

تَقْدِيمٌ لِذَلِكَ
أَلَمَّا تَرَكْتُ حَقِيقَةَ جَمْعِ السُّبْحَانِي

شَوَارِقُ الْإِسْلَامِ

فِي
شَرْحِ تَحْرِيدِ الْكَلِمَاتِ

لِلْمُحْتَمِلِ الْإِسْلَامِ
عَبْدِ الرَّزَاقِ الْأَلْهَيْبِيِّ
(الشرح في ١٠٧٦ هـ)

الْمَدِينَةُ الْمَكِّيَّةُ

بِحَقِيقَتِهِ
أَلَمَّا تَرَكْتُ أَكْبَرُ مَسْأَلَتِي زَادَهُ

تقديم وإشراف
العلامة المحقق جعفر السبحاني

شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام

الجزء الأول



للحكيم المتأله والمتكلم البارع عبد الرزاق اللاهيجي

(المتوفى ١٠٧٢ هـ)

تحقيق

الشيخ أكبر أسدعلي زاده

لاهيحي، عبدالرزاق بن علي، م - ١٠٧٢ق.

شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام/عبدالرزاق اللاهيجي؛ تقديم وإشراف جعفر سبحاني، تحقيق أكبر أسد علي زاده، - قم: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، ١٤٣٣ هـ. = ١٣٩٠ ق. هـ.

ISBN: ٩٧٨٩٦٤-٣٥٧-١٩٠-٠ (دوره)

ISBN: ٩٧٨٩٦٤-٣٥٧-١٨٩-٤ (ج ١)

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیبا.

١. نصير الدين طوسي، محمد بن محمد، ٥٩٧-٦٧٢ق. تجريد الكلام في تحرير العقائد الإسلام - نقد و تفسير. ٢. كلام شيعه اماميه - متون قديمي تا قرن ١٤. الف. نصيرالدين طوسي، محمد بن محمد، ٥٩٧-٦٧٢ق. تجريد الكلام في تحرير العقائد الإسلام. شرح. ب. سبحاني تبريزي، جعفر، ١٣٠٨ - مشرف. ج. أسد علي زاده، أكبر، ١٣٤٣ - محقق. د. عنوان. هـ. عنوان: تجريد الكلام في تحرير العقائد الإسلام. شرح. ١٣٩٠ هـ / ٢١٠ / BP ٢٩٧/٤١٧٢

اسم الكتاب: شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام / الجزء الأول

المؤلف: عبد الرزاق اللاهيجي

تقديم وإشراف: آية الله جعفر سبحاني

المحقق: أكبر أسد علي زاده

الطبعة: الثالثة - ١٤٣٣، طبعة مزيدة ومنقحة

المطبعة: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام

الناشر: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام

الكمية: ١٠٠٠ نسخة

حقوق الطبع محفوظة للمؤسسة الإمام الصادق عليه السلام

تسلسل الطبعة الأولى: ٢٠٨

تسلسل النشر: ٦٧٨

توزيع: مكتبة التوحيد

ایران - قم: ساحة الشهداء

٠٩١٢١٥١٩٢٧١ : ٧٧٤٥٤٥٧ ☎

<http://www.imamsadiq.org>

www.shia.ir

www.tohid.ir

شوارق الإلهام

في

شرح تجريد الكلام

١

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

«ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ
وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ
أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ
سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ»

النحل: ١٢٥

تقديم: آية الله جعفر السبحاني

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

إنَّ شرف كلِّ علم بشرف موضوعه والغاية التي تُتوخى منه ، ولَمَّا كان موضوع علم الكلام، هو معرفة الله سبحانه وصفاته وأفعاله، فإنَّ هذا العلم يعدُّ من أشرف العلوم.

ولذلك اشتهر علم الكلام بالفقه الأكبر، ومعرفة الوظائف العمليَّة بالفقه الأصغر.

إنَّ الكتاب العزيز هو الذي فتح باب التَّفكير في المعارف الإلهيَّة، وحثَّ الإنسان عليه في نصوص كثيرة، حتَّى أنه أشار في مجال إثبات المبدأ وإبطال بعض الفروض المزعومة إلى أتقن البراهين وأطفها، قال سبحانه: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾^(١).

ونحن إذا تدبَّرنا الذكر الحكيم وقرأنا حجاج إبراهيم عليه السلام وحواره مع عبدة الأجرام السماويَّة، لوجدنا فيه أنصع البراهين وأتقنها في إبطال ربوبيَّتها.

قال جل شأنه: ﴿وَكَذَلِكَ نُرَى إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ
وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ * فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ
قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ * فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِعًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ
يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ * فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسُ بَازِعَةً قَالَ هَذَا رَبِّي
هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ * إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ
لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ * وَحَاجَّهُ قَوْمُهُ
قَالَ أَتَحَاجُّونِي فِي اللَّهِ وَقَدْ هَدَانِ وَلَا أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِ إِلَّا أَن يَشَاءَ رَبِّي
شَيْئًا وَسِعَ رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ * وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ وَلَا
تَخَافُونَ أَنْتُمْ أَشْرَكْتُمْ بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ
بِالْأَمْنِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ * الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ
الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ﴾^(١).

ثم يقول: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مِّنْ
نَّشَاءٍ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ﴾^(٢).

إن الإمعان في تلك الآيات يرشدنا إلى النقاط المهمة التالية:

١. إن توحيده سبحانه بمعنى أنه الرب، ولا رب سواه، هو عبارة أخرى
عن ملكوت السماوات والأرض الذي أراه سبحانه لإبراهيم عليه السلام، فكان لصحيفة
الكون من السماوات والأرض وجهين، هما:
أ. وجه ظاهري، وهو ما يشاهده الإنسان ويستكشف أسراره ومكانه.

١. الأنعام: ٧٥ - ٨٢.

٢. الأنعام: ٨٣.

ب. ووجه غيبي، وهو قيام الكون بالله سبحانه قياماً صدورياً لا غنى له عنه حدوداً وبقاءً. وهذا هو المراد من ملكوتهما.

٢. إن الحجج الدامغة والبراهين الساطعة المعتمدة على أدوات المعرفة الرّصينة، لها من الشرف والكرامة منزلة عالية ومكانة رفيعة بحيث يصفها بكونها حجته: «وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا».

٣. إن المعرفة القائمة على البراهين الساطعة الرّصينة تكون سبباً لرفع الدرجة وتفضيل حاملها على غيره، ولذلك فُضِّل إبراهيم عليه السلام بها على غيره «تَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَّنْ نَّشَاءُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ»^(١).

٤. إن المتألهين في حكمته سبحانه والبراهين التي توصلهم إلى معرفته هم مظاهر أسمائه سبحانه وصفاته، ولذلك يقول سبحانه: «إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ».



إن القرآن الكريم هو المنطلق الأول لعلم الكلام، ثمّ السنّة النبويّة وخطب الإمام علي عليه السلام، وأحاديث العترة الطاهرة عليهم السلام.

فقد روي عنهم عليهم السلام في مجال البرهنة على العقائد والأصول، ما يُبهر العقول ويهزّ الشعور. ومما يثير العجب أن جماعة من السلفيين في القرون الأولى منعوا التفكير ودعوا الناس إلى الأخذ بالظواهر، بحجة: «أنا أعطينا العقل لإقامة العبوديّة لا لإدراك الرّبوبيّة، فمن شغل ما أعطي لإقامة العبوديّة

بإدراك الرّبوبيّة، فاتته العبوديّة ولم يدرك الرّبوبيّة» (١).

فلو أخذنا بقول هذا القائل، لّلزم حذف كثير من الآيات التي تحتوي على براهين واضحة في مجال الإلهيات، ومعرفة الحقّ صفات وأفعالاً.

ولأجل ذلك قام علماء الإسلام (من الشيعة والسنة) بتدوين مسائل علم الكلام منذ أواخر القرن الأوّل إلى يومنا هذا، وإن كان سهم الشيعة في الدّعوة إلى التّفكير ومكافحة الجمود هو السهم الأكبر.

وفي هذا الإطار قامت اللّجنة العلميّة في مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام بترجمة متكلّمي الشيعة منذ القرن الأوّل إلى نهاية القرن الرابع عشر ضمن موسوعة في خمسة أجزاء بتقديم منّا، وذكرنا في مقدّمة الجزء الأوّل أهميّة التّفكير ونقدنا أدلّة المخالفين للتّفكّر المنطقي على وجه لا يبقي للقارئ المنصف أيّ شكّ وريب في لزوم التدبّر والتّفكير في المعارف الإلهيّة، فمن أراد التّفصيل فليرجع إلى الجزء الأوّل من كتاب "معجم طبقات المتكلّمين".

المحقّق الطوسي و "تجريد الكلام"

يُعَدّ نصير الدّين المعروف بالمحقّق الطوسي (٥٩٧ - ٦٧٢ هـ) من النوابع القلائل الذين لا يسمح بهم الزمان إلّا في فترات يسيرة. وإليك كلمات بعض الأعلام في حقّه :

قال تلميذه العلامة الحلبيّ (٦٤٨ - ٧٢٦ هـ) : كان أفضل أهل زمانه في العلوم العقليّة والنقليّة، وله مصنّفات كثيرة في العلوم الحكميّة والأحكام الشرعيّة

على مذهب الإمامية، وكان أشرف من شاهدناه في الأخلاق.

وقال الصفدي: كان رأساً في علم الأوائل، لا سيما في الإحصاء والمجسطي. ثم وصفه: بالجود والحلم وحسن العشرة والدهاء.

وقال بروكلمان الألماني: هو أشهر علماء القرن السابع، وأشهر مؤلفيه إطلافاً.^(١)

وقال الدكتور مصطفى جواد البغدادي: أنشأ نصير الدين الطوسي دار العلم والحكمة والرصد بمرآغة من مدن آذربيجان، وهي أول مجمع علمي حقيقي "أكاديمية" في القرون الوسطى بالبلاد الشرقية، فضلاً عن الأقطار الغربية الجاهلة أيامئذ.^(٢)

وقد قام بترجمته العديد من المحققين حتى المستشرقين، ولا يمكن لنا في هذه العجالة بيان ما للمحقق من علم وفضل وذكاء ودهاء وآثار وتأليف، وما كان له من دور مهم في خدمة الدين ودفع خطر المغول عن الإسلام والمسلمين بعد استيلائهم على الحواضر الإسلامية^(٣). إذ لا يسع المقام لشرح ذلك، وإنما المهم هو الإشارة إلى أحد آثاره المهمة.

تجريد الكلام في تحرير عقائد الإسلام

يُعتبر كتاب "تجريد الكلام في تحرير عقائد الإسلام" مع وجازته من

١. معجم طبقات المتكلمين: ٢ / ٤١٠ برقم ٢٧٩؛ موسوعة طبقات الفقهاء: ٧ / ٢٤٣ برقم ٢٥٨٩.

٢. في مقدمته لكتاب «معجم الآداب في معجم الألقاب»: ٢٠.

٣. راجع الجزء الرابع من موسوعتنا «بحوث في الملل والنحل» فقد دفعنا عنه سهام التهم والطعن من الحاقدين عليه.

أشهر كتبه، والذي لم يزل منذ تأليفه إلى يومنا هذا مطمحاً للمفكرين وكبار المتكلمين، وقد توالى عليه الشروح والتعليق عبر ثمانية قرون، وهو مع صغر حجمه يشتمل على أمهات المسائل الكلامية، ويبحث في ثلاثة محاور:

الأول: الأمور العامة التي يطلق عليها "الإلهيات بالمعنى الأعم"، ويبحث فيه عن الوجود والعدم وأحكام الماهيات، والمواد الثلاثة - الوجود والإمكان والامتناع - والقدم والحدوث، والعلة والمعلول، وغيرها من المسائل التي تبحث عن أحكام الوجود بما هو هو .

الثاني: الجواهر والأعراض التي يطلق عليها "الطبيعيات"، ويبحث فيه عن الأقسام الفلكية والعنصرية والأعراض التسعة، على وجه التفصيل .

الثالث: "الإلهيات بالمعنى الأخص" ويبحث فيه عن الأصول الخمسة . وهذا هو الشيخ علاء الدين علي بن محمد (المتوفى ٨٧٩هـ) المعروف بـ "القوشجي" يعرفه في شرحه له بقوله: إن كتاب التجريد الذي صنّفه في هذا الفن المولى الأعظم، والحبر المعظم، قدوة العلماء الراسخين، أسوة الحكماء المتألهين، نصير الحقّ والملة والدين محمد بن محمد الطوسي - قدس الله نفسه، وروح رمسه - تصنيف مخزون بالعجائب، وتأليف مشحون بالغرائب، فهو وإن كان صغير الحجم، وجيز النظم، فهو كثير العلم، عظيم الاسم، جليل البيان، رفيع المكان، حسن النظام، مقبول الأئمة العظام، لم تظفر بمثله علماء الأعصار، ولم يأت بشبهه الفضلاء في القرون والأدوار، مشتمل على إشارات إلى مطالب هي الأمهات، مشحون بتنبهات على مباحث هي المهّمات مملوّ بجواهر كلّها كالفصوص، ويحتوي على كلمات يجري أكثرها مجرى النصوص، متضمّن لبيانات معجزة، في عبارات موجزة، وتلويحات رائعة لكلمات شائقة،

يفجر ينبوع السّلاسة من لفظه، ولكن معانيه لها السّحرة تسجد، وهو في
الاشتهار كالشمس في رائحة النّهار، تداولته أيدي النّظار، وسابقت في ميادينه
جياذ الأفكار. (١)

أقول: قلّمًا يتّفق لكتاب أن يكون له ذلك الحظ الذي ناله كتاب
" تجريد الاعتقاد " من إقبال المحقّقين عليه - من الفريقين - بالشرح والتّعليق،
والتّحشية.

وهذا من فضل الله سبحانه يؤتيه من يشاء من عباده الصالحين. وإليك
بيان شروحه وتعاليقه.

شرح التجريد

تصدّى لشرح هذا الكتاب والتّعليق على شروحه الكثير، من العلماء
والمفكرين والطبقة العليا من المتكلّمين والفلاسفة، فلنذكر أسماءهم وأسماء
شروحهم :

١. كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: للعلامة الحلّي الحسن بن
يوسف (٦٤٨ - ٧٢٦ هـ) وهو أوّل شرح كُتِبَ عليه .

وقد أصبح المتن والشرح كتاباً دراسياً في الحوزات العلميّة الشيعيّة،
ولكاتب هذه المقدّمّة تعاليق على قسم الإلهيات منه وقد بيّن معضلاته وأخرج
مصادره. (٢)

١ . شرح تجريد العقائد للفوشجي: ١ .

٢ . تم طبع هذا الكتاب في عام ١٤١٨ هـ ضمن منشورات مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام .

٢. تعريف الاعتماد في شرح تجريد الاعتقاد: للشيخ شمس الدين محمد البيهقي الإسفرائيني ، على ما في " الذريعة " ؛ أو أبي العلاء محمد بن أحمد البهشتي الإسفرائيني البيهقي، على ما في فهرس مخطوطات مجلس الشورى، والذي كان حياً سنة ٧٤١ هـ.

وذكر شمس الدين محمود بن عبد الرحمن في شرحه على التجريد: أن العلامة الحلبي هو أول من شرحه .

ثم قال: ورأيت له شرحاً آخر مزجياً لا يتبين المتن منه، وهو للشيخ شمس الدين محمد البيهقي الإسفرائيني.

هذا ما ذكره شيخنا الطهراني في " الذريعة " ^(١) وأسماءه في فهرس مخطوطات مجلس الشورى بـ " تفريد الاعتماد في شرح تجريد الاعتقاد " .

وجاء في كتاب " وقايع السنين " للخاتون آبادي أن الملام البهشتي الاسفرائيني كان من تلامذة الخواجه، وله شرح على كتابه تجريد العقائد. ^(٢)

وأول هذا الشرح: «الحمد لله الفيّاض الجود، الوهاب الوجود، القيوم المعبود، الديموم المسجود، والصلاة على محمد المسعود بالمقام المحمود».

وقال في المقدمة: وسميته " تفريد الاعتماد في شرح تجريد الاعتقاد " .

١ . الذريعة: ٣ / ٣٥٣، برقم ١٢٧٨.

٢ . وقايع السنين: نسخة مكتبة المجلس: ٣٦٥.

وخُتم الشرح المذكور بالعبارة الآتية: «وكان فراغ مؤلفه من نقله من السواد إلى البياض يوم الأحد، الثاني والعشرين من ربيع الآخر لسنة إحدى وأربعين وسبعمائة ببِلدة "إسفرين" شكر الله جميل مساعيه، وقدّر حصول مباحثه، وغفر لذنوبه ومساويه أمين».

وتحتفظ مكتبة مجلس الشورى الإسلامي بنسختين من هذا الشرح، بالرقم ٣٨٣٠ و ٣٩٦٣، وهما قديمتان جداً. وكانتا في عداد كتب المرحوم فضل الله المعروف بـ "شيخ الإسلام الزنجاني"، التي نقلت إلى المكتبة المذكورة.

وقال المرحوم المغفور له شيخ الإسلام الزنجاني - طاب ثراه - في انتقاداته التي وجهها إلى الصفحات ٥٦ - ٦٦ من كتاب آثار الشيعة: «الشرح الموسوم بـ "تفريد الاعتماد في شرح تجريد الاعتقاد" ألفه حسام الدين محمد بن أحمد البهشتي الإسفراييني أحد علماء الشيعة في القرن الثامن الهجري. ونسخة من هذا الشرح في مكتبتني»^(١).

٣. تسديد القواعد أو تشييد القواعد في شرح تجريد العقائد: للشيخ شمس الدين محمود بن عبد الرحمن بن أحمد الاصفهاني الشافعي (٦٩٤هـ - ٧٤٩هـ).

قال الشيخ الطهراني: توجد نسخة منه بخط الشيخ ياسين بن صلاح الدين علي بن ناصر البحراني، شرع في كتابته سنة ١١٢٤هـ ووفرغ منها سنة

١. دائرة المعارف الإسلامية، العدد الأول، تأليف عبد العزيز جواهر الكلام: ١٦.

١١٢٦ هـ في مكتبة الشيخ محمد السماوي، ونقش خاتمه (سلام على آل ياسين)، ويعرف هو بـ "الشرح القديم".^(١)

وفي مكتبة مجلس الشورى الإسلامي نسخة منه تاريخ تحريرها ٨١٩ هـ، وفي مكتبة مدرسة الشهيد المطهري العالية نسخة أخرى تاريخ كتابتها ٨٧٦ هـ، وللشريف الجرجاني (المتوفى سنة ٨١٦ هـ) حاشية محققة على "الشرح القديم" تعرف بـ "حاشية التجريد" كما دَوّن جمع من العلماء حواشي أخرى على هذه الحاشية ذُكر أكثرها في كتاب "كشف الظنون".^(٢)

وتسميته بـ "الشرح القديم" في قبال الشرح الرابع الذي سنذكره لاحقاً.

٤. شرح تجريد العقائد: للشيخ علاء الدين علي بن محمد القوشجي (المتوفى ٨٧٩ هـ)، ويُعرف بـ "الشرح الجديد".

وقد كثرت الحواشي والتعليقات على هذين الشرحين "القديم" و"الجديد" ولاسيما ثانيهما لمزيد اعتناء المحققين به.

ومن أهمّ الحواشي على هذا الشرح، ثلاث حواشٍ بعنوان "حاشية التجريد" للملا جلال الدين محمد بن أسعد الصديقي الدواني (المتوفى ٩٠٧ هـ). واشتهرت حاشيته الأولى بـ "الحاشية القديمة"، كتبها في البداية باسم السلطان يعقوب بايندري آق قوينلو (٨٨٣ - ٨٩٦ هـ)، ثمّ أهداها إلى السلطان بايزيد.

١. الذريعة: ٣ / ٣٥٤.

٢. كشف الظنون: ١ / ٢٥١.

كما أنّ هناك حاشية أخرى للسيد صدر الدين محمد الدشتكي الشيرازي (٨٢٨-٩٠٣هـ) سجّل فيها مؤاخذاته على حاشية الدواني المتقدّم، فقام الدواني بكتابة حاشية ثانية على ذلك الشرح، دوّن فيها اعتراضاته على حاشية الدشتكي الشيرازي، واشتهرت هذه الحاشية بـ "الحاشية الجديدة".

ثمّ كتب صدر الدين حاشيته الثانية وأجاب فيها عن اعتراضات الدواني. فردّ عليه الدواني بحاشيته الثالثة المشهورة بـ "الحاشية الأجد".

وتعتبر هذه الحواشي أيضاً من أفضل الحواشي المكتوبة على الشرح المذكور. وتعرف حواشي الدواني الثلاث، وحاشيتنا صدر الدين بين العلماء باسم "الطبقات الجلالية والصدريّة".

٥. شرح التجريد: لزين الدين عليّ بن عبد الله البدخشي بالفارسيّة، وعنوانه "تحفه شاهي وعطيّه الهي". وألفه صاحبه للسلطان محمد قطب شاه.

وأوله: «شكر وسپاس پادشاهی راسزد، وحمد وثنای بی قیاس خالقی را رسد»^(١).

وقد فرغ المؤلف من تأليفه في جمادى الآخرة سنة ١٠٢٣ هـ. ويحوم هذا الكتاب حول شرح إلهيات التجريد. توجد نسخة منه في مكتبة جامعة طهران، وهي من الكتب التي أهداها الأستاذ "مشكوة" إلى المكتبة المذكورة. كما توجد نسخة أخرى منه في مكتبة مجلس الشورى الإسلامي

١. كشف الحجب والأستار: ١٠٦. وترجمة أوله: ينبغي الشكر والحمد والثناء الذي لا يقاس للخالق ربّ الأرباب.

رقمها ٢٠٥٨، وتاريخ تحريرها ١٢٠٧ هـ، وتبدأ بالمقصد الثالث في إثبات الصانع.

٦. شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام: للحكيم المتأله والمتكلم الحاذق عبد الرزاق بن علي بن الحسين اللاهيجي القمي، وهذا هو الكتاب المائل بين يدي القارئ، والذي نحن بصدد تعريفه وتعريف مؤلفه.

٧. مشارق الإلهام في شرح تجريد الكلام: للحكيم عبد الرزاق اللاهيجي المذكور، وقد شرح فيه الأمور العامة فقط. ذكره "صاحب الرياض" مشعراً بأنه غير شوارق الإلهام، ولم نقف على نسخة منه.

ولعل الشرحين شرح واحد اختلفا في الاسم مع وحدتهما في المسمى.
٨. شرح التجريد: لمحمد جعفر بن سيف الدين الاسترآبادي المقيم بطهران (المتوفى ١٢٦٣ هـ)، وعنوانه: "البراهين القاطعة في شرح تجريد العقائد الساطعة". فرغ المؤلف منه في يوم الجمعة ١٩ جمادى الأولى ١٢٥٤ هـ.

وأوله: «الحمد لله الواجب الوجود بالذات، الواحد من جميع الجهات، الذي يكون صفاته الذاتية عين الذات».

تحتفظ مكتبة مدرسة الشهيد مطهري العالية بنسخة تامة من هذا الشرح رقمها ١٣٥٢ وتاريخ تحريرها ١٢٥٨ هـ.

كما أن في مكتبة جامعة طهران نسخة أخرى تحتوي على الجزء الثاني والثالث منه، وهي في عداد الكتب التي أهداها السيد محمد المعروف بـ "مشكوة" إلى المكتبة المذكورة.

٩. شرح التجريد: لمحمد كاظم بن محمد رضا الطبري، كتبه باسم محمد شاه قاجار.

وأوله: «سبحان من أظهر الأشياء لكمال وجوده، وأفاض عليها سجلال الأثار لغاية جوده».

تحتفظ مكتبة مجلس الشورى الإسلامي بنسخة منه، ورد اسم المؤلف في مقدمتها كالآتي: «فيقول الراجي إلى رحمة ربه الوفي محمد قاسم بن الرضا الكاظم الطبري».

ولهذا الشارح كتاب آخر عنوانه " حلّ التركيب "، فسّر فيه بعض التراكيب العربية. توجد منه نسخة في مكتبة مجلس الشورى الإسلامي، رقمها ١١٧٦.

١٠. شرح الأردبيلي: كتب المولى أحمد بن محمد الأردبيلي (المتوفى سنة ٩٩٣هـ) شرحاً على إلهيات التجريد سماه: " التوحيد على التجريد " .^(١)

١١. شرح تجريد: للميرزا عماد الدين محمود الشريف بن ميرزا مسعود السمناني صدر دار السرور (برهان پور) بالفارسية. فرغ المؤلف منه سنة ١٠٦٨هـ.

١٢. شرح التجريد: للمولى بلال الشاخي القانني.

١٣. شرح التجريد: للملا محمد بن سليمان تنكابني مؤلف " قصص

١ . دانشمندان آذربایجان: ٣١؛ هدیة العارفين: ١ / ٣١٨. وطبع بعضها في حاشية شرح التجريد للفوشجي وطبع مستقلاً ضمن الرسائل للأردبيلي.

العلماء " (المتوفى سنة ١٣٠٢ هـ) بالفارسيّة. وأوله: «الحمد للمحمود الوجود
الفعال، الذي لا يحويه ماض ولا استقبال»^(١).

١٤. تحرير تجريد العقائد: للتبريزي، ويحتوي على زبدة المسائل
الكلامية وفقاً لمذهب الإمامية الناجية. توجد نسخة منه في مكتبة مجلس
الشورى الإسلامي ورقمها ٣٩٦٨. وأولها: وما هو ذلك الشرح المسؤول عن الله
تعالى أن ينفع الطلاب، وأن يجعل ذخراً لي في يوم الحساب المبتدي بأنه
تعالى لما أوجب على كل ما أنعم عليه شكر.

١٥. شرح أبي عمرو أحمد بن محمد المصري (المتوفى سنة ٧٥٧ هـ)
المسمى بـ "المفيد".

وتحتفظ مكتبة الأستانة الرضوية المقدسة بنسخة من هذا الشرح رقمها
٩١٥، وهي ناقصة من أولها وآخرها. ويذكر أبو عمرو أحمد بن محمد المصري
في هذا الشرح أستاذه العلامة الحلّي كثيراً.

١٦. شرح العلامة أكمل الدين محمد بن محمود البابرّي الحنفي
(المتوفى سنة ٧٨٦ هـ) وهو بعنوان "عقيدة الطوسي".^(٢)

١٧. شرح الفاضل خضر شاه بن عبد اللطيف المنشوري (المتوفى سنة
٨٥٣ هـ).^(٣)

١. فهرس الجامعة: ٢٧٢٩.

٢. كشف الظنون: ١١٥٨ / ٢.

٣. المصدر نفسه: ٣٥١ / ١ و ٩٥ / ٢.

١٨. شرح قوام الدّين يوسف بن حسن المعروف بقاضي بغداد (المتوفى ٩٢٢ هـ). (١)

١٩. تنقيح الفصول في شرح تجريد الأصول: للملا أحمد بن محمد مهدي التراقي الكاشاني (المتوفى سنة ١٢٤٥ هـ). (٢)

٢٠. نهاية التحرير في شرح التجريد: ذهب صاحب الذريعة إلى أنّ الشارح هو السيّد محمد تقي بن أمير مؤمن بن أمير محمد تقي بن أمير رضا الحسيني القزويني (المتوفى سنة ١٢٧٠ هـ). توجد نسخة من هذا الشرح المنظوم في مكتبة الأستانة الرضوية المقدّسة برقم (٩٤٩)، وذكر منظّم الفهرس فيها أنّ الناظم مجهول. وتاريخ تحرير هذه النسخة: ١٢٢٥ هـ. والكتاب المشار إليه أرجوزة في شرح تجريد الاعتقاد، فرغ الناظم منها سنة ١٢٢٣ هـ. أولها:

وبعد حمد الله واجب الوجود	على فيوضات مرآئي الجود
والصلوات والسّلام مطلقا	على محمّد وآله التقى
لاسيما أكرم من به اهتدى	باب مدينة العلوم والهدى
فهذه نهاية التحرير في	علم الكلام بالنظام الأشرف ^(٣)

٢١. تجريد التجريد: لابن كمال الدّين باشازاده شمس الدّين أحمد بن

١. كشف الظنون: ٣٥١/١ و ٩٥/٢.

٢. إيضاح المكنون: ٣٣١/١.

٣. الذريعة: ٣٩٧/٢٤ برقم ٢١٢٢.

سليمان (المتوفى سنة ٩٤٠ هـ) وهو إصلاح لكتاب التجريد، كما كتب أيضاً شرحاً على تحريره. توجد نسخة من هذا المتن والشرح في مكتبة باريس الوطنية. (١)

٢٢. علاقة التجريد: وهو ترجمة وشرح بالفارسية لتجريد العقائد للسيد محمد أشرف بن عبد الحسيب بن أحمد بن زين العابدين الحسيني (المتوفى سنة ١١٤٥ هـ).

وأولها: «حمد مر خدای را كه تجريد علايق جسمانيه وتهذيب أخلاق ايمانيه را صراط مستقيم أبواب جنان قرار داد» (٢).

وتحتفظ المكتبة المركزية لجامعة طهران بنسخة من هذه الترجمة الفارسية.

الحواشي على التجريد وشروحه:

ودوّنت على متن التجريد وشروحه حواش أخرى كثيرة أيضاً.

منها: حاشية الخفري على إلهيات التجريد.

وأولها: «الحمد لله ربّ العالمين والصلاة على سيّد المرسلين وآله الطاهرين، فيقول الفقير إلى الله الغنيّ محمد بن أحمد الخفري: هذه تعليقات...».

ومنها: حاشية فخر الدّين الحسيني.

١. الذريعة: ١٥ / ٣١٠ برقم ١٩٨٠.

٢. الذريعة: ١٥ / ٣١٠ برقم ١٩٨٠. وترجمة العبارة: الحمد لله الذي جعل تجريد العلائق الجسمانيّة وتهذيب الأخلاق الإيمانيّة صراطه المستقيم إلى أبواب الجنان.

وأولها: «الحمد لله الغفور الرحيم، والسلام على حبيبه المنعوت بالخلق العظيم محمد الباقر لعلوم الأولين وآخرين، وآله الطيبين وصحبه الأكرمين وبعد. فيقول الحقيير الفقير إلى عفوريه الغفور الغني محمد بن حسين الشهير بفخر الدين الحسيني»^(١).

ترجمة الشارح :

قد عرفت أن المحقق اللاهجي من شراح " تجريد الكلام " فلنذكر شيئاً من ترجمته على وجه الإيجاز كما أوجزنا الكلام في ترجمة الماتن، فنقول:

إن التاريخ قد بنحس حق هذا العالم الجليل، ولم يذكر شيئاً من حياته إلا القليل، ولم يسجل تاريخ ولادته مع الاختلاف كذلك في تاريخ وفاته.

فقد ذكر صاحب الروضات وتبعه السيد الأمين في أعيانه أنه توفي عام ١٠٥١ هـ^(٢)، أي بعد سنة من وفاة صدر المتألهين، ولكن الحق أنه توفي عام ١٠٧٢ هـ.

ويشهد على ذلك أمران:

١ . قد صدرنا في تبين شروح التجريد وشراحه وتعليقاته عن المعاجم، كالذريعة، وكشف الظنون، ومعجم التراث الكلامي، الصادر عن مؤسستنا في خمسة أجزاء، وأخص بالذكر ما ألفه المحقق: محمد تقي المدرسي الرضوي حول حياة نصير الدين وآثاره، ونقله إلى العربية: الأستاذ علي هاشم الأسدي في مجمع البحوث الإسلامية في مشهد الإمام الرضا عليه السلام.
وأما التعليقات على شروح التجريد فقد اختصرنا الكلام فيها، ومن أراد التفصيل فليرجع إلى ذيل كتاب «سبع رسائل» .

٢ . روضات الجنات: ٤ / ١٩٧ ؛ أعيان الشيعة: ٧ / ٢٧٠ .

أ. أنه ألف كتاب "گوهر مراد" وأهداه إلى الشاه عباس الصفوي الثاني الذي حكم بين ١٠٥٢ - ١٠٧٧ هـ، فكيف يمكن أن يكون من المتوفين عام ١٠٥١ هـ؟! .

ب. أنه لخص كتابه گوهر مراد عام ١٠٥٨ هـ وأسماه بـ "سرمایة إيمان" .

وأما ميلاده فلم نقف فيه على شيء، وبما أنه من تلاميذ المحقق الداماد (المتوفى عام ١٠٤١ هـ) وصدر المتألهين (المتوفى عام ١٠٥٠ هـ)، فيمكن أن يقال أنه من مواليد العشرة الأولى من القرن الحادي عشر .

مكانته في الفلسفة والكلام

إن المتبّع لأثار اللاهيجي الفلسفية والكلامية يعرف أنه قد بلغ في فلسفة المشاء والإشراق، والإحاطة بأقوال المتكلمين من المعتزلة والأشاعرة مرتبة سامية لا تجد لها نظيراً بعد أستاذه المذكورين، فهو بحق ثالث الحكماء المتكلمين .

وحيث إن الرائج في المدارس الفلسفية هو مؤلفات صدر المتألهين أو المحقق الداماد، فقد صار ذلك سبباً لخفاء مكانة الحكيم اللاهيجي، وإن كان هو قد تربى في أحضان أستاذه المذكورين .

خصائصه الفكرية

إن الحكيم المتأله اللاهيجي قد بحث وتتبع آراء وأفكار الفلاسفة والمتكلمين، كابن سينا والفخر الرازي والمحقق نصير الدين الطوسي وعضد

الدين الإيجي وسعد الدين التفتازاني وعلاء الدين القوشجي وسائر متكلمي الفرق والمذاهب الإسلامية، وناقشهم في بعض الموارد، ونشير إلى أبرز ما يميز به بحثه وتفكيره ضمن أمور:

١. الاستقلال في التفكير:

إن تعمق الحكيم اللاهيجي في تلك المناهج والمشارب لم يجعله ناقلاً وتابِعاً فقط، وإنما جعله ناقداً للأقوال ومحققاً للأفكار ومستقلاً في التفكير والتحقيق .

ولذلك نرى أنه لم يقف تماماً آراء أستاذه، وإنما سلك في بعض الموارد مسلكاً يخالف منهجهما، كما نلاحظه في مسألة أصالة الوجود أو الماهية التي تعتبر من رؤوس المسائل الفلسفية والتي تترتب عليها آثار وفروع مختلفة.

فالسيد الداماد من المتحمسين لأصالة الماهية، ولكن صدر المتألهين من القائلين بأصالة الوجود بعدما ظل مدة معتقداً بأصالة الماهية.

أما شارحنا الجليل فقد ألف كتاباً سماه " الكلمات الطيبة " حاكم فيه النظريتين، وانتهى أخيراً إلى الجمع بين الرأيين، وإن القول بأصالة الماهية لغاية رد نظرية المعتزلة القائلة بتقرر الماهيات في مواطنها قبل الوجود. كما سيوافيك تفصيله .

٢. الاستشهاد بالكتاب والسنة:

إنَّ الحكيم المتأله اللاهيجي استهدى بهدى الكتاب والسنة في غير مورد، فهو من القائلين بأنَّ الكتاب والسنة والعقل تصب في مصب واحد وليس بينها أي خلاف، وما يترأى من بعض الظواهر ما يخالف البرهان فأنما هي ظواهر بدئية غير مستقرة: كقوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾^(١)، ولكن لو أعطى القائل حق النظر في هذه الآية، لوقف على أنها كناية عن معاني سامية، وهي استيلاؤه سبحانه على صحيفة الكون بعد انشائه.

٣. الاهتمام بكلتا اللغتين :

كانت الكتابة باللغة العربية في عصر المؤلف دليلاً على ثقافة المؤلف وسمو مقامه في المعارف والعقائد، ولما يتفق لعالم أن يؤلف كتاباً بلغة أهله، لعامة الناس أو لطائفة خاصة، ولكن الشارح الشهم قد تحرر من ذلك القيد وأخذ يؤلف باللغتين: العربية والفارسية، فألف " شوارق الإلهام " في الكلام بالعربية، كما ألف "گوهر مراد " الذي هو نسخة ثانية للشوارق باللغة الفارسية، ثم لخصه في كتاب وأسماء " سرمایه ایمان " .

فهذه الطبقة من العلماء الذين يحملون هموم أمتهم هم المكرمون عند الله سبحانه، ولذلك نرى أنه قد توالى التأليف باللغة الفارسية من عصر المؤلف وعصر المجلسي إلى يومنا هذا في مختلف البلاد.

آثاره العلمية:

ترك الحكيم اللاهيجي آثاراً علمية تتلأأ على جبين الدهر، وإليك سرداً لما وقفنا عليه من مؤلفاته ﷺ :

١. شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام (مطبوع).
٢. مشارق الإلهام في شرح تجريد الكلام.
٣. تعليقه على حاشية شمس الدين الخفري على قسم الإلهيات من شرح القوشجي للتجريد المذكور (مخطوط).
٤. گوهر مراد (بالفارسية) (مطبوع).
٥. سرمایه ایمان بالفارسية (مطبوع).
٦. التشریقات (مخطوط) في التوحيد والعدل والمجبة.
٧. رسالة حدوث العالم.
٨. الكلمات الطيبة في المحاكمة بين الداماد وملا صدرا.
٩. تعليقه على شرح الإشارات في الفلسفة للمحقق الطوسي .
١٠. دیوان شعره بالفارسية (مطبوع).
١١. مختصر حاشية الشرح الجديد للتجريد. يوجد في مكتبة الوزيري في يزد.
١٢. حدوث العالم .

وللأسف أن أكثرها رهين محبسين: محبس عدم معرفة الأكثر بكتبه،

ومحبس رداء الطبع أو عدمه، الأمر الذي جعلها بعيدةً عن متناول الأيدي.
وهذا ما دعا مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام إلى تحقيق كتاب " شوارق الإلهام " وتصحيحه والتعليق عليه وطبعه طبعة جديدة لائقة.

التعليق على الشوارق

وقد علقَ على هذا الشرح من جاء بعده من المحققين، نذكر منهم ما يلي:

١. التعليقة عليه للمولى إسماعيل بن المولى سميع الاصفهاني من تلاميذ المولى علي النوري (المتوفى عام ١٢٧٧ هـ).

٢. التعليقة عليه للمولى عبد الرحمن بن الميرزا نصر الله الشيرازي المدرس في الرضوية، ولد عام ١٢٦٨ هـ.

٣. التعليقة عليه للمولى محمد نصير بن زين العابدين اللاهيجي الجهادي، والد الشيخ الميرزا محمد علي المدرسي (المتوفى عام ١٢٧٠ هـ)، كُتبه في بلدة اصفهان .

وقد علقَ على كلا المقصدين: الأمور العامة، والجواهر والأعراض، وفرغ منه عام ١٢٤٣ هـ، نقل كثيراً من حواشي المولى إسماعيل الاصفهاني المذكور. (١)

٤. وهناك تعليقة أخرى للمولى آقا علي المدرس الزنوزي، كما سيوافيك

بيانه.

بعض آرائه وأفكاره:

وها نحن نذكر نموذجين من آرائه وأفكاره، وهما يدلّان على نبوغه واستقلاله في التفكير، وهما:

أ. الجمع بين الرأيين: أصالة الماهية والوجود

كان النزاع بين الرأيين: أصالة الوجود وأصالة الماهية، على قدم وساق إلى عصر أستاذه: السيد المحقّق الداماد وصدر المتألّهين، فقد كان أستاذه الأوّل قائلاً بأصالة الماهية ذائباً عن رأيه بحماس.

وكان أستاذه الثاني صدر المتألّهين قائلاً بأصالة الوجود بعدما كان قائلاً بأصالة الماهية، وقد شاد صرّح رأيه بأدلة محكمة رصينة في أسفاره، وذكر ملخّص الأدلة في كتابه المشاعر.

والمحقّق اللاهيجي قد تتلمذ لديهما، وفي الوقت نفسه كان صهراً لصدر المتألّهين، الذي لقّبه بـ " الفيّاض " كما لقّب صهره الآخر بـ " الفيض "، أعني: " ملا محسن " المعروف بـ " الفيض الكاشاني ".

وقد اختار نظرية أستاذه الثاني وقال بأصالة الوجود، ومع ذلك فقد فسّر نظرية أصالة الماهية التي كان عليها أستاذه الآخر، ووجّهها بشكل يلائم النظرية الأخرى، ولا يتعارض معها. وخلاصة التوجيه كالاتي :

إنّ هنا مسألتين :

الأولى: ما هو الأصل في الخارج هل الوجود أو الماهية؟

الثانية: ما هو المجعول والصادر عن المبدأ الأول ومبدأ المبادئ؟

ومن المعلوم أن ما هو الأصيل هو الصادر من المبدأ الأول. هذا من جانب. ومن جانب آخر فإن المعتزلة ذهبت إلى تقرر الماهيات منفكة عن الوجود في ظروفها الخاصة.

ولما كان هذا القول يصاد أصول التوحيد، إذ معنى ذلك غناء الماهيات في وعائها وتقررها عن المبدأ، وكان القول بأصالة الوجود، بظاهره يدعم نظرية المعتزلة، من كون الماهيات فوق الجعل وأنها متقررة في وعائها، جنح بعض الحكماء إلى القول بأصالة الماهية رداً لنظرية المعتزلة .

ولو أغمض النظر عن هذا فلا شك في أن الاصيل والمجعول هو الوجود، وهذا هو الذي يصرح به المحقق اللاهيجي في عبارته التالية:

«إن المراد بكون المجعول هو الماهيات هو نفي توهم أن تكون الماهيات ثابتات في العدم، بلا جعل ووجود؛ ثم يصدر عن الجاعل، الوجود أو اتصاف الماهية بالوجود، فإذا ارتفع التوهم فلا مضايقة في الذهاب إلى جعل الوجود أو الاتصاف بعد أن تيقن أن لا ماهيات قبل الجعل، وإلى هذا يؤول مذهب أستاذنا الحكيم المحقق الإلهي رحمته الله في القول بجعل الوجود، فإنه يصرح بكون الوجود مجعولاً بالذات والماهيات مجعولة بالعرض على عكس ما يقوله القوم».

ثم إنه استشهد بكلام المحقق الطوسي التالي:

«إذا صدر عن المبدأ الأول شيء كان لذلك الشيء هوية مغايرة للأول

بالضرورة، ومفهوم كونه صادراً عن الأول، غير مفهوم كونه ذا هوية ما، فإذن هاهنا أمران معقولان: أحدهما: الأمر الصادر عن الأول وهو المسمّى بالوجود؛ الثاني: هو الهوية اللازمة لذلك الوجود وهو المسمّى بالماهية^(١).

وهذه التعبيرات تحكي عن أنّ القول بأصالة الماهية إشارة إلى مجعوليتها، والقول بمجعوليتها لأجل الردّ على النظرية التي تذهب إلى ثبوتها قبل الوجود. ولولا أنّ القول بأصالة الوجود يوهم غناء الماهية عن الجعل، الموهوم أيضاً لتقررها قبل الوجود، لم يكن هناك أيّ داعٍ للقول بأصالة الماهية، وإنّما اختاروا هذا العنوان (أصالة الماهية) لأجل نفي الثبوت لها قبل الوجود، وذلك لأجل تعلّقها بالجعل.

ب. ملاك التحسين والتقييح العقليين .

إنّ مسألة التحسين والتقييح العقليين من أهم المسائل الكلامية التي تبتني عليها أصول أخرى ولها ثمرات كثيرة ذكرناها في موضعها^(٢).

وقد اختلفت كلمة المثبتين والنافين في ما هو الملاك لقضاء العقل بالحسن والقبح، فقد ذكروا للحسن والقبح ملاكات نذكرها إجمالاً:

١. ملائمة الطبع ومنافرتة.

فالمشهد الجميل بما أنّه يلائم الطبع يعدّ حسناً، كما أنّ المشهد المخوف بما أنّه منافر للطبع يعدّ قبيحاً، والطعام اللذيذ والصوت الناعم لأجل موافقتهما

١ . الشوارق: ١ / ١٠٨ طبع طهران، المسألة ٢٧. وانظر هذا الجزء ص ٤٦٥ و ٤٦٦ .

٢ . انظر كتاب رسالة في التحسين والتقييح العقليين - لكاتب هذه السطور : ٨٦ - ٩٨ ، الفصل ١١ .

الطبع حسنان كما أن الدواء المرّ ونهيق الحمار قبيحان.

٢. موافقة الغرض والمصلحة الشخصية أو النوعية ومخالفتها .

فالعدل بما أنه حافظ لنظام المجتمع حسن، والظلم بما أنه هادم للنظام ومخالف لمصلحة النوع فهو قبيح .

٣. كون الشيء كمالاً للنفس أو نقصاً لها، كالعلم والجهل، فالأول زين لها والثاني شين.

٤. كون الشيء حسناً أو قبيحاً عادة، كتحسين خروج الجندي بالبزة العسكرية وتقييح خروج العالم بنفس ذلك اللباس .

وليعلم أنّ هذه الملاكات التي تكلم بها المثبت والنافي ليست ملاكاً للتحسين والتقييح العقلين، وذلك لأن الغرض من القاعدة معرفة أفعاله سبحانه تبارك وتعالى ومعرفة ما هو حسن أو قبيح بالنسبة له، فلو كانت الغاية هي تلك، فلا معنى لجعل طبع الإنسان المادّي ملاكاً للحسن والقبح كما هو الملاك الأول.

كما لا معنى لاتخاذ الثاني (كونه محصلاً لغرض النوع أو هادماً له) ملاكاً للحسن والقبح وذلك لأن الغاية هي معرفة صفاته سبحانه وأفعاله قبل أن يخلق العالم والمجتمع الإنساني. فكون العدل حافظاً للنظام، والظلم هادماً، لا صلة لهما بفعل الله تعالى .

وأما الثالث، أي كونه كمالاً للنفس أو شيناً له فلا أظن أنه محل للنزاع.

وأما الرابع فهو واضح البطلان، لأن الأمور العادية تختلف حسب الظروف

والبيئات.

ولأجل هذا فقد أنكر مؤلفنا البارِع المحقِّق اللاهيجي تلك الملاكات كلِّها وأبدع نظراً خاصاً حاصله: أن نفس الشيء بما هو هو - مع قطع النظر عن كون فاعله واجباً أو ممكناً، ومع قطع النظر عمَّا يترتب عليه من المصالح والمفاسد - إذا لاحظ العقل يستقل بحسنه أو قبحه مطلقاً.

وإن شئت قلت: إن الفعل الصادر من الفاعل المختار - سواء أكان واجباً أم ممكناً - إذا نظر إليه العقل وتجرّد عن كل شيء يستقل إمّا بحسنه وأنه يجب أن يفعل، أو بقبحه وأنه يجب أن يترك بغض النظر عمَّا يترتب عليه من المصالح والمفاسد، أو بغض النظر عن موافقته لغرض الفاعل أو مخالفتها، فإن كل هذه الضمانات ممّا لا حاجة إليها في قضاء العقل بالحسن والقبح، فكأن نفس الفعل علة تامّة - عند اللحاظ - لحكم العقل بالحسن أو القبح. ^(١)

نبوغ الشارح في الأدب الفارسي

ربّما يتصوّر القارئ أنّ المحقِّق اللاهيجي، كان متوقِّد الفكر في الجانب الفلسفي والمناقشات الكلامية فقط، ولم يكن له حظ في القريض ونظم الشعر، ولكنّه سرعان ما يرجع عن تلك الفكرة الخاطئة إذا عطف نظره إلى ديوانه الضخم الذي يقع في حدود ٧٨٠ صفحة، ويشتمل على الكثير من الغزليات والقصائد والمدائح باللغة الفارسية، نقتطف منه ما يلي:

يقول في مدح الرسول ﷺ :

چشم دارد بر متاع ما سپهر چنبری

يوسف ما بهتر از گرگی ندارد مشتری

ويقول في منقبة بنت المصطفى فاطمة الزهراء عليها السلام:

چنان بصبحن چمن شد نسيم روح افزا

که دم ز معجز عیسی زند نسيم صبا

ويقول في مدح صاحب العصر والزمان (عجل الله فرجه الشريف):

کنون خوشست کشیدن شراب خنده گل

که شسته است چمن رو در آب خنده گل

إلى غير ذلك من المدائح والقصائد التي تسمو به عليه السلام إلى الطبقة العليا من الشعراء الهادفين الذين وصفهم سبحانه بقوله: ﴿إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَذَكَرُوا اللَّهَ كَثِيرًا وَانْتَصَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا ظَلَمُوا وَ سَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ﴾^(١).

النسخ المعتمدة في التحقيق

اعتمد المحقق في تحقيق الكتاب وتصحيحه على ثمان نسخ مخطوطة ومطبوعة .

أما المخطوطة فهي أربع:

١. نسخة مصورة من الأصل المحفوظ في مكتبة الروضة الرضوية المقدسة في مشهد، برقم ١٤٥٨٣، والتي يرجع تاريخ نسخها إلى سنة ١٢٣٣ هـ، وتشمل المقصد الأول من الكتاب، أعني: الأمور العامة، وتقع في ٢٧٦

صفحة، وكل صفحة تتكون من ٢٢ سطراً، أبعادها ٢٤ × ١٣ سم، ورمز لها المحقق بحرف (أ).

٢. نسخة مصورة من الأصل المحفوظ في مكتبة السيد المرعشي في قم المشرفة برقم ٧٠٨٧ م، ويرجع تاريخ نسخها إلى سنة ١٢٣٣ هـ، وتشمل المقصد الأول، أعني: الأمور العامة، وتقع في ٣٨٠ صفحة، وكل صفحة تتكون من ٢٢ سطراً، أبعادها ٢٤ × ١٣ سم، ورمز لها المحقق بحرف (ب).

٣. نسخة مصورة من الأصل المحفوظ في مكتبة السيد المرعشي أيضاً في قم المشرفة برقم ٨٩٧، وتشمل المقصد الأول (الأمور العامة)، وتقع في ٤٥٤ صفحة وزيري، وكل صفحة تتكون من ٢٢ سطراً، أبعادها ١٩ × ١٢ سم. ورمز لها المحقق بحرف (ج).

٤. نسخة مصورة من الأصل المحفوظ في مكتبة الروضة الرضوية المقدسة في مشهد، برقم ١٦٧ وهي بدون تاريخ، وتشمل المقصد الثاني - أي الجواهر والأعراض - وشيئاً من المقصد الثالث، أعني: إثبات الصانع وصفاته، وأثارة إلى المسألة السادسة في كلام الله تعالى. تقع في ٣٨٨ صفحة، وكل صفحة تتكون من ٢٢ سطراً، أبعادها ٢٤ × ١٣ سم ورمز لها المحقق بحرف (د).

وأما المطبوعة فقد اعتمد على أربع نسخ، هي:

٥. النسخة المطبوعة عام ١٢٩٩ هـ، على الحجر، وتشمل المقصد الأول.

٦. النسخة المطبوعة عام ١٣٠٣ هـ، على الحجر، وتشمل المقصد الثاني .
وهاتان النسختان هما المختارتان كأصل للتحقيق.

٧. النسخة المطبوعة في اصفهان في حدود ١٢٨٠، وتشمل المقصد
الأول، وأما المقصد الثاني فهو ذات النسخة المذكورة برقم ٦.

٨. النسخة المطبوعة عام ١٣١١ هـ، وعليها تعاليق آقا علي المدرس
الزنوزي والشيخ علي النوري وغيرهما.

ومما يجدر ذكره، هو أن كتاب التجريد يشتمل على مقاصد ستة:

المقصد الأول: في الأمور العامة.

المقصد الثاني: في الجواهر والأعراض.

المقصد الثالث: في إثبات الصانع تعالى وصفاته وآثاره.

المقصد الرابع: في النبوة العامة والخاصة.

المقصد الخامس: في الإمامة.

المقصد السادس: في المعاد والوعد والوعيد وما يتصل بذلك .

وقد وُفق المحقق اللاهيجي في الشوارق لشرح المقصدين الأولين
بتمامهما وشيئاً من المقصد الثالث، وقد جفّ قلمه في نهاية المسألة السادسة
في أنه تعالى متكلم، وبذلك صار الكتاب شرحاً غير كامل.

ومن اللائق أن يتصدى عباقرة علم الكلام لإكمال هذا الشرح (الشوارق)،

ولكننا لم نعثر على مَنْ تصدّى لذلك، إلا ما قام به العلامة الحجة آية الله محمد المحمديّ الكيلاني دامت بركاته، حيث شرح ما بقي من الكتاب، واسماه بـ «تكملة شوارق الالهام» طبع عام ١٤٢١ هـ. ق، فسدّ بذلك الفراغ الموجود في هذا الشرح، وقد أعاننا - حفظه الله - في تحقيق هذا المشروع بوضع النسخ المطبوعة والمصورة التي كانت بحوزته، في تناول المحققين في المؤسسة، فشكر الله مساعيه ومساعي الجميع في إرساء صرح هذا العلم والذب عن حياض الدين بالبيان والبنان.

كما نقدّر جهود العلامة المحقق زين العابدين «قرباني» اللاهيجي - دامت بركاته - في إحياء ذكرى المؤلف باقامته مؤتمراً في مدينة «لاهيجان» في شمال إيران عام ١٤١٤ هـ، باسم المحقّق اللاهيجي، شارك فيه جمع من العلماء والمفكرين ببحوث اشادوا فيها بمكانة المؤلف وفضله وتفوقه الفكري، كما أنه قام بطبع أحد كتب المؤلف اعني «گوهر مراد» بعد أن ترجم له في مقدمته ترجمة ضافية... فحيّاه الله ويّاه.

ان إحياء ذكرى علمائنا أمر مرغوب جداً، إذ فيه إحياء للعلم وترغيب الجيل الحاضر للتعرف على نتاج افكار عظماء هذه الأمة، وخاصة إذا قام المشرفون على هذه المؤتمرات بنشر آثار أصحاب الذكرى بعد تحقيقها بالشكل الصحيح واللائق بهم.



شكر وتقدير

إن مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام تعزز بمجموعة من الأفاضل الذين أخذوا على عاتقهم تحقيق الآثار العلمية التي لم تزل مخطوطة أو أنها رهينة الطبع الرديء، والذين نهضوا خلال عبر ربع قرن بمهمة اخراج عدد من المخطوطات منقحة محققة، شكر الله مساعيهم، وسدد خطاهم.

وأخص بالذكر منهم الفاضل المحقق الشيخ أكبر أسد علي زاده حيث بذل جهوده في تقويم نص هذا الكتاب، ومقابلة النسخ وانتخاب الاصح، واستخراج الآيات والروايات والمتون الكلامية من مصادرها، وتزيينه بكلمات الأعلام من المعلقين على الكتاب في ايضاح مقاصده ورموزه، حسب ما يقتضيه المقام.

كما لا ننسى أن نشمّن جهود السيد محسن السيد هاشم البطاط الذي قام بطباعة هذا الأثر بدقة وجدّ، وسعى في إخراج هذا الكتاب بهذه الحلة القشبية، فجزى الله الجميع خير الجزاء، ووقفهم لخدمة الإسلام وإعلاء كلمته أنه ولي التوفيق.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

جعفر السبحاني

قم: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام

١٨ شوال المكرم من شهور عام ١٤٢٥ هـ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

رَبَّنَا افْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ
وَأَنْتَ خَيْرُ الْفَاتِحِينَ.

الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله، والصلاة والسلام^(١) على من لكمال رسالته ﷺ اختاره، ولختم نبوته اصطفاها، والتسليم^(٢) لمن أثره على أمته لوصيته وارتضاه، ولسائر أوصيائه الهادين بنوره وهده.

أما بعد: فيقول العبد الرّاجي وبياب ربه الملتجى: عبد الرزاق بن علي بن الحسين اللاهيجي تجاوز الله عن سيئاتهم، إنه كما أن خاتم المحققين أفضل الحكماء والمتكلمين، سلطان العالمين في العالمين نصير الحقّ والملة والدين محمد بن محمد الطوسي - أعلى الله مقامه في عليين - قد كان متفرداً فيما بين علماء الشريعة وشركاء الصناعة، بتحقيق قلما سبقه فيه أحد من السابقين، وتدقيق لم يتفق مثله لواحد من اللاحقين، كذلك كتاب "التجريد" من مصنفاته،

٢. أ.: «والسلام».

١. أ، ب وج: «والسلام» ساقطة.

ممتاز من بين الكتب المؤلفة في الفن بأشياء قد خلت عنها مصنفات الأولين، ولم يحتو^(١) بما يدانيها^(٢) صحائف الآخرين، من جودة ترتيب للمسائل، ووجازة تقرير للدلائل، وغاية تجريد للعقائد، ونهاية تهذيب للأصول عن الزوائد، وضبط ضابط للأوائد^(٣) الفوائد، وربط رابط على شوارد العوائد مع إشارات هادية إلى الحقائق، وتنبهات منبهة على الدقائق، ولوامع كاشفة عن المقاصد، وتلويحات لائحة إلى المواقف والمراصد^(٤)، وكنوز تحقيقات تشير إلى المطالب العالية، ورموز تدقيقات تنبئ عن ملخص الحكمة المتعالية بعبارات على طوالع أسرار المطالب كالتنزيل، وألفاظ هي مطالع لأنوار التحصيل، وتقارير يلوح عن مجملها تفصيل المفصل، وتعبيرات من فاز^(٥) بمغزاها، فاز بالنقد المحصل^(٦).

وبالجملة ذلك الكتاب، مع ماله من الشأن أجل - كما قيل - من أن يصدر إلا عن مثل هذا المحقق العظيم الشأن.

ولقد دعت جلالته ذلك التصنيف دواعي جميع أصحاب الكمال إلى الاشتغال به، وصرفت همم كافتهم إلى الخوض في مطالبه، بعضها بتصدي تأليف لعله يقرب منه أو ليته يدانيه، وبعضها باقتحام^(٧) تكلف في تفسير ألفاظه

١. أي لم يشتمل بما يقارب تلك الأشياء.

٢. جمع «أود» وهو التقييل أي الفوائد الثقيلة التي قل من يحملها لأجل ثقلها.

٣. جمع «مرصد» وهو محل الانتظار أي المطالب الدقيقة التي ينتظر فيها للكشف والوضوح.

٤. فاز: «يَقُور» «فَوْزاً» أي: ظفر ونجا، المصباح المنير.

٥. تلخيص المحصل» المعروف بـ«نقد المحصل»، تأليف نصير الدين الطوسي المتوفى

(٦٧٢هـ) وهو نقد لكتاب «محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، من العلماء والحكماء

والمتكلمين» لفخر الدين الرازي المتوفى (٦٠٦هـ).

٧. ب: «باهتمام».

وشرح معانيه، وبعضها بتعليق معلقات تفصح عن معانيه.

ولعمري كلهم أو جلهم ينادون من مكان بعيد، ولم يهتد إلى مغزي مآربه،
أحد منهم من قديم أو جديد.

وإن هذا الضعيف القليل البِضاعة، وذلك القاصر الباع^(١) في الصنّاعة،
لطال لما يجول في نيته، ويخلد على سريره، أن يشرحه من مظانه وماآخذه التي
يسره الله تعالى بمنه وفضله، للاطلاع عليها شرحاً من غير أن يلتفت إلى كثير
مما قيل، أو يقال تعديلاً أو جرحاً إلى أن تأكد ذلك العزم بتكرّر التماس صدر
عن لسان حال الطالبين، وتواتر اقتباس ظهر من ضمير استعداد المستعدين،
وانضاف إلى ذلك العزم تأكيد أخ لي من أبناء الزمان يظنّ بي شأنه^(٢)، وتصديق
مؤمن من آل فرعون يكتم إيمانه، فأخذت في ذلك وشرعت خائضاً سلوك
أضيق المسالك مع علمي بأنّي قد استهدفت نفسي لرماة المجون^(٣)،
واستعرضت ذاتي دون أسنة الطعون.

ولكن على الله في كلّ الأمور اتكالي، وإليه توكلّي في جميع أحوالي، ولا
حول ولا قوة إلا بالله العليّ العظيم، وهو يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم،
وسميته «بشوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام».

وقبل إفاضتي في المقصود، فلأقدم مقدّمة في تعريف علم الكلام، وبيان
موضوعه، وغايته، ومرتبته، فإنّه كالواجب تقديم هذه الأربعة في كلّ علم،

١ . الباع مدّ اليدين .

٢ . في ب: «لي شأنه».

٣ . المجون مصدر «مجن»، يعني: مزح وقل حياءً هو ماجن.

ليكون طالبه على بصيرة في طلبه حيث يتصوّره بتعريفه الرّسمي، فيحيط على مسائله إجمالاً بخلاف ما إذا تصوّره بغيره^(١)، فإنّه وإن كان لطلبه يكفيه، لكنّه لا يفيد بصيرة فيه، وليتميّز في نظره العلم المطلوب، إذ بتمايز الموضوعات يتمايز العلوم، وليمكنه الشروع الاختياريّ فيه، ولا يبطل سعيه وتزداد رغبته وليعرّف قدره فيوفي حقّه، ففيها مطالب أربعة :

١. أي بغير تعريفه الرّسمي.

[المطلب الأول]:

في تعريف علم الكلام

فأقول: قال صاحب المواقف: «والكلام علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدنيئة بإيراد الحجج عليها ودفع الشبهة عنها»^(١).

والمراد علم بأمور كما حمل عليه شارح المواقف^(٢)، ليكون المراد من العلم نفس المسائل أو التصديق بها، ويجوز أن يكون المراد الملكة الحاصلة من ممارسة المسائل، كما أشار إلى ذلك الحمل شارح المقاصد حيث نقل تعريف "المواقف" فحينئذٍ لا حاجة إلى تقدير «أمور»^(٣).

ثم قال شارح المواقف في شرح هذا التعريف: «أراد بالعلم معناه الأعم، أو التصديق مطلقاً»^(٤)، ليتناول إدراك المخطئ في العقائد ودلائلها. ونبه بصيغة الاقتدار^(٥) على القدرة التامة، وبإطلاق المعية^(٦) على

١. المواقف في علم الكلام: ٧.

٢. قال: والكلام: علم بأمور يقتدر معه. أي يحصل مع ذلك العلم حصولاً دائماً عادياً قدرة تامة على إثبات العقائد الدنيئة على الغير. لاحظ: شرح المواقف: ٣٤ / ١.

٣. إذا كان المراد من «العلم» هو الملكة يرجع واقع التعريف إلى قولنا: ملكة يقتدر بها.

٤. أي أعم من أن يكون مطابقاً لنفس الأمر أو لا.

٥. أي قال «يقتدر» دون «يقدر» للتبني على القدرة التامة، لأن زيادة المباني تدل على زيادة المعاني.

٦. في قوله: «يقتدر معه».

المصاحبة الدائمة،^(١) فينطبق التعريف على العلم بجميع العقائد مع ما يتوقف عليه إثباتها من الأدلة، وردّ الشبه، لأنّ تلك القدرة على ذلك الإثبات، إنّما تصاحب دائماً هذا العلم، دون العلم بالقوانين التي يستفاد منها صور الأدلة^(٢) فقط، ودون العلم بالجدل^(٣) الذي يتوسّل^(٤) به إلى حفظ أيّ وضع يراد، إذ ليس فيه اقتدار تامّ على ذلك.

وإن سلّم، فلا اختصاص له بإثبات هذه العقائد.

والمتبادر من هذا الحدّ ما له نوع اختصاص به، ودون علم النحو المجامع لعلم الكلام مثلاً، إذ ليس يترتب عليه تلك القدرة دائماً على جميع التقادير، بل لا مدخل له في ذلك الترتب العادي أصلاً.

واختار «يقدر» على «يثبت» لأنّ الإثبات بالفعل غير لازم.

واختار «معه» على «به» مع شيوع استعماله تنبيهاً على انتفاء السببية الحقيقية المتبادرة من «الباء» هاهنا يعني كما هو^(٥) مذهب الأشعري.

واختار «إثبات العقائد» على «تحصيلها» إشعاراً بأنّ ثمره علم الكلام إثباتها على الغير.

١. لأنّ الاطلاق ينصرف إلى الفرد الكامل والمصاحبة الدائمة أكمل افرادها.

٢. كعلم الميزان.

٣. قضايا مؤلفة من المشهورات أو من مسلمات المنازع. يقول الحكيم السبزواري:

فالجدل مؤلف ممّا اشتهر أو ما تسلّمت له ممّن شجر

شرح المنظومة: ١ / ٣٤٢.

٤. ب و ج: «يتوصّل».

٥. أي انتفاء السببية الحقيقية. أنّ الأشعري ينفي السببية للأشياء والأفعال ويحصرها في الله سبحانه، فيفسّر سببية النّار للحرارة بجريان عادة الله على إيجاد الحرارة بعد النّار دون وجود أية صلة بينهما.

وأَنَّ العقائد يجب أن يؤخذ من الشَّرْع ليعتدَّ بها، وإن كانت ممَّا يستقلُّ العقل فيه»^(١).

وأقول: لا يخفى ما فيه، إذ مجرد الأخذ تقليد غير معتبر، كيف ومن العقائد ما يتوقف ثبوت الشَّرْع عليه، بل الأولى أن يقال: لا اعتداد بالعقائد الحاصلة من الأدلة الكلامية من حيث هي كلامية كما سيأتي، بل إن^(٢) ثمرتها إلا الإثبات على الغير.

وقال شارح المقاصد: «معنى إثبات العقائد، تحصيلها واكتسابها بحيث يحصل الترقى من التقليد إلى التحقيق»^(٣).

وأورد عليه شارح المواقف: «أنه يلزم منه أن يكون العلم بالعقائد خارجاً عن الكلام، ثمرة له، ولا شك في بطلانه»^(٤).

والمراد «بالعقائد» ما يقصد فيه نفس الاعتقاد دون العمل، فإن الأحكام المأخوذة من الشَّرْع قسمان:

أحدهما: ما يقصد به نفس الاعتقاد كقولنا الله تعالى عالم، قادر، سميع، بصير، وهذه تسمى اعتقادية وأصلية وعقائد، وقد دون علم الكلام لحفظها.

الثاني: ما يقصد به العمل كقولنا الصلاة واجبة والوتر مندوب والزكاة فريضة وهذه تسمى عملية وفرعية وأحكاماً ظاهرية، وقد دون لها علم الفقه.

١. انظر: شرح المواقف: ٣٥ / ١ و ٣٦.

٢. نافية.

٣. شرح المقاصد: ١٦٦ / ١.

٤. لأن قولنا الواجب الوجود عالم مثلاً، لاشك في كونه مسألة كلامية، وعلى توجيه شارح المقاصد، يلزم كونه خارجاً عن علم الكلام، وثمره له.

والمراد «بالدَيْنِيَّة» المنسوب^(١) إلى دين محمد ﷺ، صواباً كانت ذلك الاعتقاد المنسوب أو خطأ، فإنَّ الخصم مع كونه مخطئاً لا يخرج عن علماء الكلام^(٢).

فليس المراد من الحجج والشبه ما هي كذلك في نفس الأمر، بل بحسب زعم المتصدّي للإثبات.

وهو - أعني: «بايراد الحجج» إلى آخره - متعلّق بالإثبات؛ أي يكون الإثبات بهذا الطّريق لا بطريق آخر كالمعجزة، فخرج علم النبي ﷺ وعلوم المعصومين عليهم السلام، بل علم الله تعالى وعلوم الملائكة أيضاً.

وقال شارح المقاصد: «الأحكام المنسوبة إلى الشّرع:

منها: ما يتعلّق بالعمل وتسمّى فرعيّة وعملية.

ومنها: ما يتعلّق بالاعتقاد، وتسمّى أصليّة واعتقاديّة.

وكانت الأوائل من العلماء ببركة صحبة النبي ﷺ، وقرب العهد بزمانه، وسماع الأخبار منه، ومشاهدة الآثار مع قلّة الوقائع والاختلافات، وسهولة المراجعة إلى الثّقات مستغنين عن تدوين الأحكام، وترتيبها أبواباً وفصولاً، وتكثير المسائل فروعاً وأصولاً إلى أن ظهر اختلاف الآراء، والميل إلى البدع^(٣) والأهواء، وكثرة الفتاوى والوقاعات، ومست الحاجة فيها إلى زيادة نظر والتفات، فأخذ أرباب النظر والاستدلال في استنباط الأحكام، وبدلوا جهدهم في تحقيق عقائد الإسلام، وأقبلوا على تمهيد أصولها وقوانينها، وتلخيص حججها

١. أي الدّين المنسوب...».

٢. صححنا العبارة على المصدر. شرح المواقيف: ١ / ٣٦ - ٣٨.

٣. البدعة: إحداهن أمر في الشريعة، لم يرد فيها نص، إمّا في أصلها أو في خصوصياتها. لاحظ: كتاب البدعة: مفهومها، حدها وآثارها ومواردها، لشيخنا جعفر السبحاني.

وبراهينها، وتدوين المسائل بأدلتها، وإيراد^(١) الشَّبه بأجوبتها، وسمّوا العلم بها فقهاً، وخصّوا الاعتقاديّات بإسم الفقه الأكبر.

والأكترون خصّوا العمليّات بإسم الفقه، والاعتقاديّات بعلم التوحيد والصفّات تسمية بأشهر أجزائه وأشرفها وبعلم الكلام^(٢)، لأنّ مباحثه كانت مصدره بقولهم؛ الكلام في كذا وكذا.

ولأنّ أشهر الاختلافات فيه^(٣) كانت في مسألة كلام الله تعالى: أنّه قديمٌ أو حادثٌ.

ولأنّه يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيّات، كالمنطق في الفلسفيّات.

ولأنّه كثر فيه الكلام مع المخالفين والردّ عليهم، ما لم يكثُر في غيره. ولأنّه لقوة أدلّته صار كأنّه هو الكلام دون ما عداه، كما يقال للأقوى من الكلامين هذا هو الكلام.

واعتبروا في أدلتها اليقين، لأنّه لا عبرة بالظنّ في الاعتقاديّات؛ بل في العمليّات، فظهر أنّه العلم بالقواعد الشرعيّة الاعتقاديّة المكتسب من أدلتها اليقينيّة.

وهذا هو معنى العقائد الدينيّة؛ أي المنسوبة إلى دين محمّد ﷺ، سواء توقّف على الشّرع أم لا، وسواء كان من الدّين في الواقع ككلام أهل الحقّ أم لا، ككلام المخالف.

١. في نسخة ب: لفظ «إيراد» ساقط.

٢. للتفصيل في سبب تسميته بعلم الكلام يُراجع إلى: نهاية المرام في علم الكلام: ١ / ٨ - ٩.

٣. أي في علم الكلام.

وصار قولنا: «هو العلم بالعقائد الدينيّة عن أدلتها اليقينيّة» مناسباً لقولهم في الفقه؛ إنّه العلم بالأحكام الشرعيّة الفرعيّة عن أدلتها التفصيليّة، وموافقاً لما نقل عن بعض عظماء الملة: إنّ الفقه معرفة النفس مالها وما عليها، وأنّ ما يتعلّق بالاعتقاديّات هو الفقه الأكبر.

وخرج^(١) العلم بغير الشّرعيّات وبالشّرعيّات الفرعيّة، وعلم الله تعالى، وعلم الرسول ﷺ بالاعتقاديّات، وكذا اعتقاد المقلّد عند من يسمّيه علماً، ودخل علم علماء الصحابة بذلك، فإنّه كلام، وإن لم يكن يسمّى في ذلك الزمان بهذا الاسم^(٢)، كما أنّ علمهم بالفرعيّات فقه، وإن لم يكن ثمة هذا التّدوين والترتيب.

وذلك^(٣) إذا كان متعلّقاً بجميع العقائد بقدر الطّاقة البشريّة، مكتسباً من النّظر في الأدلّة اليقينيّة. انتهى كلام "شرح المقاصد"^(٤).

وقال^(٥) في شرحه للعقائد النّسفيّة^(٦) بعد ما ذكر قريباً ممّا نقلناه: «وهذا هو كلام القدماء^(٧) ومعظم خلافيّاته مع الفرق الإسلاميّة خصوصاً المعتزلة^(٨)، لأنّهم أول فرقة أسّسوا قواعد الخلاف لما ورد به ظاهر

١. أي خرج بقولنا «العلم بالعقائد الدينيّة عن أدلتها اليقينيّة»، العلم بغير الشّرعيّات .

٢. أي باسم الكلام . ٣. أي دخول علم علماء الصحابة .

٤. لاحظ: شرح المقاصد : ١ / ١٦٤ و ١٦٥ . ٥. أي قال شارح المقاصد .

٦. العقائد للشيخ نجم الدّين أبي حفص عمر بن محمد النّسفي المتوفّى (٥٣٧ هـ) والشرح لسعد الدّين الفتازاني .

٧. أي الملكة التي لها اختصاص بإفادّة العقائد الدينيّة عن أدلتها اليقينيّة، هو العلم الموسوم بالكلام عند القدماء، فيكون المذكور في كتبهم هو العقائد الدينيّة. انظر : حاشية الكستلي على هامش شرح العقائد النّسفيّة ص: ١٦ .

٨. المعتزلة: من أشهر الفرق الكلاميّة، وهي تعتمد بالدرجة الأولى على العقل في فهم الأدلّة الشرعيّة، وأصول الإسلام. ومؤسس الفرقة: هو واصل بن عطاء المتوفّى (١٣١ هـ) .

السنة، وجرى عليه جماعة الصحابة في باب العقائد.

وذلك لأن رئيسهم واصل بن عطاء اعتزل عن مجلس الحسن البصري،
يقرّر أن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر، وثبتت المنزلة بين المنزلتين،
فقال الحسن: اعتزل عنا، فسموا المعتزلة،^(١) وهم سموا أنفسهم أصحاب العدل
والتوحيد، لقولهم بوجوب ثواب المطيع، وعقاب العاصي على الله تعالى، ونفي
الصفات^(٢) القديمة عنه تعالى.

ثم إنهم توغّلوا^(٣) في علم الكلام، وتشبّثوا^(٤) بأذيال^(٥) الفلاسفة في كثير
من الأصول، وشاع مذهبهم فيما بين الناس إلى أن خالف الشيخ أبو الحسن

١. ذكر اصحاب المقالات أنه دخل واحد على الحسن البصري فقال: يا إمام الدين! لقد ظهرت
في زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبار، والكبيرة عندهم كفر يخرج به عن الملة؛ وهم
«وعيديه الخوارج»، وجماعة يرتجون أصحاب الكبار، والكبيرة عندهم لا تضر مع الإيمان، بل
العمل على مذهبهم ليس ركناً من الإيمان، ولا يضر مع الإيمان معصية، كما لا تنفع مع الكفر
طاعة؛ وهم «مرجئة الأمة»، فكيف تحكّم لنا في ذلك اعتقاداً؟

فتفكر الحسن في ذلك، وقيل أن يجيب، قال واصل بن عطاء: أنا لا أقول: إن صاحب الكبيرة مؤمن
مطلقاً، ولا كافر مطلقاً؛ بل هو في منزلة بين المنزلتين، لا مؤمن، ولا كافر؛ ثم قام واعتزل إلى
اسطوانة من اسطوانات المسجد يقرّر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن، فقال
الحسن: اعتزل عنا واصل، فسمي هو وأصحابه معتزلة. وفي ذيل عبارته ما يدل على أن
تسميتهم بها لأمر آخر. الملل والنحل للشهرستاني: ١ / ٥٢.

٢. يريد الزائدة القديمة والآل فالمعتزلة ليسوا من نفاة الصفات بتاتا. لاحظ التفصيل في «بحوث في
الملل والنحل: ٣ / ٢٦٦ - ٢٧٤.

٣. وغل: الواغل: الداخل في قوم على طعام أو شراب من غير دعوة. كتاب العين: ٤ / ٤٤٨. ماده
«وغل».

٤. التثبت بالشيء: التعلق به. لسان العرب، مادة «ثبث».

٥. «أذيال جمع الذيل». الصحاح: ٤ / ١٧٠٢.

الأشعري^(١) لاستاذه أبي علي الجبائي - في مسألة ذكرها شارح العقائد، وأنا أطوي ذكرها لعدم الحاجة إليها هاهنا، وسأذكرها إن شاء الله تعالى في موضع يليق بها، وأحقق ما عندي فيها - فترك الأشعري مذهبه^(٢) واشتغل هو ومن تبعه بإبطال رأي المعتزلة، وإثبات ما ورد به السنة، ومضى عليه الجماعة .

ثم لما نُقِلَت الفلسفة إلى العربيّة، وخاض فيه الإسلاميون^(٣)، حاولوا الرّد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة، فخلطوا بالكلام كثيراً من الفلسفة، ليتحقّقوا مقاصدها، فيتمكّنوا من إبطالها، وهلمّ جراً إلى أن أدرجوا فيه معظم الطبيعيات والإلهيات، وخاضوا في الرياضيات حتّى كاد لا يتميّز عن الفلسفة لو لا اشتماله على السمعيّات، وهذا هو كلام المتأخرين. انتهى كلام شارح العقائد^(٤).

وهو صريح في أن مخالفة المعتزلة مع أهل السنة المسمّين بالأشاعرة، إنّما في ظواهر السنة^(٥)، و^(٦) قد صرّح في كلامه الأوّل،^(٧) أنّ المعبر فيما

١ . أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري (٢٦٠ - ٣٢٤) وهو من أحفاد أبي موسى الأشعري، أحد صحابة النبي ﷺ. كان تلميذ أبي علي الجبائي حتّى الأربعين من عمره، ودرس عليه أصول المعتزلة وطرق الاستدلال عليها. كان أبو الحسن الأشعري على مذهب الشافعي في فروع الفقه. أسس المذهب الأشعريّ العقائد، ونشر علم الكلام بصورة جديدة بين أهل السنة والجماعة في مقابل المنهج البرهاني والكلامي للمعتزلة. بحوث في الملل والنحل: الجزء الثاني؛ مذاهب الإسلاميين: ٤٨٧ - ٧٤٨؛ الملل والنحل، للشهرستاني: ٨٥ / ١ - ٩٤.

٢ . أي مذهب الجبائي، أو مذهب نفسه أعني الاعتزال .

٣ . أي الأشعريون . ٤ . شرح العقائد الشّافية: ١٧ / ١ .

٥ . لأنّ الأشاعرة تأخذ بظاهر الشّرع بلا تأويل .

٦ . الواو: حالية .

٧ . أي فيما تقدم من التفازاني في شرح المقاصد. كما مرّ.

يتعلّق بالاعتقادات، إنّما هو اليقين دون الظنّ، ولا شكّ في أنّ الظنّ لا يفيد إلاّ الظنّ، فمخالفته لليقين^(١) لا تكون بدعة، بل صواباً، فتسميتهم^(٢) إياهم أهل البدع والأهواء خطأً وغفلة عن الدّين، بل جمودهم على الظواهر المخالفة للمعلوم في كثير من المسائل الاعتقاديّة بدعةً وهوى، لأنّ المعلوم من الدّين بحيث لا يشكّ فيه أحد، تأويل كثير من الظواهر لمخالفتها ما في العقول^(٣)، فيكون منعه مخالفاً لما هو ثابت في الدّين، بل هذا أفحش من البدعة، لأنّ البدعة، هو القول بما لا يكون في الدّين، لا هو ولا نقيضه، وهذا^(٤) قول بخلاف ما هو ثابت في الدّين.

وظهر أيضاً من كلامه^(٥) أنّ خلط الكلام بالفلسفة من المعتزلة، إنّما هو لاستمدادهم من الفلسفة في مطالبهم.

وخلط الأشاعرة، إنّما هو لإبطال قواعد الفلسفة.

وهذا صريح في أنّ عداوة الفلسفة، إنّما شاعت في أهل الإسلام من الأشاعرة، لا من المعتزلة، فضلاً عن الإماميّة.

كيف وأكثر الأصول الثابتة عند الإماميّة عن أئمتهم المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين، مطابق لما هو الثابت من أساطين الفلاسفة، ومتقدّمهم،

١. أي لتحصيل اليقين.

٢. أي تسمية الأشاعرة، المعتزلة بأهل البدع.

٣. لشينخا آية الله السبحاني تعليق على المقام، حاصله: أنه ليس لنا ظهور مستقر يخالف العقل

لاحظ آخر الكتاب، برقم ١.

٤. أي العمل بظاهر السنّة من دون تأويل.

٥. أي من كلام شارح العقائد الشّافية.

ومبني على قواعد الفلسفة الحقّة كما لا يخفى على المحقّقين.

وينبغي أن يعلم أنّ موافقة الإماميّة مع المعتزلة في أكثر الأصول الكلاميّة، إنّما هو لاستمداد المعتزلة من الفلسفة^(١)، لا لأنّ أصول الإماميّة مأخوذة من علوم المعتزلة، بل أصولهم، إنّما أخذت من أئمتهم وهم صلوات الله عليهم يمتنعون أصحابهم من الكلام، إلّا ما يكون مأخوذاً منهم عليه السلام، جميع ذلك ظاهر لمن مارس أصول الإماميّة رضوان الله عليهم، هذا.

واعلم: أنّ الظاهر أنّ كلّاً من التعريفين المذكورين، يصلح لكلّ واحد من كلامي القدماء والمتأخّرين، ولا تفاوت بين الكلاميّين في ذلك.

ثمّ الفرق بين التعريفين، هو أنّ مقتضى^(٢) تعريف "المقاصد" علم الكلام، إنّما هو نفس العلم بالعقائد الدّينية، مثل علّمنا بأنّ الله تعالى واحد، وأنّه قادر، وأنّه عالم إلى غير ذلك.

وأما سائر ما يذكر في الكتب الكلاميّة من مسائل الجواهر والأعراض وأمثال ذلك، ممّا يتوقّف عليه العلم بنفس العقائد، فليس من علم الكلام، بخلاف تعريف "المواقف" فإنّ مقتضاه؛ أن يكون نفس العلم بالعقائد، جزء من علم الكلام، إذ له مدخل في الإثبات على الغير لا محالة، فلا يتوهّم كونه^(٣) خارجاً من الكلام.

١. لاحظ تعليقه شيخنا آخر الكتاب، برقم ٢.

٢. أ، ب، وج: «بمقتضى».

٣. أي كون نفس العلم.

ثم أقول: الأولى أن يقال: الكلام صناعة نظرية يقتدر بها على إثبات العقائد الدينية^(١).

١ . هذا التعريف يشتمل على أمور ثلاثة:

الأول: أن علم الكلام صناعة نظرية وليس صناعة عملية.

والثاني: موضوعه، العقائد الدينية.

والثالث: غايته، إثبات العقائد الدينية.

وأولوية هذا التعريف، لاختصاره، وذلك لأن صاحب المواقف اخرج «بابراد الحجج ورفع الشبه»، علم الله تعالى وعلم النبي والملائكة، وفي هذا التعريف خرج بقوله «صناعة نظرية» .

المطلب الثاني:

في موضوع علم الكلام

اعلم أولاً: أنّ موضوع كل علم هو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية، أي العوارض التي تعرضه لذاته أو لأمر يساويه لا ما يعرضه لأمر أعمّ أو أخصّ، فالتعجب والضحك مثلاً، عرضان ذاتيان للإنسان، وغريبان عن الحيوان، لأنّ عرّوضهما له، إنّما هو لأجل الإنسان الذي هو أخصّ منه.

والحسّ والحركة الإرادية، بالعكس من ذلك - أعني: أنّهما ذاتيان للحيوان، وغريبان عن الإنسان - لأنّ عرّوضهما له، إنّما هو لأجل الحيوان الذي هو أعمّ منه، ولا يجب كون العرض الذاتي مساوياً لما هو عرض ذاتي له، بل قد يكون أخصّ منه، كالاستقامة والانحناء للخط، كما صرح به الشيخ الرئيس،^(١) بل جميع الفصول الذاتية، أعراض ذاتية للجنس، كالناطق والصاهل للحيوان مع كونهما أخصّ منه.

والمعتبر في ذلك، عروضه للمعروض من حيث ذاته، من غير أن يتوقف عروضه له على صيرورته نوعاً معيّناً، أولاً: ليعرضه ذلك العارض، ثانياً: كالتعجب بالنسبة إلى الحيوان، فإنّه لا يعرض الحيوان إلّا بعد صيرورته إنساناً؛ وإن كان المعروض بعروض ذلك العارض بصير نوعاً معيّناً، كالناطق للحيوان،

١. لاحظ: منطق الشفاء: ٣ / ١٢٨ - ١٣١ / كتاب البرهان / المقالة الثانية .

فهو عرض ذاتي له، لأن عروضه له لا يتوقف على صيرورته نوعاً معيناً، بل يصير بذلك نوعاً معيناً.

ثم إنه قد أشرنا إلى وجوب تقديم معرفة الموضوع في كل علم، والمراد منها التصديق بموضوعية الموضوع، بمعنى أن الشيء الفلاني موضوع لهذا العلم، وهو مفاد هلية المركبة.

وأما هلية البسيطة: - أعني: التصديق بأن ذات الموضوع موجودة - فقد عدوها جزءاً من العلم، وعللوا ذلك، بأن ما لا يعلم ثبوته، كيف يطلب ثبوت شيء له، لكن إثبات ذلك التصديق وبيانه، لا يكون من ذلك العلم؛ بل يجب أن يكون: إما بديهياً، كالموجود بما هو موجود الذي هو موضوع للفلسفة الأولى.

وإما مبيّناً في علم آخر؛ كالعدد للحساب، والمقدار للهندسة، المبيّن وجودهما في الفلسفة الأولى.

وأما تصوّر ذات الموضوع؛ فهو من المبادئ التصورية للعلم، وإنما لم يجعلوا التصديق بهلية البسيطة أيضاً من المبادئ - أعني: المبادئ التصديقية للعلم - لأن المراد من المبادئ التصديقية، المقدمات التي يتألف منها قياسات العلم.

وإنما لم يجعلوا هلية المركبة - أعني: التصديق بموضوعية الموضوع - من الأجزاء، لأنه إنما يتحقق بعد كمال العلم، فهو بثمراته أشبه منه بأجزائه، مثلاً، إذا قلنا: العدد موضوع علم الحساب، لأنه إنما ينظر في أعراضه الذاتية، لم يتحقق ذلك، إلا بعد الإحاطة بعلم الحساب، فكان التصديق بالموضوعية إجمالاً من سوابق العلم وتحقيقاً من لواحقه.

وأما تصوّر مفهوم الموضوع: - أعني: ما يبحث في العلم عن عوارضه الذاتية - فإنّما هو في صناعة البرهان من المنطق^(١).

وإنّما جعلوا التصديق بموضوعيّة الموضوع من مقدّمات الشّروع في العلم، لأنّهم اتّفقوا على أنّ تمايز العلوم في أنفسها، إنّما هو بحسب تمايز الموضوعات، فناسب تصدير العلم ببيان الموضوع، إفادة لما به يتميّز بحسب الذات بعدما أفاد التعريف التّمييز بحسب المفهوم.

وأيضاً في معرفة جهة الوحدة للكثرة المطلوبة إحاطةً بها إجمالاً، بحيث إذا قصد تحصيل تفاصيلها لم ينصرف الطّلب عمّا هو منها إلى ما ليس منها. ولا شكّ أنّ جهة وحدة مسائل العلم أولاً وبالذات، هو الموضوع، إذ فيه اشتراكها، وبه اتّحداها.

وتحقيق المقام على نحوٍ يتضمّن بيان كلا الأمرين - أعني: كون تمايز العلوم بحسب تمايز الموضوعات، وكون جهة وحدة المسائل أولاً وبالذات هو الموضوع - إنهم لمّا حاولوا معرفة أحوال الأشياء بقدر الطّاقة البشريّة، على ما هو المراد بالحكمة، وضعوا الحقائق أنواعاً وأجناساً وغيرها، كالإنسان والحيوان والموجود، وبحثوا عن أحوالها المختصّة، وأثبتوها لها بالأدلة، فحصلت لهم قضايا كسبيّة محمولاتها أعراض ذاتيّة لتلك الحقائق، سمّوها بالمسائل.

وجعلوا كلّ طائفةٍ منها يرجع إلى واحدٍ من تلك الأشياء، بأن تكون موضوعاتها نفسه، أو جزءاً له، أو نوعاً منه، أو عرضاً ذاتيّاً له علماً خاصّاً يفرد

بالتدوين والتسمية والتعلیم، نظراً إلى ما لتلك الطائفة على كثرتها، واختلاف محمولاتها من الأتحاد من جهة الموضوع؛ أي الاشتراك فيه على الوجه المذكور.

ثم إنه قد يتحد من جهات أخرى، كالمنفعة، والغاية، ونحوهما، ويؤخذ لها^(١) من بعض تلك الجهات ما يفيد تصوّرها إجمالاً، ومن حيث إنّ لها وحدة، فيكون حدّاً للعلم، إن دلّ على حقيقة مسمّاه - أعني: ذلك المركّب الاعتباري - كما يقال: هو علم يبحث فيه عن كذا أو علم بقواعد كذا، وإلا فرسماً، كما يقال: هو علم يقتدر به على كذا، ويحترز به عن كذا، أو يكون آلة لكذا.

فظهر أنّ الموضوع هو جهة وحدة مسائل العلم الواحد، نظراً إلى ذاتها، وإن عرضت لها جهات أخرى كالتعريف والغاية، وأنه لا معنى لكون هذا علماً، وذلك علماً آخر سوى أنه يبحث عن أحوال شيء، وذلك عن أحوال شيء آخر مغاير له بالذات أو بالاعتبار، فلا يكون تمايز العلوم في أنفسها، وبالنظر إلى ذواتها إلا بحسب الموضوع، وإن كانت يتميز عند الطالب بما لها من التعريفات والغايات ونحوهما.

ولهذا جعلوا تباين العلوم وتناسبها وتداخلها أيضاً بحسب الموضوع، بمعنى أنّ موضوع أحد العلمين، إن كان مابيناً لموضوع الآخر من كلّ وجه، فالعلمان متباينان على الإطلاق^(٢).

وإن كان أعمّ منه، فالعلمان متداخلان^(٣).

١. أي للمسائل.

٢. كالتحوي والمنطق، فإنّ موضوعهما متباينان، لأنّ موضوع علم النحو: الكلمة والكلام. وموضوع علم المنطق: المعرف والحجّة.

٣. مثلاً الجسم موضوع للعلم الطبيعي، وبدن الإنسان موضوع لعلم الطب، والجسم أعمّ منه.

وإن كان موضوعهما شيئاً واحداً بالذات متغائراً بالاعتبار، أو شيئين مشاركين في جنس واحد، وغيره فالعلمان متناسبان^(١)، على تفاصيل ذكرت في موضعها .

وبالجملة: فقد أطبقوا على امتناع أن يكون شيء واحد موضوعاً لعلمين من غير اعتبار تغاير، بأن يؤخذ في أحدهما مطلقاً وفي الآخر مقيداً، أو يؤخذ في كل منهما مقيداً بقيد آخر، وامتناع أن يكون هو موضوع علم واحد شيئين من غير اعتبار اتحادهما في جنس أو غاية أو غيرهما، إذ لا معنى لاتحاد العلم واختلافه بدون ذلك^(٢).

والضابط^(٣) أنه إذا كان البحث عن أشياء متكثرة بالذات، فإن كان البحث عنها من جهة اشتراكها في أمرٍ واحدٍ ذاتيٍّ أو عرضيٍّ، فالعلم واحد.

وإن كان البحث لا من جهة اشتراكها، بل يكون عن كل منها من جهة تخصه، فالعلم متكثر، سواء كانت تلك الأشياء مشتركة في ذاتيٍّ أو عرضيٍّ مخصوص، كالعدد والمقدار المشتركين في الكم للحساب والهندسة أو لا .

وإذا كان البحث عن شيءٍ واحدٍ بالذات، فإن كان البحث من جهتين متغايرتين، فالعلم متكثرٌ وإلا فواحدٌ، سواء كان لذلك الشيء الواحد جهات متغايرة أو لا .

لا يقال: العلم يختلف باختلاف المعلوم - أعني: المسائل، وهي كما

١. كموضوعي الحساب والهندسة. فإن موضوع الأول الكم المنفصل، والثاني الكم المتصل، وهما مشاركان في الكم.

٢. انظر: شرح المقاصد: ١ / ١٦٧ - ١٦٩ .

٣. أي ضابط الاتحاد والاختلاف .

يختلف باختلاف الموضوع - فكذا يختلف باختلاف المحمول.

فَلِمَ لَمْ يجعل هذا وجه التمايز، بأن يكون البحث عن بعض من الأعراض الذاتية علماً، وعن بعض آخر علماً آخر مع اتّحاد الموضوع، على أن هذا أقرب، بناء على كون الموضوع بمنزلة المادة، وهي مأخوذٌ للجنس، والأعراض الذاتية بمنزلة الصورة، وهي مأخوذٌ للفصل الذي به كمال التمايز؟

لأننا نقول: حينئذٍ لا ينضبط أمر الاتّحاد والاختلاف، ويكون كلُّ علم علوماً جَمّة، ضرورة اشتماله على أنواع جَمّة من الأعراض الذاتية، والغلط، إنّما نشأ من عدم تفرقة بين العلم بمعنى الصّناعة - أعني: جميع المباحث المتعلقة بموضوع ما - وبين العلم بمعنى حصول صورة الشيء، ولو أُريد هذا، لكان كلُّ مسألة علماً على حدة.

وأيضاً مبني الاتّحاد والاختلاف، وما يتبعه من التباين والتناسب والتداخل، يجب أن يكون أمراً معيّناً، بيّناً أو مبيناً، وذلك هو الموضوع، إذ لا يضبط للأعراض الذاتية، فلا حصر، بل لكلِّ أحد أن يثبت ما استطاع وأنما يتبيّن تحقّقها في العلم نفسه.

ولهذا كانت حدودها في صدر العلم حدوداً رسمية، ربما تصير بعد إثباتها حدوداً حقيقية، بخلاف حدود الموضوع وأجزائه، فإنّها حقيقية.

وأما حديث المادة والصّورة، فكاذب، لأنّ كلاً من الموضوع والمحمول جزء مادّي من القضية.

وإنما الصّوري: هو الحكم على أنّ الكلام ليس في المسألة، بل في

المركَّب الاعتباري الَّذِي هو العمل بمعنى الصَّناعة، ولاخفاء في أَنَّ المسائل مادَّة له، ويرجع الصُّورة إلى جهة الأتِّحاد، إذ بها تصير المسائل تلك الصَّناعة المخصوصة .

إذا عرفت ذلك فاعلم: أَنَّ المتقدِّمين^(١) من علماء الكلام^(٢) جَعَلُوا موضوعه، «الموجود بما هو موجود»^(٣) لرجوع مباحثه إليه.

قالوا: إِنَّ المتكلم ينظر في أعمِّ الأشياء، وهو الموجود، فيقسِّمه إلى قديم ومُحدَث، والمحدَث إلى جوهرٍ وعرضٍ، والعرض إلى ما يشترط فيه الحياة، كالعلم والقدرة، وإلى ما لا يشترط فيه الحياة، كالطعم واللَّون، ويقسِّم الجوهر إلى الحيوان والنَّبَات والجماد، ويبين أَنَّ اختلافها بالأنواع أو بالأعراض.

وينظر في القديم، فيبيِّن أَنَّهُ لا يتكثَّر ولا يتركَّب، وَأَنَّهُ يتميِّز عن المحدث بصفات تجب له، وأمور تمتنع عليه، وأحكام تجوز في حَقِّه من غير وجوب أو امتناع، ويبين أَنَّ أصل الفعل جائز عليه، وَأَنَّ العالم فعله الجائز فيفتقر لجوازه إلى محدث، وَأَنَّهُ تعالى قادر على بعث الرِّسَل وعلى تعريف صدقهم بالمعجزات، وَإِنَّ هذا واقع، وحينئذٍ ينتهي تصرُّف العقل، ويأخذ في التلقِّي من النَّبِيِّ ﷺ الثَّابِت عنده صدقه، لقبول ما يقوله من الله تعالى، في أمر المبدأ والمعاد .

ثمَّ لَمَّا كان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات، قَيَّدوا الموجود هاهنا بحيثية كونه متعلِّقاً للمباحث الجارية، على قانون الإسلام؛ أي الطَّرِيقَة المعهودة المسماة بالدين والملة، والقواعد المعلومة قطعاً من الكتاب والسنة، مثل: كون

١. لاحظ: شرح المقاصد: ١٧٦/١ و ١٧٧ .

٢. منهم أبو حامد الغزالي المتوفى سنة (٥٠٥ هـ) .

٣. أي من حيث هو غير مقيد بشيء.

الواحد موجداً للكثير^(١)، وكون الملك نازلاً من السماء^(٢)، وكون العالم مسبقاً بالعدم^(٣) وفانياً بعد الوجود، إلى غير ذلك من القواعد التي يقطع بها في الإسلام دون الفلسفة، فيتميز الكلام عن الإلهي^(٤) بهذا الاعتبار.

أقول: وهذا الاعتبار^(٥) هو الذي أخرج الأدلة الكلامية من البرهان إلى الجدل، فإن أمثال هذه أحكام ظاهرية مقبولة ليست بقطعية غير محتملة للتأويل، سيما فيما يتعلق بأحوال المبدأ والأمور الغائبة عنا، بل الظاهر أن أكثرها تمثيلات للحقائق، وتنبهات على الدقائق، لا ينبغي الوقوف على ظواهرها والجمود على متبادرها، فإن من ذلك، قد تولد التشبيه والتجسيم فيما بينهم، كما في قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾^(٦).

وكما في الحديث: الَّذِي يَرُؤُونَهُ إِنَّكُمْ سَتَرُونَ رَبَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَمَا تَرُونَ الْقَمَرَ لَيْلَةَ الْبَدْرِ^(٧). إلى غير ذلك.

١. خلافا لقول الفلاسفة: الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد.

٢. أي خلافا لقولهم: الملك مجرد لا يصدق عليه إنه نازل وصاعد.

٣. أي خلافا لقولهم العالم قديم زمانا.

٤. لأن موضوع الفلسفة الموجود بما هو موجود اعتم من أن يمكن متعلقاً للمباحث الجارية على

قانون الإسلام أو لا فصار الكلام والحكمة علمان متميزان.

٥. أي: باعتبار كون المباحث على قانون الإسلام.

٦. طه: ٥.

٧. صحيح البخاري: ١ / ١٣٨ و ١٤٢ / باب فضل صلاة العصر، رقم ٥٥٤، وباب فضل صلاة

الفجر، رقم ٥٧٣. متن الحديث: عن قيس، عن جرير، قال: كنا عند النبي ﷺ، فنظر إلى القمر

ليلة البدر فقال: «أما إنكم سترون ربكم، كما ترون هذا القمر...». نقله مسلم بن الحجاج في

كتابه بعبارات شتى. لاحظ: صحيح مسلم: ١ / ١١٢ - ١١٧، باب إثبات رؤية المؤمنين في

الآخرة ربهم، وباب معرفة طريق الرؤية. وكذلك نقله القاضي عبد الجبار وأجاب عنه، لاحظ:

شرح الأصول الخمسة: ٢٦٨.

نعم، كان الأصوب أن لا يقع الاستكشاف عنها والكلام فيها، بل كان ينبغي الإيمان بحقائقها على حدٍّ^(١) ما يفهمونه على تفاوت عقولهم، ومراتب أفهامهم، كما كان في الصدر الأول، فلما وَقَعَ الاستكشاف عنها وحدث الكلام، وشاع الاختلاف، فالواجب أن يصار إلى مقتضى العقول الصريحة والآراء الصحيحة، ويرجع إلى قوانين النظر والاستدلال البرهاني الموجب لليقين المبني على المقدمات البرهانية القطعية العقلية الصرفة، لمن أراد الترقّي عن حضيض التقليد إلى ذروة التحصيل، وإن أدى إلى ترك الظواهر ورفض المتبادر، لاستقلال العقل في أحوال المبدأ وسائر العقليات، بخلاف ما يتعلّق بالعمليات، والأمور التي لا يستقلّ مجرد العقل فيها.

وهذا ما وعدناك في صدر المقدمة، من أن الاعتماد على الدلائل الكلامية من حيث هي كلامية غير مجد في تحصيل العقائد الدينية، بل جدواها إنّما هو حفظ العقائد إجمالاً على العقول القاصرة الغير القادرة على البلوغ إلى درجة اليقين التفصيلي والتحقيق التحصيلي^(٢)، هذا.

ثمّ إنّه اعترض في المواقف^(٣): على كون موضوع الكلام، هو الموجود بما هو موجود، بأنّه قد يبحث في الكلام عن أحوال المعدوم والحال، وعن أحوال أمور لا تتوقّف تلك الأحوال على كون تلك الأمور موجودة في الخارج، سواء كانت موجودة فيه أم لا، كالنظر والدليل^(٤)، فيقال مثلاً: النظر الصحيح يفيد

١. متعلّق بقوله «لا يقع».

٢. ب، «والتحصيل التحقيقي».

٣. لاحظ: المواقف في علم الكلام: ٧ - ٨.

٤. الدليل: في اللغة: هو المرشد إلى المطلوب، وما به الإرشاد.

العلم أم لا، والدليل وجه دلالة كذا، وينقسم إلى كذا.

فإن هذه كلها مسائل كلامية ولا يعتبر فيها وجود موضوعاتها في الخارج، ولا يجوز أن يؤخذ الموجود أعم من الذهني والخارجي ليعم الكل، لأن المتكلمين لا يقولون بالوجود الذهني.

وبأن المبني^(١) على قانون الإسلام، ما هو الحق من المسائل الكلامية، إذ المسائل الباطلة خارجة عن قانون الإسلام قطعاً.

فإن زعم القائل بهذا القول^(٢) إن الكلام هو المسائل الحقة دون الباطلة، فلا يتميز علم الكلام عما ليس بعلم الكلام، كيف وكل من صاحبي المسائل الحقة والباطلة يدعي كون مسأله حقة على قانون الإسلام^(٣).

وأجاب في شرح المقاصد عن الأول^(٤): بأننا لا نسلم، كون هذه المباحث من مسائل الكلام؛ بل مباحث النظر والدليل من مبادئه، وبحث المعدوم والحال

☞ ومنه يا دليل المتحيرين أي هاديهم إلى ما تزول به حيرتهم. ويذكر ويراد به العلامة المنصوبة لمعرفة المدلول.

وفي الاصطلاح: هو الذي يلزم من العلم به العلم بشيء آخر.

ثم اعلم أن الدليل، تحقيقي والزمامي.

والدليل التحقيقي: ما يكون في نفس الأمر ومسلماً عند الخصمين.

والدليل الإلزامي: ما ليس كذلك بل ما سلم عند الخصم، سواء كان مسلماً عند المستدل أم لا،

فيقال هذا عنكم لا عندي. لاحظ: مصطلحات جامع العلوم: ٤٢٧؛ وكتاب التعريفات: ١٤٠ /

رقم ٦٩٢ و ٦٩٣.

١. أ، ب وج: «المبني».

٢. أي الموجود موضوع للكلام.

٣. انظر: شرح المواقف: ١ / ٤٧ و ٤٨.

٤. أي بأنه قد يبحث في الكلام عن أحوال المعدوم والحال وعن أحوال أمور لا تتوقف تلك

الأحوال على كون تلك الأمور موجودة في الخارج الخ.

من لواحق مسألة الوجود، توضيحاً للمقصود وتتميماً له بالتعرض لما يقابله .
لا يقال: بحث إعادة المعدوم، واستحالة التسلسل، ونفي الهيولى^(١)،
وأمثال ذلك من المسائل قطعاً.

لأننا نقول: هي راجعة إلى أحوال الموجود بأنه:

هل يعاد بعد العدم؟

وهل يتسلسل إلى غير النهاية؟

وهل يتركب الجسم من الهيولى والصورة؟

ولو سلم أنها من المسائل، فكثير من المتكلمين يقولون ؛ بالوجود
الذهني، فعندهم يصح جعل الموجود من حيث هو أعم من الخارج والذهني
موضوعاً للكلام، ومن لم يقل بالوجود الذهني، فعليه العدول من الموجود إلى
المعلوم، كما سيأتي.

وعن الثاني^(٢): بأن المراد بقانون الإسلام، أصول مأخوذة من الكتاب،
والسنة، والإجماع، والمعقول الذي لا يخالفها.^(٣)

وبالجملة: فحاصله أن يحافظ في جميع المباحث على القواعد الشرعية،
ولا يخالف القطعيّات منها جرياً على مقتضى نظر العقول القاصرة على ما هو

١ . الهيولي لفظ يوناني بمعنى الأصل والمادة. وفي الاصطلاح: هي جوهر قوة محضة وأنما
يتحصّل بقبوله الصورة الجسمانية كقوة قابلة للصور، وسمّوا الهيولي "العنصر" أيضاً. وربما
استعملوا "العنصر" مكان الهيولي. كتاب الحروف: ١٥٩؛ ومعيار العلم: ٣٨٢.

٢ . أي وبأن المبني على قانون الإسلام ما هو الحق من المسائل الكلامية الخ.

٣ . مثل كون الواحد موجوداً للكثير، وكون الملك نازلاً من السماء، وكون العالم مسبوقاً بالعدم،
وفانياً بعد الوجود به، إلى غير ذلك .

قانون الفلسفة، لا أن يكون جميع المسائل حقة في نفس الأمر، منتسبة إلى الإسلام بالتحقيق^(١).

وقال شارح المواقف: «ولقائل أن يقول: إن لم تجعل حيثية كون البحث على قانون الإسلام، قيداً للموضوع، لم يتوقف تمايز العلوم على تمايز الموضوعات، وهو باطل لما مرّ، وإن جعلت قيداً له، أتجه أن تلك الحيثية لا مدخل لها في عروض المحمولات لموضوعاتها»^(٢).

وذهب بعضهم^(٣) كالقاضي الأرموي^(٤) من المتأخرين: إلى أن موضوع الكلام ذات الله تعالى، لأنه يبحث عن صفاته الثبوتية والسلبية، وأفعاله المتعلقة بأمر الدنيا، ككيفية صدور العالم عنه بالاختيار، وحدوث العالم، وخلق الأعمال، وكيفية نظام العالم، كالبحث عن النبوات^(٥) وما يتبعها، أو بأمر الآخرة، كبحث المعاد، وسائر السمعيات.

فيكون الكلام؛ هو العلم الباحث عن أحوال الصانع، من صفاته الثبوتية والسلبية، وأفعاله المتعلقة بأمر الدنيا والآخرة.

١. لاحظ: شرح المقاصد: ١٧٧ / ١ - ١٧٩.

٢. شرح المواقف: ٤٩ / ١.

٣. لاحظ: شرح المقاصد: ١٨٠ / ١ - ١٨٢.

٤. محمود بن أبي بكر بن أحمد، أبو الثناء سراج الدين الأرموي الشافعي المتوفي (٦٨٢ هـ)، عالم بالأصول والمنطق، له تصانيف، منها: «مطلع الأنوار» و«التحصيل من المحصول» و«لطائف الحكمة» و«بيان الحق» و«لباب الأربعين في أصول الدين» و«شرح الإشارات» و.... انظر: هدية العارفين: ٤٠٦ / ١؛ والأعلام قاموس تراجم: ١٦٦ / ٧. ومجمع المطبوعات العربية: ١ / ٤٢٧.

٥. أ. ب.: «النبوة».

وتبعه صاحب الصّحائف^(١)، إلا أنّه زاد، فجعل الموضوع، ذات الله تعالى من حيث هي، وذوات الممكنات من حيث أنّها تحتاج إلى الله تعالى، وجهة الوحدة هي الوجود.

فكان هو:^(٢) العلم الباحث عن أحوال الصّانع، وأحوال الممكنات من حيث أنّها تحتاج إلى الله تعالى، على قانون الإسلام.

فإن قيل^(٣): لو كان الموضوع ذات الله تعالى وحده، أو مع ذوات الممكنات من حيث الاستناد إليه، لما وقع البحث في المسائل إلا عن أحوالها، واللّازم باطل، لأنّ كثيراً من مباحث الأمور العامّة، والجواهر والأعراض، بحث عن أحوال الممكنات، لا من حيث استنادها إلى الواجب .

يجاب: بأنّه يجوز أن يكون ذلك على سبيل الاستطراد، قصداً إلى تكميل الصّناعة، بأن يذكر مع المطلوب ما له نوع تعلق به من اللّواحق، والفرع والمقابلات، وما أشبه ذلك، كمباحث المعدوم، والحال، وأقسام الماهية والحركات والأجسام، أو على سبيل الحكاية لكلام المخالف، قصداً إلى تزييفه، كببحث العلل والمعلولات، والآثار العلوية، والجواهر المجردة، أو على سبيل المبدئية، بأن يتوقّف عليه بعض المسائل، فيذكر لتحقيق المقصود، بأن لا يتوقف بيانه على ما ليس بيّن، كاشتراك الوجود، واستحالة التسلسل، وجواز كون الشّيء فاعلاً وقابلاً، وإمكان الخلاّ وتناهي الأبعاد.

وأما ما سوى ذلك، فيكون من فضول الكلام، يقصد به تكثير المباحث، كما اشتهر بين المتأخّرين من خلط كثير من مسائل الطّبيعي والرّياضي بالكلام.

١. هو: شمس الدّين محمد بن اشرف الحسيني السمرقندي المتوفى (٦٠٠ هـ).

٢. قوله: «فكان هو» أي كان علم الكلام.

٣. نقله شارح المقاصد وأجاب عنه. لاحظ: شرح المقاصد: ١ / ١٨١ - ١٨٢ .

فإن قيل ^(١): لا يجوز أن يكون للكلام مبادئ تفتقر إلى البيان وتثبت البرهان، لأن مبادئ العلم، إنما يتبين في علم أعلى منه.

وليس في العلوم الشرعية ما هو أعلى من الكلام، بل الكل جزئي بالنسبة إليه، ومتوقف بالآخرة عليه، فمبادئه لا تكون إلا بيّنة بنفسها .

يجاب: بأن ما تبين فيه مبادئ العلم الشرعي، لا يجب أن يكون علماً أعلى منه، ولا أن يكون علماً شرعياً، للإطباق على أن علم الأصول يستمد من العربية، ويبين فيها بعض مبادئه .

قال شارح المقاصد: «إن المفهوم من " شرح الصحائف " ^(٢) أن ليس معنى البحث عن أحوال الممكنات على وجه الاستناد أن يكون ملاحظاً في جميع المسائل ؛ [بل] ^(٣) أن يكون البحث عن أحوال تعرض الممكنات من جهة استنادها إلى الله تعالى .

فإنه قال: إن أحوال الممكنات التي يبحث عنها في الكلام، أحوال مخصوصة معلومة، يحكم بفيضانها عن تأثير قدرة الله تعالى.

وذلك إنما يكون لحاجتها، فيكون عروضها ^(٤) للممكنات ناشئاً عن جهة حاجتها إليه، هذا. ^(٥)

١ . نقله شارح المقاصد وأجاب عنه. أنظر: شرح المقاصد: ١٨٢ - ١٨٣ .

٢ . المعارف في شرح الصحائف، لشمس الدين محمد السمرقندي والشارح هو البهشتي. راجع: كشف الظنون: ٢ / ١٠٧٥ .

٣ . «بل» كما في المصدر وسوافيك رقمه فانتظر .

٤ . أي الأحوال .

٥ . شرح المقاصد: ١ / ١٨٣ .

ثم إنَّ القوم قد أبطلوا هذا المذهب - أعني: كون موضوع الكلام ذات الله وحده أو مع ذوات الممكنات من جهة الاستناد إليه - بأنَّه لو كان كذلك لما كان إثباته من مطالب الكلام، لأنَّ موضوع العلم لا يتبيَّن فيه، بل في علم أعلى إلى أن ينتهي إلى ما موضوعه بين الثبوت كالموجود.

وذلك لأنَّ حقيقة العلم إثبات الأعراض الذاتية للشَّيء على ما هو معنى الهليَّة المركَّبة، ولاخفاء في أنَّها بعد الهليَّة البسيطة، لأنَّ ما لا يعلم ثبوته لا يعلم ثبوت شيء له، لكن لا نزاع في أنَّ إثبات الواجب بمعنى إقامة البرهان على وجوده من أعلى مطالب علم الكلام.

ثمَّ كونه مبدأً للممكنات بالاختيار أو الإيجاب بلا وسط^(١) في الكلِّ أو بوسط^(٢) في البعض^(٣) بحث آخر منه.

والقول بأنَّ إثباته إنَّما هو من مسائل الإلهي^(٤) دون الكلام، ظاهر الفساد، وإلا لكان هو أحد العلوم الإسلاميَّة؛ بل رئيسها ورأسها.

وأجاب عنه بعضهم: بأنَّه جاز ها هنا إثبات الموضوع في العلم لوجهين: الأوَّل: أنَّ الوجود من أعراضه الذاتية، لكونه واجب الوجود، بخلاف سائر العلوم، فإنَّ الوجود إنَّما يلحق بموضوعاتها لأمر مباين.

والثاني: أنَّه لا علم شرعي فوقه تبيَّن فيه موضوعه، فلا بدَّ من بيانه فيه.

١. كما هو مذهب الأشاعرة.

٢. وهو أفعال العباد.

٣. كما هو مذهب المعتزلة.

٤. أي الالهيات بالمعنى الأعم.

وقال شارح المقاصد: «وفيه نظر:

أما أولاً: فلأنه ليس من شرط العرض الذاتي أن لا يكون معلولاً للغير، بل أن لا يكون لحوقه للشيء بتوسط لحوقه لأمر خارج عنه غير مساوٍ للاتفاق، على كون الصحة والمرض عرضاً ذاتياً للإنسان، والحركة والسكون للجسم، والاستقامة والانحناء للنخط، إلى غير ذلك .

وأما ثانياً: فلأنه يلزم أن لا يكون بيان وجود شيء من الممكنات مسألة من شيء من العلوم، فلا يصح أن موضوع العلم إنما يبين وجوده في علم أعلى .
وأما ثالثاً: فلأن قولهم، موضوع العلم لا يبين فيه بعد تقدير أنه لا يثبت في العلم غير الأعراض الذاتية للموضوع، يكون لغواً من الكلام، لأن ما وجوده عرض ذاتي يبين فيه، وما لا يبين ليس بعرض ذاتي .

وأما رابعاً: فلأنه لا يبقى قولهم لكل علم موضوع ومبادئ ومسائل على عمومته، لأن معناه التصديق بآنية الموضوعة وهلية البسيطة، وقد صار في علم الكلام من جملة المسائل .

وأما خامساً: ^(١) فلأن تصاعد العلوم، إنما هو بتصاعد الموضوعات، فلا معنى لكون علم أعلى من آخر، سوى أن موضوعه أعم .

فينبغي أن يؤخذ موضوع الكلام، الموجود أو المعلوم، وإلا فالإلهي أعلى رتبة منه، وإن كان أشرف من جهة .

وقد عرفت أن ما يبين فيه موضوع علم شرعي، أو مبادئه، لا يلزم أن يكون علماً شرعياً، بل يكفي كونه يقينياً وعلى وفق الشرع .

١ . هذا إيراد على الوجه الثاني .

ثم قال^(١): فإن قيل: فقد آل الكلام إلى أن الوجود المخصّص لموضوع الصّناعة، وإن كان من أعراضه الذاتيّة، لا يبيّن فيها لكون نظرها مقصوراً على بيان هليّة المركّبة، بل يكون مسلماً في نظرها لكونه بيناً أو مبيّناً في صناعة أعلى. وحينئذٍ يعود الإشكال^(٢)، بأنّ بيانه هناك^(٣)، لا يكون من الهليّة المركّبة، وموضوع هذا العرض الذاتي لا يكون ممّا هو مسلّم الوجود.

قلنا: موضوع الصّناعة الأعلى أعمّ، ووجوده لا يستلزم وجود الأخصّ، فيبيّن فيها وجود الأخصّ، بأن يبيّن انقسام الأعمّ إليه وإلى غيره، وأنّه يوجد له هذا القسم، ويكون ذلك عائداً إلى الهليّة المركّبة للأعمّ، مثلاً يبيّن في الإلهي أن بعض الموجود جسم، فيتبيّن وجود الجسم، وفي الطبيعي أن بعض الجسم كرة، فيتبيّن وجود الكرة، وعلى هذا القياس، هذا.^(٤)

وذهب أكثر المتأخّرين^(٥) إلى أن موضوع علم الكلام: هو المعلوم من حيث يتعلّق به إثبات العقائد الدنيّة، لما أنّه يبحث عن أحوال الصّانع تعالى من القُدّم والوحدة والقدرة والإرادة وغيرها، وأحوال الجسم والعرض من الحدوث والافتقار والتركّب من الاجزاء وقبول الفناء، ونحو ذلك ممّا هي عقيدة إسلاميّة أو وسيلة إليها.

وكّل هذا بحث عن أحوال المعلوم وهو كالموجود بين الهليّة والشّمول

١. أي شارح المقاصد .

٢. في موضوع غير العلم الأعلى .

٣. في علم الأعلى .

٤. شرح المقاصد: ١ / ١٨٥ - ١٨٦ .

٥. انظر: شرح المواقف: ١ / ٤٠؛ وشرح المقاصد: ١ / ١٧٣ - ١٧٤ .

لموضوعات سائر الأمور الإسلامية، فيكون الكلام فوق الكل، إلا أنه أُوثر على الموجود ليصح على رأي من لا يقول بالوجود الذهني، ولا يفسر العلم بحصول الصورة في العقل، ويرى مباحث المعدوم والحال من مسائل الكلام.

لا يقال: إن أريد بالمعلوم مفهومه فأكثر محمولات المسائل أخص منه، فلا يكون عرضاً ذاتياً له، وإن أريد به ما صدق عليه من أفراده كان أعم منه، فلا يكون أيضاً عرضاً ذاتياً مبحثاً عنه ما لم يقيد بما يجعله مساوياً له، كما حَقَّق في موضعه.

لأننا نقول: قد حَقَّق هناك أيضاً أن العرض الذاتي يجوز أن يكون أخص من معروضه كما ذكرنا.

ثم إن شارح المواقف: أورد على كون المعلوم موضوعاً للكلام مثل ما أورده على كون الموجود موضوعاً له؛ وهو أن الحيثية المذكورة لا مدخل لها في عروض القدرة مثلاً للمعلوم، فلا يكون عرضاً ذاتياً له من تلك الحيثية، وإن كان بحث المتكلم عن قدرته تعالى لإثبات عقيدة دينية^(١).

أقول: فظهر أن شيئاً من المذاهب الثلاثة^(٢) لا يخلو عن خدشة.

١. شرح المواقف: ٤١ / ١ - ٤٢.

٢. قوله: "المذاهب الثلاثة" أي في موضوع علم الكلام كما مرّ وهي:

أ. على رأي المتقدمين: أن موضوع علم الكلام، الموجود بما هو موجود.

ب. وعلى رأي بعض المتأخرين كالقاضي الأرموي: أن موضوع علم الكلام ذات الله تعالى.

ج. وعلى رأي أكثر المتأخرين: أن موضوعه، هو المعلوم من حيث يتعلّق به إثبات العقائد الدينية.

فالصّواب: أن لا يفرق بين الكلام والإلهي بحسب الموضوع، بل يجب أن يجعل موضوع كلا العلمين، «الموجود بما هو موجود».

فإنّ الحيثية^(١) المعلوماتية أيضاً لا مدخل لها في عروض محمولات مسائل الكلام لموضوعاتها، ويجعل الفرق بينهما من حيث قانون البحث، وبحسب المبادئ التي يؤخذ منها الأدلة والقياسات، فإنّ مبادئ الأدلة الكلامية في الكلام، يجب أن يكون على قانون يطابق ما ثبت من ظواهر الشريعة، بخلاف مبادئ العلم الإلهي، فإنّها لا يعتبر فيها مطابقة ظواهر الشّرع؛ بل المعتبر فيها مطابقة القوانين العقلية الصّرفة، سواء طبقت الظواهر أم لا، فإن طبقت فذاك، وإلا فيأولون الظواهر إلى ما يطابق قوانين المعقول، فهذا هو الفرق بين الكلام والإلهي.

فأمّا حديث تمايز العلوم بحسب تمايز الموضوعات، فلا يجب مراعاته بين العلوم الشرعية والعلوم الفلسفية معاً؛ بل يكفي في اعتباره أطراده في كلّ منهما على حدّة، بأن يكون تمايز العلوم الشرعية فيما بينها بحسب تمايز موضوعاتها.

وكذا يكون تمايز العلوم الفلسفية فيما بينها بحسب تمايز موضوعاتها، لا أن يكون تمايز العلم الشرعي عن العلم الفلسفي أيضاً بحسب تمايز الموضوعين .

١ . قوله: «فإنّ الحيثية المعلوماتية الخ» جواب عن سؤال مقدّر: وهو أنّه لم لا يجوز أن يكون المعلوم بما هو معلوم موضوعاً لعلم الكلام، كما تقول، الموجود بما هو موجود، هو الموضوع لعلم الكلام؟! فأجاب: بأنّ حيثية المعلوماتية...».

المطلب الثالث:

في بيان فائدة علم الكلام

قالوا: إنَّما وجب تقديم فائدة العلم دفعاً للعبث، فإنَّ الطالب إن لم يعتقد فيه فائدة أصلاً، لم يتصوّر منه الشروع فيه بالضرورة، وإن اعتقد فيه فائدة غير ما هو فائدته، أمكنه الشروع فيه، إلا أنه لا يترتب عليه ما اعتقده، بل ما هو فائدته. وربّما لم تكن موافقة لغرضه، فيُعدّ سعيه في تحصيله عبثاً وأيضاً ازدياد الرّغبة^(١) فيه حيث كانت مهمّة^(٢) له، فيؤفّيه حقّه من الجدّ والاجتهاد، وهي أمور:

الأول: بالنظر إلى الطالب في قوّته النّظريّة، وهو التّرقّي من حضيض التّقليد إلى ذروة الإيقان.

قال الله تعالى: ﴿يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾^(٣).

خصّ العلماء بالذّكر مع اندراجهم في المؤمنين رفعاً لمنزلتهم.

الثّاني: بالنظر إلى تكميل الغير، وهو إرشاد المسترشدين بإيضاح الحجّة

١. ب: «ازدياداً لرغبة».

٢. ب: «كانت فائدة مهمّة».

٣. المجادلة / ١١.

لهم إلى عقائد الدّين، والزّام المعاندين بإقامة البرهان والحجّة عليهم، فإنّه ربّما يجرّه إلى الاذعان والاسترشاد .

الثّالث: بالنّسبة إلى أصول الإسلام، وهو حفظ عقائد الدّين عن أن يُزلزلها شبه المُبطلين.

الرّابع: بالنّظر إلى فروع الإسلام الشّرعيّة، وهو أن تُبنى عليه ما عداه من العلوم الشّرعيّة. فإنّه أساسها ^(١)، وإليه يؤول أخذها واقتباسها، لأنّه ما لم يثبت وجود صانع عالم، قدير، مكلف، مرسل للرّسل، ومنزل للكتب، لم يتصوّر علم تفسير وحديث، ولا علم فقه وأصول.

الخامس: أيضاً للطالب في قوّته العمليّة، وهو صحة النّيّة بإخلاصها في الأعمال وصحة الاعتقاد وبقوّته في الأحكام المتعلّقة بالافعال. إذ بهذه الصّحة في النّيّة والاعتقاد، يرجى قبول العمل، وترتّب الثّواب عليه.

وغاية ذلك كلّه: هي الفوز بسعادة الدّارين. فإنّ هذا الفوز مطلوب لذاته، فهو منتهى الأغراض وغاية الغايات ^(٢).

١. أي أنّ علم الكلام أساس لفروع الإسلام.

٢. لاحظ: شرح المواقف: ١ / ٤٩ - ٥٢ .

المطلب الرابع:

في مرتبة علم الكلام وشرفه

قالوا: ^(١) وإنما وجب تقديمها ليعرف قدره، ورتبته فيما بين العلوم، فيسعى بقدره في اكتسابه، ويعتنى بحسبه في اقتنائه .

ولما كان كما علمت موضوعه، أعمّ الأمور وأعلاها، وغايته أشرف الغايات وأجداها، ودلائله يقينية، يحكم بصحة مقدماتها صريح العقل.

وقد تأيدت بالتّقل، وهي؛ أي شهادة العقل بصحتها مع تأييدها بالتّقل هي الغاية في الوثاقة.

وهذه هي جهات شرف العلم لا تعدّوها، فهو أشرف العلوم بحسب جهات الشرف كلّها ^(٢).

وهذا ما أوردنا إيراده في المقدمة، فلنخض في شرح الكتاب.

١ . لاحظ: شرح المواقف: ١ / ٥٢ و ٥٣ .

٢ . ومن أراد التفصيل في مرتبة علم الكلام وشرفه، فليراجع: نهاية المرام في علم الكلام: ١ / ٦ - ٨ و ١٣ .

[شرح خطبة تجريد الاعتقاد]

قال المصنف أعلى الله مقامه:

بسم الله الرحمن الرحيم ^(١)

[أما بعد: حمد واجب الوجود على نعمائه، والصلاة على سيد أنبيائه، وعلى
أكرم أمثاله.

فإني مجيب إلى ما سُئلت من تحرير مسائل الكلام، وترتيبها على أبلغ
النظام، مشيراً إلى غرر فرائد الاعتقاد، ونكت مسائل الاجتهاد، مما قادني الدليل
إليه، وقوى اعتقادي عليه.

والله أسأل العِصمة والسداد، وأن يجعله ذخراً ليوم المعاد، وسميته بتجريد
العقائد وربّته على ستة مقاصد .

أقول: [أما: كلمة شرط.

قال في الصحاح: «وقولهم أما بالفتح فهو لافتتاح الكلام، ولا بد من الفاء
في جوابه، تقول: أما عبد الله فقامت، وإنما أحتجج إلى الفاء في جوابه لأن فيه
تأويل الجزاء، كأنك قلت: مهما يكن من شيء فعبد الله قائم» ^(٢).

بعد: منصوب على الظرفية لوجود المضاف إليه.

١ . بالنظر إلى أن كتاب شوارق الإلهام شرح لكتاب تجريد الاعتقاد للمحقق الطوسي، ذكر
المصنف المتن لغاية الشرح، لكن جزأً من المتن وقطعه بشكل لا يتميز عن الشرح، فلذلك
قمنا بنقل المتن كافة في صدر كل مبحث باضافة لفظة «قال» .

قال في الصحاح: «وبعد: نقيض قبل: وهما اسمان يكونان ظرفين إذا أضيفا، وأصلهما الإضافة، فمتى حذفت المضاف إليه؛ لعِلْمِ المخاطب بينهما^(١) على الضمّ ليعلم أنه مبني. إذ كان الضمّ لا يدخلها إعراباً، لأنهما لا يصلح وقوعهما موقع الفاعل، ولا موقع المبتدأ ولا الخبر»^(٢).

حمد: هو لغة نقيض الذمّ، كالمدح. وهو الثناء الحسن.

وهو أعمّ من الشكر اللغوي. وهو الثناء على الإحسان، وعرفاً الوصف بالجميل على الجميل لقصد التبجيل.

وهو أعمّ من الشكر العرفي.

وهو الفعل المُنبئُ عن تعظيم المنعم لكونه منعماً بحسب المتعلّق - أعني: ما يقعان بإزائه - فإنه يقع بإزاء الفضائل والفواضل بخلافه؛ حيث يختصّ وقوعه بإزاء الفواضل وأخصّ^(٣) بحسب المورد. فإنه يقع باللسان وحده، وهو^(٤) بالجنان والأركان أيضاً.

فالحمد اللغوي أعمّ مطلقاً من الشكر اللغوي.

والحمد العرفي أعمّ من وجه من الشكر العرفي.

والمشهور كما في "شرح المطالع"^(٥) وحاشيته^(٦): هو العموم

١. أ، ب وج: «بُنيًا».

٢. الصحاح: ٢ / ٤٤٨.

٣. أي الحمد.

٤. أي يقع الشكر.

٥. قال في شرح المطالع: الحمد هو الوصف بالجميل على جهة التعظيم والتجليل، وهو باللسان

والخصوص من وجه بين اللغويين، بجعل الشكر اللغوي هو الفعل المنبئ، والعموم مطلقاً بين العرفيين لكونهما عامين للموارد كلها؛ حيث لا عبرة بمجرد القول بدون مطابقة الاعتقاد والعمل، وكون الحمد بإزاء النعمة مطلقاً، وتخصيص الشكر بالنعمة الواصلة إلى الشاكر.

والتحقيق ما ذكرنا.

أما الأول^(٧): فلائته هو المطابق لما صرح به أئمة اللغة.

وأما الثاني^(٨): فلائ المعبر في الحمد، هو عدم مخالفة الاعتقاد والعمل لما يصدر من اللسان، فكل منهما^(٩) شرط لكون ما من اللسان حمداً وليس بفرد له ولا بجزء منه.

وأما في الشكر، فكل منهما على ما ذكرنا فرد منه وهو الأشهر.

وقد يعرف بصرف العبد جميع ما أعطاه الله إلى ما أعطاه لأجله، وحينئذ يكون كل منهما جزء منه.

وكذا تخصيص الشكر بالنعمة الواصلة، إنما هو على هذا التعريف.

واجب الوجود: أي لذاته، فإنه المتبادر عند الإطلاق.

٦٦ وحده، والشكر على النعمة خاصة لكن مورده يعم اللسان والجان والأركان، فبينهما عموم

وخصوص من وجه، لأن الحمد قد يترتب على الفضائل، والشكر يختص بالفواصل.

٦. قال السيد الشريف في حاشيته على شرح المطالع؛ النسبة بين الحمدين عموم وخصوص

من وجه، وبين الشكرين عموم مطلق، وكذا بين الشكر العرفي والحمد اللغوي، وبين الحمد

العرفي والشكر اللغوي أيضاً. لاحظ: شرح المطالع في المنطق: ٤.

٧. أي الحمد أعم مطلقاً من الشكر في اللغة.

٨. أي الحمد أعم من وجه من الشكر في العرف.

٩. أي كل من الاعتقاد والعمل.

وهو^(١) أخصّ صفاته تعالى، إذ لا يصدق^(٢) على شيء من الممكنات، بخلاف سائر صفاته تعالى.

وإنما حذف الموصوف^(٣) للتعيين وللإشارة إلى كون صفاته تعالى عين ذاته، فيحصل براعتان^(٤). وإلى أنه لا يمكن تصوّر ذاته بكنهها، بل بوجهها، وهو بالصفات، وهو اخصّها كما عرفت. فيحصل براعة ثالثة بالنسبة إلى الفنّ، فإنّه من مطالبه دون الكتاب، إذ ليس مذكوراً فيه.

وأما لزوم توهم التكرار، لو ذكر لكونه بمنزلة الموصوف لاختصاصه به، فإنّما يتمّ لو لم يصدق على شيء أصلاً^(٥)، وليس إلاّ ادعاء، فيرجع إلى ما ذكرنا أولاً^(٦)، وإنّما لم يعرّفه^(٧)، لأنّه لم يقدر الموصوف، بل وضعه موضعه، أو قدره غير معرّف مثل: إله واجب الوجود.

على نعمائه: بتخصيص النعماء التي من الفواضل مع الحمد الذي يعمّها.

والفضائل، إشارة إلى أنّ حمدنا ليس إلاّ شكراً، لاستغراقنا في نعمه الغير

١. واجب الوجود.

٢. أي بحسب نفس الأمر.

٣. أي الله.

٤. أحدهما في ذكر الصفة سواء ذكر الموصوف أو لا.

وثانيهما في ذكر الموصوف مع ذكر الصفة. واعلم: البراعة في اللّغة: هي الذهاب إلى مكان مرتفع للاستهلال.

وفي الاصطلاح: ذكر الشيء في الابتداء.

٥. أي لا بحسب نفس الأمر ولا بحسب فرض العقل.

٦. أي من كونه أخصّ صفاته.

٧. الواجب.

المتناهية، بحيث لو عمّرنا إلى الأبد حامدين لم يفضل حمدنا على ما وصل إلينا من نعمه ليمكن أن يقع بإزاء غيرها، فلا يكون إلا شكراً.

والصلاة: هي لغة الدعاء. وإذا أسند إلى الله تعالى، فالمراد الرحمة .

قال في "الصّحاح": الصلاة الدعاء، ومن الله الرحمة .

وفي "القاموس": الصلاة؛ الدعاء والرحمة والاستغفار وحسن الثناء من

الله على رسوله.

وقيل: هي من الله رحمة، ومن الملائكة استغفار، ومن الناس الدعاء،

وهي تستعمل بعلى مطلقاً.

قال الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا

صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾^(١).

على سيّد: أصله سيّد على فعيل، من ساد قومه، يسودهم سيادة، وسوددا

وسيدودة، فهو سيّد.

وعند البصريين: أصله فيعل. كذا في "الصّحاح".

أنبيائه^(٢): جمع نبي، وأصله نبي، بالهمزة على فعيل من النبأ، بمعنى

الخبر، لأنه أنبا عن الله تعالى، أو نبي، بدون الهمزة على فعيل بمعنى مفعول من

النبوة، وهي ما ارتفع من الأرض، أي شرف على سائر الخلق، وكل ذلك في "

الصّحاح".

١. الأحزاب: ٥٦.

٢. في أكثر النسخ: «على سيّد أنبيائه محمّد المصطفى».

وهو - أعني: سيّد أنبياء الله - هو نبيّنا محمّد بن عبد الله ﷺ، لكونه خاتمهم بالنصّ^(١) من الله المستلزم للفضل عليهم، وإجماع الأمة على ذلك، ولكونه سيّد البشر كما اشتهر في الخبر، فيكون سيّد الأنبياء أيضاً.

ولذلك^(٢) ترك الموصوف لتعيّنه بهذا الوصف، كما في القرينة السابقة.

وما قد يوجد في بعض النسخ هاهنا، وفي القرينة السابقة من التصريح بذكر الموصوف، فليس بمعتمد.

وعلى: حرف جرّ، لا إسم مجرور معطوف على سيّد أنبيائه، إذ لا وجه له.

وما روى في منع دخول على، على الآل، فغير معمول جداً^(٣)، أو معارض بما يدلّ على خلافه.

أكرم: إسم تفضيل من الكرم، وهو نقيض اللؤم بالهمزة، على فعل بمعنى الدناءة، عطف على «سيّد».

١. النصّ في اللّغة: الإظهار والإبانة، وفي الإصطلاح: هو اللفظ الذي لا يحتمل غير ما فهم منه كقوله تعالى: «مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ» (الأحزاب / ٤٠).

والنصّ على ضربين: الأوّل: النصّ الجليّ: وهو النصّ الذي يستفاد من ظاهره ولفظه الصريح بالإمامة والخلافة كقوله ﷺ «هذا خليفتي من بعدي».

الثاني: النصّ الخفيّ: هو الذي ليس لفظه صريحاً في النصّ بالإمامة، وإنّما ذلك فحواء ومعناه كقوله ﷺ «أنت منّي بمنزلة هارون من موسى إلاّ أنّه لا نبيّ بعدي». لاحظ: رسائل الشريف المرتضى: ١ / ٣٣٨ و ٣٣٩؛ والشافي في الإمامة: ٢ / ٦٧؛ وارشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين: ٣٣٨.

٢. أي لتعدد الوجوه في كونه سيّد الأنبياء بحيث لا يخطر بالبال عند الاطلاق إلاّ هو .

٣. لعدم اسناده وعدم وجدانه في الكتب المشهورة.

أحبّائه: جمع حبيب على فعيل بمعنى محبوب أو محبّب على ما في " القاموس ". والأنسب هاهنا، هو الأوّل.

والمراد بالأحبّاء، إمّا أصحابه خاصّة، وإمّا جميع أمته.

والضمير راجع إلى سيّد أنبيائه، ولا بأس بتفكيك الضمير في مثل هذا المقام لظهور المقصود، ولا معنى لرجوعه إلى واجب الوجود.

وإسم التفضيل المضاف، قد يراد به الزيادة على جميع من أضيف إليه، وهو الأكثر.

وقد يراد به الزيادة على جميع ما عداه مطلقاً.

وبالمعنى الأوّل يجوز أن يقصد بالفرد المتعدّد، دون الثاني.

ومراد المصنّف ﷺ؛ يصحّ أن يكون هاهنا هو الفرد، فيريد عليّاً ﷺ، اكفاء بما هو الأصل، ويصحّ أن يكون المتعدّد، فيريد الأئمة الاثني عشر ﷺ، الذين هم المرادون بآل النبي ﷺ وعترته، وهذا هو الأظهر.

ووجه صحّته: إرادة زيادة كلّ واحد منهم على ما عدا المجموع، أو زيادة كلّ واحد منهم على مجموع ما عداه، بأن يكون المراد من الأكرميّة، نفى الأكرميّة من الغير، فلا ينافي مساواة البعض، أو يكون المراد الأكرميّة في وقت وهو وقت إمامة كلّ منهم. وإنّما لم يحمل على الأكرميّة في الجملة - أعني: من بعض الوجوه - ليصحّ في المتعدّد، لأنّه ليس من مذهبنا في الأئمة ﷺ.

ثمّ إنّ ترك الموصوف في هذه القرينة أيضاً للتعيّن باعتقاده، كما في القرينتين السابقتين باعتقاد الجميع، هذا.

ثم إنَّ السَّيدَ الشَّريفَ ^(١) قال في حواشيه على الشَّرح القديم: لم يرد به معيّنًا، بل ما يتناول متعدّدًا - أعني: من أنصف من محبوبيه بزيادة الكرم في الجملة - ومراده الزَّيادة بوجه ما، ليصحَّ حملة على المتعدّد على ما هو مذهب أهل السَّنة في كرام الصَّحابة.

والشَّارح القوشجي ^(٢): لم يتفطن بمراده وتوهم أن مراده من «في الجملة» أعمّ من كلّ واحدٍ من المعنيين المذكورين لإسم التفضيل المضاف.

فقال: إسم التفضيل إذا أضيف قد يراد به هذا، وقد يراد به هذا.

وأما التفضيل بمعنى الزيادة في الجملة، فلم يرد قطّ، هذا.

ثم إنَّ المحشّين المحقّقين قد طوّلا الجدل وأكثرا المقال في ذلك بما لا يقضي منه إلاّ العجب.

وما ذكرنا هو حقّ هذا ^(٣) المقام، وما زاد عليه، فهو هذّر من الكلام.

فإنّي: جواب أمّا.

مجيب إلى ما سُئلت: أي سألته من سألته الشّيء، لا من سألته عن الشّيء.

١. هو علي بن محمد الجرجاني (م / ٨١٦ هـ) له حاشية مبسّطة على التجريد قد اشتهرت بين العلماء بحاشية التجريد. لاحظ: كشف الظنون: ١ / ٣٤٦.

٢. قال القوشجي: «قوله: وعلى اكرم احبائه» أي على آله واصحابه الذين هم موصوفون بزيادة الكرم على من عداهم من محبوبيه، فافعل التفضيل هاهنا بمعنى الزيادة على من اضيف إليه وحينئذ لا يجب المطابقة لمن هو له افراداً وجمعاً ويحتمل بناء على مذهبه ان يريد به عليّاً، بل وان لا يكون المكتوب بصورة على حرفاً جازاً بل اسماً مجروراً معطوفاً على سيد ابنيانه، ويؤيده ما يوجد في بعض النسخ من التصريح باسم النبي ﷺ. شرح تجريد المقائد: ٤.

٣. في ب: «هذا» ساقط.

من تحرير: هو التّقرير المهذّب الخالي عن الإملال والإخلال .

مسائل الكلام: أي مقاصد علم الكلام ومطالبه، يسمّى كلّ مطلب مسألة، لأنّه يسأل عنه، وقد عرفت تعريف علم الكلام والفرق بينه وبين الحكمة .

وترتيبها: أي وضع كلّ مسألة في موضعها اللائق بها .

على أبلغ النّظام: بمعنى التّرتيب .

مشيراً إلى غرر: جمع أغرّ، وهو في الأصل، فرس في جبهته بياض، ثمّ نقل إلى الأشرف من كلّ شيء .

فرائد: جميع فريدة، وهي اللؤلؤة النفيسة، وفرائد الدرّ كبارها استعارها لأصول الاعتقادات.

الاعتقاد: وهو في اللّغة؛ العقد على الشيء بالقلب، وفي العرف التّصديق الجازم، وفي الشّرع الحكم الشّرعي الغير المتعلّق بالعمل، كما عرفت في المقدّمة، وهو المراد هاهنا.

ونكت: جمع نكته، وهي في اللّغة؛ ما تنكته من الأرض بقصب ونحوه أستير لكلّ معنى دقيق .

مسائل الاجتهاد: أراد بها ما يتعلّق بالاعتقادات من المباحث النّظرية المختلفة فيها التي يحتاج إصابة الحقّ فيها إلى زيادة سعي.

فالمراد من الاجتهاد، هو المعنى اللّغوي، كما أنّه أراد بـ «غرر فرائد الاعتقاد» أصول الاعتقادات التي هي المتفق عليها.

مما قادني الدليل، بحسب قوانين الكلام إليه .

وقوى اعتمادي^(١)، بحسب هذه القوانين عليه.

والله: مفعول مقدم لقصد التخصيص .

أسأل العصمة عن الزلل والطغيان .

والسداد في التقرير والبيان .

وأن يجعله: عطف على المفعول الثاني لأسأل، ذخراً ليوم المعاد.

وسميته بتجريد العقائد؛ لاشتماله على عقائد الفرقة المحقة مقتصراً عليها .

ورتبته على ستة مقاصد: لأن البحث في علم الكلام:

إما عن نفس العقائد - أعني: التوحيد والنسبوة والإمامة والمعاد - فإن

التوحيد مشتمل على العدل أيضاً فهي أربعة.

وإما ما يتوقف إثباتها عليه؛ وهو أحوال الممكن المنحصر في

الجوهر والعرض، وجميع ذلك يتوقف على الأمور العامة.

فمجموع مقاصد علم الكلام منحصر في ستة مقاصد:

المقصد الأول: في الأمور العامة^(٢).

١ . في كتاب تجريد الاعتقاد ومتن كشف المراد: «وقوى اعتمادي عليه وسميته بتجريد الاعتقاد والله أسأل الخ».

٢ . هي نعوت كلية تعرض للموجود بما هو هو، من غير أن يتخصص بحيثية طبيعية أو رياضية كاتقسام الموجود إلى واجب وممكن، والممكن إلى مجرد ومادي وهكذا .

والثاني: في الجواهر والأعراض .

والثالث: في إثبات الصانع وصفاته .

والرابع: في النبوة .

والخامس: في الإمامة .

والسادس: في المعاد .

ووجه الترتيب: أن ما يتوقف عليه الكلّ متقدّم على الكلّ، وهو باب أمور العامة، وأحوال الجواهر والعرض على التوحيد لتوقفه عليها، وهو على النبوة لتوقفها عليه، وهي على الإمامة لتوقفها عليها، وهما على المعاد، لأنّ المراد هو المعاد الجسماني، والعقل لا يستقل فيه، بل يحتاج إلى تعريف من الله تعالى والمعرف هو النبي ﷺ والإمام .

وفي شرح القديم: لما كان علم الكلام باحثاً عن المعاد، وما يتعلّق به، من الجنة والنار والصراط والميزان والثواب والعقاب، وذلك يتوقف على النبوة والإمامة، وهما يتوقفان على إثبات الصانع وصفاته، وهو يتوقف على المحدث الذي هو الجواهر والعرض، وجميع ذلك يتوقف على الأمور العامة، لا جرم رتبته على ستة مقاصد .

وفي شرح القوشجي: لما كان المقصد الأقصى، والمطلب الأعلى في علم الكلام؛ هو العلم بأحوال المبدأ والمعاد، وأحوال المعاد ممّا لا يستقل بإثباتها العقل، بل يحتاج فيه إلى السماع من النبي بالاتفاق، والإمام^(١) أيضاً عند بعض، وما يستقلّ به العقل .

إنّما يستنبط من البحث عن أحوال الممكن المنقسم إلى الجوهر والعرض: إمّا بأُمور عامّة أو غيرها، لا جرم رتب المصنّف كتابه على ستّة مقاصد. (١)

وما ذكرنا أولى منهما، لأنّه يلزم منهما أن يكون المقصود بالذات من الكلام منحصرأ في واحدٍ أو اثنين مع ما في الأخير من جعل الأمور العامّة بحثاً عن الجوهر والعرض .

المقصد الأوّل

في الأمور العامّة

[وفيه فصول ثلاثة:

الفصل الأوّل: في الوجود والعدم

الفصل الثّاني: في الماهيّة ولواحقها

الفصل الثّالث: في العلة والمعلول.]

[المدخل]

قال صاحب المواقف: «أي ما لا يختص بقسم من أقسام الموجود التي هي الواجب والجوهر والعرض، يعني أعم من أن يكون شاملاً لجميع الموجودات، كالوجود والعلية .

وكذا الوحدة، فإن كل موجود وإن كان كثيراً له وحدة ما باعتبار أو يكون شاملاً للإثنين منها كالإمكان الخاص والحدوث والوجوب بالغير، والكثرة والمعلولية، فإن جميعها مشتركة بين الجوهر والعرض»^(١).

وقال شارح المقاصد: «وجه إفراد باب الأمور العامة هو أنه لما كان البحث عن أحوال الموجود؛ وقد انقسم إلى الواجب، والجوهر، والعرض، واختص كل منها بأحوال تعرف في بابها، احتيج إلى باب لمعرفة الأحوال المشتركة بين الثلاثة، كالوجود والوحدة، أو الإثنين فقط، كالحادث والكثرة.

قال: وبهذا يظهر أن المراد بأكثر الموجودات في قولهم الأمور العامة، ما يعم أكثر الموجودات هو الأقسام الثلاثة التي هي الواجب والجوهر والعرض، لا إفراده التي لا سبيل إلى حصرها وتعيين الأكثر منها.

ثم قال: ولاخفاء في أن المقصود بالنظر ما يتعلّق به غرض علمي وترتب

عليه مقصود أصلي من الفن، ولا يكون له ذكر في أحد المقاصد بالأصالة، وآلاف كثير من الأمور الشاملة مما لا يبحث عنه في الباب كالكمية، والكيفية، وإضافة، والمعلومية، والمقدورية، وسائر مباحث الكليات الخمس، والحد، والرسم، والوضع، والحمل، بل عامة المعقولات الثانية»^(١).

أقول: في هذا الكلام جواب عما أورده المحقق الدواني^(٢) على تعريف "المواقف" بقوله: ولقائل أن يقول: فيدخل فيه الكم المطلق، فإنه يوجد في الجوهر والعرض. وكذا الحياة والقدرة والعلم والإرادة والسمع والبصر، فإنها توجد في الجوهر والواجب، فليتبين^(٣).

ثم قال^(٤): «فإن قيل: قد يبحث عما لا يشمل الموجود أصلاً كالامتناع والعدم وعما يخص الواجب قطعاً، كالوجوب والقدم.

قلنا: لما كان البحث مقصوراً على أحوال الموجود، كان بحث العدم والامتناع بالعرض، لكونهما في مقابلة الوجود والإمكان، وبحث الوجوب والقدم، من جهة كونهما من أقسام مطلق الوجوب والقدم - أعني: ضرورة الوجود بالذات أو بالغير وعدم المسبوقية بالعدم - وهما من الأمور الشاملة.

١. انظر: شرح المقاصد: ١ / ٢٨٩ و ٢٩٠.

٢. هو الفاضل العلامة المحقق جلال الدين محمد بن اسعد الصديقي الدواني المتوفى (٩٠٧ هـ) له حاشية لطيفة على الشرح الجديد - أي شرح تجريد العقائد للفوشجي - وقد اشتهرت هذه بين الطلاب بالحاشية الجلالية. لاحظ: كشف الظنون: ١ / ٣٤٩.

٣. لم نعر على مصدره.

٤. أي ثم قال شارح المقاصد.

أما الوجوب: فظاهر. (١)

وأما القدم: فعلى رأي الفلاسفة، حيث يقولون بتقديم المجردات (٢)،
والحركة (٣)، والزمان (٤) وغيرها من الجواهر والأعراض، ونظّر الكلام فيه من
جهة النفي لا الإثبات (٥)، كبحث الحال عند من ينفيه.

ثم قال: وقد يفسر الأمور العامة بما يعم أكثر الموجودات والمعدومات،
ليشمل العدم والامتناع. انتهى (٦).

١. هذا مبني على مذهب المحققين من الحكماء والمتكلمين القائلين بأن الشيء ما لم يجب لم
يوجد وعلى ما ذهب إليه الأشاعرة من جواز الترجيح بلا مرجح وبعض شيوخ المعتزلة من
جواز الأولوية الغيرية ففي عموم الوجوب وشموله للواجب والممكن.

٢. المجرد: إسم مفعول من التجريد. وهو في اللغة التعرية والخلو. وهو عند الحكماء: عبارة عن
كون الشيء بحيث لا يكون مادة ولا مقارناً للمادة، مقارنة الصورة والأعراض، وقال في
التعريفات: هو ما لا يكون محلاً لجوهر، وحالاً في جوهر آخر ولا مركباً منهما.
وعند المتكلمين: هو الممكن الذي لا يكون متحيزاً، ولا حالاً في المتحيز، ويسمى مفارقاً
أيضاً.

لاحظ: شرح تجريد العقائد، للقوشجي: ٢٧١؛ كشاف اصطلاحات الفنون: ٢٦٠ / رقم
١٢٨٤؛ والتعريفات: ٢٦٠ رقم ١٢٨٤.

٣. الحركة: ضد السكون، وهي عند الحكماء: عبارة عن كمال أول بالقوة من جهة ما هو بالقوة.
وعند المتكلمين: وهي عبارة عن حصول الجوهر في حيز بعد أن كان في حيز آخر. انظر: النجاة
في المنطق والالهيات: ١ / ١٣٢؛ نقد المحصل: ١٤٨.

٤. الزمان: وهو عند الحكماء: عبارة عن كل حركة تفرض في مسافة على مقدار من السرعة.
وعند المتكلمين: عبارة عن متجدد معلوم يُقدّر به متجدد آخر موهوم، كما يقال: أتيت عند
طلوع الشمس، فإن طلوع الشمس معلوم ومجيئه موهوم، فإذا قرّن ذلك الموهوم بذلك
المعلوم زال الإبهام.

لاحظ: النجاة: ١ / ١٤٣؛ كتاب التعريفات: ١٥٢. وفي بيان الفرق بين الزمان، والدهر،
والمدة، والوقت، والساعة، والعصر، انظر: الفروق اللغوية: ٢٢٣ - ٢٢٥.

٥. يعني أنه ليس من الأمور العامة كببحث الحال الخ. ٦. شرح المقاصد: ١ / ٢٩٠ - ٢٩١.

ثُمَّ إِنَّ كَلَامَهُ ^(١) هَذَا يَتَضَمَّنُ أَنَّهُمْ عَرَفُوا الْأُمُورَ الْعَامَّةَ بِمَا يَعْمَ أَكْثَرُ
الموجودات.

وهذا التعريف في الظاهر غير جامع، لعدم شموله لما هو شامل لجميع
الموجودات والمشهور، هو أنها ^(٢) ما يعم جميع الموجودات أو أكثرها، وهذا
هو التعريف الجامع .

والجواب: أَنَّ الشُّمُولَ لِأَكْثَرِ الْمَوْجُودَاتِ لَا يَنَافِي الشُّمُولَ لِجَمِيعِهَا،
فَيَصْدُقُ عَلَى الشَّامِلِ لِجَمِيعِ الْمَوْجُودَاتِ، أَنَّهُ شَامِلٌ لِأَكْثَرِهَا وَالتَّقْيِيدُ بِالْأَكْثَرِ، إِنَّمَا
هُوَ لِإِخْرَاجِ مَا يَخْتَصُّ بِوَاحِدٍ مِنْ أَقْسَامِ الْمَوْجُودَاتِ، فَلَا يَضُرُّ الشُّمُولَ لِلْجَمِيعِ.
وقيل: هي ^(٣) الشَّامِلَةُ لِجَمِيعِ الْمَوْجُودَاتِ: إمَّا عَلَى الْإِطْلَاقِ، أَوْ عَلَى سَبِيلِ
التَّقَابُلِ. وَلَمَّا كَانَ هَذَا صَادِقًا عَلَى الْأَحْوَالِ الْمُخْتَصَّةِ أَيْضًا، إِذْ يَصْدُقُ عَلَى كُلِّ
منهما ^(٤) أَنَّهُ مَعَ مَقَابِلِهِ شَامِلٌ لِجَمِيعِ الْمَوْجُودَاتِ.

زاد بعضهم: ويتعلق بكل من المتقابلين غرض علمي .

وقد يبذل في هذا التعريف، لفظ الموجودات بالمفهومات، لئلا يصير
البحث عن العدم والامتناع استطرادياً، ولا حاجة إليه ^(٥) لأنَّ العدم بمعنى رفع
الوجود سواء كان عدولياً أو سلبياً من أحوال الوجود ومشترك بين الجوهر
والعرض.

١. أي: كلام شارح المقاصد .

٢. أي: أَنَّ الْأُمُورَ الْعَامَّةَ .

٣. أي الْأُمُورَ الْعَامَّةَ .

٤. أ، ب وج: «منها» .

٥. أي لا حاجة إلى التبديل .

وكذا الامتناع، إذا أُريد به ما بالغير، أو المطلق الشَّامل له.

وليس المراد من أحوال الموجود ما يختصَّ بالموجود، وإلا لخرج الإمكان والماهية، ولا يجب أن يراد بها^(١) ما لا يتنافى الوجود، ليلزم كون بعض المباحث استطرادياً، ولا أن يراد بالعدم رفع الوجود المطلق أو الذهني.

ثم إنَّ المحقق الدَّواني: أورد على هذا التعريف أنه، إن أراد بالمقابلة في قوله: «مع ما يقابلها» المعنى الاصطلاحي المنحصر في الأقسام الأربعة، فالإمكان والوجوب ليسا من تلك الأقسام ضرورة أن أحدهما سلب الضَّرورة عن الطَّرفين والآخر الضَّرورة في الطَّرف الموافق، ومقابل كلِّ منهما بهذا المعنى كاللاوجود والإمكان، أو ضرورة الطَّرفين وسلب ضرورة الطَّرف الموافق لا يتعلَّق به غرض علمي .

وإن أراد مطلق المبائنة، والمنافاة، فالأحوال المختصة بكلِّ واحد من الثلاثة مع الأحوال المختصة بالأخيرين، يشمل جميع الموجودات، ويتعلَّق بجميعها الغرض العلمي، فإنَّها من مقاصد الفن^(٢).

أقول: والجواب عنه أيضاً يستفاد ممَّا نقلنا من "شرح المقاصد"، وهو أنَّ المعبر، أن يتعلَّق به غرض علمي، ولا يكون له ذكر بالأصالة في أحد المقاصد، أي في الأحوال الخاصَّة، فنختار مطلق المبائنة ويخرج الأحوال المختصة التي قد تعلَّق بها غرض علمي بسبب كونها مذكورة بالأصالة في أحد المقاصد، والأحوال الغير المذكورة بالأصالة في أحد المقاصد، بسبب كونها ممَّا لا يتعلَّق به غرض علمي .

١. أي بأحوال الموجود .

٢. لم نعثر على مصدره.

ويجاء عنه أيضاً: بأنَّ المراد بالتَّقابل ما يذكر في مقابله، ويجعل قريناً له في عنوان الفصل كما يقال في القدم والحدوث، وفي العلة والمعلول، إلى غير ذلك.

وفيه^(١) فصول ثلاثة، لانهصار الأمور العامة المبحوث عنها التي تعلق بها غرض علمي بالاستقراء في الوجود والعدم، وأحوالهما وفي الماهية وأحوالها، وفي المركب من الماهية، والوجود أو العدم وأحواله، وهو العلة والمعلول .

الفصل الأوّل

في الوجود والعدم

وفيه مسائل كثيرة:

[المسألة الأولى]

في بدهاة الوجود

[قال: وتحديدُهُما بالثابت العين، والمنفي العين، أو الذي يمكن أن يُخبر عنه ونقيضه، أو بغير ذلك، يشتمل على دور ظاهرٍ.

بل المراد: تعريف اللفظ، إذ لا شيء أعرف من الوجود .

والاستدلالُ بتوقف التصديق بالتنافي عليه.

أقول: [وقد اختلفوا فيها:

ف قيل: إنّه بديهي التصوّر^(١) فلا يجوز أن يعرف إلا تعريفاً لفظياً وعليه

المحققون.

وقيل: إنّه كسبيّ.

وقيل: لا يتصوّر اصلاً لا بدهاة ولا كسباً.^(٢)

واختلفوا أيضاً في أنّ الحكم ببدهاته بديهي أو كسبيّ .

والحقّ: أنّه بديهيّ. وهو مختار المصنّف وأكثر المحقّقين.

١ . هذا قول جمع من المتكلّمين، منهم ابن ميثم البحراني، والعلامة الحلّي، والفاضل المقداد.

لاحظ: قواعد المرام في علم الكلام: ٣٨؛ نهاية المرام في علم الكلام: ١٧ / ١؛ مناهج اليقين في

اصول الدين: ٥٦؛ إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين: ٤٣ .

٢ . لاحظ: شرح المواقب: ٢ / ٧٤ - ٩٤ .

قال شارح المقاصد: «الحقُّ أن تصوّر الوجود بديهيّ، وأن هذا الحكم أيضاً بديهيّ، يقطع به كلّ عاقل يلتفت إليه، وإن لم يمارس طرق الاكتساب، حتّى ذهب جمهور الحكماء، إلى أنّه لا شيء أعرف من الوجود^(١)، وعوّلوا على الاستقراء وهو كافٍ في هذا المطلوب، لأنّ العقل إذا لم يجد في معقولاته ما هو أعرف منه؛ بل ما هو في مرتبته ثبت أنّه أوضح الأشياء عند العقل»^(٢) هذا .

ومع ذلك: فقد عرّف جماعة من المتكلّمين والحكماء الوجود؛ فمرادهم به ليس إلاّ التعريف اللفظي، فإنّ المعنى الواضح قد يعرف من حيث أنّه مدلول لفظ دون لفظٍ.

فالمصنّف أراد أولاً؛ أن يبيّن أنّ مراد المحقّقين من الحكماء والمتكلّمين من تعريف الوجود لا يمكن أن يكون تعريفاً حقيقياً وآلاً لزم الدور، لكونه تعريفاً بالمرادف، بخلاف ما إذا كان المراد تعريفاً لفظياً، فإنّه ليس الغرض منه إفادة ماهية المعرّف، ليكون حصول تصوّره الغير الحاصل، موقوفاً على حصول تصور المعرّف المشتمل على ما يرادفه، فيلزم توقّف الشيء على نفسه، ليظهر أنّ مرادهم من هذه التعريفات هو التعريف اللفظي .

١ . كما قال صدر المتألّهين: يجب أن يكون الموجود المطلق بيّناً بنفسه، مستغنياً عن التعريف والإثبات، لأنّ التعريف؛ إمّا أن يكون بالحدّ أو بالرّسم، وكلا القسمين باطل في الموجود. أمّا الأوّل: فلاّته إنّما يكون بالجنس والفصل، والوجود لكونه أعمّ الأشياء لا جنس له فلا فصل له فلا حدّ له. وأمّا الثّاني: فلاّته تعريف بالأعرف، ولا أعرف من الوجود .
انظر: الحكمة المتعاليّة في الأسفار: ١ / ٢٥٠ .

فقال^(١): وتحديداهما: أي الوجود والعدم، كما هو الظاهر، بالثابت العين^(٢) والمنفي العين^(٣).

وهذا للمتكلمين؛ أي تحديد الوجود بالثابت العين وتحديد العدم بالمنفي العين.

قال شارح المقاصد: «وقد يتكلف لعدم صدق الثابت العين على الوجود بأن المراد الثابت عينه أي نفسه من حيث هي لا باعتبار أمر آخر بخلاف الموجود، فإنه ثابت من حيث أتصافه بالوجود، والثابت أعم من أن يكون ثابتاً بنفسه وهو الوجود، أو بالوجود وهو الموجود».

ثم قال: وأنت خبير؛ بأنه لا دلالة للفظ عينه على هذا المعنى، ولا يعقل من الثابت إلا ما له الثبوت معنى، وهو الموجود»^(٤).

أقول: نعم الثابت، كذلك بحسب اللغة، لكن بحسب العرف أعم، كما ذكره الموجّه، وسيأتي ما يؤيده.

ولعمري هذا توجيه لطيف سيّما إذا كان الغرض تعريفاً لفظياً.

ثم قال^(٥): و«كون هذه التعريفات للوجود والعدم، هو ظاهر "كلام التجريد" و"المباحث المشرقيّة"»^(٦).

١. المصنّف رحمه الله.

٢. في الوجود.

٣. في العدم.

٤. شرح المقاصد، ١ / ٢٦٦.

٥. أي شارح المقاصد.

٦. لاحظ: المباحث المشرقيّة في علم الإلهيات والطبيعيّات: ١٠ / ١ - ١٨.

وفي كلام المتقدمين: أن الموجود هو الثابت العين، والمعدوم هو المنفي العين^(١).

فكأن زيادة لفظ العين لدفع توهم أن يراد الثابت لشيء أو المنفي عن شيء، فإن ذلك معنى المحمول.

وفي كلام الفارابي: أن الوجود إمكان الفعل^(٢) والانفعال والموجود ما أمكنه الفعل والانفعال^(٣) هذا.

وقال الشارح القديم^(٤): وقول المصنف عليه السلام: «وتحديدهما بالثابت العين والمنفي العين» مستدرك، أي مختل، إذ الوجود والعدم لم يعرفا بهما، بل الموجود والمعدوم عرفا بهما.

وأما الوجود والعدم، فيعرفان بثبوت العين ونفي العين.

ثم قال^(٥): ويمكن أن يقال لما كان الوجود والعدم مساوياً للموجود والمعدوم في المعرفة والجهالة عند من عرف معنى صيغة المفعول، كان بطلان تعريف الموجود والمعدوم بما ذكر دالاً على بطلان تعريف الوجود والعدم

١. انظر: رسائل الشريف المرتضى: ٢ / ٢٨٣؛ والرسائل العشر: للشيخ الطوسي: ٦٦؛ نهج

المسترشدین فی أصول الدین: ١٨ وإرشاد الطالبین إلى نهج المسترشدین: ١٧.

٢. أن المراد بهذا الإمكان هو الإمكان العام المقابل للامتناع فإن العدم هو امتناع الفعل والانفعال والموجود مقابله.

٣. شرح المقاصد: ١ / ٢٩٦ و ٢٩٧.

٤. وهو الشيخ شمس الدين محمود بن عبد الرحمن أحمد العامي الاصفهاني المتوفى (٧٤٦هـ).

قال الحجة الطهراني في الذريعة إلى تصانيف الشيعة، في عنوان تجريد الكلام وعليه (أي على كشف المراد) حواش لا تحصى وشروح كثيرة، فأول الشروح شرح تلميذ المصنف العلامة الحلبي المتوفى (٧٢٦هـ)، إلى أن قال: الثالث: شرح الشيخ شمس الدين الخ. ج ٣، ص ٣٥٢؛ والشرح مخطوط لم ير النور.

٥. أي قال الشارح القديم.

بثبوت العين ونفي العين، فلذلك لم يتحاش عن ذلك^(١).

وأورد^(٢) في محلّ تعريف الوجود والمعدوم إفادة لهذا المعنى. انتهى^(٣).

أقول: وهذا هو مراد من اعتذر عنه بأن مفهوم الموجود يشتمل على شيئين مفهوم الوجود، ومفهوم^(٤) صيغة المفعول، لكن مفهوم صيغ المشتقات معلوم لكل من يعرف اللّغة.

فإذا عَلِمَ مفهوم الوجود عَلِمَ مفهوم الموجود.

وإذا جُهَلْ جُهَلْ، فلو احتاج الموجود إلى التّعريف، كان ذلك لاحتياج الوجود إليه، فتعريف الموجود بالثابت العين، تعريف في الحقيقة للوجود بثبوت العين، لأنّه^(٥) المحتاج إلى التّعريف.

وكذا تعريفه بما يمكن أن يخبر عنه تعريف له بثبوت الخبر له بالإمكان، وكما أنّ تعريف الموجود المذكور صريحاً دَورِي، كذلك تعريف الوجود المذكور ضمناً دوري.

فقوله^(٦): «وتحديدهما: أيّ تحديد الوجود والعدم بالثابت العين؛ أي بما علم منه تحديده به^(٧) انتهى^(٨)».

١. أي على هذا البطلان لم يتحاش المصنّف عن القول بان التحديد المذكور مستدرك .

٢. أي أورد المصنّف .

٣. أي انتهى كلام الشّارح القديم. لم نثر على مصدره .

٤. ب: «مفهوم» ساقطة.

٦. أي قول المصنّف ﷺ .

٧. ضمير «منه» في قوله «علم منه» راجع إلى الثّابت، وضمير «تحديده» راجع إلى الوجود، وضمير «به» ناظر إلى الثبوت .

٨. أي انتهى كلام من اعتذر.

وحاصلهما^(١): أن حاجة المشتق من مفهوم، من حيث إنه مشتق من هذا المفهوم إلى التعريف، ليس إلا لاحتياج هذا المفهوم إلى التعريف، وإلا فصيغة المشتق معلوم لغة.

فلا يرد عليه؛ أنه يجوز تعريف الناطق بالضحك، ولا يجوز تعريف النطق بالضحك، فلا يكون تعريف كل مشتق بمشتق تعريفاً في الحقيقة، لمأخذ الاشتقاق بمأخذ الاشتقاق.

وذلك لأنه لا يجوز تعريف الناطق من حيث هو ناطق - أعني: من حيث هو مشتق من النطق - بالضحك بالضرورة، هذا.

ووجه^(٢) أيضاً؛ بإرجاع الضمير^(٣) إلى الموجود والمعدوم، لدلالة الوجود والعدم عليهما، أو لأنهما أطلقا عليهما تسامحاً، بإطلاق المشتق منه على المشتق، كما أشرنا إليه.

أو الذي يمكن أن يخبر عنه ونقيضه: أي الذي لا يمكن أن يخبر عنه.

أو بغير ذلك: مثل قولهم: الموجود هو الذي يكون فاعلاً أو منفعلاً،^(٤) أو الذي ينقسم إلى الفاعل والمنفعل،^(٥) أو ينقسم إلى الحادث والقديم.^(٦)

والمعدوم ما لا يكون فاعلاً ولا منفعلاً، أو ما لا ينقسم إلى الفاعل

١. أي حاصل كلام الشارح القديم وكلام من اعتذر.

٢. أي وجه الشارح القديم.

٣. في قوله: تحديدهما.

٤. لاحظ: إلهيات الشفاء: ١ / ٣٠ / الفصل الخامس من المقالة الأولى؛ والمباحث المشرقية: ١ /

١٠.

٥. أنظر: شرح المقاصد: ١ / ٢٩٥.

٦. لاحظ: نهاية المرام في علم الكلام: ١ / ١٨.

والمنفعل، أو ما لا ينقسم إلى الحادث والقديم.

وهذه التعريفات للحكماء، يشتمل على دورٍ ظاهرٍ^(١).

قال شارح المقاصد: «إذ لا يعقل معنى الذي ثبت والذي يمكن، ونحو ذلك إلا بعد تعقل معنى الحصول في الأعيان، أو الأذهان.

ثم قال: وقد يقرّر الدور، بأن الموصوف المقدرّ لهذه الصفات - أعني: الذي يثبت، والذي يمكن أن يخبر، والذي ينقسم هو الوجود لا غير، إذ غيره: إما الموجود، أو العدم، أو المعدوم - ولا شيء منها يصدق على الوجود وهو ضعيف، لأن المفهومات لا تنحصر فيما ذكر، فيجوز أن يقدر مثل المعنى والأمر والشّيء، ممّا يصدق على الوجود^(٢) وغيره. انتهى»^(٣).

هذا في تعريفات الوجود.

وأما في تعريفات العدم: فيقال بإزائه، إذ لا يعقل معنى الذي نفى، والذي لا يمكن، ونحو ذلك، إلا بعد تعقل مثل معنى الانتفاء.

ولعلّ هذا^(٤) هو مراد الشارح القديم حيث قال: إذ كلّ من المعرفات الثلاثة للوجود يعرف بالوجود.

وكذا كلّ من المعرفات الثلاثة للمعدوم يعرف بالمعدوم، وعلى هذا

١. من كلام المصنّف ﷺ .

٢. أي يحمل عليه بالحمل الأولي الذاتي، لا الحمل الشايع الصناعي الذي مفاده الاتحاد في الوجود، وهو حمل الكلّي على الفرد، ومفاد الحمل الأولي للاتحاد في المفهوم كما هو الحال في حمل المعرف على المعرف .

٣. شرح المقاصد: ١ / ٢٩٦ .

٤. أي قول شارح المقاصد: «إذ لا يعقل الخ».

يكون المراد من قوله^(١): «دور ظاهر؛ أي غير مضمّر، كما صرّح به الشّارح القديم بقوله: «وهو الدّور بمرتبة واحدة».

وأما الشّارح الجديد^(٢) فقال: «أما اشتمال التحديد الأوّل، فظاهر، لأنّ الثبوت مرادف للوجود وكذا النفي للعدم.

وأما الثاني: فلأنّ الإمكان قد أخذ في كلّ من حدّي الوجود والعدم، وهو عبارة عن سلب الضّرورة عن طرفي الوجود والعدم^(٣).

وأما الثالث: فلأنّه قد أخذ الكون في تعريف الوجود المرادف له وسلب الكون في تعريف العدم المرادف له^(٤).

وعلى هذا يكون المراد من قوله: «ظاهر» أي غير خفيّ لا غير مضمّر، فإنّ الدّور في بعضها مضمّر.

وأورد المحقّق الدّواني عليه^(٥): أنّ الموادّ الثلاث^(٦) لا ينحصر في الوجود، بل يتحقّق في كلّ محمول تُسبب إلى موضوع، فإمكان الإخبار عنه عبارة عن سلب الضّرورة عن الإخبار عنه وعدمه.

لا يقال: معنى كلّ قضية يرجع إلى ثبوت المحمول للموضوع أو سلب

١. أي قول المصنّف ﷺ .

٢. هو علي بن محمّد المعروف بالفاضل القوشجي.

٣. لأنّ معرفة الإمكان موقوفة على معرفة سلب الضّرورة عن طرف الوجود والعدم، ومعرفة السلب موقوفة على معرفة الوجود والعدم، فلو كان معرفة الوجود والعدم موقوفة على معرفة الإمكان لزم الدّور.

٤. شرح تجريد العقائد : ٤ .

٥. هذا إيراد على ما وجّه به الدّور في التعريف الثاني. لم نعثر على مصدره.

٦. وهي الوجوب والإمكان والامتناع .

ثبوته عنه، فإمكان الإخبار عنه يرجع إلى سلب ضرورة ثبوت الإخبار عنه، وعدم ثبوت له .

لأننا نقول: الثبوت معنى رابطي^(١) والمُعَرَّف وجود الشيء في نفسه، وعلى تقدير أن يكون المطلق الشامل له^(٢) وللنسبي يكون تعريفاً بما يصدق هو^(٣) عليه، ولا استحالة فيه إلا بالشَّرْطَيْن المشهورين، وهما: كون العام ذاتياً للخاص، وكون الخاص معلوماً بالكنه، وكلاهما ممنوع في صورة النزاع، وأن الكون المأخوذ في التعريف أمرٌ نسبيٌّ بمعنى ثبوت الشيء على صفة.

والمُعَرَّف: هو وجود الشيء في نفسه على ما هو الظاهر، فأين هما من الترادف؟

لا يقال: قول المصنف ﷺ بعد ذلك؛ وإذا حُمِل الوجود أو جُعِل رابطة، يدل على أن المعرَّف مطلق الكون الشامل للنسبي^(٤).

لأننا نقول: المعرَّف^(٥) أن يقول بعد تسليم، أن للوجود معنى شاملاً للقسمين، إنما عرفت الوجود في نفسه.

١. أي النسبة الملحوظة بين الطرفين الحاكية عن الوجود النسبي الرابطة. وتسميته بالرابطة اوفق بمصطلح الفلسفة المتعالية.

٢. أي على تقدير أن يكون الوجود المطلق شاملاً للأمرين.

٣. أي المطلق .

٤. رُبَمَا يقال: وعلى تقدير كون المعرَّف هو الكون النسبي وعدمه؛ يمكن أن يدفع لزوم الدور؛ بأنَّ المعرَّف في التعريف هو الكون النسبي المعين الذي وقع رابطاً في القضية المعينة المخصوصة، والمعرَّف هو الكون النسبي المطلق فيكون تعريفاً بما صدق عليه أيضاً ولا يلزم الدور إلا بشرطين، وكذا عدم الرابطة المعين الجزئي الواقع رابطاً في القضية المخصوصة.

٥. ب و ج: للمعرَّف .

وعلى تقدير أن يكون المعرّف مطلق الوجود الشّامل للنّسبي، فلا ترادف أيضاً؛ بل يكون تعريفاً للشّيء بما يصدق هو عليه، ولا يلزم فساده، كما مرّ، وأنّه على تقدير أن يكون العدم سلب الكون لا يكون بينهما ترادف للتفاوت بالأجمال والتّقصير، كما بين الإنسان والحيوان النّاطق.

والأولى أن يقال: العدم مرادف للسلب والكون للوجود، فإذا أخذ العدم مضافاً إلى الوجود كان سلب الكون مرادفاً له، والمراد هاهنا عدم الوجود بقريته المقابلة والشّهرة. (١)

بل المرادُ تعريفاً لللفظ (٢)؛ أي لِمَا (٣) كانت الحدود المذكورة على تقدير كونها حدوداً حقيقية مشتملة على الدّور، فمراد هؤلاء المحقّقين من الحكماء والمتكلّمين هو التعريف اللفظي الذي هو تبديل لفظ بلفظ، أعرف عند السّامع لا التعريف الحقيقي، إذ لا شيء (٤) أعرف من الوجود: حتّى يجعل معرفاً حقيقياً له، فكيف يمكنهم التصدي للتعريف الحقيقي لما لا أعرف منه؟ وهم عقلاء

١. محضّ الكلام: أنّ جماعة من المتكلّمين والحكماء حدّوا الوجود والعدم، أمّا المتكلّمون فقالوا: الموجود هو الثّابت العيّن، والمعدوم هو المنفي العيّن. والحكماء قالوا: الموجود هو الذي يمكن أن يُخبر عنه، والعدم هو الذي لا يمكن أن يُخبر عنه، إلى غير ذلك من حدود فاسدة لا فائدة في ذكرها، وهذه الحدود كلّها باطلة لاشتمالها على الدّور.
لاحظ: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، المقصد الأول. ونهاية المرام في علم الكلام: ١ / ١٧ و ١٨.

٢. قال المصنّف ﷺ: بل المراد تعريفاً لللفظ، إذ لا شيء أعرف من الوجود.
٣. لمّا أبطل تحديد الوجود والعدم، أشار المصنّف ﷺ إلى وجه الإعتذار للقدماء من الحكماء والمتكلّمين في تحديدهم له، فقال: إنهم أرادوا بذلك تعريف لفظ الوجود، لأنّه لا شيء أعرف من الوجود، إذ لا معنى أعمّ منه.
٤. في المفهومات.

محققون وكلّ عاقل إذا رجع عقله يجد أنه لا أعرف عنده من الوجود كما مر^(١).
 قال الشيخ في الشفاء: «إنّ الموجود، والشّيء، والضروري، معانيها ترسم
 في النفس إرتساماً أولاً، ليس ذلك الإرتسام ممّا يحتاج إلى أن يُجلب بأشياء
 أعرف منها، فإنّه كما أنّ في باب التصديق مبادئ أولية، يقع التصديق بها بذاتها،
 وبغيرها، بسببها.

وإذا لم تخطر بالبال أو لم يفهم اللفظ الدالّ عليها، لم يمكن التوصل إلى
 معرفة ما يُعرفُ بها، وإن لم يكن التعريف الذي يحاول إخطارها بالبال أو تفهيم
 ما يدلّ به عليها من الألفاظ تعريفاً محاولاً لإفادة علم ليس في الغريزة؛ بل منبهاً
 على تفهيم ما يريده القائل.

وربّما كان ذلك بأشياء هي في أنفسها أخفى، كذلك في التّصوّرات أشياء
 هي مبادئ التّصوّر وهي متصوّرة بذواتها.

وإذا أُريد أن يدلّ عليها لم يكن ذلك بالحقيقة تعريفاً لمجهول، بل تنبيهاً
 وإخطاراً بالبال، باسم أو بعلامة، وربّما كانت في نفسها أخفى منه، لكنّها
 لخصوصية ما يكون أظهر دلالة.

فإذا استعملت تلك العلامة تنبّهت النفس على إخطار ذلك المعنى بالبال،
 من حيث إنّه هو المراد لا غيره، ولو كان كلّ تصوّر يحتاج إلى أن يسبقه تصوّر
 قبله لذهب الأمر في ذلك إلى غير النهاية أو لدار، وأولى الأشياء بأن تكون
 متصوّرة لأنفسها الأشياء العامّة للأُمور كلّها، كالوجود، والشّيء والواحد وغيره.
 ولهذا ليس يمكن أن يبيّن شيء منها ببيان لا دور فيه ألبتة، أو ببيان شيء
 أعرف منها.

١. في كلام شارح المقاصد .

ولذلك من حاول أن يقول فيها شيئاً وقع في اضطراب، كمن يقول: إن من حقيقة الموجود أن يكون فاعلاً ومنفعلاً؛ وهذا إن كان ولا بد فمِن أقسام الموجود، والموجود أعرف من الفاعل والمنفعل.

وجمهور الناس يتصوّرون حقيقة الموجود، ولا يعرفون ألّبتة أنه يجب أن يكون فاعلاً أو منفعلاً، وأنا إلى هذه الغاية لم يتّضح لي ذلك إلا بقياس، فكيف حال من يروم أن يعرف الشّيء الظاهر بصفة له، يحتاج إلى بيان حتّى يثبت وجودها له؟

وكذلك قول من قال: إن الشّيء هو الذي يصحّ عنه الخبر، فإن يصحّ أخفى من الشّيء، والخبر أخفى من الشّيء، فكيف يكون هذا تعريفاً للشّيء؟

وإنما يعرف الصّحة ويعرف الخبر، بعد أن يستعمل في بيان كلّ واحدٍ منهما أنه «شيء» أو أنه «أمر» أو أنه «ما» أو أنه «الذي»، وجميع هذه، كالمرادفات لإسم الشّيء، فكيف يصحّ أن يعرف الشّيء تعريفاً حقيقياً بما لا يعرف إلا به؟ نعم، ربّما كان في ذلك وأمثاله تنبّه ما انتهى كلام الشفاء^(١).

لا يقال: إن أراد أن تصوّر الوجود بوجه يمتاز عن جميع ما عداه بديهيّ وإنه لا أعرف منه، فلا يمكن تعريفه بهذا الوجه، فذلك مسلّم^(٢).

وإن أراد أن تصوّره بكنه حقيقته بديهيّ، فذلك ممنوع، بل يمنع كونه متصوّراً أيضاً^(٣).

لأننا نقول: أردنا إن هذا المفهوم العامّ سيأتي كونه مشتركاً معنوياً بين

١ . لاحظ: إلهيات الشفاء: المقالة الأولى، الفصل الخامس .

٢ . بحكم الاستقراء والرّجوع إلى الوجدان فلا نزاع فيه .

٣ . انظر: شرح تجريد العقائد: ٥ .

الموجودات وكونه من الاعتبارات العقلية متصوّر بالكُنهٍ بديهية، إذ لا معنى لكونه^(١) أمراً ذهنياً إلا مفهومه الحاصل في الذهن، وليس من الأمور الواقعة في الأعيان، ليحتمل كون ما حصل منه في الذهن وجهاً من وجوهه لا كُنهه، سواء كان لهذا المفهوم العام أفراد عارضة للماهيات أولاً، إذ على تقدير أن يكون له أفراد عارضة للماهيات، وكون هذا المفهوم العام عارضاً لتلك الأفراد، وفرض كون تلك الأفراد غير متعلقة بالكُنه لا يقدح ذلك في كون هذا العارض متعلقاً بالكُنه، لأن كُنه العارض غير كُنه المعروض .

ثم إن الإمام الرّازي: ذهب^(٢) مع اختياره كون الوجود متصوّراً بالبديهية إلى أن الحكم بكونه بديهياً كسبيّ واستدلّ عليه بوجوه:

الأول: أن التصديق بأن الوجود والعدم متنافيان، لا يصدقان على أمر، بل كلّ أمرٍ: إما موجود وإما معدوم، بديهيّ ومسبق بتصوّر الوجود والعدم، فهو أولى بالبدهاة.

قال صاحب المواقف: «فإن قيل: إن زعمت أن هذا التصديق بديهيّ مطلقاً أي بجميع أجزائه، فمصادرة، لأن الوجود من أجزائه.

وإن زعمت أن الحكم^(٣) بعد تصوّر الطرفين بديهيّ، لم ينفع لجواز كون تصوّر الطرفين كسبياً مع كون الحكم بديهيّاً.

قلنا: هذا التصديق بديهيّ مطلقاً، ولا مصادرة، لأن بدهاته في نفس الأمر يتوقّف على بدهاة أجزائه في نفس الأمر ولكن لا يتوقف العلم ببدهاته على

١. أ، ب وج: «لكنه امر ذهني».

٢. لاحظ: المباحث المشرقية: ١٠/١ و ١١.

٣. في هذا التصديق .

العلم ببداهة أجزائه، بل يستتبعه .

ثمَّ أجاب عن هذا الاستدلال: بأنَّ تصوّر الطرفين بوجه ما يكفي في هذا التصديق البديهيّ، والنزاع إنّما هو في التصوّر بالكنه^(١).

وقال شارح المقاصد: الجواب عن هذا الاستدلال، أنّه إن أُريد أنّ هذا الحكم بديهيّ بجميع أجزائه ومتعلقاته على ما هو رأي الإمام^(٢) في التصديق، فممنوعٌ، بل مصادرة^(٣).

وإن أُريد أنّ نفس الحكم بديهيّ فهو مسلمٌ، لكنّه لا يثبت المدعى .

قال^(٤): «وإنّما قلنا ممنوعٌ، بل مصادرة ولم تقتصر على أحدهما تسيبهاً على تمام الجواب بدون المصادرة،^(٥) وتحقيقاً للزوم المصادرة، بأنّ بداهة كلّ جزءٍ من أجزاء هذا التصديق، جزء من أجزاء هذا التصديق، لأنّه لا معنى لبداهة هذا التصديق، سوى أنّ ما يتضمّنه من الحكم والطرفين بديهيّ، والعلم بالكلّ: إنّما نفس العلم بالأجزاء، أو حاصل به، فبالضرورة يكون العلم بكلّ جزءٍ سابقاً على العلم بالكلّ، لا تابعاً له ممكن الاستفادة منه.

قال^(٦): «فيبطل ما ذكر في "المواقف"، من أنّا نختار أنّ هذا التصديق بديهيّ مطلقاً، أي: بجميع أجزائه، ولا مصادرة إلى آخر ما نقلناه منه.

ثمَّ قال: فإن قيل: قد يعقل المركّب من غير ملاحظة الأجزاء على التفصيل.

١. لاحظ: شرح المواقف: ٨٦ / ٢ و ٨٧.

٢. فخر الدين الرازي.

٣. على المطلوب، حيث جعل المدعى وهو بداهة تصوّر الوجود جزءاً من الدليل.

٤. شارح المقاصد.

٥. أي بدون بيان المصادرة.

٦. أي قال شارح المقاصد.

قلنا: لو سلم ففي المركب الحقيقي، إذ لا معنى لتعقل المركب الاعتباري سوى تعقل الأمور المتعددة، التي وضع الاسم بإزائها، ولو سلم ففي التصور للقطع بأنه لا معنى للتصديق ببدهاة هذا المركب بجميع أجزائه، سوى التصديق بأن هذا الجزء بديهي، وذلك وذلك، ولو سلم، فلا يلزم المصادرة في شيء من الصور لجواز أن يعلم الدليل مطلقاً من غير توقف على العلم بجزئه الذي هو نفس المدعى هذا^(١).

ثم إن شارح المواقف أراد دفع هذا الاعتراض، فقال في شرحه لكلام المواقف: «بل يستتبعه بهذه العبارات مثلاً إذا علم أن هذا التصديق حاصل لمن لا يتصور منه كسب، كالبله والصبيان علم إجمالاً أن كل واحد من أجزائه بديهي. فإذا أريد أن يعلم حال الوجود بخصوصه، قيل: الوجود جزء من أجزاء هذا التصديق، وكل جزء من أجزائه بديهي، فالوجود بديهي. فظهر أن العلم بالكلية القائلة بأن كل جزء من أجزائه بديهي، لا يتوقف على العلم ببدهاة جزء معين منه بخصوصه، حتى يلزم المصادرة.

وهذا بعينه ما قيل: من أن العلم بكلية كبرى الشكل الأول لا يتوقف على العلم بالنتيجة، فإن الحكم على «زيد» من حيث إنه فرد من أفراد الإنسان إجمالاً غير الحكم عليه باعتبار خصوصيته، فإن الحكم يختلف باختلاف العنوان، فالأحكام الجارية على خصوصيات أفراد موضوع الكلية مندرجة فيها بالقوة، فيستدل بالكلية عليها، حتى يخرج من القوة إلى الفعل.

نعم، إذا كان العلم بالكلية مستفاداً من العلم بحال كل فرد بخصوصه، لم

١. انتهى كلام شارح المقاصد ملخصاً. انظر: شرح المقاصد: ١ / ٢٩٨ و ٢٩٩.

يمكن الاستدلال بها على حكم الأفراد، كما إذا علم أن الوجود والعدم والشيء الذي ردد بينهما كليهما بديهية. وعلم بذلك أن هذا التصديق بديهي مطلقاً لم يصح الاستدلال ببداهته على شيء منها، لأنه دور. انتهى كلام شارح المواقف»^(١).

أقول: فرق بين تعقل الأمور المتعددة بعنوان واحد كما في كبرى الأول، وبين تعقلها بعنوانات متعددة، ولكنها معاً، وعلى الاجتماع كما في أجزاء القضية الواحدة.

ففي الصورة الأولى يمكن أن يستتبع تعقل المجموع لتعقل كل واحد، ويستدل به عليه، بخلاف الصورة الثانية.

ففي كبرى الأول، مثل قولنا: «كل متغير حادث»، قد تعقل كل واحد من أفراد الموضوع التي من جملتها العالم بعنوان واحد هو كونه بصفة التغير لا بعنوان مخصوص، مثل كونه عالماً، ولو كان كل واحد منها متعقلاً بعنوان مخصوص، مثل أن يعد جميع أفراد الموضوع.

فيقال: العالم وهذا وذاك حادث، لم يمكن الاستدلال بهذه الكبرى على أن العالم حادث، فظهر أن شارح المواقف في هذا الدفع مغالط^(٢).

والحق مع شارح المقاصد، هذا.

الثاني: من وجوه استدلال الإمام على بداهة تصور الوجود، وهو ناهض على من يعترف بأن الوجود متصور بالكنه لكنه بالاكتساب،

١. شرح المواقف: ٢ / ٨٦ و ٨٧.

٢. حيث أخذ تعقل الأمور المتعددة بعنوان واحد كما في كبرى الأول موقع تعقل الأمور المتعددة بعنوانات متعددة، ولكن معاً وعلى سبيل الاجتماع كما في أجزاء القضية الواحدة، إذ ما نحن فيه من قبيل الثاني لا الأول.

وبأن حصول العلم منحصر في الضرورة والاكتساب.^(١)

تقريره^(٢) على ما في شرح المقاصد: هو، «أن الوجود معلوم بحقيقته، وحصول العلم: إما بالضرورة أو الاكتساب، وطريق الاكتساب إما الحدّ أو الرسم، والوجود يمتنع اكتسابه:

أما بالحدّ: فلأنه إنّما يكون للمركّب، والوجود ليس بمركّب، وإلا فأجزاؤه إما وجودات أو غيرها، فإن كانت وجودات لزم تقدّم الشيء على نفسه، ومساواة الجزء للكُلّ في تمام ماهيته؛ وكلاهما محال.

أما الأوّل: فظاهر.

وأما الثاني: فلأنّ الجزء داخل في ماهية الكلّ، وليس بداخل في نفسه.

وهذا اللزوم بناء على أنّ الوجود المطلق الذي يفرض التركيب فيه ليس خارجاً عن الوجودات الخاصّة؛ بل إما نفس ماهيتها، ليلزم الثاني، أو مقوم لها ليلزم الأوّل، وإلا فيجوز أن تكون الأجزاء وجودات خاصّة هي نفس الماهيات أو زائدة عليها، والمطلق خارج عنها، فلا يلزم شيء من المحالين.

وإن لم تكن الأجزاء وجودات: فإمّا أن يحصل عند اجتماعها أمر زائد يكون هو الوجود، أو لا يحصل، فإن لم يحصل كان الوجود محض ما ليس بوجود وهو محال، وإن حصل، لم يكن التركيب في الوجود الذي هو نفس ذلك الزائد العارض؛ بل في معروضه، هذا خلف^(٣).

وهذا بناء على أنّ الظاهر أن يكون الأمر الزائد هو الهيئة الاجتماعية

١. لاحظ: المباحث المشرقية: ١١ / ١.

٢. أي تقرير الرازي.

٣. شرح المقاصد: ٢٩٩ / ١ و ٣٠٠.

العارضة لتلك الأجزاء، فإن لم يكن ذلك الأمر الزائد عارضاً للأجزاء:

فإما أن يكون معروضاً لها، فيكون ^(١) التركيب في عارضه لا فيه.

وكذا إذا كانا عارضين لمعروض واحد، أو معروضين لعارض واحد.

وإما أن يكون لا عارضاً ولا معروضاً، فلا يكون هناك تركيب لا في

الوجود، ولا في عارضه، ولا في معروضه، بل في أمرٍ أجنبيٍّ، فيكون الخلف

أفحش. ^(٢)

وأما بالرّسم: فلما تَبَّتْ في موضعه من أنه إنما يفيد بعد العلم باختصاص

الخارج بالمرسوم، وهذا متوقّف على العلم به، وهو دورٌ وبما عداه مفصلاً وهو

محال، ولو سلّم، فلا يفيد معرفة الحقيقة والكنه ^(٣).

والجواب ^(٤) عمّا ذكر في امتناع تركّب الوجود:

النقض: أي لو صحّ بجميع مقدّماته، لزم أن لا يكون شيء من الماهيات

مركباً لجريانه فيها. بأن يقال: أجزاء البيت: إما بيوت، وهو محال، وإما غير بيوت،

وحينئذٍ: إما أن يحصل عند اجتماعها أمر زائد، هو البيت، فلا يكون التركيب في

البيت، هذا خلف، أو لا يحصل، فيكون البيت محض ما ليس ببيت .

والحلّ: بأننا نختار أنه يحصل أمر زائد على كلّ جزءٍ وهو المجموع الذي

هو نفس الوجود، فلا يكون التركيب إلّا فيه، ولا حاجة إلى حصول أمر زائد على

١ . ب: «فيلزم».

٢ . كما صرح به المحقّق الدّواني. لاحظ : حاشية المحقّق الدّواني المطبوعة على هامش شرح تجريد

العقائد: ٦ .

٣ . والمفروض إنّ الوجود متصوّر بالحقيقة والكنه.

٤ . أي جواب شارح المقاصد.

المجموع، فالوجود محض المجموع الذي ليس شيء من أجزائه بوجوده، كما أن البيت محض الأجسام والهيئة التي ليس شيء منها بيت والعشرة محض الأحاد التي ليس شيء منها بعشرة .

فإن قيل: هذا إنما يستقيم في الأجزاء الخارجية، وكلامنا في الأجزاء العقلية التي يقع بها التحديد إلزاماً لمن اعترف بزيادة الوجود على الماهية، إذ ليس على القول بالاشتراك اللفظي وجود مطلق، يدعى بدهاته، أو اكتسابه، بل له معان بعضها كسبي، وبعضها بديهي، وحينئذ لا يصح الحل، بأن أجزاء الوجود أمور يتصف بالعدم، أو بوجود هو عين الماهية، أو لا يتصف بالوجود ولا بالعدم.

قلنا: فالحل، ما أشرنا إليه من أنها وجودات، أي أمور يصدق عليها الوجود صدق العارض على المعروض، وحينئذ لا يلزم شيء من المحالين ولا اتصاف الشيء بالوجود قبل تحقق الوجود، لأنه لا تمايز بين الجنس، والفصل، والنوع، إلا بحسب العقل دون الخارج.

فمعنى قولنا: «يكون الوجود محض ما ليس شيء من الأجزاء بوجوده» أنه لا يكون شيء من الأجزاء نفس الوجود.

وإن كان يصدق عليه الوجود كسائر المركبات بالنسبة إلى الأجزاء العقلية، فإنها لا تكون نفس ذلك المركب، لكنه يصدق عليها صدق العارض. ^(١)

وقد يقال: صرح الشيخ في "الحكمة المشرقية" ^(٢) بأن التحديد لا

١. لاحظ: شرح المقاصد: ١/ ٣٠٠ و ٣٠١.

٢. لم نثر عليه .

يختصّ بالأجزاء الذهنيّة المحمولة^(١)، بل ربّما يكون بالأجزاء الخارجيّة كما في تحديد البيت بالجدران والسّقف .

واعلم: أنّ المقصود بإطال الاستدلال، وإلاّ فالحقّ أنّ الوجود معنى بسيط ليس له أجزاء خارجيّة ولا عقلية كما سيأتي.

وعمّا^(٢) ذكر في امتناع اكتسابه^(٣) بالرّسم ما ثبت في موضعه من أنّه إنّما يتوقّف على الاختصاص^(٤) لا على العلم بالاختصاص، وأنّه وإن لم يستلزم إفادة معرفة الحقيقة، لكنّه قد يفيدها سلّمناه لكن العلم بالمساواة لا يتوقّف إلاّ على تصوّر الشيء^(٥) بوجه ما، وتصور ما عداه كذلك فلا يلزم الدّور، ولا الإحاطة بما لا يتناهى.

وقد يستدلّ على امتناع اكتسابه بالرّسم، بوجهين آخرين :

أحدهما: أنّه يتوقّف على العلم بوجود اللّازم وثبوتة للمرسوم، وهو أخصّ من مطلق الوجود فيدور .

وثانيهما: أنّ الرّسم إنّما يكون بالأعرف، ولا أعرف من الوجود بحكم الاستقراء، أو لأنّه أعمّ الأشياء، أيّ بحسب التحقّق دون الصّدق، والأعمّ أعرف، لكون شروطه ومعانداته أقلّ^(٦).

١ . ولكن قال الشيخ في منطق المشرقيين: «واعلم أنّك لست تطلب في التّحديد إلاّ المفهوم.

لاحظ : منطق المشرقيين: ٤٥ .

٢ . أي: «والجواب عمّا ذكر...» كما في المصدر .

٣ . أي اكتساب الوجود .

٤ . أي على اختصاص المرسوم بالرّسم .

٥ . أي تصوّر الشيء المرسوم .

٦ . لاحظ : شرح المقاصد : ١ / ٣٠٢ .

ويجاب أَمَا عن الأول: فبأنه على تقدير تسليم التوقّف يكون تعريفاً بالأخصّ، وهو لا يستلزم الدّور إلا بالشرطين المذكورين سابقاً، وكلاهما في محل المنع.

وأَمَا عن الثاني: فبأنّ الحكم بأنّه لا أعرف من الوجود إنّما يصحّ على القول ببدهاة الحكم بكون تصوّر الوجود بديهياً كما هو مذهب المصنّف وغيره من المحقّقين.

وأَمَا على القول بكونه نظرياً، لا يكون فرق بين الحكمين، ويصحّ منع كون الوجود أعرف الأشياء هذا، وإلى هذين الاستدلّالين للإمام على بدهاة الوجود.

والجواب عنهما^(١) ما أشار المصنّف بقوله: والاستدلّال^(٢) بتوقّف التصديق بالتنافي عليه.

هذا إشارة إلى الدليل الأول؛ أي الاستدلّال على بدهاة تصوّر الوجود بكون التصديق بالمنافاة بين الوجود والعدم متوقفاً على تصوّر الوجود .

[قال:] أو بتوقف الشيء على نفسه، أو عدم تركيب الوجود مع فرضه مركباً وإبطال الرّسم باطل^(٣).

[أقول:] هذا إشارة إلى الدليل الثاني؛ أي أو الاستدلّال عليه بامتناع اكتسابه لو لم يكن بديهياً، لأنّ الاكتساب :

١ . أي الجواب عن هذين الاستدلّالين .

٢ . والاستدلّال، مبتدأ وخبره باطل .

٣ . وفي متن كشف المراد: أو عدم تركيب الوجود مع فرضه أو إبطال الرّسم باطل .

إِذَا بِالْحَدِّ: وهو بالأجزاء، فيلزم توقّف الشيء على نفسه، أو خلاف الفرض.

وَأَمَّا بِالرَّسْمِ: وهو باطلٌ. كما عرفت جميع ذلك تفصيلاً.

فقوله: «أو عدم تركّب الوجود» عطف على قوله: «توقّف الشيء على نفسه» على سبيل التّرديد، لأنّ اللّازم على تقدير كون الاكتساب بالتّحديد هو أحد الأمرين لا مجموعهما.

وقوله: «وباطال الرّسم» بالواو دون عطف على أحد الأمرين على سبيل الجمع، لأنّ امتناع الاكتساب يتوقّف على مجموعهما، فتدبّر.

وقوله: «باطلٌ» إشارة إلى الجواب عنهما، وهو خبر عن الاستدلال، هذا.

الثّالث: من وجوه استدلال الإمام: أنّ الوجود المطلق جزء من وجودي، لأنّ معناه الوجود مع الإضافة إلى المتكلّم والعلم بوجودي بديهيّ، لا يتوقّف على كسب أصلاً فيكون الوجود المطلق بديهيّاً. ^(١)

وأجيب: بأنّه إن أريد أنّ تصور وجودي بالحقيقة بديهيّ فممنوع.

ولو سلّم، فلا نسلّم أنّ المطلق جزء منه، وتصوّره جزء من تصوّره. ^(٢)

وإن أريد أنّ التّصديق؛ أي العلم بأنّي موجود بديهيّ، فغير مفيد، لأنّ كونه بديهيّاً بجميع أجزائه غير مسلّم، وكون حكمه بديهيّاً، غير مستلزم لتصوّر الطرفين بالحقيقة، فضلاً عن بداهته.

١. لأنّ ما يتوقّف عليه البديهيّ يكون بديهيّاً.

٢. لأنّ الوجود المطلق يقع على الوجودات وقوع لازم خارجي غير مقوّم، وليس العارض جزءاً للمعروض ولا تصوّره لتصوره. لاحظ: شرح المقاصد: ٣٠٢/١.

وظاهر تقرير الإمام، بل صريحه على ما في شرح المقاصد^(١): أن المراد هو تصديق الإنسان، بأنه موجود، ثم أورد منع بدهته، فأجاب بأنه على تقدير كونه كسبياً، لا بدّ من الانتهاء إلى دليل يعلم وجوده بالضرورة قطعاً للتسلسل، والعلم بالوجود جزء من ذلك العلم، فيكون ضرورياً.

وصرح صاحب المواقف: بأنه جزء وجودي، وهو متصور بالبديهية.

ثم أورد جواب الإمام عن المنع المذكور، وزاد عليه فقال^(٢): وأيضاً لا دليل عن سالتين، فلا بدّ من الانتهاء إلى موجبة يحكم فيها بوجود المحمول للموضوع ضرورة.

ثم دفعهما، بأنّ الذي لا بدّ من الانتهاء إليه دليل هو ضروري لا وجوده.

فإننا نستدلّ بصدق المقدمتين، لا بوجودهما في الخارج، وبأنّ الموجبة ما حكم فيها بصدق المحمول على ما صدق عليه الموضوع لا بوجوده له.^(٣)

فأورد شارح المقاصد عليه: «بأنه لا دخل للدليل وترتيب المقدمتين في الإيصال إلى التصوّر، وأنّ كلامه صريح في أنّه يريد بالدليل الموصل إلى التصديق لا الموصل في الجملة .

١. لاحظ: شرح المقاصد: ١ / ٣٠٢ - ٣٠٣.

٢. قال شارح المواقف: ولا دليل عن سالتين فلا بدّ في الدليل من مقدمة موجبة قد حكم فيها بوجود المحمول للموضوع، ولا يمكن أن يكون العلم بوجود كلّ محمول للموضوع مستفاداً من دليل آخر، بل لا بدّ من الانتهاء إلى دليل مشتمل على موجبة يكون العلم بوجود محمولها لموضوعها بديهياً وأنّه يستدعي تصور الوجود المطلق بطريق البدهة. لاحظ: شرح المواقف: ٧٩ / ٢ و ٨٠.

٣. انتهى كلام صاحب المواقف ملخصاً. لاحظ: المواقف في علم الكلام: ٤٣.

وإن مراد الإمام من الدليل الذي لا بدّ من العلم بوجوده هو الأمر الذي يستدلّ به، كالعالم للصانع، لا المقدمات المترتبة، وأنه لا معنى لصدق المحمول على الموضوع، سوى وجوده له، وثبوته له.

نعم يتّجه أن يقال: الوجود هنا رابطة، وليس الكلام فيه.^(١)

وقال شارح المواقف في توجيه كلامه^(٢): «لعله أراد كما أنه لا دليل عن سالبتين كذلك لا تعريف عن مفهومين سلبيين، لأنّ السلب لا يعقل إلا بالقياس إلى الثبوت، فلا بدّ في المعرفة من مفهوم وجودي إما ضروري، أو متته إليه. فيكون العلم بوجوده ضرورياً. فكذا الوجود المطلق في ضمنه».^(٣)

ولا يخفى بعده.

هذه هي وجوه استدلال الإمام مع أجوبتها.^(٤)

وإنما لم يتعرّض المصنّف للوجه الثالث لكونه راجعاً في الحقيقة إلى الأول، فإنّ مناطهما ليس إلا الاستدلال على بدهة تصوّر الوجود، لكونه جزء المعلوم بالبديهية، سواء كان تصوّراً أو تصديقاً أيّ تصديق كان.

فإن قيل^(٥): تصوّر الوجود إذا حصل للنفس من غير كسب، فإذا التفتت إلى حصوله، عرفت بمجرد التفاتها إليه أنّه بغير كسب، فأيّ حاجة إلى الاستدلال.

١. انظر: شرح المقاصد: ١ / ٣٠٢ و ٣٠٣.

٢. أي في توجيه كلام صاحب المواقف.

٣. شرح المواقف: ٢ / ٨١ و ٨٢.

٤. لاحظ: المباحث المشرقية: ١١ - ١٣.

٥. نقله الشارح القوشجي وأجاب عنه. شرح تجريد العقائد: ٦.

بل نقول: بدهاة كل بديهي، وكذا كسبية كل كسبي، كلاتهما بديهيتان بغير ما ذكر.

قلنا: إنما يكون كذلك لو كانت البدهاة والكسبية لازمتين بيّتين للمعلوم ليلزم من الالتفات إليه، الالتفات إليهما وليس بيّن.

وما ذكر، إنما يجزي في حال الحصول. وأما بعده فلا، إذ لا يجب بقاء كيفية الحصول في الذكر.

قال الشارح القوشجي: «قد يحصل صورة في النفس ولا تلتفت إلى كيفية حصولها.

ثم تحصل فيهما صورة أخرى، ولا تلتفت أيضاً إلى كيفية حصولها. وهكذا حتى إذا تطاولت المدّة وتكررت الصور توجهت إليها، فالتبست عليها في بعض الصور كيفية حصولها، فاحتاجت إلى الاستدلال.

وذلك^(١) بالبديهيات أولى، إذ في الكسبيات اعمال قلما ينسى^(٢).

وقال المحقق الدواني: «وفيه بحث، لأنه إذا كان عدم تذكر المشقة التي قد كانت قليلاً كان اشتباه البديهي بالنظري قليلاً، لأن هذا الاشتباه، إنما يحصل بالتردد في أنه هل كان فيه مشقة الكسب أو لم يكن؟

والمفروض أن نسيان المشقة الحاصلة، قليل^(٣)، فالتردد في حصول المشقة مع أنها قد كانت قليل، فالشك في بدهاة البديهي مبني على احتمال قليل الوقوع، فيكون قليلاً.

١. أي الالتباس في البديهيات أولى من النظريات.

٢. شرح تجريد المقائد: ٦ و ٧.

٣. ب: «قليل الوقوع».

ثم قال^(١): والجواب: أن المدعى أن المشقة الحاصلة قلما تنسى، فحصول المشقة لا ينفك في الغالب عن تذكرها، وحينئذ يحصل الجزم بالكسبية، ولا يلزم من ذلك أن يكون الغالب على تقدير عدم حصول المشقة تذكر عدم المشقة حتى يحصل الجزم بالبداهة؛ بل كثيراً ما يقع التردد، في أنه هل كان هناك مشقة فنسيت أم لم يكن؟

وإن كان وقوع الشق الأول قليلاً، فإن نُدرة الوقوع لا يستلزم نُدرة احتمال الوقوع عند العقل، واحتمال وقوع النادر يُقدح في الجزم بعدم وقوعه.

وتوضيحه: أن غالب الأحوال تذكر المشقة، وهو يوجب الجزم في الكسبيات، ونادرها عدم التذكر، وهو لا يوجب الجزم بالبديهيّات، لاحتمال أن يكون المشقة حاصلة. وقد نسيت، فيكون الشك في بداهة البديهيّات، أكثر من الشك في كسبية الكسبيات، هذا^(٢).

وأعلم: أن للمتكربين لبداهة الوجود أيضاً متمسكات وهم فرقان:

الأولى: من يقول إنه متصور لكن لا بالبديهة بل بالكسب، ولهم وجوه:

الأول: أن الوجود: إما نفس الماهية، أو زائد عليها.

فإن كان نفس الماهية، والماهيات ليست ببديهة، كان الوجود غير بديهي.

وإن كان زائداً عليها، كان عارضاً لها، لأن ذلك^(٣) معناه، فيكون تابعاً

لها في المعقوليّة، إذ لا استقلال للعارض بدون المعروض، وهي غير

١. أي المحقق الدواني.

٢. حاشية المحقق الدواني المطبوعة على هامش شرح تجريد العقائد للفاضل القوشجي: ٧.

٣. أي معنى كونه زائداً.

بديهية، فكذا الوجود العارض لها؛ بل هو أولى .

فإن قيل ^(١): الكلام في الوجود المطلق، لا في الوجودات الخاصة التي هي العوارض للماهيات.

ولو سلم ^(٢)، فالوجود المطلق يكون عارضاً لمطلق الماهية.

والكسبيات، إنما هي الماهيات المخصوصة، فعلى تقدير كون الوجود المطلق عارضاً لا يلزم كونه تابعاً للماهيات المكتسبة.

أجيب: بأن الوجود المطلق عارض للوجودات الخاصة على ما سيجيء فيكون تابعاً لها، وهي تابعة للماهيات المكتسبة، فيكون المطلق تابعاً لها بالواسطة. ^(٣)

وكذا مطلق الماهية عارض المخصوصة، لكونه صادقاً عليها غير مقوم لها، فيكون تابعاً لها، فيكون الوجود المطلق العارض لمطلق الماهية عارضاً لها بالواسطة.

الثاني ^(٤): أن الوجود لو كان بديهياً لم يشتغل العقلاء بتعريفه، كما لم يشتغلوا بإقامة البرهان على القضايا البديهية، لكنهم عرفوه بوجوه كما مر.

الثالث: أنه لو كان بديهياً لم يختلف العقلاء في بدهاته، ولم يفتقر المثبتون منهم إلى الاحتجاج عليها. ^(٥)

١ . نقله شارح المقاصد وأجاب عنه . لاحظ : شرح المقاصد : ٣٠٤ / ١ - ٣٠٦ .

٢ . أي كون الوجود المطلق عارضاً .

٣ . وهذا معنى زيادة التبعية .

٤ . أي الدليل الثاني من دلائل الفرقة الأولى من المنكرين ببدهاة الوجود .

٥ . لكنهم اختلفوا واحتجوا فلم يكن بديهياً .

والجواب عن الأول: أننا لا نسلّم أنّ العارض يكون تابِعاً للمعروض في المعقولة، بل ربّما يعقل العارض دون المعروض، وعدم استقلاله إنّما هو في التحقّق في الأعيان. ولو سلّم، فلا نزاع في بدهاة بعض الماهيات، فيكفي في تعقّل الوجود من غير اكتساب.

وعن الثاني: أنّ البديهي لا يعرف تعريفاً حقيقياً لا لفظياً كما مر.

وعن الثالث: أنّ الذي لا يقع فيه اختلاف العقلاء هو الحكم البديهي الواضح، وبدهاة تصوّر الوجود لا يستلزم بدهاة الحكم كما عرفت، فيجوز أن يكون الحكم بها كسبياً أو بديهياً خفياً فيحتاج إلى تنبيه.

والثانية^(١): من يقول إنّ الوجود لا يتصوّر أصلاً^(٢) وهو في مقابل القول بأنّه أظهر الأشياء.

قال شارح المقاصد: واخترع الإمام لذلك تمسكات: (٣)

منها^(٤): أنّه لو كان متصوّراً لكان الواجب متصوّراً إلزاماً للقائلين بأنّ حقيقته الوجود المجرد، فإنّ معنى التجرّد معلوم قطعاً ومبناه على أنّ الوجود طبيعة نوعيّة لا يختلف إلّا بالإضافات وسيجيء القول في ذلك.

١. أي الفرقة الثانية التي مرّ الايعاز عليها: .

٢. أي لا كسباً ولا بدهاة .

٣. لاحظ: المباحث المشرقيّة: ١٣ / ١ - ١٤ .

٤. مبناه الخلط بين المفهوم والحقيقة وعدم الامتياز بينهما فإنّك قد عرفت أنّ المتنازع فيه هو الوجود المطلق الذي هو مشترك معنى وهو ليس حقيقة الواجب تعالى حتّى يلزم من تصوّره، تصوّرها، وما هو عين حقيقة الواجب تعالى عبارة عن حقيقة الوجود وهو الوجود الحقيقي الذي هو الضمد لكلّ شيء والملمج لكلّ ما سواه. وهو فوق ان يتصور ويحيط به، الغرض وللك اشتهر: «وكُنْه في غاية الخفاء».

ومنها: أنه لو تصوّر لارتسم في النَّفس صورة مساوية له، مع أن للنفس وجوداً، فيجتمع مثلان .

والجواب: منع التماثل بين وجود النَّفس والصَّورة الكلّية الموجودة، فيها على أن الممتنع من اجتماع المثليين، هو قيامهما بمحلّ، كقيام العرض، وهاهنا لو سلّم قيام الصَّورة، كذلك، فظاهر أن ليس قيام الوجود كذلك لما سيجيء. ومنها: أن تصوّره بالحقيقة لا يكون إلا إذا علم تميّزه عمّا عداه، بمعنى أنه ليس غيره.

وهذا سلب مخصوص لا يعقل إلا بعد تعقّل السلب المطلق، وهو نفي صرف لا يعقل إلا بالإضافة إلى وجود، فيدور .

والجواب: أن تصوّره يتوقّف على تميّزه، لا على العلم بتميّزه.

ولو سلّم، فالسلب المخصوص، إنّما يتوقّف تعقله على تعقّل السلب المطلق، لو كان ذاتياً له وهو ممنوع.

ولو سلّم، فلا نسلم أن النفي الصّرف لا يعقل. ولو سلّم، فالسلب يضاف إلى الإيجاب وهو غير ^(١) الوجود ^(٢).

١. أي الوجود الرابط وهو غير الوجود المحمولي. قال الحكيم السبزواري: «ثمّ الوجود رابط ورابطي».

٢. لاحظ: شرح المقاصد: ١ / ٣٠٤ - ٣٠٦.

المسألة الثانية

في اشتراك الوجود معنى^(١)

[قال: وتردُّدُ الذَّهنِ حالَ الجزمِ بمطلقِ الوجودِ.

واتحادُ مفهومِ نقيضه.

وقبولُهُ القسمةَ، يُعطي الشَّرْكَةَ.

أقول: لَمَّا فرغ المصنِّفُ من البحثِ عن حدِّ الوجودِ والعدمِ شرعَ في البحثِ عن أحكامهما وبدأ باشتراكِ الوجودِ بين أقسامه من الوجودِ العينيِّ والذَّهنيِّ، والواجبِ والممكنِ .

اعلم: أنَّ العلماءَ اختلفوا في هذه المسألة على قولين:

الأوَّلُ: [اتَّفَقَ جمهورُ المحقِّقين^(٢) على أنَّ الوجودَ مفهوماً واحداً مشتركاً بين الوجوداتِ.

[الثَّاني:] وخالفهم فيه أبو الحسن الأشعري وأبو الحسين البصري^(٣)

١ . راجع لمزيد الأطلاع: المباحث المشرقية: ١ / ١٨ - ٢٣ / الفصل الثاني من الباب الأوَّل؛ ونهاية

المرام في علم الكلام: ١ / ٣٠ - ٣٧؛ وإيضاح المقاصد: ٥ / ٩ / المسألة الثانية من البحث الأوَّل؛

وقواعد المرام في علم الكلام: ٣٨ - ٤٠؛ وشرح حكمة العين: ٣١ - ٣٧.

٢ . من الحكماء والمتكلمين من الإمامية وبعض المعتزلة كأبو هاشم وأصحابه وجمع من

الأشاعرة. لاحظ: محضل أفكار المتقدِّمين والتأخرين: ٤٧؛ ومناهج اليقين في أصول الدين: ٩ -

١٠؛ وإرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين: ٣٧ - ٤١.

٣ . هو: أبو الحسين بن علي الطيب البصري المتوفى (٤٣٦ هـ). المتكلم على مذهب المعتزلة

وهو أحد أئمتهم الأعلام. انظر: وفيات الأعيان: ٣ / ٤٠١ / الترجمة ٥٨١.

وذهباً إلى أن وجود كل شيء عين ماهيته ولا اشتراك إلا في لفظ الوجود.

واستدل الجمهور بوجوه ثلاثة:

أشار المصنف إليها بقوله: وتردُّدُ الذَّهنِ حالَ الجزمِ بمطلقِ الوجودِ، واتحادُ مفهومِ نقيضه، وقبولُهُ القسمةَ يُعطي الشَّرْكَةَ؛ أي وتردَّدَ الذَّهنُ في خصوصياتِ الماهياتِ مع الجزمِ بالوجودِ المطلقِ^(١)، وهذا إشارة إلى أوَّلِ الوجوه.

وكون نقيض الوجود؛ أي العدم مفهوماً واحداً^(٢)، وهذا إشارة إلى ثانيها^(٣).

وكون الوجود قابلاً للقسمة إلى الواجب، والجوهر، والعرض^(٤)، وهذا إشارة إلى ثالثها.

١. أي أنا قد نجزم بوجود ماهية، وتردَّد في خصوصياتها مع بقاء الجزم بالوجود، فإنَّنا إذا شاهدنا أثراً حكمنا بوجود مؤثره، فإذا اعتقدنا أنه ممكن، ثم زال اعتقادنا بإمكانه، وتجدد اعتقادنا بوجوده، لم يزل الحكم الأول، فبقاء الاعتقاد بالوجود عند زوال اعتقاد الخصوصيات يدل على الاشتراك. لاحظ: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، المقصد الأول، المسألة الثانية في أن الوجود مشترك.

٢. أي إن مفهوم العدم واحد، فلو لم يكن مفهوم الوجود أيضاً واحداً، لبطل الحصر العقلي بين الوجود والعدم، فإنَّنا إذا قلنا زيد إمَّا موجود وإمَّا معدوم، له يجزم العقل بالانحصار لجواز أن لا يكون معدوماً ولا موجوداً بالمعنى الذي قصد، بل موجوداً بمعنى آخر. لاحظ: شرح تجريد العقائد: ٧.

٣. أي إلى الوجه الثاني.

٤. أي لأنَّنا يمكننا أن نقسم الوجود إلى وجود الواجب ووجود الممكن وإلى وجود الجوهر ووجود العرض؛ ويقبل العقل هذه القسمة، ومورد القسمة مشترك بين أقسامه. انظر: نهاية المرام في علم الكلام: ١ / ٣٠ وشرح تجريد العقائد: ٧ و ٨.

يُعطي^(١)؛ أي يفيد كل واحدٍ من هذه الوجوه الثلاثة الشركة^(٢)؛ أي اشتراك الوجود معنى بين الموجودات .

تقرير الأول منها: أنه لو لم يكن مشتركاً لامتنع الجزم به عند التردّد في الخصوصيّات ضرورة أنه على تقدير عدم الاشتراك، إمّا نفس الخصوصيّات أو مختصّ بها، ذاتياً كان أو عرضياً، فيزول اعتقاده مع زوال اعتقادها.

أمّا على الأول:^(٣) فلأنّ التردّد في الخصوصيّات يكون عين التردّد في الوجودات التي هي اعيان تلك الخصوصيّات .

وأما على الثاني: فلأنّ التردّد في شيء، يستلزم التردّد فيما يختصّ به قطعاً، سواء كان معلوم الاختصاص أو مشکوكه، فالباقي ليس إلا معلوم عدم الاختصاص والتالي - أعني: امتناع الجزم بالوجود عند التردّد في الخصوصيّات - باطل، لأنّنا إذا نظرنا في الحادث جزماً بأن له مؤثراً مع التردّد في كونه واجباً أو ممكناً، جوهرأ أو عرضاً، متحيّزاً أو غير متحيّز.

ومع تبدّل اعتقاد كونه ممكناً إلى اعتقاد كونه واجباً، إلى غير ذلك من الخصوصيّات، وبالضرورة يكون الأمر المجزوم به الباقي مع التردّد في الخصوصيّات، وتبدّل الاعتقادات، مشتركاً بين الكلّ، فالمقدّم؛ أي عدم كونه مشتركاً مثله، فالوجود مشترك، وهو المطلوب.

فإن قيل: إن أريد بالجزم الجزم بأحد الوجودات المتخالفة الذوات، فلا يجدي نفعاً لأنّ مفهوم احدها^(٤) ليس الوجود المشترك.

٣. أي كون الوجود نفس الخصوصيّات .

١ و ٢ . من كلام المصنّف ﷺ .

٤ . أي أحد الوجودات المتخالفة.

وإن أريد الجزم بخصوصية ذات ما بعينها، فهو ظاهر البطلان.

وإن أريد الجزم بمعنى آخر، فهو ممنوع.

أجيب بتلخيص الدليل، وهو أن يقال: إذا جزمنا بوجود ممكن، وجزمنا مع ذلك، بأن علته جوهر مثلاً، فلاشك إننا نجزم حينئذٍ بأن العلة موجودة، وبأنها خصوصية الجوهر.

فإذا فرضنا زوال اعتقاد خصوصية الجوهر، باعتقاد أن العلة خصوصية العرض، وجدنا الاعتقاد بأن العلة موجودة، باقياً بحاله، لم يتغير ولم يتبدل باعتقاد آخر أصلاً. فلولا أن الوجود مشترك معنى لم يتصور ذلك قطعاً.

فإن قيل: هذا الدليل، يستلزم أن يكون للوجود وجود آخر مشترك بينه وبين غيره، فإننا قد نجزم بوجود علة شيء، ونتردد في أنها مفهوم الوجود أو غيره.^(١)

قلنا: أولاً: إن هذا لا يضرنا، فإن الوجود لو كان موجوداً لكان له وجود مشترك بينه وبين غيره لا محالة، ولهذا أحال المحققون وجوده، كما ستعرف.

وثانياً^(٢): أن التردد إنما يقع فيما هو من الموجودات، لأننا نجزم، بأن علة الموجود يجب أن تكون موجودة، ومفهوم الوجود ليس من الموجودات، بل هو من المعقولات الذهنية كما سيأتي.

فإن قلت: التردد تجويز العقل، وهو لا يستلزم المطابقة للواقع، وكون

١. لاحظ: شرح تجريد العقائد: ٧.

٢. ذكره الفاضل القوشجي في شرحه.

الوجود^(١) من المعقولات الثانية^(٢)، وغير موجود في الخارج، ليس بيّناً، بحيث لا يمكن للعقل أن يشكّ فيه.

وأيضاً الكلام في الوجود المطلق الشّامل للذهن والخارج، ومفهوم الوجود موجود بهذا المعنى.

قلت: التّرّد إنّما وقع في خصوصيّة شيء يجزم بوجوده في الخارج، لما أشرنا إليه من الجزم، بأنّ علّة الموجود موجودة، فيستلزم المطابقة للواقع، من حيث الوجود في الخارج، بمعنى أنّ ما يعلم أنّه ليس بموجود في الخارج، لا يجوز أن يشمله التّرّد في شيء نعلم وجوب كونه موجوداً في الخارج، فليفتن.

وقد يجاب أيضاً: بأنّه إن أراد أنّه يلزم أن يكون الوجود مشتركاً في الواقع بين تلك الخصوصيات وبين الوجود، فذلك غير لازم، إلّا إذا كان الوجود موجوداً في الواقع، وهو ممنوع.

وإن أراد أنّه يلزم كون الوجود قابلاً للاشتراك بين نفسه وغيره، فالجواب بتغاير الاعتبارين، كما في سائر المفهومات العامّة.

ومن سخيّف الاعتراض على هذا الدليل، التّفصّ بالماهيّة وبالتشخص،

١. أي مفهوم الوجود.

٢. المعقول: هو الصّورة الحاصلة في الذهن. والمعقولات على قسمين:

المعقولات الأولى: ما يكون مصداقه وما يحاذيه موجوداً في الخارج؛ كطبيعة الإنسان والحيوان؛ فإنّهما يتصوّران أولاً، ويحملان على الموجود الخارجي، كقولنا: زيد إنسان والفرس حيوان. المعقولات الثانية: هي ما يتصوّر ثانياً ولا يحاذيه أمر في الخارج؛ كالنوع والجنس والفصل، فإنّها لا تحمل على شيء من الموجودات الخارجيّة. لاحظ: جامع العلوم: ٨٦٥، وكتاب التعريفات:

بأن يقال: نجزم أن هذه العلة لها ماهية وتشخص، وتردد في خصوصياتهما، فيلزم كونهما^(١) مشتركين بين الماهيات والتشخيصات.

والجواب التزام الاشتراك فيهما أيضاً.

قال صاحب المواقف: والتحقق، أنه إن أريد مجرد اشتراك الوجود بين الماهيات، معنى لا تماثل الوجودات في الحقيقة، فالماهية والتشخص أيضاً كذلك. وإن أريد التماثل فالتقص بهما وارد.^(٢)

وأنت خبير: بأنه لم يدع أحد التماثل بهذا الدليل، ولا بسائر الأدلة؛ فهذا التحقيق مما جدوى له^(٣).

وتقرير الدليل الثاني: أن مفهوم نقيض الوجود، وهو العدم واحد بالضرورة، فلو لم يكن الوجود أيضاً معنى واحداً؛ لزم بطلان الحصر بين الوجود والعدم، لأنه إذا كان الوجود مشتركاً لفظياً، كان قولنا: هذا الشيء، إما موجود، وإما معدوم، بمنزلة قولنا: هذا الشيء، إما إنسان مثلاً، وإما معدوم.

وهذا الحصر الأخير باطل بالضرورة. فكذا الحصر الأول؛ بخلاف ما إذا كان العدم أيضاً مشتركاً لفظياً، فإنه يصير قولنا: هذا الشيء إما موجود، وإما معدوم، بمنزلة قولنا: هذا الشيء إما إنسان، وإما ليس بإنسان، لأن العدم حينئذ يكون رفعاً للإنسان، لأنه رفع للوجود المقابل وهو الإنسان في هذا الفرض.

وظاهر تحقق الحصر في قولنا: هذا الشيء إما إنسان، وإما ليس بإنسان،

١. أي الماهية والتشخيص.

٢. لاحظ: المواقف في علم الكلام: ٤٧.

٣. أ، ب وج: «مما لا جدوى له».

فظهر أنه لا بدّ في هذا الدليل، من أخذ اتّحاد مفهوم العدم، لكن بطلان الحصر بين الوجود والعدم، باطل بالضرورة، فكون الوجود مشتركاً لفظياً باطلاً. فالوجود مشترك معنى، وهو المطلوب.

ثم إن شارح المقاصد، قرّر هذا الدليل: «بأنه لو لم يكن للوجود مفهوم مشترك، لم يتمّ الحصر في الموجود والمعدوم، لأننا إذا قلنا: الإنسان متّصف بالوجود بأحد المعاني أو معدوم، كان عند العقل تجويز أن يكون متّصفاً بالوجود بمعنى آخر.

ثم قال: وهذا لا يتوقّف على اتّحاد مفهوم العدم، إذ على تقدير تعدّده، كان عدم الحصر أظهر، لجواز أن يكون متّصفاً بالعدم بمعنى آخر»^(١).

يعني أنه إذا كان حين تعدّد الوجود، بطلان الحصر باعتبار جواز اتّصافه بوجود آخر، فحين تعدّد العدم، يزيد جواز اتّصافه بعدم آخر، فيصير البطلان أظهر^(٢).

أقول: وهذا عجيب، لأنّ جواز اتّصافه بوجود آخر، إنّما يكون، بأن لا يتّصف بهذا الوجود المعين، وهو اتّصاف برفع هذا الوجود المعين الذي هو العدم المعين، فجواز اتّصافه بعدم آخر، لو كان مع الاتّصاف بهذا العدم المعين، فكيف يمكن أن يقدح في الحصر بين هذا العدم المعين وبين الوجود المعين الذي هو رفعه؟

ولو كان مع عدم الاتّصاف بهذا العدم المعين، فيكون متّصفاً بهذا الوجود

١. شرح المقاصد: ١ / ٣٠٩.

٢. لكون الوسطة أكثر.

المعيّن، فكيف يمكن أن يكون متّصفاً بوجود آخر؟

ولو سلّم، فكيف يكون اتّصافه بوجودٍ آخرٍ قادحاً في الحصر بين هذا الوجود المعيّن ورفعها؟

وظهر أيضاً ممّا ذكرنا بطلان ما توهمه الشارح القوشجي: «من أنّ جزم العقل بالانحصار بين الوجود الخاصّ وعدمه على تقدير تعدّد مفهوم العدم أيضاً^(١)، إنّما هو بواسطة مقدّمة أجنبيّة، هي أنّ الشّيء لا يكون موجوداً بوجودٍ غيره، ولا معدوماً بعدم غيره، إذ لو قطع النّظر عن هذه المقدّمة؛ لم يكن قولنا: زيد معدوم بعدمه الخاصّ، في معنى قولنا: زيد ليس موجوداً بوجوده الخاصّ، بل كان أخصّ منه، فإنّه إذا وجد زيد بوجودٍ آخر، أو عدم بعدم آخر، صدق أنّه ليس موجوداً بوجوده الخاصّ، وكذب أنّه معدومٌ بعدمه الخاصّ، فالعقل يجزم بالانحصار في قولنا: الشّيء: إمّا موجود بوجوده الخاصّ؛ وإمّا ليس موجوداً بوجوده الخاصّ؛ ولا يجزم بالانحصار في قولنا: الشّيء: إمّا موجود بوجوده الخاصّ؛ وإمّا معدوم بعدمه الخاصّ، إلّا بعد ملاحظة تلك المقدّمة الأجنبيّة. انتهى». (٢)

وذلك^(٣) لأنّ الشّيء حين يتّصف بوجود غيره، لو لم يتّصف بوجود نفسه، فقد اتّصف بعدم نفسه؛ أي بعدم يقابل وجود نفسه، فلم يخلّ الموضوع عن وجود نفسه وعدمه المتقابلين.

ولو اتّصف بوجود نفسه مع اتّصافه بوجود غيره، لم يكن اتّصافه بوجود

١. كلمة «أيضاً» متعلّقة بكلمة «تعدّد» لا بقوله «جزم العقل».

٢. لاحظ: شرح تجريد العقائد: ٧. وقد نقل باختلاف يسير.

٣. أي ظهور البطلان.

غيره واسطة، وحين يتّصف بعدم غيره، لو لم يتّصف بعدم نفسه، فقد اتّصف بوجود نفسه المتقابل له، فلم يخلّ عن المتقابلين.

ولو اتّصف بعدم نفسه مع اتّصافه بعدم غيره، لم يكن اتّصافه بعدم غيره واسطة، فسواء لوحظت تلك المقدّمة الأجنبية، أو لم تلحظ، لم يكن الموضوع خالياً عن وجود نفسه وعدمه المتقابلين، وذلك هو معنى الحصر العقلي .

وأيضاً لمعنى لقوله^(١): صدق أنّه^(٢) ليس موجوداً بوجوده الخاصّ، وكذب أنّه معدوم بعدمه الخاصّ» إذ لا معنى لعدمه الخاصّ إلا سلب وجوده الخاصّ، فكيف يمكن أن يصدق سلب وجوده الخاصّ ويكذب عدمه الخاصّ، وحمل عدمه^(٣) الخاصّ على سلب جميع الوجودات مع فرض تعدّد كلا مفهومي الوجود والعدم كما نقل منه ؟

ووجّه به كلامه المحقّق الدوّاني^(٤)؛ ممّا لا يمكن أن يذهب إليه ذو مسكّة.

ثمّ قال شارح المقاصد: «فلذا عدلنا عمّا ذكره القوم، من أنّ مفهوم العدم واحد، فلو لم يتّحد مفهوم مقابله، لبطل الحصر العقلي^(٥) وجعلنا اتحاد مفهوم العدم دليلاً رابعاً.

تقريره: أنّ مفهوم العدم واحد، فلو لم يكن للوجود مفهوم واحد لما كانا

١ . أي قول القوشجي . لاحظ : شرح تجريد العقائد : ٧ .

٢ . أي زيد مثلاً .

٣ . زيد مثلاً .

٤ . انظر : حاشية المحقّق الدوّاني على هامش شرح تجريد العقائد : ٧ .

٥ . الحصر العقلي : أي ما هو الدائر بين النفي والإثبات .

نقيضين ضرورة ارتفاعهما عن الوجود بمعنى آخر، واللازم باطل قطعاً^(١).

أقول: وهذا أعجب، فإنه لا فرق بين ما ذكره القوم، وما جعله دليلاً رابعاً سوى، أن التالي في أحدهما بطلان التناقض بين الوجود والعدم، وفي الآخر بطلان الحصر العقلي بينهما، وما^(٢) نعرف فرقاً بينهما، فلا يبيح احتياج أحدهما إلى اعتبار وحدة مفهوم العدم دون الآخر [!؟]

ثم إن الشارح القوشجي قرّر الدليل الرابع: «بأن مفهوم العدم واحد، فلو لم يكن مفهوم الوجود أيضاً واحداً، لكان العدم الواحد نقيضاً لكل من الوجودات المتعددة، وذلك باطل، لأن التناقض لا يتحقق إلا بين مفهومين»^(٣).

أقول: معناه أنه لا يمكن أن يكون أحد طرفي التناقض مفهوماً واحداً والطرف الآخر مفهومات متعددة، كل منها نقيض للطرف الأول، وذلك لأنه يلزم أن لا يكون شيء منها نقيضاً للطرف الأول، لإمكان خلق الموضوع عنهما، بأن يكون واحداً آخر من تلك المفهومات المتعددة، فهذا التقرير يرجع إلى تقرير شارح المقاصد.

ويرد عليه أيضاً ما أوردناه عليه: فإنه كما لا يمكن تحقق التناقض بين أكثر من مفهومين، كذلك لا يمكن تحقق الحصر العقلي أيضاً بين أكثر من مفهومين، فلا فرق بينهما في اعتبار وحدة العدم وعدمه .

فإن قيل^(٣): عليه الوجود نقيض للعدم، وهو ظاهر، وعدم العدم أيضاً

١. شرح المقاصد: ٣٠٩/١ و ٣١٠. ٢. نافية.

٢. شرح تجريد المقائد: ٧.

٣. تعرض له المحقق الدواني وأجاب عنه. لاحظ: حاشية المحقق الدواني على هامش شرح تجريد

نقيض للعدم، لأنه رفعه، وليس عدم الوجود هو الوجود، لأنَّ تصوّر عدم العدم موقوف على العدم، بخلاف تصوّر الوجود^(١)، فيتحقّق للعدم نقيضان^(٢)، الوجود وعدم العدم، فبطل أن التناقض لا يتحقّق إلا بين مفهومين .

يجاب بأنّ العدم يؤخذ باعتبارين:

أحدهما: بمعنى سلب الوجود^(٣) فيكون في قوّة السالبة^(٤).

وثانيهما: بمعنى ثبوت سلب الوجود، فيكون في قوّة الموجبة السالبة المحمول^(٥).

فبالاعتبار الأوّل: نقيضه^(٦) الوجود، لأنه في قوّة الموجبة^(٧) لا عدم العدم، لأنه في قوّة السالبة، السالبة المحمول، وليس بين السالبتين^(٨) تناقض.

وبالاعتبار الثاني^(٩): نقيضه عدم العدم الذي في قوّة السالبة، السالبة المحمول، وهي تناقض مع الموجبة، هذا .

فإن قيل: لا نسلّم أنّ مفهوم السلب واحدٌ، بل سلب كلّ شيءٍ مفهوم مخالف لسلب غيره .

١ . فإنه لا يتوقّف على العدم .

٢ . لأنّ العدم نقيض للوجود، لأنه رفعه، ورفع كلّ شيءٍ نقيض له، فيكون نقيضاً للعدم، لأنّ كون كلّ واحد من المفهومين نقيضاً له يستلزم كون الآخر نقيضاً له .

٣ . كزيد معدوم . ٤ . أي ليس زيد بموجود .

٥ . كزيد هو ليس بموجود .

٦ . أي نقيض العدم .

٧ . كزيد موجود .

٨ . أي العدم وعدم العدم .

٩ . أي ثبوت سلب الوجود .

قلنا: لا تمايز بين سلب وسلب من حيث هو سلب بالضرورة، وإنما التّعَدُّد بين المسلوب، بالإضافة إلى ما هي سلوب لها، كيف، ولو كان للسلب خصوصية سوى الإضافة إلى ما هو سلب له، لم يكن نقيضاً له لتجويز العقل خلوق الواقع عنهما بتحقق خصوصية سلبية أخرى، سواء كان السلب مضافاً إلى الوجود أو إلى غير الوجود.

والحق: أن وحدة مفهوم السلب من حيث هو سلب، من أجل الضروريات التي لا يحتاج إلى تنبيه أصلاً، ولا يصح قياسه بالوجود، فلا يرد أن من لا يسلم الاشتراك في الوجود، لا يسلم الاشتراك في مطلق السلب، بل المشترك بين السلوب عنده هو لفظ السلب كما في الوجود.

وتقرير الدليل الثالث: أنا نقسم الوجود: إلى وجود الواجب ووجود الممكن.

ووجود الممكن: إلى وجود الجوهر ووجود العرض.

ووجود كل من الجوهر والعرض: إلى وجودات أجناسه.

ووجود كل جنس: إلى وجودات أنواعه.

ووجود كل نوع: إلى وجودات أفراده.

فيجب أن يكون الوجود مشتركاً بين جميع أقسامه ضرورة وجوب اشتراك مورد القسمة بين الأقسام، لأن التقسيم^(١) عبارة عن ضم القيود المتخالفة إلى مورد القسمة، ليحصل بانضمام كل قيد إليه، قسم.

١. فإن قيل: اشتراك مورد القسمة بين جميع أفراد الأقسام غير لازم فإننا نقسم الحيوان إلى الأبيض وغير الأبيض، مع أن كل منهما غير الحيوان. أجب: بأن التقسيم عبارة عن ضم... لاحظ: شرح تجريد العقائد: ٨.

فالقسم: عبارة عن مجموع مورد القسمة مع القيد، فلا يتحقّق بدون مورد القسمة.

وحيث اعتبرنا في جميع هذه التّقسيمات تقسيم الوجود إلى الوجودات، فلا يرد، أنّنا نسلّم من قبول الوجود القسمة بين الواجب والممكن كونه مشتركاً بين جميع الموجودات، إذ يصدق قولنا: العالم: إمّا واجب أو ممكن، ولا يلزم كون العالم مشتركاً بين جميع الموجودات الممكنة، لكون البعض غير عالم بالضرورة.

وكذا يصحّ تقسيم كلّ من الأمرين اللّذين بينهما عموم من وجه إلى الآخر، وقسيمه مع عدم الاشتراك بين الجميع، كقولنا: الحيوان: إمّا أبيض أو غير أبيض، والأبيض: إمّا حيوان أو غير حيوان، ومن لم يعتبر ما اعتبرناه صريحاً، فإنّه لا محالة مراده. فإنّ من قال الموجود: إمّا واجب أو ممكن، مراده الموجود: إمّا موجود واجب، أو موجود ممكن، وهكذا.

وكذا المراد في المثالين.

فإنّ معنى قولنا: العالم: إمّا واجب أو ممكن، هو أنّ العالم: إمّا عالم واجب أو عالم ممكن، فلمّا لم يصحّ تقسيم العالم الممكن إلى العالم الجوهر والعالم العرض، وهكذا لم يلزم اشتراك العالم بين جميع الممكنات.

وكذا معنى قولنا: الحيوان: إمّا أبيض أو غير أبيض، هو الحيوان: إمّا حيوان أبيض أو حيوان غير أبيض.

وكذا معنى قولنا: الأبيض: إمّا حيوان أو غير حيوان، هو الأبيض: إمّا أبيض حيوان أو أبيض غير حيوان، فلا يلزم اشتراك الحيوان بين جميع أفراد الأبيض،

ولا اشتراك الأبيض بين جميع أفراد الحيوان، ويلزم اشتراك الوجود بين جميع الموجودات .

ثم إنه ^(١) اعترض على الأدلة الثلاثة:

أما على الأول: فبأن الأمر المقطوع به الباقي، هو أنه موجود بأحد الوجودات المتخالفة مطلقاً.

وأما على الثاني: فبأن معنى قولنا: زيد: إما موجود وإما معدوم، أنه إما موجود بأحد الوجودات المتخالفة أو ليس بموجود أصلاً.

وأما على الثالث: فبأن تقسيم الوجود بتأويل المسمى بلفظ الوجود.

وأجيب: بأن جميع ذلك، إنما هو بملاحظة لفظ الوجود وشموله لتلك المعاني المتخالفة التي وضع لفظ الوجود بازائها .

ونحن نجد من أنفسنا هذا الجزم والحصص العقلي، وصحة التقسيم مع النظر عن اللغات وأوضاعها، هذا. ^(٢)

واعلم: أن الحق كما صرح به كثير من المحققين ^(٣)؛ هو أن المطلوب في هذه المسألة - أعني: اشتراك الوجود معنى بين جميع الموجودات - بديهي جداً.

وهذه الوجوه؛ تنبيهات عليه، فإن بعض البديهيات يجوز أن يحتاج إلى تنبيهه، سيما بالنسبة إلى بعض الأذهان.

١. أي الشارح القوشجي.

٢. لاحظ: شرح تجريد العقائد: ٧ - ٨.

٣. منهم العلامة الحلبي رحمته الله. انظر: نهاية المرام في علم الكلام: ٣٥ / ١.

ونقل في المواقف عن بعض الفضلاء: أن هذه القضية؛ أي يكون الوجود مشتركاً معني، ضرورية، إذ نعلم بالضرورة أن بين الوجود والموجود من الشركة في الكون في الأعيان ما ليس بين الموجود والمعدوم. ولا يمنعه إلا المعاند.

ومن زعم أنه غير مشترك، فقد اعترف بأنه مشترك من حيث لا يدري، إذ لولا أنه تصوّر مفهوماً واحداً يحكم عليه بأنه غير مشترك للزمه البرهان في كل وجود وجود أنه غير مشترك وإذا لم يكن الدعوى عامة لم يمكن إثباتها بدليل عام.

ثم أجاب عن هذا: بأننا نأخذها سالبة لا موجبة معدولة.

فنقول: لا يوجد معنى مشترك بينها يُسمى الوجود، وذلك لا يقتضي وجوداً مشتركاً بينها، فإن السالبة لا تقضي وجود الموضوع^(١).

وقال شارح المواقف: «ويمكن أن يجاب أيضاً بأن المراد بالوجود هو المسمى بلفظ الوجود، وهذا معنى واحد شامل لجميع الخصوصيات»^(٢).

١. لاحظ: المواقف في علم الكلام: ٤٧.

٢. شرح المواقف: ١٢٥ / ٢.

المسألة الثالثة^(١)

[في زيادة الوجود على الماهية^(٢)

قال : فيغيّر الماهية وإلا اتحدت الماهياتُ أو لم تنحصر أجزاءها.

ولإنفكاكهما تَعَقُّلاً.

ولتحقُّق الإمكان.

وفائدة الحمل، والحاجة إلى الاستدلال.

وانتفاء التناقض، وتركّب الواجب.

أقول: [إنّ هذا الوجود العامّ البديهي الذي قد ثبت بداهته واشتراكه معنى في المسألتين السابقتين زائد على الماهية^(٣) في جميع الموجودات، سواء كان واجباً أو ممكناً.

والمخالف في هذه المسألة أيضاً هو أبو الحسن الأشعري وأبو

١ . واعلم أنّ هذه المسألة فرع على المسألة الأولى .

٢ . راجع لمزيد التحقيق في هذا البحث الكتب التالية: نهاية المرام في علم الكلام: ١ / ٣٧ - ٤٥؛

والمباحث المشرقية: ١ / ٢٣ - ٤١ / الفصل الثالث إلى الفصل السادس من الباب الأول؛ وایضاح

المقاصد: ٩ - ١١؛ وارشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين: ٣٢ - ٣٦؛ وشرح حكمة العين: ٣٨ - ٤٢

؛ وإشراق اللاهوت في نقد شرح الياقوت: ١٥٠ - ١٥٥؛ والأسفار: ١ / ٢٤٣ - ٢٦٢ .

٣ . المراد بالماهية هاهنا معناها الأعمّ، وهو ما به الشيء هو هو ليشمل الواجب، إذ ليس له الماهية

بالمعنى الأخصّ، وهو ما يقال في جواب ما هو .

الحسين البصري، وأتباعهما، القائلون: بأن وجود كل ماهية عبارة عن نفس حقيقتها.

وهذا أخص من الاشتراك اللفظي لاحتمال الاشتراك أن يكون الوجود في كل ماهية أمراً زائداً على الماهية مختصاً بها لا نفسها.

وأما الحكماء: فإنهم وإن قالوا بعينية الوجود في الواجب، إلا أنهم لم يريدوا هذا المفهوم المشترك، بل أرادوا معنى آخر^(١) كما ستعرفه إن شاء الله تعالى.

١. محصل الكلام: أن الناس اختلفوا في أن الوجود هل هو نفس الماهية، أو زائد عليها؟ فقال أبو الحسن الأشعري وأبو الحسين البصري وجماعة تبعوهما: إن وجود كل ماهية نفس تلك الماهية. وقال جماعة من المتكلمين والحكماء: إن وجود كل ماهية مغاير لها إلا واجب الوجود تعالى. فإن أكثر الحكماء قالوا: إن وجوده نفس حقيقته، وسيأتي تحقيق كلامهم فيه. لاحظ: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: المقصد الأول، المسألة الثالثة.

[أدلة الحكماء

على زيادة الوجود على الماهية]

واستدل الجمهور على زيادة الوجود في الجميع بوجوه كثيرة، أشار المصنّف أعلى الله مقامه، إلى خمسة ^(١) منها.

فقوله: **فَيُغَايِرُ** ^(٢) **الْمَاهِيَةَ**، تصريح بالدّعوى على سبيل التّفريع على المسألة السّابقة، أي لما عرفت كون الوجود معنى مشتركاً بين الموجودات، فهو مغاير لماهياتها، بمعنى أنّه ليس نفس شيء منها ولا جزء لها، فإنّ المغايرة، وإن كانت شاملة للجزئية أيضاً، إلّا أنّ المراد هاهنا هو المغايرة المخصوصة قطعاً. ^(٣)

وما قيل هذه «الفاء» للتّعقيب لا للتّفريع. فإنّ تخصيص المدعى بزيادة الوجود المشترك فيه، لا بدّفع مذهب الأشعري، وهو عينية الوجودات الخاصّة ليس بشيء، لأنّ المشهور؛ أنّ الأشعري لا يقول بمعنى للوجود إلّا الماهية المخصوصة، فعنده، لفظ الوجود في كلّ ماهية مخصوصة، يرادف الإسم الموضوع لتلك الماهية بخصوصها، كالإنسان والفرس، فليس عنده، وجود خاصّ، فإنّ الخاصّ، إنّما يكون بازاء العام، وهو ليس قائلاً به.

فمذهب الأشعري مركّب من جزئين :

١. بل إلى سبعة كما في كشف المراد.

٢. أي فيغاير الوجود الماهية يعني يكون زائداً عليها لا عينها ولا جزءها.

٣. نظراً إلى الأدلة التي ستذكر.

أحدهما: أنَّ الوجود ليس له معنى مشترك، بل هو في كلِّ ماهية بمعنى آخر.

وثانيها: أنه في كلِّ ماهية نفس ذاتها لا أمر زائد عليها.

ففي المسألة السابقة بطل الجزء الأول؛ وبقي احتمال أن يكون الوجود مع كونه مشتركاً عين الماهيات جميعاً، فقصد إبطاله أيضاً في هذه المسألة، ليبطل مذهبه بكلا جزئيه.

[الوجه الأول:] وقوله: وإلا^(١) لاتحدت الماهيات أو لم تنحصر أجزاءؤها، إشارة إلى أول الدلائل^(٢).

وتقريره^(٣): أنه لو لم يكن الوجود زائداً على الماهيات بالمعنى المذكور، لكان إما عينها أو جزء لها. وكلاهما محالان:

أما الأول: فلأنه لو كان الوجود عيناً للماهيات لاتحدت الماهيات، ولم يتحقق مغايرة ذاتية بين ماهية، وماهية أخرى ضرورة كونها عين الوجود الذي هو معنى واحد، والتالي باطل بالضرورة.

وما قيل عليه^(٤): من أنه ذهب جماعة من الصوفية، إلى أن ليس في الواقع إلا ذات واحدة، لا تركيب فيها أصلاً، بل لها صفات^(٥) هي عينها، وهي حقيقة

١. أي وإن لم يغير لكان إما عينها وحينئذٍ اتحدت الماهيات ضرورة اتحادها مع الوجود الذي هو مفهومه واحد، أو جزئها وحينئذٍ لم ينحصر أجزاءها بل يترتب اجزاء الماهية الواحدة إلى غير النهاية. انظر: شرح تجريد العقائد: ٨.

٢. الخمسة. ٣. أي وتقرير الدليل الأول.

٤. أي على بطلان التالي.

٥. إشارة إلى الصفات الحقيقية التي هي صفات الذات.

الوجود المنزهة في حد ذاتها عن شوائب العدم، وسمات الإمكان^(١)، ولها تقيّدات^(٢) بقيود اعتبارية بحسب ذلك تترأ؛ أي موجودات متميزة، فيتوهم من ذلك، تعدّد حقيقيّ فيما لم يقدّم برهان على بطلان ذلك لم يتمّ ما ذكره^(٣) من عدم اتّحاد الماهيات.

ولا نسلّم أيضاً اشتراك الوجود، بل لا يثبت وجود ممكن أصلاً.

فأجاب عنه المحقق الشريف^(٤): بأنّ هذا خروج عن طور العقل، فإنّ البديهة شاهدة بتعدّد الموجودات تعدّداً حقيقياً، وإنّها ذوات وحقائق متخالفة بالحقيقة، دون الاعتبار فقط.

والذاهبون إلى تلك المقالة؛ يدعون استنادها إلى مكاشفاتهم إلى ومشاهداتهم، وأنّه لا يمكن الوصول إليها بمباحث العقل ودلالته، بل هو معزول هناك، كالحسّ في إدراك المعقولات.

وأما المقيّدون بدرجات العقل، والقائلون: بأنّ ما شهد له فمقبول، وما شهد عليه فمردود، وأنّه لا طور وراءه، فيزعمون أنّ تلك المكاشفات والمشاهدات على تقدير صحتها، مأولة بما يوافق العقل، فهم بشهادته، بديهة عندهم مستغنون عن إقامة البرهان على بطلان أمثال ذلك، ويعدّون تجويزها مكابرة لا يلتفت إليها.

وأما الثاني: فلأنّ الوجود لو كان جزءاً للماهيات لكان لها أجزاء أخرى

١. إشارة إلى الصفات السلبية التي مرجعها إلى سلب الامكان.

٢. إشارة إلى الصفات الاضافية.

٣. أي ما ذكره المصنّف ﷺ.

٤. لاحظ: شرح المواقيف: ١٤٨ / ٢.

بالضرورة موجودة لامتناع تقوّم الموجود بالمعدوم، فيلزم كون الوجود جزءاً لتلك الأجزاء أيضاً وهكذا، فيلزم أن لا ينحصر أجزاء الماهية، بل تكون غير متناهية، وهو محال.

أما إذا فرض كون الوجود جزءاً خارجياً للماهية مع كون هذا الفرض محالاً، لما سيأتي من أنه من المعقولات الثانية، فللزوم التسلسل ضرورة كون تلك الأجزاء مترتبة في الوجود.

وأما إذا فرض كونه جزءاً عقلياً، والظاهر أنه حينئذ يكون جنساً، أو يكون هناك جنس، فهناك فصل موجود هو جزء له أيضاً، وهكذا إلى غير النهاية، فللزوم امتناع تعقل ماهية من الماهيات بالكنه وهو باطل، لأننا نعقل بالضرورة كثيراً من الماهيات بالكنه، بمعنى تصوّر جميع ذاتياتها الأولية والثانوية، وإنكار ذلك مكابرة صريحة على أنها يجب كونها معلومة للمبادئ العالية، ومرتسمة فيها مع كونها مترتبة، وهو تسلسل محال. هذا إذا قلنا بعدم تحقق الأجزاء العقلية متمايزة في الخارج، كما هو المشهور، لأن الأجزاء العقلية لكونها متحدة في الوجود، لا تقدّم لها على الكل في الخارج.

وأما على رأي سيد المدققين^(١): فلها تقدّم على الكل بحسب الخارج، بناء على مذهبه^(٢)، من أن التقدّم راجع إلى الأحقية في الوجود، فحينئذ يكون

١. هو مير صدر الدين محمد الشيرازي المتوفى (٩٣٠ هـ) له حاشية على شرح تجريد العقائد

للقوشجي، وفيها اعتراضات على المحقق الدواني. لاحظ: كشف الظنون: ١ / ٣٤٩.

٢. ذهب سيد المدققين: إلى أنه لا منافاة بين الاتحاد في الوجود الخارجي وبين التقدّم، فإنه راجع إلى الأحقية في الوجود، وهو لا ينافي اتحاد المتقدم والمتأخر ذاتاً، لجواز أن يكون نسبة الوجود إليه من حيث أنه جزء أحق من نسبه إليه (من حاشيته ﷺ).

تلك الأجزاء مترتبة في الخارج، فيلزم التسلسل .

وأيضاً على التقديرين^(١): لا بدّ من الانتهاء إلى البسيط، فإنّ الكثرة مطلقاً لا بدّ من اشتغالها على واحد غير كثير هو مبدؤها، فينتهي سلسلة التركيب إليه لا محالة، هذا خلف .

فإن قيل: على تقدير كون الأجزاء عقلية لا يلزم الانتهاء إلى البسيط، لأنّ معنى التركيب العقلي أنّ للعقل أن يحلّله إلى أمور هي تلك الأجزاء العقلية، فتلك الأجزاء في الحقيقة أجزاء تحليلية لا يحتاج الماهية إلى تفصيلها، لا في الخارج، وهو ظاهر، ولا في الذهن، لإمكان وجودها فيه من دون تلك التفاصيل .

نعم، يحتاج إليها في النحو التفصيلي من الذهن لا في الوجود الذهني مطلقاً، ولا محذور في كون التحليل غير واقف عند حدّ معين كما في انقسام المقادير .

أقول: يجب كون الأجزاء العقلية مطلقاً متميزة في حدّ ذاتها ضرورة كونها منحصرة^(٢) فيما به الاشتراك وما به الامتياز، وهاتان صفتان ثابتتان لها في نفس الأمر، لا بمجرد تعمل العقل .

ومعنى كونها تحليلية^(٣): أنّه لا يجب كونها^(٤) متميزة في الوجود الخارجي؛ بل هي مخلوطة بحسب هذا النحو من الوجود، وليس معناه أنّ كونها

١ . أي على تقدير كون الوجود جزئياً خارجياً وتقدير كونه جزئياً عقلياً، أو على تقدير عدم تمايز الأجزاء العقلية في الوجود وترتّبهما في الخارج، والأوّل أظهر، والثاني أقرب .

٢ . بناء على بطلان تركيب الماهية من المتساويين .

٣ . أي أنّ امتيازها في الوجود تحليلي مبني على تحليل العقل .

٤ . أي الأجزاء العقلية .

أجزاء، إنّما هو بتعمّل العقل وتحليله^(١)، بل هي أجزاء في نفس الأمر متمايزة فيها، بخلاف أجزاء المقادير، فإنّ كونها أجزاء، إنّما هو بتحليل العقل وتعمّله، ولا يلزم من ذلك كونها غير مطابقة لما في نفس الأمر، لأنّ لها منشأ انتزاع^(٢) في نفس الأمر، هو كون المقسوم مقدّراً قابلاً للتّحليل، بخلاف فرض التّحليل في مثل النّقطة، ولا يجب بمجرد ذلك^(٣) كونها^(٤) متمايزة متكرّرة في نفس الأمر.

وأما الأجزاء العقلية: فإنّها يجب كونها متمايزة متكرّرة في نفس الأمر، لما عرفت. فإذا كانت متكرّرة بالفعل في نفس الأمر، يجب لا محالة اشتغالها على الواحد.

لا يقال: لا نسلم وجوب انتهاء كلّ كثرة إلى واحدٍ حقيقيٍّ، فإنّ القدر الضّروري هو أنّ الكثرة لا بدّ فيها من واحدٍ عدديٍّ، لا من واحدٍ حقيقيٍّ. والواحد العددي يجوز اشتغاله على آحادٍ أخرى، مثلاً الكثرة من الإنسان، لا بدّ لها من الإشتغال على إنسان واحد، وظاهر أنّه مركّب من أجزاء لا يقدح في كونه مبدأ لتلك الكثرة.

لأنّي أقول: كلّ كثرة لا بدّ أن ينتهي إلى واحدٍ لا يكون مركّباً من أفراد من جنس^(٥) أفراد تلك الكثرة، سواء كان واحداً حقيقياً أو مركّباً، لكن لا من أفراد من جنس تلك الكثرة، فأجزاء الماهية، يجب أن ينتهي إلى ما هو جزء واحد

١. وإلّا لزم كون المركّب منها مركّباً كاذباً غير مطابق لما في نفس الأمر.

٢. للأجزاء.

٣. أي كونها مطابقة لما في نفس الأمر بالمعنى المذكور.

٤. أي كون الأجزاء المقادير.

٥. وإلّا لزم أن يكون ذلك الواحد مبدأ لكثرة لأنّ آحاد ذلك الواحد أولى بالبداة.

للماهية من حيث هو جزء للماهية، ولا يكون مشتملاً على ما هو جزء للماهية، هذا .

ويرد^(١) على هذا الدليل: أنه إنَّما يدلُّ على أن الوجود ليس عيناً في جميع الماهيات ولا جزءاً لجميعها، ولا يلزم من ذلك كونه زائداً على الجميع، لاحتمال أن يكون زائداً في البعض، وعيناً أو جزءاً في البعض فلا يتمُّ شيء مما ذكرتم. أمَّا عدم لزوم اتِّحاد جميع الماهيات، فظاهر.

وأما عدم لزوم تركبها من أجزاء غير متناهية، فلجواز الإنتهاء إلى أجزاء وجوداتها زائدة عليها.

فإن قيل: اختلاف الوجود في العروض والعينية والدخول غير متصوّر، لأنّه مفهوم واحد، فلا يمكن اختلاف مقتضاه.

يقال: إنَّنا لا نقول إنَّ الوجود يقتضي ذلك، بل المقتضي لذلك هو الماهيات.

ولو سلّم أن المقتضي هو الوجود، فلا نسلم وجوب الاستواء في مقتضاه، وإنَّما يلزم لو كان^(٢) متواطياً، وهو ممنوعٌ، والتشكيك لا يثبت مطلوبكم، وهو إدعاء الكلية، لأنَّ اللازم من التشكيك، أن لا يكون ذاتياً في الجميع، ولا يلزم منه أن يكون عرضياً في الجميع^(٣).

والحقّ: أن الدّعوى بديهية .

١ . ذكره الفاضل القوشجي مع الجواب في شرحه.

٢ . أي لو كان الوجود .

٣ . لاحظ: شرح تجريد العقائد: ٨ و ٩ .

وهذه الوجوه تنبيهات عليها، فلا يضرها عدم تماميتها، كما صرح به شارح المقاصد^(١) وغيره من المحققين، هذا.

[الوجه الثاني] وقوله: ولإنفكاكما^(٢) تعقلاً؛ إشارة إلى الدليل الثاني.

وتقريره: أن تعقل الوجود ينفك عن تعقل الماهيات، أي نعقل الماهية ولا نعقل الوجود، ذهنياً كان أو خارجياً فلا يكون الوجود نفس الماهية ولا داخلياً فيها، وإلا لامتنع انفكاك^(٣) تعقله عن تعقلها.

فإن قيل: تعقل الماهية كيف ينفك عن تعقل وجودها الذهني، وتعقلها عبارة عن وجودها في الذهن^(٤).

أجيب: بأن تعقلها وإن كان عبارة عن وجودها في الذهن لكن تعقلها غير تعقل وجودها في الذهن، فإن تعقل وجودها في الذهن غير وجودها في الذهن بالاعتبار، لأن التعقل غير المتعقل بالاعتبار وإن كان عينه بالذات في بعض الصور. فإن قيل: لا نسلم إننا نعقل الماهية مع الغفلة عن وجودها، فإنه كلما تمثّل الماهية في الذهن تمثّل وجودها فيه.

أجيب: بأنه لو كان تمثّل الماهية مستلزماً لتمثّل وجودها لاستحال الشك في أن الماهية موجودة عند تمثّلها في الذهن، إذ يستحيل الشك في إتصاف الشيء بمقومه عند تمثّله في الذهن، وليس كذلك، فإننا نعقل ماهية المثلث وغيرها ونشك في وجودها الخارجي والذهني.

١. انظر: شرح المقاصد: ١ / ٣٠٥ و ٣٠٦.

٢. أي لإنفكاك الوجود والماهية، هذا هو الوجه الثاني الدال على زيادة الوجود.

٣. أي لامتناع إنفكاك الشيء عن نفسه وعن جزئه.

٤. فلو إنفك تعقلها عن تعقل وجودها في الذهن، لزم إنفكاك تعقلها عن تعقلها.

فإن قيل: محصل هذا الوجه، إننا نتصور الماهية، ولا نصدق بوجودها، فالماهية معلومة؛ أي تصوراً، والوجود ليس بمعلوم؛ أي تصديقاً، فلا^(١) يتحد الوسط.

أقول: التعقل أعم من التصديق^(٢)، فلا باعث على حمل الكلام على ما ذكرت، بل المعنى، أنا نتصور الماهية، ولا نتصور وجودها، أو أننا نصدق بثبوت الماهية وذاتياتها لها، بمعنى أنها هي من غير تصديق بثبوت الوجود العيني أو الذهني لها، كما صرح به شارح المقاصد^(٣).

لا يقال: حاصل هذا الدليل؛ أننا نعقل الماهية مع الغفلة عن كلا قسمي الوجود الخارجي والذهني، وهو لا يدل على زيادة الوجود المطلق، فإنه يمكن زيادة كل من القسمين بدون المطلق^(٤).

لأننا نقول: زيادة الوجود المطلق، بمعنى مغايرة مفهومه مع مفهوم الماهية، ظاهر جداً، بحيث لا يحتاج إلى تنبيه أيضاً^(٥)، بل المحتاج إلى التنبيه، إنما هو زيادة قسميه^(٦)، لا من حيث مفهومهما أيضاً، بل من حيث^(٧) حصصهما، وما يظن كونها^(٨) أفراداً لهما بحسب ماهية ماهية، فليتدبر.

١. فلا تثبت النتيجة.

٢. لأنه مرادف للعلم المطلق.

٣. لاحظ: شرح المقاصد: ١ / ٣١١.

٤. أي فإن مفهوم الوجود المطلق عين نفسه مع أن كلا من قسميه الخارجي أو الذهني زائدان عليه.

٥. أ و ب: «أصلاً».

٦. أي الوجود الخارجي والذهني.

٧. أ و ب: «بحسب».

٨. أي الحصص.

ثم، إنّه يرد على هذا الدليل أيضاً، أنّه لا يثبت الكليّة، فإنّ الماهيات التي لا تتصوّرها، لعلّ تعقلها غير منفك عن تعقل الوجود، هذا.

[الوجه الثالث:] وقوله: ولتحقق الإمكان^(١): إشارة إلى الدليل الثالث.

وتقريره: أنّ الإمكان ثابت للماهية ضرورة، أنّ بعض الماهيات محتاج إلى الغير في الوجود.

والظاهر أنّ حاجة الشيء إلى غيره في الوجود، إنّما يتحقق إذا جاز عدمه لذاته ضرورة أنّ ما امتنع عدمه لذاته لا يصحّ أن يحتاج إلى الغير في الوجود.

وهذا المعنى - أعني: جواز الوجود والعدم كلاهما - نظر إلى ذات الشيء، هو معنى الإمكان، فلو كان الوجود عين الماهية أو جزء لها، لم يمكن عدمها نظراً إلى ذاتها ضرورة امتناع سلب الشيء عن نفسه، وكذا سلب جزئه عنه، فلم يمكن أن يثبت لها الإمكان.

والمشهور في تقرير هذا الدليل: هو أنّ الإمكان عبارة عن تساوي نسبة الماهية إلى الوجود والعدم، فلو كان الوجود نفس الماهية لم يتصوّر نسبة هناك، فضلاً عن التساوي، إذ النسبة إنّما يتحقق بين المتغيرين.

ولو سلّم، فنسبة الشيء إلى نفسه لا يكون كنسبته إلى سلبه، وكذا لو كان الوجود جزءاً لها^(٢)، وإنّما عدلنا عنه^(٣) لابتناؤه على التساوي، وهو يتوقّف على

١. في بعض نسخ التجريد «ولتحقق الإمكان الخاص». انظر: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، مع تصحيح وتعليق العلامة حسن زاده الأملي.

٢. انظر: شرح تجريد العقائد: ١٠.

٣. أي عن تقرير المشهور.

نفي الأولوية الذاتية^(١)، فتطوّل المسافة وتصعب، اللهم إلا أن يراد المساواة في أصل الجواز، فيعود إلى ما ذكرنا، هذا.

فإن قيل^(٢): من يزعم أن الوجود نفس الماهية، يقول: إن بعض الماهيات تقتضي لذاتها أن يكون تلك الماهية في الخارج، وهو الواجب لذاته، وبعضها كالإنسان مثلاً يحتاج في كونه إنساناً في الخارج، إلى غيره، لا في تحقّق أمر زائد على ذاته.

وذلك^(٣) هو الممكن، وليس هناك أمر يكون نسبة الماهية إليه وإلى سلبه سواء.

وإن سلّم، فالمغايرة الإعتبارية كافية، كما في إدراك الإنسان نفسه، فلا يلزم من تحقّق الإمكان، تحقّق وجود مغاير للماهية في المفهوم، كما ادّعاها.

أجيب: بأنّ كون الماهية تلك الماهية في الخارج، مفهوم مغاير لمفهوم الماهية قطعاً.

وهذا المفهوم هو المسمّى بالوجود، لأنّه كون الماهية، إلاّ أنّه زيد عليه قيد، وهو قوله: «تلك الماهية».

وحينئذٍ نقول: إذا لم يقتض الماهية لذاتها الإتصاف بذلك المفهوم، ولا

١. أي سواء أكانت كافية للوقوع أم غير كافية.

٢. هذا منع لتحقق الإمكان بمعنى التساوي في المقام بل المراد به هنا، هو الإمكان الإفتقاري، وذلك لأنّه ربّما يطلق الإمكان ويراد به ما للوجود المعلولي من التعلّق والتقوم بالوجود العلويّ وخاصّة الفقر الذاتي للوجود الإمكانيّ بالنسبة إلى الوجود الواجبيّ جلّ وعلا ويسمّى الإمكان الفقريّ والوجوديّ قيال الإمكان الماهويّ. لاحظ: نهاية الحكمة: ٤٨.

٣. أي الزائد.

عدم الإتصاف به، كان هناك مفهوم وراء الماهية نسبة الماهية إليه^(١) وإلى سلبه سواء، فقد تحقّق الإمكان بمعنى تساوي النسبة.

ثمّ لا نستدلّ بكون الإمكان نسبة يقتضي الطرفين حتّى يكون التّغاير الإعتباري كافياً، وإلاّ لكان تخصيص الاستدلال بالإمكان لغواً، لجريانه في الوجوب بعينه؛ بل نستدلّ بما ذكرناه؛ من أنّ نسبة الشّيء إلى نفسه أو جزئه لا يكون كنسبته إلى سلبهما^(٢) ضرورةً.

[الوجه الرّابع:] وقوله: وفائدة الحمل، والحاجة إلى الاستدلال: إشارة إلى الدليل الرّابع.

وتقريره: أنّه لو لم يكن الوجود زائداً لكان:

إمّا عين الماهية؛ فلا يكون لحمل الوجود عليها في قولنا: السّواد موجود فائدة، إذ يكون بمنزلة قولنا: «السّواد سواد»، لكن فائدة الحمل ثابتة بالضرورة، فكون الوجود عين الماهية متنفّ، وهو المطلوب.

وإمّا جزئها؛ فلم يتوقّف حمله على الماهية على الاستدلال، لأنّ ذاتي الشّيء يبيّن الثبوت له عند تعقّله بالكُنه، ولا شكّ في كون بعض الماهيات متعلّقة بالكُنه تفصيلاً^(٣) كما مرّ، لكننا كثيراً ما نحتاج في حمل الوجود على الماهية المتعلّقة بالكُنه إلى الاستدلال، فلم يكن الوجود جزءاً لها أيضاً، وهو المطلوب. ويرد على هذا الدليل أيضاً أنّه لا يثبت الكلية.

١. أي إلى الوجود.

٢. أي سلب النفس والجزء.

٣. ب: «مفضلاً».

[الوجه الخامس] وقوله: وانتفاء التناقض، وتركّب الواجب: ^(١) إشارة إلى الدليل الخامس .

وتقريره: أنه لو لم يكن الوجود زائداً لكان:

إمّا نفس الماهية؛ فيلزم التناقض؛ أي الحكم باجتماع التقيضين، سواء كان الحكم صادقاً أو كاذباً عند سلب الوجود عنها، لأن قولنا: «الماهية ليست بموجودة» يكون حينئذٍ بمنزلة قولنا: «الماهية ليست بماهية» ومعناه أن شيئاً ما ثبت له السواد مثلاً ارتفع عنه السواد .

والمراد التناقض المصطلح؛ أي اجتماع التقيضين، لأن لنا قضية صادقة في نفس الأمر، وهي قولنا: «السواد سواد» و «الموجود موجود» .

ولما كان قولنا: «السواد ليس بموجود» بمنزلة قولنا: «السواد ليس بسواد» و «الموجود ليس بموجود» كان مناقضاً ^(٢) لتلك القضية الصادقة في نفس الأمر، فيلزم اجتماع التقيضين، لكننا نعلم أن قولنا: «السواد، ليس بموجود» ليس تناقضاً ^(٣) بشيء من المعنيين .

وإما جزئها: وهو مشترك بين الواجب والممكن، فيلزم تركّب الواجب، إذ كل ما له جزء، فله جزء آخر بالضرورة، وهو معنى التركّب.
فقوله: «وتركّب الواجب» عطف على «التناقض» .

فإن قيل: الذي لاشك ^(٤) في صدقه هو قولنا: «السواد سواد ما دام موجوداً

١ . مجرور معطوف على التناقض أي انتفاء تركّب الوجود .

٢ . أي إذا كان الوجود عين الماهية كان متناقضاً .

٣ . ب: «مناقضاً» .

٤ . ب: «لا يشك» .

لا مطلقاً»^(١) إذ السّواد المعدوم ليس بسواد^(٢)، لما تقرّر من أنّ صدق الموجبة يستدعي وجود الموضوع، فعلى تقدير أن يكون الوجود عين الماهية يكون الصادق هو قولنا: «السّواد سواد ما دام سواداً» ولا ينافيه قولنا: «السّواد ليس بسواد»^(٣) بل ما ينافيه هو قولنا: «السّواد ليس بسواد ما دام سواداً» وصدقه ممنوع، ولا يلزم من جواز^(٤) سلب الوجود عن الماهية، إذ هو في الماهية المعدومة لا في ماهية السّواد الموجود^(٥)، فالسّواد المعدوم، كما أنّه ليس بموجود ليس بسواد، والسّواد الموجود كما هو سواد، فهو موجود.

أجيب: بأنّ هذا الفرق^(٦) إنّما يتأتى على تقدير مغايرة الوجود للماهية، لا على تقدير العينية، إذ على تقدير العينية لا فرق بين المقيّد بالوجود وبين المطلق، فإنّ الفرق اعتراف بمغايرة الوجود للماهية، فلا فرق بين قولنا: «كلّ سواد موجود فهو سواد» وبين قولنا: «كلّ سواد فهو سواد» هذا.

وقريب من ذلك ما قيل: إنّ معنى قولنا: الماهية ليست بماهية في الخارج، أنّ الماهية المعقولة ليس من أفرادها ما له ذات خارجية، ولا تناقض في ذلك.

وأجيب: بأنّ قولك ما له ذات خارجية يشتمل على معنى الكون في الخارج، فقد اعتبرت مفهوماً وراء الماهية.

١. أي دون بقولنا ما دام موجوداً.

٢. إذ لو كان السّواد المعدوم سواداً لزم صدق الموجبة بدون وجود الموضوع وهو باطل.

٣. لأنّ رفع المطلق ليس نقيضاً للمقيّد بل نقيضه رفع المقيّد، لأنّ نقيض كل شيء رفعه.

٤. أ: «ولا يلزم ذلك من جواز...» وفي ب: «ولا يلزم من ذلك جواز...».

٥. أ، ب وج: «لا في الماهية الموجودة».

٦. أي الفرق بين السّواد سواد وبين السّواد سواد ما دام موجوداً.

وحاصله: ^(١) أن الماهية ليست بموجودة في الخارج، فلو كان الوجود الخارجي عين الماهية، لكان المفهوم من سلب الوجود عنها سلبها عن نفسها بالمعنى المتبادر عن سلب الشيء عن نفسه، وهذا تناقض بلا ارتياب.

وما قيل: من أن سلب الشيء عن نفسه بحسب الخارج جائز، لجواز أن لا يكون موجوداً فيه، فلا يكون هو هو فيه، فذلك ^(٢) باطل، لأن ماله في الحقيقة إلى سلب الوجود عنه، فلو كان وجوده في الخارج عينه لم يجز أصلاً، هذا. وهذا الدليل أيضاً لا يفيد الكلية ^(٣).

لا يقال: يمكن أن يجاب عن الوجوه الثلاثة الأخيرة بالفرق بين إتصاف شيء بشيء وحمله عليه مواطاة وبين الإتصاف والحمل اشتقاقاً.

أما عن الأول: فبأن نقول: الإمكان هو أن لا يقتضي الماهية الإتصاف بالوجود اشتقاقاً ولا العدم كذلك، وهو المراد بتساوي نسبة الماهية إلى الوجود والعدم، و ^(٤) النسبة بين الشيء ونفسه اشتقاقاً، متصورة، بل قد يصير مبحثاً للعقلاء، فإن النسبة بين الوجود ونفسه اشتقاقاً، معركة للآراء ^(٥).

وكذا تساوي نسبة الشيء إلى جزئه ونسبته إلى سلب ذلك الجزء جائز في الاشتقاقية.

١. أي حاصل الدليل .

٢. أي ما قيل .

٣. لأن جواز السلب إنما يصح على تقدير عدم عينية الوجود وإلا فلا .

٤. الواو : حالية .

٥. حيث ذهب أكثر المتكلمين إلى أن الوجود موجود، وذهب بعضهم وطائفة من الحكماء، كالفارابي وابن سينا، إلى أنه ليس بموجود، بل من المعقولات الثانية. انظر : شرح تجريد العقائد:

وأما عن الثاني: فبأن نمنع قوله: «كان السّواد موجوداً» بمنزلة قولنا: «السّواد سواد» أو «الموجود موجود» بل هو بمنزلة قولنا: «السّواد ذو سواد» و«الوجود ذو وجود».

وأما عن الثالث: فبأن نمنع قوله: «كان السّواد ليس بموجود» بمنزلة قولنا: «السّواد ليس بسواد» و«الموجود ليس بموجود»، بل بمنزلة^(١) قولنا: «السّواد ليس بذئ سواد» و«الوجود ليس بذئ وجود» وليس هذا تناقضاً^(٢).

لأنني أقول: ظاهر إنّ النزاع ليس في مفهوم الوجود المصدرى الذي هو مبدأ الإشتقاق للفظ الموجود بحسب اللّغة، إذ لا يمكن أن يذهب الوهم إلى كون هذا المعنى عين الماهيات.

وكذا مفهوم الموجود بحسب اللّغة، أعني: مفهوم هذا المشتق الذي هو مفهوم ما ثبت له الوجود ضرورة كونه زائداً بلا خلاف، بل النزاع إنّما هو في أنّه إذا أطلق على «زيد» مثلاً لفظ «الإنسان» وأطلق عليه أيضاً لفظ «الموجود» فهل المفهوم من إطلاق لفظ «الموجود» عليه بحسب العرف هو عين المفهوم من إطلاق لفظ «الإنسان» عليه، فيكون هذان اللَّفظان حين أُطلقا على «زيد» كالمترادفين أم لا، بل أمر زائد عليه فيكونان كالمتباينين؟

فعند القائلين بالزيادة، يكون مصداق حمل^(٣) لفظ «الموجود» على «زيد» هو قيام ذلك الأمر الزائد عليه^(٤)، وذلك الأمر الزائد هو المراد بالوجود،

١. ب: «ونقول بل هو بمنزلة».

٢. أي لقولنا: السّواد سواد والموجود موجود. لاحظ: شرح تجريد المعقائد: ١٠.

٣. أي مناط كون الحمل صادقاً.

٤. سواء كان القيام حقيقياً أو اعتبارياً، فإنّ مناط الحمل هو القيام مطلقاً.

بخلاف حمل لفظ «الإنسان» على «زيد»، فإن مناطه، إنَّما هو كون المفهوم من لفظ «الإنسان» تمام حقيقة «زيد».

وعند القائل بالعيئية، يكون حمل الموجود على «زيد» من قبيل حمل «الإنسان» عليه بلا تفاوت، ويُطلق هو لفظ «الوجود» أيضاً على ما يطلق عليه لفظ «الموجود». فعنده المفهوم من لفظ «الموجود» ومن لفظ «الوجود» ومن لفظ «الإنسان» ثلاثتها واحد، بخلاف القائل بالزيادة، فإن لكل واحدٍ منها عنده مفهوماً على حدة. فقياس حمل المواطة وحمل الاشتقاق بالنسبة إلى الوجود بالمعنى العرفي عند القائل بالعيئية واحد.

وإذا تحققت ذلك، ظهر لك اندفاع الأجوبة الثلاثة.

وقد يجاب أيضاً: بأن مرادهم من الوجود، الموجود على طريقة المسامحة المشهورة، فصدق الحمل :

قد يكون بسبب إتصاف الموضوع بمبدأ المحمول.

وقد يكون لخصوصية ذات الموضوع من غير أن يكون هناك أمر زائد، بمعنى أن خصوصية الذات تنوب مناب المبدأ.

مثال الأول: حمل العرضيات^(١).

ومثال الثاني: حمل الذاتيات^(٢).

وحمل الموجود على الممكنات من قبيل الأول.

وعلى الواجب من قبيل الثاني.

١. كالوجود والقيام .

٢. كزيد إنسان .

فالتزاع في كون الوجود عيناً أو زائداً يرجع إلى كون حمل الموجود من قبيل الثاني أو الأول.

وحينئذٍ نقول: إذا كان حمل الموجود على السواد مثلاً، مثل حمل الإنسان على زيد، في كون خصوصية ذات الموضوع كافية في صدق الحمل، كان حمل الموجود عليه واجباً، وحمل نقيضه عليه ممتنعاً، فلم يتحقق الإمكان الذاتي.

وكذا حمل الموجود عليه يكون ضرورياً، فلا يكون مفيداً.

وكذا كان قولنا: «السواد موجود» بمنزلة قولنا: «السواد سواد».

[أدلة القائلين بعينية الوجود

والجواب عنها

قال: وقيامه بالماهية من حيث هي هي، فزيادته في التصور .

أقول: [ولما فرغ المصنّف عن ذكر الأدلة على زيادة الوجود أراد الإشارة إلى الجواب عن الاستدلال القائلين بعينية الوجود، فلنذكر أولاً أدلتهم مع ما أجاب القوم عنها.

قال شارح المقاصد: «احتجّ القائلون بكون الوجود نفس الماهية بوجوه: حاصلها: أنه لو لم يكن نفس الماهية وليس جزءاً منها بالاتفاق لكان زائداً عليها قائماً بها، قيام الصفة بالموصوف، وقيام الشيء بالشيء، فرع ثبوتها في أنفسهما، لأن ما لا كون له في نفسه، لا يكون محلاً، ولا في محل، وهذا بالنظر إلى الوجود والماهية ممتنع.

أما من جانب الماهية: فلائها لو تحققت محلاً للوجود، فتحققها:

إما بذلك الوجود: فيلزم تقدّم الشيء على نفسه، ضرورة تقدّم وجود المعروض على العارض.

وإما بوجود آخر: فيلزم تسلسل الموجودات ضرورة، [إلا^(١) أن هذا الوجود أيضاً عارض يقتضي سابقة وجود المعروض.

وأما من جانب الوجود: فلاّته لو تحقّق - والتقدير أنّ تحقّق الشيء، أي وجوده زائد عليه - تسلسلت الوجودات، فباعتبار الوجود والعدم في كلّ من المعروف والعارض يمكن الاحتجاج على امتناع زيادة الوجود على الماهية بأربعة أوجه:

[الوجه ١] الأوّل: أنّه لو قام بها وهي بدون الوجود معدومة، لزم قيام الوجود بالمعدوم، وفيه جمع بين صفتي الوجود والعدم، وهو تناقض.

[الوجه ٢] الثاني: أنّه لو قام بها، لزم سبقتها بالوجود، كما في سائر المعروضات، فإن كان ذلك الوجود هو الوجود الأوّل، لزم الدّور^(١)، وإن كان غيره، لزم التّسلسل^(٢).

وقيل: هذا التّسلسل مع امتناعه، يستلزم المدّعى وهو كون الوجود نفس الماهية، لأنّ قيام جميع الوجودات العارضة بالماهية، يستلزم وجوداً لها غير عارض، وإلا لم يكن الجميع جميعاً.

وفيه نظر: لأنّنا لا نسلم على تقدير التّسلسل تحقّق جميع لا يكون وراءه وجود آخر، بل كلّ جميع فرضت، فعروضها بواسطة وجود آخر عارض، لأنّ معنى هذا التّسلسل، عدم انتهاء الوجودات إلى وجود، لا يكون بينه وبين الماهية وجود آخر.

وأقول: يمكن دفعه؛ بأنّ جميع الوجودات غير المتناهية، الملحوظة إجمالاً^(٣)، جميع متحقّق على فرض تحقّق التّسلسل، ولا يمكن أن يكون وراءه

١. لتوقف قيام الوجود بالماهية على الماهية الموجودة المتوقّفة على قيام ذلك الوجود بها.

٢. لأنّ هذا الوجود أيضاً عارض يقتضي سبق الماهية عليه بوجود آخر وهلمّ جزءاً فيتسلسل.

٣. أي بالكليّة التي ادّعاها بقوله: «بل كلّ جميع فرضت... الخ» منتقض بجميع الوجودات غير المتناهية الملحوظة إجمالاً.

وجود آخر، إذ لا يمكن أن يكون وراء غير المتناهي شيء بالضرورة.^(١)

[الوجه] الثالث: أن وجود الشيء، لو كان زائداً عليه، لما كان الوجود موجوداً، لامتناع التسلسل؛ بل معدوماً، وفيه إتصاف الشيء بنقيضه، وكون ما لا ثبوت له في نفسه ثابتاً في محله.

[الوجه] الرابع: أنه لو قام بالماهية، لكان^(٢) موجوداً ضرورة امتناع إتصاف الشيء بنقيضه^(٣)، وإن يثبت في المحل ما لا ثبوت له في نفسه، فننقل الكلام إلى وجوده ويتسلسل، لأن التقدير، أن وجود كل شيء زائد عليه .

ثم قال^(٤): والتحقق يقتضي ردّ الوجوه الأربعة إلى وجهين بطريق التردد بين الوجود والعدم، في جانبي المعروض والعارض.

تقرير الأول: أنه لو قام بالماهية، فالماهية المعروضة: إما معدومة، فيتناقض. وإما موجودة، فيدور أو يتسلسل.

وتقرير الثاني: أن الوجود العارض: إما معدوم: فيتصّف الشيء بنقيضه ويثبت في المحل ما لا ثبوت له في نفسه. وإما موجود: فيزيد وجوده عليه، ويتسلسل الوجودات.

ثم قال^(٥): والجواب: إما إجمالاً^(٦)، فهو أن زيادة الوجود على الماهية

١ . قوله: «وأقول: يمكن دفعه» إلى قوله: «شيء بالضرورة» من كلام الشارح رحمه الله .

٢ . أي الوجود .

٣ . أي الوجود بكونه معدوماً .

٤ . أي قال شارح المقاصد .

٥ . أي شارح المقاصد .

٦ . عن كلا الاستدلاليين .

وقيامه بها، إنَّما هو بحسب العقل، بأن يلاحظه كلُّ منهما الآخر، ويعتبر الوجود معنى له اختصاص ناعت بالماهية، لا بحسب الخارج، بأن يقوم الوجود بالماهية قيام البياض بالجسم، ويلزم المحالات. وإما تفصيلاً:

فمن الأوَّل: بأنَّ قيامه بالماهية من حيث هي هي لا بالماهية المعدومة، ليلزم التناقض، ولا بالماهية الموجودة، ليلزم الدَّور أو التَّسلسل.

فإن قيل: إن أريد بالماهية من حيث هي ^(١) ما لا يكون الوجود أو العدم نفسها أو جزئها، على ما قيل فغير مفيد، لأنَّ العروض، كافٍ في لزوم المحالات. وإن أريد ما لا يكون موجوداً ولا معدوماً، لا بالعرض ولا بغيره، فالتناقض فيه أظهر، لأنَّ اللاوجود نقيض للوجود بلا نزاع.

قلنا: المراد ما لا يعتبر فيه الوجود ولا العدم، وإن كان لا ينفك من أحدهما في الخارج.

فإن قيل: عدم الإنفكاك عن أحدهما، كافٍ في لزوم المحال، لأنَّه إن قارن العدم فتناقض، أو الوجود فدور ^(٢) أو تسلسل.

قلنا: قيام الوجود بالماهية أمر عقلي ليس كقيام البياض بالجسم، فيلزم تقدُّمها عليه بالوجود العقلي، ولا استحالة فيه، لجواز أن تلاحظ وحدها من غير ملاحظة وجود خارجيٍّ أو ذهنيٍّ، ويكون لها وجود ذهني لا يلاحظه العقل، فإنَّ عدم الاعتبار غير اعتبار العدم، وإن اعتبر العقل وجودها الذهني لم يلزم التَّسلسل، بل ينقطع بانقطاع الاعتبار.

١. أ: «هي هي».

٢. أ: «فيدور».

وأما القائلون بنفي الوجود الذهني: فجوابهم الاقتصار على منع لزوم تقدّم المعروض على العارض بالوجود على الإطلاق، وإنما ذلك في عوارض الوجود دون عوارض الماهية.

وعن الثاني: ^(١) أنا نختار أن الوجود موجود، ولا نسلم لزوم التسلسل، وإنما يلزم لو كان وجوده أيضاً زائداً عليه. وليس كذلك، بل وجوده عينه، وإنما النزاع في غيره، والأدلة إنما أقيمت عليه.

وتحقيق ذلك: أنه لما كان تحقق كل شيء بالوجود، فبالضرورة يكون تحققه بنفسه، من غير احتياج إلى وجود آخر يقوم به، كما أنه لما كان التقدّم والتأخر فيما بين الأشياء بالزمان، كان فيما بين أجزائه من غير افتقار إلى زمان آخر.

فإن قيل: فيكون كل وجود واجباً، إذ لا معنى له سوى ما يكون تحققه بنفسه.

قلنا: ممنوع، فإن معنى وجود الواجب بنفسه أنه مقتضى ذاته من غير احتياج إلى فاعل، ومعنى تحقق الوجود بنفسه، أنه إذا حصل للشيء: إما من ذاته: كما في الواجب، أو من غيره: كما في الممكن، لم يفتقر تحققه إلى وجود آخر يقوم به، بخلاف الإنسان، فإنه إنما يتحقق بعد تأثير الفاعل بوجود يقوم به عقلاً، أو نختار أن الوجود معدوم ولا يلزم منه إتصاف الشيء بنقيضه، بمعنى صدقه عليه، لأن نقيض الوجود هو العدم، والألاوجود لا الألاوجود والمعدوم.

١. أي جانب الوجود العارضي.

فغاية الأمر أنه يلزم أن الوجود، ليس بذوي وجود، كما أن السواد ليس بذوي سواد، والأمر كذلك .

ولا يلزم أيضاً، أن يتحقق في المحل ما لا تحقق له في نفسه^(١)، لما عرفت من أن قيام الوجود بالماهية ليس بحسب الخارج، كقيام البياض بالجسم، بل بحسب العقل، فلا يلزم إلا تحققه في العقل.

قال^(٢): وقد يجاب عن الأول: بأنه منقوض بالأعراض القائمة بالمحال كسواد الجسم، فإن قيامه: إما بالجسم الأسود: فيدور أو يتسلسل، واجتماع للمثلين، أو للأأسود: فتناقض.

وهو ضعيف: لأن قيامه بجسم أسود به لا بسواد قبله، ليلزم المحال، وطريانه على محلّ تصير حال طريانه أسود من غير تناقض، ولا كذلك حال الوجود مع الماهية، لأن الخصم يدعي أن تقدم المعروض على العارض بالوجود ضروري، فلا يصح قيام الوجود بمحلّ موجود بهذا الوجود، فلا محيص سوى المنع، والاستناد بأن ذلك، إنما هو في العروض الخارجي، كسواد الجسم. وهذا ليس كذلك .

وعن الثاني: بأن الوجود ليس بموجود ولا معدوم، وهو أيضاً ضعيف، لما سيأتي من نفي الوساطة. انتهى^(٣).

أقول: وسيأتي عند قول المصنّف، والوجود لا يردّ عليه القسمة ما يتعلق بذلك هذا، وإذا تحققت جميع ما ذكرنا .

١ . فإن الوجود محقق في نفسه وغير محقق بوجود زائد .

٢ . أي شارح المقاصد .

٣ . شرح المقاصد: ١ / ٣٢٣ - ٣٢٧ .

فقوله: وقيامه بالماهية من حيث هي؛ إشارة إلى الجواب عن استدلال الخصم من جانب الماهية، بأن الوجود لو كان زائداً على الماهية: فإما أن يقوم بالماهية الموجودة فيلزم كون الماهية موجودة قبل وجودها، أو بالماهية المعدومة، فيلزم اجتماع التقيضين.

والجواب: بمنع الحصر؛ أي لا نسلم أن قيام الوجود: إما بالماهية الموجودة، أو بالماهية المعدومة، بل قيامه، إنما هو بالماهية من حيث هي، لا من حيث هي موجودة، ولا من حيث هي معدومة.

وقد يقرّر دليل الخصم: بأن قيامه بها: إما في زمان وجودها، فتحصيل الحاصل، أو في زمان عدمها، فاجتماع التقيضين حينئذٍ لا يمكن منع الحصر، وإلا يلزم الوساطة، بل نختار أن القيام في زمان وجودها بهذا الوجود، لا بوجودٍ آخر، ليلزم تحصيل الحاصل.

وقوله: فزيادته في التصور؛^(١) إشارة إلى الجواب عن استدلاله من جانب الوجود على سبيل التفريع على الجواب عن الاستدلال الأول^(٢)، أي لما كان الوجود إنما يقوم بالماهية من حيث هي لا من حيث هي موجودة، ولا من حيث هي معدومة.

وهذه الحيثية - أعني: العراء عن الوجود والعدم - إنما تثبت للماهية في العقل لا في الخارج، ضرورة كونها في الخارج غير منفكة عن أحدهما

١. هذا نتيجة ما تقدّم، وهو أن قيام الوجود بالماهية من حيث هي إنما يعقل في الذهن والتصوّر لا في الوجود الخارجي، لاستحالة تحقّق ماهية من الماهيات في الأعيان منفكة عن الوجود.

٢. أي في جانب الماهية.

أصلاً، فزيادة الوجود على الماهية وعروضه لها، إنَّما يكون في التَّصوُّر لا في الخارج، ليلزم من كون الوجود في الخارج وزيادة وجوده عليه التَّسلسل المحال، بل الوجود ليس إلا في الذَّهن، وكونه في الذَّهن، وجود له زائد عليه، لكن في الذَّهن أيضاً.

وهكذا كلِّما اعتبره العقل، ولا يلزم التَّسلسل المحال، لانقطاعه بانقطاع الاعتبار.

ولم يلتفت المصنَّف إلى الجواب الذي ذكره شارح المقاصد، من كون وجود الوجود في الخارج عين الوجود، لكونه خلاف الواقع.

لا يقال: التفرُّع يدلُّ على أنَّ قيام الوجود بالماهية من حيث هي علَّة، لكون زيادته في التَّصوُّر لا في الخارج؛ والحال أنَّ الماهية من حيث هي موجودة في الخارج، وإن كانت هذه الحيثية ثابتة لها في العقل لا في الخارج، فإذا كانت موجودة في الخارج جاز أن يثبت لها شيء في الخارج، كما أنَّ الجزئِيَّ الحقيقيَّ لَمَّا كان موجوداً في الخارج جاز أن يعرضه الأعراض الخارجية، وإن كانت الجزئية، إنَّما يثبت له في العقل.

وأيضاً منقوض بقيام الأعراض بمحالتها، فإنَّ البياض مثلاً، ليس بقائم بالجسم الأبيض، ولا بالجسم اللأبيض، بل قيامه بالجسم من حيث هو، وهذه الحيثية، إنَّما تثبت له في العقل.

لأنَّا نقول: قولنا^(١): للماهية من حيث هي مركبة من موصوف هو الماهية، ومن صفة هي الحيثية، ومعنى كون هذه الحيثية ثابتة لها في العقل، هو أنَّ الموجود في الخارج إنَّما هو الموصوف فقط.

وأما الموصوف مع الصفة، فإنما هو موجود في العقل فقط، فالماهية من حيث هي موجودة لا أنها موجودة من حيث هي، وفرق ما بينهما .

إذا عرفت ذلك، فإذا ثبت للموصوف باعتبار الصفة التي لا يوجد إلا في العقل، أمر لا يمكن أن يكون ثبوت ذلك الأمر له إلا في العقل، لأن ما ثبت له ذلك الأمر ليس إلا في العقل .

وكذا الحال في الجزئي الحقيقي، فإن الأعراض الخارجية، إنما تعرض لذات الجزئي الموجودة في الخارج، لا لها مع وصف الجزئية الثابتة لها في العقل، ولو ثبت لها مع ذلك الوصف أمر، فبالضرورة يكون ثبوته لها في العقل، لا في الخارج .

والتفرض غير وارد، لأن الحيثية إذا اعتبرت بالقياس إلى متقابلين غير صفتي الوجود والعدم، لا يجب كونها غير ثابتة إلا في العقل، فإن الجسم من حيث هو بالقياس إلى السواد والبياض - أعني: لا من حيث هو أسود أو أبيض - ليس بأبيض وأسود في الخارج، لكنه موجود في الخارج من هذه الحيثية - أعني: لا من حيث هو أسود أو أبيض - ضرورة كون الموضوع متقدماً بالوجود على السواد والبياض العارضين له، فهذه الحيثية، ثابتة له في الخارج لا في العقل.

فإن قيل: إن لم يثبت للماهية كون في الخارج كانت عارية عن الكون فيه فتكون معدومة فيه هذا خلف وإن ثبت لها في الخارج كون، ولا شك أن الثابت للشيء في الخارج غير ذلك الشيء في الخارج، فيكون ممتازاً عنه فيه. وليس عين الماهية، ولا جزءها، فهو زائد^(١) عليها في الخارج. ولا يلزم من زيادته

١. أ، ب وج: «كان زائداً».

عليها في الخارج انفراد كل منهما بوجود إذ لا يلزم من زيادة المقبول على القابل في الخارج أن يكون المقبول موجوداً بوجود مغائر لوجود القابل، بل قد يوجدان بوجود واحد، كالوجود، والماهية، فإنَّ الوجود موجود بنفسه والماهية موجودة به.

أجاب عنه المحقق الشريف ^(١): بأننا إذا قلنا: زيد موجود في الخارج، فقولنا: «في الخارج» إن قيس إلى «زيد» كان ظرفاً لوجوده، وإن قيس إلى «وجوده» كان ظرفاً لنفسه لا لوجوده.

ثم إنَّ الموجود في الخارج، بلا إرتياب هو ^(٢) ما كان الخارج ظرفاً لوجوده، كزيد في مثالنا.

وأما الذي وقع الخارج ظرفاً لنفسه، كالوجود في مثالنا، فلا جزم بكونه موجوداً من الموجودات، فإنَّ عاقلاً لا يشك في أنَّ زيداً موجود في الخارج.

وأما أنَّ وجود زيد موجود في الخارج، فليس ممَّا لا يشك فيه، فوقع ^(٣) الخارج ظرفاً لنفس شيء، لا يستلزم وقوعه ظرفاً، لوجود ذلك الشيء ^(٤).

أو لا ترى أنَّ قولك: زيد متَّصف بالسَّواد في الخارج صادق قطعاً؟

وقد وقع الخارج هنا ظرفاً لنفس الإِتِّصاف، وأنَّ قولك: إتِّصاف زيد موجود في الخارج، ليس بصادق أصلاً، كيف والسُّلوب والنُّسب التي لا وجود

١. لم نعر على مصدره.

٢. أ، ب وج: «هو» ساقطة.

٣. ب: «لأنَّ وقوع».

٤. إذا كان وجوده زائداً عليه.

لها في الخارج بلا اشتباه، يقع الخارج ظرفاً لها أنفسها، لا لوجودها.

قال: إذا تمهّد هذا، فنقول: الماهية إذا كانت في الخارج، يثبت لها في نفس الأمر الكون في الخارج، على أنّ الخارج ظرف لنفس الكون.

ولا يجوز أن يقال: ثبت لها في الخارج الكون، على أن يكون الخارج ظرفاً لثبوت الكون.

وذلك، لأنّ ثبوت الشيء الآخر^(١) في الخارج، بمعنى إتصاف الآخر به في الخارج، وإن لم يقتض وجود ذلك الشيء في الخارج، لجواز اتّصاف الموجودات الخارجيّة في الخارج بالأمر العدميّة، لكنّه يقتضي وجود ذلك الآخر في الخارج بداهة، فإنّ الشيء ما لم يثبت في الخارج أولاً، لم يتصوّر إتصافه فيه بمفهوم، سواء كان وجودياً أو عدمياً، فلو كان الكون ثابتاً في الخارج للماهية، لكانت قبل ثبوته لها ثابتة فيه، فكان لها قبل قيام الكون بها في الخارج كون آخر فيه، وهو باطل.

فقوله: «إن لم يثبت للماهية كون في الخارج كانت معدومة فيه» مردودٌ، بأنّها وإن لم يثبت لها في الخارج كون، لكن يثبت لها في حدّ نفسها الكون الخارجي، فتكون موجودة فيه.

لما عرفت من أنّ الموجود الخارجي ما يكون ظرفاً لوجوده، ولا يلزم من ذلك أن يكون ظرفاً لوجود وجوده حتّى يكون وجوده موجوداً خارجياً، ولا أن يكون ظرفاً لإتصافه بالوجود ليلزم كون الموصوف ثابتاً فيه قبل الإتصاف به.

١. أ، ب وج: «ثبوت شيء لآخر».

فظهر أنّ الوجود الخارجي لا يكون موجوداً في الخارج، وإلا لقام في الخارج بالماهية، فكان لها قبل قيامه بها وجود آخر فيه.

وما يقال: من أنّ قيام كلّ صفة في الخارج بموصوفها فرع على وجود موصوفها فيه، سوى الصفة التي هي الوجود، فإنّ الأمر فيها بالعكس ليس بشيء، لأنّ البديهة لا تفرّق في ذلك بين صفة وصفة.

نعم، يشهد بأنّ قيام صفة الوجود بموصوفها لا يجوز أن يتوقف على وجوده، فوجب^(١) أن لا يكون قيامه بها^(٢) قياماً خارجياً على نحو قيام البياض بالجسم، لا أن يستثنى من تلك القاعدة البديهة.

وكذا ما يقال: من أنّ الوجود موجود في الخارج بذاته لا بوجود زائد على ذاته، وأنّ غير الوجود موجود بالوجود لا بذاته.

وذلك، لأنّ الوجود هو التحقّق، وما هو عين التحقّق لا يحتاج في كونه متحقّقاً إلى تحقّق آخر، بل هو متحقّق بذاته، وما عدا التحقّق يحتاج في كونه متحقّقاً إلى انضمام التحقّق إليه.

وتمثّل ذلك بالضوء، فإنّه مضيء بذاته لا بضوء زائد على ذاته في نفس الأمر، وما عداه مضيء بالضوء لا بذاته. ليس ممّا يُعزّل لما حقّقنا من أنّ الوجود لو كان موجوداً في الخارج لكان قيامه بالماهية فيه، فيلزم أن يكون لها قبل قيامه بها فيه وجود آخر فيه. ولما قيل عليه من أنّ اتّصاف الشيء بنفسه في نفس الأمر غير معقول إلا إذا اعتبر هناك تغاير اعتباري، فيكون الاتّصاف اعتبارياً لا بحسب

١. أي بل وجب أن لا يكون بينهما قيام في نفس الأمر على ما عرفت.

٢. ب: «بها» ساقطة.

نفس الأمر. فوجود الماهية في الخارج وجود خارجي لا موجود خارجي. وكذلك الضوء ضوء في نفسه، لا أنه مضيء في نفسه.

فإن قلت: إذا لم يتصف الشيء في نفس الأمر كان مسلوباً عن نفسه في نفس الأمر وإلا لارتفع النقيضان.

قلت: إن السلب فرع تصور الإيجاب فحيث لا يتصور إيجاب لا يتصور سلب، وليس ذلك من ارتفاع النقيضين في شيء، وإنما ارتفاع النقيضين أن يتصور نسبة لا يصدق إيجابها ولا سلبها، وهاهنا لا يمكن أن يتصور نسبة. انتهى كلامه الشريف.

فإن قيل: قولكم ثبوت الشيء للشيء فرع على ثبوت المثبت له منقوض بأنصاف الهيولى بالصورة، فإن الهيولى متأخرة عن الصورة بالوجود، لكونها شريكة لعلّة الهيولى.

وأيضاً لو صحّ ذلك، لزم أن لا يصحّ أنصاف الماهية بالوجود في التصور أيضاً، لأنه^(١) يلزم كونها موجودة مرّات غير متناهية.

ولو^(٢) أجيب، بأن هذا التسلسل في الأمور الاعتبارية لكون الوجود اعتبارياً، لزم عدم امتناع كون أنصاف الماهية متصفة بالوجود في الخارج أيضاً، لأنه وإن توقّف على كون الماهية قبل كلّ وجود موجودة بوجود آخر ويتسلسل، لكن ذلك أيضاً تسلسل في الاعتباريات، لكون الوجود الخارجي اعتبارياً غير موجود في الخارج على ما ذكرتم.

١. أي أنصاف الماهية في الخارج بالوجود.

٢. لو شرطية.

قلنا: أمّا الأوّل: فمدفوع، بأنّ اتّصاف الهيولى إنّما هو بالصورة المعيّنة،
والتي شريكة لعلّة الهيولى هي صورةٌ ما، فلا منافاة.

وأمّا الثاني: فبأنّ مرادنا من كون الماهيّة بالوجود عقلياً لا خارجياً، هو أنّ
الوصف اعتباري^(١) ليس بموجود في الخارج، لا أنّه^(٢) ليس بخارجي.

وقد عرفت الفرق بينهما، فالاتّصاف ذهنيّ والوصف خارجيّ. وكلّما كان
الوصف اعتبارياً، فالاتّصاف ذهنيّ؛ ولو فرضت الوجود موجوداً في الخارج،
فالتسلسل الّلازم هناك ليس تسلسلاً في الاعتباريات.

١ . أي وصفية الوجود للماهيّة واتّصافها به .

٢ . الوجود .

تذييل

[في توجيه القول بعينية الوجود للماهيات]

إن جماعة من أتباع الأشعري أرادوا توجيه مذهبه في عينية الوجود للماهيات بحيث يرجع إلى مذهب القوم .

فقال شارح المقاصد، محاذياً لما في "المواقف"^(١): «أدلة القائلين بأن وجود الشيء ليس نفس ذاته لا يفيد سوى، أن ليس المفهوم من وجود الشيء هو المفهوم من ذلك الشيء من غير دلالة على أنه^(٢) عرض قائم به^(٣) قيام العرض بالمحل، فإن هذا ممّا لا يقبله العقل، وإن وقع في كلام الإمام^(٤) وغيره. وأدلة القائلين بأن وجود الشيء نفس ذاته لا يفيد سوى أن ليس للشيء هوية، ولعارضه المسمى بالوجود هوية أخرى، قائمة بالأول بحيث يجتمعان اجتماع البياض والجسم من غير دلالة على أن المفهوم من وجود الشيء هو المفهوم من ذلك الشيء، فإن هذا بديهى البطلان.

فإذاً لا يظهر من كلام الفريقين ولا يتصور من المنصف، خلاف في أن الوجود زائد على الماهية ذهنياً؛ أي عند العقل، وبحسب المفهوم والتصوّر

١ . لاحظ : المواقف في علم الكلام: ٤٨ - ٤٩ .

٢ . الوجود .

٣ . بذلك الشيء .

٤ . أي الفخر الرازي . لاحظ : المباحث المشرقية: ١ / ٢٣ / الفصل الثالث والرابع .

بمعنى أن للعقل أن يلاحظ الوجود دون الماهية. والماهية دون الوجود لا عيناً؛ أي بحسب الذات. والهوية، بمعنى أن لكل منهما هوية متميزة يقوم إحداها بالأخرى، كبياض الجسم، فعند تجريد البحث وبيان أن المراد الزيادة في التصور لا في الهوية؛ يرتفع النزاع بين الفريقين - فإن دليل الأشعري لا يغني زيادته في التصور. ودليل الحكماء لا يثبت زيادته في الهوية - ويظهر أن القول بكون اشتراك الوجود لفظياً، بمعنى أن المفهوم من الوجود المضاف إلى الإنسان غير مفهوم الوجود المضاف إلى الفرس، ولا اشتراك بينهما في مفهوم الكون مكابرة^(١) ومخالفة لبديهية العقل. انتهى». (٢)

وأنت خير: بأن صريح مذهب الأشعري هو أنه ليس للوجود قيام بالماهية أصلاً، لا خارجاً ولا ذهنياً، كما هو مقتضى العينية، وإن لم يف به أدلته. وكلام القوم صريح في أن له قياماً بالماهية في التعقل، وهو مرادهم بالزيادة، فمن أين التوفيق بين المذهبين؟

وأيضاً القوم ليسوا قائلين: بأن ليس للوجود هوية ممتازة عن هوية الماهية فقط؛ بل بأنه ليس له هوية خارجية أصلاً لا ممتازة عن هوية الماهية ولا متحدة معها، وبناء ما نقلناه على أن الهوية الواحدة هوية لكلا المفهومين.

قال في المواقف: «هذه الوجوه - أي التي استدلت بها القوم - إنما تفيد تغاير المفهومين دون الذاتين، والنزاع إنما وقع في تغاير الذاتين، فإن عاقلاً لا يقول: مفهوم السواد هو بعينه مفهوم الوجود، بل^(٣) أن ما صدق عليه السواد هو بعينه ما

١. قوله: «مكابرة» خبر أن.

٢. شرح المقاصد: ١ / ٣٢٨ - ٣٢٩.

٣. بل يقول العاقل .

صدق عليه الوجود، وليس لهما هويتان متميزتان تقوم إحداهما بالأخرى^(١)،
وإنه الحق^(٢)، وهو معنى كلام الشيخ الأشعري^(٣).

وهذا كما ترى صريح فيما ذكرنا^(٤). والظاهر أنه لو كانت هوية واحدة
هوية لمفهومي الوجود والسواد مثلاً، لكان الوجود أيضاً محمولاً على تلك
الهوية بالمواطاة كالسواد.

وأيضاً لم يكن لأحد شك في أن الوجود موجود، كما لا شك في أن
السواد موجود.

وأيضاً يلزم: إما أن يكون كل من المفهومين عرضياً لتلك الهوية، وإما أن
لا يكون كل منهما عرضياً لها.

فعلى الأول: يلزم أن لا يكون شيء من الماهيات ذاتياً لشيء من
الهويات، وهو ظاهر البطلان.

وعلى الثاني: إما أن يكون كل منهما ذاتياً، أو يكون أحدهما ذاتياً والآخر
عرضياً.

فأما الأول: فإما أن يكون كل منهما تمام الماهية، أو كل منهما بعض
الماهية؛ أو أحدهما تمام الماهية والآخر بعض الماهية.

فعلى الأول: يلزم أن يكون الهوية الواحدة ذات تامي الماهية.

١. كالسواد بالجسم.

٢. وإلا لكان للماهية هوية مع قطع النظر عن الوجود فكان لها قبل الوجود وجود.

٣. المواقف في علم الكلام: ٥٠.

٤. أي أن الهوية الواحدة هوية لكلا المفهومين عند الأشعري.

وعلى الثاني: أن لا يكون شيء من الماهيات تمام الماهية لشيء من الهويات.

وعلى الثالث: أن يكون: إما الوجود جزء للماهية، أو الماهية جزء الوجود. وأما الثاني: - أعني: أن يكون أحدهما ذاتياً والآخر عرضياً - فإما يكون تلك الهوية بنفس ما هي هوية للذاتي هوية للعرضي أيضاً، فيلزم أن لا يكون فرق بين الذاتي والعرضي كما لا يخفى. أو يكون بما هي هوية للذاتي غيرها بما هي هوية للعرضي، فيكون هويتين في الحقيقة لا هوية واحدة، فليفتن هذا. ثم إن صاحب المواقف^(١)، زعم أن النزاع راجع إلى النزاع في الوجود الذهني.

فمن أثبته، قال بالزيادة عقلاً، بمعنى أن في العقل أمراً هو الوجود وآخر هو الماهية.

ومن نفاه، أطلق القول بأنه نفس الماهية، لأنه لا تغاير، ولا تمايز في الخارج، وليس وراء الخارج أمر يتحقق فيه أحدهما بدون الآخر، فيتحقق التمايز.

وأورد عليه شارح المقاصد: «بأنه لا نزاع للقائلين بنفي الوجود الذهني في تعقل الكليات والاعتباريات، والمعدومات، والممتنعات، ومغايرة بعضها لبعض بحسب المفهوم.

وإنما نزاعهم في كون التعقل بحصول شيء في العقل، وفي اقتضائه الثبوت في الجملة، فلا يتجه لهم بمجرد نفي الوجود الذهني، نفي التغاير بين

الوجود والماهية في التصور، بأن يكون المفهوم من أحدهما غير المفهوم من الآخر، ونفي الاشتراك المعنوي بأن يعقل من الوجود معنى كلي مشترك بين الموجودات كما لا ينفي تغاير مفهوم الإنسان ومفهوم الفرس.

وكذا مفهوم الإمكان ومفهوم الامتناع، ولا اشتراك كل من ذلك بين الأفراد، بل غاية الأمر أن لا يقولوا: الوجود زائد في العقل، والمعنى الكلي لمشارك ثابت فيه، بل يقولوا: زائد ومشارك عقلاً، وفي التعقل بمعنى أن العقل يفهم من أحدهما غير ما يفهم من الآخر، ويدرك منه معنى كلياً يصدق على الكل.

ولهذا اتفق الجمهور من القائلين بنفي الوجود الذهني على أن الوجود مشترك معنى، وزائد على الماهية ذهنياً بالمعنى الذي ذكرنا^(١)»^(٢).

١. أي ما يفهمه العقل يفهم من أحدهما غير ما يفهمه من الآخر.

٢. شرح المقاصد: ١ / ٣٢٩ و ٣٣٠.

نقل مقالٍ وتقريرٍ إشكال

[في أن زيادة الوجود على الماهية في التعقل]

المشهور أن الوجود المطلق - أعني: هذا المفهوم البديهي - الذي ثبت اشتراكه معنى بين الماهيات، وزيادته عليها في التعقل مفهوم كلي له أفراد عارضة للماهيات متماثلة أو مختلفة، وتلك الأفراد إنما تعرض الماهيات في العقل^(١)، وذلك المفهوم الكلي المسمى بالوجود المطلق عارض لتلك الأفراد^(٢) المسماة بالوجودات الخاصة.

وإن الخلاف المشهور بين الحكماء والمتكلمين في عينية الوجود للواجب وزيادته عليه، إنما هو في الوجود الخاص لا في الوجود المطلق، إذ هو زائد في الجميع عند الجميع، وناهيك فيما ذكرنا قول المصنف فيما سيأتي ويقال بالتشكيك على عوارضها.

وقال شارح المقاصد: «هذا؛ أي ما ذكرنا من زيادة الوجود على الماهية ذهناً، إنما في الممكن».

وأما في الواجب: فعند المتكلمين له حقيقة غير مدركة للعقول مقتضية بذاتها لوجودها الخاص المغاير لها بحسب المفهوم دون الهوية، كما في الممكنات.

٢. المراد بالأفراد، المصاديق .

١. ب: «التعقل».

وعند الفلاسفة، حقيقته وجود خاص قائم بذاته ذهنياً وعيناً من غير افتقار إلى فاعل يوجده، أو محلّ يقوم به في العقل، وهو مخالف لوجودات الممكنات بالحقيقة، وإن كان مشاركاً لها في كونه معروضاً للوجود المطلق، ويعبرون عنه بالوجود البحث^(١)، وبالوجود بشرط، لا بمعنى أنه لا يقوم بماهية ولو في العقل، كما في الممكنات^(٢).

وقال بعضهم^(٣): «ذهب جمهور المتكلمين إلى أن للوجود مفهوماً واحداً مشتركاً بين الوجودات، وذلك المفهوم الواحد يتكثّر ويصير حصّة حصّة بإضافته إلى الأشياء التي هي حصصه^(٤) كيباض هذا الثلج وذاك وذلك، ووجودات الأشياء هي هذه الحصص، وهذه الحصص مع ذلك المفهوم الداخِل فيها خارِجة من ذوات الأشياء زائدة عليها ذهنياً فقط عند محققهم وذهناً وخارجاً عند آخرين.

وحاصل مذهب الحكماء: أن للوجود مفهوماً واحداً مشتركاً بين الوجودات، والوجودات حقائق مختلفة متكثّرة بأنفسها لا بمجرد عارض الإضافة لتكون متماثلة متّفقة الحقائق، ولا بالفصول ليكون الوجود المطلق جنساً لها، بل هو عارض لازم لها، كنور الشمس ونور السراج، فإنّهما مختلفان بالحقيقة واللّوازم ومشتركان في عارض النور، وكذا بيباض الثلج والعاج، إلاّ أنّه لعلّ لم يكن لكلّ وجود إسم خاصّ به كما في أقسام الممكن، وأقسام العرض. تُؤمّم أنّ تكثّر الوجودات وكونها حصّة حصّة إنّما هو بمجرد الإضافة إلى

١. أي الصرف، الخالص. ٢. لاحظ: شرح المقاصد: ١ / ٣٣١.

٣. هو عبد الرحمن الجامي المتوفى (٨٩٨ هـ).

٤. أ، ب وج: «التي هي حصصه» ساقطة.

الماهيات المعروضة لها، كبياض هذا الثلج وذلك، ونور هذا السراج وذلك.

وليس كذلك، بل هي حقائق مختلفة مندرجة تحت هذا المفهوم^(١) الخارج عنها العارض لها.

وإذا اعتُبر تكثُر ذلك المفهوم وصيرورته حصّة حصّة بإضافته إلى الماهيات، فهذه الحصص أيضاً خارجة عن تلك الوجودات المتخالفة.

فهناك أمور ثلاثة: مفهوم الوجود، وحصصه المتعيّنة بإضافته إلى الماهيات، والوجودات الخاصّة المتخالفة للحوادث.

فمفهوم الوجود ذاتي داخل في حصصه، وهما خارجان عن الوجودات الخاصّة، والوجود الخاص عين الذات في الواجب تعالى وخارج زائد فيما سواه. انتهى كلامه «^(٢).

وبالجملة: كتب الجماعة مشحونة بهذا الذي ذكرنا من كون الوجود المطلق مفهوماً كلياً له أفراد متكثّرة بحسب تكثُر الماهيات وبنوا عليه كثيراً من المسائل.

ولعمري أنّ ذلك من أعظم المشكلات، كيف، وقد صرّح كافتهم بأن الوجود ليس إلا نفس تحقّق الماهية لا ما به يتحقّق الماهية.

وسياتي عن قريب في كلام المصنّف ومذهب قاطبتهم، أنّ التحقّق والكون مفهوم واحدٌ بديهيّ التصوّر، فلو كان للوجود فرد يجب أن يكون هو أيضاً نفس تحقّق الماهية المخصوصة لا ما به يتحقّق الماهية المخصوصة، وكلّ ما يفرض تحقّقاً لا يمكن أن يكون له خصوصية في نفس التحقّق، فإنّ معنى

التحقّق واحد في جميع التحقّقات، ولا يمكن أن يخصّص^(١) إلا بأن يكون تحقّق هذا وتحقّق ذلك .

وهذا التخصّص حاصل بمجرد الإضافة إلى ما هو متحقّق بذلك التحقّق. وهذا هو معنى الحصّة، فليس للوجود إلا حصص متكرّرة بالإضافة إلى الماهيات المتكرّرة.

وهذه الحصص ليست إلا نفس مفهوم التحقّق مع قيد هذه الإضافة إلى الماهية .

ومفهوم التحقّق الذي هو معنى الوجود ليس له قيام حقيقة بالماهية بحسب نفس الأمر لا في الخارج ولا في الدّهن، لأنّه اعتباري محض وانتزاعي صرف، فما لم يعتبره العقل ولم ينتزعه لا يمكن أن يكون قائماً بشيء، إذ ليس بشيء إلا بعد الانتزاع، فإذا انتزعه العقل من الماهيات: إمّا من حيث ذاتها كما في الواجب، أو باعتبار أمر زائد عليها كما في الممكن يعتبره قائماً بالماهية والماهية متّصفة به.

وهذا هو المراد من قيام الوجود بالماهية في التّصوّر، لا أنّ هناك قياماً حقيقياً بلا اعتبار معتبر، إذ لا يتصوّر ذلك في حق الوجود الذي ليس معناه إلا التحقّق كما عرفت.

وهذا هو تقرير الإشكال الوارد على الحكماء وستسمع منا ما نتفصلي^(٢) به عن هذا الإشكال، وتقرير مذهبهم على وجه يطابق قواعدهم إن شاء الله تعالى.

١. أ، ب وج: «أن يتخصّص».

٢. فصّ أي نزع، خرج. المنجد في اللّغة: مادّة «فصّ».

هداية

[في تكثر الوجودات]

قد اشتهر من مشايخ الصوفية القول: بوحدة الوجود، وأن الوجودات، بل الموجودات ليست متكثرة في الحقيقة، بل هنا موجود واحد قد تعددت شؤونه وتكثرت أطواره، ولما كان ذلك بحسب الظاهر وبالمعنى المتبادر مخالفاً لما يحكم به بديهية العقل من تكثر الموجودات بالحقيقة لا بمجرد الاعتبار تصدى كثير من المحققين لتوجيه مذهبهم.

فجماعة ممن لهم خوض في التصوف وممارسة في طريق النظر، ذهبوا إلى أن مرادهم من الموجود الواحد هو حقيقة الوجود العام البديهي - أعني: ما هو معروض له حقيقة، ولكن لا بشرط التعيين واللاتعيين - وأنه هو الواجب تعالى، كما أن واجب الوجود عند الحكماء هو تلك الحقيقة، ولكن بشرط اللاتعيين .

فقال بعضهم:^(١) كما أنه يجوز أن يكون هذا المفهوم العام زائداً على الوجود الواجبي وعلى الوجودات الخاصة الممكنة على تقدير كونها حقائق مختلفة، يجوز أن يكون زائداً على حقيقة واحدة مطلقة موجودة، هي حقيقة الوجود الواجب تعالى، كما ذهب إليه الصوفية القائلون بوحدة الوجود، ويكون هذا المفهوم^(٢) الزائد أمراً اعتبارياً غير موجود إلا في العقل ويكون معروضه

١ . هو عبد الرحمن الجامي : لاحظ: الدرّة الفاخرة: ٣ - ٤ .

٢ . أي المفهوم العام .

موجوداً حقيقياً خارجياً هو حقيقة الوجود، والتشكيك الواقع فيه^(١) لا يدل على عرضيته^(٢) بالنسبة إلى أفرادها،^(٣) فإنه لم يقم البرهان على امتناع الاختلاف في الذاتيات .

وأقوى ما ذكره أنه إذا اختلفت الماهية والذاتي في الجزئيات لم تكن ماهيتها واحدة ولا ذاتيتها واحداً، وهو منقوض بالعارض.

وأيضاً الاختلاف بنفس الماهية كالذراع والذراعين من المقدار؛ لا يوجب تغاير الماهية .

ونقل عن بعضهم^(٤): «أنه إذا اختلفت حقيقة بكونها في شيء أقوى أو أقدم أو أشد أو أولى فكل ذلك عند المحققين راجع إلى الظهور دون تعدد واقع في الحقيقة الظاهرة أية حقيقة كانت من علم أو وجود أو غيرهما، فقابل يستعد لظهور الحقيقة من حيث هي أتم منها من حيث ظهورها في قابل آخر مع أن الحقيقة واحدة في الكل، والمفاضلة والتفاوت واقع بين ظهوراتها بسبب الأمر المظهر المقتضي لتعيين تلك الحقيقة تعيناً مخالفاً لتعيينها في أمر آخر، فلا تعدد في الحقيقة من حيث هي، ولا تجزئة ولا تبعيض.

قال^(٥): «ثم إن مستند الصوفية فيما ذهبوا إليه هو الكشف والعيان؛ لا النظر والبرهان.

١ . أي في المفهوم العام.

٢ . أي الوجود العام .

٣ . الوجود .

٤ . المراد هو الشيخ صدر الدين القونوي المتوفى (٦٧٣ هـ) من أبرز تلامذة وشارحي آراء وافكار الشيخ محيي الدين بن عربي المتوفى (٦٣٨ هـ).

٥ . أي قال القونوي.

فإنهم لما توجهوا إلى جناب الحق سبحانه تعالى بالتعريّة الكاملة وتفريغ القلب بالكلية عن جميع المتعلّقات^(١) الكونية، والقوانين العلميّة مع توحيد العزيمة ودوام الجمعيّة، والمواظبة على هذه الطريفة بدون فترة ولا تقسيم خاطر ولا تشتت عزيمة، من الله سبحانه عليهم بنور كاشف يُريهم الأشياء كما هي.

وهذا النور يظهر في الباطن عند ظهور طور^(٢) وراء العقل^(٣)، ولا تستبعد وجود ذلك فوراء العقل أطوار كثيرة يكاد لا يعرف عددها إلا الله سبحانه، ونسبة العقل إلى ذلك النور كنسبة الوهم إلى العقل، وكما يمكن أن يحكم العقل بصحة ما لا يدركه الوهم كوجود موجود مثلاً لا خارج العالم ولا داخله، كذلك يُمكن أن يحكم ذلك النور الكاشف بصحة بعض ما لا يدركه العقل، كوجود حقيقة مطلقة محيطة لا يُحصّرها التقييد ولا يقيدّها التعيين^(٤) مع أن وجود حقيقة كذلك ليس من هذا القبيل، فإن كثيراً من الحكماء والمتكلّمين ذهبوا إلى وجود الكلّي الطبيعي في الخارج. والمقصود هنا دفع^(٥) الاستحالة العقليّة، والاستبعادات العاديّة، عن هذه المسألة، لا إثباتها بالبراهين والأدلة.

قال^(٦): وأما الدلائل الدالة على وجود الكلّي الطبيعي، فليست ممّا يُفيد هذا المطلوب على اليقين، بل على الاحتمال، فلهذا وقع الإعراض عن إيرادها^(٧) والاشتغال بما يدلّ على إثبات هذا المطلب بعينه.

١. أ، ب و ج: «التعينات».

٢. الطور ما كان بحذاء الشيء أو على حدّه.

٣. أ و ب: «طور العقل».

٤. ب و ج: «التعين».

٥. أ، ب و ج: «رفع».

٦. أي قال القونوي.

٧. أي إيراد الأدلة.

فنقول^(١): لا شك أن مبدأ الموجودات موجود^(٢) فلا يخلو: إما أن يكون حقيقة الوجود، أو غيرها، لا جائز أن يكون غيرها ضرورة احتياج غير الوجود في وجوده إلى غير هو الوجود، والاحتياج يُنافي الوجوب، فتعين أن يكون حقيقة الوجود.

فإن كان مطلقاً يثبت المطلوب. وإن كان متعيناً يمتنع أن يكون^(٣) داخلياً فيه. وإلا لتركب الواجب، فتعين أن يكون خارجاً.

فالواجب محض ما هو الوجود، والتعين صفة عارضة له.

فإن قلت: لم لا يجوز أن يكون التعين عينه؟

قلت: إن كان التعين بمعنى ما به التعين يجوز أن يكون عينه، لكن لا يضرنا، فإن ما به التعين، إذا كان ذاته، ينبغي أن يكون هو^(٤) في نفسه غير متعين، وإلا تسلسل، وإن كان بمعنى التشخص، لا يجوز أن يكون عينه، لأنه من المعقولات الثانية التي لا يحاذي بها أمر في الخارج.

ثم إنه لا يخفى على من يتتبع^(٥) معارفهم المبنوثة في كتبهم، أن ما يُحكى من مكاشفاتهم ومشاهداتهم، لا يدل إلا على إثبات ذات مطلقة محيطية بالمراتب العقلية والعينية منبسطة على الموجودات الذهنية والخارجية، ليس لها تعين يمتنع معه ظهورها مع تعين آخر من التعينات الإلهية^(٦) والخلقية^(٧)، فلا مانع

١. هذا من كلام القنوي .

٢. لامتناع تحصيل الموجود بالمعدوم .

٣. أي أن يكون التعين .

٤. أ، ب وج: «تتبع» .

٥. هي تعينات الأسماء والصفات .

٦. هي الماهيات والحدود .

أن يُثَبَّتَ لها تَعَيَّنَ يُجَامِعُ التَّعَيَّنَاتِ كُلَّهَا، لَا يُنَافِي شَيْئاً مِنْهَا، وَيَكُونُ عَيْنَ ذَاتِهِ غَيْرَ زَائِدٍ عَلَيْهِ لَا ذَهْناً وَلَا خَارِجاً، إِذَا تَصَوَّرَهَا الْعَقْلُ ^(١) بِهَذَا التَّعَيَّنِ امْتَنَعَ عَنِ فَرْضِهِ مَشْتَرِكاً بَيْنَ كَثِيرِينَ اشْتِرَاكِ الْكَلْبِيِّ بَيْنَ جَزْئِيَّاتِهِ لَا عَنِ تَحْوِيلِهِ ^(٢) وَظُهُورِهِ فِي الصُّورِ الْكَثِيرَةِ وَالْمَظَاهِرِ الْغَيْرِ الْمَتَنَاهِيةِ عِلْماً وَعَيْناً وَغَيْباً وَشَهَادَةً بِحَسَبِ النُّسْبِ الْمَخْتَلِفَةِ وَالْإِعْتِبَارَاتِ الْمَتَغَايِرَةِ. انْتَهَى كَلَامُهُ ^(٣).

ولعمري قد بلغ ^(٤) الغاية في تقرير هذا المطلب.

ولكن عندي فيه أنظار كثيرة يجب أن أشير إلى بعضها :

منها: حديث التشكيك: فإنه ممتنع في الحقائق والذاتيات وعلى ذمتنا إن شاء الله تعالى إتمام البرهان عليه، ودفع النقض عنه في موضع يليق به.
ومع ذلك فليس بضارَ فيما يدعيه ^(٥) لو لم يكن هناك مانع آخر، وسيأتي تحقيقه إن شاء الله.

ومنها: حديث طَوَّرَ وراء العقل: فإنه يمتنع أن يكون طور وراء طور العقل ^(٦) إلا النبوة والرسالة والوحي، ولو جاز ذلك لبطلت الشرائع وجميع الأحكام العقلية والنقلية وارتفع الأمان وانسدَّ باب الإيمان.

وليس نتيجة ما ذكر من الرِّياضة والمجاهدة، سوى تلطيف السرِّ وتهذيب

١ . أي بأن يجعل له عنواناً بما هو يتعيَّن ويدركه بذلك الوجه والعنوان .

٢ . أي تجلِّيه. وقوله: «ظهوره» عطف تفسير لقوله: «تحوله» .

٣ . راجع: الدرَّة الفاخرة: ٤ - ٩ .

٤ . أي القانوني.

٥ . أي القانوني.

٦ . يمكن أن يقال مرادهم بالعقل، العقل المختلط بالوهم .

الباطن، ليسهل النظر ويسرع الفكر، ويصفو الذهن، فيتجرد المعقولات النظرية عن الغواش الوهمية، ويتميز المعقول عن الموهوم. وذلك هو معنى الكشف، ونور الله الكاشف، بل إن^(١) التصوّف إلا الحكمة المترقية البالغة إلى حدّ المشاهدة التامة، والمكاشفة الكاملة التي هي ارتفاع حُجُب الأوهام الجزئية، والأغشية الحسية عن عين البصيرة العقلية التي هي حقيقة نور الله الكاشف عن الأشياء كما هي.

ومنها: تجويز كون الوجود الواجبي الذي هو اتمّ أنحاء الوجود فعلية، وكما على نحو وجود الكلّي الطبيعي الذي على تقدير وجوده كما فهموه من أضعف الموجودات الغير المستقل في الموجودية المحتاج إلى انضمام التعينات والعوارض المشخصة.

ومنها: نفي كون التعين عين ذاته تعالى وإثبات تعين لا ينافي التعينات، بل يجامعها ويختلط معها هو عين ذاته تعالى، وظاهر أنّ مثل هذه الحالة لا يكون إلا من ضعف التعين والوجود لا من كماله وتمايمته، كما في المجردات العقلية، فإنّها يمتنع أن يختلط لتمايمتها مع غيرها، فكيف الوجود الواجبي، بل الحقّ في توجيه مذهبهم وتأويل كلامهم في وحدة الوجود إلى ما يؤول إلى مذهب الحكماء المتألهين على ما سيتحقّق مذهبهم من كون حقيقة الواجب عين الوجود البحث وعين التعين البحث وعين الفعلية الصرفة وتعينها ووجودها بنفس ذاتها، لا بأمر زائد عليها، وهي حقيقة الوجود ولا حقيقة له غيرها .

نكتة

[في أحوال الوجود واختلاف العقلاء فيها]

قال في شرح المقاصد: «وما أعجب حال الوجود من اختلافات العقلاء فيها بعد اتفاهم على أنه أعرف الأشياء مع أن الغالب من حال الشيء أن تتبع ذاته في الجلاء والخفاء.

فمنها: اختلافهم في أنه جزئي أو كلي؟

ف قيل: إنه جزئي حقيقي لا تعدد فيه بالذات، وإنما التعدد في الموجودات بواسطة الإضافات، حتى إن قولنا: «وجود زيد»، و «وجود عمرو»، بمنزلة قولنا: «إله زيد» و «إله عمرو».

وقال: والحق^(١) أنه كلي، والوجودات أفراده.

ومنها: اختلافهم في أنه واجب أو ممكن؟

فقد ذهب جمع كثير من المتأخرين إلى أنه واجب.

ومنها: اختلافهم في أنه عرض أو ليس بجوهر ولا عرض؟ لكونهما من أقسام الموجود. وهذا هو الحق .

ومنها: اختلافهم في أنه موجود أو لا؟

ف قيل: موجود بوجود هو نفسه، فلا يتسلسل.

١ . فكان الوجود مشتركاً معنوياً.

وقيل: بل اعتباري محض لا تحقّق له في الأعيان.

ومنها: اختلافهم في أنه نفس الماهية أو زائد عليها؟ كما سبق.

ومنها: اختلافهم في أن لفظ الوجود مشترك معنى أو لا؟ كما سبق.

ومنها: اختلافهم في أنه متواطٍ أو مشكك^(١)؟ وسيأتي.

وإنما أطنبنا الكلام في هذه المسألة بهذه التعقيبات، لكونها من أعظم

المهمّات.

المسألة الرابعة

في إثبات الوجود الذهني^(١)

[قال : وهو ينقسم إلى الذهني والخارجي، وإلا بطلت الحقيقة.

أقول:] اعلم: أن الوجود الذي ثبت كونه متصوراً بالبديهة ومشاركاً معني بين الموجودات قد يتقيد بقيد الخارج، فيقال: الوجود الخارجي، أو في الخارج ويرادفه الوجود العيني والوجود الأصيل.

وقد يتقيد بالذهن فيقال له الوجود الذهني، أو في الذهن ويرادفه الوجود الظلي، والوجود الغير الأصيل.

والمراد بالوجود الخارجي: هو الوجود الذي إذا أتصف به الشيء يصير بحيث يصح أن يترتب عليه آثاره ولوازمه ويكون الشيء بهذا الاعتبار حقيقة من الحقائق وذاتاً من الذوات. فمعنى كون النار مثلاً موجوداً في الخارج، هو أن يكون بحيث يترتب عليه الإضاءة والإحراق.

ومن هاهنا قيل: الوجود الخارجي هو كون الشيء مبدأً للآثار، ومصدراً

١ . لاحظ البحث في الكتب التالية: إلهيات الشفاء: ١ / ٢٩ - ٣٦ / الفصل الخامس من المقالة الأولى؛ نهاية المرام في علم الكلام: ١ / ٤٥ - ٥١؛ وكشف الفوائد في شرح قواعد العقائد: ٤٧ - ٤٩؛ والمباحث المشرقية: ١ / ٤١ - ٤٣؛ وإيضاح المقاصد: ١٥ - ١٨ / المسألة الخامسة من البحث الأول من المقالة الأولى؛ وشرح حكمة المين: ٤٩ - ٥٦؛ والأسمفار: ١ / ٢٦٢ - ٢٦٣ / المنهج الثالث.

للأحكام، فهذا القسم من الوجود ممّا لا شبهة فيه ولا نزاع في تحقّقه.

والمراد بالوجود الذهني: هو وجود وكون للشيء لا يكون الشيء به بحيث يترتب عليه آثاره ولوازمه عليه مع كونه ذا كونٍ وتحقّقٍ ما، فهذا ممّا فيه خلاف بين الحكماء والمحقّقين من المتكلّمين وبين غيرهم.

قال شارح المواقف: «لا شبهة في أنّ النّار مثلاً لها وجود به يظهر عنها أحكامها، وتصدر عنها آثارها من الإضاءة والإحراق وغيرهما.

وهذا الوجود يسمّى وجوداً عينياً وخارجياً وأصيلاً.

وهذا ممّا لا نزاع فيه. وإنّما النزاع في أنّ النّار هل لها سوى هذا الوجود وجود آخر لا يترتب عليها الآثار والأحكام أو لا؟

وهذا الوجود الآخر يسمّى وجوداً ظلياً وذهنياً، وغير أصيل.

وعلى هذا يكون الموجود في الذّهن نفس الماهية التي توصف بالوجود الخارجي، والاختلاف بينهما بالوجود دون الماهية.

ولهذا قال بعض الفضلاء: الأشياء في الخارج أعيان، وفي الذّهن صور، فقد تحقّق محلّ النزاع بحيث لا مرية فيه. ويوافقه كلام المثبت والنّافي كما ستطلع عليه. فلا عبرة بما قيل: من أنّ تحريره عسير جداً. انتهى كلام شارح المواقف^(١).

فالذي ما ذكرنا أشار المصنّف بقوله: وهو؛ أي الوجود ينقسم إلى الخارجي والذهني؛ أي يشتمل على مجموع القسمين بمعنى أنّ كلّاً منهما ثابت ومتحقّق.

والأ؛ أي وإن لم ينقسم إليهما ولم يشتمل على المجموع، بل كان الواقع هو الخارجي فقط دون الذهني لبطلت الحقيقة؛ أي هذا القسم من القضايا.

[أدلة إثبات الوجود الذهني]

استدلّ مثبتو الوجود الذهنيّ بوجوه ثلاثة:

[الوجه] الأول: ما أشار إليه المصنّف، وتقريره يستدعي تقديم مقدّمة،

هي أنّ القضية:

قد تؤخذ خارجيّة: وهي التي حكم فيها^(١) على أفراد موضوعها الموجودة في الخارج محقّقة، كقولنا: حركة الفلك، إمّا شرقيّة، وإمّا غربيّة. وقولنا: هلكت الماشية، وقُتل من في الدار، وأمثال ذلك ممّا الحكم فيه، مقصور على الأفراد المحقّقة الموجودة .

وقد تؤخذ ذهنيّة: وهي التي حكم بها على الأفراد الذهنيّة فقط، كقولنا: الكلّي إمّا ذاتيّ أو عرضيّ، والذاتي إمّا جنس أو فصل، والوجود إمّا مجرد عن الماهية أو قائم بها.

وقد تؤخذ حقيقيّة: وهي التي حكم فيها على الأفراد النفس الأمريّة الموجودة^(٢) محقّقة كانت أو مقدّرة، كقولنا: كلّ جسم متناهٍ أو حادث، وإمّا مركّب وإمّا بسيط، إلى غير ذلك من القضايا المستعملة في العلوم، فإنّ الحكم فيها غير مقصور على الأفراد المحقّقة الوجود قطعاً.

إذا عرفت ذلك فنقول:

قال شارح المقاصد في تقرير هذا الدليل: «إن من القضايا موجبة حقيقية، وهي تستدعي وجود الموضوع ضرورة، وليس في الخارج، إذ قد لا يوجد في الخارج أصلاً، كقولنا: العنقاء حيوان، وعلى تقدير الوجود لا ينحصر الأحكام في الأفراد الخارجية^(١)، في القضايا المستعملة في العلوم، فالحكم على جميع الأفراد لا يكون إلا باعتبار الوجود في الذهن. انتهى»^(٢).

فخصص الحقيقية بالموجبة الكلية، كما ترى. وتبعه المحقق الشريف فقال في شرح كلام المصنّف: يعني أن الحكم في الحقيقية الكلية على جميع ما هو في نفس الأمر فرد للكلي الواقع عنواناً، سواء كان ذلك الفرد موجوداً في الخارج^(٣) أو لا؟

فإذا قلت: كل مثلث فإن زواياه متساوية لقائمين على أنها قضية حقيقية كان الحكم متناولاً لجميع ما صدق عليه في نفس الأمر أنه مثلث لا مقصوراً على المثلثات الموجودة في الخارج في أحد الأزمنة، بل يتناولها ويتناول ما عداها ممالم يوجد في شيء من الأزمنة أصلاً من الأفراد التي يصدق المثلث عليها في حد أنفسها. فظهر أن الحكم فيها يتناول ما ليس بموجود في الخارج أصلاً، فلو لم يكن له وجود ذهني لم يصدق الإيجاب عليه ضرورة، فلو لم يتحقق الوجود الذهني كانت الأحكام الإيجابية الكلية كلها باطلة قطعاً. انتهى»^(٤).

١. كقولنا: كل جسم متناه، أو حادث، أو مركب من أجزاء لا تتجزأ، إلى غير ذلك من القضايا المستعملة في العلوم.

٢. شرح المقاصد: ٣٤٧ / ١.

٣. محققاً أو مقدراً، أو لا يكون موجوداً فيه أصلاً.

٤. لاحظ: شرح المواضع: ١٧٩ / ٢ - ١٨١؛ وشرح تجريد العقائد: ١٢.

وهذا معنى ما قيل من أن اللازم مما ذكره بطلان الحقيقة التي لا وجود لموضوعها في الخارج لا بطلان كل الحقيقتات الذي هو مدعاه^(١). اللهم إلا أن لا يجعل الموجبة الجزئية داخله في المدعى يعني يخص الدعوى بالموجبة الكلية.

أقول: فظهر من مجموع ما نقلنا أنهم خصصوا الحقيقة بالموجبة الكلية^(٢)، وأن المراد من بطلان الحقيقة هو بطلان اعتبارها، أي يلزم أن يكون اعتبار القضية الحقيقية وأخذها قضية على حدة باطلاً ضايحاً بلا فائدة حيث لا يصدق فيما لا وجود لموضوعها أصلاً، وينحصر الحكم فيها على الأفراد الموجودة في الخارج فيما كان لموضوعه وجود، فتعني القضية الخارجية غناء الحقيقة وتصير اعتبار الحقيقة لغواً محضاً.

والمحقق الدواني حمل البطلان على الكذب، فاعترض على هذا الدليل بعد التخصيص بالكلية: «بأنه على تقدير انحصار الوجود في الخارج لا يلزم كذب الحقيقة الكلية، فإن معناها على ما علم من تفسيرها، الحكم على جميع ما هو فرد له بحسب نفس الأمر، وعلى هذا التقدير يكون جميع الأفراد الخارجية جميع ما هو فرد له في نفس الأمر، فإذا إتصف جمع الأفراد الخارجية بالمحمول، صدق الحكم على جميع ما هو فرد له في نفس الأمر، غاية ما في الباب أن يكون الحقيقة مساوية للخارجية.

نعم، لو كان^(٣) معناها، الحكم على جميع الأفراد الخارجية وجميع

١. أي مدعى المصنف .

٢. سواء كانت افراده موجودة في الخارج أم لا .

٣. في المصدر: «نعم لو كان كذلك لم يصدق الحقيقة فيما ليس له فرد خارجي».

الأفراد الذهنيّة، يعني جميع الأفراد الموجودة في الخارج، وغير الموجودة في الخارج، لثلاً يلزم المصادرة كما قيل لكان كما ذكر، لكن ليس كذلك على أنه لو كان كذلك لم يصدق الحقيقيّة فيما ليس له فرد خارجي . انتهى»^(١).

أقول: الأفراد النفس الأمريّة، لا يمكن أن ينحصر في مادة من المواد في الأفراد الخارجيّة، فإن المراد من الأفراد النفس الأمريّة، ما يكون فرداً لماهيته^(٢) مع قطع النظر عن الوجودين، مثلاً حكم المثلث مطرّد على جميع ما هو فرد لماهيته، سواء اعتبر موجوداً بأحد الوجودين أو لا، كيف وتقرّر الماهية متقدّمة بالماهية على تقرّر الوجود، كما سيأتي. وهو^(٣) أيضاً معترف به. والفرد إنّما يكون للماهية لا للوجود.

وأما ما ليس له فرد خارجي فلا يتحقّق هناك الحقيقيّة بهذا المعنى^(٤)، بل بمعنى آخر^(٥) كما يأتي عن قريب.

ثمّ قال: «والحقّ أنّ معنى قول المصنّف: «والألبطلت الحقيقيّة»: أنّه لم يتحقّق هذا القسم من القضية بمعنى أنّه لا يكون لاعتبارها فائدة، فيرتفع هذا القسم بالكلية»^(٦).

أقول: قد عرفت أنّ الظاهر من كلام من سبقوه^(٧) ليس إلا ذلك، فلا وجه

١. لاحظ: شرح تجريد العقائد مع حاشية المحقّق الدوّاني والسيد الصدر: ١٣.

٢. أ، ب وج: «لماهيته».

٣. أي المحقّق الدوّاني.

٤. أي بمعنى أنّ الحقيقيّة وهو ما يكون الحكم فيه على الأفراد الموجودة في الخارج .

٥. وهو أنّ الحقيقيّة هي القضية التي يكون الحكم فيها على ما يصدق في نفس الأمر الكلّي الواقع عنواناً، سواء أكان موجوداً في الخارج محقّقاً أم لا .

٦. لاحظ: شرح تجريد العقائد مع حاشية المحقّق الدوّاني والسيد الصدر: ١٣.

٧. أي المحقّق الدوّاني.

للاعتراض عليهم. ثمّ التوجيه بما هو الظاهر من كلامهم ومبناه.

ثمّ إنّه أورد عليه^(١): بأنّ غاية الكلام أنّ اعتبارهم القضية الحقيقيّة بهذا المعنى مبنيّ على اعتقادهم بثبوت الوجود الذهني، وليس في اعتقادهم ذلك دليل عليه^(٢)، بل الكلام في طلب علّة ذهابهم إليه .

أقول: هذا مدفوع، بأنّه إنّما يكون اعتبارهم مبنيّاً على اعتقادهم، لو كان معنى الحقيقيّة هو الحكم على الأفراد الخارجيّة والذهنيّة.

وليس كذلك كما عرفت، بل معناها الحكم على جميع الأفراد بحسب نفس الأمر من غير التفات إلى خصوص الوجود الذهنيّ والخارجي، وإن التفت، فإلى مجرد الوجود في الخارج، والألوجود فيه، لا إلى خصوص الوجود الذهنيّ.

فإنّا نعلم قطعاً، أنّ في مثال زوايا المثلث مثلاً نجزم بعموم الحكم لجميع الأفراد في نفس الأمر، ولا يخطر ببالنا خصوص الأفراد الذهنيّة، بل نجزم بذلك وإن لم نكن قائلين بالوجود الذهنيّ، بل مع القول بعدمه أيضاً، غاية الأمر أن يخطر الوجود في الخارج والألوجود فيه .

ثمّ إنّي أقول: إذا علمت معنى الحقيقيّة والمراد من البطلان^(٣) كما ذكرنا وتأمّلت حق التأمل ظهر لك أنّه لا حاجة إلى التخصيص بالكليّة، بل يكفي الإيجاب فقط^(٤)، إذ يلزم حينئذٍ على تقدير نفي الموجود الذهني بطلان

١ . أي على كلام المصنّف . ٢ . أي إلى ثبوت الوجود الذهني.

٣ . أي بعد العلم بمعنى الحقيقيّة، لو حمل البطلان على الكذب أيضاً لا حاجة إلى التخصيص بالكليّة .

٤ . قد عرفت أنّه لا حاجة إلى هذا التخصيص أيضاً فتذكّر أنّ الإيجاب متفرّع عليه السلب فإذا ابطل اعتبار الإيجاب بطل اعتبار السلب أيضاً .

الحقيقية كلية وجزئية، لأنَّ المعبر في القضية الجزئية، إنما هو البعض غير المعين^(١)، فكلُّ بعض من الأبعاض، إذا أخذ على نحو الحقيقية يكون له أفراد موجودة وأفراد غير موجودة، فلو لم يكن الوجود الذهني ثابتاً، لزم الانحصار على الأفراد الموجودة في الخارج، فلم يبق فرق بين الجزئية الحقيقية وبين الجزئية الخارجية، ولم يكن لاعتبارها^(٢) حقيقة فائدة، فيلزم بطلان الحقيقة مطلقاً^(٣)، وهو المطلوب.

فإن قلت: من القضايا ما ليس لعنوان موضوعها فرد ذهني، بل ينحصر أفرادها في الأمر الخارجي كمفهومي الواجب بالذات والموجود الخارجي، فإنهما لا يصدقان بالفعل إلا على الأمر الخارجي، وحينئذٍ يتحقَّق الحقيقة الموجبة الكلية^(٤).

قلت: ذلك أيضاً مبني على توهم الكذب من البطلان، فإذا تذكَّرت ما ذكرنا من معنى الحقيقة والمراد من البطلان، اندفع ذلك على أنَّ المراد بالأفراد الذهنية هو الأفراد المقدَّرة على أن يكون الذهن ظرفاً للوجود الفرضي - أعني: الوجود الذي هو نفس الفرض والتقدير في الذهن - لا للوجود الذي يكون الأفراد على تقدير وجودها في نفس الأمر موجودة به.

وليس لمفهومي الواجب بالذات والوجود الخارجي فرد بالمعنى الثاني^(٥) لا بالمعنى الأول^(٦) فليفتن.

١ . أما اعتبار المعين في الجزئية فهو خارج عنه وعارض له .

٢ . الجزئية . ٣ . كلية وجزئية . ٤ . دون الجزئية .

٥ . أي قوله: «لا للوجود الذي يكون الأفراد الخ» .

٦ . أي قوله: «أنَّ المراد بالأفراد الذهنية هو الأفراد المقدَّرة الخ» .

ثم إنَّ صاحب المواقف: قرَّر هذا الدليل، بأنَّه «لولا الوجود الذهني لم يمكن أخذ القضية الحقيقيَّة الموضوع، والتَّالي باطل».

فإنَّنا إذا قلنا: الممتنع معدوم، فلا نريد به قطعاً أنَّ الممتنع في الخارج معدوم فيه، بل نريد به أنَّ الأفراد المعقولة للمتنع من الأفراد المعقولة للمعدوم^(١).

فاعترض عليه شارح المقاصد: «بأنَّ قولنا: الممتنع معدوم ليس قضية حقيقيَّة في اصطلاح القوم»^(٢).

والجواب عنه: أنَّ المراد من الحقيقيَّة هاهنا هي التي حكم فيها على ما يصدق عليه في نفس الأمر الكلي الواقع عنواناً، سواء كان موجوداً في الخارج محققاً أو مقدراً، أو لا يكون موجوداً فيه أصلاً لا المفسرة بما اشتهر من أنَّ الحكم فيها على الأفراد الخارجيَّة، فقط إمَّا محققة وإمَّا مقدرة، لكن يرد عليه، أنَّ مفهوم المعدوم أمر سلبي. هذا حاصل ما ذكره شارح المواقف^(٣)، وهذا ما وعدناك آنفاً^(٤).

وأنت خبير: بأنَّ تقرير شارح المقاصد؛ أولاً^(٥) ناظر إلى تقرير "المواقف" لكن بتغيره إلى ما يصير الحكم فيه إيجاباً و آخراً^(٦)؛ ناظر إلى كلام المصنّف.

١. المواقف في علم الكلام: ٥٢ و ٥٣.

٢. لاحظ: شرح المقاصد: ١ / ٣٤٧.

٣. انظر: شرح المواقف: ٢ / ١٨٠.

٤. بقوله: «بل بمعنى آخر يأتي عن قريب».

٥. أي في قوله: «إنَّ من القضايا موجبة حقيقيَّة الخ».

٦. أي في قوله: «وعلى تقدير الوجود الخ».

الوجه الثاني^(١): أنا نحكم حكماً إيجابياً على ما لا تحقق له في الخارج أصلاً^(٢)، كقولنا: اجتماع التقيضين مستلزم لكل منهما ومغاير لاجتماع الضدين ونحو ذلك.

ومعنى ذلك الإيجاب الحكم بثبوت أمرٍ لأمرٍ وثبوت الشيء لما لا ثبوت له في نفسه بديهياً الاستحالة، فيلزم ثبوت الممتنع لتصح هذه الأحكام، وإذ ليس في الخارج ففي الذهن .

تقرير آخر: أن من الموجبات ما لا تحقق لموضوعه في الخارج، والموجبة تستدعي وجود الموضوع في الجملة، فيكون في الذهن .

وما يقال: من أنا نحكم على الممتنع بأحكام ثبوتية فمعناه^(٣) أحكام إيجابية، فلا يرد عليه أنه إن أريد الثبوت في الخارج فمحال أو في الذهن فمصادرة،^(٤) على أنه يجوز أن يقال: المراد الثبوت في الجملة، وكونه منحصراً في الخارج والذهني^(٥) لا يستلزم أن يراد أحدهما ليلزم المحال أو المصادرة^(٦). كذا في "شرح المقاصد"^(٧).

واعلم: أن هذا الإيراد: قد يورد باعتبار الإثبات، وقد يورد باعتبار الثبوت.

١. أي الدليل الثاني على إثبات الوجود الذهني.

٢. سواء كان حقيقة أو ذهنية.

٣. خبر لقوله «وما يقال».

٤. على التقدير الأول .

٥. ب: «في الخارج والذهن» .

٦. على التقدير الثاني.

٧. لاحظ: شرح المقاصد: ٣٤٦/١.

وعلى الأول: يقرّر بأنك إن زعمت أنك تُوجب وتثبت تلك الأحكام^(١) في الخارج للموضوع المذكور، فذلك باطل قطعاً، لأنّ صدق مثل هذا الحكم موقوف على وجود الموضوع في الخارج، وإن زعمت أنك تثبتها له في الذهن، فذلك مصادرة.

وعلى الثاني: يقرّر بأنك إن أردت بالأحكام الثبوتية أحكاماً وأموراً ثابتة في الخارج. فلا نسلم أننا نحكم بها على ما لا وجود له في الخارج. ولو سلم وجب أن يكون المحكوم عليه موجوداً في الخارج وإن أردت بها أموراً ثابتة في الذهن، فذلك مصادرة.

والإيراد المنقول ظاهر في الثاني^(٢)، فلا يتجّه الجواب الأول^(٣)، بل يجاب بالجواب الثاني^(٤).

وقد يجاب^(٥): بأن المراد بالثبوتية ما ليس السلب داخلاً في مفهومها احترازاً عن الموجبة السالبة المحمول، فإن صدقها^(٦) لا يقتضي وجود موضوعها، لأنّ حقيقتها راجعة إلى معنى السالبة ضرورة، أن انتفاء الشيء عن آخر يستلزم اتّصاف الآخر بانتفاء الشيء عنه وبالعكس، بل لا اختلاف بينهما إلاّ بالاعتبار. ولا شك أن صدق السالبة لا يقتضي وجود الموضوع، فكذا ما يلزمها. وإذا كانت الأمور المحمولة ثبوتية لا سلب في مفهومها، كان الحكم بها إيجاباً حقيقياً لا راجعاً إلى السلب.

١. أي على الممتنعات . ٢. أي الثبوت.

٣. وهو قوله: «فمعناه أحكام إيجابية».

٤. وهو قوله: «على أنه يجوز أن يقال الخ».

٥. انظر: شرح تجريد المقائد: ١٢.

٦. أي الموجبة السالبة المحمول.

والتحقيق: أن سالبه المحمول لا يقتضي وجود الموضوع بمعنى أن نفس المحمول السُّلبي لا يقتضي ذلك لما ذكر.

وأما ربط ذلك المحمول السُّلبي بالموضوع، وإيجابه له، فيقتضي وجود الموضوع لا محالة، وإذا كان المعبر هو الإيجاب فلا فرق بين أن يكون المحمول سلبياً أو غيره، فلا جدوى لهذا الجواب، بل لا حاجة إلى اعتبار الثبوت في نفس الأمور المحمولة، فالمعول هو اعتبار الإيجاب والإثبات، سواء كان مثبت وجودياً أو سلبياً.

وإذا اعتبر^(١) فالجواب عن الإيراد المتوجّه إليه هو الأوّل - أعني: ثاني جوابي شارح المقاصد - وحينئذ^(٢) يظهر اتّجاه أولهما أيضاً عليه، لأنّ معناه أنّ المراد من الأحكام الثبوتية هو الأحكام الإيجابية، سواء كانت الأمور المحكومة بها ثبوتية أو سلبية.

واعترض أيضاً: بأنك إن أردت بالوجود الخارجي ما ليس في قوانا المدركة. فلا نسلم أنّا نحكم على أمور لا وجود لها في الخارج، بل كلّما نحكم عليه، فهو ثابت في المبادئ العالية، فالمفهومات بأسرها ثابتة خارجة عن قوانا المدركة، فتكون موجودة في الخارج بالمعنى المذكور.

وإن أردت به ما ليس في قوّة إدراكية مطلقاً^(٣) إلّتنا وجودها في المدارك العالية، فيكون إلتفات مداركنا إلى تلك المدارك كافياً في أنّ نحكم عليه .

والجواب: أنّا لا نريد بالوجود الذهني إلّا وجوداً غير أصيل لا يترتب عليه

١. أي الثبوت في نفس الأمور المحمولة.

٢. أي حين كون المعبر هو الايجاب والاثبات سواء أكان المحمول ثبوتياً أم سلبياً .

٣. سواء أكان خارجاً عن المذكور أم لا.

الأثار، كما عرفت، سواء كان في مداركنا، أو في مدارك آخر خارجة عنا.

فإن قيل: هذا الدليل^(١) منقوض، بأننا قد نحكم على الجزئي الحقيقي بعد إنعدامه حكماً إيجابياً صادقاً، مثل أنه معلوم لنا وإذ ليس في الخارج، فهو في الذهن، فيلزم أن يكون الجزئي الخارجي وصورته الذهنية شخصاً واحداً، وليس كذلك ضرورة أنهما شخصان، غاية الأمر أن يكونا من نوع واحد.

قلنا: المعلوم بالذات إنما هو الصورة الذهنية، سواء كان ذو الصورة موجوداً أو معدوماً والموجود الخارجي ليس بمعلوم إلا بالعرض، فكلما نحكم به على الموجود الخارجي فإنما نحكم به بالذات على الصورة الذهنية. وقد يسري منها الحكم إلى الموجود في الخارج .

فإن أردت أننا نحكم على صورته بعد انعدامه على وجه يسري الحكم منها^(٢) إليه^(٣)، فممنوع، إذ ذلك فرع وجوده.

وإن أردت أننا نحكم عليها^(٤) حكماً لا يسري إليه، أو يسري إليه حال وجوده، فذلك مسلم، ولا يستلزم وجوده بعد انعدامه.

الوجه الثالث^(٥): قال في المواقف: «إن من المفهومات ما هو كلي، أي متّصف بالكليّة التي هي صفة ثبوتية، فلا بدّ أن يكون الموصوف بها موجوداً، وإذ ليس في الخارج، لأن كل موجود في الخارج فهو متشخص، فيكون في

١ . أي الوجه الثاني.

٢ . أي الصورة الذهنية.

٣ . أي إلى الخارج .

٤ . أي الصورة الذهنية.

٥ . من أدلة أثبات الوجود الذهني.

الذهن^(١). وأورد عليه بمنع كون الكلّية ثبوتية، بل هي سلبية، لأنها عدم المنع من فرض الشركة.^(٢)

فقرّه شارح المقاصد: «بأنّ الكلّي مفهوم، وكلّ مفهوم ثابت ضرورة تميزه عند العقل، فالكلّي ثابت وليس في الخارج، لأنّ كلّ ما هو في الخارج فهو متشخص فيكون في الذهن».^(٣)

فلا يرد عليه ذلك^(٤) الإيراد، لأنّ المفهومية ثبوتية لا محالة.

ويرد على التقريرين: أنّ هذا داخل في الوجه الثاني فلا وجه لجعله وجهاً على حدة .

فإن قيل: على الوجوه الثلاثة لا نسلم أنّ الإيجاب يقتضي وجود الموضوع قولكم: إنّ ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له في نفسه .

قلنا: معنى الإيجاب أنّ ما صدق عليه الموضوع ما صدق عليه المحمول من غير أن يكون هناك ثبوت أمر لأمر بمعنى الوجود، والتحقّق فيه، وإنّما ذلك بحسب العبارة وعلى اعتبار الوجود الذهني، وهو نفس المتنازع فيه؛ بل اللازم هو تمييز الموضوع والمحمول في التعقل .

ولا نسلم أنّ التعقل بحصول الشيء في العقل، وإلا لكان العلم بشيء ما كافياً في إثبات المطلوب .

أجيب: بأنّه لا بدّ في فهم الشيء وتعقله وتمييزه عند العقل من تعلق بين

١ . لاحظ : المواقف في علم الكلام : ٥٢ .

٢ . شرح المواقف : ١٧٨ / ٢ و ١٧٩ .

٣ . شرح المقاصد : ١ / ٣٤٧ .

٤ . أي عدم المنع من فرض الشركة .

العاقل والمعقول، سواء كان العلم عبارة عن حصول صورة الشيء في العقل، أو عن إضافة مخصوصة بين العاقل والمعقول، أو عن صفة ذات إضافة، والتعلق بين العاقل و^(١)العدم الصرّف محالٌّ بالضرورة، فلا بدّ للمعقول من ثبوت في الجملة، وإذ ليس في الخارج، ففي الذهن .

وقد يجعل هذا استدلالاً على حدة بأن يقال: إنّا نتعلّق أموراً لا وجود لها في الخارج^(٢)، ولا بدّ في فهم الشيء وتعلّقه. إلى آخر الكلام^(٣).

قال سيّد المدققين^(٤): وتوضيحه: أنّ موجوديّة الماهيّة متقدّمة على ثبوت سائر أوصافها لها، بل على ثبوت ذاتيّاتها لها في نفس الأمر. كما صرّح به المصنّف في "مصارع المصارع"^(٥).

وأيضاً بديهية العقل تشهد بأنّ الماهيّة ما لم يكن لها ضرب من الوجود لم يكن لها صفة أصلاً، بل لا يكون في هذه المرتبة ماهيّة بالفعل، ولا شيء من الأشياء، فكيف يتعلّق بها العاقل!؟

ثمّ قال^(٦): ولا ينفي ذلك أن يُعيّن العاقل معدوماً باقتضائه أمراً كذا وكذا كما تُعتنّ المواد باستعداداتها صوراً وأعراضاً، وحينئذٍ يتعيّن ذلك المعدوم ويجوز أن يتعلّق به العاقل قبل وجوده.^(٧)

١ . ب «وبين».

٢ . لجواز أن تكون صوراً قائمة بأنفسها، كالمثّل المجردة الأفلاطونيّة.

٣ . لاحظ: شرح المقاصد: ١ / ٣٤٧ و ٣٤٨.

٤ . لاحظ تفصيل كلامه في الأسفار: ١ / ٣١٧ - ٣٢٤.

٥ . كما قال: واعلم أنّ وجود المعلولات في نفس الأمر متقدّم على ماهيّاتها وعند العقل متأخّر

عنها. لاحظ: مصارع المصارع: ١٨٩.

٦ . أي سيّد المدققين.

٧ . أي السيّد .

قال: فاعرف ذلك، لأنه مرقاةٌ إلى معرفة كيفية علم الباري تعالى بالمعدومات. انتهى^(٣).

وفيه كلام: لعلك ستطلع عليه إن شاء الله تعالى. فهذا الجواب كما ترى جواب بتغيير الدليل^(٤) ورجوع إلى استدلال آخر.

فالأولى أن يجاب: بأن الإيجاب في قولنا: «هذا ذاك» ليس معناه إلا الحكم بثبوت ذاك لهذا بالضرورة، كيف والحمل الإيجابي ليس إلا الحكم بالثبوت الرباطي، ومنع ذلك مكابرة صريحة.

٣. أي انتهى كلام سيد المدققين. لاحظ: شرح تجريد العقائد مع حاشية المحقق الدواني والسيد الصدر: ١٤.

٤. أي دليل المثبت للوجود الذهني.

[أدلة النافين للوجود الذهني]

[والجواب عنها]

[قال:] والموجود في الذهن ^(١) إنما هو الصورة المخالفة في كثير من اللوازم .

[أقول: هذا] إشارة إلى الجواب عن متمسكات النافين للوجود الذهني، وهم جمهور المتكلمين، فإن بعضهم قائلون به ^(٢).

ولما كان مبنَى الوجود الذهني على استلزام التعقل إياه ^(٣)، وقيام الموجود الذهني بالذهن، اقتصر المانعون على نفيه بوجوه ^(٤):

الأول: لو كان تصوّر الشيء مستلزماً لحصوله في العقل لزم من تصوّر الحرارة والبرودة والاستقامة والإعوجاج، أن يكون الذهن حاراً، بارداً، مستقيماً، مُعَوَّجاً، وهو محال لما فيه من اجتماع الضدين، واتّصاف الذهن بما هو من خواص الأجسام.

الثاني: أنه يلزم أن يحصل السماوات مثلاً بعظمتها في العقل عند تعقلها، وفي الخيال عند تخيلها، وهو باطل بالضرورة.

١ . ليس نفس حقيقة الشيء حتى يلزم اتّصاف الذهن بهذه الصفات الحقيقية، بل إنما هو الصورة إلى آخره.

٢ و٣ . أي بالوجود الذهني.

٤ . لاحظ: شرح المقاصد: ١ / ٣٤٩ و ٣٥٠.

الثالث: أنه يلزم من تعقلنا للمعدومات وجودها في الخارج لكونها موجودة في العقل الموجود في الخارج، مع القطع بأن الموجود في الموجود في الشيء موجود في ذلك الشيء، كالماء الموجود في الكوز الموجود في البيت.

والجواب عن الكل: أنه مبني على عدم التفرقة بين الوجود المتأصل الذي به الهوية العينية، وغير المتأصل الذي به الصورة العقلية، فإن المتصف بالحرارة مثلاً ما يقوم به هوية الحرارة لا صورتها، و^(١) التضاد إنما هو بين هويتي الحرارة والبرودة لا بين صورتيهما، وكذا في الاستقامة والإعوجاج وأمثال ذلك، والمعلوم بالضرورة استحالة حصوله في العقل والخيال هو هويات السماوات وأمثالها لا صورها الكلية والجزئية.

والموجود ^(٢) في الموجود في الشيء، إنما يكون موجوداً في ذلك الشيء، إذا كان الوجودان متأصلين، ويكون الموجودان هويتين كوجود الماء في الكوز، والكوز في البيت، بخلاف وجود المعدوم في الذهن، فإن الحاصل في الذهن من المعدوم صورة والوجود غير متأصل، ومن الذهن في الخارج هوية ووجود متأصل.

وبالجملة: فماهية الشيء - أعني: صورته العقلية - مخالفة لهويته العينية في كثير من اللوازم، فإن اللوازم: قد تكون لوازم الماهية في الوجود الأصيل. وقد تكون لوازم لها بحسب الوجود غير الأصيل. وقد تكون لوازم لها من حيث هي مع قطع النظر عن أحد الوجودين.

١. الواو: حالية.

٢. قوله: «والموجود في الموجود في الشيء الخ» جواب عن الثالث.

فالموافقة بين الصّورة والهويّة إنّما تجب في القسم الأخير بخلاف القسمين الأولين.

ومعنى المطابقة بين الصّورة الهويّة: هو أنّ الصّورة إذا وجدت في الخارج كانت تلك الهويّة، والهويّة إذا جرّدت عن العوارض المشخّصة واللّواحق الغريبة، كانت تلك الصّورة، فلا يرد أنّ الصّورة العقليّة إن تساوت الصّورة الخارجيّة، لزم المحالات^(١)، وإلا لم يكن صّورة لها.

فإن قيل^(٢): هذا الجواب عن الوجه الأوّل^(٣) مخصوص بما إذا ادّعى الخصم اتّصاف الدّهن بالصفّات الموجودة في الخارج، كالحرارة والبرودة، فلو تشبّث بلوازم الماهيات، كالزّوجيّة والفرديّة، أو بصفات المعدومات، كالامتناع ونحوه^(٤)، لم يمكن التفصّي عنه بهذا الجواب، بل الجواب الحاسم لمادّة الشّبهة، هو أن يفرق بين الحصول في الدّهن والقيام به، والموجب لآتصاف شيء بشيء هو قيامه به لا حصوله فيه، فإنّ حصول الشيء في الزّمان والمكان لا يوجب اتّصافهما به.

وبهذا الفرق يندفع أيضاً إشكال قويّ يرد على القائلين بوجود الأشياء أنفسها في الدّهن لا بأشباحها^(٥)، وهو أنّ مفهوم الحيوان مثلاً إذا وجد في الدّهن، فهناك أمران:

١. الثلاثة المذكورة .

٢. القائل هو الشّارح القوشجي. لاحظ: شرح تجريد العقائد: ١٣ / ١٤ .

٣. أي لو كان تصوّر الشيء مستلزماً لحصوله في العقل الخ .

٤. بأن يقول: لو حصلت الزّوجيّة والفرديّة في الدّهن لزم أن يكون الدّهن زوجاً وفرداً، إذ لا معنى للزّوج والفرد إلا ما حصل فيه الزّوجيّة والفرديّة. وكذا لو حصل الامتناع في الدّهن لزم أن يكون الدّهن ممتنعاً، إذ لا معنى للممتنع إلا ما حصل فيه الامتناع.

٥. ومن اراد التفصيل في نقد القول بالشّبح، فليرجع إلى: الحكمة المتعالية: ١ / ٣١٤ - ٣٢٦ .

أحدهما: موجود فى الذهن وهو معلوم، وكلّى وجوهر وهو مفهوم الحيوان.

وثانیهما: موجود فى الخارج وهو علمٌ وجزئىّ وعرض، فعلى القول بالشّبح الموجود فى الذهن الذى هو كلّى وجوهر ومعلوم هو مفهوم الحيوان الذى شّبحه قائم بالذهن، إذ على هذه الطريقة ذلك هو معنى الوجود فى الذهن والموجود فى الخارج الذى هو جزئىّ وعرض من الكيفيات النفسانية، وعلم هو الشّبح القائم بالذهن، فلا إشكال.

وأما على القول بحصول حقائق الأشياء أنفسها فى الذهن، فيشكل أنّ الموجود فى الخارج الذى هو جزئىّ وعرض ما هو، إذ ليس على هذه الطريقة إلّا مفهوم الحيوان الذى هو قائمٌ به ومعلوم، فعلى الفرق المذكور يكون مفهوم الحيوان حاصل فى الذهن لا قائماً به، والقائم به هو صورته المطابقة له فى الماهية، ومن وجود الشّيء فى الذهن يلزم اتّصاف الذهن بالعلم بذلك الشّيء، إذ هو القائم بالذهن لا بذلك الشّيء إذ هو حاصلٌ فيه لا قائمٌ به .

قلت: أمّا الجواب عن لزوم اتّصاف الذهن بلوازم الماهية كالزوجية والفردية، فهو أنّ لوازم الماهية إنّما هي من الأمور الانتزاعية.

ومعنى قيام الصّفة الانتزاعية بالشّيء واتّصافه بها، هو كون الشّيء بحيث يمكن أن يتزعم منه العقل تلك الصّفة ثمّ يصفه بها. والزوجية وأمثالها بالقياس إلى الذهن، ليست من هذا القبيل، فإنّ الذهن ليس بحيث يمكن للعقل أن يتزعم منه^(١) الزوجية أو الفردية حتّى يصفه بهما، بل هما بالقياس إلى الأربعة والخمسة مثلاً كذلك.

ومعنى الوجود العيني للأمر الانتزاعي هو كون المتزاع منه بحيث يمكن أن يتزاع منه ذلك الأمر، فالزوجية الحاصلة في الذهن مثلاً بالقياس إلى الأربعة الحاصلة، فيه موجود خارجي، وبالقياس إلى الذهن موجود ذهني.

فصح أن مناط اتصاف الشيء بالشيء إنما هو قيامه به بحسب وجوده العيني؛ لا بحسب وجوده الذهني.

وأما الفرق بين الحصول والقيام في الوجود الذهني، فباطل، فإن مبنى الوجود الذهني إنما هو على قيام الموجود الذهني بالذهن كما أشرنا إليه، لا على مجرد حصوله فيه من غير قيامه به، كيف ولو كان الموجود في الذهن هو الحاصل فيه، لا القائم به لزم من تصورنا الغرض كالسواد مثلاً بدون الموضوع أن يكون صورة السواد الحاصلة في الذهن قائمة بذاتها لا بالموضوع، فيكون لا جوهرًا، لأن الجوهر ماهية إذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وهي في الخارج موجودة في الموضوع، ولا عرضاً، لقيامها في الذهن بذاتها لا في الموضوع.

والعرض: هو الموجود بالفعل في الموضوع، فلا يشكل بقيام صورة الجوهر بالذهن بناء على عدم الفرق بين الحصول والقيام، فإن صورة الجوهر جوهر لوجود حده فيها.

وأما الإشكال المورد على القائلين بوجود الأشياء أنفسها في الذهن، فالجواب عنه: أن في المثال المذكور مفهوم «الحيوان» من حيث هو شيء، ومن حيث الوجود في الذهن - أعني: القيام به شيء ثانٍ - ومن حيث الوجود في خارج الذهن شيء ثالث، فهو من حيث هو معلوم بالذات وجوهر؛ أي ماهية جوهرٍ وكلّي وموجود في الذهن.

ومن حيث خصوص الوجود الذهني علم.

ومن حيث القيام بالذهن الشخصي والمحفوظية بعوارض ذلك الذهن جزئي وعرض من الكيفيات النفسانية، وموجود خارجي بالمعنى المقابل للوجود الظلي، لأنه موجود في خارج الذهن.

ومن حيث الوجود في خارج الذهن معلوم بالعرض وجزئي وشخص من الجوهر وموجود في خارج الذهن.

وليس هو من حيث هو موجود في الذهن منفصلاً عما هو قائم بالذهن، بل هذا القائم بالذهن إذا اعتبر من حيث هو، فهو موجود في الذهن وجوهر.

وإذا اعتبر من حيث خصوص قيامه بالذهن، فهو موجود خارجي وعرض، فلمفهوم الحيوان مثلاً فردان: فرد موجود في خارج الذهن، وفرد موجود في الذهن.

وقد عرض المفرد الموجود في الذهن إن قام بالذهن. وذلك لأن هذا هو معنى الوجود في الذهن، فالمفرد الموجود في الخارج جوهر خارجي، والفرد الموجود في الذهن جوهر ذهني لكنه عرض خارجي، ولا منافاة بين كون الشيء جوهرًا ذهنيًا وعرضًا خارجيًا، لأن معنى الجوهر الذهني هو أنه صورة مطابقة لموجود في خارج الذهن لا في موضوع، وإن كانت في الذهن في موضوع^(١).

ومعنى العرض الخارجي: هو أنه بالفعل موجود في موضوع موجود في الخارج هو الذهن، وإن كان إذا كان لا في الذهن كان لا في موضوع، وإنما

١. في أ: «وإن كانت في الذهن في موضوع» غير موجود.

المنافاة بين كون الشيء جوهرًا ذهنيًا وعرضًا ذهنيًا، أو بين كونه جوهرًا خارجيًا وعرضًا خارجيًا، بخلاف فردي مفهوم السواد مثلاً، فإن فرده الموجود في الذهن عرض ذهني، كما أنه عرض خارجي، لأن معنى العرض الذهني هو أنه صورة مطابقة لموجود خارج الذهن في موضوع، وهي أيضاً موجودة في موضوع هو الذهن.

وهذا معنى ما قاله المصنف في " شرح رسالة العلم " من «أنه إذا سمينا الصور الذهنية علوماً فتلك الصور من حيث وجودها في الأذهان مساوية الماهيات للمدركات، ومن حيث هي كذلك^(١)، فبعضها جواهر وبعضها أعراض، لكن جواهرها جواهر ذهنية، وأعراضها أعراض ذهنية، ومن حيث وجودها في الخارج، فالجميع أعراض^(٢). انتهى كلامه أعلى الله مقامه»^(٣).

وقد أفصح عما ذكرنا أيضاً الشيخ في "إلهيات الشفاء" بقوله: «وأما العلم فإن فيه شبهة، وذلك أن لقائل أن يقول: إن العلم هو المكتسب من صور الموجودات مجردة عن موادها، وهي صور جواهر وأعراض.

فإن كانت صور الأعراض أعراضاً، فصور الجواهر كيف تكون أعراضاً؟ فإن الجوهر لذاته جوهر؛ فماهيته جوهر، لا تكون في موضوع البتة وماهيته محفوظة سواء نسبت إلى إدراك العقل لها أو نسبت إلى الوجود الخارجي.

١. أي مساوية للماهيات.

٢. لأنها موجودة في موضوع موجود في الخارج هو الذهن أو العقل، والموجود في موضوع هو العرض.

٣. لاحظ: شرح مسألة العلم: ٣٣.

فنقول: إن ماهية الجوهر جوهر بمعنى أنه الموجود في الأعيان لا في موضوع، وهذه الصفة موجودة لماهية الجوهر المعقولة، فإنها ماهية من شأنها أن تكون موجودة في الأعيان لا في موضوع، أي أن هذه الماهية معقولة عن أمر وجوده في الأعيان أن لا يكون في موضوع.

وأما وجوده في العقل بهذه الصفة فليس ذلك في حدّه من حيث هو جوهر. (١)

ثم قال: فإن قيل: قد جعلتم أنها^(٢) تارة تكون عرضاً، وتارة تكون جوهرًا، وقد منعتم هذا.

فنقول: إننا منعنا أن تكون ماهية شيء توجد في الأعيان مرة عرضاً ومرة جوهرًا حتى تكون في الأعيان تحتاج إلى موضوع ما، و^(٣) فيها لا تحتاج إلى موضوع ما ألبتة، ولم نمنع أن يكون معقول تلك الماهيات يصير عرضاً، أي تكون موجودة في النفس لا كجزء منه^(٤).

وقال أيضاً: في " قاطيغورياس الشفاء ": «فإذن الأشخاص في الأعيان جواهر، والمعقول الكلّي أيضاً جوهر، إذ صحيح عليه أنه ماهية حقها في الوجود في الأعيان أن لا تكون في الموضوع، ليس لأنه معقول الجوهر، فإن معقول الجوهر ربّما يشكك في أمره فظنّ به أنه علمّ وعرض، بل كونه علماً أمرّ عرض

١. أي ليس حدّ الجوهر أنه في العقل لا في موضوع، بل حدّه أنه سواء كان في العقل أم لم يكن، فإن وجوده في الأعيان ليس في موضوع.

٢. أي ماهية الجوهر.

٣. حالة.

٤. إلهيات الشفاء: ١ / ١٤٠ - ١٤٢ / الفصل الثامن من المقالة الثالثة.

لماهيّة^(١) وهو العرض، وأما ماهيّته فماهیة الجوهر، والمشارك للجوهر بماهيّته جوهر.

ثمّ قال: فكليّات الجواهر جواهر في ماهياتها. انتهى كلام الشفاء^(٢).

وينطبق أيضاً على ما ذكرنا ما نقل عن بعضهم: من أنّ العلم باعتبار كیفية^(٣)، وباعتبار من مقولة المعلوم^(٤)، هو اعتبار تلك الصّورة من حيث إنّها مطابقة لما أخذت منه وحصلت عنه في الدّهن.

وبالجملّة: فالحاصل أنّ مغايرة الأمر الأوّل^(٥) والأمر الثّاني^(٦) في كلام الفارق بين الحصول والقيام، إنّما هي مغايرة الماهیة من حيث هي مع ما هو فرد لها، فإنّهما^(٧) متّحدان لا محالة بالذّات والوجود ومتغيّران بالاعتبار. كيف، ولو كانا متغيّرين بالذّات لكان ذلك هو القول بالشيخ والمثال، بل جمعاً بين المذهبين^(٨)، ولم يقل به أحد، فقيام الفرد بالموضوع مستلزم لقيام الماهیة به.

وممّا يجب أن يعلم: أنّ وجود الصّورة العلميّة في الدّهن وقيامها به إنّما هو وجود ذهنيّ للمعلوم الذي هو ذو الصّورة، وليس هو وجوداً ذهنيّاً لنفس هذه الصّورة، فإنّ الموجود في الدّهن هو ما تكون صورته وماهيّته معرّاة^(٩) عن العوارض، وعن وجوده الأصيل الذي هو مبدأ آثاره ولوازمه قائمة بالدّهن لا ما

١. أ، ب وج: «لماهيّته». كذلك في نفس المصدر.

٢. منطق الشفاء: ١ / ٩٥ / المقولات / المقالة الثّالثة / الفصل الأوّل.

٣. أي عرض.

٤. أي جوهر.

٥. هو الماهیة.

٦. هو الفرد.

٧. أي الماهیة والفرد منها.

٨. أي القول بالشيخ والقول بوجود الأشياء بأنفسها في الدّهن.

٩. حال من قوله «صورته».

يكون هو مع عوارضه ولوازمه قائماً بالذهن، وتلك الصورة^(١) القائمة بالذهن نفسها قائمة بالذهن مع عوارضها من حيث كونها صورة، لا صورة منها^(٢) مجردة عن عوارضها من حيث هي صورة، فهي من حيث هي وباعتبار أنها شيء ما من الأشياء، له آثار وأحكام موجودة في الخارج، فإنّ الذهن - أعني: النفس الناطقة - موجودة في الخارج.

وقد قامت بها تلك الصورة وترتبت على تلك الصورة آثارها ولوازمها، ولا معنى للوجود الخارجي إلا ذلك. وذلك كما أنّ التلفظ بلفظ «زيد» وجود لفظي لذات «زيد» لكنّه وجود خارجي لذلك اللفظ لا محالة. وكذلك نقش هذا اللفظ في الكتابة وجود كسبي لهذا اللفظ، ووجود خارجي لذلك النّقش، وحينئذٍ يظهر أنّ الصورة العلميّة من مقولة كيف حقيقة لا مسامحة وتشبهاً للأمر^(٣) الذهنيّة بالأمر العينيّة كما ذهب إليه المحقّق الدواني.

ولا أنّها مع كونها كيفاً حقيقة موجود ذهني لا عيني، ويمنع انحصار المقولات في الموجودات العينيّة، كما ذهب إليه سيد المدقّقين .

وبذلك منعا وجود الأمر الثاني^(٤) في كلام الفارق.

ولعمري أنّ ذلك بمعزل من التحقيق وإنّما أطيننا الكلام في هذا المقام لكونه من مزال أقدام الأفهام.

واعلم: أنّ المشهور أنّ للقائلين بالوجود الذهني مذهبين :

١. أي العلميّة.

٢. أي الصورة العلميّة.

٣. أي الأمور الموجودة في الذهن .

٤. أي القائم بالذهن الذي هو موجود خارجي.

أحدهما: القول بأن معنى وجود الأشياء في الذهن هو حصول صورها وأشباحها الموافقة لها في بعض العوارض في الذهن، كالصورة المنقوشة من الفرس مثلاً في الجدار، وهذا القول للقدماء .

وثانيهما: القول بأن حقائق الأشياء وماهياتها حاصلة في الذهن، وهذا القول للمتأخرين.

فالأولون: إذا قالوا صورة الشيء موجودة في الذهن، أرادوا بها شبحه وشبيهه.

والآخرون: يريدون بها حقيقة الشيء وماهيته.

وأنت خبير: بأن الوجوه الدالة على ثبوت الوجود الذهني، إنما دلالتها على وجود حقائق الأشياء وماهياتها في الذهن لا الأمر المغاير لها في الماهية الموافق لها في بعض الأعراض، فإن الحكم على شيء إنما يستدعي وجود ذلك الشيء، وثبوته لا ثبوت أمر مغاير له، وإن وافقه في بعض الأعراض .

فالحق: أن ماهيات الأشياء في الذهن لما لم يظهر عنها آثارها، ولم يصدر عنها أحكامها. أطلق القدماء عليها لفظ الأشباح، لأن شبح الشيء، لا يصدر عنه أثر ذلك الشيء لا أنهم قائلون بحصول أشباح الأشياء في الذهن وأن هناك مذهبين .

المسألة الخامسة

[في أن الوجود هو نفس تحقّق الماهية]

قال: وليس الوجود معنى به يحصل الماهية في العين بل الحصول.

أقوال: إن هذه المسألة [في] بيان [أن الوجود ليس أمراً ينضم إلى الماهية؛ فيحقّق به الماهية، بل هو نفس تحقّق الماهية وحصولها وكونها، كما أشرنا إليه فيما سبق .

وهذا ردّ لما ذهب إليه جماعة من أتباع المشائين من كون الوجود صفة موجودة في الخارج منضمّة إلى الماهية وكون الماهية موجودة بها، فعندهم المجمعول بالذات والصادر من الجاعل بالحقيقة إنّما هو الوجود والماهية من حيث هي غير مجعولة، ومن حيث الاتّصاف بالوجود مجعولة بالعرض . وهذا المذهب بظاهره سخيّف جداً .

وقد أبطله شيخ الاشراف في كتاب " الاشراف " ^(١) وغيره بما لا مزيد عليه وحاصله: أن ثبوت الصفة العينية للموصوف يتوقّف على ثبوت الموصوف في العين، فيلزم كون الماهية موجودة في الخارج قبل وجودها في الخارج.

وأيضاً لو كان الوجود موجوداً في الخارج: فإمّا يوجد غيره فيلزم التسلسل في الوجودات، وإمّا بوجود هو نفسه فيلزم أن لا يكون حمل الموجود

١. لاحظ: مجموعة مصنفات شيخ الاشراف: ٢ / ٦٤ - ٦٨ كتاب حكمة الاشراف .

على الوجود وغيره بمعنى واحد، إذ مفهومه فيه أنه نفس الوجود، وفي غيره أنه شيء له الوجود، والحال أنه لا يطلق على الجميع إلا بمعنى واحد.

ومستندهم هو أن الماهية إن لم ينضم إليها أمر من الجاعل فهي على العدم^(١).

وجوابه: أنكم فرضتم ماهية في الخارج ثم يضم الجاعل الوجود إليها، وهذا باطل، لأن الماهية إذا كانت^(٢) أولاً فهي موجودة، إذ لا نفهم من الوجود إلا كون الماهية فاي حاجة إلى ضم الوجود إليها بل نفس الماهية إنما صدرت من الجاعل فكانت^(٣) في الخارج، فكان كونها في الخارج بعد الصدور هو وجودها.

والمصنف رحمه الله أشار بهذا الكلام إلى أنه لا حاجة في إبطال ذلك المذهب إلى هذه المؤنة، بل يكفي أن يقال: إننا لا نعني ولا نفهم من الوجود إلا كون الماهية وحصولها بالضرورة، لا أمراً ينضم إلى الماهية فتصير موجودة، فلو انضم إليها أمر من الجاعل لا يكون ذلك الأمر وجوداً^(٤) بالمعنى المفهوم للكلمة^(٥).

ولا ينبغي أن يتوهم المنافاة بين ما ذكر هاهنا، وبين ما أشرنا إليه سابقاً، وسيأتي تحقيقه من كون الوجود عند الحكماء ذا أفراد حقيقية، إذ ليست تلك الأفراد عندهم ما ينضم إلى الماهية فتصير موجودة به، بل إن هي إلا أكوان خاصة للماهيات المتخالفة كل منها نفس كون ماهية مخصوصة بحسب الخارج كما ستعرف إن شاء الله تعالى.

١. لاحظ: شرح حكمة الاشراف: ١٨٤ - ١٨٦.

٢. أي حصلت.

٣. أي حصلت.

٤. ب: «وجودياً».

٥. أي الماهية والوجود.

المسألة السادسة^(١)

[في أن الوجود لا تزايد ولا اشتداد فيه]

قال: ولا تزايد فيه، ولا اشتداد .

أقول: إن هذه المسألة [في] بيان [أن الماهية لا تتحرك في الوجود إلى الزيادة والتقصان ولا إلى الشدة والضعف.

وإليه أشار المصنف بقوله: ولا تزايد فيه؛ أي في الوجود ولا اشتداد. فالتزايد في الوجود هو حركة الماهية متوجهة من وجود ناقص إلى وجود أزيد منه. وعكس ذلك هو التناقص، أعني: حركة الماهية متوجهة من وجود زائد إلى انقاص منه .

والاشتداد^(٢) في الوجود هو حركة الماهية من وجود ضعيف إلى وجود أشد منه، وعكس ذلك هو التضعف، أعني: حركة الماهية من وجود شديد إلى وجود أضعف منه.

وهذا - أعني: التزايد في الشيء والاشتداد فيه - غير الزيادة والنقص والشدة والضعف - أعني: كون الشيء ناقصاً أو زائداً أو ضعيفاً وشديداً - فإن معناه أن يكون فرد من الشيء ناقصاً أو ضعيفاً، وفرد آخر منه زائداً أو شديداً،

١ . اعلم أن هذه المسألة والمسألة السابعة والثامنة في بيان أحكام الوجود .

٢ . وقد شرح المصنف ﷺ معنى الاشتداد في الجوهر النضيد: ٢٧ / الفصل الثاني من المقولات.

وجواز ذلك في الشيء لا يستلزم جواز حركة شيء آخر فيه من فرد إلى فرد آخر، ولهذا جَوَزُوا أن يكون الوجود، ذا شدة وضعف وزيادة ونقص، على ما سيأتي من أن الوجود مقول بالتشكيك على أفراده، ولم يجوزوا أن يقبل الوجود التزايد والاشتداد، ولا التناقص والتضعيف.

والدليل على ذلك: هو أن الحركة في كل شيء معناها أن يكون المتحرك متقوماً وموجوداً من دون ذلك الشيء وباقياً بعينه، ويتوارد عليه في كل أن من الآنات المفروضة في زمان الحركة فرد من أفراد ذلك الشيء، فإن معنى حركة الجسم في الأين هو أن الجسم موجود ومتقوم بدون الأين، وباقٍ بحاله من التقوم والتعين والوجود، ويتوارد عليه في كل أن أين آخر.

وكذا معنى حركة الماء في السخونة، هو أن الماء باق بعينه ويتبدل عليه في كل أن فرد من السخونة.

وظاهر أن مثل ذلك التبدل والتوارد لا يمكن في الماهية بالقياس إلى الوجود، فإن الماهية لا يتصور كونها متقومة وموجودة وباقية من دون الوجود ليتصور توارده الوجود عليها.

ولهذا السبب لا يمكن أيضاً أن يتحرك الهبولى في الصورة، إذ ليس لها تقوم بدون الصورة، ليتمكن توارده الصور عليها.

ومن ذلك ظهر أنه لا يمكن الازدياد والتقص والاشتداد والتضعيف في الجوهر والماهية والذاتي.

وبالجملة: في كل ما لا يمكن تقويم الموضوع بدون^(١)، وذلك^(٢) غير

كون شيء منها^(١) غير قابل للتشكيك كما عرفت.

وأيضاً^(٢) أن الوجود ليس له فرد قائم بالماهية، بمعنى كونه صفة موجودة ممتازة عن الماهية^(٣)؛ بل هو مجرد كون الماهية، وإنما مغايرة وجود لوجود تبع لمغايرة ما هو وجود له، كما سيأتي. فلا يتصور تبديل الماهية في الوجود إلا بعد تبديلها في نفسها أو في تشخصها، فلا يكون باقية بعينها.

فإن قيل: على الوجه الأول^(٤) الماهية لا تتقوم بدون واحد من أفراد الوجود، كما أن الهيولى إنما يتقوم بواحد من أفراد الصورة، فيجوز أن يتوارد على الماهية وجودات متعاقبة، بحيث إذا انتفى عن الماهية وجود في أن حصل لها في ذلك الآن بعينه وجود آخر أشد أو أزيد أو أضعف أو أنقص وكذلك في الهيولى.

قلت: وجوب بقاء الموضوع في الحركة بعينه يستدعي بقاء وجود بعينه مع الماهية بالضرورة، وإلا لكانت الماهية مع كل وجود فرداً آخر منها، فلا تكون باقية بعينها، وكذا الحال في الهيولى بالقياس إلى الصورة .

وقد يجاب أيضاً^(٥) بأن الحركة لما استلزمت أن يكون جميع أفراد المقولة التي هي واقعة فيها بالقوة لا بالفعل، لأنها لو كانت بالفعل:

١ . أي الجوهر والماهية والذاتي.

٢ . ب: «قد عرفت».

٣ . المتحركة.

٤ . أي والتزايد في الوجود وهو حركة الماهية متوجهة من وجود ناقص إلى وجود أزيد منه .

٥ . هذا الجواب للمحقق الدواني. لاحظ : حاشية المحقق الدواني على هامش شرح تجريد

فإما أن يستقرّ المتحرّك في واحدٍ منها أكثر من أن ما فيلزم انقطاع الحركة.
وإما أن لا يكون في شيء منها إلا أنا واحداً فيلزم تنالي الآنات.

وكون الأمور الموجودة المترتبة الغير المتناهية محصورة بين حاصرين،
فلو تحرّكت الماهية في الوجود، لزم أن يكون جميع أفراد وجودها في زمان
الحركة بالقوة، فيلزم كون الماهية حال الحركة في الوجود موجودة بالقوة .

لا يقال: يلزم ممّا ذكرت من وجوب كون جميع أفراد ما تقع فيه الحركة
بالقوة لا بالفعل، أن لا يكون للمتحرّك في الأين مثلاً أين بالفعل، وهو باطل
لامتناع خلوّ الجسم عن أين ما .

لأنه يجاب: بأننا لا نسلم بطلان ذلك، فإنّ القدر الضروري عدم خلوّ
الجسم عن جميع أفراد الأين، وعن التوسط بين تلك الأفراد معاً، وفي حال
الحركة يثبت التوسط بين تلك الأفراد بالفعل، وإن لم يكن شيء منها بالفعل .

فإن قلت: لعل بعضها^(١) بالقوة، وبعضها بالفعل، وهو كلّ فرد يصل إليه
المتحرّك في آن مفروض، ولا يلزم تنالي الآنات، إذ كلّ آنين بينهما زمان لا
محالة.

قلت: فيلزم أن يكون الماهية في ذلك الزمان الذي بين ذينك الأنين
موجودة بالقوة لا بالفعل، فتدبر.

المسألة السابعة

[في أن الوجود خير محض]

قال: وهو خيرٌ محض

أقول: إن هذه المسألة [بيان] أن الوجود خير محض لا شريّة فيه من حيث هو وجود.

واليه أشار المصنّف بقوله: وهو أي الوجود خيرٌ محض. (١)

وهذه المقدّمة ضروريّة جدًّا، فإن كان فيها خفاء، فلعدم تحقّق ماهيّة الخير والشرّ، فيجب أن نذكر ما لعلّه يزول به ذلك الخفاء.

فنقول: لما بحثنا عن ماهيّة الشّيء الذي يعبر عنه الجمهور بالخير وعن ماهيّة الشّيء الذي يعبرون عنه بالشرّ، وفحصنا عمّا دخل فيهما بالذات، وعمّا نسب إليها بالعرض وجدنا الخير بالذات هو الوجود، والشرّ بالذات هو العدم.

بيان ذلك على ما قاله المصنّف في شرح الإشارات: «هو أن الشرّ يطلق على أمور عدميّة من حيث هي غير مؤثّرة، كفقْدان كلّ شيءٍ ما من شأنه أن يكون له مثل الموت والفقر والجهل، وعلى أمور وجوديّة كذلك، كوجود ما يقتضي منع المتوجّه إلى كمال عن الوصول إليه، مثل البرد المفسد للثّمار،

١. قال في البراهين الفاطمية: هذه قضية وجدانية، لا برهانية ولا استقرائية.

والسحاب الذي يمنع القصار عن فعله، وكالأفعال المذمومة، مثل الظلم والزنا، وكالأخلاق الرذيلة، مثل الجبن والبخل، وكالآلام والغموم، وغير ذلك .

وإذا تأملنا في ذلك، وجدنا البرد في نفسه من حيث هو كيفية ما أو بالقياس إلى علته الموجبة له ليس بشر؛ بل هو كمال من الكمالات، إنما هو شر بالقياس إلى الثمار لإفساده أمزجتها، فالشر بالذات هو فقدان الثمار كمالاتها اللانقطة بها. والبرد إنما صار شراً بالعرض لاقتضائه ذلك. وكذلك السحاب .

وأيضاً القتل ليس بشر من حيث إن القاتل كان قادراً عليه، ولا من حيث إن الآلة كانت قاطعة، ولا من حيث إن عضو المقتول كان قابلاً للقطع، بل من حيث إنه أزال الحياة عن ذلك الشخص، وهو قيد عدمي وباقى القيود الوجودية خيرات.^(١)

وأيضاً الظلم والزنا ليسا من حيث هما أمران يصدران عن قوتين كالغضب والشهوة مثلاً بشر، بل هما من تلك الحيثية كمالان لئتيك القوتين، وإنما يكونان شراً بالقياس إلى المظلوم، أو إلى السياسة المدنية، أو إلى النفس الناطقة الضعيفة عن ضبط قوته الحيوانيتين، فالشر بالذات هو فقدان أحد تلك الأشياء كماله، وإنما أطلق على أسبابه بالعرض لتأديتها إلى ذلك.

وكذلك القول في الأخلاق التي هي مبادئها.

وكذلك الآلام، فإنها ليست بشور من حيث هي إدراكات لأمر، ولا من حيث وجود تلك الأمور في أنفسها أو صدورها عن عللها. إنما هي شرور بالقياس إلى المتألم الفاقداً لاتصال عضو من شأنه أن يتصل .

١ . قوله: «وأيضاً القتل ليس بشر - إلى - الوجودية خيرات» من بيان الشارح الفاضل رحمته.

فإذن قد حصل من ذلك^(١) أن الشرّ في ماهيته عدم وجود أو عدم كمال لموجود من حيث إن ذلك العدم غير لائق به أو غير مؤثر عنده، وأن الموجودات ليست من حيث موجودات بشور، إنما هي شرور بالقياس إلى الأشياء العادمة لكمالاتها لذواتها، بل لكونها مؤذية إلى تلك الأعدام^(٢).

فظهر من التفتيش في هذه الأمثلة أن الوجود خير محض، وأن الشرّ ليس إلا العدم، وأن إيرادها ليس لإثبات هذه المقدّمة وتصحيحها، بل للتنبية عليها وتوضيحها، فالمناقشة في أمثال ذلك ليست بقادحة في شيء.

١. أي ممّا تقدم أن الشرّ يطلق على عدم شيء من حيث هو غير مؤثر وهو فقدان كمال الشيء، وإذا أطلق على أمر وجودي مانع عن الكمال فالشرّ بالحقيقة هو فقدان الكمال أيضاً. فقد حصل مفهوم الشرّ وهو عدم كمال لموجود من حيث هو غير لائق به.

٢. شرح الاشارات والتنبيهات: ٣ / ٣٢٠ و ٣٢١.

المسألة الثامنة

[في أن الوجود لا ضد له ولا مثل له]

قال: ولا ضد له ولا مثل، فتحققت مخالفته مع المعقولات، ولا يُنافيها .

أقول: إن هذه المسألة [في نفي المضادة والمماثلة عن الوجود مع شيء من الأشياء ليبقى مجرد مخالفته بدون المنافاة مع جميع المعقولات.

والى ذلك أشار المصنّف بقوله: ولا ضد له، ولا مثل، فتحققت مخالفته مع المعقولات، ولا يُنافيها .

بيان ذلك: أن الضد، وكذا المثل، وكذا المخالف، يقال لما له ماهية، ويكون مشاركاً لغيره في الموضوع، ولا يجتمعان فيه أو في تمام الماهية أو غير مشارك بشيء من الوجهين.

والوجود ليس بماهية أصلاً، بل هو تحقق الماهية وكونها.

فإذا اعتبر التحقق من حيث إنه شيء من الأشياء، ومفهوم من المفهومات، لا يكون بذلك الاعتبار تحقق ماهية، بل يكون هو ماهية. فالوجود من حيث هو وجود ليس بماهية ليتصور كونها ضدّاً أو مثلاً أو مخالفاً لغيرها، ومن حيث هو مفهوم من المفهومات يتصور فيه ذلك، لكنّه ليس بضدّ أو مثل لشيء من المعقولات.

أما أنه ليس بضدّ: فلأنّ الوجود معتبر في الضدّ، والوجود ليس له وجود.

وأما أنه ليس بمثل: فلأن الوجود قائم بمحل لا محالة فما هو مثل له يكون في محل أيضاً، إذ حكم الأمثال واحد بالضرورة، وكل محل موجود، فيلزم اجتماع المثليين في محل ما هو مماثل للوجود، بل مخالف لها، إذ لا مانع من المخالفة من هذه الحيثية، وإنما تثبت المخالفة من نفي المضادة والمماثلة، لأن النسبة بين الاثنين منحصرة في هذه الثلاثة^(١). فإذا انتفت الانتتان بقيت واحدة منها.^(٢)

ولما كانت المنافاة أعم من المضادة ومن نفي الضد، لا يلزم نفي المنافاة. ومن إثبات المخالفة، يتوهم ثبوت المنافاة، لكونهما ممّا يجتمعان معاً. وهو ليس بواقع.

صرح بنفي المنافاة أيضاً بقوله: ولا ينافيها، فإن الوجود المطلق الذي الكلام فيه يعرض لكل شيء حتى لنفسه من حيث إنه معقول وحتى لنقيضه - أعني: العدم من حيث هو كذلك - والمنافي لا يمكن أن يعرض لما هو منافٍ له.

١. أي التضاد والتماثل والتخالف. وجه الحصر أن الاثنين إما أن يكون بينهما غاية الخلاف أو لا، والأول هو التضاد، والثاني: إما أن يكونا مندرجين تحت طبيعة واحدة نوعية أو لا، والأول هو التماثل والثاني هو الاختلاف.

والمختلفان إن لم يجتمعا كالحجر والحركة الإرادية مثلاً فهما متنافيان وإلا فهما المختلفان محضاً. وسيأتي ما له بما هاهنا في الجزء الثاني من هذا الكتاب المبحث الخامس والسادس والسابع من المسألة السابعة من الفصل الثاني.

٢. أي فإذا تبين أن الوجود لا تضاد له مع المعقولات ولا تماثل له تحقق القسم الثالث أعني التخالف.

المسألة التاسعة

[في مساوقة الشيئية والوجود^(١)]

قال : ويساوق الشيئية، فلا تتحقق بدونه، والمنازعُ مكابرٌ مقتضي عقليه .

أقول: [إن المعدوم ليس بشيء، وأن الشيئية مساوقة^(٢) للوجود، بمعنى أن كل موجود شيء، وبالعكس كما ذهب إليه الحكماء وأكثر المتكلمين .
ولفظ «المساوقة» يستعمل فيما يعمّ الأتحاد في المفهوم^(٣)،
فيكون اللفظان^(٤) مترادفين والمساواة في الصدق^(٥) فيكونان متباينين^(٦)،
ولهم تردّد في ترادف لفظي الوجود والشيئية.

١ . راجع لمزيد التحقيق: الأسفار: ١ / ٧٥ - ٨٢ / الفصل الثامن، من المنهج الأول، وشرح المقاصد: ١ / ٣٥١ - ٣٥٤؛ وشرح تجريد العقائد: ١٥ - ١٦ .

٢ . المساوقة: هي التلازم بين الشئيين بحيث لا يختلف أحدهما عن الآخر في مرتبة، وقد تستعمل المساوقة فيما يعمّه الاتحاد في المفهوم . لاحظ: المعجم الفلسفي: ٢ / ٣٦٨ . وإنما عبّر بالمساوقة إشارة إلى تغاير الوجود والشئ مفهوماً وتلازمهما خارجاً . وبعبارة أخرى إشارة إلى أن النزاع ليس في إطلاق اللفظ بل إنما هو بحسب المعنى .

٣ . كالإنسان والبشر .

٤ . أي الشيئية والوجود .

٥ . المساواة: هي اتحاد في الكمية والترتيب الذي أخذ في حدّ العدد . انظر: إلهيات الشفاء: ١ / ١٠٦ / المقالة الثالثة / الفصل الثالث .

٦ . في النسخ التي بأيدينا: «والمساواة فيكونان متباينين» لكن الصحيح ما اثبتناه في المتن تبعاً لما في شرح الفاضل القوشجي على تجريد الاعتقاد، أي «والمساواة في الصدق فيكونان متساويين» .

بل ربّما يدّعى نفيه بناء على أنّ قولنا: «السّواد موجود» يفيد فائدة معتدّاً بها، بخلاف قولنا: «السّواد شيء».

وأيضاً يستعمل أحدهما فيما لا يستعمل فيه الآخر، إذ يقال: وجود الماهية من الفاعل، ولا يقال شيئتها من الفاعل.

ويقال: هي واجبة الوجود، وممكنة الوجود، ولا يقال: هي واجبة الشيئية وممكنة الشيئية.

وخالف في هذه المسألة أكثر المعتزلة^(١)، وذهبوا إلى أنّ المعدوم الممكن شيء؛ أي ثابت متقرّر في الخارج منفكاً عن صفة الوجود، فعندهم الثبوت والتقرّر أعمّ من الوجود ومساوق للشيئية، بخلاف المعدوم الممتنع، فإنّه عندهم منفيّ وليس بثابت، فالنفي عندهم أخصّ من العدم، ومقابل للثبوت.

قال الإمام^(٢): هذه المسألة - أي القول بأنّ المعدوم شيء - متفرعة على القول بزيادة الوجود على الماهية، فإنّ القائل باتحادهما لا يمكنه القول بها^(٣).
وقيل: يمكن أن يعكس، فإنّ من قال بها يجب عليه القول بزيادة الوجود قطعاً، فليتدبّر.

ثمّ إنّ الحقّ أنّ الدّعوى - : أعني: امتناع كون الماهية متفرّدة في الخارج منفكّة عن الوجود - بديهية غير محتاجة إلى الاستدلال بعد ملاحظة ما عني من

١. لاحظ: اوائل المقالات: ٩٨؛ ونهاية المرام في علم الكلام: ١ / ٥٣ - ٧٦؛ وشرح المقاصد: ١ /

٣٥٢ - ٣٥٤؛ وشرح المواقيف: ١ / ١٩٠ - ٢١٩.

٢. الرازي. هذا على ما نقله شارح المواقيف. لاحظ: شرح المواقيف: ١ / ١٨٩.

٣. المسألة.

لفظ الوجود، فإن بعد ملاحظة إن المراد من الوجود، إنما هو مجرد تحقق الماهية وكونها لا أمر زائد على ذلك، لا مجال لتجويز أن يكون الماهية في الخارج بلا كون فيه، ولو جوزه مجوز بعد تلك الملاحظة فقد كابر عقله.

والى هذا أشار المصنّف بقوله: ويساق؛ أي الوجود الشبئية^(١)، فلا يتحقق؛ أي الشبئية بدونه؛ أي بدون الوجود، والمنازع مكابّر مقتضى عقله.

فإن قيل^(٢): مذهب المعتزلة أن التقرّر على ضربين:

أحدهما: تقرّر الماهية في حد ذاتها، ويسمونه ثبوتاً ومقابله نفيًا.

وثانيهما: تقرّرها بحيث يترتب عليها آثارها كإحراق النار، وترطيب الماء ويسمونه وجوداً ومقابله عدماً، ويطلقون العدم على النفي أيضاً.

والأول: بازاء ما يسميه الحكماء وجوداً ذهنيًا.

والثاني: بازاء ما يسمونه وجوداً خارجيًا.

ويؤيده ما قيل: إن المعتزلة إنما وقّعوا في إثبات المعدوم في الخارج لتفهيم الوجود الذهني، فهم يوافقون الحكماء في أن ثبوت الماهيات وتحققها على وجهين، لكنهم ينسبون الوجهين إلى الخارج ويختصون الثبوت الذي لا يصدر عنها بحسبه آثارها بالممكنات ولا يسمونه وجوداً.

فإن أردتم أن تجويز كون ماهية المعدوم متقررة في الخارج بالمعنى الأول مكابرة، فظاهر أنه ليس كذلك، كيف وهذا التقرير مما أثبتته الحكماء إلا أنهم لم ينسبوه إلى الخارج، بل إلى الذهن.

١. أي فكلمًا صدق الوجود صدقت الشبئية وبالعكس، إذ كل وجود شيء وكل شيء وجود.

٢. لاحظ: شرح تجريد المعانيد: ١٥.

وان أردتم التفرّر بالمعنى الثّاني، فلا شك في كونه مكابرة^(١)، لكن المعتزلة لم يجوّزوه .

قلنا: المراد هو المعنى الأوّل^(٢) وهو مكابرة ظاهرة من حيث نسبته إلى الخارج، إذ لا يفرق بديهية العقل بين كون وكون بحسب الخارج، بحيث يكون أحدهما منشأ للآثار دون الآخر، وتجويز ذلك الفرق مكابرة صريحة، بل نقول حينئذ: لا فرق بين المعنى الأوّل والثّاني، ويلزم تجويزهم الثّاني^(٣) أيضاً، ولا نسبة لذلك إلى ما ذهب الحكماء إليه من الوجود الذهني، لأنّه إنّما هو في قوّة مدرّكة لا في الخارج، ولا استبعاد في الفرق بين الكون^(٤) في القوّة المدرّكة، والكون في الخارج، بكون أحدهما منشأ الآثار^(٥) دون الآخر، بل المعلوم عدمه بديهية^(٦) في ذلك هو الفرق بين كونين بحسب الخارج فقط.

وأما ما قيل: من أنّهم إنّما وقعوا فيه لما وقع لأجله الحكماء في إثبات الوجود الذهني.

ففيه: أنّه لو كان كذلك لزمهم القول بثبوت الممتنعات أيضاً في الخارج وهم لا يقولون به .

لا يقال^(٧): لا ينفع الحكماء أيضاً إثبات الوجود الذهني، لأنّ مدار ما

١ . لأنّ التفرّر الذي يترتب عليه الآثار بدون الوجود محال .

٢ . أي تفرّر الماهية في حد ذاتها.

٣ . أي تفرّر الماهية بحيث يترتب عليها آثارها.

٤ . على طريق الحكماء . ٥ . أ، ب وج : «للاّثار» .

٦ . أ : «بديهية» .

٧ . القائل هو الشارح القوشجي . لاحظ : شرح تجريد العقائد : ١٥ .

استدلوا به على أن معنى الإيجاب هو الحكم بثبوت أمر لأمر، وأن ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له.

وهاتان المقدمتان لو تعتتا لدلتا على أن للمعدومات والممتنعات ثبوتاً وتحققاً في الخارج لا في القوة المدركة، لأننا نعلم قطعاً، أن اجتماع النقيضين محالاً، وشريك الباري ممتنع، ولو لم يوجد ذهن ولا قوة مدركة أصلاً، فبحكم تينك المقدمتين، يلزم ثبوت الممتنع في الخارج .

وأيضاً الصّدق هو مطابقة النسبة النفسية^(١) للنسبة الخارجية، فصدق الحكمين المذكورين يستدعي ثبوت نسبتهما في الخارج، ولا يكفي مجرد الثبوت في الذهن .

وما يقال^(٢): من أن صحّة الحكم مطابقتها لما في العقل، فإن صور جميع الموجودات وأحكامها، وكذا صور المعدومات والممتنعات وأحكامها مرتسمة فيه باطل، لأن كل أحد يعرف أن قولنا: اجتماع النقيضين محال، حقّ وصدق، وإن لم يتصوّر العقل الفعّال^(٣)، بل كان ممّن ينكره .

وكذا ما يقال: من أن كل نسبة ايجابية أو سلبية من حيث كونها نتيجة الضرورة أو البرهان هي المرادة من النسبة الخارجية، ومن حيث كونها مدلولة

١ . أي الذهنية.

٢ . أي وما قال الشارح القوشجي.

٣ . وهو العقل العاشر المعبر في الشرع بالناموس الأكبر وجبرئيل عليه السلام، وإنما سمي فعلاً لكثرة أفعاله وتصرفاته في عالم العناصر، أو هو القوة الإلهية التي يهتدي بها كل شيء في العالم العلوي والسفلي من الأفلاك والكواكب والجماد والحيوان غير الناطق والإنسان، أو هو كل ما يخرج من القوة إلى الفعل. لاحظ: مصطلحات جامع العلوم: ٦٠٠؛ مفاتيح العلوم: ٨١؛ رسالة في اثبات المفارقات، الدعاوي القلبية: ١٠؛ عيون الحكمة: ٤٣ .

للخبر هي المرادة من النسبة النفسية، فهي من حيث هي مدلولة للخبر مطابقة لنفسها من حيث هي نتيجة الضرورة أو البرهان، فصحتها^(١) من حيث هي مدلولة للخبر إنما هي باعتبار المطابقة، وصحتها من حيث اقتضتها الضرورة أو البرهان إنما هي بكونها نفس ما في الواقع.

وذلك^(٢) لأن هذا القول مخالف لما صرحوا به في تقسيم الكلام إلى الخبر والإنشاء، من أنه إن كان لنسبته خارج تطابقه أو لا تطابقه فخبر، وإلا فإنشاء، إذ على هذا القول^(٣) يلزم أن لا يكون للضروريات وللحكم الذي يستنبطه الحاكم من البرهان خارج تطابقه، فظهر أن ثبوت أمر للمعدومات والممتنعات يستدعي ثبوتها في الخارج.

بل نقول: على تقدير كون الإيجاب هو ثبوت أمر لا أمر مرفوعاً على ثبوت المثبت له يلزم أن لا يصدق إيجاب أصلاً، لأنه لو ثبت «أ» مثلاً ل«ب» لكان «ب» ثابتاً وهذا إيجاب أيضاً، فكان ثبوت «ب» أيضاً ثابتاً ل«ب» وهو فرع ثبوت «ب» قبل هذا الثبوت، فيكون ذلك الثبوت الثاني أيضاً ثابتاً ل«ب» وفرعاً على ثبوت ثالث له، وهكذا إلى غير النهاية.

وهذه الثبوتات الغير المتناهية متحققه، وإن لم يوجد قوة مدركة أصلاً كما عرفت، فيلزم تحققها في الخارج، فيلزم التسلسل المحال لا محالة.

لأننا نقول: علمك القطعي هذا مع فرض عدم الذهن والقوة المدركة لا

١. أي النسبة.

٢. أي وجه البطلان.

٣. أي على القول في تقسيم الكلام إلى الخبر والإنشاء.

يستلزم علمك القطعي^(١) مع عدم الذهن والقوة المدركة، كيف وفرض العدم لا يستلزم العدم، ولا جوازه لجواز أن يكون محالاً في نفس الأمر، وجواز الفرض لا يستلزم جواز المفروض، وهبل هذا إلا كما يقال، إننا نعلم بديهية أن طوفان نوح مثلاً متقدّم على بعثة موسى على نبينا وعليه السلام، وإن لم يكن فلك وحرارة وزماناً هو مقدارها؟ وظاهر أن ذلك بديهية الوهم لا بديهية العقل، فكذا هذا.

والحاصل: أن ثبوت الموضوع في الحكمين المذكورين يجوز أن يكون باعتبار وجوده في القوى المذكورة^(٢)، وإن لم يكن لنا علم بوجودها، بل وإن ننكر وجودها. وذلك لا يدل على عدمها في الواقع، ليكون متنافياً لوجود الموضوع فيها^(٣)، فليتفظن .

ومن هذا^(٤) ظهر بطلان ما أبطلت به القول الأول^(٥): فإن عدم تصوّر العقل الفعّال، لا يستلزم عدم العقل الفعّال، ولا يلزم في الحكم بصحة الحكم^(٦) تصوّر العقل الفعّال بعنوان كونه عقلاً فعّالاً، بل يكفي تصوّره بعنوان كونه هو الواقع ونفس الأمر ومطابق الصواب^(٧).

وأما ما أبطلت به القول الثاني، فالجواب عنه: أن تقسيم الكلام إلى الخبر والإنشاء يقتضي أن يكون لكل نسبة هي مدلولة للكلام الخبري من حيث إنهما

١ . والنّافع لك هو هذا العلم القطعي في الخارج .

٢ . أ و ب: «المدركة».

٣ . أي في القوة المدركة.

٤ . أي ومن هذا الاستدلال .

٥ . من أن صحّة الحكم مطابقة لما في العقل الفعّال .

٦ . أي بأن اجتماع النقيضين محال .

٧ . جمع الصدق .

مدلولة له خارج، ولا يقتضي أن يكون لكل نسبة مطلقاً ومن أي جهة كانت خارج، و^(١) يكفي في كون النسبة^(٢) خارجية مجرد المغايرة الاعتبارية لما هي مدلولة للخبر، فكل نسبة سواء كانت ضرورية أو نظرية، من حيث هي مدلولة للخبر مطابقة بكسر الباء، ومن حيث مقتضاه للضرورة أو النظر مطابقة بفتحها، فهي من الحيئية الأولى ذات^(٣) خارج، ومن الحيئية الثانية نفس الخارج، باعتبار نفس الأمر باعتبار آخر، وإلا فالنسبة لا يمكن كونها موجودة^(٤) خارجية بمعنى كونها موجودة خارج الذهن^(٥).

وإذا ظهر بطلان جميع ما بنيت عليه وجوب كون ثبوت المثبت له في الأحكام الإيجابية في الخارج ظهر بطلان ما بنيت عليه^(٦) أيضاً، هذا.

وسياتي ما يزيد لهذا المقام إيضاحاً، حيث نتكلم في تحقيق معنى نفس الأمر إن شاء الله تعالى.

١. الروا: حالية.

٢. في أ و ب: «النسبة الخبرية».

٣. أي صاحب .

٤. في أ، ب و ج: «موجودة» ساقطة.

٥. لأن النسبة أمر اعتباري.

٦. أي على وجوب كون ثبوت المثبت له في الأحكام الإيجابية في الخارج .

أدلة امتناع ثبوت المعدومات في الخارج

قال: وكيف تتحقّق الشبيبة بدونه مع إثبات القدرة، ومع انتفاء الاتّصاف؟!

وانحصار الوجود مع عدم تعقّل الزائد.

أقول: [ثم إن من جعل الدعوى - أعني: امتناع ثبوت المعدومات في الخارج - نظريّة، استدلّ عليها بوجوه موجهة، ووجوه مزيّفة. ^(١)]

أما الوجوه الموجهة، فاثنتان:

تقرير الأوّل: أنه لو كان المعدوم ثابتاً؛ لامتنع تأثير القدرة في شيء من الممكنات، واللازم باطل ضرورة واتّفاقاً.

بيان اللزوم: أن التأثير:

إما في نفس الذات؛ وهي أزلية، والأزلية ينافي المقدورية ^(٢) عند المتكلمين كافة.

وإما في الوجود؛ وهو أيضاً باطل ^(٣)، إذ الوجود ليس بوجود ولا معدوم حتى يتصوّر تعلق القدرة والتأثير به، أما عند القائلين ^(٤) بالحال ^(٥) فظاهر. وأما

١. انظر: شرح المقاصد: ١/ ٣٥٦ - ٣٦١.

٢. لأنّ الدوات ثابتة أزلية، فلا تعلق القدرة بالدوات أنفسها. راجع: شرح المواقف: ٢/ ٢٠٠.

٣. هذا إنما يتمّ لو كان الزامياً، وأما إذا كان برهائياً، فباطل. لما عرفت من أن المجعول بالذات هو الوجود.

٤. أي المثبتين بالحال.

٥. الحال عند المتكلمين يطلق على ما هو الواسطة بين الموجود والمعدوم، وهو عبارة عن صفة

عند غيرهم^(١)، فلأنَّ الوجود لا يرد عليه القسمة كما سيأتي.

وإما في الاتصاف: أي اتصاف الماهية بالوجود، وهو أيضاً باطل، لأنَّ الاتصاف متنفٍ في الخارج، وإلا كان ثابتاً فيه، فكان متصفاً بالثبوت فيه واتصافه بالثبوت أيضاً كان ثابتاً فيه متصفاً بالثبوت، وهكذا إلى غير النهاية، وهو تسلسل محال، إذ لا فرق في إجراء براهين إبطال التسلسل بين الموجودات في الخارج والثابتات فيه بالضرورة.

وإذا كان الاتصاف متنفياً في الخارج بالمعنى المقابل للثابت على ما هو مصطلحهم كان ممتنعاً، والممتنع غير مقدور بالاتفاق.

وأيضاً لا يمكن تعلق القدرة بالاتصاف بمعنى جعل الماهية متصفة بالوجود، بمعنى جعل الوجود حاصلًا فيها ثابتاً لها لامتناع عروض الوجود للماهية على ما مرّ، ولا بمعنى جعل الماهية بحيث ينتزع منها الوجود لتوقف الانتزاع على الوجود الذهني، وهم لا يقولون به .

وإلى ما ذكرنا أشار المصنّف بقوله: وكيف يتحقّق الشيثية بدونه مع إثبات القدرة؛ أي مع إثباتهم وجود القادر المختار المؤثر في الممكنات بالقدرة والاختيار، وكون الماهية لثبوتها أذلاً غير متعلقة للقدرة ومع انتفاء

﴿ للموجود لكن لا تكون موجودة بذاتها ولا معدومة، كالعالمية، وهي النسبة بين العالم والمعلوم.﴾

وهو عند الفلاسفة صفة غير راسخة للنفس كالكتابة في الابتداء، وبعد الرسوخ تُسمى ملكة.

لاحظ: المعجم الفلسفي: ١ / ٤٣٧ و ٤٣٨؛ وجامع العلوم: ٣٤٨.

١. أي عند التأفين .

الاتصاف^(١)، وكونه^(٢) نفيًا محضاً وممتنعاً صرفاً على زعمهم^(٣) غير صالح، لتعلق القدرة .

فالقول بتحقق الشيئية بدون الوجود، ينافي القول بثبوت القدرة مع انتفاء الاتصاف، وإنما لم يتعرّض^(٤) للوجود لكونه على تقدير كونه^(٥) متعلقاً لتأثير القدرة مستلزماً لاتصاف الماهية به مع أنه غير معقول كما مرّ.

وتقرير الوجه الثاني من الاستدلال^(٦): هو أنّ الموجودات منحصرة متناهية اتفاقاً من المتكلمين لاجرائهم براهين امتناع التسلسل مطلقاً من غير اشتراط الاجتماع في الوجود والترتيب كما سيأتي مع عدم تعقل أمر زائد على الثبوت له مدخل في صحة جريان البراهين في الموجودات دون الثابتات، إذ مناط ذلك هو مطلق الكون والتقرّر في الخارج، وهو حاصل في كليهما.

واعتبارهم كون الوجود أخصّ^(٧) ومعتبراً فيه ما لا يعتبر في الثبوت لا ينافي ذلك، إذ لا مدخل لهذه الخصوصية في صحة إجراء البراهين لا محالة، فيلزهم القول بانحصار الثابتات وتناهيها^(٨) مع أنه خلاف مذهبهم من القول بثبوت أشخاص غير متناهية في العدم لكل ماهية نوعيّة.

١ . أي اتصاف الماهية بالوجود .

٢ . المعدوم .

٣ . أي على زعم المعتزلة .

٤ . المصنّف رحمه الله .

٥ . المعدوم .

٦ . هذا دليل آخر على امتناع ثبوت المعدومات في الخارج .

٧ . من الثبوت .

٨ . المعدومات .

والى هذا أشار بقوله: وانحصار الموجود مع عدم تعقل الزائد.
واعلم: أن الغرض من هذا الوجه هو بيان مناقضة بعض أحكامهم لبعض،
فلا يرد أنه لا يلزم من بطلان القول بعدم تناهيتها بطلان القول بثبوتها.
وأما الوجوه المزيفة فأربع:

الأول: أن المعدوم متصف بالعدم الذي هو صفة نفي، لكونه رفعاً للوجود
الذي هو ثبوت، و^(١) المتصف بصفة النفي منفي، كما أن المتصف بصفة الإثبات
ثابت.

والجواب: أنه إن أريد بصفة النفي صفة هي في نفسه نفي وسلب حتى
يكون المعنى المتصف به هو المنفي.

فلا نسلم أن كل معدوم متصف بصفة النفي، وإنما يلزم لو كان العدم هو
النفي، وليس كذلك، بل أعم منه، لكونه نقيضاً للوجود الذي هو أخص من
الثبوت.

وإن أريد بها صفة هي نفي شيء وسلبه كالاتحيز والأحداث مثلاً،
فظاهر أن المتصف به لا يلزم أن يكون منفيًا، كالواجب يتصف بكثير من
الصفات السلبية، إذ ليس يمتنع اتصاف الموجود بالصفات العدمية، كما يمتنع
اتصاف المعدوم بالصفات الوجودية.

الثاني: أنه لو كانت الدوات ثابتة في العدم، وعندكم أن ثبوتها ليس من
غيرها كانت واجبة، إذ لا معنى للواجب سوى هذا، فيلزم وجوب الممكنات،
وتعدّد الواجب.

والجواب: أن الواجب ما يستغني عن الغير في وجوده لا في ثبوته الذي هو أعم من الوجود.

الثالث: أن الذوات الثابتة في العدم غير متناهية عندكم، وهو محال. لأن ما دخل في الوجود متناه بالاتفاق، فالكل زائد على الباقي في العدم بقدر متناه، والزائد على الغير بقدر متناه متناه فيكون الباقي في العدم الذي هو جزء من الكل المتناهي متناهياً.

والجواب: أننا لا نسلّم أن الزائد على الغير بقدر متناه متناه، بل الزائد على المتناهي بقدر متناه متناه.

الرابع: أن المعدوم إما مساو للمنفى، أو أخص منه، أو أعم، إذ لا تباين لظهور التصادق، فعلى الأولين صدق كل معدوم منفي، ولا شيء من المنفي بثابت، فلا شيء من المعدوم بثابت. وعلى الأخير لم يكن نفيّاً صرفاً، وإلا لما بقي فرق بين العام والخاص، بل ثابتاً.

وقد صدق على المنفي، فيلزم كونه ثابتاً ضرورة أن ما صدق عليه الأمر الثابت ثابت، وهو باطل.

والجواب: أننا لا نسلّم أنه إذا لم يكن نفيّاً صرفاً، كان ثبوتياً محضاً، لجواز أن يكون بعض أفراد ثابتاً كالمعدومات الممكنة، وبعضها منفيّاً كالممتنعات. وهذا كافٍ في الفرق، وحينئذ لا يصدق أن كل معدوم ثابت، ليلزم كون المنفي ثابتاً، وهذه الوجوه لم يلتفت إليها المصنّف لما ذكرنا.

[أدلة القائلين بشيئة المعدوم

والجواب عنها

قال: ولو اقتضى التمييز الثبوت عيناً لزم منه محالات .

والإمكان اعتباري يعرض لما وافقونا على انتفائه.

أقول: [والمعزلة تمسكوا في ثبوت المعدومات بوجوه: ^(١)

الأول: أن المعدوم متميز ^(٢)، وكل متميز ثابت.

أما الصغرى: فلأنه قد يكون معلوماً، فيتميز عن غير المعلوم، ومقدوراً

ومراداً فيتميز عن غير المقدور وغير المراد .

وأما الكبرى: فلأن التميز عند العقل لا يتصور إلا بالإشارة العقلية وهي

تقتضي ثبوت المشار إليه بالضرورة .

والجواب عنه بالنقض والحل:

أما النقص: فأشار إليه المصنف بقوله: ولو اقتضى التمييز الثبوت عيناً لزم

محالات، فإن الممتنعات كشريك الباري، واجتماع النقيضين، وكون الجسم في

١. لاحظ تفصيل قول المعزلة في هذا الباب في نهاية المرام في علم الكلام: ١ / ٦٦ - ٧٦؛ وشرح

المقاصد: ١ / ٣٦١ - ٣٦٤ .

٢. لأنه معلوم ومراد ومقدور، وكل متميز ثابت، لأن التميز إنما يكون بالإشارة العقلية، والإشارة

إلى الشيء الصّرف محال.

آن واحد في حيزين بعضها متميِّز عن البعض، وعن الأمور الموجودة مع أنها متتفية قطعاً، ومثل جبل من الياقوت، وبحر من الزئبق، إلى غير ذلك من المركبات الخيالية من الممكنات متميِّز بعضها عن بعض مع كونها متتفية وفاقاً. وأما الحلّ: فهو أنه إن أُريد أن التميِّز يقتضي الثبوت في الخارج، فممنوع، وإنما يلزم لو كان التميِّز بحسب الخارج.

وإن أُريد الثبوت في الذهن فمسلم، ولا يفيد الثاني ان المعدوم الممكن متصّف بالإمكان وكلّ ممكن ثابت، لأنّ الإمكان وصف ثبوتي لما سيأتي، فيكون الموصوف به ثابتاً كما مرّ.

والجواب: لا نسلم كون الإمكان ثبوتياً بمعنى كونه ثابتاً في الخارج، بل هو اعتباري عقلي يكفي ثبوت الموصوف به في العقل، على أنه منقوض بما وافقتمونا على انتفائه من المركبات الخيالية، كما مرّ.

والى هذا المنع والنقض أشار المصنّف بقوله: والإمكان اعتباريّ يعرّض لما وافقونا على انتفائه.

المسألة العاشرة

في نفي الحال

[قال : وهو يُرادف الثبوت، والعدمُ النَّفي، فلا واسطة .

أقول: [ذهب أبو هاشم^(١)، وأتباعه من المعتزلة، وإمام الحرمين^(٢)، والقاضي أبو بكر^(٣) من الأشاعرة^(٤)، إلى أنَّ المعلوم إن لم يكن له ثبوت أصلاً^(٥) في الخارج فهو المعدوم .

وإن كان له ثبوت في الخارج:

فإمَّا باستقلاله وباعتبار ذاته فهو الموجود .

وإمَّا باعتبار التبعية لغيره فهو الحال.

فالحال: واسطة بين الموجود والمعدوم، لأنه عبارة عن صفة للموجود لا

١ . أبو هاشم عبد السلام بن أبي علي محمد الجبائي، كان هو من كبار المعتزلة المتوفى (٣٢١هـ).

لاحظ : الفهرست ابن النديم : ٢١٧ و ٢٢٢ ؛ وميزان الاعتدال : ٤ / ٦١٨ .

٢ . أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني الشافعي الملقَّب بـ«ضياء الدين» المعروف بـ«إمام

الحرمين» المتوفى (٤٧٨هـ). لاحظ : سير اعلام النبلاء : ١٨ / ٤٦٨ .

٣ . محمد بن الطيب المعروف بالباقلاني البصري المتوفى (٤٠٣هـ). لاحظ : إيضاح المكنون : ٢ /

٦٩١ ؛ الأنساب : ١ / ٢٦٦ .

٤ . لاحظ : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين : ٥٣ ؛ وكشف القوائد في شرح قواعد المقائد : ٤٥ ؛

وارشاد الطالبين : ١٨ .

٥ . في أ، ب و ج : «أصلاً» ساقط.

تكون موجودة ولا معدومة^(١)، مثل العالمية والقادرية ونحو ذلك.

والمراد بالصفة ما لا يُعلم ولا يُخبر عنه بالاستقلال، بل بتبعية الغير، والذات يخالفها، وهي لا تكون إلا موجودة أو معدومة، بل لا معنى للموجود إلا ذات لها صفة الوجود، والصفة لا تكون ذاتاً فلا تكون موجودة، فلذا قيدوا^(٢) بالصفة.

وإذا كانت صفة للموجود لا تكون معدومة أيضاً، لكونها ثابتة في الجملة، فهي^(٣) واسطة بين الموجود والمعدوم.

واحترزوا بقولهم: للموجود عن صفات المعدوم، فإنها تكون معدومة لا حالاً، وبقولهم: لا موجودة، عن الصفات الوجودية^(٤)، وبقولهم: ولا معدومة عن الصفات السلبية.

واعترض الكاتب^(٥) على هذا الحد للحال، بأنه لا يصح على مذهب المعتزلة، لأنهم جعلوا الجوهرية من الأحوال مع أنها حاصلة للذات حالتي الوجود والعدم^(٦).

وقال شارح المقاصد:^(٧) إنما يتم هذا الاعتراض لو ثبت ذلك من أبي

١. قال إمام الحرمين: الحال؛ صفة لموجود غير متصفة بالوجود ولا بالعدم. وأقام الدائل المتعددة على إثبات الأحوال. من اراد التفصيل فليراجع: كتاب الارشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد: ٩٢ فصل في إثبات الأحوال والرد على منكريها؛ والشامل في أصول الدين: ٢١ / فصل في حال الناظر.

٢. أي الحال . ٣. أي الحال . ٤. مثل السواد والبياض .

٥. نجم الدين ملك المناظرين، علي بن عمر الكاتب القزويني الشافعي المعروف بدبيران المنطقي، تلميذ المحقق الطوسي، صاحب كتاب حكمة عين القواعد، المتوفى (٦٧٥ هـ). لاحظ: الفوائد الرجالية: ٢ / ٢٨٤.

٦. انظر: إيضاح المقاصد من حكمة عين القواعد (شرح حكمة العين): ٢٨ المسألة العاشرة.

٧. انظر: شرح المقاصد: ١ / ٣٥٣ و ٣٥٥.

هاشم، وإلا فمن المعتزلة من لا يقول بالحال، ومنهم: من يقول به لا على هذا الوجه^(١).

وذهب غيرهم إلى نفي الحال وانحصار المعلوم في الموجود والمعدوم، فإنَّ الضَّرورة قاضية بذلك، إذ لا تعقل من الثبوت إلا الوجود ذهنياً أو خارجاً، ومن العدم إلا نفي ذلك، فالوجود يرادف الثبوت، والعدم يرادف النفي، فكما لا واسطة بين الثابت والمنفي اتفاقاً، فكذا بين الموجود والمعدوم.

وإلى ذلك أشار المصنّف بقوله: وهو؛ أي الوجود يُرَادِف الثبوتَ، والعدمُ النفي، فلا واسطة.

قال صاحب المواقف: وبطلانه - أي بطلان الحال بالمعنى الذي عرفت - ضروري لما عرفت من أنَّ الموجود ما له تحقّق، والمعدوم ما ليس كذلك، ولا واسطة بين النفي والإثبات.

فإن أُريد نفي ذلك؛ أي نفي أنه لا واسطة بين النفي والإثبات، وقصد إثبات الواسطة بينهما، فهو سَفْسَطَةٌ^(٢).

وإن أُريد معنى آخر؛ بأن يفسّر الموجود بما له تحقّق أصالة، والمعدوم بما لا تحقّق له أصلاً، فيتصوّر هناك واسطة بينهما هي ما يتحقّق تبعاً، لم يكن النفي والإثبات في المنازعة متوجّهين إلى معنى واحد. انتهى كلام "المواقف"^(٣).

١. لاحظ، للاطلاع الواسع على آراء الفلاسفة والمعتزلة في هذا المباحث في كتاب: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين للرزاي: ٥٠ - ٥٦؛ نقد المحصل: ٧٦ - ٩٤ المسألة الثانية والثالثة؛ ونهاية الأقدام في علم الكلام للشهرستاني: ١٣١ - ١٤٩ القاعدة السادسة.
٢. أي باطلٌ.
٣. لاحظ: المواقف في علم الكلام: ٥٧ المقصد السابع.

[أدلة المثبتين للحال

والجواب عنها

قال: والوجود لا تردُّ عليه القسمة.

والكلِّي ثابتٌ ذهنياً ويجوز قيام العرضِ بالعرض.

وتوقُّضوا بالحال نفسها.

أقول: [ثم إنَّ المثبتين للحال تمسَّكوا بوجوه:

الأوَّل: أنَّ الوجود ليس بموجود وآل تساوى غيره في الوجود، فيزيد وجوده عليه ويتسلسل. كما مرّ، ولا بمعدوم وآل أتصف بنقيضه.

والجواب عنه ما أشار إليه المصنّف بقوله: والوجود لا تردُّ عليه القسمة، فإنَّ الوجود كما عرفت إنَّما هو كون الشيء وتحقُّقه، وليس هو من حيث هو وجود وكون الشيء بشيء من الأشياء، فلا يتَّصف من هذه الحيثية بالكون أو بنقيضه، وإنَّما المتَّصف بالكون أو بنقيضه والمنقسم إليهما ما هو شيء من الأشياء.

وأما الوجود لا من حيث هو كون أو وجود، بل من حيث إنَّه مفهوم في العقل ومتزاع من الشيء - أعني: هذا المفهوم الانتزاعي الحاصل في العقل بعد الانتزاع - فهو شيء وقابل للتأصاف بالوجود، والكون مطلقاً أو في العقل، فهو من هذه الحيثية ليس ممَّا لا يتَّصف بالوجود أو بنقيضه ليلزم كونه لا موجوداً ولا معدوماً، فيثبت الحال .

ومن الحيثية الأولى - أعني: من حيث إنه كون وتحقق للشيء - ليس بشيء من الأشياء ولا يعقل نسبة الوجود أو نقيضه إليه ليصح أن يقال: إنه من هذه الحيثية موجوداً ولا موجوداً ويقال: معدوم أو لا معدوم. وهذا هو المراد من عدم.

ورود القسمة عليه يعني أن الوجود ليس من حيث هو وجود شيء من الأشياء، ولا من شأنه قبول القسمة إلى الوجود واللاوجود، والاتصاف بأحدهما، والذي سمّيته حالاً هو شيء من الأشياء ومعقول نسبة الوجود واللاوجود إليه لكنه ليس بمتّصف عندكم بأحدهما.

والحاصل: أن الحال عندهم واسطة بين الموجود والمعدوم، والواسطة يجب كونها بحيث يتصوّر كونها أحد الطرفين؛ والوجود من حيث هو وجود لا يتصوّر كونه موجوداً أو معدوماً، فهو لا يمكن أن يكون واسطة بينهما.

وعلى هذا التقرير الذي قررناه، اندفع ما توهمه شارح المقاصد: من أن هذا الجواب^(١) تسليم للمدّعي، واعتراف بالواسطة.^(٢)

وقد يدفع هذا التوهم بأن مدار حجّتهم^(٣) هذه على أن الوجود: إمّا موجود. وإمّا معدوم، وإمّا لا موجود ولا معدوم.

والأولان باطلان^(٤)، فتعيّن الثالث.

١. أي كلام المصنّف رحمته بقوله: والوجود لا ترد عليه القسمة، فالوجود حيثئذ كان حالاً، فثبت المطلوب.

٢. لاحظ: شرح المقاصد: ١ / ٣٦٧.

٣. أي مدار حجّة المثبتين للحال.

٤. لأن الأول يلزم التسلسل، والثاني يلزم منه اتّصاف الشيء بنقيضه.

فمدار هذا الجواب؛ على أن هذه المنفصلة ذات الأجزاء الثلاثة خالية عن القضية المعقولة، لأن كل جزء منها يتوقف على تصور نسبة بحسب الحقيقة لا بمجرد الاعتبار، وإلا لا يلزم التسلسل، فلا يتم حجّتهم بين الوجود ونفسه^(١)، وإن كان حمل الوجود على الوجود على سبيل الاشتقاق^(٢) كما لا يخفى، وهي^(٣) غير معقولة، فالمراد أن الوجود لا يرد عليه القسمة إلى هذه الأجزاء الثلاثة، لكونها غير متصورة، فمن أين يلزم الاعتراف بالواسطة؟

وقد يوجّه^(٤) كلام المصنّف أيضاً بعد اعتبار الأجزاء الثلاثة، بأن الوجود لا يرد عليه القسمة الثلاثية، لكون القسم الثالث غير محتمل عقلاً، لما مرّ^(٥) من أن الوجود يرادف الثبوت والعدم النفي، فكما أن ما لا يكون ثابتاً ولا منفياً غير محتمل، كذلك ما لا يكون موجوداً ولا معدوماً.

وقد يوجّه أيضاً: بأن القسمة المثبتة للحالية هي القسمة الواردة على الأمر الثابت والوجود ليس بثابت على مذهبهم أيضاً والوجه هو ما ذكرنا.

وأجاب الإمام^(٦) عن هذه الحجّة باختيار أن الوجود معدوم في الخارج ومنع امتناع اتّصاف الشيء بنقيضه على سبيل الاشتقاق^(٧) وتوجيهه أنه يصدق

١. لاستحالة انقسام الشيء إلى نفسه وإلى غيره، فكما لا يقال السواد إما أن يكون سواداً أو بياضاً، كذلك لا يقال: الوجود إما أن يكون موجوداً أو لا يكون، ولأن المنقسم إلى الشيئين أعمّ منهما، ويستحيل أن يكون الشيء أعمّ من نفسه. راجع: كشف المراد: المقصد الأول المسألة الثانية عشرة.

٢. أي على سبيل العمل بالواسطة كالوجود وذو وجود.

٣. أي تلك النسبة بين الوجود ونفسه.

٤. الموجه هو شارح المقاصد. لاحظ: شرح المقاصد: ١ / ٣٦٧.

٥. في المسألة التاسعة. ٦. الرازي.

٧. مثل إن الوجود ذو عدم.

على الوجود في الذهن أنه معدوم في الخارج ومرتفع عنه، ولا استحالة فيه، وإنما الاستحالة في اجتماع الوجود والعدم في محل واحد، أو ثبوت أحدهما متصفاً بالآخر، أو حمل أحدهما مواطأة^(١) على الآخر.

وأما ارتفاع أحدهما رأساً بطريان الآخر، فليس بمستحيل .

وأجيب أيضاً باختيار أن الوجود موجود بوجود هو عينه، وليس بشيء، لاستلزامه تقدم الماهية عليه بالوجود. كما مرّ سابقاً.

وبالجملة: هذه الشبهة ليست بتلك القوة التي توهمها شارح المقاصد.

الثاني: أن الكلّي الذي له جزئيات متحقّقة في الخارج كالإنسان، ليس بموجود، وإلا لكان متشخصاً، فلا يكون كلياً، ولا بمعدوم، وإلا لما كان جزءاً من جزئياته الموجودة، كزيد مثلاً، لامتناع تقوم الموجود بالمعدوم.^(٢)

والجواب عنه ما أشار المصنّف بقوله: والكلّي ثابت ذهنياً.

وتقريره: أن الكلّي وإن كان جزءاً من جزئياته الموجودة في الخارج لكنّه من الأجزاء العقلية لا الخارجية، فإن نسبة التشخص إلى طبيعة الكلّي نسبة الفصل إلى طبيعة الجنس، فكما أن الجنس والفصل من الأجزاء العقلية للطبيعة النوعية دون الخارجية، كذلك الكلّي والتشخص بالقياس إلى الشخص.

وهذا لا ينافي كون الكلّي الطبيعي موجوداً في الخارج، كما هو مذهب المحقّقين، فإن معنى وجود الكلّي الطبيعي في الخارج ليس أنه جزء خارجي للشخص ومتميّز فيه عن الجزء الآخر الذي هو التشخص، بل كلاهما موجودان

١. مثل إن الوجود عدم، والموجود معدوم .

٢. انظر: شرح المقاصد: ١ / ٣٦٨ .

فيه، بوجود واحد، والعقل يحلّله إلى طبيعة معروضة وإلى تشخّص عارض، وكلّ واحد من العارضيّة والمعرضيّة إنّما هو بحسب العقل دون الخارج.

إذا عرفت ذلك فنقول: إن أردت أنّ الكلّي من حيث هو جزء للشخص ليس بموجود في الخارج فمسلّم، بل هو من هذه الحيثيّة معدوم فيه^(١)، ولا يلزم تقوّم الموجود بالمعدوم، وإنّما يلزم لو كان جزءاً خارجياً له، وليس كذلك كما عرفت.

وإن أردت أنّه من حيث هو جزء ليس بموجود أصلاً، فذلك لا يدلّ عليه، إذ كلّ ما هو موجود مطلقاً، لا يلزم أن يكون متشخصاً.

الثالث: أنّ جنس الماهيات الحقيقيّة العرضيّة كلونيّة السواد ليس بمعدوم، وإلا لتقوّم الموجود بالمعدوم كما مرّ، ولا بموجود، لأنه جزء من حقيقة السواد، ولها جزء آخر هو الفصل، ولا بدّ من قيام أحدهما بالآخر ليتمكن أن يلتئم منهما ماهيّة حقيقيّة لوجوب احتياج بعض أجزاء الماهيّة الحقيقيّة إلى بعض، وهما عرضان لا محالة، فيلزم قيام العرض بالعرض، وهو محال باتّفاق المتكلّمين.

لا يقال: هذا إنّما يتمّ لو ثبت انحصار أجزاء السواد في الجنس والفصل، وهو ممنوع؛ بل الهيئة الاجتماعيّة جزء آخر قائم بهما، ويكفي في التيام الماهيّة الحقيقيّة احتياج بعض أجزائها في الجملة، فلا يلزم قيام الجنس بالفصل، ولا العكس، ليلزم قيام العرض بالعرض.

لأنّا نقول: قد ثبت في موضعه انحصار الأجزاء المحمولة في الجنس والفصل، على أنّنا نقل الكلام إلى الهيئة الاجتماعيّة، فإنّها على تقدير كونها

موجودة يكون عرضاً، فيلزم قيام العرض بالعرض، وعلى تقدير كونها معدومة، يلزم تقوّم الموجود بالمعدوم.

وما قيل: من أنه يجوز أن يكون الاحتياج بين الجزئين، بأن يتوقف قيام أحدهما بالجسم على قيام الآخر بذلك الجسم من غير أن يقوم أحدهما بالآخر. فأورد عليه: أن التركيب الحقيقي يقتضي الاحتياج والقيام بين الأجزاء، ولا يكفي فيه ما ذكره، وإلا لزم أن يحصل التركيب بين الحركة والسخونة القائمتين بالجسم، لتوقف قيام السخونة به على قيام الحركة به لا محالة.

وهذا ليس بوارد: لأن التركيب الحقيقي يقتضي الاحتياج ولا يلزم منه، أنه كلما تحقق الاحتياج تحقق التركيب الحقيقي، وهو ظاهر.

بل يرد عليه: أن هذا هو جواب المصنّف الذي أشار إليه بقوله: ويجوز قيام العرض بالعرض، فإن قيام العرض بالعرض الذي جوزه المصنّف ليس إلا أن يقوم عرض بمحلّ بتوسط عرض آخر، كما سنحققه إن شاء الله تعالى في المقصد الثاني عند قوله: «وقد يفتقر الحال إلى المحل بتوسط»^(١).

واعلم: أن هذا الجواب إنما هو على سبيل التنزل، وإلا فالجواب عن هذا الوجه أيضاً، هو الجواب عن الوجه الثاني، كما لا يخفى، ولم يذكره هاهنا اكتفاء.

وتقريره^(٢) هاهنا أن يقال: إن أردت أن جنس السواد لو كان معدوماً في الخارج لتقوم الموجود بالمعدوم، فممنوع، وإنما يلزم لو كان السواد في الخارج متقوماً من اللونية، وليس كذلك، لأن اللونية من الأجزاء العقلية للسواد، فاللونية

١. لاحظ: الجزء الثالث من هذا الكتاب / المسألة التاسعة من الفصل الأول.

٢. أي تقرير الجواب.

من حيث أنها جزء للسواد ممتازة عن قابضية البصر التي هي فصله^(١)، ليست موجودة في الخارج، بل معدومة فيه، ولا ينافي ذلك وجود طبيعة اللون في الخارج، كما أشرنا إليه .

وإن أردت أنه^(٢) ليس بمعدوم مطلقاً^(٣) فمسلّم ، بل هو موجود في العقل، ولا يلزم من كونه موجوداً في العقل التيام حقيقة السواد بحسب الخارج منه^(٤) ليلزم الاحتياج وقيام العرض بالعرض، إذ لا التيام حقيقة من الأجزاء العقلية، لكونها متزعة من حقيقة بسيطة، ولا تمايز بينها إلا بعد الانتزاع وبحسب العقل .

ثمّ اعلم: أنّ هذين الوجهين^(٥) مأخذهما واحداً، كما لا يخفى.

ولذلك جمعهما شارح المقاصد في وجه واحد، وأجاب عنه بالجواب المشترك^(٦) .

وصاحب المواقف اقتصر على الوجه الأخير، وأجاب عنه بكلا الجوابين المشترك، والمختص بالأخير^(٧) .

وكذا الشارحان القديمان^(٨) اتفقا في شرح كلام المصنّف على الاختصار

٢ . أي جنس السواد وهو اللونية .

١ . أي القابضية فصل السواد .

٣ . ذهنياً أو خارجاً .

٤ . أي جنس السواد وهو اللونية .

٥ . أي الوجه الثاني والثالث .

٦ . لاحظ : شرح المقاصد : ١ / ٣٦٨ - ٣٧١ .

٧ . لاحظ : المواقف في علم الكلام : ٥٧ و ٥٨ .

٨ . أي العلامة الحلبي رحمته الله والشارح الاصفهاني .

بثاني الوجهين، وجعل^(١) الجوابين، جوابين عنه، ولا يخفى بعده عن سوق كلام للمصنّف.

ثم إن الإمام الرّازي؛ اعترض على ما يبتني عليه أصل الجواب من قولهم لا تمايز بين الأجناس والفصول في الأعيان، بل في الأذهان، بأنّ حكم العقل بالتمايز إن طابق الخارج، عاد كلام مثبتي الحال وإن لم يطابق، كان جهلاً، لا عبرة به .

والجواب عنه: أنّه إن أُريد بالمطابقة، أن يكون في الخارج بازاء كلّ صورة ذهنيّة هويّة على حدة، فلا نسلم، لزوم الجهل على تقدير عدمها^(٢)، وإلا لم يصدق الحكم بشيء من الاعتباريات، وإنما يلزم الجهل لو حكم بأنّ كلّ صورة ذهنيّة صورة لهويّة عينيّة على حدة وليس كذلك .

وإن أُريد أن يكون بازاء كلّ صورة هويّة يكون المتحقّق من تلك الصوِّرة في الخارج تلك الهويّة، والحاصل من تلك الهويّة في الذّهن، تلك الصورة، فلا نسلم أنّ المطابقة بهذا المعنى يستلزم أن يكون هناك أمور متمايزة بحسب الخارج، وإنما يلزم ذلك لو لم يتزع العقل من هويّة واحدة صوراً مختلفة باعتبارات مختلفة، كما سيأتي تحقيق ذلك .

ثم إنّ المصنّف لما أشار إلى الأجوبة عن وجوههم بالمنع أراد أن يشير إلى الجواب عنها بطريق النّقض أيضاً، فقال: وتوقّضوا بالحال نفسها؛ يعني أنّ مثبتي الحال نوقضوا في هذه الوجوه بالحال نفسها.

١. كلّ واحد من الشارحين .

٢. أي عدم تلك الهويّة في الخارج .

وبيانه: أن حاصل أدلتكم هو أن الموجودات مشتملة على ما به الاشتراك وما به الامتياز مما ليس بموجود ولا بمعدوم فهو حال.

وهذا بعينه وارد عليكم، فإن الأحوال كلها مشتركة في الحالية، ومختص كل منها بما به امتياز عن الأحوال الأخرى، وهما ليسا بموجودين، وإلا لزم قيام الصفة بالصفة وهو محال كقيام العرض بالعرض بلا فرق، ولا بمعدومين، وإلا لتقوم ما ليس بموجود ولا بمعدوم بالمعدوم، وهو أيضاً محال، كتقوم الموجود بالمعدوم بالضرورة، فهما^(١) حالان ويشتركان مع سائر الأحوال في الحالية، ويمتازان بما به الامتياز، وهكذا إلى غير النهاية فيلزم التسلسل، هذا هو تقرير النقض على ما يوافق المشهور، ولا يخفى توقفه على كون ما به الاشتراك جنساً، وعليه منع ظاهر، ولعل المصنف للإشارة إلى ذلك^(٢) قال: «ونوقضوا بالحال نفسها» تدبر.

ودفعه الإمام الرّازي^(٣): بأن الحالية ليست صفة ثبوتية حتى يلزم أن يكون للحال حال أخرى، إذ لا معنى للحال^(٤) إلا ما لا يكون موجوداً ولا معدوماً، وهو صفة سلبية، فلا يكون الاشتراك فيها^(٥) اشتراكاً في حال ليلزم تسلسل الأحوال .

ورده المصنف على ما في شرح المقاصد: «بأن الحال ليس عندهم سلبياً

١ . أي ما به الاشتراك والامتياز .

٢ . أي توقفه على كون ما به الاشتراك جنساً .

٣ . لاحظ: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين: ٥٥؛ وشرح المقاصد: ١ / ٣٧٣ .

٤ . في المصدر: «لأنه لا نعني بالحال» .

٥ . أي الحالية .

محضاً، بل هو وصف ثابت للموجود ليس بموجود ولا بمعدوم.

ولهذا لم يجعلوا المستحيل حالاً، مع أنه ليس بموجود ولا بمعدوم.

فإذن الحال يشتمل عندهم على معنى غير سلب الوجود والعدم يختص

بتلك الأمور التي يسمونها حالاً، وتشارك الأحوال فيه، هذا^(١).

[بطلان اعتذار القائلين بالحال]

قال: والعدزُ بعدم قبول التّمائل والاختلاف والتزام التسلسل باطلٌ.

أقول: [ثم إنَّ القائلين بالحال اعتذروا عن هذا التّفصُّ بوجهين:

الأوّل: منع قبول الحال التّمائل والاختلاف، فإنَّ ذلك عندهم من خواصّ

الموجود.

والثّاني: التزام التسلسل في الثّابتات ومنع استحالته، والبرهان قائم في

الأُمور الموجودة دون الثّابتة.

والمصنّف أشار إلى بطلان هذين الوجهين بقوله: والعدزُ بعدم قبول

التّمائل والاختلاف والتزام التسلسل باطلٌ.

أمّا بطلان الأوّل^(١): فلأنَّ قبول الحال التّمائل والاختلاف ضروريّ، فإنَّ

كلّ شيئين يشير العقل إليهما، فإمّا أن يكون المعقول من أحدهما هو المعقول

من الآخر، أو لا.

فعلى الأوّل: هما المتماثلان.

وعلى الثّاني: هما المتغايران.

فإن قيل: هذان هما التّمائل والاختلاف باصطلاحكم، ونحن إنّما أخذنا

في دليلنا التّمائل والاختلاف باصطلاحنا، وهو ما يكون بين موجودين، فلا

نقض علينا، إذ التّفصُّ هو إجراء الدليل بعينه لا مع التغيير.

١. أي منع قبول الحال التّمائل والاختلاف الخ.

أجاب^(١) المحقق الشريف: بأن هذا^(٢) نقض للملخص دليلكم المشتمل على الاشتراك والتباين، فلا يقدر فيه التغيير من بعض الوجوه، مثلاً إذا قال: المستدل^(٣) هاهنا ليس ما به الاشتراك، وما به الامتياز معدومين، لاستحالة تركب الموجود من المعدوم.

وقال الناقض^(٤): ليسا معدومين، لاستحالة تركب ما ليس بموجود ولا معدوم من المعدوم، لم يكن ذلك قادحاً في كونه نقضاً لملخص الدليل، ومثل هذا كثير في موارد القوض .

وأما بطلان الثاني: فلائه لا فرق في اجراء براهين امتناع التسلسل سيما برهان التطبيق بين الأمور الموجودة والأمور الثابتة.

وأما ما ذكره الإمام^(٥): من أن في تجويز التسلسل انسداد إبطال حوادث لا أول لها، وإثبات الصانع^(٦).

ففيه: أن المتصف بالحدوث والمحتاج إلى الصانع عندهم إنما هو الوجود دون الثبوت، على أن إلى إثبات الصانع طريقاً آخر، لا يتوقف على إبطال التسلسل، كما سيأتي في موضعه، فلا إنسداد .

إلا أن يقال: إن المتكلمين عن آخرهم ذهبوا إلى امتناع أمور غير متناهية

١ . لم نعثر على مصدره.

٢ . أي الدليل المذكور للمستدل هو قوله: فإن كل شيئين الخ .

٣ . أي القائل بالحال .

٤ . في جواب هذا الاستدلال .

٥ . لاحظ: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين: ٥٥ .

٦ . أي وانسد باب إثبات الصانع القديم.

مطلقاً، سواء كانت مجتمعة في الوجود أو متعاقبة فيه، واعتمدوا في ذلك على برهان التطبيق.

ولا شك أن جريانه في الأمور الثابتة المجتمعة في الثبوت أظهر من جريانه في الأمور المتعاقبة في الوجود، فلو جَوَزوا التسلسل في الأمور الثابتة، وهي الأحوال انتقض به ذلك البرهان، وانسد عليهم باب إبطال حوادث لا أول لها، وانسد عليهم أيضاً إثبات الصانع لاعتمادهم فيه على إبطال حوادث لا أول لها.

المسألة الحادية عشرة

[في تفريمات على القول بثبوت المعدوم والحال

أقول: إن هذه المسألة [في [بيان] تفرير بطلان ما فرعوا على القول
بثبوت المعدوم والقول بالحال على بطلانها.

وإليه أشار المصنّف بقوله:

فبطل ما فرعوا عليهما من تحقّق الذوات الغير المتناهية في العدم،
وانتفاء تأثير المؤثر فيها وتباينها.

واختلافهم في إثبات صفة الجنس وما يتبعها في الوجود.

ومغايرة التخيّر للجوهريّة.

وإثبات صفة المعدوم بكونه معدوماً.

وإمكان وصفه بالجسميّة.

ووقوع الشكّ في إثبات الصانع بعد اتّصافه بالقدرة والعلم والحياة.

وهذه هي فروع القول بثبوت المعدوم .

وقسمة الحال^(١) إلى المعلّل وغيره، وتعليل الاختلاف بها.^(٢)

١ . مجرور عطفاً على قوله: «من تحقّق الذوات»، أي فبطل ما فرعوا عليهما من تحقّق الذوات
غير المتناهية في العدم، ومن قسمة الحال إلى المعلّل وغيره .

٢ . من كلام المصنّف رحمه الله .

وهذان فرعان على القول بالحال .

أما فروع القول الأول: فمنها ما هو متفق عليه بينهم، ومنها ما هو مما اختلفوا فيه.

فالمتفق عليه أمور:

الأول: أن الذوات الثابتة في العدم من كل نوع غير متناهية.

الثاني: أن لا تأثير للمؤثر في تلك الذوات لكونها ثابتة أزلاً^(١)، ومستغنية في ثبوتها عن المؤثر، بل إنما تأثير المؤثر في إخراجها إلى الوجود وإعطائها صفة الوجود.

الثالث: أن تلك الذوات^(٢) متفقة في الماهية، وإنما اختلفها^(٣) بحسب التشخيص والأمور العارضة فقط، فقوله^(٤): «وتباينها» عطف على «تأثير» أي وانتفاء تباينها.

والمختلف فيها أيضاً أمور:

الأول: أن المعدوم، هل هو متصف في العدم بصفة الجنس كالجوهريّة للجوهر، والسوادية للسواد إلى غير ذلك، وما يتبعها في الوجود كالحلول في المحل التابع للسوادية، مثلاً أم لا ؟

١ . والأزلية بنافي المقدورية.

٢ . أي الذوات الثابتة في العدم من كل نوع متفقة في الماهية النوعية، وإنما اختلفها هناك بحسب التشخيص الثبوتي والأمور العارضة الثبوتية فقط .

٣ . الذوات .

٤ . أي قول المصنف ﷺ .

فجمهورهم على الأول، وبعضهم^(١) على الثاني .

الثاني: أن التحيز، هل هو مغاير للجوهرية تابع لها في الوجود، كما هو مذهب جمهورهم^(٢)، أم هو عينها، كما هو مذهب بعضهم^(٣) ؟

الثالث: أن المعدوميّة، هل هي صفة ثابتة للمعدوم، ويتّصف المعدوم بها في العدم، كما ذهب إليه بعضهم، أم لا، كما ذهب إليه جمهورهم ؟

الرابع: أن المعدوم كالجوهر، هل هو جسم حال كونه معدوماً، ويتّصف بالجسميّة في العدم، كما ذهب إليه بعضهم، أم لا، وهو مذهب جمهورهم ؟

الخامس: أنه هل يجوز القطع بأن للعالم صانعاً متّصفاً بالعلم والقدرة والحياة، مع الشك في أنه^(٤) موجود، كما هو مذهب مَنْ ذهب منهم^(٥) إلى جواز اتّصاف المعدوم بصفة، أم لا، كما هو مذهب غيره ؟

١ . وهو أبو اسحاق بن عياش لم اعثر على تاريخ وفاته ؛ قال: انّ الذوات المعدومة عارية عن جميع الصفات في حال العدم، لانها متساوية في الذات فيصح أن تحصل لها في حال الوجود.

لاحظ : مناهج اليقين في أصول الدين للعلامة الحلبي: ١٥ و شرح المواقف: ٢ / ٢١٤ .

٢ . أي ذهب جمهور المعتزلة - وهم أبو علي الجبائي المتوفى (٣٠٣ هـ) وابنه أبو هاشم المتوفى (٣٢٦ هـ)، والقاضي عبد الجبار ، والمتوفى (٤١٥ هـ) ومن البغداديين أبو القاسم البلخي المتوفى (٢١٩ هـ) وأبو الحسين الخياط المتوفى (٣١١ هـ) - إلى اتّصافها بصفة الأجناس. انظر : مناهج اليقين في أصول الدين: ١٦ و شرح المواقف: ٢ / ٢١٥ .

٣ . ومنهم أبو يعقوب الشحام المتوفى (٢٨٠ هـ)، وأبو عبد الله البصري المتوفى (٣٧٠ هـ) وأبو اسحاق بن عياش، فإنهم قالوا: إن التحيز هي الجوهرية. لاحظ : مناهج اليقين في أصول الدين:

١٧ و شرح المقاصد: ١ / ٣٧٧ .

٤ . أي الصانع .

٥ . فإنهم جوّزوا اتّصال المعدومات بالصفات الثبوتية، ولم يلزم عندهم من اتّصافه بالعلم، والقدرة، والحياة، وغيرها كونه موجوداً كما لا يخفى .

وأما فرع القول الثاني :

فأحدهما: تقسيم الحال، إلى حال؛ هو معلل بصفة موجودة في الذات، كالعالمية المعللة بالعلم، والقادرية المعللة بالقدرة، وإلى حال؛ ليس كذلك كلونية السواد، فإنها لا تعلل بصفة في السواد، وكذا وجود الأشياء.

وثانيهما: تعليلهم اختلاف الذوات في العدم بالأحوال: فإن القائلين^(١) بكون الذوات المعدومة متخالفة بالصفات، جعلوا تلك الصفات أحوالاً، ودل ذلك على أن الحال عندهم لا يجب أن يكون صفة لموجود.

وغير ذلك مما لا فائدة لذكره،^(٢) إشارة إلى فروع أخرى له، كتقسيمهم تلك الصفات الثابتة للذوات في العدم التي جعلوها أحوالاً في الجواهر إلى ما يعود إلى الجملة، أي مجموع ما يتركب عنه^(٣) البنية، كالحياة، وما هو مشروط بها، كالعلم والقدرة، وإلى ما يعود إلى التفصيل أي الأفراد، كالجوهرية، والوجود، والكون^(٤)، وفي الأغراض إلى الصفة النفسية، كالسوادية، والصفة الحاصلة بالفاعل، كالوجود، وإلى ما يتبع العرض بشرط الوجود، كالحلول في المحل.

١. قالوا الذوات متساوية في أنفسها والامتياز إنما هو بالأموال القائمة بها.

٢. من كلام المصنف رحمته.

٣. وما يتبعها، كالعلم، والقدرة، والأرادة، وغيرها، فإنها محتاجة إلى بنية مخصوصة مركبة من جواهر فردة. لاحظ: شرح المواقف: ٢ / ٢١٥.

٤. المراد بالكون هو حصول الجسم أو الجوهر في الحيز. وقال بعض المتكلمين: أنه عبارة عن خروج الشيء من العدم إلى الوجود، أو من العدم إلى الصورة، أو من القوة إلى الفعل. وقال الفارابي: هو حدوث صورة جوهرية في المادة.

انظر: كشف الفوائد في شرح قواعد العقائد: ٩٤؛ رسائل الشريف المرتضى: ٢ / ٢٨٠؛ ارشاد

الطالبين إلى نهج المسترشدين: ٦٩؛ أصول الدين للزّازي: ٣٤؛ رسائل إخوان الصفاء: ٢ / ١٣

والدّعوى القلبية للفارابي: ٩.

تذنيب

[في أدلة بطلان المعدوم والحال]

لما كان القول بثبوت المعدوم في الخارج ؛ وتحقق الوساطة بينه وبين الموجود ضرورياً بطلانه، واضحاً فساداً.

وقد ذهب إليهما جمع كثير من العلماء المتبحرين، فلا بدّ من تحصيل شيء يصلح مظنة للاشتباه .

فقال صاحب المواقف في المقام الثاني^(١): «والذي أحسبهم أرادوه حساباً يتأخّم اليقين، أنهم لما وجدوا مفهومات يتصوّر عروض الوجود لها؛ أي بأن يحاذي لها أمر في الخارج، فسّموا تحقّقها وجوداً، وارتفاعها عدماً، ومفهومات ليس من شأنها ذلك^(٢)، كالأمر الاعتبارية التي يسمّيها الحكماء معقولات ثانية، فجعلوها لا موجودة ولا معدومة، فنحن نجعل العدم للوجود سلب إيجاب. وهم يجعلونه له^(٣) عدم ملكة. ولا ننازعهم في المعنى ولا في التسمية . انتهى كلام المواقف^(٤) .

وقال شارح المقاصد: «والحقّ أنّ هذا الظنّ لا يغني من الحقّ شيئاً.

١ . أي في مقام اثبات الوساطة بين الموجود والمعدوم .

٢ . أي عروض الوجود .

٣ . أي الحكماء يجعلون العدم لمقابل الوجود ويسمّونه تقابيل ملكة وعدم .

٤ . المواقف في علم الكلام: ٥٧ .

أَمَّا أَوَّلًا: فَلأنَّه إِنَّمَا يَصَحُّ لَوْ كَانَ الْمَعْدُومُ عِنْدَهُمْ مَبَايِنًا لِلْمَمْتَنَعِ وَلَا يُطْلَقُ عَلَيْهِ أَصْلًا، كَمَا ذَكَرَهُ بَعْضُهُمْ، لَا أَعْمَ عَلَى مَا قَرَّرَهُ صَاحِبُ الْمَوَاقِفِ وَغَيْرِهِ، لظُهُور أَنَّهُ لَا يُعْرَضُ لَهُ الْوُجُودُ أَصْلًا^(١).

وَأَمَّا ثَانِيًا: فَلأنَّ الْحَالَ حِينَئِذٍ تَكُونُ أَبْعَدُ عَنِ الْوُجُودِ مِنَ الْمَعْدُومِ، لِمَا أَنَّهُ لَيْسَ لَهُ التَّحَقُّقُ وَلَا إِمْكَانُ التَّحَقُّقِ وَلَيْسَ كَذَلِكَ لِمَا أَنَّهُمْ يَجْعَلُونَهُ^(٢) قَدْ تَجَاوَزَ فِي التَّفَرُّرِ وَالتَّحَقُّقِ وَالثَّبُوتِ حَدَّ الْعَدَمِ وَلَمْ يَبْلُغْ حَدَّ الْوُجُودِ، وَلِهَذَا جَوَّزُوا كَوْنَهُ جِزَاءً لِلْمَوْجُودِ كُلُّونِيَّةِ السَّوَادِ .

وَأَمَّا ثَالِثًا: فَلأنَّه يَنَافِي مَا ذَكَرَهُ فِي تَفْسِيرِ الْوِاسِطَةِ، مِنْ أَنَّهُ الْمَعْلُومُ الَّذِي لَهُ التَّحَقُّقُ لَا بِاعْتِبَارِ ذَاتِهِ، بَلْ تَبَعًا لْغَيْرِهِ، أَوْ الْكَائِنِ فِي الْأَعْيَانِ، لَا بِالِاسْتِقْلَالِ، بَلْ تَبَعًا لْغَيْرِهِ .

ثُمَّ قَالَ: وَيُمْكِنُ دَفْعُ الْأَخِيرِينَ، بِأَنَّ الْمُرَادَ بِالتَّحَقُّقِ الَّذِي يَتَصَوَّرُ عَرُوضَهُ لِلْمَعْدُومِ دُونَ الْوِاسِطَةِ، هُوَ التَّحَقُّقُ بِالِاسْتِقْلَالِ^(٣)، وَأَنَّ الْوِاسِطَةَ تَكُونُ أَقْرَبَ إِلَى الْوُجُودِ مِنْ جِهَةِ أَنَّ التَّحَقُّقَ بِالتَّبَعِيَّةِ حَاصِلٌ لَهُ بِالْفِعْلِ^(٤).

ثُمَّ حَاوَلَ^(٥) التَّنْبِيهَ عَلَى مَا يَصْلِحُ مِظَنَّةً لِلِاسْتِبْهَامِ فِي الْمَقَامِينَ، فَقَالَ:

أَمَّا فِي الْأَوَّلِ: فَهُوَ أَنَّ الْعَقْلَ جَازِمٌ بِأَنَّ السَّوَادَ سَوَادٌ فِي الْوَاقِعِ، وَإِنْ لَمْ يَوْجَدْ أَسْبَابُ الْوُجُودِ مِنَ الْفَاعِلِ وَالْقَابِلِ، فَإِنَّ أَسْبَابَ الْمَاهِيَّةِ غَيْرُ أَسْبَابِ الْوُجُودِ، عَلَى مَا سَيَأْتِي فَعَبَّرُوا عَنْ هَذَا الْمَعْنَى بِالثَّبُوتِ فِي الْخَارِجِ، لِمَا رَأَوْا فِيهِ

١ . فلا يصح قوله: وهم يجعلونه له عدم ملكة .

٢ . أي الحال .

٣ . هذا دفع للوجه الثالث .

٤ . هذا دفع للوجه الثاني .

٥ . صاحب المقاصد .

من شائبة التقرّر والتحقّق، مع نفيهم الوجود الذهنيّ.

وهو قريب من قول الفلاسفة: أن الماهيات ليست بجعل الجاعل، وحاصله: أنهم وجدوا تفرقة بين الممتنعات والمعدومات الممكنة بأن لها ماهيات تتّصف بالوجود تارة، وتعرّى عنه^(١) أخرى بحسب حصول أسباب الوجود ولا حصولها، فعبروا عن ذلك بالشيئية والثبوت في الخارج .

وأما في الثاني: فهو أنهم وجدوا بعض ما يتّصف به الموجود كوجود الإنسان، وإيجاد الله تعالى إياه، وعالمية زيد، ولونية السواد.

وقد قام الدليل على أنه ليس بموجود، ولم يكن له سبيل إلى الحكم بأنه لا تحقّق له أصلاً، لما رأوا الموجودات يتّصف به سواء، وجد اعتبار العقل أو لم يوجد، على أنه لو وجد اعتبار العقل وفرضه، فهو^(٢) عندهم ليس بموجود في العقل، فجزموا بأن لهذا النوع من المعاني تحقّقاً ما في الخارج، وليس بموجود ولا معدوم، بل واسطة وسّموه بالحال .

وتوضيحه: أنه إذا صدّر المعلول عن العلة، فنحن نجد في كلّ منهما^(٣) صفة كانت معدومة قبل الصدور - أعني: الموجودية^(٤) والوجود^(٥) - فلا تكون حينئذٍ معدومة، ضرورة التفرقة بين الحاليين^(٦)، وقد قام الدليل على أنها ليست بموجودة، فيكون واسطة . انتهى كلام شارح المقاصد.^(٧)

١ . الوجود . ٢ . أي ما يتصف بموجود .

٣ . من العلة والمعلول .

٤ . بالنسبة إلى العلة .

٥ . بالنسبة إلى المعلول .

٦ . أي بعد الصدور وقبله .

٧ . لاحظ : شرح المقاصد : ١ / ٣٧٩ - ٣٨١ .

المسألة الثانية عشرة

في الوجود المطلق والمقيّد

ومقابليهما

[وفيها بحثان:

البحث الأوّل

في الوجود المطلق والمقيّد

قال : ثمّ الوجودُ، قد يُؤخَذُ على الاطلاق فيُقَابِلُه عدمُ مثله.

وقد يجتمعان لبااعتبار التّقابل ويُغفَلان معاً.

وقد يُؤخَذُ مقيّداً فيُقَابِلُه عدمُ مثله .

أقول: [اعلم، أنّك قد عرفت غير مرّة أنّ المراد من الوجود^(١) ليس إلّا كون الماهية وتحققها^(٢)، فلا يمكن أن يتحقّق الوجود إلّا ويلزمه إضافة إلى ماهية ما وشيء ما، ولا يلزم من ذلك أن يكون الوجود معنى إضافياً،^(٣) بل معنى

١ . أي مفهوم الوجود .

٢ . مثل الإنسان موجود .

٣ . كالأبوة والبنوة .

يلزمه إضافة وفرق ما بين المعنيين، وكل معنى غير إضافي وإن كان ممّا يلزمه إضافة، فلا شك في إمكان تعقله من حيث هو غير مضاف إلى شيء ما، لكنّ المراد بالوجود المطلق هاهنا ليس هو الوجود من حيث هو غير مضاف أصلاً، بل المراد ما هو غير منسوب ومضاف إلى شيء بعينه وماهيّة بخصوصها، وإن كان منسوباً ومضافاً إلى شيء ما وماهيّة ما مطلقاً.

وذلك لأننا نعلم قطعاً أنّ المبحوث عنه ليس إلا الوجود من حيث هو وجود لشيء، وكونه وتحقق له ماهيّة، لا مفهوم الوجود من حيث هو.

وكذا المراد من العدم المطلق إنّما هو رفع الوجود لا بنسبته^(١) وإضافته إلى ماهيّة مخصوصة، وإن كان منسوباً إلى ماهيّة ما لا من حيث هو غير مضاف إلى شيء ما أصلاً، كيف ولو لم يؤخذ^(٢) مضافاً إلى الوجود لم يكن مقابلاً له. فإذا وجب اعتبار إضافته^(٣) ونسبته إلى الوجود، فالإطلاق المعتبر فيه^(٤) إنّما هو الإطلاق المعتبر في الوجود لا محالة.

وهذا هو المراد من قوله: ثمّ الوجود قد يؤخذ على الإطلاق؛ أي غير منسوب ومضاف إلى ماهيّة مخصوصة، كالكتابة، أو الضحك، أو غير ذلك.

بيان ذلك: أنّ الوجود على قسمين:

وجود الشيء في نفسه.

وجود الشيء لغيره.

ففي الأوّل: إذا قصد إثباته^(٥) للشيء جعل الشيء موضوعاً وجعل

١. ب: «لانسبته».

٢ و ٣ و ٤. الضمانر الثلاثة ترجع إلى العدم.

٥. الوجود.

المشتق من لفظ الوجود محمولاً من غير تقييده، أو اعتبار تقييده بشيء مخصوص، فيقال مثلاً: الإنسان موجود من غير أن يعتبر تقييد الوجود بشيء بخصوصه حتى يكونه وجود الإنسان سوى ما يقتضيه كون الوجود نفس تحقق الشيء وكونه من إضافته إلى شيء ما كما بينا. وهذا هو المراد بالوجود المطلق.^(١)

وفي الثاني: إذا قصد إثبات وجود ذلك^(٢) الشيء لغير ذلك الشيء جعل ذلك الغير موضوعاً وذلك الشيء أو وجود ذلك الشيء محمولاً على سبيل الحمل الاشتقاقي، فيقال: الإنسان كاتب أو موجود كاتباً أو موجود له الكتابة، فهذا - أعني: وجود هذا المحمول لذلك الموضوع - هو الوجود المقيد .

وكذا العدم على قسمين:

عدم الشيء في نفسه، وهو مقابل للوجود في نفسه .

وعدم الشيء عن غيره وهو مقابل للوجود لغيره .

فقوله: فيقابلة عدمٌ مثله؛ أي في عدم اعتبار إضافته ونسبته إلى ماهية بخصوصها، فيقال: زيد معدوم من غير أن يقصد أنه معدوم عنه شيء كالكتابة، بخلاف زيد معدوم عنه الكتابة، أو لا كاتب، أو غير كاتب .

وبالجملة: العدم المقيد بشيء بخصوصه. وهذا - أعني: العدم في قولنا زيد معدوم مطلقاً - هو العدم المطلق، المقابل للوجود المطلق، ومقابلته^(٣)

١ . وبعبارة أخرى الوجود المطلق ما هو محمول في الهية البسيطة كالإنسان موجود. والمقيد ما هو المحمول في الهية المركبة كالإنسان كاتب. شرح المنظومة: ١٧١ / ٢ .

٢ . الكتابة مثلاً .

٣ . أي العدم المطلق .

للوجود المطلق هو المعروف بتقابل السلب والإيجاب، وهو باعتبار كونه وفعاله، فهو^(١) بهذا الاعتبار لا يمكن أن يجامعه^(٢)، بأن يكون موضوع واحد باعتبار واحد موضوعاً للوجود المطلق وللعدم المطلق الذي هو رفعه، باعتبار كونه رفعه، كما هو^(٣) المعتبر في اجتماع المتقابلين.

ولكن قد يمكن أن يجامعه لا من حيث هو مقابله ورفعه، بأن نفرض موضوعاً هو موصوف بالوجود المطلق في الواقع يرفع عنه الوجود المطلق، ويتّصف حينئذٍ بالعدم المطلق، فهذا الموضوع موضوع للوجود المطلق الواقعي، وللعدم المطلق الفرضي معاً.

فقد اجتمع في هذا الموضوع الوجود المطلق والعدم المطلق معاً^(٤) وهذا العدم المطلق وإن كان مقيساً إلى هذا الوجود المطلق المجامع له ومقابلاً إياه، ولكن مجامعته له ليس من حيث هو مقابل له، لأنّ مقابلته له، إنّما هو من حيث كونه رفعاً له، وكونه رفعاً له، إنّما هو بحسب الفرض لا بالفعل.

وهذا معنى قوله: وقد يجتمعان؛ أي الوجود المطلق والعدم المطلق في موضوع واحد، لا باعتبار التّقابل.

قال الفاضل القوشجي: «فإنّا إذا قلنا كلّ معدوم مطلقاً يمتنع الحكم عليه، فإنّ ذات الموضوع في هذه القضية يكون موصوفاً بالعدم المطلق، لكونه عنواناً له، وبالوجود المطلق، لأنّه متصور موجود في الدّهن، لكن هذا الاجتماع لا

٢. الوجود.

١. العدم.

٣. أي عدم الاجتماع.

٤. لكن أحدهما واقعي والآخر فرضي فيفقد وحدة الجهة.

يقدم في تقابلهما، إذ المعتبر في التّقابل أن لا يجتمع المتقابلان في محلّ واحد بحسب نفس الأمر؛ أي يتّصف بكلّ منهما في نفس الأمر، لكن اتّصافه بالعدم ليس بحسب نفس الأمر، بل بحسب فرض العقل.

وهذا ليس من اجتماع المتقابلين المستحيل، كما إذا كان كلا الاتّصافين بحسب فرض العقل، فإنّ العقل قد يفرض ذاتاً موصوفة بالوجود والعدم معاً. وليس ذلك من الاجتماع المستحيل للمتقابلين.

والى هذا المعنى أشار المصنّف بقوله: وقد يعقلان؛ أي الوجود والعدم معاً؛ أي مجتمعين في محلّ واحد. انتهى كلام الشّارح القوشجي^(١).

وفيه: أنّه كان ينبغي على هذا أن تقول كما قد يعقلان معاً كما لا يخفى على أنّه كما لا يقدم كون أحد المتقابلين مفروضاً^(٢) في اجتماعهما لا يقدم كون كليهما مفروضين أيضاً في ذلك، فما الفرق بين هذه الصورة والصورة الأولى ليكون الثانية توضيحاً للأولى.

وأما ما في الشرح القديم والحواشي الشريفة في شرح هذا المقام^(٣): من أنّه قد يجتمع الوجود المطلق والعدم المطلق، لأنّ العدم المطلق قد يتصوّر فيعرض له^(٤) الكون المطلق، لكن اعتبار التّقابل غير اعتبار الاجتماع، لأنّ العدم المطلق من حيث إنّهُ سلب الوجود المطلق متقابل له، ومن حيث إنّ الوجود المطلق عارض له مجتمع معه، فباستبار أنّه سلب له لا يجتمع معه، بل يقابله، وباستبار أنّه معروض له لا يقابله، بل يجتمع معه.

١. شرح تجريد العقائد: ٢٢. ٢. والآخر واقعياً.

٣. لاحظ: شرح تجريد العقائد: ٢٣.

٤. الوجود.

وقوله^(١): «وقد يعقلان معاً» ردّ لما يتّوهم من أنّ العدم المطلق لا يمكن أن يتصوّر، إذ لا تميّز له في نفسه أصلاً.^(٢)

وتقرير الردّ: أنّه كما يمكن أن يتصوّر الوجود المطلق يمكن أن يتصوّر رفعه أيضاً، وهو العدم المضاف إلى الوجود المطلق، وذلك لا ينافي كونه عدماً مطلقاً.

فأورد عليه^(٣) الشّارح القوشجي:

«أما أولاً: فلأنّ اجتماع المقابلين بعروض أحدهما للآخر ليس مستحيلاً حتّى يحتاج إلى الاعتذار بتغيير الجهة إنّما المستحيل اجتماعهما بعروضهما لمحلّ واحد.

وأما ثانياً: فإنّه لو اجتمع الوجود والعدم في محل واحد بأن يكون موجوداً ومعدوماً معاً، يمكن إجراء هذا العُدْر فيه، بأن يقال: العدم من حيث إنّهُ سلب الموجود مقابل له، ومن حيث أنّ الوجود عارض لمحلّه مجتمع معه.

وأما ثالثاً: فإنّه لو كان معنى قوله: «وقد يعقلان معاً» ما ذكره^(٤)، لكان لفظه معاً لغواً^(٥).

وأقول: يمكن أن يقال: معنى قول المصنّف «لا باعتبار التّقابل» على حلّهما^(٦)، ليس أنّه لو اجتماعاً باعتبار التّقابل يلزم اجتماع المتقابلين، بل معناه

١. أي قول المصنّف ﷺ . ٢. في ب لفظه «أصلاً» ساقطة.

٣. على كلام الشارح القديم .

٤. أي ما ذكره الشارح القديم .

٥. شرح تجريد المقائد: ٢٣ .

٦. أي على حل كلام الشّارح القديم والمحشي الشريف .

حينئذٍ، أنه لو اجتماعاً باعتبار التقابل لم يكونا مطلقين، لأنَّ العدم لا يكون حينئذٍ رفِعاً للوجود العارض له، فلا يكون رفِعاً لمطلق الوجود، فلا يكون عدماً مطلقاً.

وعلى هذا لا يرد عليه شيء مما أورده.

أَمَّا الْأَوَّلُ وَالثَّانِي: فظاهر^(١).

وأما الثالث: فلأنَّ قوله: «قد يُعقلان معاً» إذا كان دفعاً للردِّ المذكور، فلا بدَّ من قوله: «معاً» إذ ذلك الردُّ يندفع بأن يضاف العدم إلى الوجود ليصير متميزاً، فلا بدَّ من تعقل الوجود أيضاً.

ثمَّ أقول: لا يبعد أن يكون، قوله: «وقد يعقلان معاً» إشارة إلى ما أشرنا إليه من إمكان تعقل كلِّ من مفهومي الوجود والعدم من دون إضافته ونسبته إلى شيء ما أصلاً، فإنَّ ذلك^(٢) وإن كان في الوجود أظهر، لكون العدم يحتاج في تعقله إلى تعقل الوجود، لكونه رفِعاً له، لكن بعد تعقل الوجود لا يحتاج إلى تعقل شيء آخر، فعند تعقل الوجود والعدم معاً لا يحتاج إلى شيء من الأشياء أصلاً فليتدبّر.^(٣)

وقد يُؤخَذُ الوجود مقيداً باعتبار إضافته ونسبته إلى ماهية معينة، كوجود البصر لزيد، ووجود الكتابة للإنسان، فيقال: زيد موجود بصيراً، والإنسان موجود كاتباً، أو زيد موجود له البصر، أو الإنسان موجود له الكتابة.

وقد يشتق من ذلك القيد الذي هو ماهية مخصوصة، كالبصر والكتابة،

١. أي ظاهر البطلان .

٢. الامكان .

٣. أي في قول المصنّف ﷺ: وَقَدْ يُؤخَذُ مَقِيداً .

إسم مثل البصير والكاتب. فيقال: زيد بصير، والإنسان كاتب، أو يضاف لفظة ذو إلى ذلك القيد فيقال: زيد ذو بصر، والإنسان ذو كتابة، والجسم ذو سواد، وهذا هو الوجود المقيّد كما عرفت .

فَيَقَابِلُهُ عَدَمٌ مِثْلُهُ ^(١) في اعتبار التقييد والإضافة إلى ماهية بعينها، وهو العدم المقيّد ويقال له عدم الملكة.

فإنّ الملكة: عبارة عن ذلك الأمر الوجودي الذي قيّد به الوجود المقيّد، أعني: الماهية المخصوصة.

وقد يوضع لذلك العدم إسم خاصّ مثل: العمى لعدم البصر، والأمية لعدم الكتابة. فيقال: زيد أعمى أو أُمِّيٌّ، ومقابلة ذلك العدم مع الوجود الذي هو رفع له ومنسوب إليه، هو المعروف بتقابل العدم والملكة.

[البحث الثاني]

في أن عدم الملكة يفتقر إلى الموضوع

قال: [ويفتقر ذلك لعدم^(١) إلى الموضوع كافتقار ملكته إليه،] ويُؤخذ شخصياً ونوعياً وجنسياً.

أقول: [فإن الملكة لما كانت موجودة لغيرها، فذلك الغير هو موضوعها، فهي محتاجة لا محالة في وجودها إلى ذلك الموضوع، ولا بد في ذلك الموضوع من قابلية لتلك الملكة ضرورة امتناع أن يكون كل شيء موضوعاً لكل شيء، فوجود الملكة لما كان لموضوع قابل كان عدمها أيضاً عن موضوع قابل، فهو ليس عدماً صرفاً، بل معتبر فيه^(٢) النسبة إلى أمر وجودي لذلك الاعتبار^(٣)، فلا بد له من موضوع موجود يقوم ذلك عدم به، كما في الملكة. فالمراد من الموضوع هو الموضوع الموجود في الخارج، وإلا لما اختص هذا الحكم بالوجود والعدم المقيدين، ولما اعتبر في عدم الملكة، كون الموضوع قابلاً للملكة. وقابلية الشيء للشيء :

قد يكون بالشخص، أعني: أن يكون شخص ذلك الشيء قابلاً له.

وقد يكون بالنوع، أعني: أن يكون نوع ذلك الشيء قابلاً له، وإن لم يكن ذلك الشخص منه قابلاً له.

١. المقيّد وهو عدم الملكة وكذلك ضمير ملكته .

٢. أي العدم .

٣. أي باعتبار ملاحظة كون ذلك العدم عن موضوع قابل .

وقد يكون بالجنس، أعني: أن يكون جنس ذلك الشيء، وإن كان في ضمن أنواع آخر قابلاً له، ولم يكن ذلك النوع قابلاً له.

مثال الأول: أعمى لمن وُلِدَ بصيراً ثم زال بصره .

ومثال الثاني: هو لمن وُلِدَ غير بصير .

ومثال الثالث: هو العقرب ^(١) مثلاً.

وأشار ^(٢) المصنّف إلى هذا بقوله: وقد يُؤخَذُ؛ أي الموضوع، شخصياً ونوعياً وجنسياً.

فعلى الأول: إذا كانت قابلية الشخص للملكة في وقت اتّصافه ^(٣) بالعدم كما في عدم اللحية لمن جاوز حدّ الأمردية، فيقال لهما ^(٤): العدم والملكة المشهوران.

وعلى الأخيرين ^(٥): وكذا على الأول، إذا لم يكن القابلية في وقت الاتّصاف كما في عدم اللحية للأمرّد، ويقال لهما ^(٦): العدم والملكة الحقيقيّان .

واعلم: أنّ الملكة وعدمها، إذا أخذتا بـسِطَين، فالتقابل بينهما، تقابل العدم والملكة، مثل الكتابة، واللاكتابة، والبصر، والعمى.

وإذا أوجب أو سلب أحدهما بعينه، كان التّقابل بينهما - أعني: بين

١ . لأنّ النوع لم يكن قابلاً للبصر لكن جنسه وهو الحيوان من شأنه أن يكون قابلاً للبصر .

٢ . قوله: أشار، جواب «لما» في قوله «ولما اعتبر في عدم الملكة...» .

٣ . أي الشخص .

٤ . أي العدم والملكة .

٥ . أي بالنوع والجنس .

٦ . أي الوصفين .

النسبتين - تقابل السلب والإيجاب، مثل: زيدٌ كاتبٌ، وزيدٌ ليس بكاتبٍ.

وإذا أُوجِبَ أو سُلِبَ كلاهما، فالنسبتان متنافيتان، وليستا بمتقابلتين، مثل زيد كاتب، وزيد لا كاتب، أو زيد ليس بكاتب، أو زيد ليس بلا كاتب.

واعلم أيضاً: أن وجود الملكة - أعني: الوجود المقيّد - وكذا العدم المقيّد، إذا حُمِلَ على الملكة، يصير وجوداً مطلقاً، وعدمًا مطلقاً، مثل الكتابة موجودة، أو معدومة. وإذا حُمِلَ على موضوع غيرها، يكون مقيّداً، مثل زيد موجود كاتباً، أو كاتب، وزيد لا كاتب، أو أمي؛ كما عرفت.

وينبغي أن يعلم أيضاً: أن المراد من الوجود المقيّد والعدم المقيّد، غير ما هو المراد من الوجود الخاص والعدم الخاص، وأنه لا فرق بين المطلق والخاص في الحمل، وعند الإطلاق والاستعمال، وإنما الفرق بمجرد اعتبار العقل. فكل وجود مطلق، فهو وجود خاص باعتبار، وإنّ التّقابل بين الخاصين؛ هو تقابل السلب والإيجاب، بخلاف المقيّدين، فإنّ التّقابل بينهما، تقابل العدم والملكة، كما عرفت.

فعليك بالتأمل الصادق في جميع ما ذكرنا في هذه المسألة من الكلام، فإن الناظرين في هذا الكتاب قاطبة قد غفلوا عمّا هو الحق في هذا المقام.

المسألة الثالثة عشرة

في بساطة الوجود

[قال: ولا جنس له، بل هو بسيط .

أقول: إن هذه المسألة في بيان بساطة الوجود [وعدم تركّبه لا من الأجزاء المحمولة ولا من الأجزاء مطلقاً.

فأشار إلى الأوّل بقوله: ولا جنس له؛^(١) أي للوجود، إذ الوجود كما مرّ، هو تحقّق الأشياء، وليس من جنس الأشياء، فلا مشاركة له مع الأشياء، وجنس الشيء إنّما هو ما به مشاركته مع غيره.

وأشار إلى الثاني بقوله: بل هو بسيط؛ أي ليس له جزء أصلاً، لا الجنس الذي هو من الأجزاء المحمولة، ولا غيره مطلقاً، لأنّ الجزء مطلقاً لا محالة شيء، ويعرضه كون وتحقّق، فالوجود إنّما هو كون ذلك الشيء، وتحقّقه لا هو ولا ما هو مركّب منه، ومن غيره، لأنّه أيضاً لا محالة شيء، ويعرضه تحقّق.

والحاصل: أنّه بعد ملاحظة إنّ المراد من الوجود إنّما هو كون الشيء، وتحقّقه لا أمر آخر وراء ذلك، يحكم العقل ضرورة بأنّه لا يمكن أن يكون له جزء أصلاً، فما يستدلّ به على ذلك من أنّه، لا أعمّ من الوجود ليتصوّر كونه

١ . قال المصنف رحمته الله: ولا جنس له بل هو بسيط. وفي متن كشف المراد و شرح تجريد المقائد وكتاب تجريد الاعتقاد: فلا فصل له. لكن النسخ الموجودة بايدينا لفظة «فلا فصل له» ساقطة.

جنساً له، ومن أن الوجود، كما مرّ؛ يعرض لجميع المعقولات، فلو كان له جزء، لكان معروضاً للوجود، فيلزم أن يكون الشيء عارضاً لنفسه، أو لا يكون العارض بتمامه عارضاً.

وأنه لو كان له جزء: فإما أن يكون موجوداً، فيلزم تقدّم الشيء على نفسه. وإما معدوماً، فيلزم تقوّم الشيء بنقيضه، لعل الغرض منه تنبيه على ذلك، فلا يضرّ المناقشة فيه.

وقد يقال: مراد المصنّف بالوجود^(١)، الموجود، فلو كان للموجود جنس، لكان مقولاً عليه، وعلى ما بازائه^(٢) في جواب ما هو، لكن ما بازاء الموجود المطلق، هو المعدوم المطلق، وليس له ذات ولا تَعَيّن، بل هو لا شيء محض، فكيف يستقيم أن يكون جزئه^(٣) مفهوماً محصلاً معيناً؟

١. المطلق .

٢. الموجود .

٣. أي الموجود .

المسألة الرابعة عشرة

[في تكثر الوجود وتشكيكه

قال : ويتكثر بتكثر الموضوعات.

ويقال بالتشكيك على عوارضها.

فليس جزءاً من غيره مطلقاً.

أقول: إن هذه المسألة [في] بيان [أن الوجود يتكثر بالذات، أعني: أن له أفراداً في نفس الأمر متكثرة بالذات حسب تكثر الماهيات، ومتخالفة كخالفها، كما هو مذهب الحكماء على ما عرفت سابقاً^(١)، لا أن يتكثر بالحصص بسبب الإضافة^(٢) إلى الماهيات كما هو مذهب المتكلمين^(٣).

بيان ذلك: أنه لا محالة لكل ماهية كانت، فلها كون، يصدر عنها بحسبه آثار مخصوصة، هي آثار تلك الماهية، وهو كونها بحيث يصدر عنها تلك الآثار.

ولا شك في أن حيثية صدور آثار مخصوصة مخالفة ومتباينة لحيثية صدور آثار مخصوصة أخرى مخالفة الماهية التي يصدر عنها تلك الآثار للماهية

١. في المسألة الثالثة.

٢. لا بالذات ولا في نفس الأمر.

٣. لأن الوجود عندهم أمرٌ اعتباري.

التي تصدر عنها هذه الآثار، وهذه مخالفة ومباينة بالذات، لا بمجرد الإضافة^(١) مع اشتراك الكونين المنصوصين في مطلق الكون.

ولا شك في أن كل واحدٍ من هذه الأكوان المخصوصة، كَوْنٌ خارجيٌّ بمعنى كون الخارج ظرفاً لنفس الكون، لا لوجوده على ما عرفت سابقاً،^(٢) وكون عروض الوجود للماهية في العقل، ليس معناه أن الوجود الذي هو بمعنى الكون عقلي، بمعنى كون العقل ظرفاً لنفس الكون، بل بمعنى كونه ظرفاً لوجود الكون.

ومعنى العروض، هو كون الشيء موجوداً لغيره، فلما لم يكن الوجود موجوداً في الخارج للماهيات، منعنا عروض الوجود للماهية في الخارج، وحكمتنا بأنه عارض لها في العقل، بمعنى أن موجودية الوجود للماهية إنما هي في العقل لا في الخارج، فما هو فرد للوجود المطلق، هو كون الماهية في الخارج، بمعنى أن يكون في الخارج ظرفاً لنفس الكون^(٣)، وهو^(٤) موجود للماهية وثابت لها في العقل^(٥)، بمعنى أن يكون في العقل ظرفاً^(٦) لوجوده وثبوتها لنفسه.

١. أي إضافة تلك الآثار إلى الماهية.

٢. لاحظ: المسألة الثالثة من هذا الجزء.

٣. لا ظرفاً للماهية نفسها.

٤. الفرد.

٥. لأن الوجود من حيث هو وجود لا يكون له ماهية ولا يحاذي له شيء في الخارج، فلا يكون الخارج إلا ظرفاً لنفسه لا لوجوده لأن كلاً ما يكون كذلك فحاله كذلك.

٦. أي ظرفاً لعروض الوجود لذلك الفرد أي الماهية.

ولا شك في أن هذا الفرد فردٌ بحسب نفس الأمر لا بمجرد تعمل العقل، وإنما يكون بمجرد تعمل العقل، لو كان العقل ظرفاً لنفسه لا لوجوده، فثبوت هذا الفرد من الوجود للماهية لا يتوقف على ثبوت الماهية قبل ثبوته لها إلا في العقل، ولا يلزم بمجرد ذلك أن لا يكون للوجود^(١) فرد ثابت للماهية في نفس الأمر.

فاندفع الإشكال الذي ذكرنا سابقاً، أنه وارد على الحكماء في قولهم: «بأن للوجود أفراداً مخالفة بالذات^(٢)». وذلك لأن مدار ذلك الإشكال كان على أمرين:

أحدهما: أن ثبوت الفرد للوجود قائماً على الماهية في نفس الأمر يتوقف على وجود الماهية في نفس الأمر^(٣) بوجود سابق.

وثانيهما: أن تخصص كون، وامتيازه من كون آخر، لا يمكن أن يكون بأمر خارج عن الكون سوى مجرد الإضافة إلى الماهية.

وقد ظهر مما ذكرنا، ثبوت الامتياز وعدم التوقف كليهما، فليفتن.

وهذا الذي ذكرنا هو مراد المصنف بقوله: ويتكثر؛ أي الوجود المطلق بتكثر الموضوعات؛ أي بسبب تكثر الماهيات التي يحمل عليها الوجود وعلى حسب تكثرها.

ثم إن الوجود المطلق المشترك بين هذه الأفراد - أعني: مطلق الكون

١. المطلق .

٢. مع أن مخالفة أفراد الوجود إنما كانت بحسب مخالفة الماهيات .

٣. في أ، ب وج: قوله: «في نفس الأمر» ساقط.

المشترك بين هذه الأكوان المخصوصة -إنما هو^(١) مقول عليها بالتشكيك على وجهين:

أحدهما: التّقدم والتّأخر.

وثانيهما: الأولويّة وعدمها.

كما قال الشّيخ في الشفاء: «من أنّ الوجود بما هو وجود لا يختلف في الشّدة والضعف، ولا يقبل الأكمل والأنقص، وإنّما يختلف في ثلاثة أحكام وهي: التّقدّم والتّأخر، والاستغناء والحاجة، والوجوب والإمكان. انتهى»^(٢).

فإنّ الأولويّة وعدمها يشتمل الاستغناء والحاجة والوجوب والإمكان كما لا يخفى.

وبيان التشكيك: أنّ العقل لا ينتزع هذا الفرد من المعلول، ولا يعتبره وصفاً له إلا وقد انتزع واعتبر فرداً آخر وصفاً للعلّة، وينتزعه ويعتبره وصفاً للعلّة، ولم ينتزع ولم يعتبر فرداً آخر وصفاً للمعلول، وذلك هو معنى التّقدّم والتّأخر بالعليّة، كما سيأتي^(٣).

ولمّا كان وجود الفرد المتقدّم باعتبار العقل لا في الخارج، كان صدق مفهوم الوجود المطلق عليه أيضاً في اعتبار العقل ومتقدّماً على صدقه على الفرد المتأخر، بخلاف ما إذا كان المتقدّم موجوداً في الخارج، فإنّه لا يلزم هناك أن

١. أي الوجود المطلق .

٢. إلهيات الشفاء: ٢٧٦ / ١ المقالة السادسة، الفصل الثالث .

٣. في المسألة السادسة والعشرين.

يكون صدق مفهوم عليه أيضاً متقدماً على صدقه على الفرد المتأخر.

وهكذا الكلام في الأولوية، فلا يتجه؛ أن كون صدق مفهوم الوجود على وجود العلة، أقدم من صدقه على وجود المعلول، وعلى وجود الجوهر أولى من وجود العرض، ممنوع، وإنما المسلم أقدمية وجود العلة على وجود المعلول، وأولوية وجود الجوهر على وجود العرض، لا أقدمية الصدق وأولويته، فتفطن.

وهذا الذي ذكرنا، هو معنى قول المصنّف: ويقال؛ أي الوجود المطلق بالتشكيك على عوارضها؛ أي على أفراد الوجود العارضة بحسب اعتبار العقل للموضوعات التي هي الماهيات المخصوصة في قولنا: الإنسان موجود، والفرس موجود، إلى غير ذلك.

فهذا تصريح من المصنّف: بأن للوجود أفراداً واقعية متخالفة عارضة للماهيات في نفس الأمر، كما أو ماناً إليه فيما سبق.

فإذا أثبت أن الوجود المطلق، مقول بالتشكيك على أفراده، ثبت أنه عرضي بالنسبة إليها، لا ذاتي، كما على تقدير كون الأفراد عبارة عن الحصص الحاصلة بالإضافة إلى الماهيات على ما هو مذهب المتكلمين.

وقد مرّ في مسألة زيادة الوجود؛ أنه ليس جزءاً من الماهيات، فليس^(١) الوجود جزءاً من غيره مطلقاً؛ أي لا من المعروضات، كما سبق، ولا من أفراده النفس الأمرية، لكونه مقولاً بالتشكيك بالقياس إليها.

فهذا التفرّيع إنّما هو على مجموع ما سبق وقوله^(١): «ويقال بالتشكيك على عوارضها»^(٢).

هذا ما تقرّر عندي في شرح هذا المقام العويص، ولا اظنّ أن تجد من غيري ما فيه من محيص.

١. أي المصنّف ﷺ .

٢. أي على افراده العارضة للماهيات.

المسألة الخامسة عشرة

[في الشبيئية]

قال : والشبيئية من المعقولات الثانية، وليست متأصلةً في الخارج فلا شيء مطلقاً ثابت، بل هي تعرض لخصوصيات الماهيات.

أقول: إن هذه المسألة [بيان] أن الشبيئية من المعقولات الثانية.

ولتقدم مقدّمة في بيان المعقول الثاني، فنقول: قد وجدناهم يستعملون هذه اللفظة^(١) في طائفتين من المعاني:

إحدهما: ما يجعلونه موضوعاً للمنطق، وذلك مثل: الكليّة، والجزئية، والذاتية، والعرضية، والجنسية، والفصلية، والموضوعية، والمحمولية، والقياس والقضية، إلى غير ذلك من المعاني التي يبحثون عنها في علم المنطق.

وثانيهما: الأمور العامة المبحوث عنها في الحكمة والكلام، وذلك مثل الوجود، والشبيئية، والوحدة، والكثرة، والماهية، والعلية والمعلولية، إلى غير ذلك ممّا يأتي في هذا الكتاب.

وكلتا الطائفتين مشتركان في أنهما معان معقولة^(٢) يتّصف بها الأشياء

١. أي المعقولات الثانية. هي التي لم يكن لها ما بحذاها في الخارج .

٢. أي موجودة في العقل باعتبار وجودها الرباطي للموضوعات لا باعتبار وجودها في انفسها .

الخارجية^(١). وليست لها هويات خارجية متأصلة قائمة بموضوعاتها في الخارج^(٢)، بل إنّما عروضها لها وقيامها بها يكون حين وجودها - أعني: الموضوعات - في الذهن فقط .

لكن الطائفة الأولى^(٣)؛ تعرض لموضوعاتها في الذهن، من حيث هي موجودة في الذهن، على أن يكون التقييد بالوجود في الذهن داخلاً في الموضوع^(٤)، وبالجملة ينتزعهما العقل من الماهية الموجودة في الذهن باعتبار وجودها في الذهن، لا باعتبار وقوعها في الخارج. ولذلك لا يتّصف المعروض به بحسب الخارج، فإنّ الجنسية عارضة للحيوان الموجود في الذهن، ولا يتّصف بها الحيوان الموجود في الخارج بحسب الخارج .

والطائفة الثانية^(٥)؛ عارضة للموضوعات من حيث هي، لا مع التقييد بوجودها في الذهن، وإن كان ذلك العروض لا يكون إلا حين وجود الموضوعات في الذهن، لأنّ حيثيته من حيث هي، لا يكون إلا في الذهن، كما عرفت في مسألة من قيام الوجود بالماهية من حيث هي، لا لكون وجود الموضوع في الذهن قيداً في المعروض، وبالجملة ينتزعهما العقل من الماهية حين وجودها في الذهن لا باعتبار وجودها في الذهن؛ بل باعتبار وقوعها في الخارج، وفرق بين المعنيين^(٦). ولذلك يتّصف الموضوعات بهذه الطائفة

١ . كالوجود مثلاً فإنّ العقل إنّما ينتزعه عن الماهية .

٢ . فلا يكون الخارج ظرفاً لقيامها بموضوعاتها وإن كان ظرفاً لنفسها .

٣ . أي الكلية والجزئية ونحوهما . ٤ . لأنّ الوجود عارض لها في الذهن .

٥ . أي الأمور العامة المبحوث عنها في الحكمة والكلام .

٦ . الأول عبارة عما يكون العروض والاتّصاف ذهنيين، والثاني ما يكون العروض ذهنياً والاتّصاف خارجياً .

من العوارض بحسب الخارج مع كون العروض في الذَّهن، فإنَّ الماهية متَّصفة بالوجود في الخارج مع أنَّ الوجود لا يعرضها إلا في الذَّهن كما مرَّ.

ولذلك^(١) يرى القوم في تشويش عظيم في تفسير المعقول الثَّاني وتعيين ما هو المراد منه، فقد يُعرَّف سيِّما^(٢) للوجود الذَّهني بخصوصه مدخل في عروضه.

وقريب منه ما هو قيل: ما لا يعقل إلا عارضاً لمعقولٍ آخر.

ولعلَّ المراد ما إذا عقل عارضاً لا يعقل إلا عارضاً لمعقولٍ آخر، فلا يرد عليه أنه لمَّ لا يجوز أن يكون العوارض الذَّهنية قد ينفكَّ تعقلها عن تعقل معروضاتها؟

وقد يعرَّف بأنَّها ما يعرض للمعقولات الأولى في الذَّهن، ولا يحاذي بها أمر في الخارج.

وظاهر أنَّ هذا التعريف أعمَّ من الأوَّل، لشموله مجموع الطائفتين، دون الأوَّل، حيث يختصُّ بالطائفة الأولى. ولهذا قد يظنُّ أنَّ في المعقولات الثَّانية اصطلاحين .

قال سيد المدققين: تعريفها الموروث من القدماء، هو أنَّها العوارض العقلية التي لا يحاذي بها أمر في الخارج .

وقد عدَّوا منها الكلِّي، والجزئي، والقضية، والشيء، والذَّات، والماهية، والعلَّة، والمعلول، والممكن، ونظائرها.

١ . أي لأجل استعمال هذه اللَّفظة في كلتا الطائفتين واشتراكهما في معنى واختصاص كلِّ منهما بمعنى .

٢ . أ، ب وج: إضافة «بما» .

والمصنّف تبعهم في ذلك وعدّ بعض المذكورات منها^(١) في الكتاب. وجمهور المتأخرين فسروا ذلك بوجهٍ يخرج عنها أكثر ما عند القدماء منها، حيث اشترطوا أن يكون تعقّل المعقولات الثانية، بعد تعقّل شيءٍ آخر، رعايةً لوجه التسمية.

ويُخرَجُ بذلك كثير من الأمور المعدودة منها، عنها كالكلّي، والجزئي، والقضيّة، والشّيء، والعلّة، ونظائرها.

وحملوا العوارض العقلية على ما يقابل العوارض الخارجية، ولوازم الماهية، وأرادوا بالعوارض الخارجية، ما لو حملت على معروضاتها، لصدقت القضية خارجية، فكلّ ما هو كذلك من المعدود منها، يُخرَجُ عنها، ومثل الجزئي والشّيء، والعلّة، تكون بهذا القيد^(٢) خارجاً أيضاً، ضرورة أن زيداً جزئي وشيء وعلّة في الخارج.

ثمّ لما رأوا خروج هذه الأمور^(٣) عنها^(٤)، اعترض بعضهم على القدماء بعدّهم هذه الأمور منها. وبعض آخر ارتكبوا تكلفات بعيدة ليندرج هذه الأمور فيها، ولم يظفروا على ذلك. انتهى ما أردنا من كلامه^(٥).

وأقول: التّحقيق في هذا المقام أن يقال: العوارض على ثلاثة أقسام:

عارض يكون الخارج ظرفاً لوجوده كالسواد .

١. أي المعقولات .

٢. أي بقيد «الصدق».

٣. أي الكلّي والجزئي ونحوهما.

٤. أي عن المعقولات الثانية.

٥. أي من كلام سيّد المدققين. لم نعر على مصدره .

وعارض لا يكون الخارج ظرفاً لوجوده، ولكن يكون ظرفاً لنفسه كالوجود .

وعارض لا يكون الخارج ظرفاً لوجوده ولا لنفسه كالكلية.

والأول: يكون الخارج ظرفاً للاتصاف به لا محالة، أو^(١) يكون له ما يحاذي به في الخارج .

والثاني: يكون الخارج ظرفاً للاتصاف به أيضاً، لكن لا يكون له ما يحاذي به في الخارج، لأن المراد أن يكون ما يحاذي به موجوداً في الخارج، بأن يكون الخارج ظرفاً لوجود ما يحاذي به، لا ظرفاً لنفسه .

والثالث: لا يكون الخارج ظرفاً للاتصاف به، ولا له ما يحاذي في الخارج.

فالأول: يكون عروضه للمعروض في الخارج لا محالة، بخلاف الثاني والثالث، فإن عروضهما إنما يكون في العقل.

أما الثالث: فظاهر.

وأما الثاني: فلائه لو كان له عروض في الخارج، لكان له ثبوت ووجود لمعروضه في الخارج، فإن ذلك هو معنى العروض في الخارج، فيكون الخارج ظرفاً لوجوده^(٢)، وهو خلاف المفروض، فجميع ما لا يكون الخارج ظرفاً لوجوده يكون عروضه في العقل، فيكون من المعقولات الثانية، لكونه في الدرجة الثانية من التعقل، لأن عروضه لما كان في العقل، وثبوت الشيء للشيء يتوقف على ثبوت المثبت له، فمعرضه يجب أن يعقل ليعقل عروض العارض

١. أ، ب وج: «و».

٢. لا لنفسه .

له، سواء كان منشأ عروضه هو وجود المعروض في العقل، كما في العوارض الذهنية كالكلية أو لا، كما في سائر الأمور الاعتبارية حتى الإضافات، فإن الأبوة تعرض لذات الأب في العقل؛ وإن كان أتصافها بها في الخارج، فحصلت رعاية وجه التسمية في الجميع، ولا حاجة لذلك إلى التخصيص^(١) بما يكون منشأ عروضه هو الوجود في العقل.

وأما قولهم:^(٢) لا يحاذي بها أمر في الخارج، فلاخراج المحمولات الذاتية، فإنها ليست بأجزاء حقيقية، بل هي من الأجزاء التحليلية، فهي بعد التحليل في الحقيقة عوارض عقلية منشأ انتزاعها نفس الذات، بخلاف غيرها من العوارض العقلية، فإن منشأ انتزاعها أمر خارج عن نفس الذات، لكن يصدق أن لها ما يحاذي بها في الخارج، وهو الهوية البسيطة الخارجية كالسواد مثلاً، فإن هويته في الخارج بحذاء اللونية التي هي جنس لها باعتبار، وبحذاء القابضية التي هي فصلها باعتبار آخر. فظهر صحة التعريف الموروث من القدماء، ودخل جميع العوارض الاعتبارية العقلية فيه، ولا يرد على من عدّ الأمور المعدودة منها ما أوردوا عليه، ولا حاجة في دفعه إلى تكلف أصلاً.

إذا عرفت ذلك، فمعنى قول المصنف: والشيثية من المعقولات الثانية، أنها من العوارض التي تعقل ثانية، بأن يكون عروضها للمعروضات حين كونها معقولة، فيكون هي في الدرجة الثانية من التعقل.

وليست؛ أي الشيثية متأصلة في الخارج^(٣) أي موجودة فيه، بأن يكون

١. تخصيص المعقولات الثانية.

٢. أي قول القدماء في تفسير المعقولات الثانية.

٣. أكثر النسخ: «متأصلة في الوجود».

الخارج ظرفاً لوجودها، وإن كان ظرفاً لنفسها. ولعل لإفادة هذا المعنى لم يكتف بأن يقول: وليست في الخارج، أو ليست متأصلة، فتفظن.

ويمكن أن يكون هذه الجملة معطوفة على معنى قوله: «من المعقولات الثانية» أي من العوارض التي تعقل ثانية، ولا تكون متأصلة في الخارج؛ أي لا يكون بحذائها شيء أصيل في الخارج، فيكون هذه الجملة^(١) بمعنى قولهم: «لا يحاذي بها أمر في الخارج» فيكون إشارة إلى تعريف المعقولات الثانية، لكونه^(٢) أول ما أطلق^(٣) هذه اللفظة، ولذلك اكتفى في سائر المواضع، بأن يقول من المعقولات الثانية. (٤)

وإذا لم يكن الشَّيْئَةُ متأصلة في الوجود فلا شيء مطلقاً؛ أي لا بشرط خصوصيات الماهيات ثابت؛ أي في الخارج، وإلا لزم ثبوت الشَّيْئَةِ فيه، بل هي تعرض لخصوصيات الماهيات؛ أي في العقل، كما هو شأن المعقولات الثانية على ما عرفت.

وأما بيان كون الشَّيْئَةِ المطلقة من المعقولات الثانية، فهو لو كانت الشَّيْئَةُ المطلقة متأصلة في الوجود لحاذي بها أمر في الخارج في الأشياء المخصوصة يكون بازائها وليس كذلك، فإن الموجودات الخارجية، أشياء مخصوصة، مثل الإنسان والفرس والسَّواد والبياض وأمثال ذلك.

وليس في شيء منها أمرٌ موجودٌ في الخارج هو بازاء الشَّيْئَةِ المطلقة، إنما

١. المعطوفة.

٢. أي مفهوم المعقولات الثانية.

٣. أي المصنف رحمته الله.

٤. بدون ذكر هذه اللفظة.

يتزعمها العقل من الشيء المخصوص إذا حصل في الذهن، بأن يجزّده العقل من جميع الخصوصيات، فيبقى الشئيّة المطلقة .

وأما ما قيل في بيانه؛ من أنه لو كان الشيء المطلق موجوداً في الخارج، لكان مشاركاً لغيره في الشئيّة، ومخالفاً له بخصوصه، فيكون له شئيّة؛ فهكذا، فيلزم التسلسل .

فقد اعترض عليه: بأننا لا نسلم المخالفة بخصوصيّة غير ذات المشترك، فإنّ كلّ عامّ يشارك الخاصّ في مفهومه ويمتاز عن الخاصّ بنفس مفهومه المجرد عن الخصوصيات، فمطلق الشيء، على تقدير وجوده، يمتاز عن الأشياء المخصوصة بنفس مفهومه، لا بأمر زائد عليه، حتّى يلزم أن يكون لمطلق الشيء شئيّة أخرى.

وأيضاً لو صحّ هذا الدليل لم يوجد عامّ أصلاً، إذ يقال: لو وجد الحيوان مثلاً، لشارك الحيوانات الخاصة في الحيوانيّة، وخالفها بخصوصيّة، فللحيوان حيوان ويتسلسل .

وأما ما توهمه الشارح القوشجي من أنه: «إن أريد أنّ مفهوم الشيء الكلّي ليس بموجود في الخارج فلا وجه للتفريع والتخصيص بمفهوم الشيء، فإنّ طبائع الكلّيات ليست بموجودة في الخارج، سواء كانت معقولات أوّل أو ثواني»^(١).

فجوابه: أنّ طبائع الكلّيات التي هي المعقولات الأوّل، موجودة في الخارج عند المحققين، وهو مختار المصنّف كما سيأتي.

وأما تخصيص الشَّيْئَةِ بهذا الحكم من بين سائر المعقولات الثانية مع كون جميعها مشتركة فيه، فهو لكونها مساوقة للوجود ومبحوثاً عنها هاهنا. وهو ليس بصدد عدّ جميع ما هو من المعقولات الثانية، بل يشير في كلّ ما يبحث عنه إلى كونه منها، أو لعلّه، كما قيل لدفع ما توهمه بعض النَّاس من كون الشَّيْئَةِ جنس الأجناس .

المسألة السادسة عشرة

في تمايز الأعدام^(١)

[قال : وقد يتمايز الأعدامُ ولهذا استند عدمُ المعلول إلى عدم العلة لا غيره، وينافي عدمُ الشرط وجود المشروط وصحح عدمُ الضد وجود الآخر بخلاف باقي الأعدام.

إنّ العدم قد يعرض لنفسه فيصدق النوعية، والتقابل عليه باعتبارين.

وعدمُ المعلول ليس علة لعدم العلة في الخارج، وإن جاز في الذهن على أنه برهانٌ إنّي وبالعكس لمي.

أقول: [لا شبهة في كون الموجودات متمايزة بحسب الخارج.

وأما الوجودات: فمن قال بكونها أفراداً حقيقية للوجود للمطلق؛ فلا شك^(٢) في تمايزها أيضاً:

إما في الخارج، عند من يقول بتحققها فيه.

وأما في حدّ ذاتها، عند من لا يقول بتحققها فيه.

ومن لا يقول بكونها^(٣) أفراداً حقيقية، بل انتزاعية واعتبارية محضة، فلا

١. راجع لمزيد التحقيق الكتب التالية: إيضاح المقاصد: ٢٦ - ٢٨؛ وشرح المقاصد: ١ / ٣٨٢ -

٣٨٥؛ وشرح حكمة العين: ٦٦ - ٧٠؛ وشرح تجريد العقائد: ٢٥ - ٢٧؛ والأسفار: ١ / ٣٤٨ - ٣٥٣.

٢. أ، ب وج: «فلا يشك».

٣. أي الوجودات.

يقول بتمييزها في حَدِّ ذواتها، لا في الخارج، ولا في نفس الأمر، بل باعتبار إضافتها إلى الماهيات كما عرفت.

وأما المعدومات التي من جملتها العدمات: ففي تمييزها وعدم تمييزها خلاف، فالحكماء وكثير من محققي المتكلمين قالوا بتمييزها.

واختاره المصنّف وقال: وقد يتمييز الأعدام، وهو يستلزم تمييز المعدومات أيضاً لا محالة من وجهين.

واستدلوا عليه بوجوه:

أحدها: أن عدم المعلول يستند إلى عدم العلة، دون غيره، ولا غيره إليه^(١)، ولو لا التمييز لما صحَّ ذلك.

وثانيها: أن عدم الشرط ينافي وجود مشروطه، وعدم غير الشرط لا ينافيه، فالعدم المنافي متميز عن العدم الغير المنافي.

وثالثها: أن عدم الضدّ كالسواد عن المحلّ، يصحّ وجود الضدّ الآخر كالبياض فيه، وعدم غير الضدّ لا يصحّحه، فعدم الضدّ متميز عن عدم غير الضدّ.

وإلى هذه الوجوه الثلاثة أشار المصنّف بقوله: ولهذا استند عدم المعلول إلى عدم العلة لا غيره^(٢)؛ أي لا غير عدم المعلول، ولا إلى غير عدم العلة^(٣).

١. ولا غير عدم المعلول مستند إلى عدم العلة.

٢. هذا إشارة إلى الوجه الأول.

٣. أي لا يستند عدم المعلول إلى غير عدم العلة.

وينافي^(١) عدم الشرط وجود المشروط^(٢)، وصحح عدم الضد^(٣) وجود الضد الآخر^(٤)، بخلاف باقي الأعدام^(٥)؛ أي بخلاف عدم غير الشرط، فإنه لا ينافي وجود المشروط، وبخلاف عدم غير الضد، فإنه لا يصحح وجود الضد الآخر، فلو لا امتياز تلك الأعدام الثلاثة لما اختلفت مقتضياتها.

واستدلّت النفاة: بأن المعدومات والعدمات نفي صرف، لا إشارة إليها أصلاً، وكل ما هو متميّز، فله وجود لا محالة، لأنّ التميّز صفة ثبوتية تستدعي ثبوت الموصوف بالضرورة.

والجواب عنه: إن أريد أن ليس التمايز بين المعدومات أمراً متحققاً في الخارج، أو ليست للمعدومات، أو العدمات هويّات عينية متميزة فلا نزاع فيه، لكن التميّز لا يستدعي ذلك.

وإن أريد أن ليس لمفهوم العدم أفراد متميزة عند العقل، يختص كل منها بأحكام مخصوصة صادقة في نفس الأمر، وإلا لكان لها ثبوت عند العقل، فبطلانه^(٦) ممنوع.

قال صاحب المواقف: والحق أنّ هذا الخلاف فرع في الوجود الذهني، إذ لا تمايز للمعدومات إلا في العقل^(٧)، فإن كان ذلك التمايز^(٨) لكونها موجودة في

١. في أكثر النسخ «ونافي». ٢. هذا إشارة إلى الوجه الثاني. ٣. كعدم السواد في الماء.

٤. كالبياض في الماء، إذ لا يمكن اجتماع الضدين.

٥. هذا إشارة إلى الوجه الثالث. ٦. أي ثبوته عند العقل.

٧. لأنّ تلك الأحكام إنّما تتصف بها المعدومات بحسب نفس الأمر في العقل، لا في الخارج.

٨. إذ لا ثبوت للمعدوم الخارجي في الخارج، حتّى يمكن أنصافه فيه بشيء، فلذا لا تمايز بينها إلا

في العقل. لاحظ: شرح المواقف: ١٨٧ / ٢.

٨. الحاصل لها في العقل.

الذهن، اختصّ التّمايز بالموجود^(١) ولم يتصوّر معدومٍ مطلقاً؛ أي معدوم ليس شائبة الوجود، وإن لم يكن ذلك التّمايز لكونها موجودة فيه، ففي المعدومات الصّرفة تمايز، وأمکن أن يتصوّر ما هو معدوم مطلق.^(٢)

واعترض عليه شارح المقاصد: «بأنّ الأمر بالعكس، لأنّ الفلاسفة المثبتين للوجود الذهني، يقولون: بتمايز الأعدام، وجمهور المتكلّمين النّافين له هم القائلون بعدم تمايزها.

ثمّ قال: فالأولى أن يقال في بيان التفرّيع: أنّه لما كان التّميّز عندهم وصفاً ثبوتياً، يستدعي ثبوت الموصوف به، فمن أثبت الوجود الذهني حكم بتمايز الأعدام عند تصوّرها لما لها من الثبوت الذهني، وإن كانت هي أعداماً في أنفسها، ومن نفاه حكم بعدم التّمايز، لعدم الثبوت أصلاً، انتهى»^(٣).^(٤)

وقد يقال: لعلّ غرض صاحب المواقف، أنّه كان ينبغي أن يقع التفرّيع هكذا، لا ما وقع وهو العكس، وفي كلام شارح المقاصد إيحاء إلى ذلك،^(٥) بل وفي كلام "المواقف" أيضاً، فتدبّر.^(٦)

ثمّ لما كان الحكم بتمايز الأعدام في التّصوّر مظنة الاعتراض، بأنّ التّمايز

١. في الذّهن.

٢. انظر: المواقف في علم الكلام: ٥٣.

٣. هذا إنّما يصحّ إذا كان الثبوت عند النّافين للوجود الذهني هو الوجود أمّا إذا كان اعتم من الوجود فلا يصحّ، إذ نفي الخاصّ لا يستلزم نفي العامّ.

٤. شرح المقاصد: ١ / ٣٨٣.

٥. أي حيث قال: فالأولى دون أن يقول والصواب أو معناه.

٦. أي حيث قال: «والحقّ» يعني ما هو التّحقيق بين الحكماء والمتكلّمين من هذا الخلاف ليس بحقّ بل الحقّ أنّ هذا خلاف فتدبّر.

حينئذ يكون للموجودات الذّهنيّة على ما هو رأي المحققين من الحكماء والمتكلمين، لالمعدومات .

حاول المصنّف التّنبية على الجواب بذكر بعض أحكام تدلّ على أنّ العدم بالذّات لا ينافي الوجود باعتبار منها^(١).

[قال:] إنّ^(٢) العدم قد يعرض لنفسه، بأن يتصوّر العدم، وذلك التصوّر وجود له في الذّهن.

ثمّ يفرض أن يزول ذلك التصوّر، بل المتصوّر عن الذّهن، فذلك الزوال هو عدم عارض لهذا المتصوّر الذي هو في نفسه عدم ومعدوم، وإن كان من جهة كونه متصوّراً موجوداً، فالعدم في هذا الفرض قد عرض لنفسه .

فإن قيل^(٣): معنى عزّوض العدم للعدم أن يكون ماهيّة العدم متحقّقة، ويكون العدم والرّفْع قائماً بها، والمفروض هاهنا هو زوال ماهيّة العدم عن الذّهن، لا كونها متحقّقة في الذّهن، وعزّوض عدم ورفع لها .

ولو سلّم أنّ هناك عروضاً، فالعارض ليس نفس العدم، بل جزئيّ من جزئيّاته، وذلك ظاهر.

أجاب المحقّق الشّريف عن الأوّل: بأنّه لا فرق بين مفهوم العدم وسائر المفاهيم في أنّ كونها متّصفة بالعدم، إنّما هو^(٤) بزوال ماهيّاتها، لا بأنّها تكون متحقّقة وعدمها قائماً بها قياماً بالأعراض بمحالها، فليس المراد بعروض العدم

١ . الاحكام . ٢ . في أكثر النسخ : «ثمّ العدم» .

٣ . القائل هو الشارح القوشجي . لاحظ : شرح تجريد العقائد : ٢٥ .

٤ . أي الاتّصاف بالعدم .

لشيء عدماً كان أو غيره، إلا اتّصافه^(١) به وصدقه عليه اشتقاقاً.

وعن الثاني^(٢): بأنّ الجزئيّ العارض لمفهوم العدم المطلق متضمّن له، فيلزم عروض أيضاً في ضمن ذلك الجزئيّ لنفسه، وإلا لم يكن العارض بتمامه عارضاً.

اللهم إلا أن يقال: مفهوم العدم عرضيّ لجزئياته لا ذاتيّ لها، انتهى^(٣).

والتحقيق: أنّ اتّصاف أمر بما هو جزئيّ لمفهوم، يقتضي اتّصاف ذلك الأمر بذلك المفهوم، سواء كان ذاتياً له أو عرضياً، إذا كان اتّصاف ذلك الجزئيّ المفهوم الكلّي كلياً.

قال الشيخ في منطق الشفا: «أيّ شيء وجدت فيه طبيعة عرض من الأعراض، فتوجد فيه طبائع الأمور التي يوصف بها ذلك العرض وصفاً كلياً»^(٤).

لا يقال: فيلزم أن يكون جميع الماهيات متّصفة بنقايض ماهي متّصفة بها مثلاً، يلزم كون الجسم المتحرّك لا متحرّكاً، ضرورة اتّصافه^(٥) بالشكل مثلاً، الذي هو فرد للاحركة.

لأننا نقول: نقيض الحركة هو سلب الحركة ورفعها، وظاهر أنّ الشكل ليس فرداً له^(٦)، بل هو^(٧) موصوف به، فهو فرد للاحركة، بمعنى ما ليس بحركة، لا بمعنى سلب الحركة.

١. أي العدم .
٢. أي قوله: ولو سلّم أن هناك الخ .
٣. أي انتهى كلام المحقّق الشّريف. لم نعر على مصدره.
٤. منطق الشفاء: ١ / المقولات / ٤٢ / المقالة الأولى / الفصل الخامس .
٥. أي الجسم المتحرّك.
٦. أي للسلب .
٧. أي الشكل .

ومنها: أنَّ العدم العارض لنفسه - أعني: زوال العدم عن الذَّهن - نوع من العدم المطلق من حيث كونه^(١) مضافاً إلى العدم، ومقابل له^(٢) من حيث كونه^(٣) رفَعاً له^(٤)، فيصدق النَّوعِيَّة والتَّقَابِل عليه؛ أي على هذا العدم العارض لنفسه، باعتبارين مكثَّرين لذات موضوع النَّوعِيَّة والتَّقَابِل .

بيان ذلك: أنَّ النَّوعِيَّة والتَّقَابِل، وصفان متقابلان، لأنَّ مقتضى النَّوعِيَّة هو الاجتماع، ومقتضى التَّقَابِل عدم الاجتماع، والمتقابلان إذا اتَّصف بهما أمرٌ واحدٌ باعتبارين، يجب كون الاعتبارين تقيديين ليتكثَّر بهما ذات الموصوف، فيصح إتِّصافه بالمتقابلين، ولا يكفي كونهما تعليليين، لأنَّ التَّعليل غير مكثَّر لذات المعلَّل، فاجتماع النَّوعِيَّة والتَّقَابِل فيما نحن فيه، يَجِب أن يكون باعتبارين، يتكثَّر بهما ذات الموضوع، ليصحَّ اجتماعهما فيه^(٥)، وهو كذلك، لأنَّ للعدم المضاف إليه - أعني: العدم الَّذي أُضيف إليه الزوال - اعتبارين:

أحدهما: كونه عدماً.

وثانيهما: كونه موجوداً في الذَّهن.

وظاهر كونهما متغايرين بالذَّات لا محالة، فللعدم المضاف - أعني: زوال العدم - أيضاً اعتباران بحسب الاعتبارين اللذين للمضاف إليه :

أحدهما: كونه مضافاً إلى العدم من حيث هو عدم، وبهذا الاعتبار يعرضه النَّوعِيَّة.

٣ . أي زوال العدم .

٢ . أي للعدم المطلق .

١ . أي الزوال .

٤ . أي للعدم المطلق .

٥ . أي اجتماع النَّوعِيَّة والتَّقَابِل في العدم .

وثانيهما: كونه مضافاً إلى العدم من حيث كونه موجوداً في الذهن.

وبهذا الاعتبار يعرضه التقابل، فإنَّ التَّقابل إنَّما يعرضه^(١)، لكونه زوالاً ورفعاً للعدم المضاف إليه عن الذهن، فكما أنَّ حيثية كونه عدماً متغايرة بالذات، لحيثية كونه موجوداً في الذهن، كذلك ما أضيف إليه من الحيثية الأولى من حيث هو كذلك مغاير بالذات لما أضيف إليه من الحيثية الثانية، من حيث هو كذلك.

ثمَّ إنَّ المصنَّف لما ذكر أنَّ عدم المعلول يستند إلى عدم العلة، استشعر أنَّ يقال: أنَّ العدمين متلازمان، فليس استناد أحدهما إلى الآخر أولى من العكس.

فأشار إلى دفعه بقوله: وعدمُ المعلول ليس علة لعدم العلة، أنَّ التلازم بين العدمين لا يمنع من أولوية أحد الاستنادين، فإنَّ العقل يحكم بديهية صحَّة قولنا: إرتفعت حركة اليد، فارتفعت حركة المفتاح، دون قولنا: إرتفعت حركة المفتاح، فارتفعت حركة اليد. فظهر أنَّه لا يصحَّ استناد عدم العلة إلى عدم المعلول، وكون عدم المعلول علة لعدم العلة، بخلاف العكس^(٢).

وقوله: في الخارج، ظرف العلية، وإن جاز؛ كون عدم المعلول علة لعدم العلة في الذهن، بأن يكون حصول ارتفاع حركة المفتاح في الذهن علة، لحصول ارتفاع حركة اليد فيه.

فيستدل بالأوَّل على الثاني: كما أنَّه جاز العكس^(٣) - أعني: أن يكون

١. أي العدم.

٢. كما في طلوع الشمس ووجود النهار، فإنَّ عدم طلوع الشمس علة لعدم وجود النهار لا العكس.

٣. إشارة إلى دفع أنَّ الجواز المذكور في المتن هو الجواز الخاص.

عدم العلة علة - كعدم المعلول في الذهن.

فيستدل بالثاني^(١) على الأول: على أنه؛ أي هذا الاستدلال اللازم للكون المذكور برهان إنّي، وهو الاستدلال من المعلول على العلة .

وبالعكس؛ أي يعكس هذا الاستدلال، وهو الذي ذكرنا برهان لمي وهو الاستدلال من العلة على المعلوم .

وبيان ذلك: أن الحد الأوسط في القياس يجب أن يكون علة لثبوت الأكبر للأصغر في الذهن، فإن كان مع ذلك علة له في الخارج أيضاً سمي ذلك القياس برهاناً لمياً، وإن لم يكن علة له في الخارج، بأن لا يكون له علة لكون ثبوته له لذاته، لا لسبب، لكنّه لا يكون بين الوجود له، بل يكون معلولاً له سمي برهاناً إنياً.

ولا ينافي تسميته بالبرهان الذي يعتبر فيه إفادته لليقين، تصريحهم بكون اليقين غير حاصل إلا من العلة، فإن معنى ذلك، أن العلم اليقيني الكلّي والدائم^(٢) لكل ما له سبب وعلة لا يحصل إلا من سببه وعلته لا مطلقاً، صرح بذلك الشيخ في "برهان الشفاء"^(٣).

١ . أي في المثال المذكور وهو ارتفاع حركة اليد .

٢ . ب وج: لفظاً «الكلّي والدائم» ساقطان .

٣ . لاحظ : منطق الشفاء: ٣ / البرهان من كتاب الشفاء / الفصل السابع .

المسألة السابعة عشرة

[في تعاكس الأعم والأخص]

قال: والأشياء المرتبة في العموم والخصوص وجوداً تتعكس عدماً.

أقول: إن هذه المسألة [في] بيان [تعاكس الأعم والأخص إيجاباً وسلباً في العموم والخصوص.

وإليه أشار بقوله: والأشياء المرتبة في العموم والخصوص وجوداً؛ أي إيجاباً يتعكس فيهما عدماً؛ أي سلباً.

والحاصل: أن كلَّ شئين بينهما عموم وخصوص مطلق، يكون بين نقيضيهما عموم أيضاً وخصوص مطلق، لكن على عكس العينين؛ أي نقيض الأخص مطلقاً، أعم من نقيض الأعم مطلقاً.

وحمل الشارح القوشجي، العموم والخصوص^(١)، على ما هما بحسب التحقق دون الصدق، كالحياة والنطق فإن الأعم وجوداً منهما كالحياة أخص عدماً والأخص وجوداً كالنطق أعم عدماً، لأنه كلما عدم الأعم وجوداً عدم الأخص وجوداً.

وقد يعدم الأخص وجوداً ولا يعدم الأعم وجوداً، وذلك، لأن الحمل على ما هو بحسب الصدق، يحتاج إلى تكلف تأويل الوجود، والعدم إلى الوجود

١. المذكور في كلام المصنف رحمه الله.

لغيره والعدم من غيره؛ أي الإثبات والسلب، وتصير المسألة من المسائل المشهورة في علم المنطق.^(١)

ورده المحقق الدواني: بأن إطلاق الوجود والعدم على الإيجاب والسلب غير عزيز، وحمله على مسألة مشهورة في المنطق، أولى من حمله على غيرها مما لا جدوى فيه يعتدّ بها، ولا يتعارف البحث عنه، على أن المصنّف ذكر كثيراً من المسائل المشهورة المنطقيّة في هذا الكتاب.^(٢)

وأقول: أيضاً حمل الوجود والعدم على الإيجاب والسلب، ليس بأبعد من حمل العموم والخصوص المتبادر منهما ما هو بحسب الصدق على ما هو بحسب التحقّق.

١ . لاحظ : شرح تجريد العقائد: ٢٧ .

٢ . لم نعثر على مصدره.

المسألة الثامنة عشرة

[في قسمة الوجود والعدم إلى المحتاج والغني]

قال: وقسمة كل منهما إلى الاحتياج والغني حقيقة .

أقول: إن هذه المسألة [في] بيان [عدم الوساطة بين الحاجة والغني في كل من الوجود والعدم .

وإليه أشار بقوله: وقسمة كل منهما ؛ أي الوجود والعدم إلى الاحتياج والغني حقيقة؛ أي منفصلة حقيقة دائرة بين الإثبات والنفي، ولا يتصور فيهما اجتماع القسمين، ولا ارتفاعهما.

فإن كل واحد من الوجود والعدم: إما أن يكون بالغير وهو المحتاج، أو لا وهو الغني، واستحالة الجمع بينهما والخلو عنهما ضرورة .

المسألة التاسعة عشرة

[في المواد الثلاث^(١)]

إن هذه المسألة [في تحصيل المواد الثلاث - أعني: الوجوب والإمكان والامتناع - وبيان مفهوماتها، والإشارة إلى بدايتها، وبيان اعتبارها بحسب الذات، وبحسب الغير، وما يتعلّق بذلك.

وهذه الثلاثة هي التي يبحث عنها المنطقيون ويجعلونها موادّ القضايا باعتبار، وجهاتها باعتبار.

[ها هنا مباحث:

١ . راجع لمزيد التحقيق: كتاب المشاريع والمطارات: ١٩٩ / الفصل الأول من المشرع الأول؛ والمباحث المشرقية: ١ / ١١٣ / الباب الرابع من الكتاب الأول؛ ونهاية المرام في علم الكلام: ١ / ٨٧ / المقصد الثاني من القاعدة الأولى؛ وإيضاح المقاصد: ٧ / البحث الرابع من المقالة الأولى؛ وشرح حكمة العين: ١٣٤ / البحث الرابع من المقالة الأولى؛ وشرح تجريد المقائد: ٢٨ وما بعدها؛ والأسفار: ١ / ٨٣ / المنهج الثاني من المرحلة الأولى؛ وشرح المقاصد: ١ / ٤٥٣ / المنهج الثاني.

المبحث الأول

في مفهوم المواد الثلاثة

قال : وإذا حُيِّلَ الوجودُ أو جُعِلَ رابطةً، تثبت موادُّ ثلاثٌ في أنفسها جهاتٌ في التّعقلِ دالَّةٌ على وثاقَةِ الرابطةِ وضعفها هي الوجوبُ والامتناعُ والإمكانُ، وكذلك العدمُ.

أقول: إنَّ هذا المبحث في بيان معنى الوجود والإمكان والامتناع. [

فالوجوب: هو ضرورة ثبوت المحمول، سواء كان وجوداً أو غيره للموضوع.

والامتناع: استحالة ثبوت المحمول كذلك للموضوع.

والإمكان: هو لا ضرورة ولا استحالة ثبوت المحمول كذلك للموضوع، وهذه بينها هي التي يبحث عنها في الأمور العامة ؛ لكن باعتبارها في قضايا محمولاتها الوجود أو العدم لا غير.

وزعم صاحب المواقف: أنَّ المبحوث عنها هاهنا غير المبحوث عنها في المنطق فقال: «واعلم أنَّ هذه غير الوجوب والإمكان والامتناع التي هي جهات القضايا وموادها، وإلا لكانت لوازم الماهيات واجبة لذواتها»^(١).

واعترض عليه شارح المقاصد: «بأنه إن أراد كونها^(٢) واجبة لذوات

١. المواقف في علم الكلام: ٦٩.

٢. أي اللوازم.

اللّوازم، فالملازمة ممنوعة، أو لذوات الماهيات فبطلان التالي ممنوع، فإنّ معناه أنّها واجبة الثبوت للماهية نظراً إلى ذواتها، من غير احتياج إلى أمر آخر.

ثمّ قال: وكأنّه^(١) يجعل بعض القضايا خلوّاً عن كون الوجود فيه محمولاً أو رابطة. كقولنا: الإنسان كاتب، ويمنع أن يكون معناه أنّه يوجد كاتباً أو توجد له الكتابة، بل معناه أنّ ما صدق [عليه] هذا، يصدق عليه ذلك، أو يحمل .

والمحقّقون على أنّه لا فرق بين قولنا: يوجد له ذلك ويثبت ويصدق عليه، ويحمل ونحو ذلك إلّا بحسب العبارة . انتهى^(٢).

ووجّه شارح المواقف كلام صاحبه: بأنّه أراد أنّ المبحوث عنها في هذا الفنّ^(٣) أخصّ من جهات القضايا لا عينها، وإلّا لكانت لوازم الماهية من قبيل الواجب الذي نحن نبحث عنه، وليست كذلك.^(٤)

وهذا بعينه ما صرّح به صاحب المواقف بقوله «فإذا قلنا: الزّوجيّة واجبة للأربعة، فنعني به وجوب الحمل. وامتناع الانفكاك، وهو غير الوجوب الذاتيّ»^(٥)، يعني أنّ المتبادر من الوجوب الذاتيّ هو وجوب الوجود لذاته، لا وجوب الحمل لذاته.

وعلى هذا التّوجيه لا يرد أنّ الزّوجيّة مثلاً واجبة الوجود، لكن واجبة الوجود للأربعة، لا واجبة الوجود في نفسها، ولا حاجة إلى القول بأنّه يجعل

١ . أي صاحب المواقف .

٢ . شرح المقاصد: ١ / ٤٦٠ و ٤٦١ .

٣ . أي الأمور العامة .

٤ . لاحظ: شرح المواقف: ٣ / ١٢١ و ١٢٢ .

٥ . انظر: المواقف في علم الكلام: ٦٩ .

بعض القضايا خِلْواً عن كون الوجود فيه محمولاً أو رابطة، ومع ذلك لا يخفى فسادُه.

ولذلك قال في حاشية الشرح القديم: لا وجه لما قيل من أنها^(١) لو كانت هي المذكورة في الجهات، والمواد كانت لوازم الماهيات واجبة لذواتها.

وذلك^(٢) لأن الأربعة واجبة الزوْجِيَّة، لا واجبة الوجود، فاختلاف المعنى بحسب اختلاف المحمول، لا بسبب اختلاف مفهوم الواجب الذي هو المادة والجهة فيهما، يعني أن كون المتبادر في هذا الفن، هو وجوب الوجود لذاته، إنما هو لاعتبارهم هذا المعنى بعينه في محمول خاص هو الوجود، لا لأجل التفاوت في المعنى.^(٣)

وفي هذا الكلام، إشارة إلى أن مراد صاحب المواقف من قوله: «لكانت لوازم الماهيات واجبة لذواتها» هو لكانت الماهيات واجبة لأجل وجوب اللوازم لها، فليتدبر.

وللإشارة إلى ما ذكرنا من الاتحاد قال المصنّف ﷺ: وإذا حُمِل الوجود، كقولنا: الإنسان موجود، وهذا الوجود المحمولي يقال له وجود الشيء في نفسه، ويسمى ذلك التصديق بسيطاً، ويسأل عنه بـ «هل البسيطة».

أو جُعِل رابطةً، كقولنا: الإنسان كاتب، فإن معناه الإنسان يوجد كاتباً، كما مرّ غير مرّة، وهذا الوجود يقال له وجود الشيء لغيره والوجود الرباطي، أو

١. المواد الثلاث .

٢. أي عدم الوجه .

٣. أي الوجوب في المقامين .

يسمى ذلك التصديق مركباً، ويسأل عنه بـ «هل المركبة» .

فإن قيل: فعند حمل الوجود أيضاً، لا بدّ من اعتبار الوجود الزابطي، فيلزم أن يكون للوجود وجود آخر .

قلنا: إنّما يلزم أن يكون له وجود لغيره، ولا استحالة فيه، والمحال هو أن يكون له وجود في نفسه وهو غير لازم، لأنّ ثبوت شيء لا يستلزم ثبوت الثابت في نفسه، وعلى التقديرين - أعني: تقديري حمل الوجود وجعله رابطة - يكون بين الموضوع والمحمول نسبة لا تخلو عن كيفية بحسب نفس الأمر يسمى مادة وعن كيفية في التعقل يسمى جهة .

والى هذه أشار ^(١) بقوله : تثبت موادّ ثلاث في أنفسها؛ أي تثبت في نفس تلك المواد؛ أي في نفس الأمر .

والمادة: هي كيفية نسبة المحمول إلى الموضوع، إذا اعتبرت من حيث نفسها لا من حيث حصلت في التعقل أو التلفظ .

فالموادّ الثلاثة كميّات ثلاث ثابتة في نفس الأمر، مسماة بالموادّ باعتبارها كذلك .

وجهات في التعقل ^(٢)؛ أي وتثبت جهات ثلاث في التعقل، هي الصور العقلية التي تجعل دالة على تلك الكميّات الثلاث، سواء كانت ^(٣) موافقة لتلك الكميّات ويكون الجهة مطابقة للمادة، أو كانت مخالفة لتلك الكميّات وحينئذ يكون الجهة غير مطابقة للمادة .

١ . المصنّف رحمه الله .

٢ . من كلام المصنّف رحمه الله .

٣ . أي الكميّات في العقل .

وما قيل^(١): ممّا حاصله، وثبتت كميّات تسمّى بالموادّ، إذا اعتبرت في أنفسها، وتسمّى بالجهات إذا اعتبرت في التّعقل^(٢)، فبعيد عن التوجيه .

ومع ذلك يلزم منه كون الجهة مطابقة للمادّة دائماً ويحتاج إلى أن يتكلّف. ويجاب: بأنّ الشّيء قد يتعلّق بصورة مطابقة، وقد يتعلّق بصورة غير مطابقة، فعند مخالفة الجهة يكون المادّة متعلّقة بصورة غير مطابقة.

وقد يجاب عن هذا:^(٣) بأنّ كون الكميّة النّفس الأمريّة إذا عقلت جهة لا يقتضي كون الجهة منحصرة فيها، ولا ينافي كون كلّ كميّة معقولة للنّسبة، وإن لم تكن مطابقاً للواقع جهة، إلاّ أنّه^(٤) لم يتعرض لذلك، ولم يفصل الجهة^(٥)، كما لم يتعرض للجهة بالملفوظة أيضاً اعتماداً على ما علم في فنّ آخر .

وليس المقصود هاهنا بيان تفصيل أحوال الموادّ والجهات، بل بيان أنّ الكميّات الثلاثة الثابتة في نفس الأمر، موادّ في أنفسها، وجهات في التّعقل، فإنّ هذا القدر كاف هاهنا، هذا .

قال المصنّف في شرح الإشارات: «واعلم؛ أنّ المادّة غير الجهة، والفرق بينهما:

أنّ المادّة: هي كميّة تلك النّسبة في نفس الأمر .

والجهة: هي ما يفهم ويتصوّر منه عند النّظر في تلك القضيّة من نسبة

١ . القائل هو الشّارح القوشجي . لاحظ : شرح تجريد المقائد: ٢٨ .

٢ . أي بحسب الاعتبار وفي الحقيقة شيء واحد .

٣ . أ، ب وج: «عن هذا أيضاً» .

٤ . أي المصنّف رحمه الله .

٥ . بأنّ كون الجهة مطابقة للمادّة أم لا؟

محمولها إلى موضوعها، سواء تلفظ بها أو لم يتلفظ، وسواء طبقت المادة أو لم تطابق، وذلك لأننا إذا وجدنا قضية، هي مثلاً كل «ج» لا يمتنع أن يكون «ب»، فإننا نفهم ونتصور منه، أن نسبة «ب» إلى «ج» هي نسبة المسماة بالإمكان العام المتناول للوجوب والإمكان الحقيقي.

وليست تلك النسبة في نفس الأمر شيئاً متناولاً للوجوب والإمكان الحقيقي، بل هي أحدهما بالضرورة.

فإذن ظهر الفرق بين تلك النسبة في نفس الأمر التي هي المادة، وبين ما يفهم ويتصور منها بحسب ما يعطيه العبارة من القضية التي هي الجهة^(١).

دالة تلك المواد والجهات على وثاقة الرابطة وضعفها هي الوجوب والإمكان والامتناع^(٢).

فإن الإمكان يدل على ضعف النسبة.

والوجوب والامتناع يدلان على وثاقتها، لكنّ الوجوب على وثاقة النسبة المعروضة له، والامتناع على وثاقة ما يقابل النسبة المعروضة له.

وكذا العدم؛ أي وكذا إذا حُمِل العدم، أو جُعِل رابطة تثبت موادّ وجهات^(٣). ولا يخفى أنه إذا جعل الوجود رابطة يكون القضية موجبة.

وإذا جعل العدم رابطة يكون القضية سالبة، سواء كان المحمول وجوداً أو عدماً، أو مفهوماً آخر غيرهما، فإذا حمل أحدهما^(٤) يحتمل الأمران، فإن حمل

١. شرح الإشارات والتبَيّهات: ١٤٣/١ . ٢. دالة على وثاقة الرابطة الخ من قوله ﷺ .

٣. أي إذا جُعِل العدم محمولاً أو رابطة كقولنا: الإنسان معدوم أو معدوم عند الكتابة أو ليس الإنسان كاتباً، تكثرت الجهات التي عند العقل والموادّ في نفس الأمر .

٤. أي الوجود والعدم.

الوجود أو العدم لا يغني عن اعتبار الرابطة، إذ لا ينبغي أن يشك أحد في أن أي مفهوم تُسبب إلى غيره بالإيجاب أو السلب، فلا بدّ بينهما من الرابطة والتفرقة بين مفهوم، ومفهوم في ذلك بديهيّ البطلان.

قال شارح المقاصد: «المحققون على أن في كلّ قضية الوجود، والألّاوجود رابطة، والوجوب والامتناع والإمكان جهةً سواء، صرّح بها أو لم يصرّح، وسواء كان المحمول أحد هذه الأمور، أو غيرها، حتّى أن قولنا: «الباري تعالى واجب وموجود» في معنى يوجد واجباً، ويوجد موجوداً.

وقولنا: «اجتماع التقيضين ممتنع أو معدوم» في معنى يوجد ممتنعاً معدوماً أو لا يوجد ممكناً وموجوداً.

وقولنا: «الإنسان ممكن وموجود» في معنى يوجد ممكناً وموجوداً.

فإذا كان المحمول أحد هذه الأمور تتعدّد الاعتبارات؛ أي يعتبر وجود هو المحمول وآخر هو الرابطة .

ووجوب أو إمكان أو امتناع هو المحمول، وآخر هو الجهة. انتهى»^(١).

وعندهم^(٢) تردّد واختلاف في أن المعتبر في المادّة هو الرّبط^(٣)

الإيجابي فقط، بأن يكون المادّة هي كميّة النسبة الإيجابية دون السلبية، فيكون مادّة نسبة الحيوان إلى الإنسان هو الوجوب، سواء قلنا: «الإنسان حيوان» أو «ليس بحيوان» أو أعمّ من الإيجابي والسلبّي، حتّى تكون المادّة في قولنا: «الإنسان حيوان» هو الوجوب.

٢. أي عند المحقّقين تردّد على ما في شرح المقاصد .

١. شرح المقاصد: ١ / ٤٦٩ .

٣. ب: «الرابطة».

وفي قولنا: «الإنسان ليس بحيوان» هو الامتناع.

والأظهر هو الأول^(١).

وهو المطابق لكلام الشيخ حيث قال في الشفاء: «واعلم: أن حال المحمول في نفسه عند الموضوع، لا التي بحسب بياننا وتصريحنا به بالفعل، أنه كيف هو^(٢) ولا التي تكون في كل نسبة إلى الموضوع،^(٣) بل الحال التي للمحمول عند الموضوع بالنسبة الإيجابية من دوام صدق أو كذب أو لادوامهما، تسمى مادة.

فإما أن يكون الحال هو أن المحمول يدوم ويجب صدق إيجابه، فيسمى مادة الوجوب، كحال الحيوان عند الإنسان، أو يدوم ويجب كذب إيجابه، ويسمى مادة الامتناع، كحال الحجر عند الإنسان، أو لا يدوم ولا يجب أحدهما، ويسمى مادة الإمكان.^(٤)

وهذه الحال لا تختلف بالإيجاب والسلب، فإن القضية السالبة توجد لمحمولها هذه الحال بعينها، فإن محمولها يكون مستحقاً عند الإيجاب أحد الأمور المذكورة^(٥)، وإن لم يكن أوجب^(٦).

وقال في الإشارات: «لا يخلو المحمول في القضية أو ما يشبهه - سواء كانت موجبة أو سالبة - من أن تكون نسبته إلى الموضوع نسبة ضروري الوجود

١. أي في أن المعبر في المادة هو الربط الإيجابي فقط .

٢. في المصدر: «هي له» . ٣. في المصدر: «المحمول» .

٤. كحال الكتابة عند الإنسان .

٥. أي يدوم ويجب الإيجاب، أو يدوم ويجب كذب الإيجاب، أو لا يجب ولا يدوم أحدهما.

٦. منطق الشفاء: ١ / العبارة / ٤٧ / الفصل السابع .

في نفس الأمر، مثل «الحيوان» في قولنا: «الإنسان حيوان» أو «الإنسان ليس بحيوان» أو نسبةً ما ليس بضروري، لا وجوده ولا عدمه، مثل «الكاتب» في قولنا: «الإنسان كاتب» أو «ليس بكاتب» أو نسبةً ضروريّ العدم، مثل «الحجر» في قولنا: «الإنسان حجر»، «الإنسان ليس بحجر».

فجميع موادّ القضايا هي هذه: مادةً واجبة، ومادةً ممكنة، ومادةً ممتنعة. انتهى^(١).

وقد يتوهم كون كلام المصنّف مخالفاً لذلك^(٢)، و^(٣) ليس كذلك، فإنّ معناه على ما قيل: إنّ الموادّ الثلاثة ثابتة في القضايا الموجبة والسالبة. وذلك لا يقتضي كونها^(٤) في الموجبة، كيفية النسبة الإيجابية، وفي السالبة، كيفية النسبة السلبية، بل يصدق ذلك^(٥) إذا كان الموادّ مطلقاً كيفية النسبة الإيجابية، كما ذكره الشّيخ في "الإشارات".

فإنّ قوله^(٦): «وكذا العدم». يشعر بثبوت الموادّ على هذا التقدير^(٧)، وهو أعمّ من أن يكون هي بعينها الموادّ الثابتة على التقدير الأوّل، أو غيرها^(٨)، على أنّه في كلّ من التقديرين، يحتمل حملّ الوجود والعدم، على الإيجاب والسلب كما ذكرنا.

١. الإشارات والتبّهات: ٨٧. ٢. أي ما هو الأظهر.

٣. الواو: حالة. ٤. الموادّ الثلاثة.

٥. أي كون الموادّ الثلاثة ثابتة في القضايا السالبة والموجبة.

٦. أي قول المصنّف.

٧. أي يشعر بثبوت الموادّ لا بسلبها على تقدير «العدم».

٨. أي غير عينها.

[المبحث الثاني

في تعريف المواد الثلاثة

قال: والبحث في تعريفها كالوجود.

أقول: إن هذا المبحث في بيان بداهة تعريف موادّ القضايا الثلاثة وأشار المصنّف إلى هذا بقوله: [والبحث في تعريفها كالوجود؛^(١) أي تصوّرات هذه المعاني الثلاثة ضروريّة، إلّا أنّها قد تعرّف تعريفات لفظيّة كالوجود.

فيقال: الوجوب: ضرورة الوجود، أو اقتضائه، أو استحالة العدم.

والامتناع: ضرورة العدم، أو اقتضائه، أو استحالة الوجود.

والإمكان: جواز الوجود والعدم، أو عدم ضرورتهما، أو عدم اقتضاء شيء منهما، ولكون تصوّراتها ضروريّة، وتعريفاتها لفظيّة، لا يتحاشى عن أن يؤخذ كلّ منها في تعريف الآخر، فيعرف الوجوب بامتناع الانفكاك، ثمّ الامتناع بعدم الإمكان، ثمّ الإمكان بعدم الوجوب.

وكذا يعرف كلّ من الثلاثة بسلب الآخرين، فيقال: الوجوب سلب

الإمكان والامتناع، وكذا في الإمكان والامتناع.

١. أي أنّ تعريف هذه المواد الثلاثة أي الوجوب والإمكان والامتناع، كتعريف الوجود بديهيّ لاستلزامه الدّور، إذ الوجوب: إمّا يعرف بضرورة الوجود فهو تعريف لفظي، أو بامتناع الانفكاك، ثمّ يعرف الامتناع بوجوب العدم فهو دور.

وكذا يقال : الواجب: ما يمتنع عدمه أو ما لا يمكن عدمه، والممتنع: ما يجب عدمه أو ما لا يمكن وجوده، والممكن: ما لا يجب وجوده ولا عدمه أو يمتنع له الوجود والعدم،^(١) ولو كان القصد إلى إفادة تصور هذه المعاني لكان دوراً ظاهراً.

١. أ، ب وج: «أو ما لا يمتنع وجوده ولا عدمه».

[المبحث الثالث]

في أقسام المواد الثلاثة

قال: وقد تؤخذ ذاتية، فتكون القسمة حقيقية لا يمكن انقلابها.

وقد يؤخذ الأولان باعتبار بالغير، فالقسمة مانعة الجمع بينهما يمكن انقلابها، ومانعة الخلو بين الثلاثة في الممكنات.

أقول: إن هذا المبحث في بيان تقسيم الوجوب والامتناع والإمكان .

والى هذا أشار المصنف بقوله: [وقد تؤخذ ذاتية فيكون القسمة حقيقية؛ أي كل واحد من الوجوب والامتناع والإمكان، قد يؤخذ بحسب الذات؛ أي نظراً إلى ذات ما يوصف به، فيكون قسمة المفهوم^(١)، بحسب هذه الأمور إلى الواجب والممتنع والممكن قسمة حقيقية لا يمكن اجتماع أقسامها لا في الصدق ولا في الكذب، بل يكون الصادق منها على المفهوم واحداً أبداً.

وذلك، لأن كل مفهوم إذا التفت إليه من غير التفت إلى غيره: فإما أن يكون بحيث يجب له الوجود، أو لا يجب .

والثاني: إما أن يكون بحيث يمتنع له الوجود، أو لا يمتنع.

فالأول: هو الواجب بذاته.

والثاني: هو الممتنع بذاته.

والثالث: هو الممكن بذاته.

وهذه أقسام ثلاثة لا يخرج عنها مفهوم من المفهومات، ويمتنع صدق اثنين منها^(١) على واحد من المفهومات، وهذه القسمة جارية في المفهوم بالقياس إلى أي محمول كان، فإن كل مفهوم: إما واجب الحيوانية مثلاً، أو ممتنعها، أو ممكنها، لما مرّ من أن التي^(٢) يبحث عنها هاهنا هي التي يذكر في جهات القضايا وموادها .

فإن قيل: هذه القسمة غير حاصرة، لاحتمال أن يكون المفهوم بحيث إذا التفت إليه من غير التفات إلى غيره يجب له الوجود والعدم.

لا يقال: هذه القسمة دائرة بين النفي والإثبات، فكيف لا يكون حاصرة؟

لأننا نقول: إن أريد بقوله: «فإما أن يكون بحيث يجب له الوجود» أعمّ من أن يجب له مع ذلك عدم أيضاً، أو لا، فهذا القسم يندرج فيه قسمان: الواجب^(٣)، وما يجب^(٤) له الطرفان معاً،^(٥) فلا يصحّ قوله: «فالأول هو الواجب بذاته» وإن أريد أنه يجب له الوجود فقط .

فإن أريد بقوله: «فإما أن يكون بحيث يمتنع له الوجود» أعمّ من أن يمتنع له مع ذلك عدم أيضاً، أو لا،

فقد اندرج في هذا القسم أمران، الممتنع، وما يمتنع له الطرفان، فلا يصحّ قوله: «والثاني: هو الممتنع بذاته».

٣. أي الأول .

٢. أي المواد التي .

١. أي المواد الثلاثة .

٥. أي الوجود والعدم .

٤. أي الثاني .

وإن أُريد به أنه يتمتع له الوجود فقط، فيدخل الممتنع الطرفيين والضروري الطرفيين في القسم الثالث، فلا يصحّ قوله: «والثالث هو الممكن بذاته» .

وبالجملة: المفهوم: إما أن لا يقتضي لذاته شيئاً من طرفي الوجود والعدم، أو يقتضيهما معاً، أو يقتضي اللاوجود والأعدم معاً، أو يقتضي الوجود دون العدم، أو يقتضي العدم دون الوجود .

ولمّا كان اقتضاء اللاوجود والأعدم بعينه اقتضاء الوجود والعدم، فالأقسام أربعة بلا مرية .

قلنا: هذه قسمة بالقياس إلى الوجود الخارجي وما يجب له الوجود والعدم يتمتع وجوده في الخارج لذاته لامتناع اجتماع التقيضين فيه لذاته، فهذا القسم داخل في الممتنع، إذ لا نعني بالممتنع سوى ذلك .

والحاصل: أنّ هذا القسم وإن كان محتملاً في بادئ الرأي لكنّ العقل يجزم بامتناع وجوده عند ملاحظة مفهومه من غير نظر إلى أمر خارج، فمثل هذا الاحتمال لا يقدح في كون الحصر عقلياً. ولو فرض احتياجه إلى تنبيه أو استدلال، فلا ريبه في كونه مقطوعاً به وبذلك يتم المقصود .

فإن قيل: كون الواجب ما يجب له الوجود، أو ما يقتضي وجوده على ما خرج من القسمة ينافي كون الوجود عين ذاته تعالى على ما هو مذهب الحكماء وغيرهم من المحققين؛ لاستحالة كون الشيء مقتضياً لنفسه أو حاصلاً لنفسه، سواء كان بالوجوب أو لا.

قلنا: المراد ما يجب له ثبوت الوجود بالحمل الاشتقاقي أو ما يقتضي

الوجود كذلك، فالواجب ما يجب له هذا المحمول المشتق.

ومفهوم هذا المشتق بحسب العرف؛ ما ثبت له مبدأ الاشتقاق، أعم من أن يكون بقيامه به أو بكونه نفس المبدأ إذا كان قائماً بذاته، فالوجود إذا كان قائماً بذاته يصدق عليه أن الوجود ثابت له عرفاً، بمعنى كونه غير فاقد للوجود، وثبوت الشيء لنفسه؛ بهذا المعنى ضروري.

وسياتي تحقيق مذهب الحكماء إن شاء الله تعالى.

وقد يجاب أيضاً: بأن المراد من اقتضاء ذاته الوجود كونه موجوداً لا باقتضاء الغير على نحو ما قالوا: الجوهر قائم بذاته، وأرادوا به سلب قيامه بالغير،^(١) وبأن الأمر هاهنا مبني على ما يبدو في بادئ الرأي من أن الموجود^(٢) إما أن يقتضي ذاته الوجود، كإقتضاء الماهية لوازمها أو لا.

ثم إذا انتهت التوبة إلى الفحص البالغ، يظهر أن حقيقة التقسيم؛ أن الموجود: إما عين الوجود، أو لا، وأنه ما ليس عين الوجود، لا يمكن اقتضائه إياه^(٣).

لا يمكن انقلابها^(٤)، بدل عن قوله: «بكون القسمة حقيقية»، يعني إذا أخذ هذه الثلاثة ذاتية^(٥). لا يمكن انقلاب واحد منها إلى آخر منها، بأن يصير

١. كإقتضاء الأربعة الزوجية.

٢. الذي هو الموضوع لا أنه غير قائم بالغير مطلقاً حتى بعلة.

٣. لا تمنع أن يكون الوجود من قبيل لوازم الماهيات.

٤. يعني لا يمكن انقلاب أحد هذه المفاهيم الثلاثة إلى الآخر، بمعنى أن يزول أحدها عن الذات ويصنف الذات بالآخر مكانه فيصير الواجب بالذات مثلاً ممكناً بالذات وبالعكس، وذلك لأن ما بالذات يمتنع أن يزول. لاحظ: شرح تجريد العقائد: ٣١.

٥. أي الوجوب لذاته، والممتنع لذاته، والممكن لذاته.

الواجب لذاته ممكناً لذاته وبالعكس، أو ممتنعاً لذاته وبالعكس، أو يصير الممكن لذاته ممتنعاً لذاته وبالعكس. وذلك؛ لامتناع أن يزول ما بحسب الذات أو يصير الذات غير الذات بالضرورة.

وقد يؤخذ الأولان؛ أي الوجود والامتناع باعتبار الغير^(١)، بأن يكون كل واحد منهما مستفاداً من الغير، ولا يكون ثابتاً بحسب الذات مع قطع النظر عن الغير. وحينئذ يكون القسمة بينهما مانعة الجمع؛ أي في المفهومات^(٢) مطلقاً، لاستلزام اجتماعهما^(٣) في مفهوم واحد، اجتماع الوجود والعدم فيه، دون الخلو، لأن المفهوم الواحد يجوز خلوّه عن الوجوب بالغير والامتناع بالغير معاً، إذا كان واجباً بالذات، أو ممتنعاً بالذات.

يمكن انقلابهما، بدل من قوله: «القسمة بينهما مانعة الجمع». وذلك؛ لأن الواجب بالغير، قد يعدم علته، فيصير ممتنعاً بالغير الذي هو عدم علته، والممتنع بالغير؛ قد يوجد علته، فيكون واجباً بالغير.

ومانعة الخلو بين الثلاثة^(٤)، عطف على «مانعة الجمع» أي إذا أخذ الأولان باعتبار الغير، يكون القسمة بينهما وبين الثالث الذي هو الإمكان الذاتي مانعة الخلو، لكن في الممكنات التي هي أخص من المفهومات، إذ الإمكان لازم للممكن مع امتناع خلوّه عن أحد الباقيين، لأنه لا يخلو الحال عن وجود علته أو عدمها.

١. لا بالقياس إلى أن يكون الغير مقتضياً لوجود الشيء أو لعدمه، لأنه ثابت للثلاثة جميعاً.

٢. أي المفهومات الممكنة مطلقاً، سواء كانت من المواد أو الجهة، وسواء كان المحمول من الوجود أو العدم، وسواء كان بملاحظة الأفراد أو لا.

٣. أي الوجود الغيري وامتناع الغيري.

٤. أي الإمكان الذاتي والوجوب والامتناع.

وليس بين الثلاثة منع الجمع، لاجتماع الإمكان الذاتي مع كل واحد من الغيريين.

فإن قيل ^(١): هذه القسمة المثلثة قسمة للشيء إلى نفسه وقسيمه ^(٢).

أجيب ^(٣): «بحمل القسمة على الترديد كما هو الظاهر من وصفها بمنع الخلو مع قوله في الممكنات، إذ لو كان المراد التقسيم لقال في الممكن، لأن التقسيم للمفهوم لا للأفراد والشائع هو تقسيم الكلّي بين الجزئيات لا الكلّ بين الأجزاء.

لا يقال: فيكون ترديداً للشيء بين نفسه وغيره.

لأننا نقول: هذا ترديد في الماهيات المعروضة للإمكان في الواقع، لا المأخوذة بعنوان الإمكان» ^(٤).

وعلى هذا أيضاً لا يجوز التقسيم ^(٥)، لأن الظاهر الشائع كون القسم أخصّ مطلقاً من المقسم في نفس الأمر.

١. القائل هو الشارح القوشجي. انظر: شرح تجريد المقائد: ٣١.

٢. أ، ب وج: «قسيمه».

٣. المجيب هو المحقق الدواني.

٤. لاحظ: حاشية المحقق الدواني على هامش شرح تجريد المقائد: ٣١.

٥. أي التقسيم الشائع لدلالة الدليل عليه وإلا فالتعليل عليل.

[المبحث الرابع]

في أقسام الضرورة والإمكان

قال: ويشترك الوجود والامتناع في اسم الضرورة، وإن اختلفا بالسلب والإيجاب.

وكُلُّ منهما يصدق على الآخر إذا تقابلا في المضاف إليه .

وقد يُؤخذ الإمكانُ بمعنى سلب الضرورة عن أحد الطرفين، فيعمُّ الأخرى والخاص.

وقد تؤخذ بالنسبة إلى الاستقبال، ولا يشترط العدم في الحال إلا اجتماع النقيضان .

أقول: الضرورة تطلق على الوجوب والامتناع وتشملهما، فإنَّ كلَّ واحدٍ من الوجوب والامتناع يقال له ضروريٌّ، لكنهما يختلفان بالسلب والإيجاب، فالوجوب ضرورة الوجود، والامتناع ضرورة السلب، واسم الضرورة شامل لهما.

واليه أشار بقوله: [ويشترك الوجوب والامتناع في إسم الضرورة، وإن اختلفا في السلب والإيجاب، فإنَّ أحدهما ضرورة الإيجاب والآخر ضرورة السلب .

وكُلُّ منهما يصدق على الآخر، إذا تقابلا في المضاف إليه، يعني إذا كان ما

أضيف إليه الوجوب والامتناع أمرين متقابلين كالوجود والعدم، يصدق كل منهما على الآخر؛ أي ما يشق من أحدهما على ما يشق من الآخر، فيقال: واجب الوجود ممتنع العدم، وبالعكس .

وكذا واجب العدم ممتنع الوجود، وبالعكس .

وأما حمل أحدهما على الآخر كأن يقال: وجوب الوجود امتناع العدم، فليس بصحيح إلا مبالغة في الاستلزام، لأن أحدهما كيفية لنسبة الوجود إلى الماهية والآخر لنسبة العدم إليها، وهما^(١) متبائنتان، فكذا كفيتهما.^(٢)

فإن قيل: الكيفيتان^(٣) هما الوجوب والامتناع المطلقان لا المقيدان، و^(٤) المراد هو تصادق المقيدين لا المطلقين، فوجوب الوجود وامتناع العدم، مأخوذان مع الإضافة إلى ما أضيفا إليه، حال كونهما وصفين لذات واحدة متصادقان.

فإننا إذا قلنا: إكرام أعداء زيد إهانة أوليائه، لم يقل هذا الحمل ليس بصحيح، لأن الإكرام وصف للأعداء، والإهانة وصف للأولياء، وهما متغايران.

وأيضاً الوجوب: عبارة عن ضرورة نسبة المحمول إلى الموضوع.

والامتناع: عبارة عن ضرورة ما يقابل تلك النسبة.

فإذا أضيف الامتناع إلى ما يقابل ما أضيف إليه الوجوب، كان الامتناع ؛

١ . أي الوجوب والامتناع .

٢ . أوب : «كفيتهما» .

٣ . يعني أن الكيفيتان اللتان بينهما تبائن إنما هما الوجوب والامتناع إذا أخذنا مطلقين لا مقيدين .

٤ . الواو : حالية .

عبارة عن ضرورة ما يقابل مقابل ما أضيف إليه الوجوب، ومقابل، مقابل نسبة عين تلك النسبة، فكان الامتناع ؛ عبارة عن ضرورة نسبة. كان الوجوب عبارة ؛ عن ضرورتها، فكان الامتناع عين الوجوب .

قلنا: إن أريد بالمقيدين، المقيّد بالوجود والعدم، وبالمطلقين ما لم يقيد بهما، فظاهر أن المراد، هو تصادق المقيدين.

وإن أريد بهما ما ذكر مع التقييد بذات واحدة، فغاية ما فيه أن الموضوع في القضيتين واحد، ولا يلزم من مجرد اتحاد الموضوع، اتحاد النسبة.

وعلى أيّ التقديرين، فلا يخرجان عن كونهما كيفيتين لنسبتين متغايرتين ليصيرا متصادقتين، بخلاف المطلقين، كيف ؛ و^(١) تصادق المقيدين مستلزم لتصادق المطلقين؟

وأما ما ذكر من المثال فلا يجدي، فإن الإكرام والإهانة وصفان لفعل واحد^(٢) كالقيام من جهتين. وليسا بمتصادقين حقيقة، على أن مثل ذلك فيما نحن فيه، ليس بمتصوّر.

وأما ما استدللّ به، فمندفع: بأنّ الأمتناع ليس عبارة عن ضرورة ما يقابل تلك النسبة، وإلا لم يكن الامتناع كيفة تلك النسبة، بل للنسبة المقابلة لتلك النسبة، بل ضرورة مقابل تلك النسبة يصير منشأ لكيفة عارضة لتلك النسبة، هي عبارة عن الامتناع، ولا شك أن النسبتين متباثتان، وكذا كيفيتهما .

وقد يؤخذ الإمكان بمعنى سلب الضرورة عن أحد الطرفين؛ أي الطرف

١ . الواو : حالية .

٢ . لأنّ الإكرام فعل واحد، لكن بالنسبة إلى زيد لطف وإكرام، وبالنسبة إلى الآخر إهانة واضرار .

المخالف، وكان ما^(١) مضمي بمعنى سلب الضرورة عن كلا الطرفين المسمى بالإمكان الخاص .

فيعمّ الإمكان بهذا المعنى الثاني^(٢) ضرورة^(٣)، الأخرى؛ أي ضرورة الطرف الموافق، والإمكان الخاص^(٤) الذي قد مضمي جميعاً.

وهذا المعنى الثاني هو المسمى بالإمكان العامي لفهم العرف العام^(٥)، هذا المعنى من إطلاق لفظ الإمكان، بخلاف المعنى الأول، فإنه عرف خاص، ولذا نسب إليه.

وقد يسمّى العامي عامّاً والخاصي خاصّاً أيضاً، لكونهما أعمّ وأخصّ مطلقاً.

والمراد بالعموم هاهنا أيضاً عموم ما يشتق منه لما مرّ.

وللإمكان معنى ثالث يسمّى أخصّ، وهو سلب الضرورة الذاتية والوصفية والوقتيّة من الطرفين. وهو أيضاً ممّا اعتبره الخاصة، بناء على أن إسم الإمكان لمّا كان بمعنى سلب الضرورة، فكلّ ما كان طرفاه خاليين عن جميع هذه الضرورات كان أولى به، وأقرب إلى الوسط .

١ . أي إمكان المذكور سابقاً في كلام المصنف ﷺ .

٢ . أي سلب الضرورة عن الطرف المخالف للحكم يعمّ الضرورة الأخرى أي الطرف الموافق للحكم.

٣ . أ، ب وج: «الضرورة».

٤ . أي ويعمّ الإمكان الخاص .

٥ . لأنّ العرف العام يستعمل الإمكان بهذا المعنى، فإنهم يفهمون من الممكن الوجود ما ليس بممتنع الوجود، وممّا ليس بممكن الوجود، الممتنع الوجود، وكذا يفهمون من الممكن العدم، ما ليس بممتنع العدم وممّا ليس بممكن العدم، الممتنع العدم. لاحظ : شرح تجريد العقائد: ٣٢ .

قال الشيخ في الإشارات: «وقد يقال: «ممكن» ويُفهم منه معنى ثالث، فكأنه أخص من الوجهين المذكورين؛ وهو أن يكون الحكم غير ضروري النسبة البتة، ولا في وقت كالكسوف، ولا في حال كالتغير للمتحرك، بل يكون كالكتابة للإنسان»^(١).

وقال المصنّف في شرحه: «فهذا الإمكان يقابل^(٢) جميع الضروريات الذاتية والوصفية والوقئية. وهو أحقّ بهذا الإسم من المذكورين قبله، لأنّ الممكن بهذا المعنى أقرب إلى حاقّ الوسط بين طرفي الإيجاب والسلب. وقد يمثّل فيه بالكتابة للإنسان، لأنّ طبيعة الإنسانيّة متساوية النسبة إلى وجود الكتابة له ولا وجودها.

ثمّ قال: وإنّما قال: «فكأنه أخصّ من الوجهين» ولم يقل وهو أخصّ من الوجهين، لأنّ الأخصّ والأعمّ هما اللذان يدلّان على معنى واحدٍ ويختلفان بأنّ أحدهما أقلّ تناولاً من الآخر، أمّا إذا دلّ أحدهما على بعض ما يدلّ عليه الآخر باشتراك اللفظ، فإنّه لا يقال: له إنّه أخصّ من الآخر»^(٣).

وقد تؤخذ بالنسبة إلى الاستقبال.^(٤)

قال في الإشارات: «وقد يقال: «ممكن» ويفهم منه معنى آخر، وهو أن يكون الالتفات في الاعتبار ليس لما يوصف به الشيء في حال من أحوال

١. الإشارات والتنبيهات: ٩١.

٢. في المصدر: «ما يقابل».

٣. شرح الإشارات والتنبيهات: ١٥٤ / ١ و ١٥٥.

٤. بمعنى جواز وجود الشيء في المستقبل من غير نظر إلى الماضي والحال نظراً إلى أنّ

الممكن الحقيقي المتصّف بصرافة الإمكان ما لا ضرورة في شيء من طرفيه أصلاً. لاحظ:

شرح تجريد العقائد: ٣٢.

الوجود من إيجاب أو سلب؛ بل بحسب الالتفات إلى حاله في الاستقبال. فإذا كان المعنى^(١) غير ضروري الوجود في أي وقت فُرض له في المستقبل، فهو ممكن^(٢).

وقال المصنّف في شرحه: «وهذا معنى رابع للإمكان؛ وهو الإمكان الاستقباليّ. وإنما اعتبره من اعتبره لكون ما ينسب إلى الماضي والحال من الأمور الممكنة؛ إما موجوداً، وإما معدوماً، فيكون إنمّا ساقها من حاقّ الوسط إلى أحد الطرفين ضرورة ما، والباقي على الإمكان الصّرف لا يكون إلا ما ينسب إلى الإقبال من الممكنات التي لا تعرف حالها؛ أتكون موجودة إذا حان وقتها، أم لا تكون؟

وينبغي أن يكون هذا الممكن ممكناً بالمعنى الأخصّ مع تقييده بالإقبال، لأنّ الأوّلين ربّما يقعان على ما يتعيّن أحد طرفيه لضرورة ما، كالكسوف، فلا يكون ممكناً صرفاً. انتهى»^(٣)

ويظهر منه أنّ الإقبال ليس ظرفاً للإمكان، بل ظرفاً للوجود أو العدم، وظرف الإمكان هو الحال، وإنّ عدم تعيّن الوجود أو العدم في الإقبال وبقاء الممكن في صرافة الإمكان، إنمّا هو بحسب علمنا، لا بحسب نفس الأمر، فلا ينافي تعيّن أحدهما في نفس الأمر من حيث وجوب استناد الحوادث إلى العلل السابقة.

وهاهنا سرّ علّنا نشير إليه في موضع أليق إن شاء الله تعالى.

٢. الإشارات والتنبيهات: ٩١ و ٩٢.

١. في المصدر «ذلك المعنى».

٣. شرح الإشارات والتنبيهات: ١٥٦/١ و ١٥٧.

ثم إنَّ بعض^(١) من اعتبر الإمكان الاستقبالي، اشترط في كون الوجود ممكناً في زمان الإستقبال العدم في الحال،^(٢) لأنَّ الشَّيء إذا كان موجوداً في الحال، كان وجوده ضرورياً بشرط المحمول، فلا يكون ممكناً صرفاً.

وردَّ عليه: بأنَّ ضرورة وجوده في الحال، لا ينافي إمكان عدمه في الإستقبال.

وأيضاً لو وجب اشتراط عدمه في الحال، لثلاً يكون ضروريّ الوجود، لوجب اشتراط وجوده في الحال أيضاً، لثلاً يكون ضروريّ العدم، فوجب أن يكون في الحال موجوداً ومعدوماً معاً.

والى هذا أشار المصنّف بقوله: ولا يشترط العدم في الحال وإلا اجتمع التقيضان.

قال في الإشارات: «ومن يشترط في هذا أن يكون معدوماً في الحال، فإنه يشترط ما لا ينبغي. وذلك أنه يحسب أنه إذا جعله موجوداً أخرجه إلى ضرورة الوجود. ولا يعلم أنه إذا لم يجعله موجوداً، بل فرضه معدوماً، فقد أخرجه إلى ضرورة العدم، فإن لم يضر هذا لم يضرنا ذاك. انتهى».^(٣)

وقيل: الظاهر أنَّ من اشترط ذلك^(٤)، أراد بالإمكان الإستقبالي، إمكان حدوث الوجود، وطرياقه في الإستقبال، وهو إنَّما يستلزم إمكان عدم الحدوث،

١. نقل الشَّارح القوشجي كلام البعض وأجاب عنه. لاحظ: شرح تجريد المعانيد: ٣٢ - ٣٣.

٢. أي في زمان الحال.

٣. الإشارات والتنبيهات: ٩٢.

٤. أي العدم في الحال.

لا إمكان حدوث العدم، ليلزم اشتراط الوجود في الحال، بل لو اعتبر الإمكان الإستقبالي في جانب العدم، بمعنى إمكان طريان العدم وحدثه، يشترط الوجود في الحال من غير لزوم محال.

وفيه: أن الغرض من اعتبار الإمكان الإستقبالي، لما كان تحصيل الإمكان الصّرف الواقع في حاقّ الوسط، فلا وجه لهذه الإرادة، حتّى يحتاج إلى ذلك الاشتراط.

وظهر من هذا أيضاً فساد ما يقال: من أن الإمكان الإستقبالي، إنّما يعتبر في أحد طرفي الوجود والعدم، لا فيهما معاً، فالشيء: إمّا ممكن الوجود بالإمكان الإستقبالي؛ وإمّا ممكن العدم به.

قال: فالأول: مشروط بالعدم في الحال.

والثاني: مشروط بالوجود في الحال. وذلك لأنّ المقصود من اعتبار الإمكان الإستقبالي؛ خلوّ الممكن في طرفيه عن جميع الضروريات، وكونه في حاقّ الوسط؛ غير مائل إلى أحدهما، كما مرّ.

المسألة العشرون

في اعتبارية المواد الثلاث

قال : والثلاثة اعتبارية لصدقها على المعدوم واستحالة التسلسل.

ولو كان الامتناع ثبوتياً لزم الممتنع.

ولو كان الإمكان ثبوتياً لزم سبق وجود كل ممكن على إمكانه.

والفرق بين نفي الإمكان والإمكان المنفي لا يستلزم ثبوته.

أقول: [إن الوجوب والامتناع والإمكان أمور اعتبارية غير متأصلة في

الوجود.

وإليه أشار بقوله: والثلاثة اعتبارية^(١)؛ لوجوه بعضها مشترك بين الثلاثة

وبعضها مختص بواحدٍ واحدٍ .

أما المشترك فوجهان:

[الوجه الأول: ما أشار إليه بقوله: لصدقها على المعدوم، يعني أن كلاً

من هذه الثلاثة يصدق على المعدوم، فإن المعدوم الممتنع، يصدق عليه أنه

ممتنع الوجود وواجب العدم، والمعدوم الممكن؛ يصدق عليه أنه ممكن

الوجود والعدم .

١ . أي أن هذه الجهات الثلاثة أعني الوجوب والإمكان والامتناع، أمور اعتبارية يعتبرها العقل

عند نسبة الوجود إلى الماهية، وليس لها تحقق في الأعيان لوجوه....

وإذا صدقت هذه الأمور على المعدوم، يجب أن لا تكون متحققة في الأعيان، لاستحالة اتّصاف المعدوم بالموجود.

فإن قيل: يجوز أن يكون بعض أفراد طبيعة واحدة موجوداً وبعضها معدوماً، فيصدق تلك الطبيعة على الأفراد الموجودة والمعدومة، فباعتبار صدقها على الأفراد الموجودة؛ تكون موجودة، وباعتبار صدقها على الأفراد المعدومة تكون معدومة، فاعتبر الإنسان، فإنّ بعض أفراده موجودة، وبعضها معدومة؛ مع أنّ الإنسان صادق على الجميع، فإنّ الإنسان باعتبار صدقه على الأفراد الموجودة؛ يكون موجوداً، وباعتبار صدقه على الأفراد المعدومة؛ يكون معدوماً، ولا يلزم منه اتّصاف المعدوم بالموجود، ولا كون تلك الطبيعة معدومة.

قلنا: إن أريد أنّ تلك الطبيعة باعتبار الأفراد الموجودة متأصلة، وباعتبار الأفراد المعدومة غير متأصلة، فظاهر بطلان ذلك ضرورة امتناع اختلاف الطبيعة الواحدة بالتأصل وعدمه.

وإن أريد كونها في الصورة الأولى موجودة، وفي الصورة الثانية معدومة. فيرد أنّ كلّما كان من شأنه الوجود الأصيل، فاتّصاف شيء به بالحمل الاشتقائي، إنّما يكون بوجوده فيه وجوداً عينياً، فيمتنع اتّصاف المعدومات بالإمكان.

والوجه الثاني: أنّه لو كانت هذه الأمور متحققة في الأعيان، لكانت مشاركة لغيرها في الوجود، ومتميّزة عنه بالخصوصيات، فوجودها غير ماهياتها، فاتّصاف ماهياتها بوجودها، لا يخلو عن أحد هذه الأمور ويتسلسل.

وإليه أشار بقوله: واستحالة التسلسل.

فإن قيل: يجوز أن يكون الوجوب العارض لذات الواجب مثلاً؛ ثبوتياً موجوداً في الأعيان، والوجوب العارض لهذا الوجوب عديمياً، فلا يلزم التسلسل.

وأيضاً يجوز أن يكون وجوب الوجوب مثلاً؛ عينه.

فالجواب عن الأول: ما مرّ من امتناع اختلاف الطبيعة الواحدة بالتأصل، وعدمه .

وعن الثاني: أن جواز كون الشيء نعتاً لنفسه، إنما هو على تقدير قيامه بذاته، كما في وجود الواجب تعالى، لا على تقدير كونه قائماً بغيره، كما في وجود الممكنات، على أن الكلام في الوجوب مثلاً الذي هو كيفية النسبة، فلا يتصور كونها نفس ذات الموضوع.

وهذا الوجه يدل على استحالة عينية مجموع الثلاثة لا البعض دون البعض، إذ حينئذ^(١) يجوز أن يكون الوجوب مثلاً عينيّاً، والإمكان اعتبارياً، ويكون اتّصاف ماهية الوجوب بالوجود بالإمكان، فلا يلزم التسلسل.

ولو حمل على ضابطة^(٢) صاحب التلويحات^(٣) - من أن كلّ ما تكرر نوعه؛ أي يكون أيّ فرد يوجد منه موصوفاً بذلك النوع، كالوحدة والقدم والحدوث والبقاء واللزوم ونحو ذلك، يجب أن يكون اعتبارياً، لئلا يلزم

١. أي استحالة عينية البعض دون البعض.

٢. لاحظ: التلويحات: ٢٦.

٣. كتاب " التلويحات في المنطق والحكمة " للشيخ شهاب الدين الحكيم السهروردي المتوفى

التسلسل^(١) - يتمتع^(٢) أجرأؤه في الامتناع، بل في الوجوب أيضاً، بحيث لا يرجع إلى الوجه المختص الآتي.

وأما الوجوه المختصة بواحدٍ واحدٍ:

فالمختص بالوجوب^(٣): ما أشار إليه بقوله: ولو كان الوجوب ثبوتياً لزم إمكان الواجب.

بيان الملازمة: أن الوجوب صفة عرضية، لأنه كيفية النسبة كما مر، والصفة العرضية مفترقة إلى موصوفها الذي هو موضوعها، والمفترقة إلى الغير ممكن، والواجب إنما يجب به، فهو من حيث هو واجب مفترق إلى الوجوب الذي هو ممكن، فهو أولى بأن يكون ممكناً، لأن المحتاج إلى الواجب ممكن، فكيف إلى الممكن؟

فإن قيل: إمكان صفة الوجوب في نفسها المستلزم لجواز زوالها^(٤) إنما يستلزم إمكان الواجب من حيث هو واجب المستلزم لجواز زواله، لو كان مستلزماً لجواز انعدامها بعد الوجود.

وليس كذلك^(٥) لجواز امتناع الممكن عن الإنعدام بعد الوجود، كما في الزمان.

١. وما في المتن موافق للمواقف وشرحه، وشرح المقاصد، لاحظ: المواقف في علم الكلام: ٦٩؛ وشرح المقاصد: ١ / ٤٧١؛ وشرح المواقف: ٣ / ١١٦ - ١١٧.

٢. قوله: «يتمتع» جواب لقوله: «لو حمل».

٣. لما ذكر الأدلة الشاملة في الدلالة على أن هذه الأمور ليست ثبوتية في الأعيان شرع في الدلالة على كل واحدٍ من الثلاثة، فبدأ بالوجوب الذي هو أقر بها إلى الوجود.

٤. أي صفة الوجوب.

٥. في أ، ب وج: لفظة «كذلك» ساقطة.

وأما جواز إنعدامها مطلقاً^(١)، فلا يستلزم ذلك، لجواز اتّصاف الموصوف بالصفة العدمية.

وأيضاً كون الواجب من حيث هو واجب ممكناً غير محال، لأنّ إمكان الشيء من حيث أنّه بصفة، لا يقتضي إمكان ذات الشيء، ولا يلزم من ذلك جواز زوال الوجوب عن الذات، وإنّما يلزم ذلك، لو لم يكن علّة الوجوب هي الذات التي يمتنع زوالها، وهو ممنوع، فيمتنع زوال الوجوب عن الذات مع كونه ممكناً بسبب امتناع زوال علته التي هي الذات.

قلنا: أمّا الجواب عن الأوّل: فهو أنّ الكلام على تقدير كون الوجوب من الأمور العينية، ولا شك أنّ الأمور العينية، إذا كانت معدومة لا يمكن اتّصاف محل الموجود بها.

وأما الجواب عن الثاني: فهو أنّ علّة الوجوب لو كانت هي الذات لزم تقدمها على الوجوب بالوجوب، والوجود كما هو شأن العلّة، فيلزم أن يكون للواجب وجوب آخر، أو تقدم الوجوب على نفسه، وكلاهما محال.

أمّا الثاني: فظاهر.

وأما الأوّل: فللزوم اجتماع المثليين، وأن لا يكون الوجوب المتأخّر وجوباً، لكون الواجب واجباً بالآخر، وأيضاً ننقل الكلام إلى ذلك الوجوب ويلزم التسلسل.

فإن قيل: الوجوب ممكن لا محالة - سواء كان عينياً أو اعتبارياً - فعلى

١. أمّ من انقضاء الوجود ومن انقطاعه.

تقدير كونه اعتبارياً أيضاً يكون الواجب محتاجاً إليه، ويلزم إمكانه بالطريق الأولى.

قلنا: إذا كان الوجوب اعتبارياً انتزاعياً، ويكون منشأ انتزاعه ذات الواجب من حيث ذاته، لا من حيثية أخرى، يكون مناط الحكم بالواجبية، هو نفس الذات بذاته لا المفهوم المنتزع كما في سائر الانتزاعات، حيث يكون مناط الحكم بها نفس ما هو منشأ الانتزاع، فتكون واجبية الواجب بذاته، لا بأمر زائد عليه، ليلزم الإمكان، فتفطن.

ولا يمكن أن يقال: على تقدير عينية الوجوب أيضاً يكون واجبية الواجب بذاته، لا بالوجوب؛ كما توهمه شارح المقاصد، لأن مناط الاتصاف في الصفات العينية، إنما يكون قيام الصفة بالموصوف بالضرورة.

والوجه المختص بالامتناع ما أشار إليه بقوله: ولو كان الامتناع ثبوتياً لزم إمكان الممتنع، لأن الامتناع^(١)، إذا كان ثبوتياً؛ من شأنه الوجود في الخارج يكون ممكناً بإمكان العام بالضرورة، وهو صفة لا محالة، فيفتقر إلى موصوفها، فيجب أن يكون موصوفها ممكناً كذلك بالضرورة، والموصوف بالامتناع؛ هو الممتنع، فيلزم إمكان الممتنع.

فهذا الدليل يبطل ثبوتية امتناع الوجود، ويلزم منه بطلان ثبوتية امتناع العدم أيضاً، لأن الامتناع - كما أشرنا إليه سابقاً في أول المشتركين^(٢) - معنى

١. إشارة إلى أن الامتناع ثبوتياً ليس أنه موجود بالفعل في الخارج، بل ما يكون من شأنه الوجود فيه.

٢. من الوجهين.

واحدٍ يضاف تارة إلى الوجود، وأخرى إلى العدم، والمعنى الواحد، إذا بطل ثبوتية بعض أفرادهِ، بطل ثبوتية الجميع، لإمتناع كون المعنى الواحد متأصلاً وغير متأصل .

فاندفع ما توهم: من أن في كلام المصنّف اضطراباً، لأنّ أوّل المشتركين؛ يبتني على كون المراد من الامتناع، أعم من امتناع الوجود وامتناع العدم.

وهذا الدليل لأخذ الإمكان فيه، ^(١) ووجوب حمله ^(٢) على الإمكان العام^(٣)، يبتني على كون المراد ^(٤) امتناع الوجود ^(٥)، ليقابل الإمكان العامّ المقيد بطرف الوجود، وذلك لأنّ إبطال ثبوتية امتناع الوجود؛ لمّا استلزم بطلان ثبوتية امتناع العدم أيضاً، فالامتناع المطلوب؛ إبطال ثبوتيته باقي على عمومهِ.

فإن قيل: لِمَ أخذ الإمكان، ولم يكتفَ بمجرد الوجود مع كونه أخصراً، بأن يقال: لو كان الامتناع ثبوتياً لزم وجود الممتنع ضرورة وجود الموصوف عند وجود الصفة؟

قلنا: المراد بكون الامتناع وجودياً، ليس كونه موجوداً بالفعل في الخارج، بل ما من شأنهِ الوجود العيني، وحينئذٍ، فالملازمة ممنوعة.

وإن أراد ^(٦) وجود الممتنع بالإمكان، فيصير عين الوجه الأطول، ^(٧) وإن تمسك ^(٨) بأنّ الأنصاف بالصفة العينية؛ يستدعي وجود الموصوف، لم يكن

١. أي في الامتناع.

٢. أي حمل الإمكان.

٣. لأنّ اللازم على تقدير ثبوتية الامتناع بالضرورة هو كونه ممكناً بالإمكان العامّ.

٤. من الامتناع.

٥. فقط.

٦. المصنّف ﷺ.

٧. أي الأوّل.

٨. المصنّف ﷺ.

هذا الوجه اختصاراً للأول، بل صار دليلاً برأسه، فتدبر: (١)

والوجه المختص بالإمكان ما أشار إليه بقوله: ولو كان الإمكان ثبوتياً لزم سبق وجود كل ممكن على إمكانه، لأن الإمكان حينئذ يكون صفة ثبوتية، فتأخر عن وجود موصوفها بالضرورة مع أن الإمكان سابق على الوجود، لأن الشيء يمكن وجوده في نفسه، فيوجد من غيره (٢).

وقد يستعمل هذا الوجه في الوجوب أيضاً يقال: الوجوب سابق على الوجود بالذات، لأن إيجاب شيء لوجوده يستتبع وجوده عقلاً، ولذلك صح أن يقال: اقتضى ذاته وجوده، فوجد والصفة الثبوتية يستحيل أن يسبق على وجود موصوفها، فيستحيل كون الوجوب ثبوتياً.

واعلم: أنه لا حاجة في هذا الوجه، سواء استعمل في الإمكان أو الوجوب إلى بيان التقدم، بل يكفي امتناع التأخر.

فيقال: لا شبهة في أن الإمكان أو الوجوب، يمتنع تأخره عن وجود موصوفه، وكل صفة ثبوتية يجب تأخرها عن وجود موصوفها.

وهذا مطرد في كل صفة ثبوتية يمتنع تأخرها عن وجود موصوفها كالحدوث والوجود والذاتية والعرضية ونظائرها.

ولذلك جعله صاحب التلويحات قانوناً، فقال: كل ما لا يجب من

١. إشارة إلى أن هذا الوجه أخصر من الدليل الذي ذكره المصنف، يعني أن مقدماته أقل من مقدمات الدليل المذكور، وليس من الواجب في الأخصرية كون الشيء الثاني اختصاراً للأول وبعضاً منه.

٢. يعني أن الإمكان له بالذات والوجود له بالغير وما بالذات مقدم على ما بالغير.

الصفات ؛ تأخره عن وجود الموصوف، يجب أن يكون اعتبارياً^(١).

والفرق^(٢) بين نفي الإمكان والإمكان المنفي لا يستلزم ثبوته^(٣)، أي ثبوته الإمكان، إشارة إلى الجواب عما تمسك به الذاهب إلى كون الإمكان ثبوتياً، وهو أنه لو لم يكن الإمكان ثابتاً، لم يكن فرق بين نفي الإمكان والإمكان المنفي، والتالي باطل، لأننا نفرق بين الإمكان، ونفيه بالضرورة.

وأيضاً إذا لم يكن بينهما فرق لم يكن بين قولنا: إمكانه لا وقولنا: لا إمكان له فرق، فيلزم أن لا يكون الممكن ممكناً هذا خلف.

أما الملازمة: فلا تله لو لم يكن ثابتاً لكان منفيًا، فلا يكون بين نفي الإمكان والإمكان فرق، إذ الأعدام لا تتمايز.

وتقرير الجواب: أنا لا نسلّم الملازمة، فإن الفرق بين نفي الإمكان على تقدير كونه منفيًا ثابت، فإن الإمكان على هذا التقدير هو الإمكان العدمي، ونفي الإمكان هو نفي ذلك الإمكان العدمي، وفرق بين الشيء العدمي وبين رفع الشيء العدمي، كما أن فرقاً بين الأمر الوجودي وبين رفع الأمر الوجودي، ضرورة أن الشيء ورفعه متناقضان، سواء كان الشيء عديمياً أو وجودياً، فهما متمايزان قطعاً، قوله: «الأعدام لا تتمايز».

١. وما في المتن موافق للمواقف وشرحه. لاحظ: شرح المواقف: ٣ / ١١٩ - ١٢٠.

٢. من كلامه ﷺ.

٣. هذا جواب عن استدلال الشيخ أبي علي بن سينا على ثبوت الإمكان، فإنه قال: لو كان الإمكان عديمياً لما بقى فرق بين الإمكان والإمكان المنفي لعدم التمايز في العدميات، والجواب: المنع من الملازمة، فإن الفرق واقع، ولكن لا يستدعي الفرق الثبوت، كما في الامتناع. لاحظ: كشف المراد: المسألة السادسة والعشرين.

قلنا: ممنوع كما مر.

وقال الشارح القديم: لفظ المنفي بعد لفظ الإمكان زائد، لعلّه وقع سهواً من الناسخين، فإنّ الخصم لم يدع استلزام عدمية الإمكان، لعدم الفرق بين نفي الإمكان والإمكان المنفي؛ حتى يلزم من الفرق بينهما ثبوت الإمكان بحكم استلزام نقيض التالي لنقيض المقدم،^(١) فإنّ الفرق بين نفي الإمكان والإمكان المنفي، غير ثابت على زعمه^(٢)، بناء على أنّ الأعدام لا تتمايز عنده، فلا يكون استثناء نقيض التالي صادقاً عنده على تقدير أن يكون التالي عدم الفرق بين نفي الإمكان والإمكان المنفي، فلا يلزم نقيض المقدم الذي هو مطلوبه، لكن لو حذف المنفي عن الإمكان، ويكون الألام لنقيض مدّعي الخصم هو عدم الفرق بين نفي الإمكان والإمكان لصدق^(٣) استثناء نقيض التالي على زعمه، فيصدق نقيض المقدم^(٤) الذي هو المدعى.

وقال المحقق الشريف: قد يتمحل لتصحيح صدق استثناء نقيض التالي عنده، بأن وصف الإمكان بالمنفي، ليس بحسب نفس الأمر، بل بحسب الفرض.^(٥)

فكأنه قال: لو لم يكن الإمكان ثابتاً بل منفيّاً؛ لم يكن فرق بين نفي الإمكان والإمكان الذي فرضناه منفيّاً، لكنّ الفرق ثابت في الواقع، فلا يكون

١. نظير قولنا: إن كان هذا إنساناً لكان حيواناً، لكنّه لم يكن حيواناً، فلم يكن إنساناً.

٢. أي على زعم الخصم.

٣. جواب «لو».

٤. أي كان الإمكان ثبوتياً.

٥. لاحظ: شرح المواضع: ٣/ ١٢٣ - ١٢٤.

فرض كونه منفياً مطابقاً للواقع وفائدة وصفه بالمنفي فرضاً إظهار الملازمة^(١)، لأنه بهذا الفرض اندرج هو ونفيه تحت الأعدام التي لا تميز فيها، هذا .

فإن قيل: ^(٢) يمكن أن يفرض الدليل هكذا: لو لم يكن فرق بين نفي الإمكان والإمكان المنفي؛ لكان الإمكان ثبوتياً، لكن المقدم^(٣) حق، لعدم التمايز في الأعدام، فالتالي مثله .

بيان الملازمة: أنه لو لم يكن ثبوتياً على ذلك التقدير، لكان عديمياً، فيلزم أن الممكن لا إمكان له، إذ التقدير عدم الفرق بين الإمكان المنفي ونفي الإمكان، فإذا تحقّق الأول، - أعني: الإمكان المنفي - تحقّق الثاني - أعني: نفي الإمكان - لكن كون الممكن لا إمكان له تناقض، وحينئذ لا يكون لفظ المنفي مستدركاً.

وتقرير الجواب: أننا نمنع المقدم، وما ذكر في بيانه غير مسلم، بل المحقّق^(٤) نقيضه وهو الفرق بين نفي الإمكان والإمكان المنفي.

قلنا: بعيد حمل كلام المصنّف عليه حجةً وجواباً.

أمّا حجة: فلأنّ الملازمة التي ادّعاها المستدلّ إنّما هي بين عدم الفرق والثبوت، لا بين الفرق والثبوت، وكلام المصنّف يدلّ على منع الملازمة بين الفرق والثبوت، وهي غير الملازمة التي ادّعاها المستدلّ.

وأمّا جواباً: فلأنّ كلام المصنّف صريح في منع الملازمة، وهذا الجواب

منع لاستثناء غير المقدم، فأين هذا من ذلك!؟

١ . بين ثبوت الفرق وبين كون الإمكان ثبوتياً.

٢ . القائل هو المحقّق الشريف في حاشيته على الشرح القديم.

٣ . أي عدم الفرق.

٤ . أ وج: «المحقّق» .

والحاصل: أن المصنّف أشار إلى استدلال وجواب عنه بكلام لا يوافق تقرير هذا الاستدلال ولا تقرير هذا الجواب.

قال المحقّق الدّواني: «والظّاهر أنّ مقصود هذا القائل أنّ مراد المصنّف، أنّ المحقّق^(١) نقيض المقدّم وهو الفرق، وهو لا يستلزم ثبوت الإمكان، فليس كلامه منعاً للملازمة، بل منعاً لثبوت المقدّم، وقولاً بتحقّق نقيضه، إلاّ أنّه زاد عليه أنّه لا يستلزم مدّعي الخصم»^(٢).

وحينئذٍ يرد عليه: أنّ دلالة هذه العبارة على ثبوت الفرق بينهما غير ظاهرة، بل صريحها أنّ مجرد الفرق لا يستلزم الثّبوت، والظّاهر على هذا التّوجيه أن يقال: وفرق بين نفي الإمكان والإمكان المنفيّ، فلا يلزم ثبوته، هذا.

فإن قلت: قد تمسك الشّيخ في " الشفاء " بهذا الدّليل، على أنّ الإمكان معنى موجود حيث قال - عند بيان أنّ كلّ حادثٍ مسبوقٍ بمادّة، أو موضوع، بهذه العبارة: «كلّ حادثٍ، فإنّه قبل حدوثه: إمّا أن يكون في نفسه ممكناً أن يوجد، أو محالاً أن يوجد، والمحال أن يوجد لا يوجد، والممكن أن يوجد، قد سبقه إمكان^(٣) وجوده^(٤)، ولا يخلو إمكان وجوده من أن يكون معنى معدوماً أو معنى موجوداً، ومحال أن يكون معنى معدوماً وإلاّ فلم يسبقه إمكان وجوده. إلى آخر ما قال^(٥).

١. أ، ب وج: «المحقّق».

٢. لاحظ: حاشية المحقّق الدّواني على هامش شرح تجريد العقائد: ٣٦.

٣. فهذا الإمكان استعدادي لا ذاتي.

٤. وفي المصدر: «وأنّه ممكن الوجود».

٥. إلهيات الشفاء: ١ / ١٨٢، المقالة الرابعة، الفصل الثّاني.

وهذا بعينه عدم الفرق بين إمكانه لا ولا إمكان له، فكيف ذلك؟

قلت: ليس غرض الشيخ من كون الإمكان معنىً موجوداً؛ أن الإمكان صفة وجودية، أي موجودة في الخارج بنفسها، بل غرضه أنه معنى موجود أي له منشأ انتزاع في الوجود الخارجي؛ هو مادة للحادث أو موضوع له، وظاهر أنه لو لم يكن له منشأ انتزاع في الخارج، لم يكن في نفس الأمر، فلا يمكن أن يتصّف به شيء في نفس الأمر، لأن مناط صدق الحكم بالأمر الاعتبارية؛ هو مطابقته لما في نفس الأمر، كما سيأتي في الكتاب.

وإذا لم يكن الشيء متصفاً به في نفس الأمر؛ لم يكن ممكناً في نفس الأمر، فهو معنى كونه لا إمكان له، لكن صاحب المواقف^(١) لم يتفطن لما ذكرنا.

فنسب هذا الوجه إلى الشيخ، لإثبات كون الإمكان صفة ثبوتية بالمعنى المراد في محل النزاع، وذلك خبط عظيم منه.

واعلم: أن للمخالف - أعني: الذاهب إلى ثبوتية الوجوب والإمكان لا الامتناع، إذ لم يذهب إليه أحد - متمسكات بعضها مختص بالوجوب، وبعضها مشترك بين الوجوب والإمكان.

أمّا المختص بالوجوب: فهو أنه لو كان عدمياً، لكان العدم مقتضياً للوجود، لأن الوجوب عبارة عن اقتضاء الوجود، لكن العدم مناف للوجود، فيستحيل أن يقتضيه.

والجواب: أن الوجوب على تقدير كونه اعتبارياً معدوم لا عدم، واقتضاء

١. لاحظ: المواقف في علم الكلام: ٧٠.

لا مقتضى^(١)، ولا استحالة في أن يكون مفهوم معدوم في الخارج عبارة عن اقتضاء أمر موجود فضلاً عن أمر معدوم في الخارج هو الوجود على ما مر أن الوجود ليس بموجود في الخارج، وإنما المحال هو أن يكون العدم اقتضاء للوجود أو يكون المعدوم مقتضياً له وليس كذلك.

وأما المشترك بين الوجوب والإمكان فوجوه:

الأول: أنهما لو كان عدميين، لزم ارتفاع التقيضين، لأن نقيضيهما - أعني: اللاوجوب واللاإمكان - أيضاً عدميان، لصدقهما على الممتنع، بل على المعدوم مطلقاً^(٢) مع القطع بأن الوجودي لا يصدق على المعدوم، ولأن العدم جزء منهما^(٢)، وما جزؤه معدوم فهو معدوم، و^(٣) كون التقيضين عدميين - أعني: المعدومين - هو معنى ارتفاعهما.

والجواب: أنا لا نسلم استحالة كون التقيضين عدميين، كيف وهو واقع كالامتناع واللامتناع والاعمى واللاعمرى، وما اشتهر من أنه لا تقابل بين العدميين؟ على تقدير التسليم، فالمراد بالعدمي هناك^(٤) ما يكون السلب داخلاً في مفهومه، لا ما يكون معدوماً كما فيما نحن فيه.

وما ذكر من أنه ارتفاع التقيضين ممنوع؛ بل معنى ارتفاع التقيضين في المفردات هو أن لا يصدقا على شيء، فلو لم يصدق الوجوب واللاوجوب مثلاً

١. لأنه لو كان مقتضياً لزم كونه موجوداً في الخارج، لأن المقتضى معناه: شيء ثبت له الاقتضاء، بخلاف لو كان نفس اقتضاء.

٢. أي ممنوعاً أو لا. ٢. أي اللاوجوب واللاإمكان.

٣. الواو: حالية.

٤. أي في التقابل.

على شيء، بل كانا مسلوبين عنه، كان ذلك ارتفاع التقيضين .

وليس معناه خلوّ التقيضين عن الوجود، والثبوت في أنفسهما.

نعم، معنى ارتفاع التقيضين في القضايا هو أن لا يصدق القضيتان المتناقضتان في أنفسهما، ولا يثبت مدلولاهما، بأن يكذب مثلاً قولنا: هذا ممكنٌ، وهذا ليس بممكنٍ، وهذا كسائر النسب من المساواة والعموم والخصوص والمباينة، فإنها في المفردات يكون باعتبار صدقها على الشيء، وفي القضايا باعتبار صدقها في أنفسها، وثبوت مدلولاتها.

الثاني: أنهما لو كانا عديمين اعتباريين، لا تحقّق لهما إلا بحسب العقل لزم أن لا يكون الواجب واجباً ولا الممكن ممكناً، إلا عند فرض العقل واعتباره وصفي الوجوب والإمكان، لأنّ ما لا تحقّق له إلا باعتبار العقل لا يقع وصفاً للشيء إلا باعتباره، واللازم باطل للقطع بكون الواجب واجباً والممكن ممكناً، سواء وجد العقل أو لا، وسواء فرضهما أو لا.

والجواب النقض: بالعدم والامتناع .

والحلّ: بأن اتّصاف الذات بصفة في ظرف لا يقتضي كون تلك الصفة موجودة على ما مرّ.

الثالث: ما مرّ في كلام المصنّف، فإنّه غير مختص بالإمكان، بل جار في الوجوب أيضاً كما لا يخفى.

المسألة الحادية والعشرون

[في بعض أحوال المواد الثلاثة

وفيها بحثان:

البحث الأول

في أقسام الوجوب والامتناع

قال : والوجوب شاملٌ للذاتي وغيره وكذا الامتناعُ .

ومعروض ما بالغير منهما ممكنٌ .

ولا ممكنٌ بالغير لِمَا تقدّم في القسمة الحقيقية .

أقول: [إنَّ كلاً من الوجوب والامتناع ينقسم إلى ما بالذات، وإلى ما بالغير،

بخلاف الإمكان، فإنّه يكون بالذات فقط .

فهذان حكمان أشار إلى الأوّل منهما بقوله: والوجوب شاملٌ للذاتيّ

وغيره، وكذا الامتناعُ ومعروض ما بالغير منهما ممكن، فالوجوب الذاتي، وكذا

الامتناع الذاتي هو الذي يستند إلى الذات مع قطع النظر عن الغير والوجوب

الغيري، وكذا الامتناع الغيري هو الذي حصل للذات بسبب الغير، كما يحصل

للممكن بالنظر إلى وجود علته أو عدم علته كما سيأتي .

فالممكن لِمَا لم يكن ذاته سبباً لوجوده ولا لعدمه، فيعرض له الوجوب

من وجود علته والامتناع من عدمها فمعروض الغير بيّن، ليس إلا الممكن لا الواجب بالذات ولا الممتنع بالذات، لكون كلّ منهما سبباً^(١) لما له من الوجوب أو الامتناع، فلو استند الوجوب أو الامتناع مع كونه مستنداً إلى الذات إلى الغير؛ أيضاً لزم توارد العلتين على معلول واحد، وهو محال لما سيأتي.

وأشار إلى الثاني منهما بقوله: ولا ممكن بالغير لما تقدّم^(٢) في القسمة الحقيقية، يعني لو أمكن أن يحصل لشيء ما إمكان بسبب الغير، فإما أن يكون في حد ذاته ممكناً بالذات أو واجباً بالذات أو ممتنعاً بالذات، إذ لا خلو من الثلاثة لما تقدّم من أن القسمة بين الثلاثة حقيقية، فيلزم الانقلاب على الأخيرين.

فإن قلت^(٣): امتناع الانقلاب إنّما هو في الذاتي بأن ينقلب الوجوب بالذات مثلاً إلى الإمكان بالذات، و^(٤) هذا الإمكان الحاصل بالغير ليس إمكاناً بالذات، فلا يمتنع انقلاب الواجب بالذات أو الممتنع بالذات إليه^(٥).

قلت: معنى الإمكان بالذات هو أن لا يقتضي الذات الوجود ولا العدم ويكون نسبتها إليهما على السواء، فهذا المعنى سواء كان بسبب الذات أو بسبب الغير يمتنع انقلاب الوجوب أو الامتناع الذاتيين إليه، إذ معنى الوجوب الذاتي هو أن يقتضي الذات الوجود، ومعنى الامتناع الذاتي أن يقتضي الذات العدم، فيمتنع انقلاب عدم اقتضاء أحدهما^(٦) إلى اقتضاء أحدهما وبالعكس.

١. أي كافيًا لما يصدق ما، له من الوجوب والامتناع.

٢. تقدّم في المسألة الثامنة عشرة.

٣. تعرّض له الشارح القوشجي وأجاب عنه. لاحظ: شرح تجريد العقائد: ٣٦ - ٣٧.

٤. الواو: حالة. ٥. أي الإمكان بالغير.

٦. أي الوجود أو العدم.

فإن قيل: ما الفرق بين الوجود بالغير والامتناع بالغير، وبين الإمكان بالغير، حيث لا يلزم من طريان واحد من الأولين على الممكن بالذات الانقلاب، ويلزم من طريان الثالث على الواجب بالذات، أو الممتنع بالذات الانقلاب.

قلنا: الفرق هو أن الإمكان الذاتي عدم اقتضاء الذات الوجود والعدم لا اقتضاءها لعدمهما^(١)، فلا ينافي الوجود الغيري أو الامتناع الغيري^(٢) الذي هو اقتضاء الغير لأحدهما للذات، بخلاف الوجود والامتناع الذاتيين، فإن أحدهما اقتضاء الذات الوجود وإبائها عن العدم، والآخر اقتضاء الذات العدم وإبائها عن الوجود، فينافية اقتضاء الغير، لمساواتهما بالنظر إلى الذات، لأن مساواتهما يقتضي جواز زوال كل منهما عن الذات مع اقتضاء الذات إياه، وإبائها عن زواله، وما بالذات لا يجوز زواله بالغير، ويلزم على الأول أن يكون اعتبار الغير لغوياً في حصول معنى الإمكان حيث فرض حصوله مع عدمه أيضاً.

فإن قلت: لعل حصول الإمكان للذات بالذات مشروط على انتفاء الغير، فإذا وجد^(٣) يكون حاصله بالغير ويكون من قبيل توارد العلتين على سبيل التعاقب، وهو جازئ.

قلت: فللغير مطلقاً، سواء كان وجود الغير أو انتفاؤه أو القدر المشترك بينهما، بل القدر المشترك بين الذات والغير بهذا المعنى الذي هو غير الذات أيضاً لا محالة مدخل في حصول الإمكان للذات، فلا يكون بالذات، فتفطن. وحينئذ يمكن استناد بطلان الأول^(٤) إلى لزوم توارد العلتين أيضاً كما لا يخفى.

١. أي لعدم الوجود والامتناع .

٢. للإمكان بالذات .

٣. أ، ب وج: «وجد الغير» .

٤. أي الإمكان الغيري .

[البحث الثاني]

في كيفية عروض الإمكان

قال: وعروضُ الإمكان عند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر إلى الماهية وعلتها.

وعند اعتبارهما بالنظر إليهما يثبت ما بالغير.

ولا منافاة بين الإمكان والغيري.

وكُلٌّ ممكنٍ العروض ذاتي ولا عكس.

أقول: [ولما ظهر من قوله: ^(١) «ومعروض ما بالغير منهما ممكن» أن الممكن مع كونه معروضاً للإمكان الذاتي معروض للوجوب والامتناع الغيريين، أراد أن يشير إلى جهة عروض كل منهما، فقال: وعروض الإمكان عند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر إلى الماهية وعلتها، يعني عروض الإمكان للماهية الممكنة إنما هو من جهة كون الماهية مقطوعة النظر عن اعتبار الوجود وعلته والعدم وعلته معها ^(٢)، وإن كانت مجامعة معها ^(٣).

وقوله: «وعلتها» أي علة الماهية، لأن علة الماهية علة لوجودها أو لعدمها،

١ . أي قول المصنف ﷺ .

٢ . الماهية .

٣ . أي وإن كانت العلة مجامعة مع الوجود والعدم .

وعند اعتبارهما ؛ أي الوجود والعدم بالنظر إليهما ؛ أي الماهية وعلتها يثبت ما بالغير ؛ أي الوجوب بالغير أو الامتناع بالغير، فبالنظر إلى علة الماهية يعرض الوجوب والامتناع السابقين، وبالنظر إلى الماهية يعرض الوجوب والامتناع اللاحقين، فإن الوجود مثلاً، إذا اعتبر مع الماهية يلحقها الوجوب اللاحق الذي هو الوجوب بشرط المحمول.

وإذا اعتبر مع علة الماهية يلحق الماهية الوجوب السابق الذي هو المراد من قولهم الممكن ما لم يجب بعلته لم يوجد.

واعلم: أنه ظاهر أن الوجوب السابق مختص بالممكن لكونه حاصلًا باعتبار العلة.

وأما الوجوب اللاحق فالظاهر أنه أيضاً كذلك، لأنه بازاء الوجوب السابق، فلا يتصور إلا حيث يتصور فيه الوجوب السابق، والوجوب اللاحق إنما يحصل بعد انضمام الوجود إلى الماهية، وهو إنما يتصور حيث يكون الوجود زائداً على الماهية حاصلًا من غيرها، فلا يتصور حيث يكون الوجود عين الماهية. فاعتبار الوجود في الواجب بالذات الذي وجوده عين ماهيته - كما سيأتي مع ذات الواجب - لا يصير منشأ للوجوب اللاحق.

وقول المصنف فيما بعد^(١) «ويلحقه وجوب آخر، لا يخلو عنه قضية فعلية» لا يدل على كون الوجوب اللاحق متحققاً في الواجب، فإن القضية الفعلية إنما يكون بازاء الممكنة، فلا يطلق في الواجب، ولو سلم، فالمراد ما يكون من الممكنات لكون الكلام هناك في الممكن.

١. سيأتي في المسألة الرابعة والعشرين .

وبهذا التَّحْقِيق، يندفع ما أورده المحقق الدَّوَانِي على المصنَّف: من «أنه صرَّح هاهنا بأنَّ الوجوب بشرط الوجود وجوب بالغير، ولا شكَّ أنه يشمل الواجب بالذَّات أيضاً إذا أخذ مع الوجود.

وقد صرَّح بذلك، فيما بعد بقوله: «لا يخلو عنه قضية فعلية» فيلزم أن يكون الواجب بالذَّات واجباً بالغير، وهو ينافي قوله^(١): «ومعروض ما بالغير منهما ممكن» هذا^(٢).

وقوله: «ولا منافاة بين الإمكان والغيري - أي بين الإمكان الذاتي والوجوب أو الامتناع الغيري - تصريح بما علم التزاماً من قوله: «ومعروض ما بالغير منهما ممكن»، والغرض هو الإشارة إلى دفع ما يتوهم من المنافاة.

ولو قال: «فلا منافاة» بـ «الفاء» ليكون متفرعاً على القول السابق، ويكون المجموع مسوقاً لبيان دفع ذلك التوهم، لكان أولى .

ولما كان الإمكان كيفية النسبة بين الماهية والوجود وهو على قسمين: وجود الشيء في نفسه، ووجود الشيء لغيره، فكان الإمكان على قسمين: إمكان وجود الشيء في نفسه، وإمكان وجوده لغيره، وكان كل موجود في غيره موجوداً مطلقاً من غير عكس، أراد أن يشير إلى أن كل ممكن الوجود في غيره أيضاً ممكن الوجود مطلقاً من غير عكس، فقال: وكلُّ ممكن العروض؛ أي الوجود للغير بالحلول فيه لا مطلقاً ذاتي؛ أي ممكن ذاتي على الإطلاق من غير عكس؛ أي ليس كل ممكن ذاتي على الإطلاق ممكن الوجود والحلول في غيره.

١. المصنَّف .

٢. لاحظ: حاشية المحقق الدَّوَانِي على هامش شرح تجريد المقائد: ٣٧ .

أما الأول: فلأنَّ الوجود في غيره قسم من الوجود المطلق، فالممكن الوجود لغيره لا يكون الممتنع الوجود، وهو ظاهر، ولا الواجب الوجود، لأنَّ الموجود في غيره محتاج إليه بالضرورة، فهو ممكن الوجود على الإطلاق .
وأما الثاني: فلأنَّ من الممكنات ما هو محلٌّ أخير كالهولي.

وأما كلٌّ ممكن الوجود للغير على الإطلاق، سواء كان بالحلول أو لا، فلا يجب أن يكون ممكن الوجود في نفسه، لما اشتهر من أنَّ ثبوت الشيء لغيره لا يستدعي ثبوت الثابت في نفسه كما في العمى .

والحقُّ: أنَّ ثبوت الشيء لغيره يستدعي ثبوته في نفسه، إلا أنَّ الثبوت في نفسه أعمُّ من أن يكون بعينه، أي بعين ذلك الثابت كما في الموجودات الحالة، أو بمنشأ انتزاعه، كما في المحمولات الاعتبارية .

لا يقال: فحينئذٍ لا حاجة إلى تخصيص الوجود للغير بالحلول فيه.

نعم، ينبغي حمل الإمكان على الإمكان العامِّ لئلا يستتقص بالواجب الوجود، فإنَّه ممكن الوجود والحمل^(١) على الغير وليس بممكن الوجود في نفسه بالإمكان الخاصِّ.

لأنَّا نقول: الحاجة إلى التخصيص باقية لنفي العكس كما لا يخفى.

١ . أي الحمل الاشتقائي .

المسألة الثانية والعشرون

في أن علة افتقار الممكن إلى العلة ماذا؟^(١)

[قال : وإذا لاحظ الذهن الممكن موجوداً طلب العلة وإن لم يتصور غيره .

وقد يتصور وجود الحادث فلا يطلبها.

ثم الحدوث كيفية الوجود، فليس علة لما يتقدم عليه بمراتب .

أقول: [فقد اختلفوا فيه:

فذهب الحكماء والمحققون من متأخري المتكلمين إلى أنها الإمكان.

والقدماء منهم إلى أنها الحدوث.^(٢)

وبعضهم إلى أنها الإمكان مع الحدوث شرطاً.^(٣)

وبعضهم إلى أنها هو معه شرطاً.^(٤)

١ . راجع في إيضاح المقام : نقد المحصل : ١٢٠ ؛ نهاية المرام في علم الكلام : ١ / ١٥٣ - ١٥٦

والمباحث المشرقة : ١ / ١٢٥ ، الفصل التاسع ؛ أبواب الملكوت في شرح الياقوت : ٥٧ / المسألة

السابعة ؛ شرح المواقيف : ٣ / ١٧٨ / المقصد الرابع ؛ وشرح المقاصد : ١ / ٤٨٩ - ٤٩١ / المبحث

السادس .

٢ . كأبي هاشم الجبائي المعتزلي المتوفى (٣٢١ هـ) . لاحظ : قواعد المرام في علم الكلام : ٤٧ /

المبحث التاسع .

٣ و ٤ . عند أبي الحسين البصري المعتزلي المتوفى (٤٣٦ هـ) علة افتقار الممكن إلى العلة هي

الإمكان والحدوث معاً ، وعند الأشعري أنها الإمكان بشرط الحدوث . لاحظ : ارشاد

الطالبين : ١٥٦ .

واختار المصنّف ﷺ مذهب الحكماء، واحتجّ عليه بقوله: وإذا لاحظ الذهن الممكنَ موجوداً طلب العلة أي علة وجوده وإن لم يتصوّر غيره؛ أي غير الإمكان كالحدوث وغيره. (١)

تقرير هذه الحجّة: أن العقل إذا لاحظ مثلاً من حيث إنه ممكن يتساوى وجوده وعدمه بالنظر إلى ذاته، وإن لم يلاحظ أمراً آخر طلب لا محالة علة وجوده، وذلك لجزمه بالبديهية بأن أحد المتساويين (٢) لا يمكن أن يترجح إلا لمرجح، وذلك المرجح هو المراد من العلة هاهنا، فالعلم بالإمكان يستلزم العلم بالافتقار، كما هو شأن العلة مع المعلول.

فإن قيل: العلم بالمعلول أيضاً يستلزم العلم بالعلة، وبمعلول آخر لها؛ فلا يحصل الجزم، بأن الإمكان علة للافتقار.

قلنا: العلم بالمعلول يستلزم العلم بعلة ما، لا بعلة معينة، على أن كون الإمكان معلولاً للافتقار ظاهر البطلان لا يذهب إليه وهم ولا يستلزم وحدة العلم بمعلول آخر لها، بل مع العلم بصدوره عنها، والعلم بالإمكان وحده يستلزم العلم بالافتقار وبخصوصه.

وقد يتصوّر العقل وجود الحادث، فلا يطلبها؛ أي علة وجوده دليل لإبطال مذهب القائلين بأن الحدوث علة مستقلة للافتقار.

١. سيأتي تمام الكلام في مسألتي الخامسة والثلاثون والسادسة والثلاثون من هذا الفصل، وفي

أول الفصل الثالث (في مباحث العلة والمعلول) من هذا المقصد، في الجزء الثاني.

٢. والحكم بأن أحد المتساويين لا يترجح على الآخر إلا بمرجح، ضروري يجزم به الصبيان، بل هو مركز في طبائع البهائم، ولذلك تراها تنفر من صوت الخشب. لاحظ: شرح تجريد المعاني: ٣٨.

تقريره: أن العقل قد يتصور الموجود من حيث هو حادث؛ أي موجود بعد عدم من دون أن يلاحظ أن عدمه السابق مساوٍ لوجوده اللاحق نظراً إلى ذاته، فلا يطلب علّة لوجوده. وذلك لأنه لا يجزم حينئذٍ بأن له علّة البتة لتجويزه في هذه الملاحظة كون الوجود ضرورياً له غير مساوٍ لعدمه نظراً إلى ذاته وإن كان ذلك التجويز غير مطابق للواقع، فالعلم بالحدوث فقط يتخلف عنه العلم بالافتقار، فليس علّة له، لأن العلم بالعلّة يستلزم العلم بالمعلول.

وقد يتكلف بجعل هذا الدليل عامّاً لإبطال الجزئية والشرطية أيضاً،^(١) بأن المراد، فلا يطلبها من جهة العلم بالحدوث لا استقلالاً ولا جزءاً ولا شرطاً^(٢)، فتدبر.

ثمّ الحدوث كيفية الوجود، فليس علّة لما تقدّم عليه بمراتب^(٣)، حجة لإبطال كون الحدوث له مدخل في علّة الافتقار مطلقاً، سواء كان بالاستقلال أو بالجزئية أو بالشرطية.

تقريرها: أن الحدوث كيفية للوجود، لأنه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم، فيتأخر عن الوجود المتأخر من الإيجاد المتأخر عن الحاجة المتأخرة عن علّتها، فلو كان^(٤) علّة للحاجة أو جزءاً وشرطاً، لتقدّم على نفسه بمراتب^(٥).

١. أي فيبطل القول بشرطية الحدوث وشرطية الحدوث.

٢. أي أن الحدوث لا يكون علّة مستقلة، ولا جزءاً من العلّة ولا شرطاً لها.

٣. من كلام المصنّف رحمه الله.

٤. أي الحدوث.

٥. أي بمراتب أربع على تقدير الأول والثالث، وبمراتب خمسة على تقدير الثاني لأن جزء العلّة متقدّمة عليها.

فإن قيل: الإمكان أيضاً لكونه كيفية النسبة بين الماهية والوجود متأخر عن الوجود، فلا يكون علة للافتقار المتقدم عليه بمراتب .

قلنا: الإمكان إنما هو كيفية النسبة بين الماهية ومفهوم الوجود من حيث هو متصور، لا بين الماهية والوجود الحاصل لها.

ولهذا يوصف الماهية بالإمكان قبل أتصافها بالوجود، بخلاف الحدوث، فإنه مسبوقية الوجود الحاصل للماهية بالعدم، ولاشك في تأخره^(١) عن الإيجاد لصحة أن يقال: «أوجد فحدث»، وبذلك يتم المطلق، سواء قلنا بتأخره عن الوجود أيضاً، أو لا.

وبالجملة: لا يتصف الماهية به إلا حال الوجود، لا قبله.

فإن قيل: هذا إنما يتم إذا كان مرادهم^(٢) كون الحدوث بالفعل علة للحاجة^(٣)، ويستبعد أن يقول به عاقل.

أما لو أرادوا أن علة الحاجة كونه بحيث لو وجد لكان حادثاً فلا، لأن هذه الحيثية لا يتأخر عن الوجود؛ أي كون الماهية موجودة، بل عن الماهية ومفهوم الوجود كما في الإمكان بعينه.

قلنا: إذا فسّر الحدوث بذلك لزم أن يكون الممكن المعدوم حال عدمه حادثاً كما كان ممكناً، وهو باطل بالضرورة.

لا يقال: إنما يلزم جواز إطلاق الحادث عليه بمعنى الحيثية المذكورة ولا

١. أي الحدوث .

٢. أي القائلين بأن الحدوث علة.

٣. لأن الحدوث حينئذ متأخر عن الوجود بمراتب.

فساد فيه، وليس ذلك اصطلاحاً جديداً، بل هو مسامحة في المعنى الاصطلاحي، كما قالوا: الجوهر هو الموجود لا في الموضوع.

ثم قالوا: إن المراد منه ماهية إذا وجدت كانت لا في الموضوع على أنه يمكن أن يقال: المراد هو الحدوث بالقوة، فيندفع هذا التوهم رأساً.

لأننا نقول: معلوم بالضرورة امتناعهم عن إطلاق الحادث على الممكن حال عدمه.

وليس ذلك إلا أن مرادهم من الحدوث هو الحدوث بالفعل. كيف، ولو كان مرادهم ما ذكرت لوجد ذلك أحياناً في كلامهم ولو نادراً، ولا معنى للاصطلاح الجديد سوى ذلك. وليس كذلك حال الجوهر كما لا يخفى.

فاعلم: أن هذه المسألة فرع على مسألة حاجة الممكن^(١)، وهي سيأتي في الكتاب بعد عدة مسائل، فكان الأولى^(٢) أن تتأخر عنها.

وقد وقع في نسخة شرحها العلامة الحلبي^{رحمته}، مسألة الحاجة هاهنا، لكن عقيب مسألة علة الحاجة مع كونها واقعة فيما سيأتي أيضاً، ولعله سهو.

١ . يأتي في المسألة الخامسة والثلاثين .

٢ . إنما قال الأولى دون الصواب، لأن مسألة الحاجة كأنها ضرورية لا حاجة في بيانها إلى اقامة البرهان عليها.

المسألة الثالثة والعشرون

[في نفي الأولوية الذاتية عن الممكن^(١)]

قال : ولا تتصور الأولوية لأحد الطرفين بالنظر إلى ذاته.

أقول: إن البحث هاهنا] في نفي الأولوية الذاتية ليتبين تساوي طرفي الممكن بالنظر إلى ذاته، فإن ذلك لم يلزم من القسمة، فإن الممكن الخارج منها^(٢) هو ما لا يقتضي بذاته الوجود ولا العدم، بحيث يكون واحد منهما ضرورياً له، ولا ينافي ذلك كونه أولى بالنظر إلى ذاته أولوية غير بالغة إلى حد الضرورة.

فالجمهور على أن وجود الممكن وعدمه بالنظر إلى ذاته على السواء ؛ ولا أولوية لأحدهما على الآخر.

وقيل: العدم أولى بالممكن مطلقاً: ^(٣) إما لتوهم عدم الحاجة في حصول العدم إلى سبب .

وإما لأن الحاجة في طرف العدم أقل لحصوله بانتفاء شيء من أجزاء العلة

١. لاحظ البحث في الكتب التالية: نقد المحصل: ١١٩؛ وشرح المقاصد: ١ / ٤٩٢ - ٤٩٧؛ ونهاية المرام في علم الكلام: ١ / ١٤٦ - ١٥٠؛ وشرح تجريد العقائد: ٣٩ - ٤٠؛ والأسفار: ١ / ١٩٩ - ٢١٥.

٢. أي القسمة .

٣. بالغة إلى حد الضرورة أو لا .

الثامة للوجود، فهو أسهل وقوعاً، والحاجة في طرف الوجود إنما هي إلى تحقق جميعها.

ولا يخفي ضعف الوجهين:

أما الأول: فلأن الممكن كما يستند وجوده إلى وجود علته يستند عدمه إلى عدمها.

وأما الثاني: فلأنه لا معنى لعدم المركب سوى أن لا يتحقق جميع أجزائه، سواء تحقق البعض أو لم يتحقق.

وهذا لا يقتضي أولوية العدم نظراً إلى ذاته بمعنى أن يكون له نوع اقتضاء للعدم.

والحاصل: أن سهولة عدمها بالنظر إلى غيرها لا يقتضي أولوية لذاتها.

وقيل: إذا وجد المؤثر وعدم الشرط كان الوجود أولى بالممكن من العدم.

وقيل: إذا وجد العلة، فالوجود أولى به وإلا فالعدم وفسادهما أيضاً ظاهر،

لأن تلك الأولوية مستندة إلى الغير لا إلى ذات الممكن.

وقيل: العدم أولى بالأعراض السيالة كالحركة والزمان والصوت وصفاتها،

بدليل امتناع البقاء عليها.

ولا يخفى فساد ذلك، فإن الوجود غير البقاء وغير مستلزم له وماهية تلك

الأشياء، لاقتضائها التقضي والتجدد غير قابلة للبقاء.

قال شارح المقاصد: والذي يقضيه النظر الصائب، أنه إن أريد بأولوية

الوجود أو العدم ترجحه بالنظر إلى ذات الممكن، بحيث يقع بلا سبب خارج،

فبطلانه ضروري، لأنه حينئذ يكون واجباً أو ممتنعاً.

فإن قيل: هذا إنما يلزم لو لم يمكن وقوع الطرف الآخر بمرجح خارجي.

قلنا: فيتوقف وقوع الطرف الأولي إلى عدم المرجح الخارجي.

وإن أريد بالأولوية كونه أقرب إلى الوقوع لقلّة شروطه وموانعه، وكثرة

اتفاق أسبابه، فهذه أولوية بالغير لا بالذات، وهو ظاهر.

وإن أريد أن الممكن قد يكون بحيث إذا لاحظ العقل وجد فيه نوع

اقتضاء للوجود أو العدم لا إلى حدّ الوقوع، ليلزم كونه واجباً أو ممتنعاً، فلا يظهر إمتناعه.

ثم قال: واستدلّ الجمهور على امتناعه؛ أي على امتناع المعنى الأخير

بوجوه.

ثم نقل تلك الوجوه وأجاب عنها بابتنائها على أخذ الوقوع، فهي غير

واردة على محلّ النزاع.^(١)

أقول: فهو جعل بطلان الأولوية الكافية في الوقوع بديهياً غير قابل للنزاع،

وبطلان الأولوية الغير البالغة إلى حدّ الوقوع محلاً للنزاع.

والظاهر أن محلّ النزاع والمسألة هو الأول لا الثاني.

فإنهم جعلوه مقدّمة لحاجة الممكن إلى المؤثّر واهتمّوا فيه غاية الاهتمام

لثلا يلزم انسداد باب إثبات الصانع. كيف، وابتناء الأدلة الدالة على بطلان

الأولوية الذاتية على أخذ الوقوع أدلّ دليل على كون محلّ النزاع هو الأولوية

الكافية في الوقوع.

نعم، من قال بأولوية العدم بالممكن مطلقاً أو بالاعراض السيالة كما مرّ، الظاهر أنّ مراده من الأولوية هي الأولوية بالمعنى الأخير لا الأولوية الكافية.

وأما ما ادّعاه من كون بطلان الأولوية الكافية ضرورياً، فعلى تقدير التسليم ليس ضرورياً جلياً لا يقبل النزاع.

والحق: أنّ استلزام الوقوع بلا سبب خارج لكون الواقع واجباً وممتنعاً غير ضروري، فإنّ الواجب مثلاً ليس مجرد ما يستغني في الوجود عن الغير، بل ما يستغني في ضرورة الوجود عن الغير.

فظهر أنّ الدّعى قابلة للنزاع، لكن الحقّ أنّها قريبة من الضّروري، كما أشار إليه المصنّف بقوله: «ولا تتصوّر أولوية أحد طرفي الممكن لذاته.

فحيث قال: «ولا تتصور» ولم يشر إلى الاستدلال أراد أنّها غير معقولة. وذلك لأنّ لو فرضنا أنّ للممكن أولوية ذاتية بمعنى كون الذات كافية فيها، وفرضنا كون تلك الأولوية كافية في وقوع أحد طرفيه، يلزم:

إمّا أن لا يكون تلك الأولوية أولوية، بل وجوباً ويلزم الانقلاب^(١).

وأما أن لا يكون ذاتية، وحينئذٍ، فكون الأولوية أولوية وذاتية غير متصوّر.

بيان الملازمة: أنّه لو تحقّق أولوية أحد الطرفين لذاته، فإن لم يمكن طريان الطّرف الآخر كان ذلك الطّرف ممتنعاً والطّرف الرّاجح واجباً، فيلزم الأمر الأوّل،^(٢) وإن أمكن طريان الطّرف الآخر، فإمّا لا بسبب، فيلزم ترجّح المرجوح بلا سبب وهو أفحش من ترجّح أحد المتساويين بلا سبب، أو بسبب، فإن لم

١. أي انقلاب الممكن إلى الواجب أو الممتنع.

٢. أي الانقلاب.

يصر ذلك الطرف أولى به، لم يكن السبب سبباً^(١)، وإن صار، يلزم مرجوحية الطرف الأولى لذاته، فلم يكن الأولوية ذاتية لامتناع زوال ما بالذات، فيلزم الأمر الثاني^(٢).

فإن قيل: إن أريد إمكان طريان الطرف الآخر وعدم إمكانه نظراً إلى ذات الممكن^(٣).

فيرد: أن امتناع زوال ما بالذات إنما يلزم، لو كانت ذات الممكن مقتضية للأولوية على سبيل الوجوب^(٤).

وأما إذا كان اقتضاؤها لها على سبيل الأولوية أيضاً فلا، إذ الخصم لا يسلم امتناع زوال ما يقتضيه الذات على سبيل الأولوية.

وهل النزاع إلا في أن الممكن يجوز أن يقتضي أولوية أحد طرفيه مع عدم امتناع الطرف الآخر^(٥) أم لا؟

وإن أريد إمكان الطريان^(٦) وعدمه في نفس الأمر لا بالنظر إلى ذات الممكن.

فيرد: أننا لا نسلم أن امتناع طريان الطرف الآخر في نفس الأمر يستلزم كون الطرف الراجح واجباً، فإن الواجب ما يمتنع مقابله نظراً إلى الذات لا مطلقاً.

١. لأن وجوده كعدمه.

٢. أي أولوية غير متصورة.

٣. لا لأجل السبب أي مع قطع النظر عن ملاحظة السبب لأن المفروض وجود السبب فيه.

٤. لأن الأولوية قسمان أحدها على سبيل الوجوب وثانيها على سبيل الأولوية أيضاً.

٥. فعلم أن المراد بالأولوية إنما هو على سبيل الأولوية أيضاً.

٦. الطرف الآخر.

وهاهنا يجوز أن يكون طريان الطرف المقابل ممكناً نظراً إلى ذات الممكن، وممتنعاً نظراً إلى الرجحان الذي اقتضته الذات، فيكون الذات بواسطة ذلك الرجحان يقتضي الوجوب والواجب على ما خرج من القسمة ما يجب وجوده من غير التفات إلى غيره، فما يجب وجوده نظراً إلى الغير الذي هو الرجحان لا يكون واجباً.

وأيضاً السبب إنمّا يجعل مسببه أولى إذا كان واقعاً، إذ لو اقتضى ذات السبب مع قطع النظر عن وقوعه أولوية المسبب لكان كلّ واحدٍ من طرفي الممكن أولى في زمانٍ واحدٍ ضرورة احتياجهما إلى سببٍ، وذلك محال.

وحينئذٍ نقول: جاز أن لا يقع سبب الطرف المرجح أصلاً، فلا يصير المرجوح أولى، فلا يزول الأولوية المستندة إلى الذات.

لا يقال: يكفيها إمكان وقوع السبب^(١)، فإنه يستلزم إمكان زوال ما بالذات، وهو أيضاً محال.

لأننا نقول: نمنع إمكان سبب الممكن، فإنه كما جاز أن يكون علة الممكن واجبة بالذات، جاز أن تكون ممتنعة بالذات كعدم الواجب بالنسبة إلى عدم العقل الأوّل .

قلنا: نختار أولاً: أنّ المراد إمكان الطريان^(٢) وعدمه بالنظر إلى ذات الممكن.

ونقول: ذات الممكن يقتضي الأولوية على سبيل الوجوب حيث

١ . في طرف المرجوح .

٢ . الآخر .

فرضناها كافية في اقتضاء الأولوية، فلا يجوز تخلف الرجحان عن الذات. فإنه لو جاز تخلفه عنها: فإما بلا سبب فيلزم ترجح المرجوح بلا سبب، أو بسبب، فلعدم هذا السبب دخل في ذلك الرجحان، فلم يكن الذات كافية فيه، هذا خلف.

ونختار ثانياً: أن المراد إمكان الطريان وعدمه في نفس الأمر.

ونجيب عن الاعتراض الأول: بأن الذات مع الرجحان المستند إليها^(١) إذا كان مقتضية لوجوب الوجود كانت مبدأً لاستحالة انفكاك الوجود عنها، ولا نغني بالوجوب إلا هذا، ولا يقدح في ذلك اعتبار الواسطة إذا كانت مستندة إليها. وعن الإعتراض الثاني: بأن الطرف المرجوح إذا كان ممكناً، كان له سبب قطعاً، سواء كان ممكناً أو ممتنعاً، فيتوقف أولوية الطرف الراجح على عدم ذلك السبب، فلا يكون الذات كافية فيها.

فإن قيل: فالأولوية المنفية كما ذكرت هي الأولوية التي تكون الذات كافية فيها، وتكون تلك الأولوية كافية في وقوع الممكن.

وحينئذٍ فلنائل أن يقول: يجوز أن يكون هاهنا أولوية لا يكون الذات كافية فيها، بل تحتاج في اقتضاءها إلى عدم سبب الطرف المرجوح، أو يكون الذات كافية فيها، ولا يكون هي كافية في الوقوع، بل يحتاج الوقوع إلى العدم المذكور، ونفرض على أي التقديرين أن يكون الطرف الأولى هو الوجود، وإن ليس هناك سبب للعدم، فيوجد الممكن من غير حاجة إلى مؤثر موجود، فينسند باب إثبات الصانع كما في صورة الأولوية الكافية.

قلت: الذات إذا كانت غير كافية في الأولوية أو الأولوية غير كافية في الوقوع، لم يكن مبدءاً فعلية الطرف الأولى من الذات، فوقوع الأولى إذا كان هو الوجود يحتاج إلى فاعل موجود بالضرورة، كما إذا لم يكن هناك أولوية أصلاً.

فظهر أيضاً أن بعد نفي الأولوية الكافية يكون طرفا الممكن متساويين في الحاجة إلى العلة، ولا أثر لفرض الأولوية إذا لم تكن كافية في انتفاء التساوي.

فثبت مذهب الجمهور من أن طرفي الممكن بالنظر إلى ذاته على السواء، أي في الوقوع والحاجة إلى علة في الوقوع، سواء فرض هناك أولوية بالنظر إلى ذات الممكن غير كافية في الوقوع أو لا، هذا.

ثم أعلم: أن سيد المدققين أخذ الأولوية الذاتية على وجه آخر، وهو أنه كما أن الواجب والممتنع ما يجب الوجود أو العدم بالقياس إليه نفسه، لا ما يقتضي ذاته، وجوب أحدهما كذلك.

يقول الخصم: إن الممكن موجود، لأن الوجود أولى وأليق به بالنظر إلى ذاته من العدم في نفس الأمر، من غير أن يكون هناك علية واقتضاء من الذات، وحينئذ لا يمكن إبطال هذا الاحتمال بالدلائل المشتملة على حديث الاقتضاء والعية إلا بعناية كما قيل.

وهي أن يقال: لما وجب كون الذات كافية لوقوع الأولوية والأولوية كافية لوقوع الطرف الزاجح، سواء كانت الكفاية على سبيل العلية أو الاستصحاب.

فنقول: إن امتنع الطرف الآخر نظراً إلى الذات، لزم خلاف الفرض، وإن جاز نظراً إليها يلزم جواز تخلف ما يكفي الذات في تحققه عن الذات، وذلك

محال كتخلف المقتضى عن المقتضى، فإن ذلك إنما يستحيل لأن المقتضى إذا كان تاماً في الاقتضاء كان كافياً في وقوع المقتضى .

والأوجه في إبطاله: هو أن الحصول من دون الاقتضاء مطلقاً ممّا لا معنى له، وقياسه^(١) على الواجب ليس بصحيح، فإن الوجود في الواجب عين ذاته، فلذلك لا يمكن أن يكون هناك اقتضاء وعلية.

وأما هاهنا، فلا يمكن كون الوجود الأولى عين ذات الممكن، وإلا فيستحيل انفكاكه عنه، فلا يكون أولى، بل واجباً كما لا يخفى.

المسألة الرابعة والعشرون

[في أن الممكن ما لم يجب لم يوجد ^(١)]

قال: ولا تكفي الخارجية لأن فرضها لا يُحيل المقابل، فلا بد من الانتهاء إلى

الوجوب .

وهو سابق ويلحقه وجوب آخر لا يخلو عنه قضية فعلية .

والإمكان لازم وإلا تجب الماهية أو تمتع .

ووجوب الفعليات يُقارنه جوازُ العدم، فليس بلازم .

ونسبةُ الوجوب إلى الإمكان نسبةُ تمامٍ إلى نقص .

أقول: إن هذه المسألة [في] بيان [أن الممكن ما لم يجب وجوده من

العلّة لم يوجد.

وكذا ما لم يجب عدمه من العلة لم يعدم.

واليه أشار المصنّف بقوله: ولا تكفي الخارجية ؛ أي لا يكفي الأولوية

النّاشئة من العلة الخارجية عن ذات الممكن في وقوع أحد طرفيه اللذين هما

الوجود والعدم، بل ما لم يجب أحدهما من العلة لم يقع.

وهذا إشارة إلى أن الأولوية الخارجية متصورة لكنها ليست بكافية في

١ . راجع لمزيد التحقيق الكتب التالية: النجاة: ٢ / ٧٨ - ٧٩؛ والمباحث المشرقية: ١ / ١٣١ - ١٣٢؛

ونهاية المرام في علم الكلام: ١ / ١٥٠ - ١٥٣؛ والأسفار: ١ / ٢٢١ - ٢٣٠ .

الوقوع، بخلاف الأولوية الذاتية، فإنها لم تكن متصورة.

أما أن الأولوية الخارجية متصورة، فلأنها لو فرضت وفرض وقوع الممكن بمجرددها لا يلزم الانقلاب، ولا زوال ما بالذات، فإنه حينئذ^(١) لو لم يمكن طريان الطرف الآخر لم يلزم أن تكون الأولوية وجوباً أي وجوباً ذاتياً، فلم يلزم الانقلاب، إذ الوجوب الغيري لا ينافي الإمكان الذاتي كما مر، وإن أمكن لم يلزم جواز ما بالذات، بل زوال ما بالغير بغير آخر ولا امتناع فيه.

وأما أنها ليست بكافية، فلما أشار إليه المصنف بقوله: لأن فرضها لا يحيل المقابل؛ أي لأن فرض^(٢) الأولوية الخارجية لأحد الطرفين لا يجعل^(٣) الطرف المقابل للأولى محالاً ممتنع الوقوع وإلا لم يكن أولوية خارجية، بل وجوباً بالغير، فيمكن مع تلك الأولوية وقوع الطرف المقابل كما يمكن وقوع الطرف الأولى، فالوقوع مع تلك الأولوية واللاقوع معها كلاهما متساويان.

فإن الأولوية قد اعتبرت مع الذات في كلا الطرفين، فلا يتعين أحدهما بها، مثلاً الممكن الأولى الوجود يمكن عدمه كما يمكن وجوده، فليس أحدهما راجحاً على الآخر، فلو فرض وقوع الوجود بمجرد تلك الأولوية المأخوذة مع الذات يلزم ترجح أحد المتساويين بلا مرجح، ولو فرض وقوعه بمرجحٍ آخرٍ غيرها نقلنا الكلام إليه.

١. أي حين فرض وقوع الممكن بمجرددها مع فرض عدم طريان طرف المقابل لم يلزم صيرورة تلك الأولوية وجوباً ذاتياً، بل تكون تلك الأولوية في هذه الحالة وجوباً غيرياً، فلم يلزم الانقلاب.

٢. وقوع.

٣. وقوع.

فلا بدّ من الانتهاء إلى الوجود؛ أي إلى مرجّح يجب به وجود الممكن مثلاً لئلا يلزم التسلسل، على أننا نقول مع جميع تلك المرجّحات المتسلسلة الغير المتناهية، إمّا أن يجب وجود الممكن وهو المطلوب، أو لا، فيلزم التّرجّح من غير مرجّح. فظهر أنّ الممكن ما لم يجب أحد طرفيه لم يمكن وقوعه، وهو المطلوب.

قال المحقّق الشّريف: وقد يمنع الاحتياج إلى مرجّح، لم لا يكتفي في وقوع الطرف الرّاجح رجحانهُ الحاصل من تلك العلة الخارجيّة؟
وليس هذا بممتنع بديهية، إنّما الممتنع بديهية وقوع أحد المتساويين أو المرجوح. انتهى .

وأنت بما قرّرناه^(١) خبير بسقوط هذا المنع رأساً.

ثمّ قال^(٢): فالأولى أن يقال: العلة التي يقع بها الوجود لا بدّ أن يتعيّن الوجود بها، إذ لو لم يجب لجاز الوجود والعدم معها، فلنفرض معها الوجود في وقت؛ والعدم في وقت آخر، فاختصاص أحدهما بالوقوع إن لم يكن لمرجّح لم يوجد في الوقت الآخر، يلزم ترّجح أحد المتساويين على الآخر بلا مرجّح.^(٣)

واعترض عليه المحقّق الدّواني: «بأنّ الممكن ما يكون وجوده وعدمه

١. بقوله: لأنّ فرض الأوليّة الخارجيّة لأحد الطرفين لا يجعل الطرف المقابل للأولى محالاً

ممتنع الوقوع الخ .

٢. المحقّق الشّريف .

٣. لاحظ: شرح المواقب: ٣ / ١٦٩ - ١٧٠ .

نظراً إلى ذاته جائزاً، لا ما يجوز وجوده تارة وعدمه أخرى فإنه قد يمتنع ذلك مع كونه ممكناً كما في الزمان.

وعلى تقدير تسليم ذلك^(١) يمكن أن يقال: إنه ممتنع بالنظر إلى الرجحان الناشئ من العلة، لأن ذلك الرجحان لما كان حاصلًا في جميع ذلك الوقت امتنع تخصيص بعضه بالوجود والآخر بالعدم من دون مرجح آخر^(٢).

أقول: هذا وارد على ذلك التقرير، لكن لو قررنا بأنه لو لم يجب لجاز الوجود والعدم معها؛ فيمكن أن يقع بدل الوجود العدم، فاختصاص أحدهما بالوقوع يحتاج إلى مرجح آخر لَمْ، ولم يرد عليه ذلك.

واعلم: أن هذا الدليل^(٣) التافي للأولوية الخارجية ينفي الأولوية الذاتية أيضاً لو كانت متصورة كما لا يخفى.

وهو سابق ويلحقه وجوب آخر لا يخلو عنه قضية فعلية؛ يعني أن كل ممكن فهو محفوف بوجوبين:

أحدهما: سابق على وجوده أو عدمه وهو الوجوب المذكور - أعني: الذي بيننا - أن الممكن ما لم يجب وجوده أو عدمه عن العلة لم يقع.

وثانيهما: وجوب لاحق بعد حصول الوجود أو العدم بالفعل، وهو الذي يقال له الوجوب بشرط المحمول أو عدمه ولا يمكن أن يخلو عن هذا الوجوب قضية فعلية^(٤)، فإن كل شيء حمل عليه شيء آخر، فهو واجب بثبوت

١. أي بعد تسليم جواز وقوعه تارة وعدمه أخرى بالنظر إلى ذات الممكن.

٢. لاحظ: حاشية المحقق الدواني على هامش شرح تجريد العقائد: ٤٠.

٣. أي لا بد من الانتهاء إلى الوجوب.

٤. مثلاً أن الحكم بوجود المشي للإنسان يكون واجباً ما دام المشي موجوداً له، وهذه الضرورة تسمى ضرورة بحسب المحمول ولا يخلو عنها قضية فعلية.

هذا المحمول بشرط هذا المحمول بالضرورة، فموضوع هذين الوجوبين ليس واحداً بالحقيقة، بل موضوع السَّابِق هو الماهية غير مأخوذة مع الوجود والعدم، وموضوع اللاحق هي مأخوذة مع أحدهما، فهما متغايران تغاير البسيط والمركَّب.

فإن قيل: كيف يتصوَّر سبق وجوب الممكن على وجوده^(١)، وهو قبل وجوده معدوم، فيكون ممتنعاً بالغير، وبين الامتناع بالغير والوجوب بالغير منع الجمع كما تبين؟

أجيب: بأنَّ سبق الوجوب على الوجود سبق بالذات لا بالزمان، فليس الوجوب إلَّا في زمان الوجود، والامتناع إلَّا في زمان العدم، فلا اجتماع.

فإن قيل: سبق الوجوب على الوجود بالذات أيضاً غير متصوَّر، لأنَّه:

إمَّا أن يراد به احتياج الوجود إليه في الخارج، فهو باطل، لأنَّهما ليسا متميزين في الخارج، ليتصوَّر توقف أحدهما على الآخر، ولو فرض، فالوجوب يتوقَّف على الوجود، لكونه صفة له متأخِّرة عنه .

أو في الذهن، وهو أيضاً باطل، لظهور إنَّه لا يتوقَّف تعقُّل الوجود على تعقُّل الوجوب، بل ربَّما يكون بالعكس.

أجيب: بأنَّ المراد السَّبق بمعنى الاحتياج في اعتبار العقل عند ملاحظة هذه المعاني واعتبار التَّرتيب^(٢) فيما بينها، فإنَّ العقل يحكم قطعاً بأنَّه مالم يتحقَّق علَّة الممكن لم يجب هو وما لم يجب لم يوجد .

١ . مع أنَّ الشَّيء مالم يجب لم يوجد.

٢ . أيَّ تقدم الوجوب على الوجود لأنَّه ما لم يجب لم يوجد.

فإن قيل: حكم العقل بهذا الترتيب باطل، لأنه لا وجوب بالنسبة إلى العلة الناقصة؛ بل التامة، والوجوب إذا كان ممّا يتوقف عليه الوجود كان جزء من العلة التامة، فيكون متقدماً عليها لا متأخراً.

أجيب: بأنّ جزء العلة التامة ما يتوقف عليه المعلول في الخارج لا في اعتبار العقل، ولو سلم، فالوجوب يعتبر بالنسبة إلى علة ناقصة هي جميع ما يتوقف عليه الوجود سوى الوجوب.

فإن قيل: ما ذكرتم من كون وجود الممكن مسبقاً بالوجوب لا يصحّ فيما يصدر عن الفاعل المختار، لأنّ الوجوب ينافي الاختيار وحينئذٍ ينتقض دليلكم.

أجيب: بأنّ الاختيار إذا كان من تمام العلة لم يتحقّق الوجوب إلا بعد تحقّق الاختيار، وكون المعلول واجباً بالاختيار لا ينافي كونه مختاراً، بل يحقّقه.

والإمكان لازمٌ وإلا يجب الماهية أو يمتنع؛ أي الإمكان لازم لماهية الممكن غير منفك عنها، وإلا لزم صيرورة الماهية واجبة بالذات أو ممتنعة بالذات، لامتناع الخلوّ بين الثلاثة، فيلزم الانقلاب، بخلاف الوجوب والامتناع الغيريين^(١)، فإنّهما منفكّان لا محالة بزوال الغير.

وهذه مسألة على حدة أوردتها في خلال مسألة وجوب الممكن لثلاً يتوهم أن عند عروض الوجوب يرتفع الإمكان.

وقد يستدلّ على ذلك:^(٢) بأنّ الإمكان لو لم يكن لازماً لماهية الممكن، بل يكون حادثاً بعد ما لم يكن، فإن كان حدوثه لها لأمر يقتضيه، فيكون الإمكان

١. وقد بيّن امتناعه في المسألة التاسع عشرة.

٢. أي على كون الإمكان لازماً لماهية الممكن.

ممكناً في نفسه لحدوثه، واستناده إلى الغير، فيكون للإمكان إمكان ويتسلسل، وإن لم يكن حدوثه لأمر يقتضيه، بل جاز حدوثه لالعة، يلزم انسداد باب إثبات الصانع.

وأيضاً أن توقّف حدوثه للماهية على حادث آخر يتسلسل والآفاختصاص الحدوث بوقتٍ دون غيره ترجّح بلا مرجّح.

قال صاحب المواقف: والحقّ أنّ الدعوى أظهر من هذين الدليلين، وربما يشكل على لزوم الإمكان لماهية الممكن، بأنّ حدوث العالم غير ممكن في الأزل لدلائل الحدوث، ثمّ يصير ممكناً فيما لا يزال، فثبت حدوث الإمكان بعد ما لم يكن. وأيضاً يحدث امتناع المقدورية للممكن بعد الوجود، لامتناع تحصيل الحاصل^(١).^(٢)

والجواب عن الأول^(٣): أنّ أزلية الإمكان ثابتة، وهي غير إمكان الأزلية، وغير مستلزمة له. وذلك لأننا إذا قلنا إمكانه أزليّ، أي ثابت أزلاً، كان الأزل ظرفاً للإمكان، فيلزم أن يكون ذلك الشيء متصفاً بالإمكان اتصافاً مستمراً غير مسبوق بعدم الاتصاف.

وهذا هو الذي يقتضيه لزوم الإمكان لماهية الممكن، وهو ثابت للعالم. وإذا قلنا أزليته ممكنة، كان الأزل ظرفاً لوجوده على معنى أنّ وجوده المستمر الذي لا يكون مسبوqاً بالعدم ممكن.

١. فيلزم انفكاك الإمكان عن الماهية بعد الوجود.

٢. انظر: المواقف في علم الكلام: ٧٤.

٣. لاحظ: شرح المواقف: ٣ / ١٧٤ - ١٧٦.

ومن المعلوم أن الأول لا يستلزم الثاني، لجواز أن يكون وجود الشيء في الجملة ممكناً إمكاناً مستمراً، ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكناً أصلاً، بل ممتنعاً، ولا يلزم منه كون ذلك الشيء من قبيل الممتنعات، لأن الممتنع هو الذي لا يقبل الوجود بوجه من الوجوه .

وقال شارح المواقف: «هذا هو المسطور في كتب القوم، ولنا^(١) فيه بحث، وهو أن إمكانه إذا كان مستمراً أزلاً^(٢) لم يكن هو في ذاته مانعاً^(٣) من قبول الوجود في شيء من أجزاء الأزل، فيكون عدم منعه منه أمراً مستمراً في جميع تلك الأجزاء^(٤) .

فإذا نظر إلى ذاته من حيث هو، لم يمنع من اتصافه بالوجود في شيء منها، بل جاز اتصافه به في كل منها لا بدلاً فقط، بل معاً أيضاً. وجواز اتصافه به في كل منها هو إمكان اتصافه بالوجود المستمر في جميع أجزاء الأزل بالنظر إلى ذاته، فأزلية الإمكان مستلزمة لإمكان الأزلية.

نعم، ربّما امتنعت بسبب الغير، وذلك لا ينافي الإمكان الذاتي. انتهى^(٥) .

فالحق في الجواب: هو التزام إمكان الأزلية للعالم إمكاناً ذاتياً، وذلك لا ينافي الحدوث الثابت له لمانع غير الذات.

١ . أي لشارح المواقف .

٢ . أي إذا كان جميع أجزاء الأزل ظرفاً للإمكان.

٣ . أي يكون الأزل ظرفاً لعدم المنع .

٤ . يعني إذا كان الأزل ظرفاً لعدم المنع يكون عدم منعه مستمراً في جميع أجزاء الأزل بحيث لا يشد منها جزء فيكون الأزل ظرفاً لاستمرار عدم منعه.

٥ . شرح المواقف: ٣ / ١٧٤ - ١٧٦ .

والجواب عن الثاني^(١): أن كون المقدور مقدوراً، أمر اعتباري، لا يوصف بإمكان الوجود حتى يتصوّر زواله، وإن وصف بالإمكان من حيث وقوعه صفة لغيره، فما عرض له من الامتناع غير الامتناع الذاتي، بل هو امتناع ناش من أخذ الوجود مع المقدور، فلا ينافي الإمكان الذاتي .

ووجوب الفعليات يقارنه جواز العدم؛ أي الممكن الواجب بشرط المحمول لبقائه على طبيعة الإمكان ولا منافاة، لأنّ الوجوب ناش من الشرط والإمكان حال للماهية من حيث هي لا بشرط.

وهذا دفع لتوهم المنافاة بين الوجوب اللاحق والإمكان، كما أن الأول لدفع توهم المنافاة بين الوجوب السابق والإمكان، فتدبر .

فهذا الحكم مختص من بين الفعليات بالممكن بقريئة المقام، فلا يرد أن قولنا: «واجب الوجود موجود» قضية فعلية لا يخلو عن الوجوب اللاحق، مع أنه لا يقارنه جواز العدم.

والمراد بالعدم في قوله: «جواز العدم»: إمّا عدم الوجود لكون الوهم المذكور ممّا يتأتى في جانب الوجود دون العدم، أو لأنّ حال العدم يعرف بالمقايسة.

وإمّا عدم المحمول سواء كان وجوداً أو عدماً .

فيكون قوله: وليس بلازم؛ تأكيداً لمقارنة جواز العدم؛ أي ليس وجوب الفعليات لازماً لماهية الممكن، لأنّ وجوب الفعليات لا محالة وجوب بالغير.

وقد عرفت أنه غير لازم .

وعلى الأول: (١) يكون تأسيساً^(٢)، لأنَّ الوجوب أعمّ من وجوب الوجود ووجوب العدم، ومن مقارنة جواز عدم الوجود، لا يلزم جواز عدم الوجود الذي هو أعمّ.

ويدلّ على الأول قوله^(٣): ونسبةً الوجوب إلى الإمكان نسبة تمام إلى نقص، فإنَّ التمام والكمال إنّما يطلق في جانب الوجود ولم يتعارف إطلاقه على العدم. ولذلك قالوا: الوجوب إنّما هو تأكّد الوجود وقوّته، والإمكان ضعفه، فإمكان الوجود نقص في الوجوب، ووجوب الوجود تمام وكمال فيه، لأنَّ الممكن في حدّ الإمكان موجود بالقوّة. فإذا وجب، صار موجوداً بالفعل.

والغرض من هذا الكلام تحقيق نفي المنافاة بين الإمكان الذاتي والوجوب الغيري، فليتدبّر.

١. أي عدم الوجود .
٢. لا تأكيداً .
٣. أي المصنّف ﷺ .

المسألة الخامسة والعشرون

في الإمكان الاستعدادي

[قال : والاستعدادي قابل للشدة والضعف ويعدم ويوجد للمركبات وهو غير

الإمكان الذاتي.

أقول: [اعلم، أن لفظ الإمكان قد يطلق على معنى آخر غير المذكور^(١)، وهو تهيتو الشيء لصيرورته شيئاً آخر، كتهيتو النطفة لصيرورتها إنساناً وتهيتو الطفل لصيرورته كاتباً.

وهذا المعنى له نسبة إلى الشيء الأول ونسبة إلى الشيء الثاني.

فبالاعتبار الأول: يقال له الاستعداد، فيقال: إن النطفة مستعدة لأن تصير إنساناً.

وبالاعتبار الثاني: يقال له الإمكان الاستعدادي، والإمكان الوقوعي أيضاً، فيقال: إن الإنسانية يمكن أن توجد في النطفة، ولا يمكن أن توجد في المدرة.^(٢)

ولو قيل: إن النطفة يمكن أن تصير إنساناً؛ كان معناه ما ذكرناه.

وهذا^(٣) - أعني: كون الإنسان ممكناً أن يوجد في النطفة - غير الإمكان

٢. المَدْرُ: قَطْعُ الطَّيْنِ اليَابِسِ. لسان العرب: مادة «مدر».

١. أي غير المعاني المذكورة.

٣. أي الاعتبار الثاني.

الذاتي للإنسان، فإن معنى ذلك، أن وجود الإنسان قد صار بعض شرائطه متحققاً وبعض موانعه مرتفعاً.

وليس ذلك^(١) بمعتبر^(٢) في الإمكان الذاتي، فإن الإمكان الذاتي للإنسان بالنسبة إلى النطفة والمؤدرة على السواء، بخلاف الإمكان الاستعدادي، فإن الإمكان الاستعدادي إمكان ذاتي مأخوذ مع تحقق بعض الشرائط وارتفاع بعض الموانع فيغيّره لا محالة مغيرة الكل للجزء.

فقول المصنّف رحمته: والاستعداد؛ إشارة إلى الإمكان الاستعدادي، بأن يراد نسبة الاستعداد إلى المستعد له لا إلى المستعد، قابل للشدة والضعف، لأن تحقق بعض الشرائط وانتفاء بعض الموانع مما يختلف كثرة وقلة، فإن إمكان الإنسانية للنطفة أشد من إمكانها للغذاء، وأضعف من إمكانها للمضغّة.

وكذا إمكان الكتابة للطفل أشد من إمكانها للجنين وأضعف من إمكانها للمترعرع.^(٣)

وهو^(٤) صفة وجودية من شأنها العدم بعد الوجود، والوجود بعد العدم، كما أشار إليه بقوله: ويعدم؛ أي بعد إن كان موجوداً: إما بحصول الشيء بالفعل، وإما بانتفاء الأسباب وعروض الموانع.

ويوجد، بعد أن كان معدوماً بحدوث بعض الأسباب، وانتفاء بعض الموانع.

وقوله: للمركبات: إشارة إلى أن كل ما له إمكان استعدادي، فلا بد أن

١. أي ارتفاع بعض الموانع وتحقيق بعض الشرائط.

٢. لأن الإمكان الذاتي مقدم على الإمكان الاستعدادي، كتقدم الجزء على الكل.

٣. أي من كان قريباً على حد البلوغ.

٤. أي الإمكان الاستعدادي.

يكون مركباً بوجه، لأنَّ كلَّ ما له إمكان الوجود في الغير إما صورة وإما عرض، فيكون مادياً محتاجاً إلى المادَّة بالمعنى الأعمَّ الشَّامِل للموضوع، بل المتعلِّق أيضاً كالبدن للنَّفْس، وكلَّ مادِّي ولو بالمعنى الأعمَّ مركَّب، ولو بوجه ما، فلا يقدح في حصر الاستعداد على المركَّبات ثبوت الاستعداد في النَّفوس، وسائر الصُّور والأعراض، هذا إذا كان المراد من قوله: «للمركَّبات»، أنَّ الاستعداد استعداد لها، أمَّا إذا كان المراد أنَّ محلَّه^(١) ومعروضه المركَّبات، كما قيل، فلا إشكال، إلا أن يقال: لاشك أنَّ النَّفس موضوع للأعراض ومحل لاستعدادها مع عدم تركبها، فيرجع في الجواب عن ذلك إلى ما ذكرنا، فليتفطن.

وما قيل^(٢)، من أنَّه^(٣) أراد بها التَّمثيل لا الحصر، فإنَّ الحكماء وإن زعموا أنَّ الإمكان الاستعدادي لا يكون إلا لما له مادَّة، وكلَّ مادِّي مركَّب لكن المصنَّف سيطله.

فأورد عليه: أنَّ ما سيطله المصنَّف، هو افتقار الحادث إلى المادَّة، ولا يلزم منه إثبات الإمكان الاستعدادي بدون المادَّة، إذ الحوادث عند المصنَّف كما لا يحتاج إلى المادَّة، لا يحتاج إلى الاستعداد، فلعله إنَّما يتحقَّق الاستعداد عنده في بعض الحوادث وهو غير الإمكان الذاتِي لما عرفت، ولكونه صفة وجودية قابلة للشدَّة والضعف، بخلاف الإمكان الذاتِي.

وأيضاً الإمكان الاستعدادي، قائم بمحلِّ الممكن، فإنَّ استعداد الصُّورة الإنسانيَّة قائم بالنَّظفة، بخلاف الإمكان الذاتِي.

١. أي الاستعداد.

٢. القائل هو الشارح القوشجي، لاحظ: شرح تجريد العقائد: ٤١.

٣. المصنَّف ﷺ.

المسألة السادسة والعشرون

[في القدم والحدوث^(١)]

وفيهما مباحث:

المبحث الأول

في حقيقة الحدوث والقدم وأقسامهما

قال: والموجود إن أخذ غير مسبوقٍ بغيره أو بالعدم، فقديمٌ وإلا فحدثٌ .

أقول: إن هذه المسألة [في تقسيم الوجود بحسب اتّصافه بالحدوث والقدم، فإنّ المتّصف بهما بالذات هو الوجود، وأمّا الموجود، فباعتباره وبالعرض.

اعلم: أنّ حقيقة الحدوث والقدم عند الحكماء هي مسبوقيّة الوجود

١ . راجع في إيضاح المقام الكتب التالية: إلهيات الشفاء: ١ / ١٦٣ / الفصل الأول من المقالة الرابعة؛ والقبسات: القبس الأول والثاني والثالث؛ والنجاة: ٢ / ٦٩ - ٧٥؛ ونقد المحصل: ١٢٢ - ١٢٨؛ والمعتبر في الحكمة: ٣ / ٤١ - ٤٨ / الفصل التاسع؛ والمباحث المشرقيّة: ١ / ١٢٣ / الباب الخامس من الكتاب الأول؛ وكشف الفوائد في شرح قواعد العقائد: ٦٧ - ٧٢؛ وإيضاح المقاصد: ٨٨ / البحث الخامس من المقالة الأولى؛ ونهاية المرام في علم الكلام: ١ / ٢١٧ - ٢٦٣؛ والأسفار: ٣ / ٢٤٤ / المرحلة التاسعة.

بالعدم، كما هو المتبادر من لفظ الحدوث عرفاً، وعدم مسبقيته به، وكلّ منهما زمنيّ وذاتيّ.

فالحدوث الزمانيّ: هو مسبقية وجود الممكن بعدمه المقابل له، وهو العدم الذي يحصل للممكن من عدم علته التامة، كما أنّ وجوده يحصل له من وجود علته التامة ويقال له: العدم الواقعي.

وقد يقال له: العدم الزماني أيضاً، لأنّ من شأنه أن يحصل في زمان، لا أنّه لا يكون إلّا في زمان.

والقدم الزمانيّ: ما يقابله، أعني: عدم مسبقية الوجود بالعدم المقابل له لا مطلقاً. (١)

والحدوث الذاتيّ: هو مسبقية الوجود بالعدم الغير المقابل للوجود، وهو العدم الذاتيّ المجامع للوجود الحاصل للممكن من العلة، وهو عبارة عن عدم اقتضاء الذات للوجود.

وقد يقال له: لا استحقاقية الذات للوجود عن ذاتها، وهو من لوازم الممكن.

والقدم الذاتيّ: ما يقابله وهو مختصّ بالواجب الوجود لذاته، ولما كان المتبادر من العدم عرفاً، العدم المقابل للوجود، أعني: العدم الزماني بالمعنى المذكور.

خصّ المتأخرون تفسير القدم والحدوث، بعدم المسبقية بالعدم

١. سواء كان العدم مقابلاً للوجود أم لا.

والمسبوقية به بالزمانين، وفسروا الذاتين بعدم المسبوقية بالغير والمسبوقية به. وهذان مساوقان لعدم المسبوقية بالعدم الذاتي والمسبوقية به، لأن وجود الممكن كما هو مسبوق بالعدم الذاتي كذلك مسبوق بالعلة أيضاً وبالعكس.

وعلى هذا، فمطلق الحدوث والقدم^(١)، مفسر بعدم المسبوقية بالغير في الجملة^(٢). وبالمسبوقية به كذلك، فإن كان الغير عدماً، فالزمانيان وإن كان مطلقاً فالذاتيان.

وأما من قال: إن الحدوث هو المسبوقية بالعدم، فإن كان السبق^(٣) سبقاً بالذات فالذاتي، وإن كان^(٤) بالزمان فالزمني^(٥)، فالظاهر أنه أراد بالعدم أعم من الذاتي والزمني، إلا أنه جعل سبق الذاتي بالذات، وسبق الزمني بالزمان.

وأما ما أورد عليه: من أن عدم لا تقدم له بالذات على الوجود وإلا كان علة له أو جزء علة، ولا يمكن ذلك في الممكنات المستمرة الوجود أزلاً عندهم مع كونها محدثة حدوثاً ذاتياً، فسيأتي عن قريب تحقيق ذلك إنشاء الله تعالى.

وأما المتكلمون، فلا يطلقون الحدوث إلا على مسبوقية الوجود بالعدم المقابل له، ولا يعتبرون عدم الذاتي في الحدوث مطلقاً^(٦) ولا يقسمون

١. كانا ذاتيين أو زمانيين .

٢. سواء كان ذلك الغير هو عدم أو غيره.

٣. أي سبق عدم على الوجود إن كان بالذات فذاتي.

٤. عدم .

٥. أي الحدوث الزمني.

٦. سواء كان حدوثاً ذاتياً أم زمانياً.

الحدوث إلى الذاتِي والزَمَانِي، بل يحصرونه في الزَمَانِي، سواء سبق العدم على الوجود بالزَمَان أو بالذَات على اصطلاحهم .

إذا عرفت ذلك فقول المصنّف: والوجود إن أخذ غير مسبوق بغيره أو بالعدم، فقديم وإلا فحادث،^(١) تفسير للقديم الذاتِي والزَمَانِي؛ وللحادث الذاتِي والزَمَانِي على رأي المتأخّرين.

فالقديم الذاتِي: هو الوجود الغير المسبوق بالغير مطلقاً، سواء كان عدماً أو غيره.

والقديم الزَمَانِي: هو الوجود الغير المسبوق بالعدم؛ أي العدم الزَمَانِي بالمعنى الذي عرفته .

والحادث الذاتِي: هو الوجود المسبوق بالغير مطلقاً، سواء كان عدماً أو غيره .

والحادث الزَمَانِي: هو الوجود المسبوق بالعدم بالمعنى الذي عرفته، فتقدير الكلام، قديم: إما ذاتِي أو زَمَانِي، وإلا فحادث، إما ذاتِي أو زَمَانِي.

ثم إن كل واحدٍ من القدم والحدوث: قد يؤخذ حقيقياً، وهو الذي قد مرّ ذكره، وقد يؤخذ إضافياً .

فالقدم الإضافِي: كون ما مضى من زمان وجود شيء أكثر من ما مضى من زمان وجود شيء آخر.

١ . أي كل موجود: فإما أن يكون لوجوده أول، فيسمى مُحدثاً، وإما أن لا يكون لوجوده أول، يسمى قديماً وأزلياً.

والحدوث الإضافي: كونه أقل، فالقديم الذاتي أخص من الزماني، فإن كل ما ليس مسبقاً^(١) بالغير أصلاً ليس مسبقاً بالعدم، ولا عكس^(٢) كصفات^(٣) الواجب تعالى عند القائلين بها^(٤)، والعقول المجردة والأفلاك وهيولى العناصر عند الحكماء.

والقديم الزماني، أخص من الإضافي، فإن كل ما ليس مسبقاً بالعدم، فما مضى من زمان وجوده يكون أكثر بالنسبة إلى ما حدث بعده ولا عكس كالأب، فإنه قديم بالنسبة إلى الابن، وليس قديماً بالزمان.

والحدوث الذاتي، أعم من الحدوث الزماني، فإن كل مسبق بالعدم، فهو مسبق بالعدم.

وأما بين الحدوث الإضافي، والحدوث الزماني، فمساواة، فإن كلما كان زمان وجوده الماضي أقل، فهو مسبق بالعدم، وكل مسبق بالعدم، فزمان وجوده الماضي أقل من زمان وجود ما ليس مسبقاً بالعدم.

وما يقال، في بيان أخصية الحادث الإضافي من الحادث الزماني، أن القديم الإضافي «كالأب» مقيساً إلى «ابنه» حادث زماني لا محالة.

وليس من هذه الحيثية حادثاً إضافياً وإن كان حادثاً إضافياً من حيثية

١. كما هو شأن القدم الذاتي.

٢. الكلّي أي ليس كل ما ليس مسبقاً بالعدم ليس مسبقاً بالغير أصلاً كما في الحادث الذاتي.

٣. أي الصفات الزائدة على ذاته تعالى على مذهب الأشاعرة.

٤. القائلون بها، هم الأشاعرة والكرامية لكن الكرامية قائلون بحدوثها، والقائلون بقدمها، هم الأشاعرة. لكن بزياتها على الذات.

أخرى، أي مقيساً إلى أبيه، فالأب مأخوذاً بتلك الحيثية هو مادة افتراق الحادث الزماني من الحادث الإضافي.

فأورد عليه: أن اعتبار الحيثية في بيان مادة الافتراق تكلف غير متعارف، بل المتعارف فيه إنما هو اعتبار الذوات المتباعدة بالذات لا بالحيثيات، كيف، ولو اعتبر ذلك، فليكن القديم الزماني أيضاً من حيث عدم مقايسة إلى الحادث الزماني، مادة افتراق القديم الإضافي عن القديم الزماني، فيختل النسبة المذكورة بينهما. وكذا يمكن القدح في كثير من النسب.

[المبحث الثاني في أقسام السبق

قال: والسبق ومقابله: إما بالعلية، أو بالطبع، أو بالزمان، أو بالرتبة الحسية، أو العقلية، أو بالشرف، أو بالذات، والحصص استقرائي.

أقول: [ولما كان السبق معتبر في مفهوم القدم والحدوث وهو على معاني مختلفة مع كونه من عوارض الوجود والعدم، وكونه مسألة على حدة، أراد المصنّف إيراد ذلك في خلال مسألة القدم والحدوث، فقال: والسبق ومقابله ؛ يعني التأخر والمعية: إما بالعلية^(١)، أو بالطبع^(٢)، أو بالزمان^(٣)، أو بالرتبة الحسية^(٤)، أو العقلية^(٥)، أو بالشرف^(٦)، أو بالذات^(٧)، فهذه معان ستة للسبق على ما اعتبره المتكلمون.^(٨)

١. كتقدم العلة التامة على معلولها.

٢. كتقدم الواحد على الاثنين.

٣. كتقدم الأب على الابن.

٤. كتقدم الإمام على المأموم.

٥. كتقدم الجنس على النوع.

٦. كتقدم المعلم على متعلمه.

٧. كتقدم المؤثر على أثره.

٨. لاحظ: مناهج اليقين في أصول الدين؛ المنهج الثاني / المبحث الأول؛ مصارع المصارع: ١٥٢ / التقدم والتأخر والمعية؛ إرشاد الطالبين: صفحة ١٤٩ وما بعدها؛ كشف الفوائد في شرح قواعد العقائد: الأصل الرابع؛ واللوائح الالهية في المباحث الكلامية: اللامع الثالث / المبحث الخامس والسادس.

[أقسام السَّبِق على مذهب الحكماء]

وقد خالفوا الحكماء في العدد بالسادس وفي مفهوم الثالث.

بيان ذلك: أن أقسام السَّبِق خمسة عند الحكماء ^(١) على ما هو المشهور:

الأوَّل: السَّبِق بالعلِّيَّة: وهو تقدّم الفاعل المُوجِب لوجود معلوله ^(٢): إمَّا بذاته، وإمَّا باستجماعه لجميع ما يتوقّف عليه تأثيره، فهو لا ينفكّ عن وجود المعلول، لكن العقل يحكم بأنّ الوجود حاصل للمعلول من العلة.

وليس حاصلًا للعلّة من المعلول كما في حركة «اليد» وحركة «المفتاح»، فهذا السَّبِق إنّما هو في العقل لكن بحسب الخارج، ويقال: له السَّبِق بالذات أيضًا.

وما قال المحقّق الشّريف: من أنّ تقدّم العلة التامة بالمعنى المركّب على المعلول نظرًا، لأنّ مجموع المادة والصورة اللّتين من العلل هو عين ماهية المعلول، فلا يتقدّم عليه، وكذا المشتمل عليه. ^(٣)

فمدفوع؛ بالفرق بين مجموع الأجزاء ^(٤) بمعنى المعروض لمعنى التألّف

١. لاحظ: منطق أرسطو: ١ / ٧٠ - ٧٣؛ ومنطق الشّفاء: ١ / المقولات / ٢٦٥ - ٢٧٣ / الفصل الرابع من المقالة السادسة؛ والتحصيل: ٣٥ - ٣٦؛ وكتاب المشارع والمطارحات: ٣٠٢ - ٣٠٧ / الفصل الأوّل من المشرع الثالث؛ والمباحث المشرقيّة: ١ / ٤٤٦ - ٤٤٧؛ وشرح الإشارات والتّشبيّهات: ١١٠ - ١١٣؛ ونهاية المرام في علم الكلام: ١ / ٢٥٣ - ٢٥٨.

٢. كتقدّم حركة الإصبع على حركة الخاتم، لأنّه لولا حركة اليد لم تحصل حركة الخاتم، فهذا الترتّب العقلي هو تقدّم بالعلِّيّة.

٣. لاحظ: شرح الموافقات: ٤ / ١٠٥ - ١٠٦.

٤. كالكلّ المجموعي.

والمعيّة من حيث هو معروض، لا المركّب من العارض والمعروض، فإنّه أمر ذهني، لا محالة خارج عمّا نحن فيه، وبين الأجزاء بالأسر^(١) فإنّ الأجزاء بالأسر مغاير لمجموع الأجزاء، إذ الأجزاء بالأسر غير معتبرة مع الحيثيّة المعروضيّة لمعنى التآلف، بخلاف مجموع الأجزاء المعتبرة مع الحيثيّة المذكورة، كما أنّه مغاير للكلّ الأفرادي، فما هو عين الماهيّة، إنّما هو به مجموع الأجزاء من حيث هو معروض للاجتماع المنصوص، وما يتقدّم على الماهيّة، ويشتمل عليه العلة التامة بالمعنى المركّب هو الأجزاء بالأسر - أعني: ما هو معروض للاجتماع مطلقاً - فلا اشكال أصلاً.

توضيحه: أنّ لأجزاء الماهيّة أربع اعتبارات:

أحدها: اعتبار كلّ جزءٍ جزء - أعني: مفاد القضية الكلّية - وهو المراد بالكلّ الأفرادي.

وثانيها: مجموع الأجزاء مع هيئة الاجتماع المنصوص العارض لها، الذي هو أمرٌ عقليّ^(٢) - أعني: مجموع العارض والمعروض - وذلك المجموع أيضاً أمر عقليّ لا محالة.

وثالثها: مجموع الأجزاء لا مع الهيئة الاجتماعية المنصوصة، بمعنى مجموع العارض والمعروض، بل المعروض فقط، لكنّ من حيث هو معروض للهيئة الاجتماعية المنصوصة؛ على أن يكون التقييد داخلياً والقيود خارجاً. ورابعها: مجرد المعروض لا مع العارض ولا مع حيثيّة المعروضيّة.

١. كالكلّ الأفرادي.

٢. أي من الأمور الاعتبارية والمعقولات الثانويّة لأنّها من الطّبايع التي إذا فرض وجود فرد منها في الخارج تولّد من ذلك الفرد، افراد من الطبيعة متسلسلة إلى غير النهاية.

وهذه الثلاثة الأخيرة ؛ مشتركة في مطلق الاجتماع والمعية، بخلاف الاعتبار الأول - أعني: الكلّ الأفرادي - إذ ليس بمعتبر فيه ذلك أصلاً.

ومغايرةً في أنّ الأول منها معتبر مع الاجتماع المخصوص.

والثاني من حيث الاجتماع المخصوص لا معه.

والثالث لا مع الاجتماع المخصوص ولا من حيث الاجتماع المخصوص، بل إمّا مع الاجتماع مطلقاً.

وإمّا من حيث الاجتماع المخصوص مطلقاً، سواء كان هذا الاجتماع المخصوص أو غيره.

وهذا هو المراد من الأجزاء بالأسر.

فإن قلت: المعلول يتوقف على الاجتماع المخصوص لا محالة، فهو أيضاً داخل في العلة التامة وإن لم يكن داخلاً في المعلول،^(١) فمجموع المادة والصورة من حيث الاجتماع المخصوص داخل في العلة التامة، وهو بهذه الحيثية عين المعلول، فيعود الإشكال جزءاً.^(٢)

قلت: كون الاجتماع المخصوص داخلاً في العلة التامة لا يستلزم كون مجموع المادة والصورة من حيث الاجتماع المخصوص داخلاً فيها؛ كما لا يخفى على المتأمل.^(٣)

١. إذ المعلول عبارة عن مجموع المادة والصورة من حيث الاجتماع لا مع الاجتماع، فما هو داخل فيه هو التقيّد بالاجتماع المخصوص لا نفسه .

٢. جزع أي قطع، جزعت الرادي، إذا قطعته عرضاً. يقال: جزع له جزعة من المال، أي قطع له منه قطعة. لاحظ: النهاية في غريب الحديث: ١ / ٢٦٠؛ الصحاح: مادة «جزع».

٣. فإنّ الاجتماع المخصوص أيضاً مأخوذ على وجه أنّه واحد من الاحاد بالاسر.

وقد يدفع الإشكال المذكور؛ بالفرق بين المجموع معاً مجتمعاً، وبينه لا معاً بل منفرداً.

وتوضيحه: أن الحكم: قد يكون على كل واحدٍ بحيث لا يصحّ على المجموع.

وقد يكون على كل واحدٍ وعلى المجموع أيضاً، لكن لا معاً؛ كالذخول في الدار لمجموع الإنسان.

وقد يكون على المجموع معاً، كالحكم على العسكر بفتح البلاد وكسر الأعداء أو غير ذلك. فمجموع المادّة والصورة، إن أخذ على الوجه الثاني، كان داخلاً في العلة التامة، وإن أخذ على الوجه الثالث؛ لم يكن داخلاً فيها، وهو بهذا الاعتبار عين المعلول، فتدبر.

وأما ما يتوهم، من عدم اعتبار العلة التامة في السبب بالعلية مستنداً بما ذكروا في مثاله من حركة «اليد» وحركة المفتاح، فإن حركة اليد ليست علة تامة لحركة المفتاح ضرورة توقفها على اليد وعلى العضلات وغيرها.

فمدفوع أيضاً: بأن المراد من العلة التامة؛ ما لا يتوقف وجود المعلول بعد وجودها من حيث هي علة على أمرٍ آخر، ولا يقدر في ذلك كون وجودها متوقفاً على شيءٍ آخر.

الثاني: السبب بالطبع: وهو تقدّم العلة الناقصة على المعلول؛ كتقدّم الواحد على الإثنين، فإنّ العقل يحكم، بأنه لا تحقق للإثنين إلا الواحد متحقق، ويتحقق الواحد ولا تحقق للإثنين، وهو ملزوم لجواز الانفكاك بين المتقدم والمتأخر من حيث التقدّم بالطبع. فإن امتنع، فمن جهة أخرى لا محالة.

وهذان التقدّمان^(١) مشتركان في معني واحدٍ، يقال له التقدّم بالذات، وهو تقدّم المحتاج إليه على المحتاج. وقد يقال له التقدّم بالطبع أيضاً، فكل واحد من لفظي التقدّم بالذات والتقدّم بالطبع مشترك بين المعنى المشترك، وبين واحد من قسميه، واشتراكهما في معنى واحد؛ لا يقدح في عدّهما قسمين من السبب كما سيأتي.

الثالث: السبب بالزّمان: وهو تقدم السابق الغير المجامع للمسبوق: سواء كان عدم اجتماعه معه لذاتي السابق والمسبوق؛ كتقدم الأمس على اليوم، أو لأمر آخر، كتقدم الحادث الأمسي على الحادث اليومي، ويعود^(٢) لا محالة إلى أجزاء الزّمان^(٣).

فهذا التقدّم يعرض أولاً وبالذات لأجزاء الزّمان، وثانياً وبالعرض لما ينسب إليها، إذ ليس في الموجودات شيء يتقضى ويتصرّم بذاته ويفرض له بحسب التقضي والتصرّم أجزاء غير مجتمعة في الوجود سوى الزّمان، إذ الحركة أيضاً ليس لها ذلك إلا بعد تعيينها بمقدارها الذي هو المراد من الزّمان، وذلك بديهياً لمن تصوّر ماهيّة الزّمان.

وتبّه المحقق الشريف على ذلك بقوله: يدلّك على ذلك أنّه إذا قيل: وجود «زيد» متقدّم على وجود «عمرو»، أتجه أن يقال: لمأذا قلت إنّه متقدّم عليه؟ فلو أجيب: بأن وجود «زيد» كان مع الحادثة الفلانيّة، ووجود «عمرو» مع الحادثة الأخرى وتلك الحادثة كانت متقدّمة على هذه، أتجه أيضاً أن يقال: لم قلت إنّ تلك مقدّمة على هذه؟

٢. ذلك التقدّم .

١. أيّ التقدّم بالعلية والتقدّم بالطبع .

٣. لوجوب انتهاء ما بالعرض إلى ما بالذات .

فلو أُجيب: بأنَّ تلك كانت «أمس» وهذه كانت «اليوم» و «أمس» متقدِّم على «اليوم»، لم يصحَّ أن يقال: لماذا قلت بتقدِّمه عليه؟

ونوقش معه: بأنَّ انقطاع السَّوَال عند قولنا: تلك كانت «أمس» وهذه كانت «اليوم» إنّما هو لأجل: أنّ التَّقَدِّم معتبر في مفهوم لفظه «أمس» وكذا التأخّر في مفهوم لفظه «اليوم».

وأيضاً انقطاع السَّوَال يدلُّ على عدم الوساطة في الإثبات لا في الثَّبوت. وأجيب عن الأوَّل: بأنَّ «أمس» إشارة إلى قطعة معيَّنة من الزَّمان وكذا اليوم.

وعن الثَّاني: بأنَّ عدم صحة السَّوَال؛ بـ «لِمَ»، يدلُّ على عدم الوساطة في الثَّبوت أيضاً، فإنَّ ظهور الوساطة لا يحيل السَّوَال عنها بـ «لِمَ» فتأمَّل.

الرَّابع: السَّبِق بالرَّتبة: ويقال له التَّقَدِّم بالمكان أيضاً كتقدِّم «الإمام» على «المأموم»، وتقدِّم «من يلي الصِّدر» على «من يليه» وذلك تكون بين أشياء مرتبة، بالقياس إلى مبدأ محدود: إمَّا بحسب الحسِّ كما ذكرنا .

وإمَّا بحسب العقل، كما في تقدِّم «النَّوع العالِي» على «المتوسِّط».

وهذا معنى قوله^(١): «الحسِّيَّة أو العقلِيَّة».

الخامس: السَّبِق بالشَّرَف: وهو كتقدِّم «الفاضل والرَّئيس» على «المفضول والمرؤوس» في اختيار أمر مثلاً.

هذا تقرير أقسام السَّبِق على مذهب الحكماء.

[أقسام السَّبِق على مذهب المتكلمين]

والمتكلمون وافقوهم في مفهوم السَّبِق بالعلية، وبالطبع، وبالرتبة، وبالشرف، وخالفوهم في مفهوم السَّبِق بالزَّمان .

فإنهم اعتبروا في مفهوم السَّبِق الزَّماني، أن يكون الزَّمان خارجاً عن السَّابق والمسبوق.

فهم يخصّونه بالزَّمانيات، ويجعلون الواقع بين أجزاء الزَّمان قسماً سادساً من السَّبِق، ويسمّونه سبقاً بالذَّات، ولا يحصرونه في أجزاء الزَّمان، بل يجعلون سبق عدم الحادث كالزَّمان على وجوده من هذا القبيل، لكونه غير مجامع للوجود عندهم.

فهم يجعلون السَّبِق السَّابق الغير المجامع مع المسبوق على قسمين:

قسم يعرضه بسبب الزَّمان ويسمّونه السَّبِق الزَّماني.

وقسم يعرضه لذاته، ويسمّونه سبقاً بالذَّات؛ كسبق أجزاء الزَّمان بعضها على بعض.

قالوا: سبق بعضها على بعض ليس بالعلية، لأنه يوجب الاجتماع في الوجود وهو ينافيه؛ ولا بالطبع ولا بالرتبة ولا بالشرف، لأنَّ شيئاً منها لا ينافي الاجتماع في الوجود وهو ينافيه .

لا يقال: سبق العلة المعدّة سبق بالطبع؛ مع أنه لا يجوز اجتماعها مع

المعلول.

لأننا نقول: العلة المعدّة ما لوجوده وعدمه كليهما مدخل في وجود المعلول، فلكلّ منهما سبق بالطّبع عليه،^(١) وسبق العدم^(٢) يجمعه لا محالة، وما لا يجمعه هو سبق الوجود، وإنّما لزم ذلك^(٣) بالعرض من حيث إنّ لعدمه الطارئ أيضاً مدخل في وجود المعلول، وآل فهو من حيث هو سابق بالطّبع لا ينافي الاجتماع معه، على أنّه غاية ما في الباب أن يكون لوجود العلة المعدّة سبقان: بالطّبع وبالزّمان، فمن حيث السَّبِق بالطّبع لا ينافي الاجتماع، ومن حيث السَّبِق بالزّمان ينافيه، ولا فساد فيه، ولا بالزّمان، وآل لزم أن يكون للزّمان زمان، فهو قسم سادس .

والجواب^(٤): أنّه إنّما يلزم أن يكون للزّمان زمان، لو لزم أن يكون هذا السَّبِق بزمان زائد على السّابق والمسبوق كما اعتبرتموه، وليس بلازم، لجواز أن يكون السّابق والمسبوق بهذا السَّبِق نفس الزمان، ويكون عروض السّابقيّة والمسبوقيّة لهما لذاتيهما، ويكون عروضهما لغير أجزاء الزّمان بسبب أجزاء الزّمان، ولا استحالة فيه أصلاً كما عرفت.

وإذا علّم أقسام السَّبِق، علم أقسام التأخّر أيضاً، لأنّه مضافه.

وأما أقسام المعية: فلا خفاء في معية الرتبة كمفهومين متساويين، وكمتخاذيين، ولا في المعية بالطّبع كعلتين ناقصتين لمعلول واحد، وكمعلولين

١ . أي المعدّ .

٢ . أي عدم علة المعدّة .

٣ . أي العدم المجمع .

٤ . والجواب أن بناءه على كون الزّمان من جملة المشخصات بالنسبة إلى السّابق والأحق كما سيأتي تحقيقه في مسألة استحالة إعادة المعدوم .

مشروطين بشرط واحد، ولا بالعلية كعلتين مستقلتين لمعلول واحد نوعي أو كمعلولين لعلّة واحدة مطلقاً عند المتكلمين .

ومن جهتين عند الحكماء على إشكال فيه.

ولا في المعية الزمانية عند المتكلمين كحوادث مجتمعة في زمان واحد.

وكذا في الزمانية الغير الحقيقية عند الحكماء.

وأما في الحقيقة عندهم، وفي الذاتية عند المتكلمين، فلا يتصور في

أجزاء الزمان .

وأما في غير أجزاء الزمان، فلا برهان نفيًا وإثباتًا .

والحصر - في الأقسام الخمسة ^(١) عند الحكماء، والسنة عند المتكلمين

- استقرائيًا، لا عقليًا مردّد بين النفي والإثبات، فيمكن الزيادة عليها لو وجد قسم آخر كما سيأتي.

نعم، ربّما قيل في وجه الضبط على مذهب الحكماء، المتقدّم: إمّا أن

يجامع المتأخّر في الوجود، أو لا.

الثاني: هو التقدّم بالزمان.

والأول: إمّا أن يكون بينهما ترتّب، وهو التقدّم بالرتبة، أو لا، وهو: إمّا أن لا

يكون بينهما احتياج وهو التقدّم بالشرف، أو يكون؛ فإمّا أن يكون المحتاج إليه

علّة تامّة، وهو التقدّم بالعلية، أو لا، وهو التقدّم بالطبع.

١ . أعلم، أنّ السيّد الدّاماد زاد قسمًا آخر وسماه «التقدّم والتأخّر بالذّهر. لاحظ: القيسات: ٨٩ /

القيس الثالث. ثمّ صدر المتألّهين زاد قسمين آخرين: أحدهما: التقدّم والتأخّر بالحقيقة

والمجاز، وثانيها: التقدّم والتأخّر بالحقّ. لاحظ: الحكمة المتعالية في الأسفار: ٣ / ٢٥٧ - ٢٥٨ .

وما قيل عليه: من أنه يلزم على هذا أن يكون؛ تقدّم العلة المعدّة على معلولها تقدّمًا بالزّمان، لا بالطبع، فمدفوع بما قد عرفت.

وإن شئت قلت: المتقدّم؛ إن احتاج إليه المتأخّر، فإن كان علة تامّة له، فهو بالعلية والّا بالطبع، وإن لم يحتج، فإن لم يمكن اجتماعهما في الوجود، فبالزّمان وإن أمكن، فإن اعتبر بينهما ترتّب، فبالرتبة والّا بالشرف.

[المبحث الثالث]

في كيفية مقوليةّة التقدّم على أنواعه (١)

قال: ومقوليّته بالتشكيك، تحفّظ الإضافة بين المتضايقين في أنواعه.

وحيث وُجد التفاوتُ امتنع جنسيّته.

والتقدّم دائماً لعارض زمنيّ أو مكانيّ أو غيرهما .

أقول: قد اختلف الحكماء في أن إطلاق التقدّم على أقسام السبق أيكون

بمجرد اللفظ أو بحسب المعنى؟

وهل بالتواطؤ أم بالتشكيك؟

قال المصنّف رحمته: [ومقوليّته بالتشكيك.

قد يظنّ أن السبق لفظ مشترك بين هذه المعاني.

والتحقيق: أنه مشترك معنويّ، لكنّه مقول بالتشكيك.

قال الشيخ في أوّل رابعة إلهيات الشفاء: «إنّ التقدّم والتأخّر وإن كان مقولاً

على وجوه كثيرة، فإنّها تكاد تجتمع على سبيل التشكيك في شيء واحد، وهو

أن يكون للمتقدّم من حيث هو متقدّم شيء ليس للمتأخّر ولا يكون للمتأخّر

شيء إلا وهو موجود للمتقدّم. انتهى» (٢).

١. لاحظ البحث في الكتب التالية: نهاية المرام في علم الكلام: ١ / ٢٦٠ - ٢٦٣؛ وشرح المقاصد:

٢٤ / ٢؛ والأسفار: ٣ / ٢٥٨ - ٢٦٨.

٢. إلهيات الشفاء: ١ / ١٦٣ / المقالة الرابعة / الفصل الأول.

فهذا معنى واحد مشترك بين جميع الأقسام وهو الَّذِي يَسْمَوْنَهُ ملاك التَّقَدُّمِ وما فيه التَّقَدُّمِ.

ثمَّ قال: «والمشهور عند الجمهور هو التَّقَدُّمِ في المكان والزَّمان .

وكان التَّقَدُّمِ والقبل في أشياء لها ترتيب، كما هو في المكان وما كان في المكان، فالَّذِي هو أقرب^(١) من ابتداء محدود، فيكون له أن يلي ذلك المبدأ حيث ليس يلي ما بعده، والَّذِي بعده يلي ذلك المبدأ وقد وَلِيَهُ هو .

وفي الزَّمان كذلك أيضاً بالنسبة إلى الآن الحاضر أو أن يفرض مبدأ وإن كان مختلفاً في الماضي والمستقبل .

ثمَّ نقل إسم القبل من ذلك إلى كلِّ ما هو أقرب من مبدأ محدود .

وقد يكون هذا التَّقَدُّمِ الرِّتَبِي في أمور بالطَّبع، كما أنَّ الجسم قبل الحيوان بالقياس إلى الجوهر بعد وضع الجوهر مبدأ .

ثمَّ إن جعل المبدأ الشَّخْصِي مختلف، وكذلك الأقرب من المتحرك الأول، كالصَّبِي يكون قبل الرِّجْلِ.

وقد يكون في أمور لا من الطبع، بل إمَّا بصناعة كنغم الموسيقى، فإنَّك إن أخذت من الحدة كان المتقدِّم غير الَّذِي يكون إذا أخذت من الثَّقَل، وإمَّا بِيَخْتِ وإتِّفَاقٍ كيف كان .

ثمَّ نقل إلى الأشياء الأخر، فجعل الفائت والفاضل والسَّابِق أيضاً ولو في غير الفضل متقدِّماً، فجعل نفس المعنى كالمبدء المحدود، فما كان له منه ما ليس

١ . في المصدر: «لها ترتيب فما هو في المكان، فهو الَّذِي أقرب» .

للآخر، وأمّا الآخر فليس له إلا ما لذلك الأول فإنه يُجعل متقدماً، فإنّ السّابق في باب ما له ما ليس للتالي، وما للتالي منه فهو للسابق وزيادة.

ومن هذا القبيل ما جعلوا المخدوم والرئيس قبل، فإنّ الاختيار يقع للرئيس وليس للمرؤوس، وإنّما يقع للمرؤوس حين يقع للرئيس فيتحرّك باختيار الرئيس.

ثمّ نقلوا إلى ما يكون هذا الاعتبار له بالقياس إلى الوجود، فجعلوا الشيء الذي يكون له الوجود أولاً، وإن لم يكن للتالي، والتالي لا يكون له إلا وقد كان للأول وجوداً متقدماً^(١) على الآخر، مثل: الواحد، فإنه ليس من شرط الوجود للواحد أن تكون الكثرة موجودة، ومن شرط الوجود للكثرة أن يكون الواحد موجوداً.

وليس في هذا أنّ الواحد يفيد الوجود للكثرة أو لا يفيد، بل أنّه يحتاج إليه حتّى يفاد للكثرة وجود بالتّركيب منه.

ثمّ نقل بعد ذلك إلى حصول الوجود من جهة أخرى فإنه إذا كان شيان وليس وجود أحدهما من الآخر، بل وجوده له من نفسه أو من شيء ثالث، لكن وجود الثاني من هذا الأول، فله من الأول وجوب الوجود الذي ليس له لذاته من ذاته، بل له من ذاته الإمكان على تجويز من أن يكون ذلك الأول مهما وجد لزم وجوده أن يكون علّة لوجوب وجود هذا الثاني، فإنّ الأول يكون متقدماً بالوجود لهذا الثاني.

ولذلك لا يستنكر العقل ألبتة أن يقول: لما حرّك زيد يده؛ تحرّك المفتاح،

١. قوله: «متقدماً» خبر لقوله: «جعلوا».

أو يقول: حرك زيد يده، ثم تحرك المفتاح، ويستنكر أن يقول: لما تحرك المفتاح؛ حرك زيد يده، وإن كان يقول: لما تحرك المفتاح علمنا أنه حرك زيد يده، فالعقل مع وجود الحركتين معاً في الزمان، يفرض لأحدهما تقدماً، وللأخرى تأخراً، إذ كانت الحركة الأولى ليس سبب وجودها الحركة الثانية، والحركة الثانية سبب وجودها الحركة الأولى. انتهى كلام الشفاء»^(١).

وهو صريح في أن المعنى المشترك بين جميع أقسام التقدّم هو كون شيء للمتقدّم، وليس للمتأخّر إلا وهو للمتقدّم، لا مجرد كون شيء للمتقدّم. وليس للمتأخّر كما توهمه شارح المقاصد^(٢) ليرد أنه صادق على كلّ شيء نسب إلى آخر ضرورة، أنه يشتمل على أمر لا يوجد في الآخر. ثم ظهر منه أن لفظ السبق وما يرادفه كان مطلقاً في العرف العام على الزماني والمكاني لوجود ذلك المعنى فيهما.

ثم نقل في العرف الخاص إلى أشياء أخر باعتبار تحقق ذلك المعنى فيها، فهذا المعنى المشترك معنى اصطلاحياً للفظ السبق وما يرادفه، فلا ينافي كونه مشتركاً معنوياً قوله^(٣): «ثم يُقَالُ إلى كذا وإلى كذا»، فليفتن.

وظهر أيضاً أن جميع ما يطلق فيه التقدّم ينبغي أن يعتبر فيه: إما مبدءاً محدوداً، أو المجمعول كالمبدء المحدود.

ففي الأول: يكون ما فيه التقدّم هو النسبة إلى ذلك المبدء المحدود.

١. صححنا العبارة على المصدر. انظر: إلهيات الشفاء: ١ / ١٦٣ - ١٦٥ / المقالة الرابعة / الفصل الأول.

٢. لاحظ: شرح المقاصد: ٢ / ٢٤. ٣. أي قول الشيخ الرئيس.

وفي الثاني: يكون ما فيه التّقدّم، هو نفس ذلك المعنى المجعول كالمبدأ المحدود.

وظهر أيضاً أنّ اختلاف أقسام السّبق إنّما هو لاختلاف ما فيه التّقدّم، وأنّه في التّقدّم المكانيّ والزّمانيّ، هو النّسبة إلى المبدأ المحدود، وفي الشّرفيّ، هو الفضل والمزية، وفي الطّبعيّ هو الوجود، وفي العليّ هو الوجود.

فإن قلت: للعلّة الناقصة أيضاً تقدّم بالوجوب^(١)، فإنّ الشّيء ما لم يجب لم يوجد، فما الفرق بينها وبين العلة التامة حتّى يجعل لأحدهما^(٢) تقدّم بالطّبع وللأخرى تقدّم بالعلية مع كون ما فيه التّقدّم في كليهما هو الوجوب؟

قلت: ما فيه التّقدّم في العلة الناقصة ليس له الوجوب، لأنّ وجوب المعلول ليس مستفاداً منها، بل من العلة التامة، بل وجوب المعلول هو وجوب العلة التامة من حيث هي علة تامة؛ فلها الوجوب حين ليس للمعلول.

وليس للمعلول إلا حين لها، بخلاف العلة الناقصة، فإنّه لا يصحّ أن يقال: ليس للمعلول وجوب إلا حين للعلّة الناقصة وجوب، فإنّ وجوب العلة الناقصة لا دخل له في وجوب المعلول، بل وجوبها إنّما هو لتوجد؛ فيكون لوجودها مدخل في وجوده، فليفتنّ.

وظهر أيضاً أنّ مقولته بالتشكيك على أقسامه إنّما هو لكون هذا المعنى أظهر في العرف. وعند الجمهور في بعضها دون بعض؛ وإطلاق التّقدّم عليه أولى من إطلاقه على ما دونه، فإطلاقه على الرّتبيّ الشّامل للزّمانيّ؛ أولى من

١. بالنسبة إلى المعلول.

٢. أي في الناقصة.

إطلاقه على الشَّرْفِي، وعلى الشَّرْفِي أَوْلَى من الطَّبْعِي، وعلى الطَّبْعِي أَوْلَى من العَلْيِي .

فما قيل ^(١): - من أن السَّبِقَ بالعلية أولى بالسَّبِقِ من السَّبِقِ بالطبع، لأنَّ الاحتياج إلى العلة المؤثرة الموجبة؛ أقوى من الاحتياج إلى علة غيرها، وكلُّ منهما أولى بمفهوم السَّبِقِ من السَّبِقِ بالشَّرْفِ وبالرتبة والزَّمان، لأنَّ السَّابِقِ في هذه الثلاثة يجوز أن يصير متأخراً، وهو هو بعينه بخلاف العلية والطَّبع - محلَّ نظرٍ .

وظهر منه ^(٢) أيضاً: أنَّ التَّقَدُّمَ بالرتبة أعمَّ من الزَّمَانِيِّ والمَكَانِيِّ، والمشهور هو تخصيصه بالمَكَانِيِّ.

فإن قلت: إذا كان اختلاف أنواع السَّبِقِ لاختلاف ما فيه السَّبِقِ، فما فيه السَّبِقِ في الزَّمَانِيِّ والمَكَانِيِّ واحد، وهو النسبة إلى المبدأ المحدود؛ كما ظهر من كلام الشيخ، فينبغي أن يكون نوعاً واحداً لا نوعين.

قلت: هما مع الاتفاق في ذلك اختلفا في الاجتماع مع المتأخَّرِ وعدمه، ولذلك جعلنا نوعين، كما أنَّ التَّقَدُّمَ بالعلية وبالطَّبع اتَّفقا في كونهما تقدماً بالذَّات، لكنَّ لَمَّا اختلفا في أنَّ أحدهما مفيد وموجب للمتأخَّرِ دون الآخر جعلنا نوعين.

فملاك التَّقَدُّمِ في الزَّمَانِيِّ هو تلك النسبة غير قازة، فالسَّابِقِ إلى المبدأ المحدود له تلك النسبة. وليست لتاليه الذي ليس بوجودٍ بعد، ولا يكون لتاليه

١. القائل هو الشَّارِحُ القوشجِي. لاحظ: شرح تجريد العقائد: ٤٥ .

٢. أي من كلام الشيخ .

إلا وقد كانت لسابقه وتقضت مع تقضيه .

وفي المكانيّ هي النسبة القارّة، فالسابق إلى المبدأ المحدود له تلك النسبة إلى المبدأ المحدود. وليست لتاليه الذي هو موجود معه، ولا يكون لتاليه إلا وهي موجودة لسابقه الموجود معه، هذا .

وقيل: الملاك في الزماني هو الوجود أيضاً كما في الطّبعي إلا أنّ في الزماني لا بدّ من عدم الاجتماع في الوجود بخلاف الطّبعي.

فإن قلت: قول الشيخ في مثال التّقدّم بالشّرف، فإنّ الاختيار يقع للرئيس وليس للمرؤوس، وأنّما يقع للمرؤوس حين وقع للرئيس فيتحرّك باختيار الرئيس؛ ليس ممّا ينبغي، فإنّ ذلك إخراج له من التّقدّم بالشّرف، والحقّ له بالتّقدّم بالذّات، بل ينبغي أن يقول: إنّ الاختيار يقع منه للرئيس ما لا يقع منه للمرؤوس إلاّ بعض منه.

قلت: غرضه بيان جريان ما فيه التّقدّم وهو أصل الاختيار وإلاّ فظاهر أنّ اختيار المرؤوس؛ وهو اختيار الجزء بعض من اختيار الرئيس وهو اختيار الكل. وأمّا كون اختيار الرئيس سبباً لاختيار المرؤوس؛ وتحقّق التّقدّم بالذّات هناك، فلا ينافي تحقّق التّقدّم بالشّرف أيضاً، وهو ظاهر كما مرّ.^(١)

فإن قلت: قد يظنّ أنّ هناك^(٢) قسماً سادساً للتّقدّم على رأي الحكماء أيضاً، وهو التّقدّم بالماهية، كتقدّم الواحد على الاثنين .

وبالجملة: تقدّم الجزء المادّي والصّوري، بل الجنس والفصل أيضاً على

١. في العلة المعدّة.

٢. أ، ب وج: «هاهنا».

الماهية، فإنَّ حاجة الماهية إلى الاجزاء حاجة في القوام لا في الصّدور بخلاف حاجتها إلى الفاعل، فإنَّها حاجة في الصّدور، فكما أنَّ الماهية في وجوب الوجود يحتاج إلى الفاعل الذي هو العلة الصدورية، فكذا في تحصل القوام يحتاج إلى الأجزاء التي هي العلة القوامية، فحصول القوام هو ما فيه التقدّم في هذا القسم، فإنَّ القوام حاصل للجزء، وليس بحاصل للكُلِّ إلاّ وهو حاصل للجزء، فهل لذلك^(١) وجه؟

قلت: نعم، وهو الظاهر من كلام الشَّيْخ في "الإشارات" حيث قال: «الشَّيْء قد يكون معلولاً لشيء باعتبار ماهيته وحقيقته، وقد يكون معلولاً في وجوده».

ولك أن تعتبر ذلك بالمثلث^(٢)، فإنَّ حقيقته متعلّقة بالسطح أو الخطّ الذي هو ضلعه، ويقومانه من حيث هو مثلثٌ وله حقيقة المثلثية، كأنَّهما علته المادية والصورية.

وأما من حيث وجوده فقد يتعلّق بعلة أخرى أيضاً غير هذه، ليست هي علة تَقْوَم مثلثيته ويكون جزءاً من حدّها. انتهى»^(٣).

ولقد بالغ بعض الأعاظم^(٤) في تقرير ذلك على أبلغ وجه.

لا يقال: حاجة الماهية في أن تحصل لها قوام ليست مخالفة لحاجتها في

١. أي الظنّ.

٢. مثلاً.

٣. الإشارات والتهيئات: ٢٦٥ / النّمت الرابع.

٤. المقصود هو السيد المحقّق الداماد المتوفى (١٠٤١ هـ). انظر: كتاب القيسات: ٥٤ وما بعدها / القيس الثاني.

أن يفاد لها وجود، فإن أثر الفاعل ليس إلا نفس الماهية، والوجود منتزَع في العقل.

وليس للفاعل تأثير جديد في الماهية المركبة بعد إفادة جميع أجزائه، بل إفادته للماهية نفس إفادته لمجموع الأجزاء، فليس لها إلى الفاعل بعد الحاجة في إفادته جميع الأجزاء؛ حاجة أخرى في إفادته الوجود.

وظهر من هذا أن النزاع في أنه هل مرتبة تقوم الماهية وفعاليتها متقدمة على مرتبة الوجود - كما هو رأي المحقق الدواني - أم بالعكس - كما هو رأي سيد المدققين - لا يرجع إلى طائل، فهذا التقدّم^(١) ليس سوى التقدّم بالطبع؟ لأننا نقول: ما ذكرت إنما هو بحسب الوجود في الخارج^(٢) وكون الماهية واقعة فيها.

وكلامنا إنما هو في نفس الماهية مأخوذة باعتبارها في حد ذاتها مع قطع النظر عن الوجودين^(٣).

ولاشك في صحة هذا الاعتبار، فإنه الذي جعلوا اللوازم التي يلزم الماهية بحسبه مسماة بلوازم الماهية المقابلة للوازم الموجود الخارجي والوجود الذهني، فتحقق الماهية في هذا الاعتبار؛ مسبوق بتحقق ما هو جزء لها لا محالة.

فهذا الاحتياج ليس احتياجاً في الوجود، إذ ليس هاهنا اعتبار للوجود

١. أي تقدّم جزء الماهية على الماهية، لأنه تقدّم العلة الناقصة على المعلول.

٢. لأن الماهية بحدّ تحقق أجزائها في الخارج لا حاجة إلى فاعل لأنها حيتنّ في عين المرتبة الوجود لا في غيرها.

٣. أي الذهني والخارجي.

مطلقاً^(١)، وحينئذٍ يظهر أن النزاع المذكور يرجع إلى طائل .

وأن الحق هو تقدّم فعلية الماهية، وتقرّرها على مرتبة الوجود تقدماً بالطبع^(٢)، بل بالماهية أيضاً.

وذلك بناء على المشهور من جعل الماهية والتعبير بالفعلية والتقرّر، إنما هو لضيق العبارة.

فلا يرد أن المراد من الوجود ليس سوى تقرّر الماهية وفعليتها، فلا تغفل. وليعلم أن لأجزاء الماهية على هذا، يكون نوعان^(٣)؛ من التقدّم بالطبع، وبالماهية، فلا ينافي عدّهم تقدّم الواحد على الإثنين من أمثلة التقدّم بالطبع.

ثم إن التقدّم بالماهية أيضاً داخل في التقدّم بالذات بالمعنى الأعم .

وهو الذي يكون لعلاقة ذاتية، فيكون على ثلاثة أقسام:

التقدّم بالعلية .

والتقدّم بالطبع .

والتقدّم بالماهية .

وملاك التقدّم في هذه الثلاثة، هو الوجود، وعارضه الذي هو الوجود، ومعرضه الذي هو نفس الماهية .

ولما كانت هذه مفهومات متغايرة، ومراتب مرتبة؛ بحسب الاعتبار في

١ . أي اصلاً.

٢ . أي تقدّم المحتاج إليه على المحتاج سواء كان المحتاج إليه هو الوجود أم غيره .

٣ . أحدهما باعتبار نفس ماهية الأجزاء، والآخر باعتبار وجود ماهية الأجزاء.

نفس الأمر، فإذا جعل كل واحد منها ما فيه التقدّم حصلت أنواع ثلاثة من التقدّم لا محالة .

ثمّ ما قاله المصنّف في " نقد التنزيل "^(١): من أن الجنس مقدم على نوعه لا لكونه جزءاً له؛ ليكون تقدّمه عليه تقدّماً بالطّبع، إذ هو من حيث إنّه جزء، لا يحمل على كلّه، فلا يكون جنساً.

والجنس يجب أن يحمل على نوعه ولا لكونه علّة تامّة له وهو ظاهر، ولا لكون كل منهما في زمان، ولا في مرتبة عقليّة أو حسيّة، إذ جنس الشّيء لا يجب أن يكون فوقه جنس، ولا لكونه أشرف من نوعه، فهو لكونه عامّاً ممكناً أن يوجد ويُعقل، وإن لم يوجد ويعقل النوع المعين، فتقدّم العامّ على الخاصّ نوع آخر من التقدّم؛ سوى الخمسة المشهورة.

فالظاهر أن مراده هو التقدّم بالماهية، وهو وإن كان حاصلًا للجزء أيضاً إلاّ أنّه أراد إثباته حيث لا يمكن تحقّق نوع آخر من التقدّم، فتدبّر.

وما يقال: إنّ التقدّم بالماهية إسم للتقدّم بالطّبع، إذا أطلق في جزء الماهية، لأنّ المتقدّم هاهنا متقدّم محتاج إليه باعتبار الذات والحقيقة، دون مجرد الوجود، فإنّ ذات الإثنين لا تتمّ ولا يعقل بدون الواحد، ليس بشيء، لأنّ هذا التعليل صريح في أنّ الملاك هاهنا هو تقوّم الذات وتقرّرها دون وجودها، فكيف يكون هذا القسم داخلاً في المتقدّم بالطّبع الذي ليس الملاك فيه سوى الوجود؟

فإن قلت: قد ظنّ بعض الأعاظم أنّ هاهنا قسماً سابغاً سمّاه التقدّم الدّهري والسّرمدى وهو التقدّم بحسب وجوب الوجود في متن الواقع، بخلاف

التقدّم بالعلية، فإنه التقدّم بحسب وجوب الوجود في المرتبة العقلية، فالمتقدّم بحسب تقدّم الدهري له الوجوب في متن الواقع.

وليس هذا الوجوب للمتأخّر بحسبه، وليس بحاصل للمتأخّر بحسبه إلا وهو حاصل للمتقدّم، كما أنّ المتقدّم بالعلية له الوجوب بحسب المرتبة العقلية وليس هذا الوجوب للمتأخّر، وليس بحاصل للمتأخّر^(١) إلا وهو حاصل للمتقدّم فما ظنك فيه .

قلت: يمكن أن يقال: إنّ ليس ذلك سوى التقدّم بالعلية، فإنّ معنى كون التقدّم بالعلية بحسب وجوب الوجود^(٢) في المرتبة العقلية، ليس أنّ المتقدّم والمتأخّر أو وجوبهما ليس إلا في العقل، بل معناه كون الحكم بهذا التقدّم إنّما هو للعقل فقط، بخلاف سائر التقدّمات، سواء كان المتقدّم والمتأخّر بما هما متقدّم ومتأخّر من شأنهما الوجود في العقل، كما في العلة والمعلول الممكنين المدركين بالكنه من جهتي العلية والمعلولية؛ كحركتي اليد والمفتاح، أو لا، كما في الواجب بالقياس إلى العقل الأوّل مثلاً، فإنّ العقل الأوّل وإن جاز كونه مدركاً بالكنه ومن جهة كونه معلولاً لكن الواجب ليس بمدرك بالكنه ومن جهة كونه علةً، فالحاكم بالتقدّم في المثالين إنّما هو العقل بحسب الخارج لا بحسب الذهن، بمعنى أنّ العقل يحكم بأنّ حركة «اليد» متقدّمة بحسب الخارج على حركة «المفتاح» لا بحسب الذهن.

وكذا في الواجب بالقياس إلى العقل الأوّل، فما تمسك به في نفي التقدّم العليّ للواجب ليثبت له التقدّم الدهري؛ من أنّ الواجب ليس له مرتبة عقلية،

١. في أ و ب: جملة «وليس بحاصل للمتأخّر» ساقطة.

٢. أ، ب و ج: «بحسب الوجوب في المرتبة».

لامتناع حصوله في شيء من المدارك، والتقدم بالعلية إنما هو بحسب المرتبة العقلية منظور فيه، فليتدبر.

[قال:] وتحفظ الإضافة بين المتضايين في أنواعه^(١).

لما ذكر أن السبق مقول بالتشكيك على أنواعه، أراد^(٢) أن يذكر أن التأخر أيضاً مقول بالتشكيك بين أنواعه بنفس التشكيك الحاصل بين أنواع السبق، يعني: أن النسبة بين النوعين^(٣) من أنواع السبق محفوظة بين النوعين من أنواع التأخر^(٤) اللذين هما متضايان لذينك النوعين من أنواع السبق، مثلاً إذا كان السبق الرتبي أولى على ما ذكرنا بالسبق من السبق الشرفي، كان التأخر الرتبي أيضاً أولى بالتأخر من التأخر الشرفي، وهكذا في سائر أقسام السبق.

فقوله: «بين المتضايين» متعلق بقوله: «وتحفظ».

١. أي أنواع التشكيك وهي ثلاثة: التشكيك بالأولية، والتشكيك بالأقدمية، والتشكيك بالأشدية، مثلاً أنا إذا فرضنا «أ» متقدماً على «ب» بالعلية و«ج» متقدماً على «د» بالطبع كان تقدم «أ» على «ب» أولى من تقدم «ج» على «د» وحينئذ «ب» أحد المضايين أولى بتأخره عن الألف المضاف الآخر من تأخر «د» عن «ج» فانحفظت الإضافة بين المضايين في الأولوية وهو النوع الأول من التشكيك.

وكذلك لو فرضنا تقدم «أ» على «ب» قبل تقدم «ج» على «د» كان تأخر «ب» عن «أ» قبل تأخر «د» عن «ج» وهذا هو النوع الثاني للتشكيك.

وكذا لو فرضنا تقدم «أ» على «ب» أشد من تقدم «ج» على «د» كان تأخر «ب» عن «أ» أشد من تأخر «د» عن «ج» وهذا هو النوع الثالث للتشكيك. لاحظ: شرح تجريد العقائد: ٤٥؛ وكشف

المراد: ٨٦.

٢. أي أراد المصنف ﷺ.

٣. كالتقدم المكاني والزمني مثلاً.

٤. كالتأخر المكاني والزمني مثلاً.

وقوله: «في أنواع» متعلق بـ «الإضافة» أي الإضافة الحاصلة في أنواع السَّبِق؛ أي بين نوعين من أنواعه .

وحيث وجد التَّفَاوُت؛ أي في مقولِة السَّبِق على أقسامه امتنع جنسيَّته ؛ أي جنسيَّة السَّبِق لتلك الأقسام، بناء على ما تقرَّر من نفي التَّشْكِيك في الذَّاتِيَّات. والتَّقَدُّم دائماً لعارض زمني، أو مكاني، أو غيرهما^(١).

هذا الكلام ناظر إلى ما ذكرناه أنه مدلول كلام الشَّيْخ الرَّئِيس من أن جميع ما يطلق فيه التَّقَدُّم ينبغي أن يعتبر فيه: إمَّا مبدأ محدود، أو المَجْعول كالمبدأ المحدود، فما يعتبر فيه المبدأ المحدود، إنَّما يعتبر ذلك لعارض زمني أو مكاني، لأنَّ كلاً من الزَّمان والمكان؛ هو الَّذي يمكن أن يكون ذا مبدأ محدود ونهاية معيَّنة بالحقيقة، وما يعتبر فيه؛ كالمبدأ المحدود إنَّما يعتبر فيه ذلك لعارض غير زمني أو مكاني، هو المعنى المَجْعول كالمبدأ المحدود. وحيث إنَّ ذلك الحكم مطَّرداً في الأقسام الخمسة للسَّبِق على رأي الحكماء؛ دون القسم السَّادس الَّذي اعتبره المتكلِّمون؛ حيث جعلوا السَّبِق فيه لذات السَّابِق، لا باعتبار أمر عارض .

[المبحث الرابع]

في حكم القدم والحدوث الحقيقيين

قال: والقدم والحدوث الحقيقيان لا يعتبر فيهما الزمان إلا تسلسل.

والحدوث الذاتي متحقق.

والقدم والحدوث اعتباران عقليان ينقطعان بانقطاع الاعتبار.

وتصدق الحقيقية منهما وبين الذاتي والغيري.

أقول: [ولما فرغ من أبحاث السبق وأقسامه عاد إلى أبحاث القدم والحدوث فقال: والقدم والحدوث الحقيقيان؛ أي لا الإضافيان، لا يعتبر فيهما الزمان؛ أي لا يجب أن يكون كل حادثٍ حادثاً في زمان، وكل قديم قديماً في زمان، وإلا تسلسل، لأن الزمان: إما حادث أو قديم، إذ لا خلوة عنهما^(١)؛ لكونهما إيجاباً أو سلباً، فيكون هو أيضاً على التقديرين في زمان، وهكذا، فيلزم التسلسل، والغرض منه أن لا يلزم من فرض حدوث الزمان؛ قدمه، على ما توهمته جماعة.

والحدوث الذاتي متحقق، قد عرفت أن معنى الحدوث الذاتي على مصطلح المتأخرين؛ هو مسبوقية الوجود بالغير.

وما فسره به الإمام الرازي^(٢) وغيره من احتياج الشيء في وجوده إلى

١. أي الحادث والقديم.

٢. لاحظ: المباحث المشرقية: ١ / ١٣٤ / الفصل الثاني من الباب الخامس .

غيره، فراجع إليه، إذ الحدوث بأيّ معنى كان؛ يعتبر في مفهومه المسبوقية، فلا يكون نفس الاحتياج المذكور حدوثاً، بل ما يلزمه من كون الشيء في وجوده مسبقاً بغيره. فتحقق الحدوث الذاتي بهذا المعنى ظاهرٌ مكشوفٌ، إذ لا شبهة في حاجة الممكن الموجود إلى علّة. وهذا هو مراد المصنّف. ولهذا لم يشر إلى بيانه.

وأما الحدوث الذاتي على مصطلح القدماء - أعني: المسبوقية بالعدم الذاتي - فيمكن بيانه - أعني: بيان سبق العدم الذاتي للممكن على وجوده - بنوعين من السّبق:

أحدهما: السّبق بالطّبع، لأنّ وجود الممكن عن الغير يتوقّف على عدمه الذاتي، إذ لولا عدمه الذاتي لكان واجباً أو ممتنعاً، فلا يمكن أن يوجد بالغير . وما قيل: من أنّه لو تقدّم العدم على الوجود بالطّبع، لزم أن لا يتحقّق العلّة التامة البسيطة، وهو خلاف مذهبهم كما مرّ.

فجوابه: أنّ العدم الذاتي، كالإمكان وسائر الاعتبارات اللازمة له، مأخوذة في جانب المعلول، فلا يقدح شيء من ذلك في بساطة العلّة. وهذا ما وعدناك سابقاً.

وثانيهما: التقدّم بالماهية الذي قد حقّقناه، أنّه قسم ثالث من أقسام التقدّم بالذات، وهو الذي قد قال الشيخ في ^(١) بيانه: «أنّ للمعلول في نفسه أن يكون «ليس» وله عن علّته أن يكون أيس؛ أي موجوداً، و ^(٢) الذي يكون للشيء في

١. أ: «في الشفاء في بيانه».

٢. الواو: حالية.

نفسه، أقدم عند الذهن بالذات لا بالزمان، من الذي يكون له عن غيره، فيكون كل معلول «إيساً» بعد «ليس» بعديّة بالذات، هذا كلامه»^(١).

ومقصود الشيخ من التقدّم بالذات هاهنا هو التقدّم بالماهية، لأنّ تقدّم ما بالذات على ما بالغير هو هذا التقدّم، إذ التقدّم لما بالذات حاصل، وليس بحاصل لما بالغير إلا وهو حاصل لما بالذات، فيتحقّق هاهنا^(٢) ملاك التقدّم بالماهية، فما بالذات متقدّم بالماهية على ما بالغير وهو المطلوب .

ولعلّ هذا - أعني: بيان التقدّم بالماهية - هو مراد من قال في بيان تقدم ما بالذات على ما بالغير، أنّ ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته لكونه مستلزماً لارتفاع ذاته، يستلزم ارتفاع ما لذاته بحسب الغير.

وأما ارتفاع حاله بحسب الغير، فلا يقتضي ارتفاع حاله بحسب ذاته لا بيان التقدّم بالعلية أو بالطبع .

ليرد عليه ما أورده شريف المحققين في شرح المواقف وفي حاشية شرح القديم: من أنّه إنّما يتمّ إذا كان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته سبباً موجباً لارتفاع ذاته، كما أنّ ارتفاع ذاته سبب موجب لارتفاع حاله بحسب الغير وليس كذلك، بل بالعكس وإن كان الاستلزام حاصلًا من الطرفين.^(٣)

والعجب من المحسّي الدواني: حيث توهم أنّ غرض الشيخ هو بيان تقدّم العدم الواقعي المقابل للوجود على الوجود.

فأورد عليه: أنّ المعلول ليس له في نفسه أن يكون معدوماً كما ليس له في

١. إلهيات الشفاء: ١ / ٢٦٦ / المقالة السادسة / الفصل الثاني.

٢. أ: «هناك»؛ وفي ب: لفظ «هاهنا» ساقط.

٣. لاحظ: شرح المواقف: ٣ / ١٢٩ / المقصد الثالث من المرصد الثالث .

نفسه أن يكون موجوداً ضرورة احتياجه في كلا طرفي الوجود والعدم إلى العلة. انتهى. (١)

والجواب: أن غرض الشَّيخ بيان تقدّم العدم الذاتي على الوجود، وهو ليس بمستند إلى العلة، بل المستند إليها هو العدم المقابل للوجود، ولا يعتبر تقدمه في الحدوث الذاتي كما عرفت.

والقدم والحدوث اعتباران عقليّان ينقطعان^(٢) بانقطاع الاعتبار^(٣)؛ أي ليس شيء من القدم والحدوث صفة عينية موجودة في الخارج، خلافاً لطائفة من المتكلمين. (٤)

أما القدم: فمع عدم تصوّر ذلك فيه، لكونه عدمياً لا محالة، إذ لا نعني به^(٥) سوى عدم المسبوقية لو فرض كونه موجوداً لكان قديماً^(٦) بالزّمان إن كان زمانياً، إذ لا يجوز خلوّ ذات القديم الزّماني عن صفة القدم، فقدمه أيضاً يكون قديماً، وهكذا أو حادثاً بالذّات؛ إن كان ذاتياً، لكونه مسبوقاً بالعدم الذاتي، ضرورة احتياجه إلى موصوفه.

١. لم نعر على مصدره.

٢. أي ينقطع سلسلتها.

٣. أي لما كان تحققها بحسب اعتبار العقل ترتب سلسلتها أينما اعتبرها العقل؛ لكن العقل لا يقوي على الاعتبارات غير المتناهية، فينقطع السلسلة بحسب انقطاع الاعتبار. لاحظ: شرح تجريد العقائد: ٤٧.

٤. ومنهم الكرامية؛ حيث زعمت أن الحدوث من الأمور الخارجيّة، وبعض الأشاعرة وهو عبد الله بن سعيد بن كلاب المتوفى (٢٤٥ هـ) حيث قال: أنّهما وضعان زائدان على الوجود. لاحظ: ارشاد الطالبين: ١٥٣ و ١٥٤؛ وكشف المراد: المسألة الرابعة والثلاثون.

٥. إشارة إلى دفع ما قيل: من أنه إنّما يدلّ على عدميته، لو كان عدم المسبوقية كنهه وهو ممنوع.

٦. سواء كان التّقدم زمانياً أو ذاتياً.

وأما الحدوث: فلاّته لو كان موجوداً، لكان حادثاً، لامتناع وجود الصّفة قبل موصوفها، فحدوثه أيضاً حادث، فيلزم التّسلسل على التقديرين، بل هما اعتباران يحصلان في العقل عند ملاحظة عدم تأخر وجود الشيء عن الغير وملاحظة تأخره عنه.

ولمّا كان مظنة أن يقال: أنّهما وإن كانا اعتباريين، لكن لا شبهة في كونهما ثابتين لموصوفيهما في نفس الأمر، فثبوت كلّ منهما في نفس الأمر: إما حادث وإما قديم، ويلزم التّسلسل.

أجاب: بأنّهما ينقطعان بانقطاع الاعتبار، يعني أنّ ثبوتهما في نفس الأمر إنّما يتحقّق في ضمن ثبوتهما في العقل، فكلمّا اعتبرهما العقل؛ يمكن وصف ثبوتهما من حيث إنّ ثبوت لهما بالقدم والحدوث، لكن اعتبار العقل منقطع لا محالة، فينقطعان بانقطاعه، بخلاف ما إذا كانا موجودين في الخارج، فليتدبّر.^(١)

وتصدق الحقيقيّة بينهما^(٢)؛ أي تصدق المنفصلة الحقيقيّة بين القديم والحادث، فيما إذا كان الموضوع هو الموجود، كقولنا: الموجود: إمّا قديم، وإمّا حادث، لأنّ التّرديد بين القدم والحدوث، ترديد بين المسبوقيّة وسلب المسبوقيّة، فلا يجتمعان، فلا يرتفعان.

وبين الذاتيّ والغيريّ^(٣)؛ أي وكذا يصدق الحقيقيّة بين الوجوب الذاتيّ والوجوب الغيريّ في الموجود، أمّا منع الجمع، فلما مرّ من أنّ الواجب بالذّات لا يكون واجباً بالغير.

١. أي لأنّهما لا يجتمعان ولا يرتفعان، بل كان أحدهما دائراً بينهما، فتدبّر.

٢. في متن كشف المراد وشرح تجريد العقائد: «فيهما».

٣. في متن كشف المراد وشرح تجريد العقائد: «ومن الوجوب الذاتيّ والغيريّ».

وأما منع الخلوّ، فلمساوقة الوجوب الغيري الإمكان في الموضوع الموجود لما مرّ من أنّ الممكن ما لم يجب لم يوجد .
وإنما ذكره هاهنا للاشتراك في الموضوع الموجود، بخلاف الحقيقية بين الثلاثة^(١) كما مرّ.

المسألة السابعة والعشرون

[في خواصّ الواجب^(١)]

قال: ويستحيل صدقُ الذاتِي على المركّب.

ولا يكونُ الذاتِي جزءاً من غيره.

ولا يزيد وجوده عليه وإلا لكان ممكناً.

والوجود المعلوم هو المقول بالتشكيك أما الخاصُّ به، فلا.

وليس طبيعةً نوعيّةً على ما سلف، فجاز اختلافُ جزئياته في العروض وعدمه.

وتأثيرُ الماهية من حيث هي هي في الوجود غير معقولٍ، والنقضُ بالقابل

ظاهر البطلان.

أقول: إنّ هذه المسألة [في خواصّ الواجب - أعني: لوازم وجوب الوجود التي يقال لها في الاصطلاح خواصّ الواجب، وإن لم يكن كلّ منها مختصّاً بالواجب -^(٢) فلا يرد أنّ ما سوى الخاصّة الأخيرة^(٣) - أي كون الوجود عين

١. انظر: إلهيات الشفاء: ١ / ٣٧ - ٤٢ / الفصل السادس من المقالة الأولى؛ ونقد المحصل: ٩٦ -

١٠٣؛ وشرحي الإشارات: ٢٠٩ - ٢١٤؛ واللوامع الإلهية في المباحث الكلامية: ٩٤ - ٩٥؛ وشرح

المواقف: ٣ / ١٠٧ - ١٠٩؛ وشرح تجريد العقائد: ٤٧ - ٥٣؛ ونهاية المرام في علم الكلام: ١ / ٩٩ -

١٠٨.

٢. لجواز كون اللازم أعمّ.

٣. أي من تفسيره للخاصّة الأخيرة.

الماهية - غير مختصة بالواجب، فإنّ عدم التركّب من الأجزاء^(١) وعدم كونه جزءاً لغيره يتحقّقان في غيره أيضاً، أو تقول^(٢) ما هو من خواصّ الواجب، هو امتناع التركّب من الأجزاء، وامتناع الكون جزءاً من غيره، وذلك لا يتحقّق في غير الواجب، فتدبّر .

وهي^(٣) ثلاثة يلزم من انتفاء كلّ منها إمكانه:

الخاصّة الأولى: امتناع التركّب.

واليها أشار بقوله: ويستحيل صدق الذاتي على المركّب؛ أي يمنع كون المركّب واجباً بالذات^(٤)، سواء كان مركّباً من أجزاء مقداريّة كالبيت، أو لا كالجسم المركّب من الهيولى والصورة، وذلك لأنّ كلّ مركّب كذلك، فهو يحتاج في تقوّمه إلى الأجزاء، والوجود موقوف على التّقوم، لأنّ مرتبة التقرّر متقدّمة على مرتبة الوجود كما مرّ، فكلّ مركّب يحتاج إلى أجزائه في الوجود، وهو يستلزم الإمكان.^(٥)

١ . يعني في الوجود الخارجي لا يحتاج إلى الأجزاء الخارجيّة ولا يكون جزءاً لغيره، فإنّ العقل الأوّل أيضاً كذلك، لكن لا يكون وجوده عين ماهيته، بخلاف الواجب الذاتي، فإنّ ماهيته عين وجوده.

٢ . قوله: «أو تقول» عطف على قوله: «أعني».

٣ . أي خواصّ الواجب.

٤ . لأنّ كلّ مركّب يفتقر إلى أجزائه في الوجود، وكلّ مفتقر ممكن، فالواجب لذاته ممكن لذاته وهذا خلف .

٥ . يعني أنّ الوجود مفتقر إلى التّقوم، والتّقوم في المركّب مفتقر إلى الأجزاء، فالوجود في المركّب مفتقر إلى الأجزاء، فكلّ مركّب يفتقر في وجوده إلى الغير الذي هو جزؤه، وكلّ مفتقر في الوجود إلى الغير ممكن، فكلّ مركّب ممكن، فيلزم من صدق الوجوب الذاتي على المركّب الجمع بين الوجوب الذاتي والإمكان الذاتي وهو محال.

وقال المعلم الثاني في فصوصه: «فَصَّ وجوب الوجود لا يتقسم باجزاء القوام مقداريًا كان أو معنويًا، وألَّا لكان كلُّ جزء منه: إمَّا واجب الوجود فيتكثر واجب الوجود.

وإمَّا غير واجب الوجود، وهي أقدم بالذات من الجملة^(١) فتكون الجملة أبعد^(٢) في الوجود. (٣) انتهى»^(٤).

وقوله: «أو معنويًا» يعني به مثل الهيولى والصورة، لا الجزء العقلي كالجنس والفصل.

فإنَّ هذا الدليل مختصَّ بامتناع التركب من الأجزاء الخارجية^(٥)، ضرورة أنَّ ما ينافي وجوب الوجود هو الحاجة في الوجود الخارجي، والأجزاء العقلية أجزاء تحليلية عقلية وجودها في العقل فقط، والمركب منها من حيث هو مركبٌ منها بسيط في الخارج، ليس فيه تركيب بحسب الوجود الخارجي.

فمن ارتكَبَ بهذا الدليل بيان امتناع التركيب من الأجزاء العقلية، فقد رَكَبَ شططاً، بل امتناع التركيب من الأجزاء العقلية إنما هو من فروع الخاصّة الثالثة - أعني: كون الواجب غير مركب من ماهية وجود - كما سنبينه إن شاء الله تعالى. واعلم: أنه لا حاجة إلى بناء هذا الدليل على إثبات التوحيد، كما فعله

١. وأقرب منها إلى الوجود؛ إذ وجود الكل بتوسط وجود الجزء.

٢. أبعد من الجزء.

٣. فلا يكون واجباً، إذ هو أقرب الأشياء إلى الوجود، بل هو عين الوجود ويتوسطه صارت موجودة.

٤. شرح فصوص الحكمة: ٥٢ و ٥٣.

٥. لا يخفى ما فيه لأنَّ بناء الاستدلال في كلام المعلم الثاني ليس على أنَّ المركب يستلزم الاحتياج في الوجود وهو ينافي الوجوب الذاتي وهو ظاهر تأمل.

المعلم. فإنه على تقدير كون الأجزاء واجبات الوجود أيضاً يلزم حاجة المركب منها إليها في الوجود المنافية لوجوب الوجود.

وعلى تقدير البناء يمكن البناء على الخاصة الثانية أيضاً، وهي امتناع كون واجب الوجود جزءاً من غيره .

الخاصة الثانية: أن واجب الوجود يمتنع أن يكون جزءاً من غيره.

وإيها أشار بقوله: ولا يكون الذاتي؛ أي الواجب الوجود بالذات، جزءاً من غيره؛ أي بحيث يكون المركب منه مركباً حقيقياً، له وحدة حقيقية. وذلك لأن أجزاء المركب الحقيقي، يجب أن يكون بعضها حالاً في بعض، وإلا لم يحصل بينها وحدة حقيقية بالضرورة، وواجب الوجود لا يمكن أن يكون حالاً لاحتياج الحال إلى المحل في الوجود، كما في العرض، أو في التشخص الذي المراد به هو الوجود الشخصي، كما في الصورة، على أن التشخص مطلقاً^(١) مساوق للوجود، بل عينه، كما سيأتي .

فلو كان الواجب حالاً، لزم إمكانه^(٢)، ولا أن يكون محلاً للصورة، لأن محل الصورة لا يستغني عنها في الوجود، بل لو كان؛ لكان محلاً للعرض، والمركب من الموضوع والعرض لا يكون مركباً حقيقياً، بل اعتبارياً كالأبيض المركب من الجسم والبياض.

فإن قلت: وجوب كون المركب من الموضوع والعرض اعتبارياً ممنوع، والسند السرير المركب من قطع الخشب والهيئة المخصوصة، ودعوى كونه

١. مفترأ كان أو لا، حالاً كان أو لا.

٢. للزوم افتقاره إلى المحل .

ماهية اعتبارية مع كونها كلاماً على السند؛ غير مسموعة إلى أن يبين.
وأيضاً وجوب كون ما هو محل للصورة محتاجاً إليها في الوجود ممنوع،
بل المعتبر في الصورة احتياج المحل إليها: إما في الوجود، أو في التحصل كما
في أجزاء العاصر بالقياس إلى صور المواليد، فإنها إنما تحتاج إليها في تحصلها
تلك الأنواع.

قلت: أما الجواب عن الأول: فهو أن المراد بالمركب الحقيقي أن يكون
لأجزائه جهة واحدة^(١) متحققة في الخارج، كما لأجزاء العناصر في المواليد،
فإن الصورة الاتصالية الواحدة هي جهة وحدة أجزاء العناصر التي في الياقوت
مثلاً لا بحسب الاعتبار والاجتماع فقط، كما لقطع الخشب في السرير، فإن جهة
وحدتها - أعني: الهيئة - وإن كانت متحققة في الخارج إلا أنها ليست هيئة واحدة،
بل مؤلفة من مجموع هيئات القطع.

وأما عن الثاني: فهو أن التحصيل ليس إلا فعلية الوجود ومن شأن المادة
أن تقبل تحضلاً بعد تحصل، ووجوداً بعد وجود، فكُلَّ تحصل وجود آخر
للمادة تحتاج فيه إلى الصورة، فإن تحصل الياقوتي مثلاً، وجود آخر لأجزاء
العناصر، تحتاج هي في هذا الوجود إلى الصورة الياقوتية، وإن لم يكن في
الوجود العنصري محتاجة إليها، فليفتن.

وأما ما قيل: من أن كون الحال عرضاً والتركيب اعتبارياً، إنما يلزم إذا كان
الجزء الحال حالاً في الواجب وحده.

وأما إذا كان الواجب مع غيره جزءاً مادياً حلَّ فيهما الجزء الصوري، فلا

يلزم ما ذكر^(١)، كما في العناصر المجتمعة لصور المواليده .

ودعوى الاحتياج أو الانفعال بين الأجزاء الماديّة، غير مسموعة.

فالجواب عنه^(٢): أن وحدة الحالّ يستلزم وحدة المحلّ كما سيأتي، فلولا

الاحتياج والانفعال بين الأجزاء الماديّة، بحيث تصوير واحدة بوجه حقيقيّ، لم يمكن حلول الصّورة الواحدة فيها، هذا تقرير ما قالوا فيه^(٣)، ودفع ما أوردوا عليه .

والإمام الرّازي بيّن في "المحصّل" امتناع كون الواجب جزءاً من غيره

بقوله: «والأ لكان بينه وبين الجزء الآخر من المركّب علاقةً، والواجب لذاته لا علاقة له بالغير».

وأورد عليه المصنّف في نقده: «أنّ الواجب له علاقةً علّية والمبدئيّة مع

الغير».

ثمّ حقّق: أنّ المراد بالتركيب، إن كان هو الانضمام إلى الغير كما في قولنا:

«الموجودات بأسرها» و «الواجب المطلق الشامل للواجب بالذات وبالغير» فهو جائز .

وإن كان المراد أن يكون بينه وبين غيره فعل وانفعال، كما في

الممتزجات، فذلك محال عليه، لأنّه لا يتفعل عن غيره. انتهى^(٤).

١ . أي التركيبي الاعتباري، بل التركيبي هنا حقيقة.

٢ . أي ما قيل؛ هذا الجواب تنزليّ وآلّ فما ذكره في الجواب عن الثّاني جارٍ هاهنا أيضاً .

٣ . أي في بيان الخاصّة الثّانية.

٤ . نقد المحصل: ٩٦ .

وحينئذٍ لا حاجة إلى قطع تلك المسافة البعيدة، بل يكفي أن يقال: ولا يكون^(١) الذاتي جزءاً من غيره؛ أي بحيث ينفعل عنه كما في الممتزجات وذلك ظاهر.

الخاصة الثالثة: أن الوجود الخاص بالواجب الوجوب^(٢) الذي به موجوديته هو عين ذاته، لا أمر زائد على ذاته، كما في الممكنات، وإليها أشار بقوله: ولا يزيد وجوده عليه.

فأشار بقوله: «وجوده» إلى أن المراد هو الوجود الخاص به لا الوجود المطلق المشترك معنى بين جميع الموجودات، فإنه زائد في الجميع بالضرورة، كما مرّ سابقاً.

وليس المراد بالوجود الخاص هاهنا هو الوجود المطلق المضاف إلى خصوصية الماهيات على ما هو مذهب المتكلمين، إذ لا فرق بينه^(٣) وبين المطلق إلا بالإضافة الخارجة العارضة له، فزيادة المطلق، يستلزم زيادته لا محالة، بل المراد به ما هو فرد للوجود في نفس الأمر، والوجود المطلق صادق عليه صدق العرضي، كما هو مذهب الحكماء.

والمشهور في الاستدلال عليه ما تقريره: هو أنه لو لم يكن الوجود عيناً في الواجب، بل كان زائداً على ذاته، لكان صفة له وإلا لم يكن موجوداً بالضرورة، وهي صفة خارجة بمعنى كون الخارج ظرفاً لنفسها لا لوجودها،

١. قوله: ولا يكون الخ من كلام المصنف رحمته.

٢. أ، ب وج: «الوجود».

٣. أي الخاص بهذا المعنى.

فلها مؤثر بالضرورة، لأن احتياج الصفة الخارجية إلى المؤثر ضروري، وهو لا يمكن أن يكون ذات الواجب، وإلا لتقدمت عليها بالوجود ضرورة تقدم المحتاج إليه على المحتاج بالوجود، فيلزم التسلسل، أو تقدم الشيء على نفسه، فيكون غيرها، والمحتاج في الوجود إلى الغير ممكن، فيلزم إمكان الواجب.

وقد لخص المحقق الشريف هذا الدليل؛ بحيث لم يتوقف على كون الوجود صفة خارجية، وهو أنه إذا كان وجوده تعالى زائداً على ذاته، فلا بد أن يتصف به ذاته في نفس الأمر وإلا لم يكن موجوداً فيها، واتصاف الشيء بالوجود لا بد له من علة بها يصير متصفاً بالوجود، فتلك العلة: إما ذات الشيء أو غيره، إلى آخر الدليل.

واعترض عليه شارح القوشجي: «بأن المخرج إلى العلة هو الإمكان، كما سبق، فاتصاف شيء بأمر، إذا كان ممكناً يجوز أن يتصف، ويجوز أن لا يتصف، ولا بد هناك من علة للاتصاف.

وأما إذا كان واجباً، فلا يحتاج إلى علة، فذات الواجب لما وجب اتصافها بالوجود؛ ولم يجز أن لا يتصف، لم يحتج إلى علة»^(١).

وأقول: هذا خبط عظيم، فإن الشيء إذا كان واجباً بالذات لا يحتاج إلى علة، لا إذا كان واجباً بالغير، واتصاف الشيء بأمر لا يمكن أن يكون واجباً بالذات - أعني: بذات الاتصاف - بل لو كان، كان واجباً بذات الشيء، بأن يكون ذات الشيء علة لاتصافه بذلك الأمر، وهو مقصود المستدل، هذا.

والى ما قررنا أولاً أشار الشيخ في "الإشارات" بقوله: «قد تجوز أن يكون

ماهية الشيء سبباً لصفة من صفاته ؛ وأن تكون صفة له سبباً لصفة أخرى مثل الفصل للخاصة .

ولكن لا يجوز أن تكون الصفة التي هي الوجود للشيء إنما هي بسبب ماهية التي ليست هي الوجود أو بسبب صفة أخرى، لأن السبب متقدم في الوجود ولا متقدم بالوجود قبل الوجود. انتهى كلام الإشارات» (١).

وقال في الشفاء: «الأول^(٢): لا ماهية له غير الإنيّة، وقد عرفت معنى الماهية، وبماذا تفارق الإنيّة في ابتداء بياننا. هذا.

فنقول: إن الواجب الوجود لا يصح أن يكون له ماهية يلزمها وجوب الوجود، بل قد نقول من رأس: إن الواجب الوجود ؛ قد يُعقل نفس واجب الوجود؛ كالواحد، قد يُعقل نفس الواحد، وقد يعقل من ذلك أن ماهيته هي^(٢) مثلاً إنسان أو جوهر آخر من الجواهر، وذلك الإنسان هو الذي هو واجب الوجود، كما أنه قد يعقل من الواحد أنه «ماء» أو «هواء» أو «إنسان» وهو واحد. ففرق إذن بين ماهية يعرض لها الواحد^(٣) أو الموجود^(٤)، وبين الواحد والموجود من حيث هو واحد وموجود^(٥) .

فنقول: إن واجب الوجود لا يجوز أن يكون على الصفة التي فيها تركيب حتى يكون هناك ماهية ما، وتكون تلك الماهية واجبة الوجود، فيكون لتلك

١ . الاشارات والتنبيهات: ٢٧٠ .

٢ . أي الواجب الوجود . ٢ . كواجب الوجود بالغير .

٣ . كالماء .

٤ . كالممكن .

٥ . أي من غير ملاحظة الماهية .

الماهية معنى غير حقيقتها، وذلك المعنى وجوب الوجود، مثلاً إن كانت تلك الماهية أنه إنسان، فيكون أنه إنسان غير أنه واجب الوجود. فحيث^(١) لا يخلو: إما أن يكون لقولنا: وجوب الوجود هناك^(٢) حقيقته، أو لا يكون، ومحال أن لا يكون لهذا المعنى حقيقة، وهو مبدأ كل حقيقة، بل هو تأكد الحقيقة وتصحيحها.

فإن كانت له حقيقة وهي غير تلك الماهية.

فإن كان ذلك الوجوب من الوجود يلزمه أن يتعلق بتلك الماهية ولا يجب دونها، فيكون معنى واجب الوجود من حيث هو واجب الوجود^(٣) يوجد بشيء ليس هو، فيكون معنى واجب الوجود^(٤)؛ من حيث هو واجب الوجود،^(٥) وبالنظر إلى ذاته من حيث هو واجب الوجود ليس بواجب الوجود، لأن له شيئاً به يجب.

وهذا محال إذا أخذ مطلقاً غير مقيد بالوجود الصّرف الذي يلحق الماهية. وإذا أخذ لاحقاً للماهية، فإنه^(٦) وإن كان قد يفارق^(٧) ذلك الشيء، فليست تلك الماهية ألبتة واجبة الوجود مطلقاً،^(٨) ولا عارضاً لها وجوب

١. أي حين أن يكون واجب الوجود غير تلك الماهية.

٢. أي في واجب الوجود. ٣. أي مع قطع النظر عن تلك الماهية.

٤. في المصدر: «فلا يكون واجب الوجود».

٥. في أ و ب: جملة «يوجد بشيء ليس هو، فيكون معنى واجب الوجود من حيث هو واجب الوجود» ساقطة.

٦. في أ، ب و ج: جملة «إذا أخذ مطلقاً غير مقيد بالوجود الصّرف الذي يلحق الماهية، وإذا أخذ لاحقاً للماهية فإنه» ساقطة.

٧. أي واجب الوجود.

٨. لا بالذات ولا بالغير.

الوجود مطلقاً، لأنها لا تجب في كل وقت، و^(١) واجب الوجود مطلقاً يجب في كل وقت.

وليس هكذا حال الوجود إذا أخذ مطلقاً غير مقيد بالوجوب الصّرف، إذا أخذ لاحقاً لماهية، فإنه لا ضرر لو قال قائل: إن ذلك الوجود معلول للماهية من هذه الجهة^(٢) أو لشيء آخر.

وذلك لأن الوجود يجوز أن يكون معلولاً، و^(٣) الوجوب المطلق الذي بالذات لا يكون معلولاً، فبقي أن يكون الواجب الوجود بالذات مطلقاً^(٤) متحققاً من حيث هو، واجب الوجود بنفسه واجب الوجود^(٥) من دون تلك الماهية، فتكون تلك الماهية عارضة للواجب الوجود المتحقق القوام بنفسه إن كان يمكن، فالواجب الوجود المشار إليه بالفعل في ذاته، ويتحقق واجب الوجود، وإن لم تكن تلك الماهية العارضة .

فإذن ليست تلك الماهية ماهية للشيء المشار إليه بالفعل أنه واجب الوجود، بل ماهية لشيء آخر لاحق له .

وقد كانت فرضت ماهية لذلك الشيء لا لشيء آخر، هذا خلف، فلا ماهية للواجب الوجود غير أنه واجب الوجود، وهذه هي الإبتية.

ونقول: إن الإبتية والوجود لو كانا عارضين للماهية ، فلا يخلو: إما أن يلزمها^(٦) لذاتها، أو لشيء من خارج، ومحال أن يكون لذات الماهية، فإن

١ . الواو: حالية. ٢ . أي المعلولية لها من جهة كونه لاحقاً لها.

٣ . الواو : حالية. ٤ . سواء كان بالذات أو بالغير .

٥ . قوله: «واجب الوجود» خبر لقوله: «يكون».

٦ . في ب: «يلزمها»، والضمير يرجع إلى كل واحد من الإبتية والوجود.

التابع^(١) لا يتبع إلا^(٢) موجوداً، فيلزم أن يكون للماهية وجود قبل وجودها.^(٣)
بل نقول: إن كل ما له ماهية غير الإنيّة، فهو معلول؛ وذلك لأنك قد علمت
أن الإنيّة والوجود لا يقوم من الماهية التي هي خارجة عن الإنيّة مقام الأمر
المقوم، فيكون من اللوازم^(٤)، فلا يخلو: إما أن يلزم الماهية، لأنها تلك الماهية.
وإما أن يكون لزومها إياها بسبب شيء.

ومعنى قولنا: اللزوم اتباع الوجود، و^(٥) لن يتبع موجود إلا موجوداً، فإن
كانت الإنيّة تتبع الماهية وتلزمها لنفسها، فتكون الماهية^(٦) قد تبعت في
وجودها وجوداً^(٧)، أو^(٨) كل ما يتبع في وجوده وجوداً^(٩)، فإن متبوعه موجود
بالذات قبله، فتكون الماهية موجودة بذاتها^(١٠) قبل وجودها وهذا خلف.

فبقي أن يكون الوجود لها عن علة، فكل ذي ماهية هو معلول، وسائر
الأشياء غير واجب الوجود؛ فلها ماهيات وتلك الماهيات هي التي بأنفسها
ممكنة الوجود، وإنما يعرض الوجود لها من خارج.

فالأول؛ لا ماهية له، وذوات الماهيات يفيض عليها الوجود منه. انتهى
كلام الشفاء.^(١١)

١. أي التابع في الموجودية.
٢. إلا شيئاً موجوداً.
٣. وهذا محال.
٤. أي من العوارض التي يلزم الماهية إما لذاتها أو لشيء آخر.
٥. الواز: حالية.
٦. في المصدر: «فتكون الإنيّة».
٧. أي والوجود تابع في وجوده وجوداً.
٨. في المصدر: «وكل ما يتبع الخ».
٩. سواء كان وجوده عين ذاته أو زائداً على ذاته.
١٠. أي بالوجود المفروض أولاً وليس المراد أنها موجودة بنفسها لا بالوجود على الإطلاق.
١١. نقل باختلاف يسير. لاحظ: إلهيات الشفاء: ٢ / ٣٤٤ - ٣٤٧ / الفصل الرابع من المقالة الثامنة.

والألكان ممكناً^(١)، متعلّق بالجميع؛ أي لو لم يستحيل شيء من الأمور الثلاثة المذكورة على الواجب لزم إمكانه، كما ظهر ممّا ذكر في بيانها.

ثم إنّ هذا الحكم الأخير - أعني: كون الوجود عيناً في الواجب - ممّا نازع فيه المتكلّمون.

والعجب: أنّهم توهموا أنّ مراد القائلين به، إنّما هو عينية الوجود المطلق، فعارضوهم: بأنّ الوجود معلوم، وحقيقة الواجب غير معلومة، و^(٢) المعلوم غير ما ليس بمعلوم، فوجوده غير حقيقته، وأمثال ذلك ممّا يبتنى على كون المراد هو الوجود المطلق.

فأشار المصنّف إلى الجواب^(٣) بقوله: والوجودُ المعلوم^(٤) هو المقول بالتشكيك^(٥)، أمّا الوجود الخاصّ به فلا^(٦).

ومراده من الوجود الخاصّ ما قد عرفت^(٧).

وقوله: وليس هو طبيعة نوعيّة على ما سلف، فجاز اختلاف جزئياته في العروض وعدمه،^(٨) جواب عن استدلال الإمام على زيادة الوجود في الواجب «بأنّ الوجود طبيعة نوعيّة لكونه مفهوماً واحداً مشتركاً بين الكلّ، فلا تختلف

١. من كلام المصنّف ﷺ . ٢. الواو: حالية.

٣. من استدلال على زيادة الوجود في حقّ واجب الوجود.

٤. أي مفهوم الوجود المطلق العامّ، والخاصّ به هو الوجود الواجب.

٥. كما بيّن في المسألة السادسة والعشرين.

٦. أي ليس بمعلوم. هذا جواب من استدلال على زيادة الوجود في حقّ واجب الوجود.

٧. سابقاً في بيان خواصّ الواجب من أنّ وجود الواجب هو المبدأ الأوّل المخالف لسائر الوجودات بالهويّة، لا تركيب له ولا أجزاء له مطلقاً لا العقلية ولا الخارجية، وهو واجب الوجود بالذات، وجوده عين ذاته لا أمر زائد على ذاته.

٨. هذا جواب عن استدلال ثان، استدلال به الرازي إلى أنّ وجوده تعالى زائد على حقيقته.

لوازمها، بل يجب لكل فرد منها ما يجب للآخر، فلا فرق بين الواجب والممكن في ذلك»^(١).

وذلك لا يندفع بالجواب الأول، لادعائه كون الوجود طبيعة نوعية، فلا يختلف بالتشكيك.

وتقرير الجواب: أننا لا نسلم كونه طبيعة نوعية كما مرّ،^(٢) و مجرد اتحاد المفهوم لا يوجب ذلك^(٣)، لجواز صدقه على أشياء مختلفة بالفصول واللوازم، فيجوز أن يكون الوجودات الخاصة متخالفة بالحقيقة؛ يجب للوجود الواجب التجرد وعدم مقارنة الماهية، وللممكن بالعكس.

قال شارح المقاصد: «والعجب أن الإمام قد اطلع من كلام الفارابي وابن سينا على أن مرادهم، أن حقيقة الواجب وجود مجرد محض الواجبية لا اشتراك فيه أصلاً، والوجود المشترك العام المعلوم لازم له غير مقوم، بل صرح^(٤) في بعض كتبه أن الوجود مقول على الوجودات بالتشكيك.

ثم استمرّ على شبهة التي زعم أنها من المتانة بحيث لا يمكن توجيه^(٥) شك مخيل^(٤) عليها، وهي أن الوجود إن اقتضى العروض، أو اللاعروض تساوى الواجب والممكن في ذلك، وإن لم يقتض شيئاً منهما؛ كان وجوب الواجب من الغير.

١. لاحظ: شرح المقاصد: ٣١٩ / ١.

٢. في الخاصة الأولى من خواص الواجب.

٣. أي كون وجود الخاص طبيعة نوعية.

٤. الرازي.

٥. ب: «توجه».

٤. وفي المصدر: «نحيل».

وجملة الأمر أنه لم يفرق بين التساوي في المفهوم، والتساوي في الحقيقة، فذهب إلى أنه لا بد من أحد الأمرين: إما كون اشتراك الوجود لفظياً، أو كون الوجودات متساوية في اللوازم.

ثم قال ^(١): وأما تعجب الإمام: بأن العرض الذي بلغ في الضعف إلى حيث لا يستقل بالمفهومية والمحكومية، لكونه أمراً إضافياً وهو الكون في الأعيان، كيف صار في حق الواجب ذاتاً مستقلاً بنفسه غنياً عن السبب مبدأ لاستقلال كل مستقل؟ فأولى بالتعجب حيث صدر مثل هذا الكلام عن مثل هذا الإمام. انتهى كلام شارح المقاصد ^(٢).

وقوله: وتأثير الماهية من حيث هي هي في الوجود غير معقول ^(٣)، والتقصُّن بالقابل ^(٤) ظاهر البطلان؛ جواب عن اعتراض الإمام على الدليل المشهور ^(٥) بالمنع والتقصُّن.

أما المنع فتقريره ^(٦): إننا لا نسلم أنه لو كان المؤثر في الوجود هو ذات الواجب، يلزم تقدّمها عليه بالوجود، بأن ^(٧) يكون المؤثر في الوجود هو الماهية من حيث هي موجودة، لِمَ لا يجوز أن يكون تقدّمها عليه لا بالموجود ^(٨)، بأن

١. شارح المقاصد. ٢. شرح المقاصد: ١ / ٣٢٠ - ٣٢٢.

٣. فإن علة الشيء من حيث هو شيء يجب أن يكون وجوداً وعلة العدم يجب أن يكون عدماً لأن السنخية بين العلة والمعلول لازمة بالضرورة.

٤. أي الماهية المقابلة للوجود.

٥. كما ذكره الشارح بقوله: والمشهور في الاستدلال عليه ما تقريره الخ؛ واجماله: أن المؤثر في الوجود لو كان هو ذات الواجب، فلزم تقدّمها بحسب الوجود عليه.

٦. مقول قول الرّازي.

٧. بيان لتقدّمها عليه بالوجود.

٨. أي بالوجود نفسها.

يكون المؤثر في الوجود هو الماهية من حيث هي هي لا من حيث هي موجودة؟

وأما النقص فتقريره: هو أنه لو وجب تقدّم كل محتاج إليه على المحتاج بالوجود، لزم تقدّم ذاتيات الماهية عليها بالوجود.

وكذا تقدّم الماهية على لوازمها بالوجود.

وكذا تقدّم الماهية الممكنة القابلة للوجود عليه بالوجود، واللوازم بأسرها باطلة بالاتفاق.

وتقرير الجواب: ^(١) أما عن المنع، فهو أن وجوب تقدّم المؤثر في الوجود بالوجود ضروري غير قابل للمنع، فلو كانت الماهية مؤثرة في الوجود، لا يمكن من حيث هي مؤثرة في الوجود اعتبارها من حيث هي بالضرورة.

فقوله: ^(٢) «غير معقول» إشارة إلى بطلانه بالضرورة.

وقوله: «في الوجود» أي في وجود نفسها الذي هو صفة خارجية، فحينئذ لا شبهة في الضرورة التي ادعاها المصنّف، فإن كون وجوب تقدّم المؤثر في وجود الشيء الخارجي بالوجود ضروري بلا شبهة، ولا نزاع لأحد.

وما أورد عليه شارح المقاصد: «من أننا لا نسلم أن المفيد لوجود نفسه يلزم تقدّمه عليه بالوجود، بخلاف المفيد ^(٣) لوجود الغير، فإنّ بديهته العقل

١. من أراد التفصيل في نقد الشبهات الفخرية في المقام، فليرجع إلى: الحكمة المتعالية في

الاسفار: الفصل الثالث من المنهج الثاني من المرحلة الأولى من الجزء الأول.

٢. أي المصنّف رحمه الله.

٣. في المصدر: «المقيّد».

حاكمة؛ بأنه ما لم يكن موجوداً لم يكن مبدأً لوجود الغير»^(١).

فقد نبّه^(٢) على اندفاعه: بأن التأثير والإيجاد متفرّع على وجود المؤثر الموجد، فإن الإيجاد فوق الوجود قطعاً، فلا يعقل تأثير الماهية بلا وجودها، لا في وجودها، ولا في وجود غيرها.

وإذا كان الوجود عين ذات الواجب كان هو موجوداً بذاته في حد ذاته، ولا يتصور هناك إيجاد أصلاً، بخلاف ما إذا كان وجوده زائداً على ذاته، فإن هناك اتصافاً لذاته بوجوده، فلا بدله من سبب قطعاً.

وأما عن النقص بالذاتيات^(٣): فهو أن الذاتي ليس بمحتاج إليه في وجود الماهية، بل في قوامها، ولا يجب تقدّم المؤثر في القوام بالوجود، بل يكفي تقدّمها بالماهية كما عرفت.

وكذا عن النقص بلوازم الماهية، فإنه لا يجب تقدّم الماهية على لوازمها بالوجود، كما تحقّق في موضعه، ولعله سيأتي إن شاء الله تعالى.

وأشار المصنّف إلى الجواب عن هذين النقيضين^(٤) بقوله: «في الوجود» يعني تأثير الماهية من حيث هي هي «غير معقول» في الوجود لا في غيره، وتأثير الذاتي والماهية بالقياس إلى ذي الذاتي، ولازم الماهية تأثير في غير الوجود.

١. شرح المقاصد: ٣١٥/١.

٢. أي المصنّف رحمه الله بقوله: «والنقص».

٣. أي قوله: «لو وجب تقدّم كل محتاج إليه على المحتاج بالوجود لزم تقدّم ذاتيات الماهية عليها بالوجود الخ».

٤. أي الذاتي ولازم الماهية.

وأما التّقصّ بالقابل^(١): فإن قرّر بأنّ المقبول^(٢) لأجل كونه مقبولاً يتوقّف على القابل^(٣)، فلو لزم كون الموقوف عليه متقدّماً بالوجود، لزم تقدّم القابل للوجود عليه بالوجود.

فالجواب عنه: أنّ ذلك^(٤) ليس حاجة في الوجود، بل في المقبوليّة التي هي غير الوجود لامحالة، فلا يلزم كون القابل متقدّماً بالوجود، كيف، وقابل الشّيء مستفيد له، والمستفيد للشّيء يجب عراؤه عنه^(٥)، بخلاف المفيد للشّيء، فإنّه لا يجوز عراؤه عنه ضرورة^(٦)، فالقابل للوجود يجب عراؤه عنه، قبل حصول الوجود، ومعطي الوجود يجب اتّصافه بالوجود قبل إعطائه، وذلك ظاهر^(٧)، وإن قرّر بأنّ المقبول لكونه موجوداً؛ يتوقف على وجود القابل .

فالجواب عنه: أنّ ذلك؛ أي تقدّم القابل بالوجود على المقبول في الخارج، إنّما يلزم حيث كان المقبول موجوداً خارجياً، والقابل قابلاً له في الخارج، والوجود ليس كذلك، لأنّه ليس صفة موجودة في الخارج، بل هو من المحمولات العقليّة^(٨) كما سيأتي^(٢)، ولأنّ القابل من حيث هو قابل؛ يجب أن يكون منفكاً عن المقبول، عارياً عنه، كما عرفت^(٩).

١. أي قوله: «وكذا تقدّم الماهيّة الممكنة القابلة للوجود الخ».

٢. كالوجود.

٣. كالماهيّة.

٤. أي تقدّم المقابل .

٥. كاتقلاب عنصر الأرض إلى الهواء، وهكذا وكتقلاب الخمر خللاً.

٦. لأنّ المستفيد لو لم يكن عارياً عن الوجود لزم أن لا يكون مستفيداً وإلا لزم تحصيل الحاصل.

٧. لأنّ المعطي للشّيء لا يكون فاقداً الشّيء.

٨. نحو الإنسان موجود. ٢. في المسألة الثامنة والعشرين.

٩. بقوله: «قابل الشّيء مستفيد له الخ».

والماهية إذا كانت في الخارج لا تكون منفكة عن الوجود، لأن كون الماهية هو وجودها، بل الوجود الخارجي إنما يقبله الماهية في العقل لكونها في العقل؛ منفكة عن الوجود الخارجي لا محالة، فهناك يصفها العقل بالوجود الخارجي، وكذلك الوجود العقلي، بل الوجود المطلق الأعم من الخارجي والعقلي إنما يقبله الماهية في العقل، لكن لا بأن تكون في العقل منفكة عن الوجود، فإن الكون في العقل أيضاً وجود عقلي لها، بل بأن يكون العقل من شأنه أن يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود، وعدم اعتبار الشيء ليس باعتبار لعدمه.

وبالجملة: فقابل الصفة العقلية إنما يجب تقدمه عليها في الوجود العقلي^(١) لا في الوجود الخارجي، بخلاف الفاعل للصفة العقلية،^(٢) لأن هذه الصفة وإن كانت عقلية بمعنى أن وجودها إنما هو في العقل، لكنها صفة خارجية بمعنى كون الخارج ظرفاً لنفسها، وإن لم يكن ظرفاً لوجودها. وقد عرفت الفرق بينهما^(٣).

فلا يجوز أن يقال: أن فاعل مثل هذه الصفة لا يتقدمها إلا في العقل بالضرورة.

وهذا معنى كلام المصنف رحمته في شرح الإشارات: «إن الماهية إنما تكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل فقط، ولا يمكن أن تكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط»^(٤).

٢. إن قلنا أن الماهية مؤثرة في وجودها.

١. كالماهية بالنسبة إلى وجودها.

٣. في المسألة الرابع عشرة.

٤. شرح الإشارات والتنبيهات: ٣ / ٣٩ و ٤٠ / النمط الرابع.

فلا يرد عليه ما توهمه القوشجي وردّه عليه: «من أنّ الاتّصاف إذا كان أمراً عقلياً تكون الصّفة أيضاً أمراً عقلياً، فلو فرضنا الماهيّة فاعلة لتلك الصّفة، لم يلزم كونها فاعلة لصفة خارجيّة، بل إنّما يلزم كونها فاعلة لصفة عقليّة، كما أنّها قابلة لصفة عقليّة، فأين الفرق. انتهى»^(١).

فالفرق حسب ما ذكرنا، إنّ قابل الصّفة العقليّة؛ قابل لوجودها لا لنفسها، وفاعلها فاعل لنفسها لا لوجودها، هذا.

تفريع تنبيهي

[في أن كون الوجود عين ذاته تعالى]

اعلم: أن مقتضى هذا الدليل^(١) الذي هو عمدة أدلتهم على كون الوجود عين ذاته تعالى وتصريحاتهم، سيما المصنّف ﷺ في " شرح الإشارات " وغيره، إنما حقيقته تعالى فرد خاص من الوجود، قائم بذاته، ممتاز عن سائر الوجودات بنفس ذاته، وبكونه مبدأ للكل، فهو أيضاً نفس ذاته تعالى وممتاز عن الماهيات بكونه وجوداً خاصاً، بخلاف شيء من الماهيات، فإنه ليس وجوداً أصلاً لا خاصاً ولا مطلقاً، فليس له تعالى ماهية، وحقيقة يشارك بها شيئاً من الممكنات، فلا يحتاج إلى مميز ذاتي يميزه عما به المشاركة الذاتية مع غيره.

فحقيقته تعالى هوية بسيطة غير مؤتلفة، لا من أجزاء خارجية كما مر في الخاصة الأولى، ولا من ماهية ووجود كما ثبت في الخاصة الثالثة، ولا من أجزاء عقلية لعدم اشتراك ذاتي مع غيره، فليس له جنس ليجتاح إلى فصل .

وأيضاً الأجزاء العقلية متخالفة في الوجود العقلي، ومتحدة في الوجود الخارجي، وهو وجود الكل ؛ لصحة الحمل، فكل مركب من الأجزاء العقلية، فوجوده غير ماهيته، فليتدبر .

وقد ثبت أن وجود الواجب عين ماهيته، فلا يكون مركباً من الأجزاء العقلية مطلقاً^(٢) .

وأيضاً قد عرفت أن ماهيته^(١) هي وجوده .

وقد سبق أن الوجود بسيط غير مركب من الأجزاء مطلقاً، هذا .

فإن قلت: قال الشيخ في الإشارات: «لو التأم ذات واجب الوجود عن شيئين أو أشياء تجتمع^(٢)، لوجب^(٣) بها، وكان الواحد منها أو كل واحد منها قبل الواجب الوجود، ومقوماً لواجب الوجود، فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم.

وقال المصنف في شرحه: يريد نفي التركيب والانقسام عن واجب الوجود على وجه كلي.

وسيفصل ذلك في فصول التالية لهذا الفصل.

والتركب: قد يكون عن أجزاء^(٤) تتقدم^(٥) المركب، كالعناصر للمركبات. وقد يكون عن جزء أصيل يتقدم المركب، كخشبة السرير وجزء آخر يلحقه، فيحصل المركب مع لحوقه؛ كصورة السرير، ولا يكون وجود الجزء اللاحق متقدماً على وجود السرير.

والانقسام: قد يكون بحسب الكمية؛ كما للمتصل إلى أجزائه المتشابهة.

وقد يكون بحسب المعنى؛ كما للجسم إلى الهيولى والصورة.

وقد يكون بحسب الماهية؛ كما للنوع إلى الجنس والفصل .

١ . أي الوجود الواجب .

٢ . صفة لأشياء .

٣ . قوله: «لوجب» جواب لقوله: «لو التأم» .

٤ . أي الأجزاء المادية والأجزاء الصورية لا يمكن تقدمه على وجود المركب .

٥ . أي بالزمان .

وكلُّ واحدٍ من التركيب والانقسام؛ يقتضي أن يكون ذات الشيء المركَّب أو المنقسم إنَّما يجب بما هو جزء له ممَّا ليس هو به، فإنَّ الجزء ليس هو بالكلِّ. وتقرير ما في الكتاب^(١): أن ذات واجب الوجود؛ لو التأمَّ من شيئين، أو أشياء ليس ولا واحد منها بواجب الوجود؛ ثمَّ حصَّل منها واجب الوجود؛ كالمركَّب من العناصر،^(٢) أو كان واجب الوجود ذا ماهيةً أخرى غير الوجود الواجب، اتَّصفت تلك الماهيةً بوجود الوجود، فصارت واجب الوجود؛ كالإنسان المتَّصف بالوحدة الصائر بذلك واحداً، كان^(٣) الواحد من أجزائه، يعني الماهية المذكورة، أو كلِّ واحد منها؛ كالشيئين، أو الأشياء المذكورة قبل واجب الوجود ومقرِّماً له، هذا خلف.

فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى إلى ماهية؛ ووجوب وجود مثلاً، ولا في الكمِّ إلى أجزاء متشابهة. انتهى^(٤).

وهذا الكلام صريح في أنَّ الدليل الذي ينفي الأجزاء الخارجية ينفي الأجزاء مطلقاً^(٥)، بل يُثبِت الخاصَّة الثالثة أيضاً^(٦)، فكيف حكمت سابقاً^(٧) بأنَّه مختصَّ بنفي التركَّب من الأجزاء الخارجية وجعلت نفي الأجزاء العقلية من فروع الخاصَّة الثالثة؟

١. أي في شرح الاشارات. ٢. البسيطة.

٣. قوله: «كان» جواب لقوله: «لو التأمَّ».

٤. شرح الاشارات والتنبيهات: ٣ / ٥٤ و ٥٥.

٥. أي سواء كان التركيب من الأجزاء العقلية أو المعنوية أو غيرها.

٦. أي كون الوجود عين ذاته.

٧. وهو قوله: «فمن ارتكب بهذا الدليل بيان امتناع التركَّب من الأجزاء العقلية، فقد ركب شططا الخ».

قلت: غرض الشيخ من هذا الكلام أن كل مركب من حيث هو مركب، فهو في ماهيته ممكنٌ ومحتاجٌ في الجملة، سواء كان حاجة في الوجود، أو في التقويم قصداً إلى غاية التنزيه في الواجب الوجود وإن لم يكن امتناع الحاجة مطلقاً مبرهنأ ما لم ينته إلى الحاجة في الوجود، ولذلك لم يكتف بهذا الإجمال .
وفصل في الفصول التالية، وفي مقام التفصيل أبطل جميع أقسام التركيب^(١) بما ينتهي إلى الحاجة في الوجود، بخلاف التركيب من الأجزاء العقلية، فإنه أبطله بما ذكرنا^(٢).

ومما يدل على ما ذكرنا من أن الغرض هاهنا هو نفي الإمكان والحاجة في الماهية كلام المصنف في الشرح؛ حيث نقل عن الإمام أنه إن قيل لعل الماهية المركبة، وإن كانت ممكنة للافتقار إلى أجزائها، لكنها واجبة للاستغناء عن السبب الخارجي، وذلك بأن يكون أجزاؤها واجبة .

أجبتنا: بأن الواجب من أجزاء ذلك المركب يمتنع أن يكون إلا واحداً لبرهان التوحيد، والباقي يكون معلولاً له، وذلك الجزء يكون غير مركب .

فظهر أن هذه المسألة مبنية على مسألة التوحيد .

ولذلك آخرها الشيخ عنها فقال: «أقول: المطلوب هاهنا كون المركب ممكنأ في ذاته، وهو ليس بمتعلق بمسألة التوحيد. هذا.

١ . معنوياً أو غيره من الأجزاء الخارجية من شيتين أو الأشياء .
٢ . وهو قوله: «ولا من الأجزاء العقلية لعدم اشتراك ذاتي الخ» .

تحصيل انتقادي

[في أن ماهية الواجب إنيتته]

اعلم: أنه يمكن أن يفهم قولهم ماهية الواجب هي وجوده وإنيتته^(١) على وجهين:

أحدهما: أن الواجب الوجود ليس له حقيقة، ووجود خاص قائم بها، بل المراد من الوجود الخاص به، هو حقيقته^(٢) على طريقة ما يقوله الأشعري في الماهيات الممكنة^(٣) بالقياس إلى الوجود مطلقاً^(٤).

وحاصله: أن ذاته تغني غناء الوجود على قياس ما يقولون: إن تعينه نفس ذاته وأن صفاته عين ذاته.^(٥)

وثانيهما: أن ليس له ماهية وحقيقة وراء وجوده الخاص به، بل ماهيته وحقيقته عبارة عن وجود خاص قائم بذاته.

١. راجع لمزيد التحقيق: الحكمة المتعالية في الأسفار: ١ / ٩٦ - ١١١ / الفصل الثالث من منهج الثاني.

٢. أي ليس له وجود خاص، بل له حقيقة ويعبرون عنها مجازاً بالوجود الخاص، لأن حقيقته تعالى منشأ للأثار كما أن الوجود كذلك.

٣. فالفرق بين الماهيات الممكنة والواجب على طريقة الأشعري هو اعتبار الماهية في الممكنات وعدم اعتبارها في الواجب.

٤. سواء كان الوجود وافراده حقيقية أو حصص إضافية اعتبارية، وسواء كان مجرداً أو مادياً.

٥. أما غير الأشعري فإنه قائل على أن تعينه في الممكنات إنما هي بنفس الماهية والصورة.

فعلى الأول: يكون مناط موجوديته ومصداق حمل موجود عليه إنما هو كون ذاته؛ بحيث ينتزع منها الوجود بذاتها، فذاته ينوب مناب الحصّة من الوجود المطلق أو الفرد منه، ويكون هذا هو معنى كون وجوده نفس ذاته.

وعلى الثاني: يكون مناط موجوديته ومصداق حمل موجود عليه إنما هو كون ذاته فرداً خاصاً من الوجود قائماً بذاته لا بماهيته، فيكون ذاته وجوداً وموجوداً باعتبارين.

ولعل هذا هو المراد مما ورد في أحاديث أهل بيت العصمة صلوات الله عليهم من: أنه تعالى شيء لا كالأشياء. (١)

وذلك كما يقولون في علم المجرد (٢) بذاته، إن ذاته علم وعالم باعتبارين: أما كونه وجوداً، فظاهر لكونه فرداً من الوجود حقيقة.

وأما كونه موجوداً، فلكونه قائماً بذاته ثابتاً له الوجود ضرورة ثبوت الشيء لنفسه إذا كان الشيء قائماً بذاته لا بغيره، بمعنى كونه غير فاقد لذاته، كما قالوا في صورة علم المجرد بذاته: إن حقيقة العلم هو حضور مجرد عند مجرد قائم بالذات و (٣) ذات المجرد حاضرة عند ذاته، بمعنى كونها غير غائبة عنه، فهو (٤) باعتبار أنه مجرد حاضر عند مجرد علم، وباعتبار أنه مجرد حاضر عنده

١. عن محمد بن عيسى بن عبيد قال: قال لي أبو الحسن عليه السلام ما تقول إذا قيل لك أخبرني عن الله عز وجل شيء هو أم لا؟ قال: فقلت له: قد أثبت الله عز وجل نفسه شيئاً حيث يقول: قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلْ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ، فأقول إنه شيء لا كالأشياء إذ في نفي الشبهة عنه يبطله ونفيه. قال لي: صدقت وأصبت الخ. التوحيد: ١٠٧ / باب ٧ / برقم ٨.

٢. كالعقل مثلاً.

٣. الواو: حالية. ٤. أي الذات المجرد باعتبار مضاف إليه.

مجردّ عالمٍ،^(١) ووجوب مغايرة الثّابت لما ثبت له، والحاضر لما حضر عنده بالذّات ممنوع في وضع اللّغة، على أنّ موافقة وضع اللّغة غير لازمة في الحقائق العلميّة.

وأما إذا كان الوجود قائماً لا بذاته، بل بماهيته، فلا يصدق أنّ ذاته ثابتة له، بل لغيره الذي هو تلك الماهية، فلا يكون وجودات الماهيات موجودة في الخارج مع كون الخارج ظرفاً لأنفس تلك الوجودات.

فهذا هو سرّ كون الخارج ظرفاً لأنفس تلك الوجودات، لا لوجوداتها، وهذا الوجه الثّاني هو مراد الحكماء وهو المطابق للبرهان.

أما الأوّل: فلتصريحهم به .

قال المصنّف ﷺ في شرح الإشارات: «حقيقة الواجب ليست هي الوجود العامّ^(٢)، بل هي مجرد، وجوده الخاصّ^(٣) به المخالف لسائر الوجودات بقيامه بالذّات.

وقال أيضاً: الوجود^(٤) داخل في مفهوم ذات واجب الوجود لا الوجود المشترك الذي لا يوجد إلّا في العقل، بل الوجود الخاصّ الذي هو المبدأ الأوّل لجميع الموجودات، وإذ ليس له جزء، فهو نفس ذاته، وهو المراد من قولهم: ماهيته هي إنّيته».^(٥)

١ . أي صورة علميّة بالعلم الحضور والصورة العلميّة حاضرة بذاتها فهي نفس الحضور عند العالم .

٢ . مثل وجود الممكنات . ٣ . هو أنّ حقيقته عين إنّيته ووجوده .

٤ . أي وجود الواجب .

٥ . شرح الإشارات والتّنبهات: ٣ / ٣٧ و ٥٨ / النمط الرابع .

وقال بهمنيار في التحصيل: ليس يجب أن يكون الكون في الأعيان هو كون الشيء، لكنّ الحسّ والبرهان أوجبا أن بعض الكون في الأعيان يقترن بشيء ما^(١)، وبعضه لا يقترن بشيء^(٢). وذلك لأنّ الكون في الأعيان الذي لا سبب له لو كان متعلقاً بشيء كان ذلك الشيء سبباً لذلك الكون، وقد فرض أن^(٣) لا سبب له .

وقال أيضاً: إن نسبة الجميع إليه، كنسبة ضوء الشمس إلى ما سواه الذي بسببه يضيء كل شيء، وهو مستغن من غيره، لو كان للضوء قيام بذاته، لكنّه يغيّر الأول بأنّ الضوء يحتاج إلى الموضوع، والوجود الأول ليس له موضوع. انتهى^(٤).

وناهيك في ذلك كلام الشيخ المنقول من إلهيات الشفاء:^(٥) من أن الأول لا ماهية له غير الإنية .

وأيضاً فإنّ الواجب الوجود إذا كان نفس واجب الوجود، لا شيئاً آخر، يكون ذلك الشيء واجب الوجود كان نفس وجوب الوجود الذي هو تأكد الوجود، وذلك ظاهر جداً.

وأما الثاني - أعني: أن ذلك هو المطابق للبرهان - فلا أن كل شيء سوى نفس الكون لا يمكن أن ينفك عن الكون، سواء كان منشأ لانتزاع الكون بنفس ذاته^(٦)، أو كان بأمر زائد على ذاته^(٧).

١ . وهو الماهية كالممكنات . ٢ . كالواجب، فإنّ كونه غير مقترن بشيء ما .

٣ . في المصدر: «وقد فرضنا أنه لا سبب له» .

٤ . انظر: التحصيل: ٢٨١ / الكتاب الثاني / المقالة الأولى / الفصل الأول .

٥ . لاحظ: إلهيات الشفاء: ١ / ٣٤٤ / الفصل الرابع من المقالة الثامنة .

٦ . كالمجردات . ٧ . كالعنصر المادّة المركبة .

ألا ترى أن كونه^(١) بحيث يتزاع منه الكون بنفس ذاته كون له سوى الكون
المُتَزَع^(٢).

والذي يدل على ما ذكرنا صريحاً؛ كلام المصنّف في "شرح الإشارات"
حيث قال: «كون الماهية هو وجودها، والماهية لا يتجرد عن الوجود إلا في
العقل، لا بأن يكون في العقل منفكّة عن الوجود، فإنّ الكون في العقل أيضاً
وجود عقلي؛ كما أنّ الكون في الخارج وجود خارجي، بل بأنّ العقل من شأنه
أن يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود، وعدم اعتبار الشيء ليس باعتبار
لعدمه. انتهى»^(٣).

فواجب الوجود إذا لم يكن نفس الكون، بل كان ما بنفس ذاته منشأ
لانتزاع الكون، فهو لا ينفك في الخارج عن الكون الزائد عليه في العقل بالمعنى
المذكور، فلا يكون وجوده عين ذاته، بل زائداً على ذاته كما في الممكنات،
وهو ممتنع بالبراهين المذكورة، ولا ينفع^(٤) في ذلك كونه بنفس ذاته منشأ
لانتزاع الوجود لا بأمر زائد، فإنّ ذلك ليس معنى عينيّة الوجود، بل هو عينيّة
منشأ^(٥) انتزاع الوجود، هذا.

والى الوجه الأوّل^(٦): ذهب كل من يقل^(٧) بأنّ للوجود فرداً سوى
الحصّة^(٨).

١. الشيء . ٢. بخلاف الواجب .

٣. شرح الإشارات والتنبيهات: ٣ / ٣٩ / النمط الرابع . ٤. دفع لاشكال مقدّر .

٥. معنى عينيّة المنشأ؛ أنّ المنشأ منشأ بعينه ونفسه، بخلاف الماهيات الممكنة، فإنّ منشأها
ليس إلا بملاحظة الغير .

٦. أي قوله: «أحدهما: أنّ واجب الوجود ليس له حقيقة ووجود خاص الخ» .

٧. أي القائلين بأصالة الماهية وانتزاعية الوجود واعتباريته، فالمراد بالحصّة الماهية .

٨. أي الحقيقة .

ومع ذلك انتسب في هذه المسألة^(١) إلى الحكماء^(٢)، فهو في الحقيقة يأول عينية الوجود إلى عينية منشأ انتزاع الوجود كما ذكرنا.

وسيد المدققين يذهب إلى هذا المذهب، لكن يجعل مناط موجوديته اتحاد هويته مع مفهوم الوجود، كما هو رأيه في صدق جميع المشتقات، لا كونها منشأ لانتزاع الوجود بنفس ذاتها، وإن كان الوجود انتزاعياً محضاً^(٣) عنده أيضاً، فهو يؤول عينية الوجود إلى نفي الماهية الكلية عن الواجب، وكونه نفس الموجود؛ أي هويته متحدة مع مفهوم الموجود من دون أن يكون بحيث يخلله العقل إلى ماهية، وإلى مفهوم الموجود، كما أن المراد من زيادة الوجود في الممكن؛ هو كونه بحيث يخلله العقل إلى ماهية وإلى مفهوم الموجود.

وبالجملة: هو^(٤) ينكر كون حقيقة الواجب فرداً من أفراد الوجود، ويبالغ في إنكار كون الوجود ذا فرد مطلقاً^(٥)، ويجعلها فرداً للموجود بما هو موجود مجرداً عن الماهية، ويجعل موجوديته بالاتحاد مع مفهوم الموجود المطلق، فهو يثبت له تعالى ذاتاً مقابلة للموجود وينفي عنه الماهية المعقولة التي من شأنه أن يلاحظها العقل مجردة عن الوجود والعدم.

وحيث اعترض عليه المحقق الدواني: بأن مفهوم الموجود لا محالة ماهية من الماهيات.

١. أي ماهية واجب الوجود هي إنته.

٢. أما مذهب الحكماء فهو ممّا سيجيء في «تتميم تحصيلي» عن قريب.

٣. يعني لما كان الوجود عنده انتزاعياً محضاً واعتبارياً صرفاً، لا بد له القول في معنى عينية الوجود في الواجب بعين ما قال كل من لم يقل بأن للوجود فرد سوى الحصة، لكنّه لم يقل به، بل قال: بأن معناه اتحاده مع مفهوم الوجود البحت الذي لا محصل له ظاهر.

٤. أي سيد المدققين. ٥. أي سواء كان واجباً أم لا.

أجاب^(١): بأنّه لا خفاء في أنّ للموجودات ماهيات وعوارض، وحيث قالوا: ليس الوجود نفس الماهية، ولا جزئها، أرادوا بالماهية ما يقابل العوارض، لا ما يشملها.

وليس مفهوم الموجود ماهية لشيء من الموجودات خارجية كانت أو ذهنية.

وحيث اعترض عليه^(٢): بأنّه إن أراد بالموجود البحث مفهوم الموجود المطلق، فهو ظاهر البطلان.

وإن أراد أنّه فرد من أفراد هذا المفهوم، فجميع الماهيات الموجودة كذلك، وحينئذ يكون شيئاً موجوداً^(٣)، إذ الشيء الذي يصدق عليه هذا المفهوم مغاير لهذا المفهوم .

أجاب: بأنّ الكلام في مفهوم الموجود، وأنّ الممكن الموجود يُفصّلُه العقل، إلى سماء موجودة؛ وإلى أرض موجودة، إلى غير ذلك، فيجد في الممكنات ماهية، ومفهوم الموجود أيضاً، والواجب لا يجري فيه هذا التفصيل، ولا يجد العقل هناك إلا مفهوم الموجود البحث، ولا حجر في أن يكون مفهوم الموجود المطلق متحداً معه، فبطلان الشقّ الأوّل ممنوع.

ثمّ ما يجري فيه التفصيل المذكور يمكن للعقل أن تجرّده عن الوجود، ويأخذ ماهية بذاتها من غير أمر زائد عليها، فلا يكون من هذه الحثية موجودة ولا معدومة وكان وقوع كلّ منهما لعلّة.

١ . سيد الصدر .

٢ . أي المحقق الدواني على السيد الصدر .

٣ . لا المفهوم الموجود .

ولذلك ذهبوا إلى أن كل ذي ماهية، فهو معلول، وما لم يجر فيه التفصيل المذكور، وهو الموجود البحت، لا يمكن تجريده عن الوجود، فهو في ذاته يجب له الوجود، فيكون واجباً بذاته، ولا يكون معللاً لا بذاته ولا بغيره .

ثم قال^(١): وبالجملة؛ الموجود البحت: عبارة عن موجود لا يمكن أن يحصل منه في مدرك من المدارك، إلا ما هو عرضي بالقياس إليه،^(٢) ولا يمكن أن يحصل منه في العقل ما هو عبارة عن الذات حتى إذا لاحظ العقل ذلك الأمر في نفسه يجده بحسب الاعتبار الذهني عارياً عن الوجود، فيحكم بأن لوجوديته لا محالة سبباً، فهو موجود بلا ذات معقولة، لأن ذاته الموجود أو الوجود.

ومن ثمّة قال الشيخ في تعليقاته معنى قولنا: «ماهية إنته» أنه لا ماهية له^(٣)، فكل ما خطر ببالك، فهو منزّه عن ذلك .

وقال: وكأنّ العلامة المحقق الشارح للإشارات يعني المصنّف ﷺ، لم يطلع على ما نقلناه من "تعليقات" الشيخ .

فحمل ما ذكر في "الإشارات" من «أن ماهية إنته» على ما هو ظاهر العبارة، وبنى الكلام عليه.

ولهذا خالف كلامه كلام "الشفاء" في هذا المقام حيث صرح في "الشفاء": بأنه لا ماهية له^(٤)، وأنه يتراءى من "الإشارات" أن له ماهية هي الإنية. انتهى.^(٥)

١. سيد المدققين . ٢. الواجب .

٣. هذا ما هو نقله السيد ﷺ، لكن قال الشيخ في تعليقاته بعبارات مختلفة: بأن واجب الوجود ماهية إنته، لا ماهية له غير الإنية. لاحظ: التعليقات: ٣٧، ٨٠ و ٢٢٥ .

٤. إلهيات الشفاء: ١ / ٣٤٦ و ٣٤٧ / المقالة الثامنة الفصل الرابع .

وأقول: وأنت خبير بما ذكرنا آنفاً، أنه لو كان له ذات مغايرة للوجود - سواء كان من شأنها أن تعقل أولاً - لكانت غير منفكة عن الوجود الذي هو زائد عليها، فيكون في ذلك محتاجة إلى العلة.

وهذا معنى كلام الشيخ فيما مرّ من أن كل ما له ماهية سوى الإنية، فهو معلول، إذ ظاهر أنه لا أثر في ذلك، لكون الماهية من شأنها أن يحصل في العقل أولاً، كيف، وهو صرح بأن كل ما يمكن أن يحصل منه في مدرك من المدارك، فهو عرضي بالنسبة إليه.

ولا شك في أنه يحصل من تلك الذات في العقل مفهوم الموجود، فيكون مفهوم الموجود عرضياً بالقياس إليها، وكلّ عرضي معلول لا محالة، سواء كان معلولاً للذات أو لغيرها.

وبالجملة: إذا كانت للواجب ذات سوى الوجود، فلا امتناع في أن يجزدها العقل عن الوجود بمجرد أن تلك الذات لا يمكن حصولها في العقل ضرورة، أن تجريد الشيء عن الشيء لا يتوقف على حصول شيء منهما في العقل بكنه ذاته، فإذا لم يمتنع يلزم كون الواجب معلولاً.

فإن قلت: إذا كان زيادة شيء على شيء في العقل فقط، ومعنى كون الزيادة في العقل؛ هو أن للعقل أن يلاحظ أحدهما بكنه مفهومه بدون ملاحظة الآخر، فيتوقف ذلك لا محالة على حصول كل منهما بكنهه في العقل.

قلت: كون الزيادة^(٦) في العقل يتوقف على كون الشئيين بحيث لو فرض

٥ . أي انتهى كلام السيد بالله .

٦ . أي الوجود عن ذاته.

حصول أحدهما في العقل؛ لأنّ من انفكاكه عن ملاحظة الآخر لا على حصوله بالفعل، ولا على إمكان حصوله أيضاً، فلو كان للواجب ذات سوى الوجود، لكانت لا محالة بحيث لو فرض حصولها في العقل، لكان الحاصل منها غير الوجود، إذ ذلك هو معنى كون الشيء له ذات سوى الوجود.

وبالجملة: الوجود كما مرّ؛ إنّما هو كون الذات وليس بذات.

وإذا فرض كونه قائماً بنفسه لا بماهيته، وذات^(١) غير نفسه، يكون ذاتاً هي عين الوجود، وفرداً لمفهوم الوجود^(٢).

وينبغي أن يعلم أنّ حقيقة الواجب إنّما يمتنع حصولها في العقل لكونها عين حقيقة الوجود^(٣)، وحقيقة الوجود الخارجي يمتنع حصولها في الذهن وإلا لانقلب الذهن خارجاً.

وهذا الامتناع ليس مختصاً بالواجب، بل كلّ ما هو فرد للوجود الخارجي، سواء كان قائماً بذاته أو بماهيته يمتنع أن يحصل في الذهن، إلا أنّه لما كان الممكن حقيقته وذاته؛ غير وجوده، وحقيقة الواجب عين وجوده اختص امتناع حصول الكنه الذي هو الذات، والحقيقة في العقل بالواجب دون الممكن، فلو كان للواجب ذات سوى الوجود لم يمتنع حصولها في العقل.

والحاصل: أنّ الموجود الذي لا يمكن أن يحصل منه في العقل ما هو عبارة عن الذات لا يمكن أن يكون غير الوجود، لأنّ كلّ ما هو غير الوجود

١. أي ولا بذات.

٢. الظاهر أنّ الصواب لا فرداً لمفهوم الموجود.

٣. الخارجي.

من شأنه أن يحصل في العقل ما هو عبارة عن الذات والماهية المقابلة للوجود بالضرورة .

وأما توهم المخالفة بين كون الواجب لا ماهية له وكون ماهيته إنيته مما لا ينبغي أن يقع من المحصلين.

تتميم تحصيلي

[في ماهية الواجب أيضاً]

هذا الذي ذكرنا كان بيان موجودية الواجب الوجود وأنه بكونه فرداً من الوجود قائماً بذاته.

وأما موجودية الممكنات، فقيام أفراد حقيقتية للوجود على الماهيات الممكنة قياماً حقيقياً عقلياً - كما هو مذهب الحكماء - لا بقيام الحصص الإضافية^(١) التي هي أفراد اعتبارية حاصلة من إضافة هذا المفهوم الانتزاعي إلى ماهية عليها قياماً اعتبارياً على ما هو مذهب المتكلمين.

وذلك لما عرفت من أن الماهية غير منفكة عن الوجود والكون في نفس الأمر؛ خارجاً كان أو ذهنياً، سواء انتزع منها^(٢) هذا المفهوم العام^(٣) أو لا، ولا يكون الماهية منشأً لانتزاع هذا المفهوم^(٤) منها، وإن كان باعتبار انتسابها إلى الجاعل وارتباطها به انتساباً وارتباطاً صدورياً على ما هو اختيار كثير من محققي المتأخرين المعتمدين بالحكمة،^(٥) كما أن موجودية الواجب عندهم إنما هي بكونه منشأً لانتزاع هذا المفهوم بنفس ذاته كما مر.

١. أي الوجودات الإضافية كقيام الأبوة بالأب، والبؤة بالابن.

٢. أي الماهية.

٣. أي الوجود الاعتباري.

٤. أي الوجود الاعتباري.

٥. كالمحقق الدواني لأن موجودية الممكن عنده إنما هو بالانتساب.

وذلك^(١) لما عرفت أيضاً من أن كون الماهية بتلك^(٢) الحثيئة، كون مخصوص هو المراد من الوجود الخاص القائم بالماهية قياماً حقيقياً عقلياً، فلا ضرورة داعية إلى نفي كون الوجود ذا فردٍ حقيقي قائم بالماهية قياماً حقيقياً، وجعل الوجود منحصراً في هذا المفهوم الذهني الانتزاعي^(٣) المتخصص بالحصص الإضافية، وجعل موجودية الماهية بكونها منشأ لانتزاع هذا المفهوم لا بقيام ما هو فرد حقيقي له بها.

وقد عرفت باعثهم على ذلك، وهو ورود الإشكال المذكور سابقاً على ظاهر القول بكون الوجود ذا أفراد حقيقية.

وقد أشرنا إلى دفعه^(٤) عند شرح قول المصنّف: «ويتكثر بتكثر الموضوعات».

والتفصيل أن ورود الإشكال^(٥) كان من وجوه ثلاثة:

أحدها: من حيث إن الماهية إذا لم تنفك عن الوجود في الخارج كان الوجود صفة خارجية، وقيام الصفة الخارجية بالماهية يتوقف على وجود الماهية قبل الصفة، وهو محال في صفة الوجود.

وثانيها: من حيث إن الوجود هو نفس تحقق الماهية لا ما به يتحقق

١. أي قوله: «كون موجودية الممكنات بقيام أفراد حقيقية للوجود على الماهيات الممكنة قياماً حقيقياً عقلياً لا بقيام الحصص الإضافية الخ».

٢. أي كونها منشأ لانتزاع الوجود منها بإضافة الحصص إليها.

٣. كالأبوة والبنوة.

٤. في المسألة الرابعة عشرة.

٥. على مذهب الحكماء.

الماهية، وحينئذٍ^(١) يلزم أن يكون الوجود أمراً ينضم إلى الماهية، فتوجد به، وهو أيضاً محال لما مر^(٢).

وثالثها: من حيث إن الحق عند المحققين هو أن المجمعول نفس الماهية لا الوجود ولا اتصاف الماهية بالوجود؛ كما سيأتي، وحينئذٍ^(٣) يلزم كون الوجود أيضاً مجعولاً.^(٤)

ووجه الدفع عن الوجه الأول ما عرفت: وهو أن قيام الصفة الخارجية إنما يتوقف على وجود الموصوف، إذا كانت الصفة خارجية - أي موجودة في الخارج - بمعنى كون الخارج ظرفاً لوجودها، لا إذا كانت خارجية؛ بمعنى كون الخارج ظرفاً لنفسها.^(٥)

وعن الثاني: أنه لا نسلم أنه يلزم من كون الوجود ذا فرد حقيقي قائم بالماهية قياماً حقيقياً أن يكون ما هو فرد له أمراً ينضم إلى الماهية، بل الماهية إذا صدرت عن الجاعل، فكانت؛ كان كونها هو وجودها، إلا أنه ليس كونها هو مجرد ما ينتزعه العقل من المفهوم الذهني المشترك، فإن ذلك ليس ممّا لا ينفك عنه الماهية في الخارج، لكونه فرع الانتزاع، بل الكون الذي لا ينفك الماهية عنه في الخارج، هو كون خاصّ متحد مع الماهية في الخارج، وهو المسمّى بالإنية،

١. أي حين كون الوجود ذا فرد حقيقي.

٢. أي في المسألة الخامسة، حيث قال المصنف رحمته الله: «وليس الوجود معنى به يحصل الماهية في العين الخ».

٣. أي وحين إذا كان للوجود أفراد حقيقية.

٤. أي كما إن الماهية أيضاً مجعولة، فيلزم تعدد المجمعول بالذات فتدبر.

٥. وكانت ظرف الوجود هو العقل.

وهو مختلف لا محالة باختلاف الماهيات؛ إلا أن تلك الإنيات المختلفة مشتركة في هذا المفهوم الانتزاعي اشتراك الحقائق المختلفة^(١) في مفهوم عرضي، ومعنى كون عروض تلك الإنيات للماهيات في العقل؛ ما عرفت أن للعقل أن يعتبر الماهية من غير اعتبار تلك الإنية.

وعن الثالث: هو أن المراد بكون المجعول هو الماهية هو نفي توهم أن تكون الماهيات ثابتات في العدم بلا جعل ووجود، ثم يصدر عن الجاعل الوجود أو اتصاف الماهية بالوجود، فإذا ارتفع هذا التوهم، فلا مضايقة في الذهاب إلى جعل الوجود أو الاتصاف بعد أن يتقن أن لا ماهية قبل الجعل.

وإلى هذا^(٢) يؤول مذهب أستاذنا الحكيم المحقق الإلهي رحمته الله في القول بجعل الوجود، فإنه يصرح بكون الوجود مجعولاً بالذات، والماهية مجعولة بالعرض، على عكس ما يقوله القوم.^(٤)

ويطابقه كلام المصنّف في شرح الإشارات حيث قال: «إذا صدر عن المبدأ الأول شيء كان لذلك الشيء هوية مغايرة للأول بالضرورة، ومفهوم كونه صادراً عن الأول غير مفهوم كونه ذا هوية ما.

فإذن ها هنا أمران معقولان:

أحدهما: الأمر الصادر عن الأول، وهو المسمّى بالوجود.

١. كالإنسان، والفرس، والبقر المشتركين في الحيوانية المنتزعة عنها.

٢. أي رفع هذا التوهم.

٣. وهو صدر المتألهين المتوفى (١٠٥٠هـ).

٤. لاحظ: الحكمة المتعالية في الاسفار: ١/ ٣٩٨ و ٤١٤ و ٤١٥.

والثاني: هو الهوية اللازمة لذلك الوجود، وهو المسمى بالماهية، فهي من حيث الوجود تابعة لذلك الوجود، لأن المبدأ الأول لو لم يفعل شيئاً؛ لم يكن ماهية أصلاً؛ لكن من حيث العقل يكون الوجود تابعا لها؛ لكونه صفة لها. انتهى» (١).

وهذا ليس كثير استبعاد فيه على ما حققنا مذهب القوم من تحقق الأفراد الحقيقية للوجود على نحو ما عرفته، وإنما الاستبعاد فيه على القول بكون الوجود انتزاعياً محضاً وذهنياً صرفاً.

ومن تحقيقنا مذهب القوم، (٢) ظهر أن المذهب المنسوب إلى طائفة من المشائين كما مر (٣)؛ ليس إلا مذهب القوم إلا أن المتأخرين لم يأخذوه على وجهه، فردوه عليهم، فليثبت في جميع ما حققناه.

١. شرح الاشارات والتنبهات: ٣ / ٢٤٤ / النمط السادس .

٢. أي الحكماء .

٣. في المسألة الخامسة.

تحقيق عرشي

[في الاختلاف بين الوجودين]

الاختلاف بين وجود، ووجود إنما يمكن على وجهين:

أحدهما: أن يكون وجود قائماً بذاته لا بماهيته، ووجود آخر قائماً بماهيته.

وثانيهما: أن يكون وجود قائماً بماهيته، ووجود آخر قائماً بماهيته أخرى، فيكون الوجودان مختلفين اختلاف الماهيتين، ولا يمكن تحقق الاختلاف في الوجود القائم بذاته لا بماهيته؟ بأن يكون الوجودان كل منهما قائماً بذاته من دون ماهية، لأن المغايرة في الوجود تابع للمغايرة في ذي الوجود، وذو الوجود في الوجود القائم بذاته إنما هو نفس الوجود، والمغايرة اعتبارية محضة كما عرفت،^(١) فمغايرة ذي الوجودين^(٢) هاهنا، فرع على مغايرة الوجودين،^(٣) فلو كان مغايرة الوجودين تبعاً لمغايرة ذي الوجودين، لزم الدور.

وأيضاً المغايرة بين الشئيين: إما بالمادة^(٤)، أو بالموضوع،^(٥) أو بتمام

١. تحت عنوان «تحصيل انتقادي» قال: «أن كونه وجوداً لكونه فرداً من الوجود وحقيقة وأما كونه موجوداً، فلكونه قائماً بذاته ثابتاً له الوجود الخ».

٢. أي الواجب الممكن.

٣. أحدهما قائماً بذاته والآخر قائماً بماهيته.

٤. بأن يكون أحدهما فلكية والآخر أرضية، أو أحدهما نارية كالجن والآخر ترابية كالإنسان.

٥. كالأعراض.

الماهية^(١)، أو ببعض الماهية^(٢) إذ المغايرة بالعوارض فرع على المغايرة بأحد هذه الوجوه الأربعة^(٣)، فحيث لا ماهية، ولا مادة، ولا موضوع، لا يتصور المغايرة والاختلاف أصلاً.

وهذا معنى قولهم: لا ميز ولا اختلاف في صرف الشيء^(٤) ومحضه، فليتحفظ بهذا التحقيق، فإنّ بذلك تندفع الشبهة المشهورة المنسوبة إلى ابن كمونة كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

١. كالماهية المختصة بجنس القريب .

٢. كالشجر والحجر .

٣. لأنّ الموجودين أمر عرضي لذلك الموجود والموجود الآخر .

٤. أي الوجود .

إشارة عرفانية

[في حقائق الوجود]

اعلم: أن ما نقلنا من بعضهم سابقاً في توجيه كلام الصّوفية في وحدة الوجود ممّا يناسب مذهب الحكماء على ما حقّقنا من تحقّق الحقائق المختلفة للوجود،^(١) فإنّه إذا كان للوجود حقائق^(٢) مختلفة متحقّقة ويمكن أن يتفطّن بكون تلك الحقائق غير مختلفة بتمام الحقيقة، بل بالشّدة والضعف^(٣)، فيكون الوجود حقيقة واحدة متفاوتة في المظاهر التي هي الماهيات بحسب الشّدة والضعف، والكمال والتّفص.

ولمّا كانت الوجودات متفاوتة^(٤) قائمة بالماهيات متعيّنة بتعيّنها، لم يلزم أن يكون اختلافها^(٥) في نفس حقيقة الوجود، ليلزم التّشكيك في الدّاتي^(٦)، بل في تعيّناتها التّابعة للماهيات المختلفة.

وهذا في الحقيقة اختلاف في ظهور آثار الوجود قلّة وكثرة، بل لمّا كان اختلاف الوجودات كما عرفت تبعاً لاختلاف الماهيات، فمع قطع النّظر عن

-
- ١ . بالشّدة والضعف.
 - ٢ . أي أفراد.
 - ٣ . كاختلاف البياض في الثلج والقرطاس، لا كاختلاف الإنسان والفرس والغنم.
 - ٤ . بالشّدة والضعف.
 - ٥ . الوجودات.
 - ٦ . لأنّ الوجود ذاتي لنفسه أي ليس بعرض، لأنّ الشّيء بالنّسبة إلى نفسه ذاتي له أي ليس بعرض.

الماهيات لا اختلاف في حقيقة الوجود من حيث هي أصلاً.

فيكون الفرق بين هذا المذهب، ومذهب الحكماء: أنهم يخصّون الواجبية بمرتبة واحدة؛ هي تلك الحقيقة بشرط أن لا يتعيّن بشيء من الماهيات .

والصوفيّة يجعلون الواجبية لتلك الحقيقة؛ لا بشرط أن يتعيّن بشيء من الماهيات، فيكون^(١) كلّ حقيقة وجوديّة واجبة، إذا اعتبرت من حيث هي هي، مقطوعة النّظر عن التعيّن، وممكنة باعتبار أخذها بشرط التعيّن، فتكون الممكنات في الحقيقة هي التّعينات، والواجب هو الحقيقة المطلقة، فلا يلزم تعدّد وتكثّر فيما هو واجب، ولا كون شيء من الممكنات فرداً للواجب، ولا حاجة إلى أن يقال: إنّ تلك الحقيقة غير متعيّنة في حدّ ذاتها؛ كالكلّي الطبيعي^(٢)، أو أنّها متعيّنة بتعيّن؛ لا ينافي شيئاً من التّعينات، كما ارتكبه^(٣) ليردّ عليه ما أشرنا إليه سابقاً^(٤)، بل هي^(٥) متعيّنة بنفس ذاتها.

وهذا التعيّن ينافي جميع التّعينات، حيث يمتنع أن يؤثّر فيها شيء من التّعينات، ويقارنها مقارنة تأثير؛ كمقارنة العوارض المشخّصة للماهيات، وأنما المقارنة التي للتّعينات معها هي مقارنة تأثّر وانفعال؛ منها كمقارنة المعلول للعلّة.

ولا إلى أن يقال: إنّ ذلك طور وراء طور العقل؛ إلا أن يراد العقول العاميّة

١ . على مذهب الصوفيّة.

٢ . فإنّه غير متعيّن بذاته ومتعيّن بالاشخاص .

٣ . الموجّهين لكلام الصوفيّة.

٤ . وهو قوله: «وظاهر أنّ مثل هذه الحالة لا يكون إلا من ضعف التعيّن والوجود الخ».

٥ . أي حقيقة الواجب .

الرّسميّة، فيكون أكثر المسائل العقليّة كذلك.

وهذا التّوجيه^(١) إنّما هو على مطابقة ظاهر قولهم ؛ من أنّ الوجود مع كونه عين الواجب، وغير قابل للتّجزّي والانقسام، قد انبسط على هياكل الموجودات، وظهر فيها، فلا يخلو عنه شيء من الأشياء، بل هو حقيقتها وعينها، وإنّما امتازت وتعدّدت بتقيّدات وتعيّنات اعتباريّة، وتمثل لذلك أمثلة لا حاجة إلى ذكرها.

وقد يوجّه^(٢)، بحيث لا يلزم القول بالانبساط، ومخالطته مع التّعيّنات، لعدم إمكان عروض الوجود الذي هو الواجب القائم بذاته لشيء من الماهيات. والدليل على كون الوجود هو الواجب: أنّ كلّ مفهوم مغاير لحقيقة الوجود كالإنسان مثلاً، فإنّه ما لم ينضمّ إليه الوجود بوجه من الوجوه في نفس الأمر، لم يكن موجوداً فيها قطعاً، وما لم يلاحظ العقل انضمام الوجود إليه، لم يمكن له الحكم بكونه موجوداً، فكّل مفهوم مغاير للوجود، فهو في كونه موجوداً في نفس الأمر محتاج إلى غيره الذي هو الوجود، وكلّ ما هو محتاج في كونه موجوداً إلى غيره، فهو ممكن، إذ لا معنى للممكن إلا ما يحتاج في كونه موجوداً إلى غيره، سواء كان ذلك الغير موجوداً له أو وجوداً له، وكلّ مفهوم مغاير للوجود ممكن، ولا شيء من الممكن بواجب، فلا شيء من المفهومات المغايرة للوجود بواجب.

وقد ثبت بالبرهان أنّ الواجب^(٣) موجود، فهو لا يكون إلا الوجود الذي هو موجود بذاته، ويستغني في كونه موجوداً عن غير ذاته، وإن كان المتبادر من

١. أي التّوجيه بأنّ الوجود واحد على ما ذكره الشّارح .

٢. لكونه مبدأ .

٣. وحدة الوجود .

لفظ الموجود بحسب اللّغة^(١) ما قام به الوجود، فإنّ المتّبع هو ما أدى إليه البرهان لا غير.^(٢)

ولمّا وجب كون الواجب جزئياً حقيقياً متعيّناً بنفس ذاته، فإنّما بذاته وجب أن يكون الوجود أيضاً لكونه هو الواجب كذلك، فلا يكون الوجود مفهوماً كلياً ليتمكن له أفراد، فهو جزئيّ حقيقيّ ليس فيه إمكان تعدّد ولا انقسام، وقائم بذاته منزّه عن كونه عارضاً لغيره، فيكون الواجب هو الوجود المطلق؛ أي المعرّي عن التقييد بغيره والانضمام إليه .

وعلى هذا، لا يتصوّر عروض الوجود^(٣) للماهيات الممكنة، فليس معنى كونها^(٤) موجودة إلا أنّ لها نسبة مخصوصة إلى حضرة الوجود القائم بذاته، وتلك النسبة على وجوه مختلفة وأنحاء شتى، يتعدّر الاطلاع على ماهياتها، فالموجود كليّ وإن كان الوجود جزئياً حقيقياً.

كذا ذكره المحقّق الشّريف ملخصاً لما ذكره بعض محقّقي مشايخهم^(٥) وأنّه قال: ولا يعلمه إلا الرّاسخون في العلم، وتبعه المحقّق الدّواني في اختيار هذا التّوجيه، ونسبه إلى ذوق المتألّهين.

وهو^(٥) إنّما يناسب مذهب المتكلّمين النّافين لكون الوجود ذا أفراد حقيقيّة كما لا يخفى.

٢ . أي لا التّبادر من اللّغة.

١ . كالماهية.

٢ . أي وجود الواجب .

٣ . الماهيات الممكنة.

٤ . الصوفيّة.

٥ . أي توجيه السيّد .

ولعمري أنّ هذا التّوجيه^(١)؛ لا يسمّن، ولا يغني من جوع، فإنّ كون الوجود موجوداً بذاته ومستغنياً في كونه موجوداً عن غير ذاته، إنّما يسلم في الوجود القائم بذاته، وهو الذي لا يمكن أن يكون قائماً بماهيّة من الماهيات، ولا شبهة في كونه واجب الوجود، فمن أين يلزم أنّه لا يكون وجود غير ذلك قائماً بالماهيات الممكنة وأن يكون كلّ حقيقة وجوديّة قائمة بذاتها؟

وما ذكر من وجوب كون الوجود جزئياً حقيقةً، إنّما هو في حقيقة وجوديّة قائمة بذاتها، فمن أين يلزم أنّ مفهوم الوجود الذي هو الكون في الأعيان ليس بكلي، وليس له أفراد حقيقةً بعضها قائم بذاته؛ وبعضها قائم بالماهيات الممكنة؟

فإن بنى على ذلك^(٢) ما بنى عليه مذهب المتكلمين، من وجوه الإشكالات المذكورة، فوجوه الدّفع أيضاً، قد عرفت مع أنّ الكلام في هذا البيان المنقول^(٣)، وإنّه^(٤) كيف يدلّ على ذلك^(٥) المطلوب؟

وإنّما تبتنا في هذه المسألة بهذا التّطويل الذي لم يكن عنه من محيد، لكونها أهمّ أصول المعرفة وأعظم مسائل التّوحيد.

١. أي توجيه السيّد .

٢. أي على توجيه السيّد.

٣. من الصوفيّة.

٤. أي الكلام .

٥. أي التوجيه في الوجود .

المسألة الثامنة والعشرون

[في أن الوجود ليس من الأمور العينية

قال: والوجود من المحمولات العقلية لامتناع استغنايه عن المحل وحصوله

فيه.

أقول: [أن الوجود المطلق ليست بصفة عينية بمعنى كونها موجودة في الخارج، بل هي صفة عقلية موجودة في العقل فقط .

وإليه أشار المصنّف بقوله: والوجود؛ أي المطلق من المحمولات العقلية.

فأشار بقوله: من المحمولات إلى أنه صفة أبتة، وليس بذات .

وبقوله: العقلية، إلى نفي كونها عينية، كالسواد والبياض .

وقوله: لامتناع استغناؤه عن المحل؛ بيان للدعوى الأولى^(١). وذلك لأن

مفهوم الوجود المطلق المشترك فيه مفهوم مصدرى؛ ليس من شأنه القيام بذاته، والاستغناء عن المحل، وهو ظاهر جداً .

وقوله: وحصوله فيه؛ بيان للدعوى الثانية^(٢)؛ أي لامتناع حصول الوجود

في المحل حصولاً خارجياً أو في الخارج، فإنه مذكور التزاماً، والمال واحد.

وذلك لما مرّ مراراً من لزوم كون الماهية متقدّمة بالوجود على الوجود.

١. أي المحمولات .

٢. أي العقلية.

المسألة التاسعة والعشرون

في أن الوجود من المعقولات الثانية

[قال: وهو المعقولات الثانية، وكذا العدم، وجهاتهما.

وكذا الماهية والكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية
والنوعية.

أقول:] والغرض هاهنا هو التصريح بهذا الحكم، وإلا فهو لازم من
المسألة السابقة.

وكذا الغرض عدّة من المعقولات الثانية، فإنّ كون الشيء معقولاً ثانياً
من أحوال الوجود.

فقال: وهو؛ أي الوجود مطلقاً من المعقولات الثانية .

وقد عرفت المراد من المعقول الثاني: وهو أن يكون الشيء مع كونه من
العوارض العقلية ممّا ليس له ما يحاذي به في الخارج، والوجود كذلك، لأنّه من
المحمولات العقلية كما مرّ، وليس في الخارج أمر يطابقه^(١).

والوجود الخاصّ المتحدّ مع الماهية في الخارج، فهو وإن كان لكونه فرداً
للوجود المطلق ممّا يطابقه في الخارج، لكنّه ليس باعتبار كونه وجوداً موجوداً

في الخارج؛ بمعنى كون الخارج ظرفاً لوجوده، بل المتّصف بكونه موجوداً في الخارج، بهذا المعنى هو اعتبار كونه ماهية.

وقد عرفت؛ أن المراد من كون الشيء له ما يطابقه في الخارج، أن يكون ما يطابقه موجوداً في الخارج بالمعنى المذكور^(١)؛ هذا في الوجودات القائمة بالماهيات .

وأما الوجود القائم بذاته؛ فقد عرفت أنه وجود باعتبار، وموجود باعتبار، فهو باعتبار كونه وجوداً؛ فرد للوجود المطلق ومطابق له، لكنّه ليس بهذا الاعتبار موجوداً في الخارج بالمعنى المذكور، بل الموجود في الخارج بهذا المعنى هو الاعتبار الآخر، أعني: اعتبار كونه قائماً بذاته .

وأيضاً لا يبعد أن يعتبر فيما يطابقه كونه فرداً بالذات للمفهوم، بأن يكون المفهوم ذاتياً له لا عرضياً.

وقد مرّ أن مفهوم الوجود المطلق عرضي لأفراده التي هي الوجودات الخاصّة، فلا إشكال أصلاً.

وكذا؛ أي من المعقولات الثانية العدم وجهاتهما؛ أي جهات الوجود والعدم، يعني الوجوب والإمكان والامتناع، لما مرّ من كونها اعتبارية، فليس لشيء منها ما يطابقه في الخارج .

[قال:] وكذا الماهية والكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية والنوعية .

[أقول:] فإنّ كلّ واحدٍ من المذكورات معدود من المعقولات الثانية .

١ . أي كون الخارج ظرفاً لوجوده.

والمراد بالماهية كون الشيء ما هو هو لشيء آخر، مثل: «الحيوان الناطق»، «للإنسان فكون، الحيوان الناطق ماهية للإنسان أمر يعرض الحيوان الناطق، إذا حصل في العقل، وليس له ما يطابقه في الخارج، فإن ما في الخارج هو «الحيوان الناطق» لا كونه ما هو هو «للإنسان».

وكذا الكلية والجزئية، إنما يعرضان للمفهوم في العقل بالقياس إلى أمور أخر باعتبار صدقه عليها وعدمه .

وليس لهما ما يطابقانه في الخارج، إذ ليس فيه موجود هو كلية أو جزئية . والفرق بين الكلية والجزئية، أن الأتصاف بالكلية أيضاً إنما هو في العقل، بخلاف الأتصاف بالجزئية، فإن «زيداً» جزئي في الخارج ؛ مع كون كلا الوصفين ^(١) عقليين.

والسر في ذلك هو أن مناط الجزئية إنما هو المحفوفية بالعوارض المشخصة، وهي تكون في الخارج، ومناط الكلية هو التجرد عنها، وهو لا يكون إلا في العقل، فتدبر.

وكذا الذاتية والعرضية وأخواتها - أعني: كون الشيء ذاتياً لشيء آخر أو عرضياً له أو جنساً له أو فصلاً له أو نوعاً له - فإن جميع ذلك أمور عقلية، ليس لها ما يطابقها في الخارج، كما لا يخفى.

وقد مر ^(٢) تحقيق المراد من المعقول الثاني سابقاً، فليرجع إلى هناك إن احتيج إليه .

١ . أي الجزئية والكلية.

٢ . في صدر المسألة.

المسألة الثلاثون

إفي بيان متعلقات الوجود والعدم

قال: وللعقل أن يعتبر النقيضين ويحكم بينهما بالتناقض ولا استحالة فيه. وأن يتصور عدم جميع الأشياء حتى عدم نفسه وحتى عدم العدم، بأن يمثل في الذهن ويرفعه وهو ثابت باعتبار، قسيم باعتبار، ويصح الحكم عليه من حيث هو أنه متصور ولا تناقض.

ولهذا يقسم الوجود إلى ثابت في الذهن وغير ثابت فيه، ويحكم بينهما بالتمايز، وهو لا يستدعي الهوية لكل من المتمايزين ولو فرض له هوية لكان حكمها حكم الثابت.

أقول: إن هذه المسألة [في مباحث وأحكام متعلقة بالوجود والعدم باعتبار حصولهما في الذهن واعتبار العقل إياهما، فأشار إليها بقوله: وللعقل أن يعتبر النقيضين و^(١) يحكم بينهما بالتناقض.

والحكم بالتناقض بين النقيضين متوقف على تصور النقيضين، فيتصف العقل بصورتَي النقيضين وصورتا النقيضين نقيضان، لكون الحاصل في الذهن حقائق الأشياء على التحقيق، فيلزم اجتماع النقيضين، ولكنه لا استحالة فيه، لكون ذلك بحسب الوجود الغير الأصيل، والمستحيل إنما هو اجتماعهما بحسب الوجود الأصيل، كما مر من أن اتصاف الذهن بصورة الحرارة ؛ ليس

١. في متن شرح تجريد العقائد للقوشجي: «أو أن».

تَصَافَ بالحرارة، مع كون صورة الحرارة هي حقيقتها .

وكذلك للعقل أن يتصوّر عدم جميع الأشياء حتّى عدم نفسه، فيلزم اتّصاف العقل بالوجود والعدم معاً، لكن الوجود أصيل والعدم ظلّي، فإنّ العدم أيضاً يكون أصيلاً وظلياً، ولا استحالة في اجتماع الوجود الأصيل والعدم الظليّ؛ كما لا استحالة في اجتماع العدم الأصيل والوجود الظليّ، وذلك لعدم كونهما متناقضين .

وحتّى عدم العدم^(١)؛ أي رفع المعدوم المطلق، فيكون المراد من تصوّر الرّفْع هو التّصوّر المطلق المتحقّق في ضمن التّصديق .

أمّا أنّ المراد من العدم هو المعدوم، فلاّنه الذي يلزم من كونه موجوداً في العقل؛ اجتماع التّقيضين، ويحتاج إلى الدّفْع كما ذكرنا لا العدم^(٢) .

وأيضاً هو^(٣) القسيم للثابت والمختصّ بكون صحة الحكم عليه من حيث أنّه متصوّر بلا تناقض لا العدم، إذ لا فرق بين العدم وسائر المفهومات في صحة الحكم، وفي أنّه لا يتوهّم من الحكم عليه تناقض ليحتاج إلى الدّفْع .

وأما أنّ المراد هو المعدوم، فلاّنه لا شائبة في تصوّر العقل، لعدم المعدوم من وجهٍ لينبّه عليه؛ بأن يمثّل^(٤) العقل المعدوم مطلقاً في الدّهن فيصير موجوداً ذهنيّاً، فإنّ التّمثّل في العقل هو الوجود الدّهنيّ، وإنّما قال ذلك؛ لأنّ الرّفْع فرع الوجود .

ويرفعه؛ أي ذلك التّمثّل في الدّهن الذي هو الوجود الدّهنيّ؛ بأن يفرض

١ . من كلام المصنّف ﷺ .

٢ . فإنّه لا يلزم من كونه موجوداً في الدّهن اجتماع التّقيضين، لعدم اتّحاد الحمل .

٣ . أي المعدوم . ٤ . من كلام المصنّف ﷺ .

ذلك المتمثل، غير متصّف بهذا التمثّل أيضاً، فيكون ذلك المتمثّل ثابتاً باعتبار كونه متمثلاً في الذهن، وغير ثابت باعتبار فرض عدم اتّصافه بهذا التمثّل أيضاً. وهذا معنى قوله: وهو ثابت باعتبار قسّم؛ أي للثابت باعتبار .

وقوله: ويصحّ^(١) الحكم عليه؛ إشارة إلى الجواب عن الشبهة المشهورة، وهي أنّهم حكموا بأنّ الحكم مطلقاً، سواء كان إيجاباً أو سلباً؛ يستدعي تصوّر المحكوم عليه. ويلزم من هذا أنّ المعدوم مطلقاً يمتنع الحكم عليه؛ لامتناع تصوّره، وإلا لم يكن معدوماً مطلقاً، مع أنّ هذا حكم بالامتناع عليه، فموضوع هذه القضية؛ وهو المعدوم المطلق، قد حكم عليه بأنّه لا يمكن الحكم عليه، فهو موصوف بصحة الحكم عليه، وبتقيضها الذي هو عدم صحة الحكم عليه، فيلزم اجتماع التقيضين .

وتقرير الجواب: أنّه إنّما يصحّ الحكم على المعدوم المطلق في قولهم: كلّ معدوم مطلقاً يمتنع الحكم عليه، من حيث أنّه متصوّر^(٢) وتمثّل في الذهن، ولا تناقض، لأنّ موضوع هذه القضية ذو جهتين.

إحداهما: كونه متمثلاً في الذهن وموجوداً فيه بالفعل؛ وبهذه الجهة صار محكوماً عليه بهذا الحكم .

والأخرى: كونه معدوماً مطلقاً لا بالفعل، بل بالفرض، وبهذه الجهة يسري الحكم بامتناع الحكم إليه، فلا يلزم اتّصافه بالتقيضين من جهة واحدة، بل من جهتين؛ ولا استحالة فيه، فإنّ الموضوع في الحقيقة اثنان: أحدهما موجود، والآخر مفروض .

١ . في متن كشف المراد: «ولا يصحّ» .

٢ . في متن كشف المراد: «من حيث هو ليس بثابت» .

والحاصل: أن معنى قولنا: المعدوم المطلق يمتنع الحكم عليه أن هذا المتمثل في الذهن؛ لو لم يكن متمثلاً فيه، لامتنع الحكم عليه، فلا إشكال أصلاً. وفي بعض النسخ^(١) بدل هذا القول^(٢)؛ قوله: «ولا يصح الحكم عليه من حيث هو ليس بثابت ولا تناقض» والمآل واحد.

قد يجاب: بأن المحكوم عليه في هذه القضية، إنما هو مفهوم المعدوم المطلق، وهو ليس بمعدوم، بل موجود في الذهن؛ وكلّي من الكلّيات، وما يمتنع عليه الحكم، إنما هو أفراد هذا المفهوم، ويسري الحكم بامتناع الحكم إليها مع كونها غير موجودة أصلاً؛ لكونها متّحدة مع المفهوم الموجود في الذهن.

وهذا بناء على كون الحكم في القضايا المحصورة على المفهوم، لأنه هو الموجود في الذهن حقيقة دون الأفراد^(٣)، ولكن يسري منه الحكم إليها^(٤) على ما هو مذهب القدماء والمحقّقين؛ كما قيل .

ويرد على هذا الجواب: أن الفرد إذا كان متّحداً مع المفهوم الموجود في الذهن كان هو أيضاً موجوداً فيه بهذا الاعتبار، فلم يكن معدوماً مطلقاً، فليتدبر؛ لئلا يتوهّم وروده على ما قرّرنا.

ولهذا؛ أي ولأنّ للعقل أن يتصوّر عدم جميع الأشياء يقسم^(٥) الموجود إلى ثابت في الذهن وغير ثابت فيه، ويحكم^(٦) بينهما بالتمايز، مع استدعاء

١ . أي في كشف المراد كما مرّ.

٢ . أي قوله: «ويصحّ الحكم عليه من حيث هو أنه متصوّر ولا تناقض».

٣ . فإنّها موجودة فيه مجازاً وبالعرض .

٤ . وبهذا يحصل الفرق بين القضية الطبيعيّة وبين غيره .

٦ . في متن كشف المراد: «نحكم» .

٥ . في متن كشف المراد: «نقسم» .

ذلك^(١) تصوّر ما ليس بثابت في الذهن المستلزم لثبوته في الذهن بالضرورة، لكن لا محذور فيه، لما عرفت.^(٢)

وفي بعض النسخ^(٣): «ولهذا انقسم الموجود» أي في الذهن، فالمآل واحد.

وقوله: وهو^(٤) لا يستدعي الهوية لكل من المتماثرين ولو فرض له^(٥) هوية لكان حكمها^(٦) حكم الثابت، جواب دخل مقدر.

تقريره: أنّ الحكم بالامتياز يستدعي أن يكون لكل من المتماثرين هوية في العقل، ويلزم أن يكون لما ليس بثابت في الذهن هوية^(٧) فيه، وهو محال بالضرورة.

وتقرير الجواب:^(٨) منع ذلك. ألا ترى أنّ العقل يحكم بامتياز الهوية عن اللاهوية؛ وليس لللاهوية هوية، ولو سلّم وفرض أن يكون لما ليس بثابت هوية، كان حكم الهوية حكم الثابت، فكما يمكن أن يكون أمرها ثابتاً باعتبار؛ غير ثابت باعتبار، كما مرّ، كذلك يمكن أن يكون له هوية باعتبار ولا تكون له هوية باعتبار بلا محذور.

١. التقسيم .

٢. من أنّه ثابت من جهة التصوّر وليس بثابت من جهة الفرض .

٣. لاحظ : كتاب تجريد الاعتقاد .

٤. أي الحكم بامتياز أحد الشئيين عن الآخر.

٥. الضمير المخفوض راجع إلى قوله: «غير ثابت» أي لو فرض لما ليس بثابت هوية.

٦. أي الهوية.

٧. قوله: «هوية» خبر لقوله: «يكون» .

٨. حاصل الجواب منع الملازمة أولاً وبطلان اللازم ثانياً.

[قال:] وإذا حكم الذهن على الأمور الخارجيّة بمثلها،^(١) [وجب التّطابق في صحيحه، وإلا فلا، ويكون صحيحه باعتبار مطابقته لما في نفس الأمر لإمكان تصوّر الكواذب.

أقول:] يعني إذا كانت القضية خارجيّة أو حقيقيّة؛ بأن يكون الحكم فيها باتّحاد الطرفين في الخارج: إمّا محقّقاً، أو أعمّ من أن يكون محقّقاً، أو مقدّراً، فإنّه حينئذٍ^(٢) يكون الطرفان كلاهما موجودين في الخارج كذلك: إمّا بالذات، كما في حمل الذاتيات، مثل «الإنسان حيوان». أو بالعرض، كما في حمل العرضيات مثل «الجسم أبيض» و «زيد أعمى» «لا مثل الإنسان ممكن»، لأنّ الحكم فيه على الموجود الذهني؛ بالموجود الذهني، إذ معناه اتّحادهما في الذهن .

وإن اتّفق أن يكون للموضوع وجود في الخارج وجب التّطابق بين النسبتين، النسبة الحكمية والنسبة الخارجيّة.

والمراد بكون النسبة خارجيّة أن يكون الخارج ظرفاً لنفس النسبة، لا لوجودها في صحيحه؛ أي في صحيح الحكم، وإلا فلا، ويكون صحيحه باعتبار مطابقته لما في نفس الأمر^(٣)؛ أي وإن لم يكن الحكم على الأمور الخارجيّة بالأمر الخارجيّة، بأن لم يكن الحكم بالاتّحاد في الخارج^(٤)، كما مرّ، بل كان الحكم باتّحاد الطرفين في الذهن، ويكون القضية لا محالة ذهنيّة .

١ . من الموجودات الخارجيّة كقولنا: هذا الجسم أبيض .

٢ . أي حين إذ كان حكم الذهن على الأمور الخارجيّة مثلها.

٣ . في ب بزيادة جملة: «لا لما في الأذهان لإمكان تصوّرها الكواذب وإلا».

٤ . كقولنا: الإنسان ممكن .

والحكم على الأمور الذّهنيّة بالأُمور الذّهنيّة .

والطرفان موجودان في الذّهن، وإن كان لأحدهما أو لكليهما وجود في الخارج أيضاً، كما عرفت، فلا يجب في صحيحه المطابقة^(١) لما في الخارج^(٢)، بل تكون صحته باعتبار مطابقته لما في نفس الأمر^(٣)، فمعناه نفس الشّيء في حدّ ذاته على أن يكون المراد بالأمر هو الشّيء نفسه، فمعنى كون الشّيء موجوداً في نفس الأمر، هو كونه موجوداً في حدّ ذاته.

والمراد من كونه موجوداً في حدّ ذاته؛ هو كونه موجوداً مع قطع النّظر عن فرض الفارض واعتبار المعبر، سواء كان ذلك الوجود في الخارج، أو في الذّهن، فإنّ كون الوجود في الذّهن لا يستلزم أن يكون بفرض الفارض، فإنّ نفس الأمر أعمّ من الخارج مطلقاً^(٤)، ومن الذّهن من وجه؛ إذ كلّ ما في الخارج فهو في نفس الأمر من غير عكس.

وليس كلّ ما في الذّهن فهو في نفس الأمر، إذ ممّا هو في الذّهن ما هو بمجرد فرض الفارض لا غير؛ كزوجيّة الخمسة .

وليس جميع ما هو في الذّهن دون الخارج، فهو بمجرد فرض الفارض،

١ . في قولنا: الإنسان ممكن.

٢ . إذ ليس للامكان واقعية خارجية عينيّة الإمكان.

٣ . قال الشارح القوشجي: يعني معيار صحة الحكم وفساده فيما لا يكون طرفاه موجودين في الخارج مطابقته لما في نفس الأمر وعدم مطابقته له والمراد بنفس الأمر ما يفهم من قولنا: هذا الأمر كذا في نفسه أو ليس كذا، أي في حدّ ذاته بالنّظر إليه مع قطع النظر عن إدراك المدرك وأخبار كتّيب، على أنّ المراد بالأمر الشّأن والشّيء. وبالنّفس؛ الذات، لا مطابقته لما في الأذهان. لاحظ: شرح تجريد العقائد: ٥٦ .

٤ . لأن نفس الأمر قد يكون ليس بخارج كالإنسان ممكن، وقد يكون خارجياً ككون زيد موجود في الخارج .

إذ منه ما ليس بفرض فإرض، كجنسية الحيوان مثلاً، وبين الخارج والذهن عموم من وجه، فإنّ إنّيّة الواجب مثلاً؛ لا يمكن أن يحصل في ذهن من الأذهان.

ولمّا كان الحكم هو إيقاع الذهن، نسبة بين الشئيين هي اتّحادهما في الوجود، على ما هو المراد من الحمل ممّا سيأتي، سواء كان الوجود خارجياً أو ذهنيّاً، فهو - أعني: الحكم حكاية واخبار عن نسبة واقعة هي المحكي عنها وهي خارجة لا محالة عن الحكاية - سواء كانت خارجيّة أو ذهنيّة.

وهذا هو المراد من قولهم: إنّ الصدق مطلقاً؛ هو مطابقة النسبة الذهنية للنسبة الخارجيّة، وإلا فالنسبة مطلقاً ليست إلاّ ذهنيّة .

فهذه النسبة الخارجيّة بهذا المعنى؛ منقسمة إلى النسبة الخارجيّة والنسبة الذهنيّة .

والمراد بالخارج هاهنا هو خارج الذهن، والنسبة الخارجيّة بهذا المعنى المقابلة للنسبة النفس الأمريّة في كلام المصنّف .

وهي بالمعنى الأوّل هي نفس النسبة النفس الأمريّة التي هي أعمّ من النسبة الخارجيّة بالمعنى الثاني مطلقاً، ومن النسبة الذهنية من وجه، فتأمل حق التأمل حتّى يظهر لك كيفيّة التفصّي عن الإشكال الذي يورد هاهنا في مطابقة النسبة الذهنيّة للنسبة النفس الأمريّة المتحقّقة في ضمن النسبة الذهنية، لوجوب كون المطابق غير المطابق، وقد مرّ سابقاً.

وتوضيحه: أنّ النسبة الذهنيّة التي هي الحكم بمعنى الإيقاع، وفرض الفارض بالفعل مغايرة لنفسها من حيث هي، بحيث لو لم يوقعها ويفرضها

بالفعل، لكانت من شأنها ذلك^(١)؛ كما في زوجية الأربعة، ومناطقها كون الأربعة في حد ذاتها بحيث لو اعتبرها معتبر لحكم بزوجيتها، بخلاف زوجية الخمسة، فإن الخمسة ليست بهذه المثابة في حد ذاتها.

بل نقول: مرتبة تقرّر الماهية سابقة على تقرّر الوجود مطلقاً؛ كما مرّ، فأدراكنا الأربعة زوجاً مسبوق على كون الأربعة زوجاً في حد ذاتها.

ألا ترى أنه يصحّ أن تقول: إنّما حكمت بكون الأربعة زوجاً، لأن الأربعة في حدّ ماهيتها زوج، وليس حال الزوجية بالقياس إلى الخمسة كذلك، هذا. وأما ما يقال: من أنّ نفس الأمر هو العقل الفعّال^(٢)، فكلّ حكم مطابق لما فيه فهو صادق، وكلّ ما ليس كذلك، فهو كاذب.

فقال المحقق الشريف فيه: أنّ هذه العبارة لا دلالة لها على هذا المعنى^(٣)، إلّا على وجه بعيد، وهو أن يجعل الأمر^(٤) هاهنا في مقابلة الخلق، ويراد به عالم المجردات^(٥).

وأيضاً يتعدّر حينئذٍ وصف الأحكام الثابتة في العقل الفعّال بالصدق والمطابقة لنفس الأمر.

وقد يعترض أيضاً بأن ما ذكره من ارتسام صور المعقولات في جوهر مجرد؛ هو خزانة للنفس الناطقة.

١. الإيقاع .

٢. أي العقل العاشر.

٣. أي قوله: «فكلّ حكم مطابق لما فيه الخ».

٤. في نفس الأمر .

٥. لاحظ: شرح تجريد العقائد: ٥٧ .

واستدلوا عليه بالفرق بين حالتي الذهول والنسيان جارٍ في الأحكام الكاذبة، فيجب ارتسامها فيه أيضاً، وحينئذٍ، فلو كان المطابق لما ارتسم فيه صادقاً في نفس الأمر، لكانت تلك الكواذب صادقة في نفس الأمر. انتهى^(١).

وأجاب المحقق الدواني عن الاعتراض الأول: بأن المطابقة لا يستدعي المغايرة بالذات، والاعتبارية متحققة، كما مرَّ^(٢).

وأيضاً المفهوم من كلام أرسطاطاليس في "أثولوجيا" أن علم المبادئ أجل من أن يوصف بالصدق^(٣)، وإنما هو الحق؛ بمعنى أنه الواقع لا المطابق للواقع.

وعن الثاني^(٤): بأن المطابق لما ارتسم فيه^(٥) من حيث تصديقه به صادق. وتلك الكواذب وإن كانت مرتسمة فيه من حيث الحفظ، لكن يجوز أن لا يكون مصداقاً بها^(٦)، فإن الحافظ لا يلزم أن يكون مُدْعِناً بما يحفظ، فيجوز أن يكون العقل الفعّال شأنه مع الصّوادق الحفظ والتّصديق، ومع الكواذب الحفظ فقط، فيكون عالماً به من حيث التّصوّر لا من حيث التّصديق .

وقيل: عليه إنه حينئذٍ يكون العقل الفعّال خزانة لمتعلّق التّصديق لا لنفس التّصديق .^(٧)

١ . كلام المحقق الشريف .

٢ . لاحظ : حاشية المحقق الدواني على هامش شرح تجريد العقائد : ٥٧ .

٣ . لم نعرش بهذه العبارة في كتاب أثولوجيا .

٤ . عن قوله : «وقد يعترض أيضاً بأن ما ذكره ارتسام صور المعقولات الخ» .

٥ . أي في جوهر المجرّد وهو العقل الفعّال .

٦ . أي الكواذب .

٧ . أي العقل الفعّال خزانة لصور الأشياء لا لنفس الأشياء .

فَلِمَ يحفظ التصديق بالكواذب؟

ولا يظهر الفرق بين الغفلة والنسيان فيه.

فالأظهر: أن يختار أن العقل الفعّال خزانة العلوم، واللازم حينئذٍ من كونه خزانة للتصديق بالكواذب ارتسام صور التصديق بالكواذب فيه^(١) لا ارتسام نفس التصديق بها، فلا يلزم كونه^(٢) مصدقاً بالكواذب^(٣) ومتصفاً بالتصديق بها، لأن مدار الاتصاف على حصول الصفة^(٤) للموصوف بنفسها لا بصورتها، هذا.

إذا عرفت هذا؛ فمعنى قوله: لإمكان تصوّر الكواذب^(٥)، هو أنه إنّما يجب في صحة النسبة الذهنية التي هي الحكم بالاتحاد^(٦) في الوجود الذهني المطابقة لما في نفس الأمر، لأنه لو لم يجب؛ لكان كل نسبة ذهنية صحيحة صادقة والتالي باطل، لأن هاهنا نسبة متصورة كاذبة لا محالة كما في قولك: «الخمسة زوج» وهي نفس النسبة التي هي مجرد الحكاية، و^(٧) هي بمجرّد فرض الفارض.

وليست هناك نسبة محكي عنها مطابقة لها؛ لا في الخارج ولا في الذهن، فالمراد من التصوّر هو المطلق المتحقّق في ضمن الحكم^(٨).

١. أي في العقل الفعّال.

٢. بمجرّد حصول الصور الكواذب فيها.

٣. أي كونه مصدقاً.

٤. من كلام المصنّف رحمته الله.

٥. الموضوع والمحمول.

٦. الواو: حالية.

٧. أي الحكم المحمولات.

المسألة الحادية والثلاثون

فيما يتعلق بالحمل

قال: ثمّ الوجود والعدم قد يُحملان وقد يُربط بهما المحمول.

والحمل يستدعي اتّحاد الطرفين من وجهٍ وتغايرهما من آخر.

أقول: إنّ هذه المسألة [في بيان] ما يتعلّق بالحمل ولتمهيد ذلك، قال: ثمّ الوجود والعدم قد يُحملان وقد يُربط بهما المحمول^(١)، وإلاّ فقد مرّ ذلك في أوّل بحث الموادّ الثلاثة.

ثمّ قال: والحمل؛ أيّ الإيجابي يستدعي اتّحاد الطرفين^(٢) من وجهٍ؛ أيّ ذاتاً ووجوداً، وتغايرهما من وجهٍ آخر؛ أيّ مفهوماً، فمعنى الحمل المفيد؛ هو أنّ المتغايرين مفهوماً متّحداً ذاتاً، أمّا وجوب الاتّحاد من وجهٍ، فلاّ أنّ معنى الحمل ذلك.

وأما أنّ ذلك الوجه^(٣)؛ هو الوجود والذات دون المفهوم، فلاستحالة اتّحاد المفهوم مع تعدّد الذات والوجود.

١. توضيحه: أنّ الوجود والعدم قد يحملان على الماهية كما يقال: «الإنسان معدوم»، «الإنسان موجود»، قد يجعلان رابطة كقولنا: «الإنسان يوجد كاتباً»، «الإنسان تعدم عند الكتابة» فهنا المحمول هو الكتابة والوجود والعدم رابطتان إحداهما رابطة الثبوت والوصل والأخرى رابطة السلب والفصل. لاحظ: كشف المراد: المسألة الثامنة والثلاثون.

٢. أيّ اتحاد بين الموضوع والمحمول.

٣. أيّ الاتّحاد.

وأما وجوب المغايرة من وجهٍ آخر، هو المفهوم، فلاّنه لولا ذلك لم يكن الحمل مفيداً، بل كان حملاً للشيء على نفسه، ولو أُريد تعريف الحمل مطلقاً. (١)

قيل: الحمل هو الحكم باتّحاد المتغيّرين مطلقاً، سواء كان بحسب المفهوم أو بحسب الاعتبار.

وقد يقال: الحمل هو الاتّحاد وهو يقتضي اثنيّين، ووحدة ما، ووحدة ما، إذ لو كان الوحدة الصّرفة لم يتحقّق الحمل، أو الكثرة الصّرفة لم يصدق، وكما أنّ الوحدة على جهات شتى كالنوعيّة والجنسية وغير ذلك، فكذلك الحمل، إلا أنّ أشهر أفرادها هو الحكم بالاتّحاد في الوجود، ولذلك قد يختصّ البحث به ويفسر الحمل بالاتّحاد في الوجود (٢).

ثمّ الاتّحاد في الوجود أعمّ من أن يكون كلاهما موجودين بالحقيقة، كما في حمل الذاتيات على الموجودات، أو يكون الموجود بالحقيقة أحدهما والآخر موجوداً بالعرض؛ كما في حمل العرضيات عليها.

[قال:] وجهة الاتّحاد؛ قد تكون أحدهما وقد تكون ثالثاً.

[أقول:] يعني أنّ ما به الاتّحاد وهو الذات - أعني: ما صدق عليه المفهومان - قد يكون عين أحدهما؛ أي يكون أحد المفهومين تمام حقيقة ما صدقاً عليه، سواء كان موضوعاً، كقولنا: «الإنسان كاتب» أو محمولاً، كقولنا: «الكاتب إنسان».

١ . أي سواء كان بحسب التغيّار وبحسب المفهوم وبغيره.

٢ . الخارج.

وقد يكون ثالثاً؛ أي لا يكون أحد المفهومين، بل مفهوم ثالثٍ تمام حقيقة ما صدقاً عليه، كقولنا: «الكاتب ضاحك» فإن شيئاً من مفهومي «الكاتب» و «الضاحك» ليس بتمام حقيقة ما صدقاً عليها - أعني: زيداً مثلاً - بل إنّما تمام حقيقته مفهوم «الإنسان».

[قال:] والتغاير لا يستدعي قيام أحدهما بالآخر، ولا اعتبار عدم القائم في القيام لو استدعاه.

[أقول: هذا] جواب شك يُورَد على الحمل الإيجابي مطلقاً^(١).

تقريره: أنّ الحمل محال وإلاّ وجب التغاير ليفيد.

وإذا وجب؛ وجب أن يكون أحدهما قائماً بالآخر، إذ مع التغاير لولاه، لم يكن بينهما مناسبة، بل كان كلّ منهما أجنبيّاً عن الآخر، كما بين «السواد والرّومي» بخلاف «البياض والرّومي»، فلولا القيام لم يكن حمل أحدهما عليه أولى من حمل الآخر عليه.

وإذا وجب قيام أحدهما بالآخر، فالآخر يجب أن لا يتّصف به في نفسه؛ وإلاّ اجتمع المثان، فيلزم قيام الشيء بما ليس بمتّصف به، وهو جمع للنقيضين. فإن قيل: بيان امتناع الحمل يشتمل على الحمل لا محالة، فيلزم إبطال الشيء بنفسه.

أجيب: بأنّ له أن يقول: إمّا أن يكون الحمل صحيحاً أو لا.

والثاني: نفس المطلوب، فلا حاجة إلى بيان.

١. سواء كان حمل الوجود على الماهية أو غيرها.

وعلى الأوّل: يتمّ البيان ويلزم بطلان الحمل، وما يلزم بطلانه على تقدير صحّته، فهو باطل قطعاً.

ولا يرد عليه: أنّه يلزم حينئذٍ بطلان ما ادّعاه وهو قوله: «الحمل محال» لأنّ غرضه إبطال الحمل الإيجابي، وربّما يحزّر دعواه بسلب الصّحة عن الحمل على أنّ له أن يقول مقدّماتي إلزاميّة لكم، وهذا أيضاً إلزاميّ لكم، فيلزمكم الاعتراف بفساد الحمل.

وتقرير الجواب: منع استدعاء الحمل القيام مطلقاً، لصحّة قولنا: «كلّ إنسان ناطق» مع عدم تصوّر القيام بين الكلّ والجزء، والاجنبية إنّما يلزم لو لم يكن مع عدم القيام اتّحاد بالذات.

ولو سلّم، فلا نسلم استدعاء اعتبار عدم ما هو قائم في قيامه بالآخر، بل الذي يستدعيه لئلا يلزم اجتماع المثليين؛ هو عدم اعتبار القائم، وهو أين من اعتبار عدمه؛ ليلزم اجتماع النقيضين؟

[قال:] وإثبات الوجود للماهية لا يستدعي وجودها قبل وجودها. (١)

[أقول: هذا] جواب شكّ يورد على حمل الوجود على الماهية إيجاباً.

تقريره: أنّ إثبات الوجود للماهية يقتضي ثبوت الوجود لها، ليصحّ الحمل، ولا يكون ثابتاً للماهية المعدومة، لاجتماع النقيضين، فيكون ثابتاً للماهية الموجودة، فيلزم وجودها قبل وجودها.

والجواب: أنّ الوجود لا يثبت للماهية المعدومة ولا للماهية الموجودة،

١. في متن كشف المراد: «أولاً» بدلاً لقوله: «قبل وجودها».

بل للماهية من حيث هي هي، وقد مرّ بيان ذلك، فلا يلزم اجتماع التقيضين، ولا وجود للماهية قبل وجودها.

فإن قيل: ثبوت الشيء للشيء إذا كان فرع ثبوت المثبت له؛ يلزم من ثبوت الوجود للماهية وجود الماهية قبل ثبوت الوجود لها، فيلزم وجودها قبل وجودها لا محالة.

غاية ما في الباب أنه إذا كان المثبت له هو الماهية من حيث هي وكان الوجود غير موجود في الخارج، لا يلزم إشكال في إثبات الوجود الخارجي للماهية لكون الوجود السابق ذهنياً والمسبوق خارجياً، لكن الإشكال في إثبات الوجود الذهني، بل المطلق^(١) باق بحاله، فيلزم كون الماهية موجودة بالوجود الذهني، قبل أن تكون موجودة بالوجود الذهني.

وكذا موجودة بالوجود المطلق؛ قبل أن تكون موجودة بالوجود المطلق، ولا يخفى استحالته.

ومع قطع النظر عن استحالته، كيف يصحّ قوله: «إثبات الوجود للماهية لا يستدعي وجودها قبل وجودها؟».

قلنا: نعم، هذه شبهة قد أنكر المحقق الدواني، لأجلها قاعدة^(٢) الفرعية التي قد تلقاها الجمهور بالقبول وأدعوا كونها ضرورية جداً كما مرّ مراراً.

وذهب^(٣) إلى أن ثبوت الشيء للشيء لا يجب تأخره عن ثبوته في

١. أي المطلق الوجود.

٢. قوله «قاعدة» مفعول لقوله: «أنكر».

٣. المحقق الدواني.

نفسه، وإن استلزم ثبوته^(١) في نفسه أو كان^(٢) عين ثبوته في نفسه، وجعل^(٣) كلام المصنّف هاهنا إشارة إليه، واستشهد بكلام الشيخ في "التعليقات" عن قوله: وجود الأعراض في أنفسها هو وجودها في موضوعاتها، سوى أنّ العرض الذي هو الوجود لما كان مخالفاً لها لحاجتها إلى الوجود حتّى تكون موجودة، واستغناء الوجود عن الوجود حتّى يكون موجوداً؛ لم يصحّ أن يقال: إنّ وجوده في موضوعه هو وجوده في نفسه، بمعنى أنّ للوجود وجوداً كما يكون للبياض وجود، بل بمعنى أنّ وجوده في موضوعه هو نفس وجود موضوعه، ووجود غيره من الأعراض وجوده في موضوعه وجود ذلك الغير .

وقوله: إذا سئل هل الوجود موجوداً وليس بموجود؟

فالجواب: أنّه موجود بمعنى أنّ حقيقته أنّه موجود، فإنّ الوجود هو الموجوديّة، فالوجود الذي للجسم هو موجوديّة الجسم، لا كحال البياض والجسم في كونه أبيض، لأنّ الأبيض لا يكفي فيه البياض والجسم. هذه كلمات الشيخ .

قال: ويتلخّص منها أنّ نسبة الوجود إلى الماهيّة ليست كنسبة سائر الأعراض، فإنّ تلك الأعراض تصير موجودة بتلك النسبة، بل هي عين وجودها، وللماهيّة تصير بنسبة الوجود إليها موجودة، بل هي عين وجودها، فلا جرم لا يتأخّر عن وجود الماهيّة. انتهى^(٤).

١ . المثبت له .

٢ . المثبت له .

٣ . المحقّق الدّواني .

٤ . انتهى كلام المحقّق . لاحظ: حاشية المحقّق الدّواني على هامش شرح تجريد المقائد: ٥٩ .

وأنا أقول: ما يتلخص من كلمات الشيخ حقّ وصدق.

ولكن لا يقتضي ذلك إنكار قاعدة الفرعية والفرار منها إلى الاستلزام كما زعمه، ولا استثناء الوجود عن تلك الكلية كما زعمه غيره، وذلك لأن مقتضى تلك القاعدة الكلية؛ هو أن ثبوت شيء لشيء يتأخر عن وجود المثبت له.

وصريح كلام الشيخ هو أن ثبوت الوجود للماهية ليس ثبوت شيء لشيء، بل هو نفس ثبوت شيء، وهذا هو الجواب عن الشبهة المذكورة، وهو المراد من كلام المصنّف رحمته.

فإن قلت: إذا لم يكن ثبوت الوجود للماهية مستديعاً لكون الماهية موجودة قبله، فلم لا يجوز أن يكون اتّصاف الماهية بالوجود الخارجي في الخارج؟ ولمّ حكموا بكونه في العقل؟

قلت: قد مرّ مراراً أن المراد من نفي كون الاتصاف بالوجود في الخارج هو نفي كون الوجود موجوداً في الخارج قائماً بالماهية بأن يكون الخارج ظرفاً لوجود الوجود على ما هو شأن سائر الأعراض، لا نفي كون الاتصاف بالوجود في الخارج، بأن يكون الخارج ظرفاً لنفس الوجود. كيف، وقد نقلنا سابقاً من كلام المصنّف في "شرح الإشارات": "أن الماهية لا ينفك عن الوجود لا في الخارج ولا في الذهن، وإنّ الحكم بكون الاتصاف بالوجود في العقل إنّما هو لأنّ للعقل أن يعتبر الماهية دون الوجود، ويميّز بينهما، ويجعل أحدهما موصوفاً والآخر صفة، لا لكون الاتصاف بالوجود مقتضياً للوجود السابق.

[قال:] وسلبه عنها لا يقتضي تمييزها،^(١) بل نفيها لا إثبات نفيها، وثبوتها

١. في متن كشف المراد ومتن شرح تجريد العقائد: «تمييزها وثبوتها».

في الذهن وإن كان لازماً لكنّه ليس بشرط^(١).

[والحمل والوضع من المعقولات الثانية، يقالان اشتقاقاً^(٢) بالتشكيك وليست الموصوفية ثبوتية وإلا تسلسلت.

أقول: هذا [جواب شك يورد على حمل الوجود على الماهية سلباً، أعني: سلبه عنها وهو معنى حمل عدم عليها.

تقريره: أنّ سلب الوجود عن الماهية يقتضي تمييزها عن غيرها من الماهيات لتتعيّن له من بينها؛ وهو يقتضي وجودها، فحصول الوجود للماهية شرط لسلبه عنها وهو جمع للتقيضين.

وتقرير الجواب: أنا لا نسلم أنّ سلب الوجود عن الماهية يقتضي تمييزها؛ إن أريد تمييزها في الخارج، بل إنّما يقتضي نفيها؛ أي انتفائها في الخارج، لأنّه يقتضي إثبات انتفائها في الخارج، بمعنى أن يكون في الخارج أمر ثابت هو الانتفاء؛ ليلزم من ذلك ثبوتها في الخارج.

ومسلم إن أريد تمييزها في الذهن، فإنّه لازم ألبته، لكنّه ليس بشرط لسلب الوجود عن الماهية - أعني: للأوقوعها وانتفائها - بل هو شرط للحكم بالانتفاء من غير محذور، أمّا إذا كان المسلوب هو الوجود الخارجي فظاهر.

وأما إذا كان المطلق أو الذهني، فلأنّ اللازم من كون الوجود الذهني شرطاً للحكم حينئذٍ أن يكون هذا الحكم مشروطاً بتصوّر الماهية، وكونها موجودة في

١. في بعض النسخ: «شرطاً».

٢. لفظ «اشتقاقاً» ساقط في أكثر النسخ.

الذَّهن، لا أن يكون انتفاؤها ذهناً أو مطلقاً مشروطاً بذلك، هذا .

وأما إن الحكم بكون الماهية منفيّة ومعدومة مطلقاً أو في الذَّهن، هل يمكن أن يكون مطابقاً للواقع وصادقاً في نفس الأمر أم لا؟

فقال المحقق الشَّريف: إن كان ارتسام المفهومات في القوى العالِيَّة^(١) وجوداً ذهنياً لها فلا؛ إلا أن يراد التقييد بالقوى البشريَّة، والآ فإن لم يكن تصور الشَّيء بوجه ما وجوداً له في الذَّهن، بل تصوُّره بكنهه أمكن صدق ذلك الحكم بلا ريبه .

وإن كان جميع تصوُّرات الشَّيء وجوداً له في الذَّهن احتيج في تصحيح ذلك الحكم إلى تقييده بزمانٍ سابقٍ عليه، أو لاحقٍ به، أو ببعض الأذهان.

والحمل والوضع من المعقولات الثَّانية، فإنَّنا إذا قلنا: الجسم أسود، فليس هناك في الخارج أمر قائم بالسَّواد هو الحمل، ولا بالجسم هو الوضع، بل إن هما إلا أمران يعتبرهما العقل كما في سائر المعقولات الثَّانية على ما عرفت.

يقالان اشتقاقاً؛ أي يقال: المحمول والموضوع على أفرادهما بالتشكيك، فإنَّ حمل الصِّفة والأعم على الموصوف والأخصَّ أولى من العكس والوضع بالعكس.

ولمَّا كانت الموصوفيَّة تناسب الموضوعيَّة، فإنَّ الصِّفة والموصوف في الحقيقة محمول وموضوع، أورد حكمها عقيب حكم الحمل والوضع .

فقال: وليست الموصوفيَّة ثبوتيَّة وإلا تسلسلت؛ لكونها من الأمور

المتكرّرة، فلو كانت موجودة في الخارج لزم أن يتّصف بها أمر في الخارج لاستدعائها المحل لا محالة فيحصل موصوفيّة أخرى في الخارج، وهكذا إلى غير النّهاية، فهي أيضاً من المعقولات الثّانية؛ كالحمل والوضع.

ولعلّها إنّما احتاجت إلى البيان بخلافهما، لكونها من الأوصاف التي يكون الخارج ظرفاً لا نفسها فتشبه بالموجودات الخارجيّة بخلافهما، فتدبّر.

المسألة الثانية والثلاثون

في انقسام الموجود

إلى ما بالذات وما بالعرض

كما قال: ثمّ الموجود قد يكون موجوداً بالذات.

وهو ما يكون الوجود المنسوب إليه وجوداً له، كالأشخاص الموجودات العينية مثل «زيد وهذا الفرس» وكطبائع الكليات الذاتية والعرضية الثبوتية؛ عند من يقول: بوجود الطبائع في الخارج؛ كما هو الحق، مثل «الإنسان» و«الحيوان» و«الضاحك» و«الأبيض».

[وقوله:] وقد يكون موجوداً بالعرض .

[يعني] وهو ما لا يكون الوجود المنسوب إليه وجوداً له، بل لأمر آخر يصدق هو عليه بوجه ما، كالأإنسان الصادق على الفرس والأعمى الصادق على زيد، بل جميع العرضيات الصادقة على معروضاتها، وكجميع المفهومات الكلية عند من لا يقول بوجود الطبائع في الخارج.

وهذان القسمان موجودان حقيقيان لكون الوجود لهما حقيقةً وإن كان باعتبار ما صدق عليه في الثاني، إذ الصادق وما صدق عليه متحدان بوجه .

[قال :] وأما الموجود في الكتابة والعبارة، فمجازي^(١).

[أقول :] فإنه وإن يقال: لمسمى زيد الموجود في الخارج الجاري لفظه على اللسان والمنقوش، صورة لفظه على اللوح، أنه موجود في العبارة وفي الكتابة، لكن ذلك إطلاق مجازي، لأن الموجود في العبارة والكتابة ليس مسمى «زيد» ولا ما هو متحد معه بوجه، بل في الأولى^(٢) ما يدل على صورته الذهنية الدالة عليه، وفي الثانية^(٣) ما يدل على لفظه الدال على صورته الذهنية الدالة عليه، فمصحح الإطلاق ليس إلا علاقة الدلالة، فظهر الفرق بينهما وبين ما سمّاه موجوداً بالعرض.

١ . أي أن الشيء قد يكون له وجود في الأعيان، وقد يكون له وجود في الأذهان، ويقال: للموجود في الأعيان وللموجود في الأذهان أنه موجود حقيقة، وقد يكون له وجود في العبارة، وقد يكون له وجود في الكتابة، ويقال لكل منهما أنه موجود بالمجاز، وذلك لأن الموجود من «زيد» مثلاً في العبارة صوت موضوعاً بازائه، وفي الكتابة نقش موضوع بازاء اللفظ الدال عليه لا ذات «زيد». لاحظ : شرح تجريد العقائد : ٦٠.

٢ . أي على اللسان .

٣ . أي في الكتابة .

المسألة الثالثة والثلاثون

[في عدم جواز إعادة المعدوم

قال: والمعدوم لا يُعاد لامتناع الإشارة إليه، فلا يصح الحكم عليه بصحة

العود.

ولو أُعيد تخلل العدم بين الشيء ونفسه.

ولم يبق فرق بينه وبين المبتدأ، وصدق المتقابلان عليه دفعةً، ويلزم

التسلسل في الزمان.

أقول: إن هذه المسألة [في بيان أن المعدوم هل يعاد أم لا؟] اختلفوا فيه،

فذهب أكثر المتكلمين^(١) إلى جوازه، لزعيمهم أنه مما يتوقف القول بحشر الأجساد عليه .

وذهب الحكماء وجماعة من المتكلمين^(٢) إلى امتناعه مع القول بصحة

١. جوزه جماعة من مثبتي الحال من المعتزلة، وجماعة من الأشاعرة لأن الوجود عند المثبتين

زائد على الذات؛ وأنه يمكن خلو الماهية عنه؛ مع أن الذات ثابتة العدم، فجاز اتصافها

بالوجود مرة ثانية. وكذا سديد الدين محمود الحمصي الرازي المتوفى (٥٨٣ هـ) من الإمامية،

يجوز إعادته، لأن التذكرة حصول عين العلم السابق بعد عدمه بالنسيان، وهذا هو الإعادة.

لاحظ: كشف الفوائد في شرح قواعد العقائد: ٣٢٢ - ٣٢٤؛ وشرح المواقيف: ٢٨٩ / ٨ - ٢٩٤

المرصد الثاني / المقصد الأول؛ شرح المقاصد: ٨٢ / ٥ - ٨٨ / الفصل الثاني / المبحث الأول .

٢. ومنهم الكرامية وأبي الحسين البصري، ومحمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي المتوفى

(٥٣٨ هـ) من المعتزلة. لاحظ: نقد المحصل: ٣٩٠؛ شرح تجريد العقائد: ٦٠؛ وإرشاد الطالبين إلى

الحشر الجسماني ؛ لعدم قولهم بانعدام الأجساد بالكلية. بل: إمّا بفساد صورها وبقاء موادّها مع تجرّد النفوس النّاطقة وبقائها^(١)، وإمّا بتفرّق أجزائها وخروجها عن الانتفاع.^(٢) يأولون بذلك الظواهر الواردة في هذا المعنى .

ويؤيّدُه قصّة إبراهيم على نبيّنا وعليه السلام، كما يأتي تفاصيل ذلك في بحث المعاد إن شاء الله تعالى.

واختاره المصنّف ﷺ قال: والمعدوم لا يُعاد. ثمّ اختلفوا؛ فأدعى بعضهم الضّرورة فيه .

واستحسنه الإمام، فقال في المباحث المشرقية: «ونعم ما قال الشيخ من أنّ كلّ من رجع إلى فطرته السليمة ورفض عن نفسه الميل والعصبية؛ شهد عقله الصّريح؛ بأنّ إعادة المعدوم ممتنع»^(٣).

وقد يقال: إنّ إعادة المعدوم نظير الطفرة في المكان، فكأنّها طفرة في الزّمان، وكما أنّ حصول جسم في مكان بعد حصوله في مكان آخر من دون حصوله في أمكنة ما بينهما محال بالبديهة، كذلك حصول الشّيء في زمان بعد حصوله في زمان سابق عليه من غير أن يحصل في الزّمان الذي بين الزّمانين محال بالبديهة.

واحتجّ آخرون بوجوه أشار المصنّف ﷺ إلى الأوّل بقوله: لامتناع الإشارة إليه، فلا يصحّ الحكمُ عليه بصحة العود.

١. كما ذهب إليه الحكماء.

٢. كما ذهب إليه جماعة من المتكلمين.

٣. المباحث المشرقية: ١ / ٤٨ / الفصل العاشر من الباب الأوّل .

وتقريره: أن معنى الإعادة هو أن يكون الشيء موجوداً في زمان، ثمّ عدم في زمان ثان، ثمّ وجد في زمان ثالث.

ولا شك في أنه إذا عدم كان قد بطل ذاته، فلا يكون ذاته ثابتة بناء على ما مرّ من مساواة الوجود للثبوت، فلو كانت ذاته ثابتة في الزمان الثاني، لأمكن لا محالة أن يحكم على الموجود في الزمان الثالث، أنه هو الموجود في الزمان الأول.

وقد أعيد كما في الصفات التي لا يلزم من إنعدامها عن الذات الموصوفة بها إنعدام ذات الموصوف وبطلانها، مثل الجسم إذا كان أبيض في زمان، ثمّ زال عنه البياض في زمان ثان، ثمّ أعيد عليه البياض في زمان ثالث، فإنه لا شبهة في صحّة الحكم على الأبيض في الزمان الثالث، بأنه هو الأبيض في الزمان الأول، وعلى الأبيض في الزمان الأول أنه هو الذي عاد أبيض في الزمان الثالث.

وأما إذا لم يكن الذات ثابتة؛ كما في صورة زوال الوجود، فإنّ نسبة الوجود إلى الماهية ليست نسبة العوارض التي يجوز تبدلها واختلافها مع انحفاظ وحدة الذات، لم يكن الحكم على الموجود الثالث أنه هو الموجود الأول.

وعلى الموجود الأول أنه هو الذي أعيد في الزمان الثالث، وذلك لعدم استمرار الذات، فلا يكون الموضوع واحداً.

ألا ترى أنه لو فرض أنه موجود مستأنف لم يكن نسبة المفروض أنه موجود مستأنف إليه؟ اعتبر ذلك بنقش حرف كسب في اللوح، ثمّ محى، ثمّ كسب

في ذلك الموضوع ذلك الحرف بعينه، وبتنقش آخر كتب في ذلك الموضوع ابتداء من دون أن كتب فيه أولاً، ثم مُجِي.

فمعنى كلام المصنّف أنّه يمتنع الإشارة إلى المعدوم الَّذِي قد بطل ذاته؛ فلا تكون ثابتة ليحكم عليه أنّه هو الَّذِي أُعيد، فلا يصحّ ذلك الحكم عليه، ولا يصدق لعدم وحدة الموضوع.

فإن قلت: المعدوم وإن بطل ذاته في الخارج لكنّها ثابتة في الذّهن، فيصح الحكم عليها.

قلت: الموجود في الذّهن ليس هو الموجود في الخارج بعينه، بل مثله كما مرّ وليس معناه أنّه يمتنع الحكم عليه لاستدعاء الحكم بصحة العود وجود المحكوم عليه كما حمل عليه الشّارحون، بل سائر المتأخرين في تقرير هذا الدليل، فاعترضوا عليه باستدعاء الحكم مطلقاً، سواء كان بصحة العود أو بسلبها، بل بصحة الوجود والحدوث مطلقاً ذلك، فيلزم ان لا يصحّ الحكم عليه بامتناع العود أيضاً، ولا على معدوم بصحة الإيجاد مطلقاً إلى غير ذلك من الاعتراضات، وكيف يتصوّر من عاقل مثل هذا الاستدلال؟

وما ذكرنا^(١) هو المطابق لكلام الشيخ حيث قال في "التعليقات": "إذا وجد الشيء وقتاً ما، ثم لم يعد، واستمر وجوده في وقت آخر، وعلم ذلك أو شوهد علم أنّ الموجود واحد."^(٢)

١. في معنى كلام المصنّف أنّه يمتنع الإشارة إلى المعدوم.

٢. لم نعر على هذه العبارة في التعليقات، لكن قال الشيخ: إعادة المعدوم لا يصحّ، فإنّه لا يكون للمعدوم عيّن ثابت مشار إليه في حال العدم حتّى يمكن إعادته بعينه، بل إن كان فالَّذِي يقال: أنّه أُعيد هو مثل المعدوم، لا عينه. لاحظ: التعليقات: ١٧٩.

وأما إذا عدم، فليكن الموجود السابق «أ» وليكن معاد الذي حدث «ب» وليكن المحدث الجديد «ج» وليكن «ب» ك«ج» في الحدوث والموضوع والزمان، وغير ذلك، ولا يخالفه إلا بالعدد، فلا يتميز «ب» عن «ج» في استحقاق أن يكون «أ» منسوباً إليه دون «ج» فإن نسبة «أ» إلى أمرين متشابهين من كل وجه إلا في النسبة التي تنظر.

هل يمكن أن تختلف فيهما أو لا يمكن؟ لكنهما إذا لم يختلفا، فليس أن تجعل^(١) لأحدهما أولى من أن تجعل للآخر.

فإن قيل: إنما هو^(٢) أولى ل«ب» دون «ج» لأنه كان ل«ب» دون «ج» فهو نفس هذه النسبة، وأخذ المطلوب في بيان نفسه.

بل يقول الخصم: إنما كان ل«ج» بل إذا صحّ مذهب من يقول: إن الشيء يوجد، فيفقد من حيث هو موجود، ويبقى من حيث ذاته بعينه ذاتاً، ولم يفقد من حيث هو ذات، ثم أعيد إليه الوجود.

أمكن أن يقال: بالإعادة إلى أن يبطل من وجوه أخرى، وإذا لم يسلم ذلك، ولم يجعل للمعدوم في حال العدم ذات ثابتة لم يكن أحد الحادثين مستحقاً، لأن يكون قد كان له «أ» وهو الموجود السابق دون الحادث الآخر، بل إما أن يكون كل واحد منهما معاداً، أو لا يكون واحد منهما معاداً.

وإذا كان المحمولان الاثنان يوجبان، كون الموضوع لهما مع كل واحد منهما غير نفسه مع الآخر، فإن استمر موجوداً واحداً أو ذاتاً ثابتة واحدة كان باعتبار الموضوع الواحد القائم موجوداً أو ذاتاً شيئاً واحداً، وبحسب اعتبار

١. النسبة.

٢. أي جعل.

المحمولين شيئين اثنين. فإذا فقد استمراره في نفسه ذاتاً واحدة بقي له الاثنيّية الصّرفة لا غير .

وقال في الشفاء: - بعد ما أثبت أنّ المعدوم ليس بشيء وثابت، وأنّه لا إشارة إليه ولا يخبر عنه بهذه العبارة - «ومن تفهيمنا هذه الأشياء يتّضح لك بطلان قول من يقول: إنّ المعدوم يعاد، لأنّه أول شيء يخبر عنه بالوجود، وذلك أنّ المعدوم إذا أعيد؛ يجب أن يكون بينه وبين ما هو مثله، لو وجد بدله، فرق، فإن كان مثله إنّما ليس هو، لأنّه ليس الذي كان عدم، وفي حال العدم كان هذا غير ذلك، فقد صار المعدوم موجوداً على النّحو الذي أوّمانا إليه فيما سلف أنفا. انتهى كلامه»^(١).

وأشار إلى الوجه الثاني بقوله: ولو أعيد تخلّل العدم بين الشيء ونفسه،^(٢) إذ المفروض أنّ الموجود في الزّمان الأوّل والثالث شيء واحد بعينه .

وقد إنعدم ذلك الشيء، وبطل ذاته في الزّمان الثاني، وهو متخلّل بين الزّمان الأوّل والثالث، فيتخلّل العدم الذي فيه بين الموجودين فيهما^(٣) اللذين هما واحد بعينه؛ كما هو المفروض، وهو - أعني: تخلّل العدم بين الشيء ونفسه - بديهي البطلان. كيف، وهو بعينه تقدّم الشيء على نفسه بالزّمان، وهو أفحش من تقدّم الشيء على نفسه بالذات الذي لا شبهة في بدهة بطلانه؟

فإن قيل: لا نسلم لزوم تخلّل العدم بين الشيء ونفسه، بل اللازم هو تخلّل العدم بين وجودي شيء واحد بعينه بحسب وقتين، وبطلانه ممنوع.

١. إلهيات الشفاء: ١ / ٣٦ / المقالة الأولى / الفصل الخامس .

٢. هذا هو الوجه الثاني من الوجوه الدّالة على امتناع إعادة المعدوم .

٣. أي الزّمان الأوّل والثالث .

قلنا: لَمَا كَانَ طريان العدم مستلزماً لبطلان الذات، وعدم كونها ثابتة؛ لزم من تخلله بين الوجودين، تخلله بين الموجودين بالضرورة. كيف واختلاف الوجود يستلزم اختلاف الذات، لكون الوجود: إما عين التشخص أو مساوقاً له، فلا يتصور تعدد الوجود مع وحدة الذات المتشخصة.

واعلم: أَنَّ صاحب المواقف؛ جعل هذا الوجه بياناً لدعوى الضرورة حيث قال: «والخصم يدعي الضرورة تارة، ويلتجئ إلى الاستدلال أخرى، أما الضرورة، فقالوا: تخلل العدم بين الشيء ونفسه محال بالضرورة، فيكون الوجود بعد العدم غير الوجود قبله، فلا يكون المعاد هو المبتدأ بعينه»^(١).

وأورد عليه شارح المقاصد «أنه مخالف لكلام القوم، وللتحقيق، فإنَّ ضروريّة متقدّمة الدليل لا توجب ضروريّة المدعى. هذا»^(٢).

وأشار إلى الوجه الثالث بقوله: ولم يبق فرق بينه وبين المبتدأ؛ أي لو أُعيد المعدوم لم يبق فرق بين المعاد وبين الموجود الأوّل الذي هو قبل الانعدام؛ لكون الزّمان من المشخصات، كما سيأتي، فيلزم أعادته، فتقدير الكلام لو أُعيد المعدوم، لأعيد زمانه، ولو أُعيد زمانه؛ لم يبق فرق بينه؛ أي بين المعاد من حيث هو معاد، وبين المبتدأ من حيث هو مبتدأ، إذ الفرق إنّما كان بكون المبتدأ في الزّمان الأوّل، والمعاد في الزّمان الثالث.

فإذا أُعيد الزّمان الأوّل أيضاً مع وصف أوليّته؛ لكونه من عوارض الذاتيّة كان المعاد أيضاً في الزّمان الأوّل، بل المبتدأ أيضاً في الزّمان الثالث، فيكون من

١. المواقف في علم الكلام: ٣٧١ المرصد الثاني / المقصد الأوّل.

٢. شرح المقاصد: ٥ / ٨٦ / الفصل الثاني / المبحث الأوّل.

حيث هو مبتدأ معاد أو من حيث هو معاد مبتدأ. وهذا جمع بين المتقابلين أيضاً. وهو معنى قوله: وَصَدَقَ المتقابلان عليه دفعةً.

فإن قلت: الفرق بينهما؛ أن المبتدأ كان قبل الانعدام، والمعاد بعده.

قلت: لمّا وجب في المعاد إعادة زمانه السّابق أيضاً، وهو سابق على زمان الإنعدام، فيصدق على المعاد أيضاً أنّه قبل زمان الإنعدام.

ثمّ إنّه يلزم من إعادة الزّمان التّسلسل فيه أيضاً، إذ لا فرق بين الزّمان المبتدأ والمعاد اللّذين قد تخلّل العدمُ بينهما إلّا بالقبليّة والبعديّة الزّمانيتين - أعني: بكون الأوّل في زمان سابق والثاني في زمان لاحق - إذ باختلاف العوارض الغير المشخّصة، لو فرض لا يتعدّد الشخص^(١) بالضرّورة، فضلاً عن أن يتخلّل الزّمان بينهما، فيكون للزّمان زمان ويلزم إعادته، وهكذا فيتسلسل .

وإلى هذا أشار بقوله: ويلزم التّسلسل في الزّمان. هكذا وقع بصيغة المضارع في النّسخ والظاهر هو الماضي.

فهذه المفاسد الثلاثة^(٢) مترتبة على لزوم إعادة الزّمان الذي هو التّالي.

ولهذا جعلناها دليلاً واحداً، وجعلها العلامة ﷺ^(٣) والشارح القديم؛ ثلاث دلالات بحمل المبتدأ على مستأنف مثل المفروض معاداً بدلاً عنه، وبناء صدق المتقابلين على لزوم إعادة الزّمان الذي هو من المشخّصات، وتخصيص

١. أي الزّمان.

٢. أي قول المصنّف ﷺ: «ولم يبق فرق الخ» وقوله: «وصدق المتقابلان الخ» وقوله: «ويلزم التّسلسل في الزّمان».

٣. يعني الحسن بن يوسف بن المطهر الحلبي المتوفى (٧٢٦ هـ) في شرحه المسمّى بـ«كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد».

لزوم التسلسل بامتناع إعادة الزمان، وذلك بجعل كل واحد من المفاسد تالياً على حدة للمقدم المذكور.

تقرير الأول: لو أعيد المعدوم لم يبق فرق؛ أي لو جاز إعادة المعدوم لجاز أن يوجد مثله بدلاً عنه في وقت إعادته، فلم يبق فرق بين المعاد والمثل المبتدأ إلا بأن المثل ليس هو الذي عدم^(١)، فيلزم الإشارة إلى المعدوم، فيلزم ثبوت المعدوم.

وتقرير الثاني: لو أعيد المعدوم لصدق المتقابلان معاً.

بيان الملازمة: لو أعيد ما زال عنه الوجود، فالوجود الثاني: إما غير الوجود الأول، فلا يكون المعاد هو الموجود الأول، بل موجوداً آخر غيره، وإما عينه، فيكون ذلك الشيء بعينه مبتدأ ومعاداً، فيصدق المتقابلان عليه.

وتقرير الثالث: لو أعيد الزمان الذي قد عدم، لزم التسلسل في الزمان، إذ لم يبق فرق بين الزمان المبتدأ والمعاد اللذين قد تخلل بينهما العدم الخ^(٢)، لا بمجرد كونها مفاصد ثلاثة، كما توهمه الشارح القوشجي، حيث قال: «وقد يجعل هذا الوجه الثالث؛ ثلاثة أوجه، بحسب ما يلزمه من المفاسد الثلاثة. انتهى، فتدبر»^(٣).

١. مثلاً فإنما إذا فرضنا سوادين أحدهما معاد والآخر مبتدأ وجداً معاً لم يقع بينهما افتراق في الماهية ولا المحل ولا غير ذلك من المميزات إلا كون أحدهما كان موجوداً ثم عدم والآخر لم يسبق عدمه وجوده، لكن هذا الفرق باطل لامتناع تحقق الماهية في العدم. لاحظ: كشف المراد: المسألة الأربعون من الفصل الأول.

٢. أي إلا بالقبليّة والبعديّة الزمانيّتين.

٣. شرح تجريد العقائد: ٦٢.

والوجه هو ما ذكرنا؛ لأنَّ حمل المبتدأ على المستأنف يوجب التكرار لكونه معتبراً في الوجه الأوَّل.

وأما كون الزَّمان من المشخَّصات، فقد اعترضوا عليه، بأنَّ قاطعون بأنَّ زيدا الموجود السَّاعة هو الَّذي كان موجوداً بالأمس حتَّى أنَّ من يزعم خلاف ذلك، ينسب إلى السَّفسطة.

وحكوا أنَّه قد وقع هذا البحث بين الشَّيخ مع أحد تلامذته^(١) الَّذي كان مصراً على كون الزَّمان من المشخَّصات .

فقال: إن كان الأمر على ماتزعم، فلا يلزمني الجواب، لأنِّي غير من كان يباحثك، وأنت أيضاً غير من يباحثني، فبهت التلميذ .

وأقول: سيأتي في مبحث التشخُّص^(٢) أنَّ كون الزَّمان من جملة المشخَّصات؛ إنَّما هو بالإضافة إلى السَّابق واللاحق، بمعنى أنَّ زمان الشيء لا يمكن أن يكون مشتركاً فيه بين ما هو سابق عليه بالزَّمان أو متأخَّر عنه بالزَّمان لا مطلقاً، فلو أعيد الموجود في الزَّمان الأوَّل في الزَّمان الثَّالث، يجب أن يعاد الزَّمان الأوَّل في الزَّمان الثَّالث أيضاً، وإلَّا لزم اشتراك زمان واحد بين ما هو موجود فيه وبين ما هو سابق عليه، أو متأخَّر عنه.

وأيضاً يمكن أن يقال: إنَّ في الموجودات الزَّمانية زماناً ما من أزمنة وجود الشيء على نحو الاتِّصال من جملة المشخَّصات كما أنَّ أيناً ما ووضعاً ما وكيفاً ما، من الأيون الواردة عليه، والأوضاع المبتدلة^(٣) عليه، والكيفيات العارضة له،

١ . وهو بهمنيار بن المرزبان المتوفِّي (٤٥٨ هـ)

٢ . لاحظ : الجزء الثَّاني من هذا الكتاب: المسألة السادسة من الفصل الثَّاني.

٣ . أ: «المبتدلة».

إلى غير ذلك من الأعراض المكتنفة به على سبيل الاتصال كذلك.

وهذا لا يمكن إنكاره، وهو كافٍ هاهنا، لأنه إذا أعيد المعدوم يجب أن يعاد معه زمان ما من أزمته وجوده على سبيل الاتصال لكونه من جملة مشخصاته .

فإذا أعيد مع إعادة المعدوم زمان ما من أزمته وجوده على سبيل الاتصال يترتب عليه المفساد المذكورة لا محالة، والمقطوع عدم كونه مشخصاً والمعدوم خلافه من السفسطة، إنما هو الزمان المخصوص لا زمان ما من أزمته الوجود، بل الأمر في هذا بالعكس من ذلك.

والحكاية المنقولة^(١) - على تقدير ثبوتها - لا تدلّ إلا على ذلك^(٢)، و^(٣) الموجود في بعض الرسائل هو مطالبة بهمنيار، الشيخ بالدليل على بقاء الذات في الإنسان، وجواب الشيخ عن ايراد بهمنيار على مسألة أخرى، سمعها من الشيخ، كيف تجعلني المسموع منه مع تجوزك تبدل الذات؟ فلعلها متوهمة منه.

ولا يخفى أن غرض الشيخ من هذا الجواب التنبيه على بدهاء بقاء الذات. دليل آخر على امتناع إعادة المعدوم، وهو أن إعادته بعينه يستلزم إعادة جميع أسبابه من الحوادث المتسلسلة الغير المتناهية، وهو محال، فليتأمل^(٤).

١ . عن الشيخ وتلامذته .

٢ . أي الزمان المخصوص .

٣ . الواو : حالة .

٤ . كأن إشارة إلى ما في الاستلزام، لأنه في عدم المعلول يكفي عدم جزء من اجزاء العلية، فيمكن أن يكون رفع المانع، ولا يلزم عدم الجميع حتى يلزم إعادة الجميع من الأسباب المتسلسلة.

[قال:] والحكمُ بامتناع العود لأمرٍ لازمٍ للماهية .

[أقول: هذا] جواب عن استدلال القائلين بجواز إعادة المعدوم.

وتقريره: أن عود الوجود للمعدوم بعد الوجود؛ لو كان ممتنعاً، لكان ذلك الامتناع مستنداً: إما إلى ماهية المعدوم نفسها، أو إلى لازمها وإما إلى عارض من عوارضها.

وعلى الأول والثاني: يلزم أن لا يوجد ابتداء، لأنَّ عود الوجود عبارة عن الوجود ثانياً، فإذا كان للماهية أو لازمها منشأ لامتناع الوجود ثانياً يلزم أن يكون منشأ لامتناعه ابتداءً، فإنَّ الأولية والثانوية لا أثر لهما في ذلك، ضرورة أنَّ مقتضى ذات الشيء ولازمه لا يتخلف بحسب الأزمنة .

وعلى الثالث: يكون منشأ الامتناع جائز الزوال، فيجوز زوال الامتناع، فيكون العود جائزاً وهو المطلوب.

وتقرير الجواب: أنَّ حكمنا بامتناع العود إنما هو لأمر لازم للماهية؛ أي ماهية المعدوم بعد الوجود، وذلك الأمر هو وصف العدم بعد الوجود.

وهذا الوصف لازم لماهية المعدوم بعد الوجود، لا ينفك عنها أصلاً، ولا يلزم من ذلك امتناع الوجود ابتداءً، إذ ليس هناك وصف العدم بعد الوجود الذي هو منشأ للامتناع، وذلك لأنه لا يتحقق هناك ماهية المعدوم بعد الوجود - أعني: الماهية الموصوفة بهذا الوصف - ليتحقق لازمها الذي هو وصف العدم بعد الوجود؛ ليلزم من عدم تحقق الامتناع هناك تخلف مقتضى لازم الماهية عنه .

وحاصل الجواب: منع وسند؛ أي لا نسلم أنه لو كان منشأ الامتناع هو

الماهية، أو أمراً لازماً للماهية يلزم امتناع وجودها ابتداءً، لجواز أن يكون الامتناع مختصاً بالماهية المقيّدة بوصف العدم بعد الوجود، ويكون منشأ الامتناع أمراً لازماً لهذه الماهية المقيّدة من حيث إنها مقيّدة، ولا يتحقّق حيث يتجرّد الماهية من هذا التقييد؛ كما هو عند الابتداء، فلا يلزم تخلف مقتضى اللازم عنه هناك، بل المتحقّق هناك عدم اللازم لعدم ما هو ملزوم له من حيث هو ملزومه .

وظهر من هذا التقرير: أنّه لا يتعيّن في الجواب اختيار كون منشأ الامتناع هو لازم الماهية، لجواز اختيار كونه هو الماهية أيضاً، بل لا يتعيّن اختيار الشقّ الأوّل، لجواز اختيار الشقّ الثاني أيضاً - أعني: كون منشأ الامتناع عارضاً من العوارض - فيتسع دائرة الجواب جداً.

بيان ذلك: أنّ كلّ عارض إذا قيد المعروض به، يصير لازماً، فوصف العدم بعد الوجود لازم للماهية المقيّدة به، وعارض للماهية المطلقة.

فنقول: إن أراد المستدلّ بالماهية الماهية المقيّدة نختار كون منشأ الامتناع هو الماهية أو لازمها كما عرفت .

وإن أراد الماهية المطلقة، نختار كونه عارضاً لها، ولا يلزم ما هو مطلوبه - أعني: جواز زوال الامتناع - لجواز أن يكون ذلك العارض ممتنع الزوال عن الماهية المقيّدة به ؛ جائز الزوال عن الماهية المطلقة، والحكم بامتناع العود مختصّ بالماهية المقيّدة.

واعلم: أنّ هذا السند، كان باعتبار التصرف في الموضوع، أعني: الماهية المعدومة.

وقد يسند المنع باعتبار التصرف في المحمول - أعني: الوجود المعاد -

فيقال: لجواز أن يكون الوجود الذي يقتضي الماهية أو لازمها امتناعه؛ هو الوجود المقيّد بكونه بعد العدم الطارئ، فلا يلزم امتناع الوجود مطلقاً^(١)، أو المقيّد بقيد آخر،^(٢) إذ لا يلزم من امتناع الأخص^(٣) امتناع الأعم، أو الأخص الآخر، ولا من إمكان الأعم، إمكان الأخص، ولا من إمكان الأخص إمكان أخص آخر، وكون الوجود أمراً واحداً في نفسه غير مختلف إلا بالإضافة على تقدير تسليمه، لا يقتضي مساواة أفراده الحاصلة بالإضافة في الامتناع والإمكان والوجوب، كما توهمه صاحب المواقف^(٤).

وليعلم أيضاً أن منشأ الامتناع على تقدير كلا السندين^(٥) إنما هو اجتماع وصفي العدم اللاحق والوجود السابق، ودعوى الضرورة في خلافه غير مسموعة، فلا يتجه ما توهمه الشارح القوشجي: من أننا نعلم أن المسبوقية^(٦) بالعدم لا يكون منشأ لهذا الامتناع، وإلا لم يتصف ماهيته بالحدوث على الثاني^(٧)، ولم يخرج ماهيته من العدم على الأول.

وكذا المسبوقية بالوجود^(٨)، وإلا لم يتصف ماهية بالبقاء^(٩) على الثاني.

١. سواء كان ابتداء أم بعد العدم.

٢. وهو الوجود المقيّد بكونه بعد العدم السابق.

٣. أي بعد العدم.

٤. لاحظ: المواقف في علم الكلام: ٣٧١ / المرصد الثاني في المعاد / المقصد الأول.

٥. أي باعتبار التصرف في الموضوع والمحمول.

٦. أي المعاد.

٧. أي وجوداً جديداً مستحدثاً بعد العدم.

٨. لا تكون منشأ لهذا الامتناع.

٩. لأن البقاء مسبوق بحدوث الوجود.

وأما على الأول^(١)، فلأنَّ الوجود الأوَّل إن لم يفد الماهية زيادة استعداد القبول الوجود ثانياً، فبالضرورة لا ينقصها عمّا هي عليه من قابلية الوجود، ونعلم بالضرورة أن لا أثر لاجتماعهما في هذا الامتناع، هذا^(٢).

واعلم: أن المتكلمين جعلوا ذلك دليلاً آخر تقريره على ما في شرح المقاصد: «أنَّ المعدوم الممكن قابل للوجود ضرورة استحالة الانقلاب^(٣)، فالوجود الأوَّل إن إفادة زيادة استعداد لقبول الوجود على ما هو شأن سائر القوابل، بناء على اكتساب ملكة الاتّصاف بالفعل، فقد صار قابليته للوجود ثانياً أقرب، وإعادته على الفاعل أهون، ويشبه أن يكون هذا هو^(٤) المراد بقوله تعالى: «هُوَ الَّذِي يَبْدُؤُا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ...»^(٥)،^(٦) وإن لم يفده زيادة الاستعداد؛ فمعلوم بالضرورة أنه لا ينقص عمّا هو عليه بالذات من قابلية الوجود في جميع الأوقات»^(٧).

والجواب عنه يستفاد ممّا مرّ.

وتقريره: إن أردت أن ماهية المعدوم من حيث هي قابلة للوجود مطلقاً، فهو مسلّم، لكن لا يلزم منه أن يكون ماهية المعدوم المسبوق بالوجود أيضاً

١ . أي باعتبار التصرّف في الموضوع.

٢ . انتهى كلام الشارح القوشجي، نقله الشارح بالتلخيص، انظر: شرح تجريد العقائد: ٦٥ .

٣ . أي من الإمكان الذاتي والامتناع الذاتي .

٤ . وفي المصدر: «هذا هو الحق والمراد» .

٥ . الروم: ٢٧ .

٦ . قال صدر المتألهين في بيان هذه الآية الشريفة: لأنَّ الرجوع إلى الفطرة الأصلية أنسب من

الخروج عنها. أسرار الآيات: ١٦٤ .

٧ . شرح المقاصد: ٥ / ٨٣ / المقصد السادس / الفصل الثاني، المبحث الأول .

قابلة للوجود،^(١) ولا أن يكون ماهية من حيث هي قابلة للوجود المسبوق بالعدم الطارئ.^(٢)

وإن أردت أن ماهية المعدوم على أي وجه أخذت؛ قابلة للوجود على أي وجه أخذ، فهو ممنوع، ولا يلزم الانقلاب من الإمكان إلى الامتناع، ضرورة أن الممكن ما يكون ماهية من حيث هي قابلة للوجود مطلقاً.

وكذا الممتنع ما يكون ماهيته من حيث هي غير قابلة للوجود مطلقاً، على أن حديث الأقربية مما يبتني على ثبوت المعدومات^(٣).

وأورد عليه أيضاً: أن المقبول إذا حصل بالفعل، فقد برأ القابل من جميع مراتب استعداده، وما^(٤) ليس في القابل استعداد لا يمكن حدوئه، فكيف يصير قابليته للوجود أقرب؟

وكيف يعلم بالضرورة أنه لا ينقص عما هو عليه بالذات من قابلية الوجود في جميع الأوقات؟

وأما الأهوية، فالمراد منها ما يكون من جهة القابل بزيادة استعدادات القبول، لا ما يكون من جهة الفاعل بزيادة شرائط الفاعلية، فإن نسبة قدرة الفاعل تعالى إلى الكل على السواء، فهي أيضاً راجعة إلى الأقربية.

قال شارح المقاصد: «الأقرب أن يحمل الإعادة التي جعلت أهون على

١. هذا بناء على التصرف في الموضوع.

٢. هذا بناء على التصرف في المحمول.

٣. لأن استعداد القريب بل مطلقاً ببدله من محل متحقق ثابت ولما كان الكلام في المعدومات، فيبتني على ثبوتها.

٤. قوله: «ما» المصدرية.

إعادة الأجزاء ؛ وما بقيت من المواد إلى ما كانت عليه من الصور والتأليفات على ما يشير إليه قوله تعالى: ﴿قُلْ يُخْبِئُهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ...﴾^(١) لا على إعادة المعدوم، لأنه لم يبق هناك القابل والمستعد، فضلاً عن الاستعداد القائم به.^(٢)

دليل آخر للمتكلمين اقناعي وهو: أن الأصل فيما لا دليل على وجوبه، ولا على امتناعه الإمكان، كما قال الحكماء: كلما قرع سمعك من الغرائب فذره في بقعة الإمكان، ما لم يزدك عنه قائم البرهان .

والجواب: أن الدليل على امتناع إعادة المعدوم، قد قام على ما عرفت على أن الأصل هاهنا على ما قال المحقق الدواني: «إن كان بمعنى الكثير الراجح، فيكون أكثر ما لم يقم دليل على استحالته، ووجوبه ممكناً غير ظاهر .

وإن كان بمعنى ما لا يصار عنه إلا بدليل، فهو باطل، لأن الوجوب والإمكان والامتناع ليس شيء منها أصلاً بهذا المعنى، بل كل منها مقتضى ماهية موضوعه، فما لم يقم دليل على أن الشيء من أي قسم لم يعلم حاله.

ومعنى ما قاله الحكماء: إن ما لا دليل على وجوبه ؛ ولا على امتناعه، لا ينبغي أن ينكر، بل يترك في بقعة الإمكان العقلي الذي مرجعه الاحتمال، لأنه يعتقد إمكانه الذاتي. كيف وقد كرر الشيخ في كتبه: أن من تعود أن يصدق من غير دليل، فقد انسلخ عن فطرة الإنسائية.^(٣)

١ . يس : ٧٩ .

٢ . شرح المقاصد : ٥ / ٨٣ - ٨٤ .

٣ . لاحظ : حاشية المحقق الدواني على هامش شرح تجريد العقائد : ٦٥ .

المسألة الرابعة والثلاثون

[في تقسيم الموجود إلى الواجب والممكن]

قال: وقسمة الموجود إلى الواجب والممكن ضروريةٌ وَرَدَّتْ عَلَى الموجود من حيث هو قابلٌ للتقييد وعدمه.

أقول: إن هذه المسألة [في انقسام الموجود إلى واجب الوجود وممكن الوجود وبين طرف من أحوال الممكن من حيث الإمكان لا مطلقاً، فإنه سيأتي في المقصد الثاني^(١).

وأما بيان أحوال الإمكان نفسه، فقد سبق، كما أن أحوال الوجوب قد سبق بيانها، وأحوال الواجب سيأتي في المقصد الثالث^(٢)، فقال: وقسمة الموجود إلى الواجب والممكن ضروريةٌ، فإنَّ العقل يحكم حكماً ضرورياً بأنَّ الموجود: إما أن يكون بحيث يجب له الوجود بالنظر إلى ذاته وهو الواجب، أو لا يجب له الوجود بالنظر إلى ذاته وظاهر أنه لا يجب له العدم أيضاً لفرض كونه موجوداً وهو الممكن، ولا احتمال للموجود سوى ذلك، وَرَدَّتْ عَلَى الموجود من حيث هو قابلٌ للتقييد وعدمه، على ما هو شأن مورد القسمة في كل تقسيم، من أن لا يقيد بشيء من القيود ولا بعدمه، بل يؤخذ مطلقاً لا بشرط من القيود قابلاً للقيود المتقابلة.

١. لاحظ: الجزء الثالث من هذا الكتاب / مقدمة للمقصد.

٢. لاحظ: الجزء الخامس من هذا الكتاب.

[البحث عن الإمكان]

[قال:] والحكم على الممكن بإمكان الوجود حكم على الماهية لا باعتبار
العدم والوجود.

[أقول: هذا] جواب شك يورد فيقال: معنى الإمكان هو تساوي نسبة
الماهية إلى الوجود والعدم؛ وكونها قابلة لكل منهما وكل ماهية: إما موجودة،
وإما معدومة. ولا يمكن الخلو منهما.

فإذا حكم على ماهية بإمكان الوجود: فإن كانت موجودة، فلا يقبل العدم،
لاستحالة اجتماع التقيضين، وإن كانت معدومة، فلا يقبل الوجود لذلك بعينه،
فلا يصح الحكم بالإمكان على الماهيات.

وتقرير الجواب: أن كون الماهية: إما موجودة، وإما معدومة. وعدم خلوها
عنهما لا يستلزم أن يكون الحكم عليها أيضاً منحصرأ في حال الوجود والعدم،
بأن يكون الحكم: إما باعتبار الوجود، وإما باعتبار العدم، لجواز أن يكون باعتبار
نفسها من حيث هي لا بشرط أن تكون موجودة ولا بشرط أن تكون معدومة
فإنه يصح اعتبارها وملاحظتها كذلك وإن كانت غير منفكة عن أحدهما، فإن
عدم اعتبار شيء لا يستلزم عدمه كما مرّ مراراً.

[قال:] ثمّ الإمكان قد يكون أله في التعقل، وقد يكون معقولاً باعتبار ذاته.

[أقول:] اعلم: أنه كما أن المحسوسات قد يكون بعضها أله لملاحظة
بعض آخر منها؛ ولا يكون هو من حيث هو آلة لملاحظة غيره ملحوظاً بذاته،

فلا يمكن أن يحكم عليه من هذه الحيثية بحكم من الأحكام ضرورة وجوب كون المحكوم عليه من حيث هو محكوم عليه ملحوظاً بذاته ملتفتاً إليه بنفسه؛ «المرأة» فإنها محسوسة بنفسها وآلة لإحساس ما يرتسم فيها من الصور المحسوسة. فإذا نظر الناظر إليها ليصدر فيها صورة وجهه فيها، لا يلتفت في هذه الحالة من حيث إنه ناظر إلى صورته إلى المرأة، ولا يلاحظها بذاتها مع كونها محسوسة له في هذه الحالة لا محالة، فلم يمكنه الحكم عليها في هذه الحالة، ومن هذه الجهة بشيء من الأحكام، بخلاف ما إذا نظر فيها ملتفتاً إلى نفسها ملاحظاً لجوهرها، فإنه يمكنه أن يحكم عليها بأي حكم أراد، كذلك المعقولات، قد يكون آلة لملاحظة غيرها من المعقولات غير ملتفت إليها من حيث أنفسها، وذلك كجميع الصور العلمية الحاصلة من الأشياء في الذهن مثل «صورة السماء» الحاصلة في ذهنك، فإنك إذا التفت إليها من حيث إنَّها «صورة السماء» يكون آلة لملاحظتك «السماء» وليست بملاحظة في نفسها، ولا يمكنك أن تحكم عليها من هذه الجهة، وفي هذه الحالة، بأنها جوهر أو عرض. ثم إذا جعلتها ملحوظة بذاتها، والتفت إليها من حيث نفسها - أعني: من حيث أنها شيء من الأشياء وحاصل في ذهنك - أمكنك أن تحكم عليها بأنها جوهر أو عرض، إلى غير ذلك.

وكذلك المعلومات المدركة بتلك الصور العلمية من حيث أنها معلومات، قد يكون بعضها آلة لملاحظة بعضها غير ملحوظة بنفسها، وغير ملتفة إليها بذاتها، مثل الإمكان، واللزوم، والوجود، والاتصاف، وأمثال ذلك، فالإمكان مثلاً معنى معقول إذا اعتبره الغافل ليعرف به حال الماهية التي هي معقول آخر بالقياس إلى الوجود أو العدم، يكون آلة له في تعرف حال الماهية، والوجود ولا

يلتفت إليه حينئذٍ باعتبار نفسه، ولا يمكنه من هذه الجهة أن يحكم عليه بأنه موجود أم لا؟ ممكن وجوده أم واجب؟ إلى غير ذلك.

ثم إذا التفت إليه بنفسه يمكنه أن يحكم عليه، بأنه معنى موجود في الذهن وغير موجود في الخارج، وأنه واجب وجوده وثبوته للماهية؛ بناء على أنه لازم لماهية الممكن، كما مرّ إلى غير ذلك.

وغرض المصنّف من هذا الكلام دفع شكّ يورد هاهنا فيقال: لو اتّصف شيء بالإمكان لوجب اتّصافه به، وإلاّ لأمكن زوال الإمكان عن ماهية الممكن وهو محال، لما مرّ من أنّ الإمكان لازم لماهية الممكن.

ووجب أيضاً اتّصافه بذلك الوجوب، لما ذكرنا^(١)، وهكذا حتّى يتسلسل الوجوبات لثلاً يلزم المحذور المذكور^(٢).

وتقرير الجواب: أنّ الإمكان حين نحكم على الماهية باتّصافها به آلة لنا في التعقّل لملاحظة حال الماهية، فلا يكون ملحوظاً بذاته، فلا يمكن الحكم عليه حينئذٍ أنه واجب الثبوت للماهية أم لا؟

نعم، إذا التفتنا إليه في نفسه نحكم عليه بأنه واجب ثبوته للماهية.

وهذا الوجوب أيضاً حين نحكم أن الإمكان واجب الثبوت للماهية غير ملحوظ بذاته، لكونه آلة لملاحظة حال الإمكان، فلا يمكن أن يحكم عليه بأنه واجب الثبوت للإمكان إلاّ إذا نظر إلى ذلك الوجوب من حيث نفسه.

١. أي كونه واجباً للماهية ثم يُنقل الكلام إلى ذلك الممكن، بأن يقال: إنّ الإمكان واجب لذلك الإمكان باعتبار كونه ممكناً، فيتسلسل حتّى لا يلزم المحذور وهو إمكان زوال الإمكان عليه.

٢. أي زوال الإمكان.

وهكذا فظهر أنّ الحكم على الماهية بالإمكان من حيث أنّه حكم على الماهية بالإمكان، لا يستلزم الحكم على الإمكان بالوجود، أو عدم الوجود؛ ليلزم جواز زوال الإمكان أو التسلسل.

نعم، لو أمكننا أن نعتبر الوجود، ووجود الوجود، ووجود وجود الوجود، وهكذا إلى غير النهاية، للزم التسلسل، لكن ينقطع اعتبارنا لا محالة؛ فينقطع السلسلة .

وهذا الشك مع جوابه يجريان في جميع المفهومات التي يتكرّر نوعها، بمعنى أنّه إذا فرض وجود فرد منها افترض وجود فرد آخر، كاللّزوم مثلاً، فيقال: لو لزم شيء شيئاً؛ لزم لزومه، وكذا لزوم لزومه، وهكذا حتّى يتسلسل اللّزومات، وإلا لزم جواز الانفكاك بين اللازم والملزوم.

ويجاب: بأنّ اللّزوم مثلاً له اعتباران :

أحدهما: من حيث أنّه حالة بين اللازم والملزوم، وبهذا الاعتبار آله لتعرف حالهما، وليس من هذه الجهة بمحكوم عليه بشيء من الأحكام.

وثانيهما: من حيث أنّه مفهوم من المفهومات فإذا لاحظ العقل من هذه الجهة يحكم عليه بأنّه يجب لزومه اللازم، وهكذا حتّى ينقطع الاعتبار، فجميع أمثال هذه الأمور يجب كونها اعتبارية لثلا يلزم التسلسل في الخارج وينقطع بانقطاع الاعتبار.

واعلم: أنّ معنى كون الشيء؛ كاللّزوم مثلاً اعتبارياً، ليس أنّه باختراع العقل ليلزم أنّه لو لم يعتبره العقل، أو فرض عدم عقل وذهن، لم يكن متحقّقاً، فيتحقّق الانفكاك، بل معناه كون موضوع ما في نفس الأمر بحيث لو اعتبره العقل

لانتزاع منه مفهوم المحمول، فإنك قد عرفت مراراً أن انتفاء مبدأ المحمول في ظرف لا يستلزم انتفاء الحمل فيه .

فإن قلت: انتفاء مبداء المحمول كاللزوم، وإن لم يستلزم انتفاء الحمل؛ لكن بعض تلك اللزومات موضوع أيضاً لبعض آخر، فانتفاؤه يستلزم انتفاء الحمل، ضرورة أن ثبوت شيء لشيء وإن لم يستلزم ثبوت الثابت، لكنه يستلزم ثبوت المثبت له .

قلت: حكمنا بانتفاء اللزومات التي هي مبادئ المحمولات ليس معناها أنها متفية بالكلية، بل معناها أنها ليست موجودة بصورة متغيرة^(١) وإن كانت موجودة بوجود ما يتزعم منه - أعني: الموضوع الأصل - فالقدر الضروي من ثبوت المثبت له أعم من أن يكون ثبوتاً على حدة أو بثبوت المتزعم منه إذا كان الإثبات بحسب نفس الأمر، لا في الخارج، كما في الاعتبارات. فليتدبر .

[قال:] وحكم الذهن على الممكن بالإمكان يجب أن يعتبر مطابقته لما في العقل لأن الإمكان عقلي^(٢).

[أقول:] قد مر^(٣) إن الحكم إذا لم يكن بالأمر الخارجية على الأمور الخارجية، لم يجب في صحيحه اعتبار مطابقته لما في الخارج، بل لما في نفس الأمر والإمكان كذلك، لأنه ليس من الأمور الخارجية لما مر من كونه اعتبارياً مع كونه محمولاً على المعدومات أيضاً.

١ . في الموضوع .

٢ . في متن كشف المراد: «وحكم الذهن على الممكن بالإمكان اعتباراً عقلياً، فيجب أن تعتبر مطابقته لما في العقل» .

٣ . في المسألة الثلاثين .

ولعل الغرض من هذا الكلام، تحقيق كون اتّصاف الممكن بالإمكان بحسب العقل، كما هو شأن المعقولات الثانية، لا دفع^(١) توهم من ذهب إلى كون الإمكان خارجياً متمسكاً بأنه لو لم يكن كذلك لم يكن الحكم بالإمكان على الممكن صحيحاً، بناء على توهم وجوب المطابقة لما في الخارج في صحيح الحكم مطلقاً، وإلا لكان المناسب إيراده في ما سبق حيث أثبت اعتبارية الإمكان.

١. ردّ على الشارح القوشجي حيث قال: هذا جواب عن استدلال من يقول بأنّ الإمكان موجود في الخارج. لاحظ: شرح تجريد المفائد: ٦٨.

المسألة الخامسة والثلاثون

في حاجة الممكن إلى المؤثر^(١)

[قال: والحكم بحاجة الممكن ضروري وخفاء التصديق لخفاء التصور غير

قادح.

والمؤثرية اعتباراً عقلياً.

والمؤثر يؤثر في الأثر لا من حيث إن موجود ولا من حيث إنه معدوم.

وتأثيره في ماهيته ويلحقه وجوب لاحق.

وعدم الممكن مستند إلى عدم علته.

أقول: [والحق أن الحكم بها ضروري، كما قال: والحكم بحاجة الممكن إلى المؤثر، الذي هو في قوة الحكم بامتناع الترجيح بلا مرجح ضروري أولى يجزم العقل به بمجرد تصور طرفيه،^(٢) بأن يتصور الممكن من حيث يتساوى

١. راجع لمزيد التحقيق الكتب التالية: إلهيات الشفاء: ١ / المقالة الأولى / الفصل السادس؛ المطالب العالية من العلم الإلهي: ١ / الفصل الأول إلى الفصل العاشر؛ نقد المحصل: ١١١ - ١٢٠؛ نهاية المرام في علم الكلام: ١ / ١٢٩ - ١٥٣؛ المباحث المشرقية: ١ / الفصل التاسع؛ شرح المواقف: ٣ / ١٣٥ - ١٥٩؛ وشرح المقاصد: ١ / ٤٧٦ - ٤٨٨.

٢. قال المصنف رحمته في شرحه على الإشارات: والممكن يفتقر في ترجيح أحد طرفي وجوده وعدمه على الآخر إلى علة مرجحة لذلك الطرف. وهذا حكم أولي وإن كان قد يمكن العقل أي يمكن للعقل أن يذهل عنه ويفزع إلى ضروب من البيان كما يفزع إلى التمثيل بكفتي

طرفاه بالنظر إلى ذاته، ويتصور المؤثر من حيث إن المراد منه ما به يترجح أحد الطرفين المتساويين للممكن على الآخر، فإنه بعد هذين التصورين يحصل الجزم بلا توقف، بأن الممكن يحتاج في حصول الوجود أو العدم له إلى مرجح لا محالة .

وقد يتشكك في كون هذا الحكم أولياً، بأننا إذا عرضنا هذه القضية على عقولنا، وجدناها أخفى من قولنا: «الواحد نصف الاثنين» والأوليات لا يجري فيها التفاوت بالجلاء والخفاء .

فأشار إلى دفعه بقوله: وخفاء التصديق لخفاء التصور غير قادح في كونه أولياً، لأن التصديق الأولي ما لا يتوقف حصوله بعد تصور الأطراف على شيء آخر، فخفائه وعدم حصوله قبله لا يقدح في أوليته، فالأولى ؛ قد يكون خفياً لخفاء في تصورات أطرافه: إما لنظريتها، أو لقلّة الأسباب المقتضية لالتفات الذهن إليها .

والتصديق المذكور كذلك، فإنه قد يتصور الممكن من حيث إنه موجود، أو معدوم، أو شيء آخر، لا من حيث إنه ممكن متساوي الطرفين لذاته، لعدم الالتفات الذهني إلى معنى التساوي، ولاختياجه^(١) في حصول هذا المعنى له إلى النظر، فإن الحكم بكون التساوي ثابت للممكن من الأسباب المقتضية، لالتفات الذهن إلى تصور الممكن بعنوان كونه متساوي الطرفين،^(٢) فكون هذا

الميزان المتساويتين اللتين لا يمكن أن تترجح إحداهما على الأخر من غير شيء آخر ينضاف إليها، وإلى غير ذلك مما يجري مجراه ويذكر في هذا الموضوع. لاحظ: شرح الاشارات والتنبهات: ٣ / ١٢١ / النمط الخامس .

١ . أي الذهني .

٢ . أي لا بعنوان كونه موجوداً أو معدوماً .

الحكم نظرياً مما يُوجب خفاء التّصوّر المذكور وإن كان من الأوليات .

وليس المراد أنّ نظريّة هذا الحكم^(١) ممّا يوجب نظريّة التّصوّر المذكور،^(٢) كما توهم، فيتوقّف في الحكم المذكور^(٣) لأجل ذلك .

فإن قيل: ما أشعر به كلام المصنّف من كون اختلاف الأوليات في الخفاء والجلاء منحصرأ في أن يكون لخفاء تصورات الأطراف وإن كان مشتهراً فيما بين القوم، لكن لمانع أن يمنعه، لجواز اختلافها في أنفسها بالنظر إلى الأذهان المتفاوتة، بل بحسب الأوقات المختلفة بالقياس إلى ذهن واحد، كيف لا؟ و^(٤) بعض الأشخاص يفرق بين النّظم والنّثر بحسب فطرته، وبعضهم لا يفرق بينهما أصلاً، وكذا بين الألحان المنتظمة والمتنافرة.

قلنا^(٥): إنّ مراد القوم أنّه إذا كان حكم ما بديهياً أوّلياً بالنسبة إلى جماعة، فلا يتصوّر الاختلاف فيه بالخفاء والجلاء بالنسبة إلى هؤلاء، وذلك ممّا لا شك فيه .

وليس مرادهم أن ما يكون أوّلياً جلياً بالنسبة إلى جماعة لا يجوز أن يكون خفياً بالنسبة إلى آخرين .

وأما ما ذكر من الاختلاف في التّفارقة بين النّظم والنّثر والألحان المنتظمة والمتنافرة .

١ . أي الحكم بالتساوي .

٢ . أي تصوّر الممكن من حيث أنّه متساوي الطرفين .

٣ . أي الحكم بحاجة الممكن إلى المؤثّر .

٤ . الواو : حالية .

٥ . يمكن دفعه بأنّ غرض السائل ممّا ذكره في كشف النّظير يعني كما يجوز اختلاف الوجدانيات في الجلاء والخفاء بالنظر إلى الأذهان المتفاوتة، فلم لا يجوز ذلك في الأوليات؟

فجوابه: أن القضية التي حكم فيها بالتفرقة المذكورة من قبيل الوجدانيات لا من قبيل الأوليات، والكلام ليس إلا فيها. وهذا - أعني : كون الحكم بحاجة الممكن إلى المؤثر ضرورياً - مذهب الجمهور .

وبعضهم أنكر كونه ضرورياً، وذهب إلى كونه كسبياً فاستدلّ عليه بوجهين:

الأول: أن الإمكان يستلزم تساوي الوجود والعدم بالنسبة إلى ذات الممكن.

وهذا معنى اقتضاء ماهية الممكن تساوي الطرفين، ووقوع أحدهما بلا مرجح يستلزم رجحانه وهما متنافيان.

والجواب: أن التساوي بحسب الذات إنما ينافي الرجحان بحسب الذات، وهو غير لازم^(١).

فإن قيل: الترجيح إذا لم يكن بالغير كان بالذات^(٢) ضرورة أنه لا ثالث. قلنا: نفس المتنازع فيه هو أنه يجوز أن يقع بحسب الاتفاق من غير سبب. والثاني: أن الممكن ما لم يترجح لم يوجد، وترجحه أمرٌ حدث بعد أن لم يكن، فيكون وجودياً، فلا بدّ له من محلّ، وليس هو الأثر لتأخره عن الترجيح، فيكون هو المؤثر لعدم الثالث، فلا بدّ منه .

والجواب: أن الترجيح مع الوجود لا قبله، ولو سلّم، فقيام ترجح وجود

١ . بل يمكن أن يتفق الرجحان بحسب بخت واتفاق لا بحسب الذات ولا بحسب السبب .

٢ . لأنّ الترجيح بلا مرجح بدهي البطلان.

الممكن أو عدمه بالمؤثر ضروريّ البطلان، على أن كون التّرجّح وجوديّاً، بمعنى كونه أمراً محققاً مفترقاً إلى ما يقوم به في الخارج ممنوع، بل هو أمر عقليّ قائم بالمتصوّر من الممكن عند الحكم بحدوثه، هذا .

واعلم: أنه قد أنكر جماعة من القدماء، كديمقراطيس^(١) وشيعته على ما حكاه الشّيخ في " الشفاء "؛ حاجة الممكن إلى المؤثر، وجعلوا كون العالم بالبخت والاتّفاق، وأنكروا أن يكون له صانع أصلاً، ورأوا أن مبادئ الكلّ أجرام صغار لا يتجزى لصغرها وصلابتها، وأنها غير متناهية بالعدد ومبثوثة في خلاء غير متناه^(٢)، وأن جوهرها في طبائعها جوهر متشاكل وأشكالها تختلف، وأنها دائمة الحركة في الخلا، فيتفق أن يتصادم منها جملة، فيجتمع على هيئة ويكون منه عالم، وأن في الوجود عوالم مثل هذا العالم غير متناهية بالعدد^(٣)، لكن مع ذلك^(٤) يرون أن الأمور الجزئيّة مثل «الحيوانات» و«النباتات» كائنة لا بحسب الاتّفاق.

وفرقة أخرى منهم كانباذقليس^(٥) ومن يجري مجراه، لم يقدموا على أن

١ . ديموقريطس الأبديري (= Democrite D'Abdere) فيلسوف يوناني ولد في أبديرا نحو

(٤٦٠ ق.م) ومات في سنة (٣٦٠ ق.م). لاحظ في تفصيل مذهبه: دائرة المعارف البستاني: ٨ /

مادة «ديمقريطس»؛ معجم الفلاسفة: ٣٠٧ و ٣٠٨ .

٢ . في المصدر: «متناهي القدر» .

٣ . مرتبة في خلاء غير متناه .

٤ . أي مع اعتقادهم أن وجود العالم إنما هو بالبحث والاتّفاق .

٥ . إنباذوقلس الاغريغنتي (= Empedocles D'Agrigente) فيلسوف يوناني ولد نحو

(٤٩٢ ق.م) في أغريغنتا ومات في سنة (٤٣٠ ق.م). انظر تفصيل مذهبه في: معجم الفلاسفة:

٩٧ و ٩٨؛ دائرة معارف القرن العشرين: ١ / ٦٣٦ / مادة «انب» .

يجعلوا العالم بكلّيته كائناً بالاتّفاق، ولكنّهم جعلوا الكائنات متكوّنة عن الاسطقسات^(١) بالاتّفاق.

وبالجملة: فهؤلاء بأجمعهم يجوّزون الحدوث بلا سبب والكون بلا علّة ويتمسّكون في ذلك بأمثلة جزئيّة مثل «أنّ من يحفر بئر الماء» أو «بناء» فيعثر فيها على كنز لم يكن عالماً بكونه فيها ولم يكن حافراً لأجله فعثوره على الكنز أمر قد اتّفق من غير أن يكون بسبب اقتضاه.

وكذا من يزلق عن شفير بئر فيقع فيها، فوقوعه في البئر، أمرٌ اتّفاقِي كائن بلا سبب، وذلك، لأنّ الأسباب: إمّا إراديّة، أو طبيعيّة، فإنّ القسريّة أيضاً ترجع إليهما.

وليس هناك فعل طبيعيّ يمكن أن يتأدّى إلى العثور إلى الكنز مثلاً، والفعل الإراديّ الذي هناك - أعني: الحفر - لم يكن لأجله ليتمكن أن يكون سبباً له، ويكون هو غاية مرتبة عليه، والغاية الإراديّة يجب أن يكون ما لأجله الفعل، ويكون الفاعل قد قصده وكان تصوّره قد حرّك الفاعل وحمله على الفعل، فهو كائن بلا سبب أصلاً.

والشّيخ قد دفع متمسّكهم ببيان: أنّ الأسباب: قد يكون بالذات، وقد يكون بالعرض.

والعلّة الغائيّة الذاتيّة هي التي يجب أن يكون لأجلها الفعل، ويكون الفاعل قد تصوّرها، وتصوّرها قد حمّله على الفعل.

١. لفظ يوناني، بمعنى الأصل، وتسمّى العناصر الأربع التي هي الماء والأرض والهواء والنار؛ اسطقسات، لأنّها أصول المركّبات التي هي الحيوانات والنباتات والمعادن. لاحظ: التعليقات للفارابي: ٣٠٥ / الرسالة الثانية / جوابات لمسائل سئل عنها؛ وكتاب التعريفات: ٣٩ / رقم ١١٥.

وأما العلة الغائية التي هي العرضية، فلا يجب ذلك فيها، بل يجب أن يكون هناك غاية ذاتية، أيضاً ليكون الفعل قد تأدى إليها بالذات وإلى العرضية بالعرض، وكل ما يقال من الأمثلة الجزئية فهو كذلك لا محالة^(١).

فإن قيل: ما ذهب إليه كثير من المتكلمين من أن الله تعالى خلق العالم في وقت دون سائر الأوقات.

وكذا ما ذهب إليه جمهور من الأشاعرة من أن سائر أفعاله تعالى غير معللة بشيء مما يترجح به وجودها عن عدمها، قول بترجح أحد طرفي الممكن من غير مرجح، وهو بعينه قول بالحدوث بلا سبب، والكون بلا علة.

أجيب: بأننا لانسلم أنه من ترجح الممكن بلا مرجح، بل من ترجيح المختار أحد المتساويين من غير مرجح، وامتناعه غير مسلم، فضلاً عن أن يكون ضرورياً، فليتدبر^(٢).

ثم إن الإمام الرّازي ذكر لهم شبيهاً يمكن أن يتمسكوا بها^(٣):

منها: أنه لو احتاج الممكن إلى المؤثر لوجب اتّصاف المؤثر بالمؤثرية وهو محال، لكونها صفة محتاجة إلى موصوفها، فهي من الممكنات، فيحتاج إلى مؤثرية أخرى، وهي أيضاً كذلك، وهكذا ويلزم التسلسل.

وأشار المصنّف إلى الجواب عنه بقوله: والمؤثرية اعتباراً عقلياً، وليست

١. انظر: طبيعات الشفاء: ١ / المقالة الأولى / الفصل الثالث عشر.

٢. إشارة إلى أن الترجيح بلا مرجح، يلزم الترجيح من دون مرجح، لأنّ ترجيح إرادة الفعل على إرادة الترك إما بإرادة أخرى، فيلزم الدور والتسلسل، أو بنفسها، فيلزم الترجيح بلا مرجح.

٣. لاحظ: المطالب العالمة من العلم الإلهي: ١ / الفصل الرابع في حكاية شبهات القائلين بأن رجحان الممكن، لا يتوقف على المرجح.

بموجودة في الخارج ليحتاج إلى مؤثرية أخرى.

ولا يقدر ذلك^(١) في اتّصاف المؤثر بها، لما عرفت من أنّ انتفاء مبدأ المحمول لا يستلزم انتفاء الحمل.

ومنها: أنّ تأثير المؤثر: إمّا حال وجود الأثر؛ أي بشرطه وهو تحصيل الحاصل، أو حال عدمه؛ أي بشرطه، وهو اجتماع التقيضين.

وأشار إلى الجواب عنه بقوله: والمؤثر مؤثر في الأثر لا من حيث إنّه^(٢) - أي الأثر - موجود ولا من حيث إنّه^(٣) معدوم، ليلزم: إمّا تحصيل الحاصل، أو اجتماع التقيضين، بل من حيث هو هو غير مقيّد بشيء من الوجود والعدم.

وإن كان الترديد بين زمان الوجود وزمان العدم، نختار أنّه في زمان الوجود، لا في زمان العدم، وذلك تحصيل الحاصل بنفس هذا التحصيل، وليس بمحال.

منها ما تقريره: أنّه لو احتاج الممكن إلى المؤثر، فتأثير المؤثر: إمّا في ماهية الممكن، بأن يجعلها ماهية، أو في وجوده بأن يجعله وجوداً، أو في اتّصاف الماهية بالوجود، بأن يجعلها موجودة، والكلّ محال.

أما الأوّل والثاني: فلأنّنا نقطع بأنّ الشيء عين نفسه بنفسه من غير أن يحتاج في ذلك إلى غيره، كيف وما بالغير يرتفع بارتفاع الغير؟

فلو كان كون الماهية ماهية وكون الوجود وجوداً، يجعل الغير لصحّ سلب

١. أي اعتبارية المؤثرية.

٢ و٣. في أكثر النسخ: «لا من حيث هو».

الماهية عن الماهية، وسلب الوجود عن الوجود، وسلب الشيء عن نفسه سواء كان موجوداً أو معدوماً ضروريّ البطلان بحيث لا يقبل التشكيك أصلاً.

والسرّ في ذلك هو كون مرتبة التقرّر سابقة على مرتبة الوجود كما مرّ مراراً.

وأما الثالث: فلكون الاتّصاف عدمياً^(١) غير ثبوتيّ وإلا يلزم التسلسل كما مرّ، فلا يصلح، لأن يكون أثر الموجود على أن التأثير في الاتّصاف أيضاً أما في ماهيته، أو في وجوده، أو في اتّصاف ماهيته بوجوده، ويعود الكلام في اتّصاف الاتّصاف، وهكذا إلى غير النهاية.

وإلى الجواب عنه أشار بقوله: وتأثير المؤثر في الماهية.

وتقريره: أن الترديد غير حاصر، لاحتمال أن يكون تأثير المؤثر في الماهية لا يجعلها ماهية، أو موجودة على أن يكون الجعل مركباً مستديماً لمجعول ومجعول إياه، سواء كان المجعول إياه ماهية أو وجوداً، بل، بأن يجعلها جعلاً بسيطاً غير مستدع إلا للمجعول فقط.

فإذا جعلها بهذا الجعل، يلزمها أن تكون موجودة، فجعلها موجودة تابع لجعلها البسيط.

وأما كون الماهية ماهية، فليس بمجعول أصلاً، لما مرّ في تقرير الشبهة. فقله: ويلحقه وجوب لاحق، من تمة الجواب، كأنه قيل: هب إن كون الماهية ماهية ليس بجعل الجاعل، لكن كون الماهية موجودة كيف لا يكون بجعل الجاعل وتأثير المؤثر؟

١. والعدم لا يكون أثراً لشيء.

فأجاب: بأن كون الماهية موجودة واجب بالوجوب اللاحق بعد فرض كون الماهية مجعولة بالجعل البسيط بالمعنى الذي حققناه،^(١) إذ ذلك هو معنى كون الماهية موجودة، فلا يمكن أن يكون بتأثير المؤثر مستقلاً، بل هو تابع لتأثير المؤثر في الماهية بالجعل البسيط، فمعنى الكلام ويتبع تأثير المؤثر في الماهية وجوب كون الماهية موجودة وجوباً لاحقاً، فلا يمكن فيه تأثير آخر، هكذا ينبغي أن يفهم هذا الكلام.

ثم إنَّ التَّحْقِيقَ^(٢): أنه لما كان الأثر المترتب على تأثير المؤثر إنما هو نفس الماهية الصادرة عن المؤثر على ما هو المختار عند المحققين، وهي ماهية باعتبار، ووجود باعتبار على ما هو التحقيق، كما مرّ فيما نقلناه من المصنّف في "شرح الإشارات"، أمكن^(٣) في الجواب اختيار كون التأثير في الوجود أيضاً^(٤)، لا بأن يجعله وجوداً، بل بالجعل البسيط، كما هو مختار أستاذنا ﷺ على ما عرفت.^(٥)

ويمكن اختيار كون التأثير^(٦) في الاتّصاف أيضاً، لا بأن يكون الأثر المترتب على التأثير هو هذا المفهوم^(٧) النسبي، بل بأن يكون الصّادر والأثر

١. أي غير مستدع إلا للمجعول فقط.

٢. حاصل التحقيق أنّ الصّادر عن الجاعل أمر واحد عينيّ وهو ماهيته باعتبار، ووجود باعتبار، ولما كان الاتّصاف من الأمور الانتزاعية كان الاتّصاف بهذا الاعتبار أيضاً مجعولاً. فأمكن في الجواب اختيار كلّ من الشقوق الثلاثة ولكن التحقيق أنّ ذلك الأمر العيني باعتبار كونه وجوداً صادر عن الجاعل ويدلّ عليه ما نقله الشارح من شرح المصنّف للإشارات. فتدبر.

٣. قوله: «أمكن» جواب لقوله: «لما».

٥. سابقاً في الخاصية الثالثة من خواصّ الواجب.

٦. أي اتّصاف الماهية بالوجود.

٧. أي المفهوم الوجود.

المرتَّبُ أمراً واحداً يحلله العقل إلى ماهية هي الموصوف، ووجود هو الصِّفة، فيصفها به، فلمَّا كان كون هذا الأمر بحيث يمكن للعقل تحليله المذكور إنَّما هو بجعل الجاعل المؤثر، فإنَّ الجاعل حيث جعله جعلاً بسيطاً، فقد جعله بحيث كذا، وهو معنى جعله متَّصفاً بالوجود، أعني: الاتِّصاف .

وهذا هو مراد الشيخ حيث قال: في جواب من سأله عن هذه المسألة وهو يأكل المشمش الجاعل لم يجعل المشمش ممشاً، بل جعل المشمش موجوداً، هذا .

ومنها: أنَّه لو احتاج الممكن في وجوده إلى المؤثر لاحتاج في عدمه أيضاً إليه لاستواء نسبه إليهما، لكنَّ العدم لكونه نفيًا محضاً لا يصلح لأن يكون أثر الشيء .

والجواب: أنا نسلم أنَّ عدم الممكن نفي محض إن أريد بالنفي المحض أن لا يكون له وجود أصلاً، لا ذهنًا، ولا خارجاً.
وإن أريد أن لا يكون له وجود في الخارج فقط، فلا نسلم أنَّ العدم لا يصلح أن يكون أثر الشيء .

ألا ترى أنَّ عدم المعلول مستند إلى عدم العلة، فإنَّ معنى العلية والتأثير ليس إلا الترتب العقلي، وصحة تخلل الفاء ولا شبهة في صحة ذلك بين العدمين فإنَّ العقل يحكم بأنَّ العلة ارتفعت فارتفع المعلول، ولا يحكم بأنَّ المعلول ارتفع فارتفعت العلة وإن كانا متلازمين، وإليه أشار المصنّف بقوله: وعدم الممكن مستند^(١) إلى عدم علته .

١ . في متن كشف المراد: «الممكن يُستند إلى عدم علته على ما مر».

المسألة السادسة والثلاثون

في أن الممكن في بقائه مفتقر إلى العلة^(١)

قال: والممكن الباقي مفتقر إلى العلة لوجود علته.

أقول: [إن الممكن في جميع أوقات وجوده يحتاج إلى العلة لا يتسغني عنها بمجرد الحدوث .

وكما قال: والممكن الباقي مفتقر إلى العلة، ما دام باقياً لوجود علته؛ أي علة الافتقار، يعني لما كان علة الافتقار هي الإمكان، وهو من لوازم ماهية الممكن كما مرّ فما دام الإمكان يدوم الافتقار لا محالة .

وهذا مذهب من رأى أن علة الحاجة إلى المؤثر هي الإمكان وحده^(٢).
وأما من رأى أنها الحدوث وحده^(٣)، أو مع الإمكان شرطاً^(٤) أو

١. أنظر: إلهيات الشفاء: المقالة السادسة / الفصل الأول والثاني؛ التحصيل: ٥٢٤؛ نقد المحصل: ١٢٠ - ١٢١؛ مناهج اليقين في أصول الدين: ٥ - ٧؛ الحكمة المتعالية في الأسفار: ١ / ٢١٩ وما بعدها .

٢. هذا قول الحكماء والمتأخرين من المتكلمين. لاحظ: النجاة قسم الإلهيات: ٦٤؛ محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين: ٦٦ و ٦٧؛ الياقوت في علم الكلام: ٣٧؛ إيضاح المقاصد من حكمة عين القواعد: ٨٩ وما بعدها؛ كشف الفوائد: ٥٨ - ٦٠؛ ولصدر المتألهين رأي آخر حيث قال: الحق إن منشأ الحاجة إلى السبب لا هذا ولا ذلك (أي لا الإمكان ولا الحدوث) بل منشأها كون وجود الشيء تعليقاً متقوماً بغيره مرتبطاً إليه. لاحظ: الحكمة المتعالية في الأسفار: ٣ / ٢٥٣ وما بعدها .

٣. وهو مذهب بعض المتكلمين ومنهم أبو هاشم الجبائي.

٤. عند أبي الحسين البصري .

شرطاً،^(١) فيلزمه كون الممكن بعد آن الحدوث مستغنياً عن العلة، إذ لا حدوث بعده .

وقد التزمه جماعة منهم حتى قالوا:^(٢) لو جاز على الواجب^(٣) العدم لما ضَرَّ عدمه وجود العالم.^(٤)

وقد تمسكوا بأمثلة جزئية، كبقاء البناء بعد البناء، وسيأتي دفع ذلك^(٥) .
 وذهب جماعة أخرى منهم إلى؛ أن الأعراض غير باقية، بل متجددة: إما بتعاقب الأمثال، أو بتوارد الوجود على ما عدم بعينه والأجسام غير خالية عنها^(٦)، فيستمر حاجة الكل إلى الصانع .

[قال:] والمؤثر يفيد البقاء بعد الأحداث.^(٧)

[أقول: هذا] جواب دخل مقدّر تقريره لو افتقر الممكن الباقي في حال بقاءه إلى المؤثر، فالمؤثر: إما أن يكون له تأثير، أو لا يكون، وكلاهما محالان .
 أمّا الثاني: فظاهر، إذ لا معنى لكون الشيء له مؤثر إلا تأثيره فيه .

وأما الأول: فلأنّ التأثير يستدعي حصول الأثر، فهو: إما الوجود الذي كان

١ . عن الأشعري. لاحظ تفصيل الكلام في المسألة الثانية والعشرين .

٢ . حكى الشيخ في النمط الخامس من الإشارات كلامهم، وأجاب قطب الدين الرازي عن الشبهات الواردة في هذا المقام. لاحظ: شرح الاشارات والتنبيهات: ٣ / ٦٧ - ٦٩ .

٣ . تعالى .

٤ . لأنّ الحدوث إذا كان علة لافتقاره إلى المؤثر، فعند حدوث العالم لا حاجة إلى المؤثر الباري تعالى جلّ اسمه، فلو فرض عدمه لا يضرّ .

٥ . بأنهم لم يفرقوا بين المُعَدِّ والمُوجِد، ولهذا قد وقعوا فيما وقعوا .

٦ . لأنّ كلّ جسم له كون من الأكون الأربعة أعني: الحركة والسكون والاجتماع والافتراق .

٧ . سيأتي البحث عنه في المسألة الثالثة من الفصل الثالث من هذا المقصد في الجزء الثاني .

حاصلاً قبل هذه الحالة، وهو تحصيل الحاصل، وإما وجود جديد، فيكون التأثير في أمر جديد لا في الأمر الباقي، وهو خلاف المفروض.

وتقرير الجواب: أننا نختار الشق الثاني - أعني: كون التأثير في أمر جديد - لكتّه هو استمرار الوجود الأول الذي هو المراد من البقاء، لا وجود ثانٍ يلزم خلاف الفرض، إذ المتبادر من الوجود الثاني ما يكون بعد الانقطاع، وإن سُمّي الوجود الفائض في الزمان الثاني على سبيل الاتصال بالوجود الفائض في الزمان الأول من غير انقطاع وجوداً ثانياً وجديداً، نختار كون التأثير في وجود ثانٍ جديد بهذا المعنى، ولا يلزم أيضاً خلاف الفرض، لأن مرادنا من البقاء؛ هو استمرار فيض الوجود على سبيل الاتصال،^(١) وإنما كان خلاف الفرض لو كان الوجود الثاني منفصلاً عن الوجود الأول في الحقيقة. وإن كان متصلاً بحسب الحس كما يزعمونه في تجدد الأمثال في الأعراض وليس كذلك، هذا.

قال المحقق الشريف: واعترض عليه؛ أي على المذهب المختار^(٢)، بأن الإمكان علة حاجة الممكن في أصل وجوده، فيلزم من دوام الإمكان دوام احتياجه في أصل وجوده إلى المؤثر.

وأما احتياجه في صفة وجوده - أعني: بقاءه واستمراره - فلا يلزم^(٣) من ذلك.

وجوابه^(٤): أن اتصاف الممكن بالوجود في زمان حدوثه، كما لم يكن

١. يعني أن المراد بالجديد، هو الاستمرار لا الجديد بمعنى المعروف .

٢. أي سبب الحاجة هو الإمكان لا الحدوث .

٣. لجواز أن يكون بقاء الوجود لازماً له، فلا يحتاج فيه إلى الجاعل وإن احتاج إليه في ذاته لكونه مجعولاً بالجعل البسيط.

٤. المجيب السيد الشريف .

مقتضى ذاته لاستواء نسبة ذاته إلى طرفي وجوده وعدمه، كذلك انضمام ذلك الوجود إليه وبقاء اتصافه في الزمان الثاني ليس مقتضى ذاته، لأن استواء نسبته إلى طرفيه^(١) أمر لازم له في حد ذاته، فكما استحال اقتضاؤه^(٢) الوجود في الزمان الأول استحال اقتضائه إياه في الزمان الثاني، وكما أن اتصافه بالوجود في زمان الحدوث مستنداً إلى المؤثر، كذلك اتصافه به في الزمان الثاني .

والأول هو اتصافه بأصل الوجود .

والثاني هو اتصافه ببقاء الوجود، فهو في وجوده ابتداء وفي استمراره محتاج إلى المؤثر الذي يفيد الوجود ويديمه له وحاجته إليه في حال دوامه وبقائه، كحاجته إليه في ابتداء وجوده، فلو فرض انقطاع فيضان نور الوجود من الصانع تعالى على العالم في آن، لم يبق موجوداً، ويعينك على تعقل ذلك اعتبارك بما استضاء بمقابلة الشمس، فإنه كلما حجب عنها زال ضوءه، وما تمسكوا به من مثال البناء فهو مهدوم^(٣)، بأن الكلام في العلة الموجودة، وليس البناء مُوجداً للبناء في الحقيقة، بل إنما هو بحركة يده مثلاً علة لحركات الآلات من الأخشاب واللبنات. وتلك^(٤) علل معدة لأوضاع مخصوصة بين تلك الآلات وتلك الأوضاع مستندة إلى علل فاعلية؛ هي غير تلك الحركات المستندة إلى حركة البناء، فلا يضرها عدم شيء منها. انتهى كلامه الشريف^(٥).

وأقول: لمقرر أن يُقرر الاعتراض بأن الإمكان لا يقتضي إلا حاجة

١ . أي الوجود والعدم .

٢ . أي اقتضاء الإمكان في نفسه من غير علة .

٣ . أي ممنوع ومخدوش .

٤ . الحركات .

٥ . لاحظ : شرح المواقيف : ٣ / ١٥٩ - ١٦٠ .

الممكن إلى علة تُرجّح له أحد طرفيه على الآخر.

فإذا حصل بترجيح تلك العلة له الوجود مثلاً، فلم لا يجوز أن يبقى ذلك الوجود الحاصل له ^(١) بتلك العلة بعد الحصول بنفسه من غير حاجة إلى تلك العلة إلا في وقت الحصول؟ ^(٢)

وكون الإمكان من لوازم ماهية الممكن لا يقتضي سوى، ^(٣) أننا إذا نظرنا إلى ماهية الممكن في أي وقت كان؛ وجدناها متساوية النسبة إلى الطرفين ^(٤) محتاجة في ترجّح أحدهما إلى العلة، والممكن المفروض باقياً بعد العلة بنفسه ^(٥) كذلك، إذ يصدق عليه أن ماهيته محتاجة في ترجّح الوجود الحاصل له إلى علة في الجملة.

وهذا القدر لا يقتضي بقاء علتها ^(٦) معها إلا إذا كان الوجود الحاصل له في الزمان الثاني غير الوجود الحاصل له في الزمان الأول، فأما إذا كان عينه ^(٧)، فلم لا يجوز أن يكون قد بقي ^(٨) بنفسه بعد أن ترجّح بعلة؟ ولم يجب أن يبقى علة أيضاً نظير ذلك؛ مثل: السخونة الحادثة من النار في الماء الباقية بعدها ولو قليلاً، لا مثل الضوء الحادث من المضيء في المستضيء.

فالشبهة هي أنه لم يجب أن يكون مثل الضوء، ولم لا يجوز أن يكون مثل السخونة؟

٣ . ذلك .

٢ . أي الأول .

١ . أي للممكن .

٤ . الوجود والعدم .

٥ . أي بنفس أحد الطرفين وهو الوجود وكذا السابق .

٦ . الماهية .

٧ . أي عين الوجود الأول .

٨ . الوجود الأول .

وحينئذٍ فلا تندفع بالجواب المذكور^(١)، وقوله^(٢): «فكما استحال اقتضاؤه الوجود في الزمان الأول استحال اقتضاؤه إياه في الزمان الثاني، وكما أن أتصافه بالوجود في الزمان الأول مستند إلى المؤثر كذلك أتصافه به في الزمان الثاني».

قلنا: لا يلزم ممّا ذكرنا ان يكون الممكن مقتضياً للوجود في الزمان الثاني، ولا أن يكون استناده إلى المؤثر في الزمان الثاني غير استناده إلى المؤثر في الزمان الأول، وإنما يلزم لو كان الوجود الثاني غير الوجود الأول، وهو ممنوع كما عرفت .

والذي يقلع مادة الشبهة ؛ هو أن يفهم ما هو المراد من المرجح، ويفهم معنى العلية المفيدة، ويفرق بين العلة المفيدة وبين العلة المعدة .

فاعلم: أن المرجح قد يطلق على الداعي إلى الفعل أو الترك المتساويين بالنسبة إلى الفاعل بالاختيار، وليس هو مفيداً لوجود الفعل، بل المفيد إنما هو الفاعل المختار .

والمراد بالمرجح، فيما نحن بصدده، ليس هذا المعنى، بل المراد منه ما يفيد الوجود لماهية الممكن ويقتضيه لها، فإن تساوي طرفي الوجود والعدم بالنسبة إلى ماهية الممكن ليس كتساوي الفعل والترك بالنسبة إلى الفاعل القادر، فإن الفاعل القادر؛ هو الذي يفيد وجود الفعل، والمرجح، هو الذي يدعوه إلى هذه الإفادة، ويرجحها في نظره، وإنما يحتاج القادر إليه، لكون الفعل والترك

١ . وهو «أن أتصاف الممكن بالوجود في زمان حدوثه الخ» .

٢ . المحقق الشريف .

اللذين كلاهما مقدوران له، ومن شأنه أن يحصل كل منهما منه متساويين بالنظر إليه .

وليس الوجود والعدم بالقياس إلى ماهية الممكن كذلك - أعني: ليس ماهية الممكن بحيث يصح أن يحصل منها الوجود والعدم - لكنهما متساويا الصدور بالنظر إلى ذاتها فاحتاجت إلى المرجح ليدعوها إلى أحدهما، بل ماهية الممكن لا يتصور صدور الوجود أو العدم منها أصلاً، فيحتاج إلى مرجح يقتضي أحدهما لها، فمرجح وجود الممكن هو العلة المفيدة المقتضية لوجودها .

والمراد من العلية وإفادة الوجود هو الاستتباع، بأن يكون وجود المعلول تابعاً لوجود العلة من حيث هي علة، كالظل لذي الظل والضوء للمضيء، فلا يمكن تحقق المعلول بعد العلة كما لا يمكن تحقق التابع بعد المتبوع والظل بعد الشأخص، والضوء بعد المضيء .

وليس كذلك العلة المعدة، فإن نسبة العلة المعدة إلى الفاعل بالإيجاب، كنسبة الداعي إلى الفاعل بالاختيار، والنار، والشمس، وسائر المؤثرات الطبيعية إنما هي معدّات لوجود الحرارة، والضوء، وغيرهما من الآثار الطبيعية، ومفيد الوجود إيّاها إنما هو الأمر الفارق الواهب لكل مستعدّ ما استعدّ له من الصور والهيئات.

ومما يوضح ما ذكرنا، من أن المراد من العلية؛ هو الاستتباع في الوجود هو أنه قد مرّ مراراً أن المعقول والمفهوم من الوجود ليس سوى الكون فالواجب الوجود بذاته هو الكائن بنفسه، والممكن الوجود هو الكائن بغيره لا بنفسه.

والمراد من العلة؛ هو هذا الغير الذي يكون كون الممكن به، فأثر العلة في الممكن هو أنها تجعله كائناً .

وقد مرَّ أنَّ الوجوب الذاتي لا يمكن أن يستند بما سوى الذات، بأن يجعل شيء شيئاً واجباً بالذات، فالعلة إذا جعلت المعلول كائناً، جعلته كائناً بذاتها، لا بذاته، وإلا لزم أن يجعل العلة معلولها واجباً بالذات، فيلزم جواز استناد الوجوب الذاتي إلى الغير، فظهر أنَّ كون المعلول إنَّما هو بالعلة، فبعد العلة لا يمكن أن يكون له كون بالعلة، لأنَّ ما ليس له كون؛ لا يمكن أن يكون لغيره كون به، فلو كان للمعلول كون بعد العلة لكان كونه بنفسه لا بغيره، فيصير واجب الوجود بذاته وهو محال، فثبت أنَّ الممكن لا يمكن أن يكون له كون بعد العلة، وهو معنى حاجة الممكن إلى العلة في البقاء، وإنَّما أظننا في توضيح هذا المطلب، لأنَّه من أهمِّ المطالب.

وفهمه على النهج الذي قرَّرناه مرقاة إلى مقام التوحيد الذي هو قرّة أعين العارفين، فليفهم ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

المسألة السابعة والثلاثون

[في أنّ الممكن وإن كان قديماً لا يستغني عن المؤثر

قال: ولهذا جاز استناد القديم الممكن إلى المؤثر الموجب لو أمكن، ولا يمكن استناده إلى المختار.

[أقول:] إنّ الممكن وإن كان قديماً لا يستغني عن المؤثر لإمكانه، وأنّ المؤثر فيه لا يجوز أن يكون مختاراً، بل وجب كونه موجباً، فلمشاركة هذه المسألة مع المسألة السابقة في علية الإمكان.

قال: ولهذا إشارة إلى ما دلّ عليه قوله^(١): «لوجود علته» أي لكون علة الافتقار هي الإمكان لا الحدوث، جاز؛ أي أمكن إمكاناً عاماً^(٢)، استناد القديم الممكن إلى المؤثر^(٣)، كما كان لهذا بعينه افتقار الممكن الباقي إليه.

١. أي قول المصنّف ﷺ في المسألة السابقة وهو: «الممكن الباقي مفتقر إلى العلة لوجود علته». ٢. حملة على الإمكان العام لأنه لو كان المراد الإمكان الخاص لزم جواز عدم استناد الممكن القديم إلى المؤثر.

٣. لأنّ علة الافتقار إلى المؤثر هو الإمكان، ولهذا جاز استناد القديم الممكن إلى المؤثر، ولكن ذلك المؤثر يكون موجباً لا مختاراً، لأنّ المختار هو الذي يفعل بواسطة القصد والاختيار، والقصد إنّما يتوجّه في التحصيل إلى شيء معدوم، لأنّ القصد إلى تحصيل الحاصل محال وكل معدوم تجدد فهو حادث. لاحظ: كشف المراد: المسألة الرابعة والأربعون؛ ومناهج اليقين في أصول الدين: ٢١؛ نهاية المرام في علم الكلام: ١ / ٢٢٥ / الفصل الثاني من النوع الأول من القاعدة الثانية.

والحاصل: أنه لما كان علة الافتقار هي الإمكان، ولا دخل في ذلك للحدوث، فكلمًا، تحقّق الإمكان تحقّق الافتقار، سواء كان هناك حدوث أيضاً كما في الحادث الباقي أو لا، كما في القديم الممكن.

فإن قلت: بل الظاهر^(١) أنه إشارة إلى كون الممكن الباقي محتاجاً إلى المؤثر، لأنّ القديم ليس له حال حدوث أصلاً^(٢)، بل حال بقاء، فلو أمكن الحاجة حال البقاء أمكن حاجة القديم إلى المؤثر، والآ فلا.

قلت: نعم، لكن الحاجة حال البقاء أيضاً إنما هي للإمكان، لا لخصوصية البقاء^(٣)، فإنّ علة الافتقار هي نفس الإمكان وحده، ولا دخل في ذلك لخصوصية الحدوث، ولا لخصوصية البقاء، وإنما قيّد المؤثر بقوله: الموجب^(٤)، لما يأتي من قوله: ولا يمكن، استناده إلى المختار، لو أمكن؛ أي لو أمكن القديم الممكن^(٥)، سواء كان مؤثراً، أو متأثراً.

وحمل شارح المقاصد^(٦) على المؤثر القديم الموجب بالذات على ما يدّعيه الفلاسفة، وتبعه الشارح القوشجي^(٧).

١. أي ظاهر قول المصنّف ﷺ: «ولهذا جاز الخ».

٢. لأنّ الحدوث منافٍ للقديم .

٣. أي في حالة البقاء .

٤. الموجب؛ من الإيجاب هو ضدّ المختار الذي إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل، وهو الذي يجب أن يصدر عنه الفعل من غير قصد وإرادة، كالإشراق من الشمس والإحراق من النار، ولا يجوز أن يتأخّر عنه فعله بالزمان عنه. لاحظ: كشف الفوائد في شرح قواعد العقائد: ١٥٨؛ جامع العلوم: ٩٠٥ و٩١٦.

٥. كلمة (لو) للإمتناع، نحو قوله تعالى: «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» الأنبياء: ٢١.

٦. لاحظ: شرح المقاصد: ٢ / ١١ / المنهج الثالث / المبحث الأول .

٧. انظر: شرح تجريد العقائد: ٧٠.

وما ذكرناه أظهر^(١)، ولا يمكن استناده إلى المختار هذا حكم على حدة، وليس داخلاً في حيز المعلل، فتدبر، وإنما لا يمكن استناد القديم الممكن إلى المؤثر المختار، لأنّ القصد والاختيار إنّما يتوجّه إلى ما ليس بحاصل.

قال شارح المقاصد: هذا متفق عليه بين الفلاسفة، والمتكلمين، والنزاع فيه مكابرة.

وأنكر ما نقل في المواقف،^(٢) عليه عن الأمدي^(٣) من أنّه قال: سبق الإيجاد قصداً، كسبق الإيجاد إيجاباً، في جواز كونهما بالذات، دون الزمان، وفي جواز كون أثرهما قديماً.

وحمل كلام المصنّف في شرح الإشارات^(٤): أنّ الفلاسفة لم يذهبوا إلى أنّ القديم يمتنع أن يكون فعلاً لفاعل مختار، وإلى أنّ المبدأ الأوّل ليس بقادر مختار، بل إلى أنّ قدرته واختياره لا يوجبان كثرة في ذاته، وأنّ فاعليّته ليست كفاعليّة المختارين من الحيوان، ولا كفاعليّة المجبورين من ذوي الطبائع الجسمانيّة، وإلى أنّه أزلي تامّ في الفاعليّة، وأنّ العالم أزلي مستند إليه، على أنّه

١. لأنّه إذا حمل ما حمل عليه شارح المقاصد والشّارح القوشجي، كان مفهوم الكلام عدم جواز استناد القديم الممكن إلى المؤثر الموجّب، لو لم يمكن ولا يمكن استناده إلى المختار، فيلزم استغناء القديم الممكن عن المؤثر مطلقاً.

٢. لاحظ: المواقف في علم الكلام: ٧٤ / المقصد الخامس.

٣. أبو الحسن علي بن محمّد بن سالم التّغلي المعروف بسيف الدّين الأمدي الحنبلي سمّ الشّافعي المتوفّي (٦٣١ هـ)، من أحد أعيان الأشاعرة، له مصنّفات كثيرة ومنها: غاية المرام في علم الكلام؛ إيكار الأفكار؛ المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين ودقائق الحقائق.

لاحظ: سير أعلام النبلاء: ٢٢ / ٣٦٤ - ٣٦٧ / برقم ٢٣٠؛ لسان الميزان: ٣ / ١٣٤ / برقم ٤٧٠.

٤. لاحظ: شرح الإشارات والتّبيهات: ٨٢ / ٣ / النمط الخامس.

احتراز عن شناعة نفي القدرة، والاختيار عن الصانع، وإلا، فكونه عندهم موجباً بالذات، لا فاعلاً بالاختيار، أشهر من أن يمنع.^(١)

وقال شارح المواقف: «ويؤيد كلام الأمدى ما نقله بعضهم من أن الحكماء متفقون على أنه تعالى فاعل مختار بمعنى إن شاء فعل وإن شاء ترك، وصدق الشرطيّة لا يقتضي وقوع مقدّمها، ولا عدم وقوعها، فمقدم شرطية الفعل واقع دائماً، ومقدم شرطية الترك غير واقع دائماً.

ويدفعه ما قد قيل: من أنا نعلم بالضرورة أن القصد إلى إيجاد الموجود محال، فلا بد أن يكون القصد مقارناً لعدم الأثر، فيكون أثر المختار حادثاً قطعاً.

وقد يقال: إن المحال هو القصد إلى إيجاد الموجود بوجود قبل.

وبالجملة: فالقصد إذا كان كافياً في وجود المقصود كان معه، وإذا لم يكن كافياً فيه، فقد تقدّم عليه زماناً، كقصدنا إلى أفعالنا. انتهى كلام شارح المواقف.^(٢)

وأقول: التحقيق أن استناد القديم الممكن إلى المختار بالاختيار الزائد على الذات محال، لأن الاختيار الزائد على الذات؛ لا يمكن أن يتوجه إلا إلى إيجاد ما هو معدوم حين الاختيار، سواء كان الاختيار الزائد تاماً، كاختيار الواجب عند المتكلمين، أو ناقصاً، كاختيارنا، وذلك ضروري، بحيث لا يقبل النزاع.

١. انتهى كلام شارح المقاصد: لاحظ: شرح المقاصد: ٢ / ١٠ / المنهج الثالث / المبحث الأول.

٢. شرح المواقف: ٣ / ١٨٤ و ١٨٥ / المقصد الخامس من المرصد الثالث.

والحكماء ينفون القصد عن الواجب^(١)، لأنّهم يجعلون القصد بالاختيار الزائد على الذات، ويقولون: إنّ القصد لا يمكن إلاّ إلى شيءٍ هو راجح بالنظر إلى الفاعل، فلو كان الواجب فاعلاً بالقصد، لزم أن يكون مستكماً بالغير، لأنّ الفاعل بالقصد طالب بقصده إلى الفعل لما هو أولى بالنظر إليه وهو محال في حقّه تعالى، ولا ينفون عنه تعالى الاختيار مطلقاً، لأنّهم مُصرّحون بكونه تعالى فاعلاً بالاختيار الذي هو عين ذاته، ويُعبّرون عنه بالرضاء لا بالقصد، فيقولون: إنّهُ تعالى فاعل بالرضاء، ولا يقولون إنّهُ فاعل بالقصد ويجعلون المختار أعمّ منهما، كلّ ذلك مصرّح به في كتب الشّيخ وهذا هو المراد من كلام "شرح الإشارات". ألا ترى إلى قوله: «إنّ قدرته واختياره لا يوجبان كثرة في ذاته تعالى»^(٢) يعني أنّهما عين ذاته تعالى، كما يقوله المتكلّمون؟

وكلام المصنّف ﷺ هاهنا حيث منع استناد القديم الممكن إلى المختار مبنيّ على رأي المتكلّمين .

وكلام الأمدي، مبنيّ على مذهب الحكماء، وإنّ تسامح في إطلاق القصد عليه أو هو لم يوافقهم على ذلك الاصطلاح .

ومما ذكرنا ظهر حال المنع المشار إليه في كلام شارح المواقف. فتدبّر.

١ . راجع لمزيد التحقيق: إلهيات الشفاء مع تعليقات صدر المتأهّلين: ٢٤٤؛ شرح المنظومة: الفريدة السابعة في العلّة والمعلول؛ ونهاية الحكمة: المرحلة الثامنة / الفصل السابع؛ وأصول المعارف:

٦١ و ٦٢ .

٢ . شرح الإشارات والتنبّهات: ٣ / ٨٢ / النمط الرابع .

المسألة الثامنة والثلاثون

[في نفي قديم ثان^(١)]

قال: ولا قديم سوى الله تعالى لما سيأتي.

أقول: [أنه لا قديم مطلقاً^(٢) إلا الواجب الوجود الصانع للعالم وهو الله تعالى، كما قال: ولا قديم؛ أي لا بالذات ولا بالزمان سوى الله تعالى، وذلك لأن ما سوى الله تعالى: إما واجب، أو ممكن، والممكن: إما جوهر، أو عرض، والعرض: إما قائم بالممكن، أو بالواجب، والجوهر: إما عقل، أو نفس، أو جسم، أو صورة، أو مادة.

وأما أنه لا واجب سوى الله تعالى: فلما سيأتي في المقصد الثالث^(٣) من نفي الشريك .

وأما أنه لا ممكن قديماً: فلما سيأتي في المقصد الثاني^(٤) من حدوث الأجسام، وأعراضها، ونفوسها المتعلقة بها، وعدم ثبوت العقل .

وأما أنه لا عرض قديماً قائماً بذات الله تعالى: فلما سيأتي في المقصد

١ . راجع لمزيد التحقيق في هذا البحث إلى: شرح المقاصد: ٨ / ٢ و ٩؛ شرح المواقف: ٣ / ١٩٦ -

١٩٩؛ نهاية المرام في علم الكلام: ١ / ٢٣٨ - ٢٤٠؛ مناهج اليقين في أصول الدين: ٢١ - ٢٣؛ شرح

الأصول الخمسة: ١٨٢، ١٨٣، ٢٧٧ - ٢٩٨ .

٢ . ذاتياً أو زمانياً . ٣ . في إثبات الصانع تعالى وصفاته .

٤ . في أحوال الجواهر والأعراض .

الثالث أيضاً من كون صفاته تعالى عين ذاته تعالى.

والى جميع ما ذكرنا أشار المصنّف ﷺ تعالى بقوله: لما سيأتي .

وهذا هو مذهب جمهور المتكلمين النافين للصفات الزائدة على ذاته تعالى.

وأما الأشاعرة: القائلون بزيادة الصفات، فمنهم من التزم قدمها وخص الامتناع بالذوات القديمة.

ومنهم من لم يلتزم قائلاً: إن صفات الله تعالى ليست غيرها ولا عينها.

وأما الحكماء: فلا يجعلون قدم غيره تعالى ممتنعاً، إلا بالذات، لا بالزمان .

وأما القائلون بثبوت المعدومات وبالأحوال من المتكلمين، فلا يلزمهم قدم شيء مما سوى الله تعالى، لأن القديم ما لا أول لوجوده لا لثبوته، هذا حال المتحليين للإسلام .

وأما غيرهم؛ فقالت النصارى بالقدماء الثلاثة المشهورة، والثنوية من المجوس بالقديمين، هما: النور والظلمة، والحرمانيون^(١) منهم بقدماء خمسة: إثنان حيّان، فاعلان هما الباري عزّ اسمه، والنفس سواء كانت بشرية أو سماوية، وواحد منفعل غير حيّ هو الهولوى، وإثنان غير حيّين لا فاعلين ولا منفعلين هما الدهر والخلاء.^(٢)

واعلم: أن مراد المصنّف: أنه لا قديم ثابت ومحقق سوى الله تعالى، لأنه

١ . «الحرانتيون». هم جماعة من الصابئة: انظر: الملل والنحل للشهرستاني: ٢ / ٥٨؛ معجم البلدان:

٢ / ٢٣٥ و ٢٣٦ .

٢ . لاحظ: نهاية الغرام في علم الكلام: ١ / ٢٣٩ .

ممتنع قدم ما سوى الله تعالى، وذلك لما سيأتي، من أنه لا دليل على امتناع وجود العقل، بل هو في حيز الإمكان، فعلى تقدير ثبوته يكون قديماً بالزّمان، حيث لا تجري فيه دليل حدوث الأجسام لكونه مبنياً على الحركة والسكون الممتنع ثبوتهما للمجرّدات، ولا دليل حدوث النفس الناطقة، لابتنائه على الإبتحاد في الحقيقة النوعية، وغيره ممّا لا يجري في العقول، كما ستعرفه، و^(١) لا دليل على الحدوث الزّماني سوى ذلك .

وما يقال: من أنّ العمدة في الحدوث الزّماني لجميع ما سوى الله تعالى؛ هو الإجماع، ليس بشيء، لأنّهم بالحدوث يثبتون الصّانع، والإجماع على تقدير ثبوته دليل شرعيّ متوقّف على إثبات الصّانع تعالى.

نعم من قال منهم: بأنّ علّة الافتقار، الإمكان، لا الحدوث له ذلك، لكن حينئذ تكون المسألة؛ أي مسألة الحدوث خارجة عن الأصول^(٢)، وستطلّع على ما تقرّر عليه رأينا في مسألة الحدوث^(٣) إن شاء الله تعالى .

١ . الواو : حالية.

٢ . لأنّ الأصول ممّا ثبت بالدليل العقلي .

٣ . في المقصد الثّاني، الفصل الثّالث، المسألة السادسة .

المسألة التاسعة والثلاثون

[في أن الحادث لا يفتقر إلى المدة والمادة]

قال: ولا يفتقر الحادث إلى المدة والمادة وإلا لزم التسلسل.

أقول: إن هذه المسألة في بيان [عدم افتقار الحادث إلى مدة ومادة، خلافاً للحكماء. (١)]

وتقرير مذهبهم: أما في افتقار الحادث إلى المدة؛ فهو أن كل حادث بعد ما لم يكن، يكون بعديته مضافة إلى قبليّة قد زالت، فله قبل لا يوجد مع البعد، لا قبليّة الواحد على الاثنين وأمثالها التي يوجد قبل والبعد منها معاً، بل قبل نزول قبليّة، بعد تجدد البعدية .

وليس معروض هذه القبليّة بالذات نفس العدم (٢)، لأنه كما كان قبل، فقد يصح أن يكون بعد، ولا نفس الفاعل، لأنه يكون قبل ومَعَ وبعده.

فإذن هناك شيء آخر متجدد متصرّم غير قارّ الذات متّصل في ذاته، إذ

١. راجع لمزيد التحقيق: الإشارات والتبّهات: ٣ / ٨٢ - ١٠٩؛ شرح تجريد المقائد: ٧٢ - ٧٥؛ شرح المواقيف: ٤ / المقصد السادس؛ كشف المراد: المسألة السادسة والأربعون؛ شرح المقاصد: ٢ / المبحث الثاني .

٢. لأن العدم قبل الوجود كالعدم بعد الوجود في كونه نفس العدم وليس قبل كبعده، لأنهما تمايزان بالقبليّة والبعدية ولا شك أن ما به الامتياز أعني: التقدم غير ما به الاشتراك أعني: نفس العدم. لاحظ: شرح المواقيف: ٤ / ١٨ .

من الجائز أن نفرض متحرّكاً يقطع مسافةً يكون حدوث هذا الحادث مع انقطاع حركته، فيكون ابتداء حركته، قبل هذا الحادث، ويكون بين ابتداء الحركة^(١) وحدث الحادث، قبليّات وبعديّات متصرّمة متجدّدة مطابقة لأجزاء المسافة والحركة، فظهر أنّ هذه القبليّات والبعديّات، متّصلة باتّصال المسافة والحركة .

وقد تقرّر امتناع تألّف مثل هذا المتّصل من أجزاء لا يتجزّى.^(٢) فإذا ثبت أنّ كلّ حادث مسبق بوجود غير قارّ الذات، متّصل باتّصال المقادير؛ هو المراد من الزّمان والمدة .

وأما في افتقار الحادث إلى مادة، هي الهيولى كما للصّور، أو موضوع، كما للأعراض^(٣)، فهو أنّ كلّ حادث، فهو قبل وجوده: إمّا ممتنع الوجود فهو محال، وإمّا ممكن الوجود، فله إمكان وجود قبل وجوده وليس هو^(٤) قدرة القادر عليه^(٥)، لأنّ السبب في كون المحال غير مقدور عليه^(٦)، هو كونه غير ممكن في نفسه، والسبب في كون غير المحال مقدوراً عليه هو كونه ممكناً في نفسه والشّيء لا يكون سبباً لنفسه .

وأيضاً كونه^(٧) ممكناً أمر له في نفسه، وكونه مقدوراً عليه، أمر له بالقياس إلى القادر عليه .

- ١ . سواء فرضت تلك الحركة أم لا، فإنّ فرضها إنّما كان لظهور العلم بوجوده وأحواله، لا لوجوده في نفسه .
- ٢ . لبطلان الجزء الذي لا يتجزّى وبطلان التركيب منه .
- ٣ . أي بحيث لا يكون مفتقراً إلى الحادث .
- ٤ . أي إمكان الوجود .
- ٥ . أي الحادث .
- ٦ . أي الفاعل .
- ٧ . أي كون الحادث .

فإذن كونه ممكناً أمرٌ مغايرٌ لكونه مقدوراً عليه.

وهذا الإمكان ليس شيئاً معقولاً بنفسه، لأن الإمكان يكون للشيء بالقياس إلى وجوده، كما يقال البياض يمكن أن يوجد، أو بالقياس إلى صيرورته شيئاً آخر، كما يقال: الجسم يمكن أن يصير أبيض .

فإذن هو (١) أمرٌ معقولٌ بالقياس إلى شيء آخر، فهو (٢) أمرٌ إضافيٌّ، والأمور الإضافية أعراض والأعراض لا يوجد إلا في موضوعاتها .

فإذن، الحادث يتقدمه إمكان وموضوع وذلك الإمكان قوة للموضوع بالنسبة إلى وجود ذلك الحادث فيه، فهو (٣) قوة وجود، والموضوع، موضوع بالقياس إلى الإمكان الذي هو عرض فيه وموضوع بالقياس إلى الحادث، إن كان عرضاً وهيولى بالقياس إليه (٤) إن كان صورة .

قال المصنّف في شرح الإشارات: واعلم أن كل إمكان، فهو بالقياس إلى وجود، والوجود: إما بالعرض، كوجود (٥) الجسم أبيض، وإما بالذات كوجود البياض .

وأما الإمكان بالقياس إلى وجود بالعرض، فهو يكون للشيء بالقياس إلى وجود شيء آخر له، أو بالقياس إلى صيرورته موجوداً آخر، كما يقال: الجسم

١ . أي إمكان الوجود .

٢ . أي إمكان الوجود .

٣ . أي الإمكان .

٤ . إلى الحادث .

٥ . في «ج» جملة: «كوجود الجسم أبيض وإما بالذات كوجود البياض أما الإمكان بالقياس إلى وجود بالعرض» ساقطة.

يمكن أن يكون أبيض أو يوجد له البياض، أو يقال: «الماء يمكن أن يصير هواء» و «المادة يمكن أن تصير موجودة بالفعل».

وظاهر أنّ هذه ^(١) الإمكانيات محتاجة إلى موضوع موجود معها وهو محلّها.

وأما الإمكان بالقياس إلى وجود بالذات، فيكون للشيء بالقياس إلى وجوده، ولا يخلو: إما أن يكون ذلك الشيء ممّا يوجد في موضوع أو مادة أو مع مادة، كما يقال: البياض يمكن أن يوجد أو يكون وكذلك الصورة والنفس .

وحكم هذا الإمكان في الاحتياج إلى موضوع، حكم القسم الأول، ويكون موضوعه حامل وجود ذلك الشيء .

وأما أن لا يكون كذلك بل يكون الشيء قائماً بنفسه، لا علاقة له بشيء من الموضوع والمادة، ومثل هذا الشيء، لا يجوز أن يكون محدثاً، لأنه لو كان محدثاً، لكان مسبوقاً بالإمكان لا محالة كما مرّ، وإمكانه لا يمكن أن يتعلّق بموضوع دون موضوع، إذ لا علاقة له بشيء، فيلزم أن يكون جوهرًا قائماً بنفسه، لكنّ الجوهر من حيث ماهيته لا يكون مضافاً إلى الغير، ^(٢) والإمكان مضاف، فلا يكون الإمكان؛ هو حقيقة ذلك الجوهر، وإذا لم يكن حقيقته، فهو ^(٣) عارض له، و ^(٤) قد فرض أنّه غير عارض لشيء، هذا خلف.

١ . جميع هذه الخ...

٢ . وإن كان من حيث وجوده متعلّقاً بغيره .

٣ . أي الإمكان .

٤ . الواو : حالية .

ولمّا تبيّن أنّ مثل هذا الشّيء^(١) لا يمكن أن يكون محدثاً، فهو إن كان موجوداً كان دائم الوجود، وإن لم يكن موجوداً كان ممتنع الوجود .

وقد ظهر من ذلك أنّ الأشياء الحادثة تكون: إمّا أعراضاً، أو صوراً، أو مركّبات، أو نفوساً، توجد مع الموادّ وإن لم تكن حالةً فيها، وإمكانات هذه الأشياء، يكون قبل وجودها، ويعبر عنها بالقوّة، فيقال: هذه الوجودات في موادّها بالقوّة، وهي تختلف بالبعد والقرب وتزول عنها مع خروج الوجودات عن القوّة إلى الفعل، وإنّما يقع إسم الإمكان عليها بالتشكيك .

وأما إمكان الوجودات الممكنة في أنفسها، فهي أمور لازمة لماهيّاتها عند تجرّدها عن الوجود والعدم بالقياس إلى وجوداتها.

وكذلك الوجوب والامتناع، إلّا أنّ الموصوف بالوجوب لا يمكن أن يكون فوق واحد، والموصوف بالامتناع لا يمكن أن يوجد في الخارج، والموصوف بالإمكان ماهيات كثيرة مختلفة؛ هي موجودات العالم بأسرها.

وهذه الاختلافات أحوال للموضوعات في أنفسها .

قال^(٢): فهذا ما أردت تحقيقه في هذا الموضع لتزول الإشكالات التي تورد هاهنا .

ثمّ تعرض^(٣) لاعتراضات الإمام، فدفعها تفصيلاً، ومن جملتها: أنّه قال:

١ . أي الذي يكون الإمكان بالقياس إلى وجوده، بالذات ويكون قائماً بنفسه لا علاقة له بشيء من المادّة والموضوع.

٢ . المحقّق الطوسي شارح الاشارات .

٣ . شارح الاشارات .

الشيء قبل وجوده نفي صرف، فلا يصحّ الحكم عليه بالإمكان، فقال^(١): إنّه خبط عظيم يقتضيه عدم التميّز بين الاعتبارات العقلية والأمر الخارجية.

ومنها^(٢): أنّه لو كان الإمكان موجوداً لكان واجباً أو ممكناً، والأوّل محال لكونه وصفاً لغيره، والثاني^(٣) يقتضي^(٤) أن يكون للإمكان إمكان.

فأجاب عنه: بأنّ الإمكان في نفسه اعتبار عقليّ متعلّق بشيء خارجيّ، فمن حيث تعلّقه بالشيء الخارجيّ ليس بموجود في الخارج هو إمكان، بل هو إمكان وجود في الخارج، ولتعلّقه بذلك الشيء يدلّ على وجود ذلك الشيء في الخارج، وهو موضوعه، ومن حيث كونه قائماً بالعقل موجود في الخارج، وله إمكان آخر يعتبره العقل، ويتقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار.^(٥)

ثمّ إنّ المصنّف منع هذين الحكمين في هذا الكتاب على سبيل المعارضة، فقال: ولا يفتقر الحادث إلى المدة والمادة وإلّا لزم التسلسل، لكونهما حادثين أيضاً، لما يأتي من حدوث الأجسام، فإنّ المدة والمادة لا يمكن تحقّقهما بدون الجسم.

أمّا المدة: فلكونها مقداراً للحركة المحتاجة إلى الجسم.

وأمّا المادة: فلامتناع خلوّها عمّا يجعلها جسماً - أعني: الصورة - فلو

احتاج كلّ حادث إلى المدة والمادة، لزم التسلسل.

١. الرّازي .

٢. أي ومن إشكالات الرّازي .

٣. محال .

٤. أي لأنّه يلزم من ذلك .

٥. انتهى كلام شارح الإشارات، راجع: الإشارات والتنبّهات: ٣ / ٩٩ - ١٠٥ .

والتحقيق: أن الحادث إن كان مسبوقاً بعدم وهمي متقدّر صالح لفرض وقوع الحادث في أي جزء من الأجزاء الوهمية، لهذا عدم المتقدّر، فلا محالة يحتاج إلى المادة والمدة، لاحتياجه^(١) إلى أسباب معدّة مؤدية إلى تخصيص وقت الحدوث وتعيينه، وقبول^(٢) ذلك عدم المتقدّر، لأن يقال: إن الحادث ممتنع، أو ممكن في ذلك عدم، وإن كان مسبوقاً بعدم مطلق غير متقدّر^(٣)، فلا يحتاج إليهما^(٤)، لعدم الحاجة في تخصيص وقت الحدوث إلى تلك الأسباب المتوقفة على الزمان لتعيينه^(٥) بأن لا وقت قبله وعدم التخلف التقديري القابل لأن يقال: إن الحادث في ذلك عدم ممكن أو ممتنع.

وسياتي منا بسط القول فيه في مبحث حدوث الأجسام^(٦) إن شاء الله

تعالى.

١ . هذا تعليل للاحتياج إلى المدة.

٢ . هذا تعليل للاحتياج إلى المادة.

٣ . كالطبايع الفلكية.

٤ . أي المدة والمادة.

٥ . الحادث .

٦ . لاحظ: الجزء الثالث من هذا الكتاب / المسألة السادسة من الفصل الثالث.

المسألة الأربعون

في أن ما ثبت قدمه امتنع عدمه

على ما قال: والقديم لا يجوز عليه العدم لوجوبه بالذات^(١) أو لاستناده إليه،^(٢) إما بغير واسطة، أو بواسطة قديمة،^(٣) وعدم المعلول مستند إلى عدم علته، فيؤدي إلى عدم الواجب بالذات وهو محال.



١. كالواجب تعالى .

٢. قال الشَّارح القوشجي: لما امتنع استناد القديم إلى الفاعل بالاختيار فما ثبت قدمه يمتنع عدمه لأنه إما واجب لذاته وممتنع عدمه فهو ظاهر، وإما ممكن مستند إلى الواجب بالذات؛ إما بلا واسطة، أو بوسائط قديمة. وأيًا ما كان يمتنع عدمه، لوجوب دوام المعلول بدوام علته الثَّامة.

راجع: شرح تجريد العقائد: ٧٥.

٣. كالعقل الأوَّل .

قال المحقق: نجز الجزء الأول حسب
تجزئتنا، ويليه الجزء الثاني يبدأ فيه بـ «الفصل
الثاني في الماهية ولو احقها» .

يرجو من الله سبحانه التوفيق لانجاز عمل
التحقيق إلى نهاية الكتاب أنه سميع مجيب.

قم - مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام

١٧ ذي القعدة الحرام

١٤٢٥ هـ

التعليقات

التعليقة الأولى^(١)

ليس لنا في الكتاب والسنة ظاهر يخالف العقل

قد اشتهر بين المتأخرين لزوم تأويل بعض الظواهر لمخالفتها للعقل، وأخيراً للعلم، ومنهم المصنف في هذا المقام؛ ولكن الواقع ليس كذلك بمعنى أنه ليس لنا ظاهر في المصدرين يخالف العقل والعلم، والمراد من الظهور، الظهور التصديقي لا التصوري .

وإن شئت قلت: الظهور الجملي، لا الظهور الإفرادي، وتعلم حقيقة الحال بذكر أمور:

١. حقيقة التأويل في القرآن الكريم

التأويل من الأول بمعنى إرجاع الشيء إلى واقعه وحقيقته، وقد استعمله القرآن في موارد ثلاثة يجمعها شيء واحد، وهو إرجاع الشيء المبهم من الكلام، أو الفعل، أو الرؤيا إلى واقعه .

أما الأول: فمثل قوله سبحانه: ﴿وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ﴾^(٢) .

فالظهور التصوري أو الإفرادي للآية الكريمة يدل على أن له سبحانه أيدياً وهو يلزم التجسيم والتشبيه تعالى الله عنهما علواً كبيراً، لكن هذا الظهور، ظهور بدئي لا استمراري.

والامعان في القرآن الحافة بالآية يرفع الإبهام، وأن المراد أنه سبحانه هو الخالق الفريد للسماء، وليس له في هذا المجال أي شريك ومساعد .

والتعبير بالأيدي للإشارة إلى ذلك، وأن خلق السماء عمل نفسه لا عمل الغير.

١ .الراجعة إلى صفحة ٤٩.

٢ . الذاريات: ٤٧ .

وأما تخصيص لفظ " الأيدي " في هذا المقام دون سائر الأعضاء، فهو لأجل أن الإنسان ينسب عادة أفعاله إلى يده، حتى ما ارتكبه بلسانه ورجله، ولذلك يقول سبحانه تنديداً بالعصاة وبعامة جوارحهم ﴿ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْتُمْ أَيْدِيَكُمْ وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾^(١).

وهذا النوع من التأويل، عبارة عن تأويل المتشابه الوارد في قوله سبحانه: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾^(٢).

والآية باعتبار ظهورها البدني يخالف العقل لا بظهورها النهائي، كما سيوافيك تفصيله .

وأما الثاني: أي رفع الابهام عن الفعل، فهو كما في العمل الذي ارتكبه مصاحب موسى في البحر وخارجه، حيث خرق السفينة مرة، وقتل نفساً زكيةً أخرى، وأقاما جداراً ثالثة، فالكل كان مغموراً في الابهام.

لماذا خرق السفينة؟! مع أنه ربما ينجز إلى غرق الراكبين .

ولماذا قتل نفساً زكيةً بغير نفس؟!

أو لماذا أقام جداراً لا صلة له به، ولم يأخذ عليه أجرًا؟!

فقام المصاحب برفع الابهام عن أفعاله فقال بعدما رفعه: ﴿ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَنْطِقْ عَلَيْهِ صَبْرًا﴾^(٣).

وأما الثالث: أي رفع الابهام عن الرؤيا، فقد ورد لفظ التأويل في سورة يوسف في عذة موارد، والمراد من هذا التأويل هو إرجاع الرؤيا إلى واقعها، حيث أن التائم يرى في ظل النفس المجردة صور الواقعات والحقائق على ما هي عليها في الماضي والمستقبل، ولكن النفس تنصرف فيما تراه إلى أن يستيقظ التائم، فعند ذلك يقوم المؤول بإرجاع الرؤيا التي بقيت في نفس

١ . آل عمران: ١٨٢ .

٢ . آل عمران: ٧ .

٣ . الكهف: ٨٢ .

النائم إلى زمن الاستيقاظ إلى الواقع الذي رآه النَّائم خالصةً عن كلِّ الضمانم، هذا هو التأويل في القرآن الكريم .

وأما التأويل بمعنى صرف الكلام عن ظاهره، إلى خلافه، فهو مصطلح حديث بين العلماء لا يمت إلى القرآن بصلة، فكلُّ من زعم أن التأويل في القرآن هو هذا، فقد خلط التأويل في القرآن، بالتأويل في مصطلح العلماء.

٢. الظواهر حجة قاطعة ليس لنا صرفها عنها

إنَّ ظاهر القرآن والسنة الصحيحة، بل ظاهر كلِّ متكلم حجة لا يصار إلى خلافه إلا بدليل قاطع مقبول عند العقلاء في محاوراتهم، وذلك كما في حقل التشريع والتفنين، حيث أنه ربّما يطلق العام، أو المطلق ويراد بهما الخاص أو المقيد، ويشار إلى المخصّص والمقيد بدليل في مقام آخر، وبذلك يصرف ظاهر العام، أو المطلق إلى غيره بدليل مثله، وهذا النوع من الصّرف أمر مقبول عند العلماء وفي محيط التفنين .

إنَّ القرآن نزل بلسان عربي مبين لأجل هداية النَّاس إلى سواء السبيل والصراط المستقيم، فليس هناك محيص عن القول بأنَّ المتبادر من ظاهر الآيات - عند أهل اللسان - هو المعنى المقصود لله سبحانه وصرفه عن ظاهره دون قرينة مقبولة عند العقلاء أشبه بصرف الأذهان عن المقاصد الواقعية لله تبارك وتعالى.

إنَّ فرضية صرف ظواهر الكتاب والسنة لأجل مخالفتها حكم العقل أو العلم أشبه بعمل الاحبار والزّهبان، حيث يؤوّلون ظواهر الإنجيل والتوراة إلى معنى يوافق العقل، أو التجربة العلمية. وتجوز هذا النوع من التأويل في القرآن والسنة يحطّ من مقامهما، ويكون معنى ذلك وجود مفاهيم غير صحيحة في الوحي سببت صرفها عن ظاهرها .

وهو ممّا لا يتفوه به منّ له أدنى إيمان بالوحي الذي هو إدراك نقوي عن الخطأ والاشتباه.

وإن شئت قلت: إذا كان المعنى الثاني - المصار إليه - هو المقصود لله سبحانه ونبّيه

الأكرم ﷺ، فلماذا أتى بكلام له ظهور عند العرف غير مراد له، وأراد معنى غير ظاهر من كلامه .

٣. الحجّة هو الظهور الجُملي لا الأفرادي

وهذا الأمر هو المهمّ في حلّ العقدة، وتبيين موقفنا من الكلام السائر بين المتأخّرين (من صرف القرآن والسنة عن ظاهرها إذا خالف العقل) وهذا الأمر المهمّ عبارة عن تحرير ما هو الحجّة من الظواهر، فنقول للآية والقرآن ظهوران:

- ظهور أفرادي، تصوري، بدائي.

- ظهور جُملي، تصديقي، نهائي.

أما الظهور الأول، فليس بحجّة أصلاً، إذ ربّما يكون للكلمة ظهور في معنى، ولكن لها في ضمن الجملة ظهور آخر:

مثلاً إذا " قلت رأيت أسداً في الحمام " فلأسد بما هو هو، ظهور في الحيوان المفترس، ولكنّه في ضمن الجملة له ظهور آخر، وعلى ضوء ذلك، فالمتّبع هو الظهور الثاني الذي تعبّر عنه بالظهور المستقرّ، في مقابل الظهور المتزلزل.

ففي الآية المتقدمة - أعني: قوله سبحانه: ﴿وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ﴾ - لليد ظهوران: ظهور بدئيّ؛ وهو الجارحة .

وظهور استمراريّ استقراريّ؛ وهو مباشرة الفاعل للفعل بنفسه دون أن تكون له مساعد؛ وإن لم يكن هناك " يد " ولا سائر الجوارح.

فالمتّبع هو الظهور الثاني لا الأول.

فلو قالت اليهود: ﴿يَدُ اللَّهِ مَغْلُوبَةٌ﴾^(١).

وقال سبحانه: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾.

فليد في كلتا الجملتين ظهوران: أفرادي؛ وهو الجارحة.

وجملي؛ وهو البخل في الجملة الأولى، والسخاء في الجملة الثانية.

إذا عرفت ذلك فنقول:

كل ما يتصور أنه مخالف للعقل، أو العلم فسببه، هو الاعتماد على الظهور البدئي لا النهائي، فلو قام الإنسان بالامعان في الآية، أو الحديث، ووقف على الظهور النهائي لما وجده مخالفاً لما يحكم به العقل، أو أثبت العلم.

ولنأت بمثال: قال سبحانه: ﴿وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَىٰ فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَىٰ وَأَضَلُّ

سَبِيلًا﴾^(١).

ومن المعلوم أن الظاهر البدائي يثبت أن من كان في الدنيا أعمى وإن كان مؤمناً متديناً قائماً بالليل وصائماً في النهار، فهو يحشر يوم القيامة أعمى .

وهذا الظهور ظهور بدائي، تصوري، لا جملي، ولا تصديقي.

ولكن لا محيص من رفض هذا الظهور الأفرادي، والأخذ بالظهور التصديقي، وذلك

بقريته قوله سبحانه: ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَٰئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلَّ هُمْ أَضَلُّ أُولَٰئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾^(٢).

فهذه القرآئن تدل على أن المراد من الأعمى هو مكفوف البصيرة، لا مكفوف البصر .

إذا عرفت هذه الأمور الثلاثة، يتبين لك عدم صحة قولهم من «لزوم تأويل كثير من الآيات

والروايات لأجل مخالفتها العقل والعلم».

وذلك، لأن مصب مخالفة إنما هو الظهور البدائي، وما هو الحجّة هو الظهور النهائي،

وعلى الثاني لا نجد أو قلماً تجد ظهوراً مخالفاً للبرهان والتجربة.

ولو فرضنا وجود تلك المخالفة، فالأمر يدور بين أمرين :

١. إما أن يكون فهمنا من الكتاب والسنة خاطئاً فيجب امعان النظر والدقة في القرآن

١. الاسراء: ٧٢ .

٢. الاعراف: ١٧٩ .

الموجودة في نفس الآية، أو الآيات الأخرى حتّى نقف على المعنى المقصود.

٢. أو يكون في حكم العقل مغالطة يجب كشفها، أو أن الذي أثبتته العلم والتجربة نظرية متزلزلة غير نهائية، فللانتظار فروضاً أخرى سيوفرها لنا العلم.

وقد بسطنا الكلام في هذا الموضوع في مقدمة الجزء الثاني من طبقات المتكلمين. (١)

التعليقة الثانية: (١)

الإمامية وريثة المعتزلة

فرية واضحة

قد الصق غير واحد من خصوم الشيعة، بالشيعة تهمة التطفل في علم الكلام على المعتزلة. فصار المصنف يرد هذه التهمة قائلاً بأن موافقة الإمامية للمعتزلة في أكثر الأصول الكلامية إنما هو لاستمداد المعتزلة من الفلسفة لا، لأن أصول الإمامية مأخوذة من علوم المعتزلة.

أقول: إن الطائفتين اتفقتا في أصول، واختلفتا في أصول أخرى .

أما الاتفاق: فقد اتفقا في التوحيد، والعدل، وبالتالي في نفي التجسيم، والرؤية.

وفي الجبر والقول بالتحسين، والتقيح العقليين .

وأما الاتفاق: فقد اختلفوا في أصول أخرى، وكفانا في بيان المفارقات كتاب " أوائل

المقالات " للشيخ المفيد، فقد ذكر الفوارق بعد بيان المشتركات.

ثم أن لاشتراك الطائفتين في الأصول سببين :

أحدهما: ما ذكره المصنف من استمداد الطائفتين من البرهان الذي عبر عنه المصنف

بالفلسفة، فإن للعقل عند الطائفتين سهماً أوفر، وإن كان مجاله عند الإمامية أضيق مما عليه المعتزلة.

ثانيهما: إن المعتزلة في كثير من الأصول عيال على خطب الإمام علي عليه السلام وكلماته وهم

صدروا عنها في آرائهم وعقائدهم، وقد صرح بذلك أعيان المعتزلة في غير واحد من كتبهم، وقد

استوفينا الكلام في ذلك في موسوعتنا "بحوث في الملل والنحل" (٢).

ويدل على ذلك كلام غير واحد منهم :

١ - هذا هو الكعبي إمام المعتزلة (في أوائل القرن الرابع) يقول: «والمعتزلة يقال: إن لها و

١ .الراجعة إلى صفحة ٥٠.

٢ .راجع: بحوث في الملل والنحل: ٣ / ١٨٧ - ١٩٢ .

لمذهبها أسناداً تتصل بالنبي، وليس لأحد من فرق الأمة مثلها، وليس يمكن لخصومهم دفعهم عنه، وهو أن خصومهم يقرّون بأن مذهبهم يسند إلى واصل بن عطاء، وأن واصلًا يسند إلى محمد بن علي بن أبي طالب وابنه أبي هاشم عبدالله بن محمد بن علي، وأن محمدًا أخذ عن أبيه عليّ وأن عليًا عن رسول الله ﷺ» (١).

٢- كان واصل بن عطاء من أهل المدينة رباه محمد بن علي بن أبي طالب وعلمه، وكان مع ابنه أبي هاشم عبدالله بن محمد في الكتاب، ثم صحبه بعد موت أبيه صحبة طويلة، وحكي عن بعض السلف أنه قيل له: كيف كان علم محمد بن علي؟ فقال: إذا أردت أن تعلم ذلك فانظر إلى أثره في واصل. ثم انتقل واصل إلى البصرة فلزم الحسن ابن أبي الحسن (٢).

٣- وقال ابن أبي الحديد: «إن أشرف العلوم هو العلم الإلهي، لأن شرف العلم بشرف المعلوم ومعلومه أشرف الموجودات، فكان هو أشرف العلوم ومن كلامه (عليه السلام) اقتبس وعنه نقل، ومنه ابتداء وإليه انتهى.

فإن المعتزلة - الذين هم أهل التوحيد والعدل وأرباب النظر، ومنهم تعلم الناس هذا القرن - تلامذته وأصحابه، لأن كبيرهم واصل بن عطاء تلميذ أبي هاشم عبدالله بن محمد بن الحنفية. وأبو هاشم تلميذ أبيه، وأبوه تلميذه (عليه السلام)» (٣).

٤- وقال المرتضى في أماليه: «اعلم أن أصول التوحيد والعدل مأخوذة من كلام أمير المؤمنين - صلوات الله عليه - وخطبه، فإنها تتضمن من ذلك ما لا زيادة عليه ولا غاية وراءه، ومن تأمل المأثور في ذلك من كلامه، علم أن جميع ما أسهب المتكلمون من بعد في تصنيفه وجمعه، إنما هو تفصيل لتلك الجمل وشرح لتلك الأصول، وروي عن الأئمة (من أبنائه عليهم السلام) من ذلك ما يكاد لا يحاط به كثرة، ومن أحب الوقوف عليه وطلبه من مظانه أصاب منه الكثير الغزير الذي في بعضه شفاء للصدور السقيمة، ونتاج للعقول العقيمة» (٤).

١. ذكر المعتزلة من مقالات الاسلاميين للبلخي: ٦٨.

٣. شرح نهج البلاغة لأبن أبي الحديد: ١٧ / ١.

٢. ذكر المعتزلة للكُمي: ٦٤.

٤. أمالي المرتضى: ١٤٨ / ١.

فهرس الموضوعات^(١)

الصفحة	الموضوع
٥	المقدمة: بقلم العلامة المحقق آية الله جعفر السبحاني
٣٧	مقدمة المؤلف ﷺ وفيها مطالب أربعة:
٤١	المطلب الأول: في تعريف علم الكلام
٥٢	المطلب الثاني: في موضوع علم الكلام
٧١	المطلب الثالث: في بيان فائدة علم الكلام
٧٣	المطلب الرابع: في مرتبة علم الكلام وشرفه
٧٤	شرح خطبة تجريد الاعتقاد
	المقصد الأول
٨٧	في الأمور العامة
٨٩	المدخل
٩٥	الفصل الأول: في الوجود والعدم وفيها مسائل:

الصفحة	الموضوع
٩٧	المسألة الأولى: في بدهاه الوجود
١٢٦	المسألة الثانية: في اشتراك الوجود معنى
١٤١	المسألة الثالثة: في زيادة الوجود على الماهية
١٤٣	أدلة الحكماء على زيادة الوجود على الماهية
١٦١	أدلة القائلين بعينية الوجود والجواب عنها
١٧٥	تذييل: في توجيه القول بعينية الوجود للماهيات
١٨٠	نقل مقالٍ وتقريرٍ إشكال: في أن زيادة الوجود على الماهية في التعقل
١٨٤	هداية: في تكثر الوجودات
١٩٠	نكتة: في أحوال الوجود واختلاف العقلاء فيها
١٩٢	المسألة الرابعة: في إثبات الوجود الذهني
١٩٤	أدلة إثبات الوجود الذهني
٢٠٨	أدلة النافين للوجود الذهني والجواب عنها
٢١٩	المسألة الخامسة: في أن الوجود هو نفس تحقق الماهية
٢٢١	المسألة السادسة: في أن الوجود لا تزايد ولا اشتداد فيه

الصفحة

الموضوع

٢٢٥

المسألة السابعة: في أن الوجود خير محض

٢٢٨

المسألة الثامنة: في أن الوجود لا ضد له ولا مثل له

٢٣٠

المسألة التاسعة: في مساواة الشيئية والوجود

٢٣٨

أدلة امتناع ثبوت المعدومات في الخارج

٢٤٣

أدلة القائلين بشيئية المعدوم

٢٤٥

المسألة العاشرة: في نفي الحال

٢٤٨

أدلة المثبتين للحال والجواب عنها

٢٥٨

بطلان اعتذار القائلين بالحال

المسألة الحادية عشرة: في تفرعات على القول بثبوت المعدوم

٢٦١

والحال

٢٦٥

تذنيب: في أدلة بطلان املعدوم والحال

٢٦٨

المسألة الثانية عشرة: في الوجود المطلق والمقيّد ومقابلتهما،

وفيها بحثان:

٢٦٨

البحث الأول: في الوجود المطلق والمقيّد

٢٧٦

البحث الثاني: في أن عدم الملكة يفتقر إلى الموضوع

٢٧٩

المسألة الثالثة عشرة: في بساطة الوجود

الصفحة	الموضوع
٢٨١	المسألة الرَّابِعة عشرة: في تكثر الوجود وتشكيكه
٢٨٧	المسألة الخامسة عشرة: في الشَّيْئَة
٢٩٦	المسألة السَّادسة عشرة: في تمايز الأعدام
٣٠٥	المسألة السَّابعة عشرة: في تعاكس الأعم والأخص
٣٠٧	المسألة الثَّامنة عشرة: في قسمة الوجود والعدم إلى المحتاج والغني
٣٠٨	المسألة التَّاسعة عشرة: في الموادِّ الثَّلاث، وفيها مباحث:
٣٠٩	المبحث الأوَّل: في مفهوم الموادِّ الثَّلاث
٣١٨	المبحث الثَّاني: في تعريف الموادِّ الثَّلاث
٣٢٠	المبحث الثَّالث: في أقسام الموادِّ الثَّلاث
٣٢٦	المبحث الرَّابع: في أقسام الضَّرورة والإمكان
٣٣٤	المسألة العِشرون: في اعتباريَّة الموادِّ الثَّلاث
٣٤٩	المسألة الحادية والعشرون: في بعض أحوال الموادِّ الثَّلاث وفيها بحثان:
٣٤٩	المبحث الأوَّل: في أقسام الوجود والامتناع
٣٥٢	المبحث الثَّاني: في كَيْفِيَّة عروض الإمكان
٣٥٦	المسألة الثَّانية والعشرون: في أنَّ عِلَّة افتقار الممكن إلى العِلَّة ماذا؟

الصفحة

الموضوع

- المسألة الثالثة والعشرون: في نفي الأولوية الذاتية عن
الممكن ٣٦١
- المسألة الرابعة والعشرون: في أن الممكن ما لم يجب لم يوجد ٣٧٠
- المسألة الخامسة والعشرون: في الإمكان الاستعدادي ٣٨٠
- المسألة السادسة والعشرون: في القدم والحدوث ٣٨٣
وفيها مباحث:
- المبحث الأول: في حقيقة الحدوث والقدم وأقسامهما ٣٨٣
- المبحث الثاني: في أقسام السبق ٣٨٩
- أقسام السبق على مذهب الحكماء ٣٩٠
- أقسام السبق على مذهب المتكلمين ٣٩٦
- المبحث الثالث: في كيفية مقولية التقدم على أنواعه ٤٠٠
- المبحث الرابع: في حكم القدم والحدوث الحقيقيين ٤١٤
- المسألة السابعة والعشرون: في خواص الواجب ٤٢٠
- تفريع تنبهي: في حول كون الوجود عين ذاته تعالى ٤٤٠
- تحصيل انتقادي: في أن ماهية الواجب إنيته ٤٤٤
- تتميم تحصيلي: في ماهية الواجب أيضاً ٤٥٥

الصفحة	الموضوع
٤٦٠	تحقيق عرشي: في الاختلاف بين الوجودين
٤٦٢	إشارة عرفانية: في حقائق الوجود
٤٦٧	المسألة الثامنة والعشرون: في أن الوجود ليس من الأمور العينية
٤٦٨	المسألة التاسعة والعشرون: في أن الوجود من المعقولات الثانية
٤٧١	المسألة الثلاثون: في بيان متعلقات الوجود والعدم
٤٨٢	المسألة الحادية والثلاثون: فيما يتعلق بالحمل
٤٩٢	المسألة الثانية والثلاثون: في انقسام الموجود إلى ما بالذات وما بالعرض
٤٩٤	المسألة الثالثة والثلاثون: في عدم جواز إعادة المعدوم
٥١١	المسألة الرابعة والثلاثون: في تقسيم الموجود إلى الواجب والممكن
٥١٢	البحث عن الإمكان
٥١٨	المسألة الخامسة والثلاثون: في حاجة الممكن إلى المؤثر
٥٢٩	المسألة السادسة والثلاثون: في أن الممكن في بقائه مفتقر إلى العلة

الصفحة

الموضوع

٥٣٧

المسألة السابعة والثلاثون: في أن الممكن وإن كان
قديماً لا يستغني عن المؤثر

٥٤٢

المسألة الثامنة والثلاثون: في نفي قديم ثان

٥٤٥

المسألة التاسعة والثلاثون: في أن الحادث لا يفترق
إلى المدّة والمادّة

٥٥٢

المسألة الأربعون: في أن ما ثبت قدمه امتنع عدمه

٥٥٥

التعليقات

٥٦٥

فهرس الموضوعات



اصدارات مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام

الأشعرية	احكام السفر وآدابه
بحوث في الملل والنحل - ج ٣ - الماتريدية، والمرجئة، والجهمية، والكرامية والظاهرية، والمعتزلة	احكام الصلاة الاسماء الثلاثة، الاله والرب والعبادة اصباح الشيعة بمصباح الشريعة
بحوث في الملل والنحل - ج ٤ - ابن تيمية وابن عبد الوهاب وعقائدهما	اصول الحديث واحكامه أصول الفلسفة
بحوث في الملل والنحل - ج ٦ - تاريخ الشيعة	الاقسام في القرآن الكريم الالهيات - ٤ مجلد
بحوث في الملل والنحل - ج ٧ - تاريخ الزيدية وعقائدهم	الامثال في القرآن الكريم الانصاف في مسائل دام فيها الخلاف - ٣ مجلد
بحوث في الملل والنحل - ج ٨ - الإسماعيلية ، الفطحية ، الواقفية ، القرامطة ، الدرروز والنصيرية	أهل البيت سماتهم وحقوقهم في القرآن الإيمان والكفر في الكتاب والسنة
بحوث القرآنية في التوحيد والشرك البدعة، مفهومها، حدها وآثارها ومواردها	بحوث في الملل والنحل - ج ١ - الحنابلة والسلفية بحوث في الملل والنحل - ج ٢

البلوغ

تحرير الاحكام الشرعية - ٦ مجلد

الزكاة - ٢ مجلد

فقه الرضاع

تذكرة الاعيان

الحج - ٣ مجلد

الجامع للشرائع

قاعدتان فلسفيتان

شوارق الالهام في شرح تجريد الكلام - ٣ مجلد

الحجة الغراء على شهادة الزهراء عليها السلام

الوهابية بين المباني الفكرية

الحدود (المعجم الموضوعي

حكم الارجل في الوضوء

للمصطلحات الكلامية)

الرحلة المغربية

الحديث النبوي بين الرواية والدراية

في رحاب العلماء - الإمام شرف الدين

حوار مع الشيخ صالح بن عبد الله

التوحيد والشرك

الدرويش - في جزئين

المحصول في علم الأصول - جلد ٢

الخمس في الشريعة الإسلامية الغراء

الصوم في الشريعة الإسلامية الغراء - ٢ جلد

دراسة تحليلية للنظرية المادية الديالكتيكية

ضياء الناظر في احكام صلاة المسافر

الرسائل الأربع قواعد أصولية وفقهية

عصمة الأنبياء في القرآن الكريم

رسائل ومقالات - ٥ مجلد

العقيدة الإسلامية على ضوء مدرسة أهل البيت

رسالة في التحسين والتقيح العقليين

غنية النزوع إلى علمي الأصول والفروع - ٢ مجلد

السيرة المحمدية

في بلد الذكريات

الشؤون الاقتصادية في نصوص الكتاب

في ظل اصول الاسلام

والسنة

القول الصراح في البخاري وصحيحه الجامع

ادوار الفقه الإمامي

قصص الأنبياء - ج ١

الموسوعة الرجالية الميسرة / رحلي

كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد

الله خالق الكون

لب الاثر في الجبر والقدر

ارشاد العقول ٤ مجلد

نظام القضاء في الشريعة الإسلامية - ٢ مجلد

نظام المضاربة في الشريعة الإسلامية الغراء

نظام النكاح في الشريعة الإسلامية - ٢ مجلد

نظرية المعرفة

نهاية المرام في علم الكلام - ٣ مجلد

نيل الوطر من قاعدة لا ضرر

الوسيط في أصول الفقه

الوهابية في الميزان

في رحاب العلماء

١. الشيخ الطبرسي

٢. صدر المتألهين

٣. الشيخ الانصاري

٤. المحقق الكركي

معالم الدين في فقه آل يسن - ٢ مجلد

معجم طبقات المتكلمين - ٥ مجلد

المواهب في تحرير احكام المكاسب

الفكر الخالد في بيان العقائد ٢ مجلد

نهاية الوصول إلى علم الأصول ٣ مجلد

أصول الفقه المقارن

رسائل أصولية

الدر الثمين أو ديوان المعصومين

قاعدتان فقهيتان - الاضرر والرضاع

محاضرات في الالهيات

المختار في احكام الخيار

معجم التراث الكلامي - ٥ مجلد

المذاهب الإسلامية

مفاهيم القرآن - ١٠ مجلدات

تفسير موضوعي يبحث حول

(التوحيد والشرك، صيغة الحكومة

الإسلامية، عالمية الرسالة المحمدية

وخاتميتها، الرسالة المحمدية ومعاجز

النبي الأكرم ﷺ عصمة الأنبياء ،

أسمائه وصفاته سبحانه في القرآن

الكريم، شخصية النبي الأكرم، الأمثال

والأقسام في القرآن الكريم

مقتطفات من ديوان اديب العلماء

المناهج التفسيرية في علوم القرآن

الموجز في أصول الفقه - شوميز

موسوعة طبقات الفقهاء - ١٧ مجلد

تشمّل على مقدمتين الأولى: تاريخ

الفقه الإسلامي وأدواره، مصادر الفقه

الإسلامي ومنابعه

نظام الارث في الشريعة الإسلامية الغراء

نظام الطلاق في الشريعة الإسلامية الغراء

تسليك النفس

تاريخ الفقه الإسلامي وادواره

الموجز في أصول الفقه

مصادر الفقه الاسلامي

اللإلي العبقرية

كليات في علم الرجال

Doctrines of shii Islam

سيصدر قريباً إن شاء الله

بحوث في الملل والنحل / ج ٥

الحج / ج ٤

رسائل ومقالات / ج ٦

العوامل الغيبية في القرآن الكريم

قصص الأنبياء / ج ٢