



کتابخانه و اسناد ملی

بنیاد ملی اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران

شرح انوار الملکوت

فی شرح التیاقوت

تألیف

السید عبد اللہ بن عبد المطلب بن محمد بن عبد اللہ بن الحسن

(۶۸۱ - ۷۵۴ هـ)

تحقیق و تعلیق

فاضل عرفانی الکرمی

المجلد الأول

إصدارات مؤسسة الدلیل

للدراسات والبحوث الفقهیة

شرح أنوار الملكوت في شرح الياقوت
الجزء الأول

شَرْحُ أَنْوَارِ الْمَلَكُوتِ فِي شَرْحِ الْيَاقُوتِ

الجزء الأول

تأليف

السيد عميد الدين عبدالمطلب بن محمد العبد المذنب الخليل

مَحْقِقٌ وَتَعْلِيقٌ

فاضل عرفاني الكربلائي

إصدارات مؤسسة الدليل
للدراسات والبحوث العقدية



هوية الإصدار

اسم الإصدار: شرح أنوار الملكوت في شرح الياقوت - الجزء الأول
المؤلف: السيّد عميد الدين عبد المطلب بن محمّد العبيدي الحليّ
تحقيق وتعليق: فاضل عرفاني الكريلائي
الإشراف العلمي: المجلس العلمي في مؤسسة الدليل
الدعم الفقّي: شعبة العلاقات العامة والإعلام في مؤسسة الدليل
• التقويم اللغويّ: عليّ غيم ونجف عرفاني
• تصميم الغلاف: محمد علي الموسوي
• الإخراج الفقّي: فاضل السوداني
• المطبعة: دار المؤمن
الطبعة: الأولى

سنة النشر: ٢٠٢٢

الناشر: دار الدليل

العنوان: العراق - كربلاء - قسم بريد وتوزيع كربلاء المقدّسة - ص.ب. ٥١

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق الوطنيّة العراقيّة: ١٦٧٦ لسنة ٢٠٢٠

الرقم الدولي (ISBN): ٩٧٨٩٩٢٢٦٤٧١٩٧

حقوق الطبع والنشر محفوظة لدى مؤسسة الدليل



مؤسسة الدليل
العلماء والباحثون
Al-Daleel Foundation
for Intellectual Studies

<http://aldaleel-inst.com>

www.facebook.com/aldaleel_inst

المحتويات

١٣.....	كلمة المؤسّسة.....
١٧.....	مقدمة المحقق.....
١٧.....	كتاب "الياقوت" و"أنوار الملكوت" في سطور.....
١٨.....	المحور الأول: نبذةً من حياة المؤلّف رحمه الله.....
١٨.....	اسمه ونسبه.....
١٩.....	ولادته ووفاته.....
١٩.....	والده.....
٢٠.....	إخوته.....
٢٠.....	أولاده.....
٢١.....	أقوال العلماء في وصفه.....
٢٤.....	مشايخه ومن روى عنهم.....
٢٤.....	تلامذته والراوون عنه.....
٢٥.....	آثاره العلميّة.....
٢٦.....	المحور الثاني: نبذة حول الكتاب.....
٢٦.....	ذكر الكتاب في المصادر.....
٢٨.....	نسبة الكتاب إلى السيّد عميد الدين.....

٦	شرح أنوار الملوكوت في شرح الياقوت ج ١
٢٩	اسم الكتاب
٣٠	طبعته السابقة
٣١	أهميّة الكتاب
٣٤	منهج المؤلف
٣٥	النسخ المعتمدة في تحقيق الكتاب
٣٨	منهجنا في تحقيق الكتاب
٥١	مقدمة المؤلف
٥٧	التحيد
٥٩	المقصد الأول: في النظر وما يتصل به
٦٠	المسألة الأولى: في ماهيته
٦٣	[إبطال القول الأول]
٦٤	[إبطال القول الثاني]
٦٦	[إبطال القول الثالث]
٦٦	[إبطال القول الرابع]
٦٧	[تعريف العلامة للنظر]
٧٢	[توضيح إشكال المحقق على تعريف النظر]
٧٣	[تقرير جواب العلامة عن إشكال المحقق]
٧٤	[مناقشة جواب العلامة]
٧٦	المسألة الثانية: في أنّ النظر واجب
٧٧	[تقرير الدليل الأول]
٨٠	[الإشكال الأول على الدليل الأول]

٨١.....[الجواب عن الإشكال]

٨١.....[الإشكال الثاني على الدليل الأول]

٨٢.....[جواب الإشكال]

٨٢.....[مناقشة جواب العلامة رحمته]

٨٣.....[تقرير الدليل الثاني]

٨٤.....المسألة الثالثة: في أن النظر مفيد للعلم

٨٧.....[تقرير الشبهة الأولى]

٨٨.....[جواب الشبهة الأولى]

٨٩.....[الشبهة الأولى بتقرير آخر]

٨٩.....[جواب الشبهة]

٩٠.....وتقرير الشبهة الثانية

٩١.....[تقرير الجواب]

٩٤.....[شبهة أخرى على امتناع النظر]

٩٤.....وتقرير الجواب

٩٥.....المسألة الرابعة: في أن وجوب النظر عقلي

٩٧.....[إشكال على دليل الإفحام]

٩٨.....[جواب الإشكال]

٩٩.....[استدلال الأشاعرة لنفي وجوب النظر عقلاً]

١٠٢.....المسألة الخامسة: في أن النظر أول الواجبات

١٠٩.....«المسألة السادسة: في الدليل»

١٢٣.....[المسألة السابعة: في أن الدليل السمعي هل يفيد اليقين، أو لا؟]

٨	شرح أنوار الملوكوت في شرح الياقوت ج ١
١٣٢	[المسألة الثامنة: في ضبط الاستدلال بالدلائل السمعية]
١٣٣	[المسألة التاسعة: في حد العلم]
١٤٤	[المسألة العاشرة: في تقسيم العلم]
١٥٦	[المسألة الحادية عشرة: في أن العلم بالدليل مغاير للعلم بالمدلول]
١٦٣	[المسألة الثانية عشرة: في أن النظر يولد العلم]
١٦٨	[المسألة الثالثة عشرة: في أن المعارف مقدورة لنا]
١٦٩	[تقرير حجة الأشاعرة]
١٧٣	[تقرير حجة المعتزلة]
١٧٩	المقصد الثاني: في الجواهر والأعراض والأجسام
١٧٩	[المسألة الأولى: في تعريف الجوهر والعرض والجسم]
١٩٠	[المسألة الثانية: في الجزء الذي لا يتجزأ]
٢١٧	[المسألة الثالثة: في تماثل الأجسام في الجسمية]
٢٣٢	[المسألة الرابعة: في جواز خلو الأجسام عن الطعوم والألوان والروائح]
٢٤٠	[المسألة الخامسة: في أن الأجسام مرئية]
٢٤٦	[المسألة السادسة: في إثبات الخلا]
٢٦٦	[المسألة السابعة: في تعريف الحركة]
٢٧٨	[المسألة الثامنة: في تعريف السكون]
٢٨٤	[المسألة التاسعة: في أن ذلك الحصول ليس بمعنى]
٢٩٢	[المسألة العاشرة: في استحالة الانتقال والبقاء على الأعراض]
٣٠٧	المقصد الثالث: في أحكام الجواهر والأعراض
٣٠٧	[المسألة الأولى: في أن الأجسام حادثة]

المحتويات	٩
[المسألة الثانية: في إبطال التسلسل].....	٣٤٦
[المسألة الثالثة: في شبه الخصوم والردّ عليها].....	٣٥٩
[تقرير الشبهة الأولى].....	٣٦١
[تقرير الشبهة الثانية].....	٣٦٣
[تقرير الشبهة الثالثة].....	٣٦٤
[الأجوبة عن شبهات الفلاسفة].....	٣٦٤
[المسألة الرابعة: العالم لا يجب كونه أبدياً].....	٣٧٧
المقصد الرابع: في الموجودات.....	٤١١
[المسألة الأولى: في أنّ الوجود نفس الماهية].....	٤١١
[أدلة ابن نوبخت على أنّ الوجود نفس الماهية].....	٤١٤
[أدلة زيادة الوجود على الماهية].....	٤١٦
[المسألة الثانية: في أنّ المعدوم ليس بشيء].....	٤٢٣
[المسألة الثالثة: في قسمة الوجود إلى القديم والحادث].....	٤٤١
[المسألة الرابعة: في أنّ القديم لا يستند إلى المؤثر].....	٤٥٠
[المسألة الخامسة: في انقسام الموجود إلى الواجب والممكن].....	٤٦٠
[المسألة السادسة: في خواصّ الواجب لذاته تعالى].....	٤٧٥
[المسألة السابعة: في خواصّ الممكن لذاته].....	٤٨٦
[علة الحاجة إلى المؤثر].....	٤٩٢



كلمة المؤسسة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد المبعوث رحمة للعالمين وعلى أهل بيته الهداة الميامين.

إنَّ العامل الفكري والمنظومة العقديَّة التي يحملها الإنسان تمثِّل العامل الرئيسي والدافع الأساس الذي يقف وراء كلِّ الأنشطة والسلوكيات التي تصدر عنه، فكان صلاح تلك المنظومة وانسجامها مع الواقع، أو فسادها ومخالفتها للواقع، منعكسًا على أغلب السلوكيات الفردية والاجتماعية للإنسان، فإمَّا أن تشكِّل حافزًا قويًا يشدّه في حركته نحو السموِّ بأنّجاه كماله المنشود، أو عاملاً يجرّه نحو التسافل والسقوط في دوامة الفوضى والفساد الذي لا يخلف إلَّا الاضطراب والضياع.

فالفكر العقدي هو الرافد الذي تتدفَّق منه حياة الإنسان بكلِّ صورها وأشكالها، وهو الأداة التي تتحكَّم بسلوكيات الإنسان ومواقفه، وهو الهاجس الذي يؤرِّقه لو لم يجد إجاباتٍ مقنعةً تمنحه الطمأنينة والاستقرار، فهو بمثابة المقتضي لاختيار نمط منهج الحياة الذي تنبثق منه جميع الدوافع نحو سلوكيات

الإنسان وممارساته الفكرية والحياتية كافة.

وهذا ما يفسر اهتمام جميع الرسالات السماوية التي نزلت لأجل هداية الإنسان، وعنايتها الفائقة بالمجال الفكري العقدي للإنسان، وامتلاء صحف أصحابها بما يؤصل لهذا الجانب ويدفع الشبهات عنه، حيث ركزت حركاتهم الإصلاحية وخطاباتهم على تشكيل المنظومة العقدية وتنميتها وحفظ نقائها من التشويه والخرافات.

ومن جهة أخرى، فإن كثيراً من الجهلة والمفسدين يسعون دائماً لتلويث فطرة الناس وتحريف أفكارهم لأجل التسلط عليهم فكرياً وسياسياً ومصادرة مقدراتهم، وقد استعملوا عامل الإفساد الفكري والعقدي سلاحاً لتحقيق مآربهم وأطماعهم الدنيئة، فوظفوا أدواتهم من وعاظ سلاطين وأقلام رخيصة ووسائل إعلام مأجورة لرسم عقيدة المحكومين في ظل سياسة الهيمنة على الأفكار والمقدرات، ولم يفتأوا عن استخدام سلاح التشكيك وإلقاء الشبهات في أذهان الناس حول كل ما يتعلق بعقائدهم وإيمانهم، كما أفادوا من الاختلافات الفكرية، وعملوا على توجيه أنظار الناس إلى نقاط الاختلاف، مع التعمية على نقاط الاشتراك؛ لإذكاء الفتن بين الأطراف المتخالفة، وتفتيت وحدتهم وكسر شوكتهم وإضعاف عزيمتهم؛ من أجل السيطرة على مشاعرهم والتحكم في مواقفهم وإخضاعهم لسلطتهم.

من هنا ينبغي لنا - بوصفنا متصدين للشأن الفكري الديني - أن نعطي لهذا العامل اهتماماً كبيراً، وأن يكون في أعلى سلم أولوياتنا ومشاريعنا الفكرية التي نسعى لتنفيذها؛ لنتمكن من ترسيخ ونشر ما نعتقد بأحققيته، أعني العقيدة الإسلامية وفق رؤية مدرسة أهل البيت عليهم السلام الامتداد الطبيعي لنبي الإسلام محمد صلى الله عليه وآله وسلم، كما ينبغي أن نجتهد في طرح هذه الرؤية ضمن صياغة معاصرة

رصينية، تتناسب ومستوى عراقية مدرسة أهل البيت عليه السلام وأصالتها، مستفيدين من معطيات العقل والنصوص الدينية المعتبرة.

ولأجل ذلك كان مشروع مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقدية التابعة للعتبة الحسينية المقدسة؛ ليلبي قدرًا من الحاجة الملحة لوجود مؤسسات تخصصية تعمل على الجانب الفكري العقدي، وليحمل على عاتقه مسؤولية تأصيل هذا الجانب، والتصدي لدفع الشبهات والتأكيد على العقائد الحقّة بالوسائل والإمكانات المتاحة؛ وذلك للمساهمة في سدّ الفراغ الفكري العقدي الذي يعاني منه المجتمع.

وكان من استراتيجيات المؤسسة المعتمدة في تحقيق أهدافها إحياء التراث الكلامي لعلماء مدرسة أهل البيت عليه السلام، من حيث الاهتمام بنفس الكتب والبحوث التي ألّفت من قبلهم، أو كتابة بحوثٍ جديدةٍ تعنى بهذا الأمر؛ ولذلك عملت المؤسسة على استحداث وحدةٍ علميةٍ تابعةٍ لشعبة البحوث فيها باسم "وحدة إحياء التراث الكلامي الإمامي"، لأجل القيام بالمهام التالية:

١- البحث عن الكتب والمخطوطات الخاصة بالكلام الإمامي، وتمييز الكتب المحققة من غيرها، والمطبوعة طبعاً حديثة من غيرها.

٢- عمل تحقيقي ومقابلة للنسخ بالنسبة للكتب التي لم تحقق بعد، ووفقاً لأولويات العمل.

٣- وضع بعض الحواشي والشروح على الكتب التي تحتاج إلى ذلك.

٤- إعادة طباعة تلك الكتب بالتقنيات الحديثة للطباعة.

٥- كتابة البحوث والكتب التي تهتم بالتراث الكلامي الشيعي.

وبعد الكتاب الذي بين أيديكم، والذي يحمل عنوان "شرح أنوار الملوكوت في شرح الياقوت" من بواكير عمل هذه الوحدة، إذ تمّ اختيار هذا الكتاب وطرحه

مشروعاً صادق عليه المجلس العلمي في المؤسسة لأهميته، فهو شرحٌ جاد به يراع العلامة السيد عبد المطلب العبيدي الأعرجي الحلي رحمه الله، على كتاب " أنوار الملوكوت في شرح الياقوت" لحاله العلامة الحلي رحمه الله، و"أنوار الملوكوت" هو شرحٌ على كتاب "الياقوت" لأبي إسحاق إبراهيم النوبختي رحمه الله.

ويعدّ كتاب "الياقوت" في علم الكلام أقدم كتابٍ كلاميٍّ شيعيٍّ ألف على الطريقة المتداولة بين المتكلمين، ويعدّ مؤلفه من أوائل متكلمي الشيعة، إذ توفي في سنة ٣١٠ هـ، وهو تاريخٌ معاصرٌ للغيبة الصغرى على غائبها آلاف التحية والثناء.

وقد قام بتنفيذ هذا المشروع مسؤول وحدة إحياء التراث الكلامي الإمامي في المؤسسة العلامة الشيخ فاضل عرفاني الكربلائي، حيث بذل جهوداً كبيرةً في عملية تحقيق متن الكتاب وتصحيحه ومقابلة نسخه التي حصل عليها، وهي ليست بالقليلة، ثم وضع التعليقات والشروح اللازمة عليها، حتى أصبحت نسخة الكتاب بالشكل الذي هي عليه الآن، أملين أن يستفيد منها المحققون وطلاب العلوم الدينية.

فشكر الله سعي المحقق المحترم على ما قام به من عملٍ كبيرٍ، كما نتوجه بالشكر والثناء لمن راجع الكتاب من الناحية العلمية، وهم كلُّ من الشيخ صفاء الحزرجي والدكتور يحيى آل دوخي، كما نشكر كلَّ من ساهم في إخراجه بهذه الحلة البهية من العلمين واللغويين والفتيين، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

مقدمة المحقق

تتمحور المقدمة حول محورين:

الأول: نبذةً من حياة المؤلف.

الثاني: نبذةً حول الكتاب.

ولمّا كان الكتاب الذي بين يديك شرحًا على "أنوار الملوكوت"، وهو شرحٌ على "الياقوت"، فينبغي أن نقدّم في طليعة المقدمة تعريفًا مختصرًا للكتابين، ثم ندخل في بيان المحورين، فنقول:

كتاب "الياقوت" و"أنوار الملوكوت" في سطور

كتاب الياقوت أو ما يسمّى بـ "فصّ الياقوت" أو "ياقوت الكلام" في علم الكلام، فهو تأليف أبي إسحاق إبراهيم بن نوبخت (المتوفّى سنة ٣١٠ هـ)، وقد اختلف في تاريخ وفاة المؤلف، وكذا اسمه ونسبه، وتفصيل ذلك كلّه في كتب التراجم، لكنّ المسلّم أنّه قدّس من قدماء متكلمي الشيعة، وكتابه هذا أقدم كتابٍ كلاميٍّ شيعيٍّ ألّف على الطريقة المتداولة بين المتكلمين، وهو مع اختصاره شاملٌ لأهمّات المسائل الكلاميّة ورؤوس ما يعتقده الإماميّة، وقد تلقّاه الشيعة عنه بالقبول جيلاً بعد جيل، حتّى وصل إلى العلامة الحليّ قدّس، فأفرد كتاباً في شرحه سمّاه "أنوار الملوكوت في شرح الياقوت"، وقد أثنى على مؤلّفه في أوّل شرحه الثناء البالغ بقوله: «وقد صنّف شيخنا الأقدم وإمامنا الأعظم أبو إسحاق إبراهيم بن نوبخت قدّس الله روحه الزكيّة ونفسه العلية، مختصراً سمّاه "الياقوت"، قد احتوى من المسائل على أشرفها وأعلاها، ومن المباحث على أجلّها

وأَسْنَاهَا، إِلَّا أَنَّهُ صَغِيرُ الْحَجْمِ، كَثِيرُ الْعِلْمِ، مُسْتَصْعَبٌ عَلَى الْفَهْمِ، فِي غَايَةِ الْإِيجَازِ وَالْإِخْتِصَارِ، بِمِثْلِ يَعْجُزُ عَنْ تَفْهَمِهِ أَكْثَرُ النَّظَارِ، فَأُحِبُّبْنَا أَنْ نَصْنَعَ هَذَا الْكِتَابَ الْمَوْسُومَ بِـ "أَنْوَارِ الْمُلُوكِ فِي شَرْحِ الْيَاقُوتِ"، عَلَى تَرْتِيبِهِ وَنَظْمِهِ، مُوضَّحًا لِمَا التَّبَسُّ مِنْ مُشْكَلاتِهِ، وَمُبَيِّنًا لِمَا اسْتَبْهَمَ مِنْ مَفْصَلَاتِهِ، مَعَ زِيَادَاتٍ لَمْ يَوْجَدْ فِي الْكِتَابِ، مُسْتَعِينِينَ بِاللَّهِ وَمُتَوَكِّلِينَ عَلَيْهِ، هُوَ حَسْبُنَا وَنَعْمَ الْوَكِيلُ".

وَأَمَّا الْعَلَّامَةُ الْحَلِّيُّ (المتوفى سنة ٧٢٦ هـ)، فَهُوَ أَعْرَفُ مِنْ أَنْ نَعْرِفَهُ، وَأَشْهُرُ مِنْ أَنْ نَصْفَهُ، فَهُوَ جَمَالُ الدِّينِ حَسَنُ بْنُ يُونُسَ بْنِ الْمُطَهَّرِ الْحَلِّيِّ، شَيْخُ الشَّيْبَةِ الْإِمَامِيَّةِ، وَبَحْرُ الْعُلُومِ عَلَى التَّحْقِيقِ، وَأَسْتَاذُ الْكَلِّ فِي الْكَلِّ، مُجَدِّدُ الْمِئَةِ السَّابِعَةِ، الْمَعْرُوفُ بِآيَةِ اللَّهِ، وَبِالْعَلَّامَةِ عَلَى الْإِطْلَاقِ، وَهُوَ اسْمٌ وَافِقُ الْمَسْمَى، وَلَفْظٌ طَابَقَ الْمَعْنَى، وَقَدْ تَرَجَمَ لَهُ بِكُلِّ تَبْجِيلٍ وَتَعْظِيمٍ عُلَمَاءُ الرِّجَالِ وَالتَّرَاجِمِ، فَمَنْ أَرَادَ مُزِيدَ الْإِطْلَاقِ عَلَى تَرْجُمَةِ حَيَاتِهِ، فَلْيَرَاجِعْ.

المحور الأول: نبذة من حياة المؤلف رحمته (١)

اسمه ونسبه

هُوَ السَّيِّدُ عَمِيدُ الدِّينِ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَبْدِ الْمُطَّلَبِ بْنِ السَّيِّدِ الْأَجَلِّ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي الْفَوَارِسِ مُحَمَّدِ بْنِ السَّيِّدِ فَخْرِ الدِّينِ أَبِي الْحَسَنِ عَلِيِّ بْنِ عَزَّ الدِّينِ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ عَلِيٍّ الْأَعْرَجِ (لِنَقِصٍ بِأَحَدِ رِجْلَيْهِ، وَكَانَ سَيِّدًا جَلِيلًا، وَصَفُوهُ فِي الْكُتُبِ بِكُلِّ جَمِيلٍ)، ابْنُ سَالِمِ بْنِ بَرَكَاتِ بْنِ أَبِي الْبَرَكَاتِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي الْأَعْرَجِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عَبْدِ

(١) انظر: رياض العلماء، ج ٣، ص ٢٥٨ - ٢٦٢؛ تعليقة أمل الآمل، ص ١٨٢؛ روضات الجنات، ج ٤، ص ٢٦٤ - ٢٦٨؛ خاتمة المستدرک، ج ٢، ص ٣٤١ و ٣٩٩؛ معجم المؤلفين، ج ٦، ص ١٧٦.

الله الحسين النقيب بالحائر، بن علي بن أبي محمد الحسن بن محمد الأعز، ابن أبي محمد أحمد الزائر، ابن أبي أحمد علي بن أبي الحسين يحيى النسابة الحسيني العبيدي الحلي، المنتهي نسبه إلى عبيد الله الأعرج، ابن الحسين بن الإمام زين العابدين وسيد الساجدين علي بن الحسين بن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين.

وهو قدوة السادات بالعراق كما في تعبير ابن عنبه^(١)، ويعرف أيضًا بعدة ألقاب، وهي: فخر الدين، عميد الدين، العميد، العميدي، العبيدي، العبيدي، والمراد من الأخير النسبة إلى جدّه عبيد الله الأعرج^(٢).

ولادته ووفاته

ولد المترجم له ليلة النصف من شعبان سنة ٦٨١ هـ، في مدينة الحلة من أعمال العراق، وهو حليّ المولد وحائري المحتد، (وتوفي ببغداد ليلة الاثنين ١٠ شعبان سنة ٧٥٤ هـ)، وحملت جنازته إلى المشهد الغروي الأشرف، ودفن بجوار حامي الحار أمير المؤمنين عليه السلام بعد أن صلي عليه عند مقام الإمام علي عليه السلام في مدينة الحلة يوم الثلاثاء.

والده

كان والده مجد الدين أبو الفوارس محمد صهر الشيخ سديد الدين يوسف بن علي بن المطهر (والد العلامة الحلي)، عالمًا جليلاً، وقد بالغ في الثناء عليه السيد

(١) عمدة الطالب في أنساب آل أبي طالب، ص ٣٣٣؛ رياض العلماء، ج ٣، ص ٢٤٣.

(٢) كما في: رياض العلماء، ج ٣، ص ٢٥٩؛ تعليقة أمل الآمل، ص ١٨٢.

ضامن بن شذقم في "تحفة الأزهار"، وقال: «اسمه مرقوم في حائر الحسين عليه السلام ومساجد الحلّة، ويقال لولده: بنو الفوارس»^(١).

وأمه: فهي بنت الشيخ سديد الدين والد العلامة تقي الدين.

إخوته

وإخوته السادة الأفاضل: السيّد نظام الدين عبد الحميد، والسيّد التقيب جلال الدين عليّ، والسيّد العلامة أبو القاسم ضياء الدين عبد الله، وهو أصغر من أخيه المترجم له بسنتين^(٢)، والسيّد غياث الدين عبد الكريم.

أولاده

وأما عقبه، فقال ابن عنبه: «وأما السيّد العلامة عميد الدين عبد المطلب، فأعقب من ابنه السيّد جمال الدين محمّد - عميد السادات بالعراق وقودتهم - وحده، وهو المولى السيّد العالم الجليل العالي الهمة الرفيع المقدار، قضى الله له بالشهادة، فأخذ بالمشهد الغرويّ، وخنق ظلماً، أخذ الله له بحقه، وأعقب السيّد جمال الدين محمّد من ابنه السيّد الجليل العالم سعد الدين أبي الفضل محمّد، له ولدان ذكران، وللسيّد جمال الدين محمّد أولادٌ غيره، كثّرهم الله تعالى»^(٣).

(١) نقلاً عن: لؤلؤة البحرين، ص ١٨٧؛ مستدرک الوسائل، ج ٣، ص ٤٥٩.

(٢) كما في: لؤلؤة البحرين، ص ١٨٨؛ الذريعة، ج ٤، ص ٥١؛ ج ١٣، ص ١٦٨، وفيه التعبير عنه بالأخ الأرشد.

(٣) عمدة الطالب في أنساب آل أبي طالب، ص ٣٣٣؛ رياض العلماء، ج ٣، ص ٢٤٣.

أقوال العلماء في وصفه

قال خاله العلامة الحليّ قدس سرّه تقرّيباً لرسالته "في مناسخات الميراث" ما نصّه: «أحسنّت أيّها الولد العزيز، العضد الحسيب النسيب، المعظم الفقيه المدقّق، عميد الملة والدين، جعلت فداك، فيما أودعته في هذه الأوراق الدالّة على التمييز عن الأقران، والتبريز على أكثر أشخاص نوع الإنسان، وقد أتيت فيها بالمعاني اللطيفة والمسائل الشريفة، أحسن الله إليك، وأفاض نعمته عليك، ولا استبعاد في ذلك منك وأنت من نسل شجرة النبوة، وفّقك الله لكلّ خير، ودفع عنك كلّ ضيرٍ بمَنّهِ وكرمه»^(١).

قال تلميذه العلامة السيّد تاج الدين محمّد بن القاسم بن معيّة الديباجي (المتوفّى سنة ٧٧٦ هـ) ضمن إجازته للشهيد الأوّل رحمته الله: «ومن مشايخي الذين استفدت منهم، من أراش جناحي، وأذكى مصباحي، وحبّاني نفائس العلوم، وأبرأ رداء (داء) نفسي من الكلوم، وهو درّة الفخر وفريدة الدهر مولانا الإمام الرّبّانيّ عميد الملة والحقّ والدين أبو عبد الله عبد المطلب ابن الأعرج أدام الله شرفه، وخصّ بالصلاة والسلام سلفه، فهو الذي خرجني ودرجني، وإلى ما يسّر الله - تعالى - من العلوم أرشدني...»^(٢).

وقال في حقّه الشهيد الأوّل محمّد بن جمال الدين مكّي بن محمّد العامليّ قدس سرّه في إجازته لابن نجدة: «عن عدّة من أصحابنا منهم: المولى السيّد الإمام المرتضى علم

(١) نقلاً عن: رياض العلماء، ج ٣، ص ٢٦٠؛ أعيان الشيعة، ج ٨، ص ١٠٠؛ الذريعة، ج ٢٢، ص ٢٥٣.

(٢) لؤلؤة البحرين، ص ١٩٠؛ روضات الجنّات، ج ٤، ص ٢٦٥.

٢٢ شرح أنوار الملوك في شرح الياقوت ج ١

الهدى، شيخ أهل البيت عليه السلام في زمانه، عميد الحق والدين أبو عبد الله عبد المطلب ابن الأعرج الحسيني طاب ثراه، وجعل الجنة مثواه^(١).

وقال في وصفه في أول أربعينه: «شيخي الإمام السعيد المرتضى العلامة المحقق، فقيه أهل البيت عليه السلام، عميد الملة والدين أبو عبد الله عبد المطلب»^(٢).

وقد أكثر الشهيد قدس سره في "غاية المراد" وغيره من ذكر السيد عميد الدين، وعبر عنه بكلمة "شيخنا المرتضى الإمام عميد الدين" وأمثالها.

وقال الشهيد الثاني في وصفه في إجازته للشيخ حسين بن عبد الصمد: «والسيد الجليل الطاهر ذو المجدين المرتضى عميد الدين عبد المطلب ابن السيد مجد الدين أبي الفوارس محمد بن علي الأعرج الحسيني العبيدي»^(٣).

وقال ضامن بن شذقم في "تحفة الأزهار": «كان سيداً جليل القدر، رفيع المنزلة، عظيم الشأن، حسن السمائل، جم الفضائل، عالي الهمة، وافر الحرمة، كريم الأخلاق، زكي الأعراق، عمدة السادة الأشراف بالعراق، عالماً عاملاً، فاضلاً كاملاً، فقيهاً محدثاً، مدرّساً بتحقيق وتدقيق، فصيحاً بليغاً، أديباً مهذباً»^(٤).

(١) رسائل الشهيد الأول، ص ٣١٥. ونقل عنه أيضاً: روضات الجنات، ج ٤، ص ٢٦٤.

(٢) رسائل الشهيد الأول، ص ٣٥.

(٣) حقائق الإيمان (للسيد الثاني)، ص ٢٤٦؛ ونقل عنه في: رياض العلماء، ج ٣، ص ٢٥٩؛ تعليقه "أمل الآمل"، ص ١٨٢.

(٤) نقلاً عن: لؤلؤة البحرين، ص ١٨٨؛ روضات الجنات، ج ٤، ص ٢٦٥.

قال المجلسي قَدْ تُرِي في أوّل البحار: «والسيد عميد الدين من مشاهير العلماء، وأثنى عليه أرباب الإجازات، وكتبه معروفة متداولة»^(١).

وقال المحدث الكبير البحراني قَدْ تُرِي في حقّه وحقّ أخيه، ما نصّه: «فهما فاضلان فقيهان، قد أثنى عليهما مشايخنا في إجازاتهم»^(٢).

ووصفه نظام الدين القرشي تلميذ الشيخ البهائي في "نظام الأقوال" بقوله: «عبد المطلب بن محمد بن عليّ الأعرج الحسيني عميد الدين ابن أخت العلامة قَدْ تُرِي من مشايخنا الإمامية قدّس الله أرواحهم، كان سيّداً فاضلاً حسن الكلام، له مصنفاتٌ...»^(٣).

وقال السيد الخوانساري قَدْ تُرِي في وصفه: «السيد الجليل الطاهر ذو المجدين المرتضى عميد الدين عبد المطلب بن السيد مجد الدين أبي الفوارس محمد بن عليّ بن الأعرج الحسيني الحليّ المشتهر بالعميديّ، كان من أجلة العلماء الثقات ومشايخ الروايات، فاضلاً محققاً، أصوليّاً ماهراً، مجتهداً كبيراً، حسن التصرف، وكفاه فخراً أنّ مثل شيخنا الشهيد الأوّل الذي عليه منّا المرجع والمعول، يعني بشأنه الجليل كثيراً»^(٤).

ومما يدلّ على مقامه العلميّ أنّ الجرجانيّ ألف كتابه "غاية البادئ في شرح المبادئ"

(١) بحار الأنوار، ج ١، ص ٤٠؛ ج ١، ص ٢١.

(٢) لؤلؤة البحرين، ص ١٨٧.

(٣) رياض العلماء، ج ٣، ص ٢٦٤. وفيه التعبير عن المترجم بالفقيه المشهور.

(٤) روضات الجنّات، ج ٤، ص ٢٦٤ رقم ٣٩٤.

من أهم الشروح المعروفة لمبادئ العلامة، خدمة لمعاصره هذا السيد الجليل^(١).

مشايخه ومن روى عنهم

قرأ السيد عميد الدين رحمته على جميع غفير من جهابذة عصره في شتى العلوم^(٢)، منهم: جدّه السيد النسابة فخر الدين أبو الحسن علي بن الأعرج الحسيني، ووالده أبو الفوارس مجد الدين محمد، والعلامة الحلي خاله^(٣)، وابن خاله فخر الدين محمد ابن العلامة، والشيخ مفيد الدين جهّم، والعالم الفاضل رضي الدين علي ابن الشيخ سديد الدين يوسف أخو العلامة.

تلامذته والراوون عنه

قرأ عليه وروى عنه جمع كثير من العلماء الأفاضل^(٤)، منهم: ولده السيد العلامة جمال الدين أبو طالب محمد، وتاج الدين محمد بن القاسم بن معية (المتوفى

(١) الأستاذ البقال في: مقدّمة "مبادئ الوصول"، ص ٣٦.

(٢) راجع: رياض العلماء، ج ٣، ص ٢٦٢؛ روضات الجنّات، ج ٤، ص ٢٦٤؛ مستدرك الوسائل، ج ٣، ص ٤٥٩؛ الكنى والألقاب، ج ٢، ص ٤٨٧ و٤٨٨؛ تاريخ الحلة، ج ٢، ص ٤٣.

(٣) وذكر المحقق الطهراني رحمته أنّ من أجل تلاميذ العلامة بعد ابنه محمد ابني أخته السيد عميد الدين والسيد ضياء الدين. انظر: طبقات أعلام الشيعة، ص ٥٣.

(٤) رياض العلماء، ج ١، ص ٢٥٨ و٢٥٩؛ ج ٣، ص ٢٤١ و٢٥٩؛ روضات الجنّات، ج ٤، ص ٢٦٤؛ طبقات أعلام الشيعة، ج ٣، ص ١٢٧ و١٢٨؛ تاريخ الحلة، ج ٢، ص ٤٣؛ موسوعة طبقات الفقهاء، ج ٨، ص ١١٩.

سنة ٧٧٦ هـ)، والسيد الأديب الحسين بن أيوب الشهير بابن نجم الأطراوي العاملي، والشيخ عبد الحميد النيلي، والشهيد الأول في "الأربعين حديثاً"، روى عنه ١٢ حديثاً.

آثاره العلمية^(١)

له آثارٌ ومؤلفاتٌ متعدّدة، كثيرٌ منها شروحٌ وتعليقاتٌ على مؤلفات خاله العلامة تقيّ، فمن جملة آثاره:

١. الأدعية.
٢. النقول في شرح تهذيب الوصول إلى علم الأصول = طريق الوصول إلى علم الأصول.
٣. الفرائض العميدية.
٤. تبصرة الطالبين في شرح نهج المسترشدين، في أصول الدين.
٥. حواشي شرائع الإسلام.
٦. كنز الفوائد في حلّ مشكلات القواعد^(٢).

(١) انظر نسبة الكتب التالية إليه ووصفها في: رياض العلماء، ج ٣، ص ٢٦٠؛ تعليقة "أمل الآمل"، ص ١٨٢؛ لؤلؤة البحرين، ص ١٨٨؛ بحار الأنوار، ج ١، ص ٢١؛ الذريعة، ج ١، ص ٣٩٠؛ ج ١٣، ص ١١٥ و١٦٨؛ ج ٤، ص ٥١؛ ج ٥، ص ٤٣؛ ج ٧، ص ٩٩؛ روضات الجنات، ج ٤، ص ٢٦٦؛ تنقيح المقال، ج ٢، ص ٢٢٧؛ معجم المؤلفين، ج ٦، ص ١٧٦؛ تاريخ الحلة، ج ٢، ص ٤٣.

(٢) قال صاحب الروضات: «فقد شرح عميد الدين قواعد العلامة شرحاً وافياً سناه بـ "كنز الفوائد في حلّ مشكلات القواعد"، ذكر فيه جملة محاوراته مع خاله المبرور، وأورد نبذة من مذكراته معه في مجلس الدرس». روضات الجنات، ج ٤، ص ٢٦٥.

٧. شرح أنوار المللكوت في شرح كتاب الياقوت في الكلام.
٨. مناسخات الميراث = المسألة النافعة للمباحث الجامعة لأقسام الوارث.
٩. نهاية البادئ في شرح المبادئ (شرح لمبادئ الأصول تصنيف خاله العلامة الحلي) في أصول الفقه.
١٠. منية اللبيب في شرح التهذيب في علم الأصول^(١).

المحور الثاني: نبذة حول الكتاب

ذكر الكتاب في المصادر

ذكر الكتاب الذي بين يديك في المصادر التالية:

قال صاحب الرياض: «ومن مؤلفات هذا السيد أيضًا شرحٌ على "شرح الياقوت" لابن نوبخت في الكلام تأليف خاله العلامة أيضًا، ألفه في حياة العلامة قدس سره، وكانت عندنا منه نسخةٌ عتيقةٌ جدًّا، وقد كتب في زمن شارح الشرح، وكان سماعي من بعض ثقات أهل البحرين أنَّ شرح الشرح هذا قد كانت نسخةٌ منه عنده، وقد تلفت سنة نهب الأعراب بلدة بجرين في هذه الأوقات»^(٢).

(١) وبعضهم نسب "منية" إلى ضياء الدين عبد الله بن محمد ابن الأعرج (أخي المترجم له) الذي شرح التهذيب أيضًا، وقد جمع الشهيد الأوّل بين شرحي الأخوين في كتاب سناه "جامع البين في فوائد الشرحين".

(٢) رياض العلماء، ج ٣، ص ٢٦١.

وقال أيضًا: «شرح شرح الياقوت في الكلام للعلامة أيضًا، وقد سمعت من بعض ثقات أهل البحرين، أنه كان عنده هذا الشرح، وقد نهب البحرين، وتلف هذا الشرح»^(١).

وصرح المحقق البحراني قدس سره بوجود الكتاب باسم: "شرح أنوار الملوكوت في علم أصول الكلام"^(٢).

وقال صاحب الروضات: «وله أيضًا شرح كتاب "أنوار الملوكوت" للعلامة رحمه الله في شرح كتاب "الياقوت" في أصول الكلام لابن نوبخت المتقدم يجري مجرى المحاكمات بين المصنف والشارح فيما ينيف على عشرة آلاف بيت»^(٣).

وقال المحقق الطهراني في وصفه: «شرح أنوار الملوكوت في شرح الياقوت، تأليف العلامة الحلي، لابن أخته السيد عميد الدين عبد المطلب بن السيد محمد الدين أبي الفوارس محمد بن علي الأعرجي الحسيني الحلي، شرحه في حياة خاله، وترتيبه هكذا: قال المصنف مؤلف الياقوت، ثم قال الشارح رحمه الله، يعني خاله العلامة، ثم يشرح شرحًا مفصلاً»^(٤).

(١) تعلية أمل الآمل، ص ١٨٢.

(٢) لؤلؤة البحرين، ص ١٨٨؛ وراجع: معجم المؤلفين، ج ٦، ص ١٧٦.

(٣) روضات الجنات، ج ٤، ص ٢٦٥.

(٤) الذريعة، ج ١٣، ص ١١٥.

نسبة الكتاب إلى السيد عميد الدين

لم يوجد اسم المؤلف في مقدمة الكتاب، ولم يذكره أحدٌ من نساخه بقلمه في ابتداء نسخه أو انتهائه، وإنما صرح بنسبة الكتاب إلى السيد عميد الدين عبد المطلب الحلبي جماعةً من الأعلام الذين رأيت كلماتهم آنفاً وإدراجهم الكتاب في قائمة مؤلفاته.

وقد ينسب هذا الكتاب على خلاف المشهور إلى أخيه الأصغر منه السيد ضياء الدين أبي القاسم عبد الله بن محمد، كما فعله م فهرسو مكتبة جامعة طهران ومكتبة ملك، والمكتوب عنوان الكتاب واسم مؤلفه على ظهر نسخة مكتبة جامعة أصفهان هكذا: «كتاب إشراق اللاهوت في نقد شرح الياقوت، تصنيف الشيخ الإمام الأعظم، الفقيه العالم، الكامل المعظم، المدقق المتقن، وحيد دهره، فريد عصره، لسان الحكماء والمتكلمين، أفضل المتقدمين والمتأخرين، ضياء الملة والحق والدين أبي القاسم عبد الله بن محمد بن الأعرج العلوي الحسيني العبيدي أدام الله أيامه، وأجرى بالسعد في ذروة العليا أقلامه، بمحمد وآله». ولعل هذا المكتوب بخط النسخ صار منشأ الاشتباه الصادر من بعض الأشخاص في نسبة الكتاب إلى أخ المترجم له وتسميته بإشراق اللاهوت، لكنه ليس بخط ناسخ النسخة؛ لأنه من القرن العاشر، فلا يصح أن يدعوا له بما في العبارة (أدام الله أيامه)، وحيث إنه على ظهر النسخة، فلا عبرة به عند أهل الخبرة.

وقد وقع هذا الاختلاف والاشتباه في غالب تأليفات هذين الأخوين ينسب تأليف أحدهما إلى أخيه، لكن التصريحات المذكورة تكفي لإزالة الشبهة وإثبات صحة النسبة إلى السيد عميد الدين رحمته، فتأمل.

اسم الكتاب

قد نُشر الكتاب في طبعته السابقة باسم "إشراق اللاهوت في نقد شرح الياقوت"، ولكن الظاهر أنه خطأً اشتهر بين المتأخرين من م فهرسي خزانة المكتبات في السنوات الأخيرة؛ فإن هذا الاسم (إشراق اللاهوت) هو في الواقع اسم لما ألفه تلميذ العلامة قسّ ركن الدين محمد بن علي الجرجاني، شرحاً على الياقوت لابن نوبخت، وسماه بـ "إشراق اللاهوت في شرح الياقوت"، كما صرح الجرجاني بهذا الاسم في مقدّمة كتابه، ونسبه إليه أيضاً غير واحدٍ من أصحاب التراجم. وقد اشتبه الأمر لبعض المهرسين وأصحاب المكتبات والمخطوطات، فسمّوا شرح السيّد العميدي - الذي هو شرحٌ لأنوار الملوك لا نفس الياقوت - بهذا الاسم^(١)، فإثاباً بعد الفحص والبحث في مظانّه من مصادر التراث والتراجم والكتب المدوّنة في أسماء الكتب وترجمة حياة المؤلّف، وكذا النسخ المخطوطة منه التي عثرنا عليها وكلمات نسّاخها وعبارات المؤلّف من أوّل كتابه إلى آخره، ما وجدنا في موضع منها إشارةً إلى هذا الاسم، فضلاً عن التصريح به، ومن المستبعد تسمية كتابين في عصرٍ واحدٍ وفي موضوعٍ واحدٍ حول كتاب الياقوت من مؤلّفين باسم

(١) أي: إشراق اللاهوت في شرح أنوار الملوك، كما فعله م فهرسو مكتبة السيّد المرعشي قسّ ومكتبة جامعة طهران ومكتبة ملك ومكتبة السيّد الحكيم قسّ، وهكذا ما تقدّم من المكتوب على ظهر نسخة أصفهان.

وقد نبه على هذا الخطأ الدكتور حسن الأنصاري في مقالة نشرها في موقع:

واحد، فتعين لنا أن نسمي هذا الكتاب الذي بين أيدينا - تبعاً لأصحاب التراجم والمكتوب على ظهر نسخة مكتبة السيد الحكيم قدس، وهو من أصح نسخ الكتاب - بـ "شرح أنوار الملوك في شرح الياقوت"، كما هو في الواقع أيضاً شرح عليه^(١).

طبعته السابقة

إن هذا الكتاب قد طبع ونشر مرة في مؤسسة التراث المكتوب في طهران عام ١٤٢٣ هـ، بتصحيح الأستاذ علي أكبر ضيائي شكر الله - تعالى - مساعيه، وربما يتصور أن الكتاب إذا طبع مرة، فلا يحتاج بعدئذٍ إلى إعادة طبعه وتصحيحه، بينما يصح هذا الكلام إذا كان المطبوع سابقاً مطابقاً لجميع النسخ الموجودة، وخالياً عن الأخطاء والتحريف والتصحيح المخل بالمعنى، وإسقاط بعض الكلمات أو الجمل سببه سوء الطباعة ونحو ذلك، فإذا عثرنا على مخطوطاتٍ جديدةٍ أدق وأوفى تؤثر ملاحظتها في تصحيح الكتاب، فلا بد من إعادة طبعه وتصحيحه بشكلٍ مطلوب، وفقاً للأصول والقواعد المتعارف عليها، وقد نرى هذه الجهات بالنسبة إلى المطبوع السابق، وأكتفي بذكر جهةٍ واحدةٍ منها، وهي أن محقق الكتاب لم تتوفّر لديه إلا ثلاث نسخ خطية، بينما نحن بعد المتابعة والفحص الدقيق عثرنا على ثمانين نسخة خطية من الكتاب، وسياقي توصيفها آنفاً.

(١) ويمكن أن نسميه أيضاً بـ "حاشية على أنوار الملوك في شرح الياقوت"، كما هو عنوان الكتاب في ظهر نسخة مكتبة ملك طهران، أو "حاشية شرح الياقوت"، كما في عنوان ظهر نسخة مدرسة خيرات خان مشهد.

وهذا الواقع مع ملاحظة أهميّة الكتاب التي أشرنا إليها أعلاه، جعلنا نقتنع بإعادة تصحيحه وتحقيقه وتخرّيج نصوصه وإخراجه من جديد، على أنني لا أدعي لنفسني العصمة من الخطأ والزلل، وأنّ ما جئت به الكمال المطلوب، ولكنّه في حدّ الميسور والمقدور، والمرجوّ من القراء الكرام أن يعذروني إن وقفوا على خطأ أو غفلة، ويقولوني إن وجدوا عثرة أو سهواً في عملي.

أهميّة الكتاب

الكتاب المائل بين أيدينا من تأليفات العالم الفاضل عميد الحقّ والدين السيّد عبد المطلب الأعرجي الحليّ قدسّ، وهو شرحٌ ونقدٌ على كتاب "أنوار الملوكوت" للعلامة الحليّ قدسّ (المتوفّى سنة ٧٢٦ هـ) الذي هو شرحٌ على كتاب "الياقوت" لأبي إسحاق إبراهيم النوبختي قدسّ من أعلام الإماميّة في القرن الرابع الهجريّ.

والكتاب من أحسن ما صنّف في علم الكلام والعقائد، وهو يعدّ من الثروات العقديّة؛ حيث جمع فيه ثلاثة كتبٍ لثلاثة أشخاص من أعلام الإماميّة، وهو كما قال صاحب الروضات: «يجرى مجرى المحاكمات بين المصنّف والشارح»^(١).

يتضمّن الكتاب دورةً كلاميّةً عقديّةً كاملةً، يشتمل - مضافاً إلى مباحث الأصول الخمسة الاعتقاديّة - مباحث معرفيّة ومنطقيّة وتمهيديّة من الأمور العامّة الحكميّة التي تُقدّم عادةً على المباحث العقديّة.

(١) روضات الجنّات، ج ٤، ص ٢٦٥.

وكما أنه لولا كتاب "أنوار الملوك"، لما بُيِّن كثيرٌ من عبارات "الياقوت"، كذلك لولا هذا الشرح، لكان الكثير من كلمات العلامة قدس سره غير واضح لدينا، فقام السيد المؤلف قدس سره في شرحه برفع الإبهام والإجمال عنها وتفسيرها وتوضيحها بعبارات خالية من التكلف والتعقيد، وقد بيَّن ذلك وغرضه من شرحه في مقدِّمة كتابه بهذه العبارة: «إنَّ جماعةً من إخوان الصفا وأرباب التقى والوفا الذين فازوا من الفضائل العلميَّة بالقدح المعلن، وحازوا من الكمالات العمليَّة المقام الأعلى، لما طالعوا كتاب "أنوار الملوك" في شرح الياقوت" في علم الكلام للإمام العلامة ... أبي منصور الحسن بن المطهر - أدام الله فضائله وأيامه وأسبغ عليه فواضله وإنعامه - وجدوه قد اشتمل على جملي من المباحث الدقيقة، والنكات العميقة، والسؤالات الحسنة اللطيفة، والأجوبة المتقنة الشريفة، زيادةً على شرح ما اشتمل عليه الكتاب المذكور، وبيان ما هو فيه مسطوراً، إلَّا أنه قد مال في عبارته إلى طريق الإيجاز والاختصار، وعدل في ألفاظه إلى نهج المبالغة في الحذف والإضمار، بحيث صار فهم تلك المباحث من تلك العبارة متعذِّراً، والعلم بتلك النكات من تلك الألفاظ متعسِّراً، سألوهم متى أن أشرح ما اشتمل عليه من المباحث والنكات والمسائل والمشكلات، شرحاً مفصلاً لمجمله، محللاً لمشكله، مظهرًا لحباياه، موضِّحاً لحفاياه، فتردَّت في إجاباتهم، لكنهم كرَّروا ذلك السؤال مرَّةً بعد أخرى، وجاءت رسلهم إليَّ به تترى، بحيث لم يبق لي طريقٌ إلى الترك والإهمال».

ونفهم من صدر هذه العبارات أنَّ تأليف هذا الكتاب ليس بطلب عدَّةٍ من العوالم أو الناشئين في دراسة علم الكلام، بل إنَّه كان بطلب وإصرارٍ من أعظم القوم وأعلامهم الذين حازوا المقام الأعلى من الكمالات حسب تعبيره؛ فإنَّهم رأوا كتاب العلامة "أنوار الملوك" بحاجةً إلى شرح وتوضيح من قبل السيد عميد الدين رحمته؛ لكي يفهم مراده ومقاصده من كلماته بتمامه.

ونفهم أيضًا من كَيْفِيَّةِ دعائه لخاله العلامة قَدْ سَبَّحَ أَنَّهُ أَلْفَهِ فِي زَمَانِ حَيَاتِهِ، كما يذكره في كتابه من أوله إلى آخره أيضًا بتعبير: "قال الشارح «لَمْ يَزَلْ»، وهذا يزيّف ما ورد في نسخة مكتبة السيّد المرعشي النجفي قَدْ سَبَّحَ (الرقم: ٢ - ١٣٨٢٢): «فرغ من تصنيفه في ليلةٍ يسفر صباحها عن يوم الأربعاء ثاني شهر ربيع الأوّل من سنة تسع وعشرين وسبعمئة»، أي بعد وفاة خاله العلامة قَدْ سَبَّحَ.

والكتاب يحتوي على مقدّمة وخمسة عشر مقصدًا على النحو التالي:

المقصد الأوّل: في النظر وما يتّصل به. المقصد الثاني: في الجواهر والأعراض والأجسام. المقصد الثالث: في أحكام الجواهر والأعراض. المقصد الرابع: في الموجودات. المقصد الخامس: في إثبات الصانع وتوحيده وأحكام صفاته. المقصد السادس: في استناد صفاته إلى وجوبه تعالى. المقصد السابع: في العدل. المقصد الثامن: في الآلام والأعراض. المقصد التاسع: في أفعال القلوب ونظرائها. المقصد العاشر: في التكليف. المقصد الحادي عشر: في الألفاظ. المقصد الثاني عشر: في اعتراضات المخالفين في التوحيد والعدل والجواب عنها. المقصد الثالث عشر: في الوعد والوعيد. المقصد الرابع عشر: في النبوات. المقصد الخامس عشر: في الإمامة.

وقد وقع الخلل - بأيّ سببٍ كان - في ترتيب بعض المباحث في كتاب "الياقوت" ويتبعه "أنوار الملوكوت" وشرحه هذا؛ حيث لم يراع الترتيب المنطقي بينها؛ فإنّ الموضوع في بعض المقاصد المتأخّرة يرتبط بالمقدّمة منها، لكن يبحث عنه مع وجود الفاصل الكثير بين المقصدين.

منهج المؤلف

قد نهج المؤلف رحمته في ترصيف هذا الكتاب أن يذكر أولاً عبارة "الياقوت" بعنوان: "قال المصنف"، ثم عبارة "أنوار الملوكوت" بعنوان: "قال الشارح"، وبعد ذلك يقوم بشرح ونقد كلمات العلامة قدس بعنوان: "أقول"، ومبناه الأصلي في الشرح على أسلوب "قال أقول"، لكن في بعض الموارد يكون شرحه مزجياً مع عبارات العلامة قدس.

وليس بناؤه شرح "أنوار الملوكوت" فحسب، بل هو يشرح عبارات العلامة قدس من سائر كتبه أيضاً ككتاب "مناهج اليقين" و"معارج الفهم" في مواضع مختلفة، بل بمناسبة البحث يشرح بعض عبارات ابن سينا من كتابيه الشفاء والإشارات، وهكذا عبارات المحقق الطوسي والفخر الرازي وغيرهم من كتبهم، فيذكر نص كلماتهم، ويقوم - مضافاً إلى شرحها - بتكميل وتصحيح بعضها، يقول في موضع من الكتاب: «وزدنا لفظة "عدم" قبل الأول ليصح الكلام...»، وفي موضع آخر: «وزدنا لفظة "سبب" ليصح الكلام...»، وفي ثالث يقول: «وزدنا لفظة "بجواز" لتصدق الشرطية المذكورة...».

وأحياناً ينقل نص عبارة المحقق الطوسي قدس بلفظها؛ ليبين خطأ العلامة قدس في نقلها في "أنوار الملوكوت"، ففي مورد يقول: «قد ظهر أن بين ما نقله الشارح رحمته عن المحقق، وبين عبارته التي أوردناها، وهي عبارته في تلخيص المحصل تفاوتاً»، فيمكن الاستفادة مما فعله قدس في منهجه هنا لشرح وتصحيح عبارات الفلاسفة والمتكلمين الذين تعرض لعباراتهم.

وأما منهجه في مواجهة آراء الفلاسفة والمتكلمين، فيبنتي على أسلوب علمي رصين مع مراعاة العدل والإنصاف واجتناب التعصب في المباحث العقلية، فإنه قدس كما

يوافق أستاذه وخاله العلامة قدس سره، وكذا المحقق الطوسي قدس سره في مواضع من الكتاب نحو: البحث في زيادة الوجود على الماهية، ويختار مختارهما من زيادة الوجود على الماهية مفهوماً وتعقلاً لا مصداقاً وخارجاً، كذلك نراه في مواضع مختلفة يردّ على مختارهما، ويقول في موضع من الكتاب: «في كلّ من كلام الشارح ^(١) والمحقق ^(٢) نظر»، ثم يؤيد رأي غيرهما، أو يبدي نظره الخاص في الموضوع.

النسخ المعتمدة في تحقيق الكتاب

اعتمدنا في تحقيق الكتاب ومقابلة نصّه - مضافاً إلى المطبوع منه والمخطوط من "إشراق اللاهوت في شرح الياقوت" للجرجاني^(١) لمقابلة عبارات الياقوت - على ثمان نسخ خطية، وجعلت لكل واحدة منها رمزاً، وصفها كما يلي:

١- نسخة مصوّرة من أصلها المصون في مكتبة الإمام الرضا ^(عليه السلام) في مشهد المقدّسة تحت رقم: ٣٥٥١٧، وهي ناقصة الآخر إلى قوله: «لأنّ التعلّق نوعٌ من الإضافة يتغيّر بتغيّر المضاف إليه». ورمزت لهذه النسخة بحرف (ق).

٢- نسخة مصوّرة من أصلها المصون في مكتبة الإمام الرضا ^(عليه السلام) في مشهد المقدّسة تحت رقم: ٧٧١٧، وأشرت لهذه النسخة بحرف (ر)، والنسخة كاملة مكتوبة بخط واحد بخط النسخ، لكنّها كثيرة الأخطاء، كتب الناسخ في آخرها: «ولا حول ولا قوّة إلّا بالله العليّ العظيم، فرغ من كتابته الواثق بالملك المتّان عبده عليّ بن محمّد بن حسين بن سليمان عفي عنهم بمنّه وكرمه آمين».

(١) نسخة مصوّرة من أصلها المحفوظ في خزانة مكتبة المجلس رقم ١٠٨٧، ناسخها: تاج الدين حسن بن محمّد بن راشد.

٣- نسخة مصورة من أصلها المحفوظ في مكتبة مدرسة نواب العلمية تحت رقم: ٦١٤، التابعة لمكتبة الإمام الرضا عليه السلام في مشهد المقدسة، وهي من موقوفات مدرسة خيرات خان برقم: ١٤٢، عدد صفحات: ١٥١، بخط النسخ، ورمزت لهذه النسخة بحرف (خ)، وقد تفضل بإهداء تصويرها إلينا مشكوراً سماحة المحقق السيد حسين الموسوي البروجردي (دامت توفيقاته)، وهي نسخة كاملة لكنّها تلخيص الكتاب بنصّ العبارة ولفظ المؤلف، وتتمّ النسخة بما كتبه كاتبها هكذا: «تمّ الكتاب المبارك بحسن توفيق الله - تعالى - ومَنه ولطفه لخميس بقين من ذي الحجة سنة سبعين وسبعمئة، والحمد لله ربّ العالمين، وصلى الله على سيّدنا محمد وآله الطيبين والطاهرين».

٤- نسخة مصورة من أصلها المحفوظ في مكتبة (ملك) التابعة لمكتبة الإمام الرضا عليه السلام، تحت رقم: ٧٨٨، عدد صفحاتها: ٧٥٩، بخط النسخ، تأريخ كتابتها: القرن الحادي عشر الهجري، وهي نسخة كاملة، وقد رمرت لهذه النسخة بحرف (ك).

٥- نسخة مصورة من أصلها المحفوظ في خزانة مكتبة السيد الحكيم قدس في النجف الأشرف برقم ١٤٨٣، وقد رمرت لهذه النسخة بحرف (ي)، وهي من أصحّ النسخ الموجودة عندنا لكنّها ناقصة الأول والوسط والآخر، ومن مواصفاتها وضع الحركات والإعراب على كثيرٍ من حروف الكلمات، مكتوبٌ عليها: "مالكه محمد السماوي"، وقد تفضل بإرسال تصويرها إلينا مشكوراً سماحة المحقق السيد عبد الحكيم بن السيد عدنان الصافي (دامت توفيقاته).

٦- نسخة مصورة من أصلها المحفوظ في خزانة مكتبة السيد المرعشي النجفي قدس في قم المقدسة تحت رقم: ١٢٧٧٧، ٥٨ ورقة، مكتوبة بخط النسخ، وقد رمرت لهذه النسخة بحرف (م)، وتفضل بإهداء تصويرها إلينا مشكوراً سماحة الشيخ المحقق ضياء الدين المحمودي (دامت توفيقاته)، وهي ممّا تركه

والده المرحوم المغفور له العلامة الخبير الشيخ محمد باقر المحمودي رحمته من مكتبته القيمة، وهي ناقصة الأول والوسط والآخر.

٧- نسخة مصورة من أصلها المحفوظ في مكتبة جامعة أصفهان برقم: ١٧٢٥٩، ٢٢٠ صفحة، تأريخ كتابتها: ٩٢١ هـ، وقد رمزت لهذه النسخة بحرف (ص)؛ إشارة إلى أصفهان، كتب الناسخ في آخرها: «تم الكتاب والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيدنا محمد النبي وآله الطيبين الطاهرين، فرغ من تعليقه لنفسه العبد الفقير إلى الله الغني عباس بن علي بن أحمد الحسيني العميدي عفا الله عنه وعن والديه وعن المؤمنين والمؤمنات وعن ... الفاتحة بالعبو والغفران والمساحة في يوم ينصب فيه الميزان، وذلك بمشهد مولانا أمير المؤمنين عليه أفضل الصلاة والسلام، وكان الفراغ منه بعد العصر في ثالث محرم ... وذلك في سنة إحدى وعشرين وتسعمئة هجرية نبوية على مشرفها السلام».

٨- نسخة مصورة من أصلها المحفوظ في مكتبة جامعة طهران برقم: ٦٧٦٥، وهي نسخة كاملة، عدد صفحاتها: ١٥١، كتبت سنة ٩٢١ هـ بخط النسخ، وقد رمزت لها بحرف (ط) إشارة إلى طهران. جاء في آخر النسخة: «والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين وسلم تسليماً كثيراً، فرغ من نسخه لنفسه أضعف عبده، وأفقرهم إلى مغفرته ورضوانه، عبد الحسين بن عبد علي بن حاجي حسين الشهرير بالموذن، عصرية نهار الأحد السادس عشر شهر رجب المبارك لسنة إحدى وعشرين وتسعمئة هلالية هجرية نبوية، في الحلة السيفية، حرسها الله من كل آفة وبليّة، بحق محمد وآله وعترته خير البرية، والحمد لله على بلوغ الآمال وتمام الأعمال».

ولا يخفى أن للكتاب - عدا النسخ المذكورة المستفاد منها - ثلاث نسخ، هي:

- ١- نسخة في خزانة مكتبة السيد المرعشي النجفي قدس في قم تحت رقم: ١٣٨٢٢.
- ٢- نسخة في مكتبة العلامة الطباطبائي في مدينة شيراز برقم: ١١٩٤.
- ٣- نسخة في مكتبة مجلس الشورى في طهران تحت رقم ١٠٧٠، تأريخ كتابتها: سادس رجب سنة ٩٣٤ هـ في مدينة البصرة، وهي النسخة الثانية من مجموعة خطية: الأولى منها رسالة "التكليفية" للشهيد الأول قدس. وهذه النسخة بصورة حواش على أنوار الملوك، وقد ذكرت في هذه النسخة عبارات للسيد العميدي قدس، بعضها بألفاظها، والآخر بمضمونها، وقد استشكل الناسخ في بعض الموارد على ما أورد في هذه الحواشي. ولما كانت هذه النسخة شرخاً على أنوار الملوك، لم يذكرها المفسرون بوصفها نسخة من كتاب السيد العميدي، بل عدوها من نسخ أنوار الملوك.

وقد تركت المقابلة على هذه النسخ الثلاث لتأخر تأريخ استنساخها واجتناباً عن تكثير الهوامش وتشويشها على القارئ.

منهجنا في تحقيق الكتاب

اتبعنا في تحقيق الكتاب المنهج التالي:

- ١- بعد تهئية النسخ قمنا بمقابلتها بعضها مع بعض المطبوع من الكتاب.
- ٢- ما اخترنا نسخة كأصل معتمد، بل اتبعنا في ضبط النص على أسلوب التلقيق بين النسخ، وثبيت الصواب القطعي، والأرجح في المتن، والإشارة إلى سائر الاختلافات في الهامش، وفي موارد متعددة ذكرنا وجه رجحان ما أثبتناه في المتن.
- ٣- ذكرنا العدة من اختلاف النسخ غالبها مما يوجب تغيير المعنى، وبعضها مما لم نحصل على ما هو الصحيح منها، واجتناباً عن الإكثار في نقل اختلافات

النسخ في الهوامش والتشويش على القارئ، احتريزنا عن ذكر الاختلافات الإملائية ورسم الحظ وما هو خطأً حتمياً، وكذا أعرضنا - إلا في موارد نادرة - عن ذكر الاختلاف في الصلاة والسلام على المعصومين عليهم السلام (صلى الله عليه، عليه السلام، وأمثال ذلك) والترحيم للعلماء (رحمه الله، رحمة الله عليه، رحمة الله تعالى عليه، ونحو ذلك).

٤- مضافاً إلى مقابلة النسخ، قد تمت المقابلة مع المصادر التي نقل عنها المؤلف رحمته.

٥- قمنا بتقويم نص الكتاب وضبطه وتنقيحه وتصحيح الأغلاط الإملائية والكتابية منه.

٤- قمنا بإعراب الآيات القرآنية وتخريجها.

٥- قمنا بوضع إعراب الأحاديث والروايات، وتخريجها من الكتب المعتمدة، وبذلنا قصارى جهدنا في تخريجها من مصادرها الأولية الأصلية، إلا في قليل من الموارد التي لم يتوفر عندنا المصدر الأصلي، فأشرنا إلى المصادر المتأخرة الحاكية لها.

٦- قمنا بتخريج أقوال المتكلمين والفلاسفة واللغويين وغيرهم من مصادرها الأصلية.

٧- قمنا بترجمة الأعلام الذين ذكرهم المؤلف في متن كتابه - بالرجوع إلى المصادر المعتبرة والمتخصصة في التراجم - عدا المعروفين والمشهورين منهم، مثل أئمة النور عليهم السلام، وأئمة الكفر والنفاق لعنهم الله.

٨- ذكرنا تعريف البلدان والأماكن، التي وردت في الكتاب.

٩- أتينا بتعريف المصطلحات العلمية التي ذكرها السيد المؤلف قدس سره

في الكتاب

٤٠ شرح أنوار الملوكوت في شرح الياقوت ج ١

١٠- قمنا بضبط الكلمات الغربية وذات الوجهين، ووضع حركات الإعراب؛ ما يساعد في فهم النص وإزالة اللبس عنه.

١١- قمنا بكتابة ما يستى بـ "مكملات التحقيق"، وهي تمهيدات ومقدمات للبحث، مع التوضيحات والتعليق الضرورية حول مواضيع الكتاب، واستعنا في ذلك بأقوال المتكلمين والفلاسفة وغيرها مع رعاية التسلسل وتقديمها الزمني في ذكر كلماتهم.

١٢- قمنا بإضافة بعض الكلمات ما لم يكن في المتن وفقًا للسياق، أو طبقًا لمصدر الكلام؛ تسهيلًا لفهم العبارة، وجعلته بين المعقوفتين [] لامتياز الإضافات من المتن.

١٣- قمنا بكتابة عناوين المباحث بين المعقوفتين []، وقد أخذت غالبها من عناوين كتاب "أنوار الملوكوت" مع اختلاف يسير في بعضها، وفي بعض المواضع وضعت عناوين استنتاجية مناسبة للبحث؛ تسهيلًا للقارئ وتنظيمًا لمطالب الكتاب ومحتوياته.

١٤- في بعض الموارد استخدم المؤلف الحروف الألفبائية لترقيم، فقمنا بإبدال بعض هذه الحروف إلى أعداد، مثل: الأول، الثاني و...؛ لسهولة القراءة والفهم في بيان الترتيب بين الأدلة والوجوه.

١٥- وضعنا عبارات الياقوت وأنوار الملوكوت بين قوسي تنصيص «»، وقمنا بتمييز متن الياقوت وأنوار الملوكوت بحروف بارزة.

ولما كان شرح السيد عميد الدين في كثير من الموارد شرحًا مزجيًا مع عبارات "أنوار الملوكوت"، فيضيف أو يحذف من كلمات العلامة ^{قدس سره}، ويبدلها

بغيرها؛ وضعنا بعض كلماته ضمن كلمات العلامة قَدْزُ بين القوسين؛ حذرًا من إكثار القوسين وما يتسببه من خللٍ وتشويشٍ في فهم العبارات. كما أنَّ بعض كلمات العلامة قَدْزُ وضعناها أحيانًا خارج القوسين ضمن عبارة السيد قَدْزُ، فليس كل ما بين القوسين بلا استثناءٍ من "أنوار الملكوت"، وكذلك العكس ليس كل ما هو خارج القوسين من عبارات السيد قَدْزُ، وهذا المزج والاندماج ليس في عبارات الياقوت، بل هي بتمامها بين القوسين من دون تغييرٍ واختلافٍ إلا في موارد قليلة جدًا.

١٦- وضعنا فهرس فنيَّةً شاملةً للآيات والأحاديث والموضوعات و... تعين المراجعين في الوصول إلى مطالبهم في الكتاب.

وأحمد الله على ما وقَّني من تحقيق هذا الكتاب، فإنَّه الموفق لكل صوابٍ، ونسأل الله - تعالى - أن يتفضَّل علينا بقبول هذا العمل، ويجعله خدمةً في سبيل نشر المعارف الدينيَّة والعقائد الإسلاميَّة الصحيحة، وذخرًا ليوم الحساب.

فاضل عرفاني الكربلائي

قَم - ١٤٤٠ هـ



صورة فوتوغرافية للصفحة الأخيرة من نسخة (ر)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المتعظم من المآثر والاشكال والنظائر المشتمل على الامور
والاصحاب والوزراء المتعاليين الاضداد والامداد والشر والبر
و^{نور} ظهور كالعمود المعقل ونافذة في ميدان عظمتهم جلالة
الهابط الالباء المتفرقة بالارضية والادبية والبقا المصطفى بالحق
الذي لا يوصف بالزوال ولا نقصا القادر في موجود وسوا
الاعين قد غفرت من سائر الاشياء العالم فلا يقر بعبثه شيء ولا يرض
ولا في النبا الحكيم الذي امر بالعدل والاحسان ونهى عن المنكر
المنفعة المختطف والتمها وقد لعدا العدا لخصا^{العدل} من
على ما اكلنا وصيها نابع من الاماير والآلاء واصلى على اعظم المنز^{سلطان}
والكرم لا يناء ضد المصطفى وعلى^{الاقبياء} صلوات الله

نور

بالنعم

من القادر

آلاء الله

مستألف

العلم والتميز من الإضافات كالبينة والبينة والعلة والبينة وغيرها
 ومن مستقون عما امتنع به تناول الوجود فانه معلوم في الحقيقة وليس
 ثابتا في العدم ولا جابر هذه الجواب المنه من صدق الكبر ومن قولهم وكل
 متميزات والعرض بالصور المذكور فاما متميزة ولست ثابته
 والحق ان قال ان ادتم بالبوت الثوت الخارج لم يصدق الكبر
 لما تناد ان ادتم به المطلق او الذهني كانت الحجة صحيحة لكن نتيجتها
 غير المدعى قوله وانما لو كان معلوق العدة والاداة ثابتا لزم
 بحصول الخلل ان لو كان المقدور والمراد ثابتا اسما لعلق العدة و
 الاداة بها فان العدة عما هو ثابت واداة محال لا يحصل
 الجاصل واداة وان لم يكن متعلقها ثابتا بطل كلامهم لحصول التميز
 في المقدور والمراد مسفكا عن البوت وذلك ما نقتضيه خبر دليلهم
 في قوله وقد سلف ان الامكان ذهني اشارة بذلك الى الجواب الثاني
 اعني الاستدلال بمبوت الامكان على ثبوت الممكن المصمم وهو بالمعاضة
 في احد معدومات الوجود في كون الامكان شوبيا ما سلف في الادلة
 عما كونه اخر الوجود لا يختلف في قاربه ولف الجواب عنها
 بالعرض فبيان ان لا يثبت انه لازم من كون الامتناع عديميا

ابطال قول الزيد في ان اللان عبارة عن جزء لا يتجزأ في القلب
 بان ما عدا ذلك في الحال في القلب يكون ميئاً حقيقياً لانه لو كان
 جزءاً من القلب لكان جزءاً من اللان لان اللان هو المسمى بالذراک
 والذراک هو المسمى بالجزء المسمى من المرض لمحركه وفي
 الحقيقة البليات ولم تستفخر بالانجز في القلب والمصالح لمحركه
 المرض منه ووجهه اي وجهه اذ لم صحة لمحركه المرض منه
 لكون اللان جزءاً لا يتجزأ في القلب ان اللان لو كان عبارة عن
 ذلك الجزء لكان مغلقاً في اطرافه كغيره ورجليه لمحركه الماخترع كان
 المرض الدنف الذي تنفتح له الى اخذ في مركبه مدرة قادر اعلی ان
 تحتج في بیه التحريك من ذلك الجزء والى التالى وهو صحة لمحركه المرض
 بیه منه بالمر فاقدم وهو كون اللان عبارة عن الجزء الذي
 منظم الى في البليات واعلم ان في الملا تقي المذكور تنى بلغبار
 الفسحة يظراً اما المولى فلا تلم انه يلزم من كون اللان هو المسمى
 الذراک ان يكون اعداء ميئاً شملت لكن لان لم افهم يلزم من كون
 تلك الميئاً المغايرة للجزء المذكور منيته ان لا يصح يركبها على
 الموضع لجواز التحريك كما على سبيل الاستماع ان جونا على التوارد
 اذرة او على سبيل التولية بان ينبعث من القلب في العروق
 الباطنة يلى الى اليه بعض التحريك اما الثانية على تقدير النسخة
 الثانية فلا ناسخ من لزوم كونه قادراً على الماخترع في حال الجز
 الكونه قادراً عليه في حال الصحة لجواذ كون المرض انما قيل
 واطن ان الثانية اصح انما حصل على طرق صحة الثانية دون الاولى

[illegible]

مَقَالَتُهُ الْمَوْفِيَّةُ

بسم الله الرحمن الرحيم^(١)

الحمد لله المتقدّس عن الأمثال والأشكال والنظراء، المتنزه عن الأتراب^(٢) والأصحاب والوزراء، المتعالى عن الأضداد والأنداد والشركاء، الذي غرقت في بحار كماله عقول العقلاء، وتاهت^(٣) في ميدان عظمة جلاله^(٤) ألباب الألباء، المتفرّد بالأزليّة والأبدية والبقاء، المتوحد بالوجود الذي لا يوصف بالزوال والانقضاء، القادر الذي^(٥) لا موجود سواه إلّا عن قدرته من سائر الأشياء، العالم فلا يعزب عن علمه شيء في الأرض ولا في السماء، الحكيم الذي أمر بالعدل والإحسان ونهى عن المنكر

(١) وبعد البسملة أضاف النساخ في «ق»: «وبه نستعين»، وفي «ر»: «وبه تفتي»، وفي «ك»: «ربّ يسر»، وفي «ط»: «ربّ سهل ووفق لإتمامه وفهمه يا الله»، وفي «ص»: «ربّ زدني علماً».

(٢) الأتراب: جمع التّربّ بالكسر فالسكون، والتّرب: الندب. وقيل: التّربُّ من وُلد مَعَكَ. راجع: تاج العروس، ج ١، ص ٣٢٣ (ترب).

(٣) تاهت: أي حارت وتحيّرت، من التّيه، بمعنى التحير. يقال: تاه في الأرض، أي ذهب متحيّراً. راجع: الصحاح في اللغة، ج ٦، ص ٢٢٩ (تیه).

(٤) في «ك»: «عظمته جلاله».

(٥) في «ق، ك»: «فلا» بدل «الذي لا».

والفحشاء، المتطوّل بالنعم المتجاوزة عن الحد^(١) والعدّ والإحصاء، أحمدُ على ما أولانا من النعماء وحبانا من الأيادي والآلاء، وأصليّ على أعظم المرسلين وأكرم الأنبياء محمّد المصطفى، وعلى آله الأئمة الأتقياء صلاةً متواليةً متتاليةً بلا انقطاع ولا انتهاءً باقيةً إلى يوم العرض واللقاء.

أما بعد، فإنّ جماعةً من إخوان الصفا وأرباب التقى^(٢) والوفا الذين

(١) في «ك»: «لحد».

(٢) في النسخ: «التقا»، والصواب من حيث رسم الخط ما أثبتناه.

ونرى هذا التعبير لاستجابة طلب التأليف من الآخرين لبعض آخر من الكتب أيضًا نحو: الأنوار العلوية في شرح الرسالة الألفية، (ويعتبر عنه بالأنوار العلية) أيضًا للشيخ أحمد بن محمّد البحراني المعروف بالسبّعي تلميذ الشيخ فخر الدين أحمد بن عبد الله بن المتّوجّج البحراني، كتبه بالتماس بعض إخوان الصفا في بلاد الهند لبعض أبناء السادة الأجلّاء الرؤساء من أمراء الهند، وهو السيّد عليّ العلويّ الحسيني الرضيّ الزكيّ اللايحي، وسماه باسمه، وفرغ منه في ٢١ جمادى الأولى سنة ٨٥٣ هـ كما في: الذريعة، ج ٢، ص ٤٤٤؛ أعيان الشيعة، ج ٣، ص ١٢٤.

ونحو: كتاب "دوحة الأنوار في ذكر الفريد من الأشعار" تأليف راقمه محمّد الملقّب بالجواد بن محمّد بن زين الدين الحسيني الحسيني الأمير سجاعي، قد ربّبه لبعض إخوان الصفا سنة ١٢٣٥ هـ، كما في: مستدركات أعيان الشيعة، ج ٧، ص ٩٧.

وأما مراد السيّد الأعرجي هنا من إخوان الصفا، فهل هو الاستعارة التي تستعمل لكلّ مشارك لغيره في القبيلة، أو في الدين، أو في المذهب، أو في الصداقة، أو في الصنعة، أو في معاملة، أو في غير ذلك من المناسبات، كما يقال: إخوان الصفا خيرٌ من مكاسب الدنيا، هم زينةٌ في الرخاء، وعدّةٌ في البلاء، ومعونة على الأعداء.

أو يقصد بهم جماعةٌ خاصّةٌ من الباحثين في العلوم العقلية مع أفكارهم وآرائهم المختصة بهم،

كما أنَّ أصل هذا العنوان حسب المشهور هم جماعة أصدقاء تألفوا في البصرة في أواسط القرن الرابع للهجرة، وكانوا يجتمعون سرًّا يتباحثون في الفلسفة على أنواعها، وتسترّوا باسم إخوان الصفا، ومن هؤلاء الجماعة أبو سليمان محمد بن مشعر البستي، وأبو الحسن علي هارون الزنجاني، وأبو أحمد المهرجاني، وزيد بن رفاعة العوفي. ويقال: كانت هذه العصابة قد تألفت بال عشرة، وتصافت بال صداقة، واجتمعت على القدس والطهارة والنصيحة، فوضعوا بينهم مذهبًا زعموا أنهم قروا به الطريق إلى الفوز برضوان الله، وذلك أنهم قالوا: إنَّ الشريعة قد دُتست بال جهالات، واختلطت بال ضلالات، ولا سبيل إلى غسلها وتطهيرها إلَّا بالفلسفة. وزعموا أنه متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة العربية، فقد حصل الكمال للنوع الإنساني. وصنّفوا خمسين رسالةً في خمسين نوعًا من الحكمة، ومقالةً حاديةً وخمسين جامعةً لأنواع المقالات على طريق الاختصار والإيجاز، وسمّوها رسائل إخوان الصفا وخُلّان (أي أصدقاء) الوفا، وكتبوا فيها أسماءهم، وبتّوها في الوراقين، ووهبوا للناس. وكان أبو حيّان التوحيدي عليّ بن محمد بن عباّين (المتوفى سنة ٣٨٠ هـ) تلميذًا لزيد بن رفاعة.

وكانوا إذا اجتمع معهم أجنبيّ التزموا الكنايات والرموز والإشارات، ولما كنتم مصنّفو الرسائل المذكورة أسماءهم، اختلف الناس في الذي وضعها، فمن الأقوال ما يلي:

- ١- هي تصنيف بعض متكلمي المعتزلة في العصر الأول.
- ٢- هي تأليف أحد أئمة الفرقة الإسماعيلية.
- ٣- هي تأليف جماعة منتسبة إلى الإسماعيلية.
- ٤- هي من بعض الأئمة العلويّين من حكماء الشيعة، كما صرح بهذا القول الفيض الكاشاني تترّ في الأصول الأصلية عند نقله كلامًا طويلًا عن رسالة بيان اللغات من رسائل إخوان الصفا، وفيه بيان وجه اختلاف المذاهب إلى قول مؤلفه، «وأحدثوا في الأحكام والقضايا أشياء كثيرة برأيهم وعقولهم، وضلّوا بذلك عن كتاب ربّهم وستة نبيّهم،

فازوا من الفضائل العلمية بالقدح المعلى^(١)، وحازوا من الكمالات العملية^(٢) المقام الأعلى، لما طالعوا كتاب "أنوار الملكوت في شرح الياقوت" في علم الكلام للإمام العلامة، خلاصة علماء الدهر، قدوة أهل العصر، أفضل المتأخرين، مكمل علوم المتقدمين، وارث علوم الأنبياء والمرسلين، جمال الملة والحق والدين، أبي منصور الحسن بن المطهر (أدام الله فضائله وأيامه، وأسبغ عليه فواضله وإنعامه)، وجدوه قد اشتمل على جملي من المباحث الدقيقة، والنكات العميقة، والسؤالات الحسنة اللطيفة، والأجوبة المتقنة الشريفة، زيادةً على شرح ما اشتمل عليه الكتاب المذكور وبيان ما هو فيه مسطوراً، إلا أنه قد مال في عبارته إلى طريق الإيجاز والاختصار، وعدل في ألفاظه إلى نهج المبالغة في الحذف والإضمار، بحيث صار فهم تلك المباحث من تلك العبارة متعذراً، والعلم بتلك النكات من تلك الألفاظ متعسراً، سألوا مني أن أشرح ما اشتمل عليه من المباحث والنكات^(٣) والمسائل والمشكلات، شرحاً مفصلاً لمجمله^(١)،

واستكبروا عن أهل الذكر الذين بينهم، وقد أمروا أن يسألوهم عما أشكل عليهم، فظنوا لسخافة عقولهم أن الله - سبحانه - ترك أمر الشريعة وفرائض الديانات ناقصة؛ حتى يحتاجوا أن يتقوها برأيهم الفاسدة، وقياساتها الكاذبة، واجتهادهم الباطل، وما يخبروه وما يخترعوه من أنفسهم، وكيف يكون ذلك؟! وهو يقول سبحانه: ﴿مَا قَرَرْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ وقال سبحانه: ﴿تَبَيَّنَّا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾... الأصول الأصلية، ص ١٨٦.

(١) في «ك»: «العملي».

(٢) نسخة بدل في الهامش «ك»: «العلمية».

(٣) في «ك»: «النكت».

محللاً لمشكله^(٢)، مظهرًا لخباياه^(٣)، موضحًا لخفاياه، فتردّت في إجابتهم إلى ذلك؛ لافتقاره^(٤) إلى خلوّ السرّ وفراغ البال؛ وكون ذلك^(٥) في زماننا هذا نادرًا، بل قريبًا من المحال، لكنّهم كرّروا ذلك السؤال مرّةً بعد أخرى، وجاءت رسلهم إلّٰي به تترى، بحيث لم يبق لي طريق إلى الترك والإهمال، ولا سبيل إلى التآخّر والإمهال، فشرعت في ذلك مستعينًا بالله ومتوكّلاً عليه، فليس المبدأ إلّا منه، ولا المرجع إلّا إليه.

قال^(٦) «تَمِيزَةُ: بعد الخطبة: «وقد ربّنا هذا الكتاب على مقاصد.

(١) في «ك»: «بمجمله».

(٢) في «ق»: «مشكله».

(٣) الخبايا: جمع الخبيثة، وهي ما ستر وخفي، والخبء: كلّ شيء غائبٍ مستورٍ. لسان العرب، ج ١، ص ٦٢ (خبأ).

(٤) في «ك»: «لامتداده».

(٥) في «ك»: «كونه بدل «كون ذلك».

(٦) في «خ»: بعد «قال»: «أي الشارح».

التمهيد

الحمد لله واهب العقل والحكمة، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله الأئمة، لا سيما الإمام الثاني عشر الحجة المهدي المنتظر، واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين من الأولين والآخرين.

وبعد، إنّ علم الكلام - الذي يعرف أيضًا بأسماء أخرى نحو: العلم الإلهي، علم التوحيد، علم أصول الدين، علم العقائد، علم الإيمان، علم الأسماء والصفات ... - ليس واحدًا من العلوم الإسلامية وحسب، بل هو أساسها ومرجعها كلّها؛ ذلك لأنّ سائر العلوم الإسلامية مستندةٌ إليه استناد الفرع إلى الأصل، وبدونه لا معنى ولا وجود لغيره؛ لأنّ فيه تثبت موضوعاتها، وهو علمٌ يعنى فيه بمعرفة الله - تعالى - والإيمان به، ومعرفة ما يجب له وما يقبح، وما يستحيل عليه وما يجوز له، معرفةً علميّةً قائمةً على أساس البرهان والحجة، وبهذا العلم يُدافع عن العقائد الإيمانية، وتُحفظ قواعد الدين من أن تزلزلها شبهة المبتطلين والمنحرفين عن الصراط المستقيم، فهو أشرف العلوم وأعلاها؛ لأنّ شرف العلم وعُلّوه بشرف موضوعه وعُلّوه.

ولا يخفى أنّ الباحث في علم الكلام حينما يريد الفهم والاطلاع على مقاصد هذا العلم وغاياته وأهدافه، لا بدّ له من سبر أغوار ما قدّمه علماء هذا الفنّ، وما تركه المتقدّمون منهم للأجيال القادمة، من آثارٍ قيّمةٍ أصلوا فيها الأدلّة والحجج

والبراهين. ومن الواضح أنَّ من آليات البحث والباحث التي لا يستغني عنها أحدُ تراث هذا العلم ومخطوطاته الثمينة التي تحتفظها مكتباتنا؛ فإنَّها مصدرٌ من مصادر المعرفة، ولولاها لكانت الأيدي صفرةً من العقائد وأدلتها، بل ربَّما تضمحلَّ هويَّتنا الدينيَّة، وتنفكَّك من الداخل، أو تندمج اعتقاداتنا في بعض التيارات المنحرفة، فمن الأمور المهمَّة الاهتمام بإحياء التراث الكلاميِّ، والمخطوطات القيِّمة، وإخراجها من ظلمات الأرشيف لترى نور النشر، فيعرِّف عليها المحقِّقون من كُثب.

ولقد بُذلت جهودٌ كثيرةٌ ومساعيٌ مشكورةٌ في إحياء المخطوطات من التراث الكلاميِّ على مذهب أهل البيت عليه السلام، لكنَّ المطبوعة منها إلى يومنا الحاضر، لم تبلغ ٢٠٪ من الكتب القيِّمة التي جاد بها يراع أتباع الأئمة عليهم السلام في القرون السالفة، كما أنَّ كثيرًا منها - رغم طبعها سابقًا - تحتاج إلى إعادة الطبع مع تحقيقها وتصحيحها بشكلٍ مطلوبٍ ومناسبٍ، مضافًا إلى مطابقتها مع النسخ التي لم تكن متوفِّرةً حين الطباعات السابقة.

والكتاب الذي بين يدي القارئ الكريم أثَّرَ قيِّمٌ من التراث الإماميِّ، وجاد به أحد علماء الحلَّة الفيحاء، تلكم المدينة العظيمة التي أغنت المكتبة الإسلاميَّة بآثارٍ تمتاز بتنوع موضوعاتها الكلاميَّة والفقهية والتاريخية وغيرها.

المقصد الأول: في النظر^(١) وما يتصل به

(١) النظر العقلي

في الفرنسية: Reflexion

في الإنكليزية: Reflection

في اللاتينية: Reflexio

قال الآمدي: «النظر في وضع اللغة: قد يطلق بمعنى الانتظار، والرؤية، والرأفة، والمقابلة، والتفكر، والاعتبار». أبكار الأفكار، ج ١، ص ١٢٥، وأضاف النيسابوري: «النظر بمعنى الإنعام، يقال: انظر إلى نظر الله إليك، وبمعنى الإهلاك، يقال: نظر الدهر إلى بني فلان، أي أهلكهم». الحدود، ص ٩٩.

وهو من الأعراض النفسانية، كما في: إرشاد الطالبين، ص ١٠٤.

الفكر والنظر مترادفان

قال المحقق الطوسي رحمته: «والفكر بحسب الاصطلاح كالمترادف للنظر». نقد المحصل، ص ٤٩. وقد سبقه في هذا القول السيد المرتضى رحمته؛ حيث قال: «النظر وإن كان لفظه مشتركاً بين أمور مختلفة، والذي نريده من هذا الموضع هو الفكر، وأحدنا يجد نفسه مفكراً بقلبه في أمور الدنيا والآخرة، والذي يبين ما ذكرناه أن كل مفكر يستى ناظراً بقلبه، والناظر بقلبه لا يكون إلا مفكراً، فعلم بذلك أن النظر في هذا الموضع الفكر، والفكر هو التأمل للشيء المفكر فيه بينه وبين غيره، وهذه الحال متميزة من سائر أحوال الحس؛ لكونه معتقداً ومريداً...». الذخيرة، ص ١٥٨.

وفيه مسائل^(١):

المسألة الأولى: في ماهيته

- إلى قوله: - في كتاب المناهج^(٢).

أقول: هذه المسألة لم يتعرض لها صاحب الكتاب^(٣)، بل افتتح كتابه بالاستدلال على وجوب النظر، وكان من الواجب أن يبدأ بذكر ماهية النظر، ثم يعقبه بالاستدلال على وجوبه، لوجوب تقديم^(٤) التصور على التصديق، فلنذا تبرع الشارح ^{بإزالة} بذكر هذه المسألة^(٥).

واعلم: أنَّ الناس قد اختلفوا في ماهية النظر وتعريفه. والأقوال التي ذكرها

(١) ذكر هنا خمس مسائل، وذكر فخر المحققين من مباحث النظر ثمانية مباحث في ابتداء كتابه "تحصيل النجاة في أصول الدين".

(٢) أي كتاب "مناهج اليقين في أصول الدين" للعلامة الحلي ^{رحمته}. وقد أحال إليه في مواضع من كتابه "أنوار الملوكوت" وسائر كتبه، بل استفاد منه في هذا الكتاب أيضًا لتكون المباحث كاملة حسب الترتيب المنطقي، فكتابه وإن هو شرح على الياقوت، لكنه يضيف من عنده - تكملة للكتاب ورفعًا لنقصاته - بوضع ما هو لازم من المباحث الكلامية.

(٣) يعني إبراهيم بن نوبخت صاحب كتاب "الياقوت".

(٤) في «ق، ك، ط»: «تقدم»، وما أثبتناه من «ص، ر».

(٥) وكذلك ابتدأ بالبحث عن ماهية النظر في: المغني، ج ١٢، ص ٤؛ شرح الأصول الخمسة، ص ١٩؛ كتاب المحصل، ص ١٢١؛ أبكار الأفكار، ج ١، ص ١٢٣؛ شرح المقاصد، ج ١، ص ٢٢٥؛ شرح المواقف، ج ١، ص ١٨٩؛ تحصيل النجاة (لفخر المحققين)، ص ٤١. وعنوان البحث في بعض الكتب الكلامية: "حقيقة النظر".

الشارح رحمته الله وادّعى إبطالها في كتابه المسَمّى بالمنهاج أربعة^(١):

الأول: قول شذوذ من العقلاء: إنّه عبارة عن تجريد العقل عن الغفلات^(٢).

الثاني: قول فخر الدين الرازي: إنّه عبارة عن مجموع علوم أربعة، أولها: العلم بصحّة المقدمات. وثانيها: العلم بترتيبها. وثالثها: العلم بلزوم اللازم عنها. ورابعها: العلم بأنّ ما لزم عن الحقّ فهو حقّ^(٣).

الثالث: قول بعض العلماء: إنّه عبارة عن تحديق العقل نحو المعقول، قال: لأنّ النظر بالعين لما كان [عبارة]^(٤) عن تحديق الحدقة نحو المرئي التماساً لرؤيته بالبصر^(٥)، فكذلك النظر بالعقل عبارة عن تحديق العقل نحو المعقول

(١) منهاج اليقين، ص ١٨١، البحث السادس عشر في النظر.

والتعريفات كلّها عند التهانويّ باللوازم، وحقيقة النظر هي الحركتان، وأن لا نزاع بينهما بحيث تظهر له ثمرة في صورة من الصور. انظر: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج ٢، ص ١٧٠٨.

(٢) انظر هذا التعريف في: المحصل، ص ١٢٢؛ وورد في: شرح المواقف، ج ١، ص ٢٠١: «تجريد العقل عن الغفلات التي هي بمنزلة الغشاوة». وانظر أيضًا: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج ٢، ص ١٧٠٧؛ وفي: نهاية الأقدام، ص ٤٩: «العلم يحصل عند تجريد العقل عن الغفلة»؛ وفي: شرح المقاصد، ج ١، ص ٢٣٠: «بمعنى إخلائه عن الصوارف والشواغل العائقة عن إشراق النظر الإلهي الموجب لفيضان المطلوب».

(٣) ما وجدنا في كتب الرازيّ الكلاميّة والفلسفيّة إلّا عباراتٍ مقاربةً لهذا القول، فراجع مصادره المذكورة. وحكاها بتمامه في: كشف البراهين، ص ٨٥.

(٤) ما بين المعقوفتين وفقًا للسياق ومن: منهاج اليقين، ص ١٨١.

(٥) في «ك»: «لرؤية البصر».

التماساً لإدراكه بالبصيرة^(١).

الرابع: قول فخر الدين الرازي أيضاً ذكره في كتاب المحصل: إنه ترتيب تصديقات يتوصل بها إلى تصديق آخر^(٢).

قال النيسابوري في تعريفه: «بمعنى قلب الحدة الصحيحة نحو المرئي طلباً لرؤيته، كما يقال: نظرت إلى الهلال». الحدود، ص ٩٩.

(١) في «ط»: «بالصورة».

ولهذا الوجه في كلمات الرازي، ما نصّه: «فإنه كما أنّ الإبصار مسبوقٌ بالنظر الذي هو عبارةٌ عن تحريك الحدة إلى سمت المرئي التماساً لرؤيته، والسماع مسبوقٌ بالإصغاء، فكذا الإدراكات العقلية مسبقةٌ بتلطيف السرّ وتجريده عن الغفلات وتحديق القوة العاقلة نحو المطلوب، وهذه حالةٌ يجدها العاقل عند النظر والتفكير، فكأنّه يحدق العقل نحو المطلوب، وبوجهه إليه». شرح الفخر الرازي على الإشارات، ج ٢، ص ١١٦.

ولا يخفى أنّ التعريف الثالث وجوديٌّ، كما أنّ الأول عدديٌّ. راجع: المحصل، ص ١٢٢؛ شرح المواقف، ج ١، ص ٢٠٠.

(٢) المحصل، ص ١٢١. وتعريفه بناءً على ما اختاره من امتناع الكسب في التصورات، كما في: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج ٢، ص ١٧٠٨.

ونسب ابن ميثم البحرانيّ تتّو التعريف الرابع إلى بعض العلماء، قال: «قال بعض العلماء: النظر والفكر عبارةٌ عن ترتيب مقدّماتٍ علميّةٍ أو ظنيّةٍ؛ ليتوصل بها إلى تحصيل علمٍ أو ظنٍّ آخر. مثاله: إنّ من أراد أن يعلم أنّ العالم له مؤثّرٌ، قال: "العالم ممكنٌ، وكلُّ ممكنٍ له مؤثّرٌ"، فترتيب الحدود الثلاثة على الوجه المخصوص، يستی نظراً وفكراً». قواعد المرام، ص ٢٤.

وهناك تعريفٌ آخر من الشيخ المفيد تتّو ينبغي لحاظه في المقام، وهو في قوله: «فإن قال: ما النظر؟ فقل: هو استعمال العقل في الوصول إلى الغائب باعتبار دلالة الحاضر». النكت، ص ٢١.

قال الشارح «تَهْلُة»: «والكل ضعيفٌ أبطلناه في كتاب المناهج»^(١).

[إبطال القول الأول]

وقال في الكتاب المذكور على الأول عقيب ذكره: «وهو خطأ؛ فإنهم أخذوا ما مع^(٢) الشيء مكان الشيء»، ومعناه أن تجريد العقل عن الغفلات أمرٌ مصاحبٌ للنظر؛ لاستحالة النظر حالة الغفلة عن المنظور فيه، فالقائل بأنه هو النظر أخذ ما مع النظر مكانه^(٣).

وهذا^(٤) - كما تراه - ليس فيه بيان بطلان هذا القول.

وقد قيل عليه: «إنه عديمٌ والنظر وجوديٌّ؛ بدليل أنه مولدٌ للعلم الوجودي، ومولدٌ الوجودي وجوديٌّ بالضرورة، فلا يكون هو إياه».

وفيه نظرٌ؛ فإنَّ لمانعٍ أن يمنع من كونه عديمًا؛ وذلك لأنَّ الغفلات عدميةٌ؛ لأنها عبارةٌ عن عدم التفطن للشيء، فيكون رفعها الذي هو تجريد العقل عنها وجوديًا.

سَلَمْنَا، لكن لا نَسَلَمُ أنَّ النظر وجوديٌّ، ونمنع من كونه مولدًا للعلم، واقتران العلم به لا يدلُّ على كونه متولدًا^(٥) عنه؛ لاحتمال كونه شرطًا

(١) في «ك»: «معارج الفهم» بدل: «المناهج».

(٢) في «إشراق اللاهوت» المحقق المطبوع: «تابع»، وكذا اللفظ الآتي في نفس العبارة، وهو خطأ من المصحح بلا إشكالٍ حسب التدقيق في النسخ والقرائن الموجودة والواضحة في العبارة، كما لا يخفى على المتأمل فيها.

(٣) وبعبارة أخرى: هو أمرٌ لازمٌ للنظر، وليس هو النظر كما في: كشف البراهين (لابن أبي جمهور الأحسائي)، ص ٨٤.

(٤) في «ط»: «فهذا».

(٥) في «ط»: «مولدًا».

لحصول^(١) العلم عن فاعله^(٢).

والأولى أن يقال في إبطاله: إنَّ تجريد العقل عن الغفلات موجودٌ بدون النظر، كما في العلوم البديهية والكسبية بعد استقرارها حال^(٣) استحضارها؛ فإنَّ تجريد العقل عن الغفلات عن تلك الأشياء موجودٌ والنظر فيها مفقودٌ؛ ولأنَّ النظر لو كان عبارةً عمَّا ذكر، لكان المعلم والمستحضر ناظرًا.

[إبطال القول الثاني]

وقال على الثاني عقيب ذكره: «وهو عندي خطأ؛ فإنَّ العلم باللزوم علمٌ بنسبةٍ مخصوصةٍ بين المقدمات والنتيجة، فهي مسبوقَةٌ بالعلم بالنتيجة، فلا يمكن جعله - أي جعل العلم بالنتيجة - جزءًا من علَّتْها»^(٤) يعني النظر.

وفيه نظرٌ؛ فإنَّ العلم بلزوم النتيجة للمقدمات مسبوقٌ بالعلم بالنتيجة بمعنى التصور لا بمعنى التصديق، وكون النظر علَّةً لها إنما هو بمعنى التصديق لا بمعنى التصوُّر، وحينئذٍ لا يمتنع أن يكون العلم بلزومها^(٥) للمقدمات جزءًا من العلم التصديقي بها.

(١) في «ر، ط»: «بحصول».

(٢) في «ط»: «فاعل».

(٣) في «ط»: «حين».

(٤) مناهج اليقين، ص ١٨١؛ وراجع أيضًا: كشف البراهين، ص ٨٥.

(٥) في «ط»: «بدونها».

والأولى أن يقال في إبطاله: إنه غير جامع؛ لخروج النظر في التصورات، والنظر الفاسد منه.

وأيضاً؛ فإنَّ النظر يتحقَّق من دون هذه العلوم الأربعة؛ فإنَّ الطالب إذا اعتبر المعاني المرتسمة في ذهنه، فوقع على المقدمتين المتناسبتين المنتجتين لمطلوبه ورتبهما^(١) على ما ينبغي انسباق^(٢) ذهنه إلى العلم التصديقي بذلك المطلوب، فكان^(٣) ناظرًا وإن^(٤) كان ذاهلاً عن كون المقدمتين صادقتين^(٥)، وكون ذلك الترتيب صواباً، وكون المطلوب لازماً للمقدمتين^(٦)، وكون اللازم عن الحقِّ حقًّا؛ فإنَّ النظر الصحيح يتوقَّف على المقدمات الصادقة والترتيب الصواب، لا على العلم بكون تلك المقدمات صادقةً، وكون ذلك الترتيب صواباً، وحينئذٍ يمتنع أن يكون شيءٌ من تلك العلوم الأربعة جزءاً من النظر؛ لاستحالة وجود الكلِّ بدون جزئه؛ ولأنَّ هذه العلوم قد تحصل من دون النظر لوجوب انقضاء النظر وعدمه بإدراك المطلوب وإمكان بقائها^(٧) بعده.

(١) في «ط، ص»: «رتبهما».

(٢) في «ط، ص»: «انساق».

(٣) في «ر، ك، ق، ط»: «وكان»، والصواب ظاهراً ما أثبتناه من «ص».

(٤) في «ك»: «فإن»، وهو خطأ.

(٥) في «ر، ق، ط»: «الصادقتين».

(٦) لم يرد في «ق»: «للمقدمتين»، وفي «ك»: «لازماً لمقدمتين».

(٧) أي بقاء تلك العلوم.

[إبطال القول الثالث]

وقال على الثالث عقيب ذكره: «وهو أيضًا ضعيف»^(١) واقتصر على ذلك، وهذا أيضًا ليس إبطالًا له.

والأولى أن يقال: إنَّ ذلك منقوضٌ بالتذكُّر^(٢)؛ فإنَّ تحديق العقل موجودٌ فيه وليس بنظرٍ، وكذا تحديق^(٣) العقل نحو المعقولات البدئية والقضايا الضرورية؛ فإنَّه واقعٌ وليس بنظرٍ، والحقُّ أنَّ تحديق العقل نحو المعقول أمرٌ لازمٌ للنظر، فالغلط في جعله^(٤) عبارة عن النظر من باب أخذ لازم^(٥) الشيء مكانه.

[إبطال القول الرابع]

وقال على الرابع عقيب ذكره: «وهو غير جامع»^(٦)؛ لخروج النظر في التصورات منه، وهو غير واردٍ على قائله - أعني فخر الدين الرازي - لأنَّه إنَّما أراد به تعريف النظر المفيد للتصديقات؛ لأنَّ التصورات عنده غير مكتسبةٍ أيضًا،

(١) مناهج اليقين، ص ١٨١.

(٢) وبتعبير ابن أبي جمهور الأحسائي: «وهو غير مانع لدخول التذكر فيه».

(٣) في «ق»: «تجريد» وهو خطأ.

(٤) في «ق»: «فالغلط أمرٌ جعليٌّ جعله».

(٥) لم يرد في «ق»: «لازم».

(٦) في المصدر (مناهج اليقين، ص ١٨١): «غير عامٌّ»؛ وأيضًا: إرشاد الطالبين، ص ١٠٤ و١٠٥؛

وكذلك: كشف البراهين (لابن أبي جمهور الأحسائي)، ص ٨٤.

سياق كلامه يدلّ على ذلك؛ لأنّه قال بهذه العبارة: «المعترفون بالتصديقات البديهية والمحسوسة اختلفوا في أنّه هل يمكن تركيبها^(١)، بحيث يؤدي ذلك التركيب إلى صيرورة ما ليس بمعلوم معلومًا، والجمهور من أهل العلم قالوا به، والكلام فيه وفي تفاريعه^(٢) يستدعي مسائل^(٣). مسألة: النظر: ترتيب تصديقات يتوصّل بها إلى تصديق آخر^(٤)، انتهى كلامه.

[تعريف العلامة للفظ للنظر]

قال **العلامة**: «والحق أن يقال: إنّ النظر ترتيب أمور ذهنيّة؛ ليتأدّى بها إلى أمر آخر^(٥).

-
- (١) في «ط»: «ترتيبها»، وفي «ق»: «تركبها»، والصواب ما أثبتناه من «ك، ص» والمصدر.
- (٢) الظاهر من الكلمة في «ق، ص، ك»: «تعاريفه»، وفي «ر»: «تعريفه»، ويمكن قراءتها مثل ما أثبتناه من المصدر.
- (٣) في النسخ: «فصولاً»، والصواب ما أثبتناه من المصدر.
- (٤) في المصدر (المحصّل، ص ١٢١): «تصديقات آخر».
- (٥) وقال **العلامة** في موضع آخر: «أجود حدوده ما حدّدناه نحن في سائر كتبنا، وهو: أنّه ترتيب أمور ذهنيّة ليتوصّل بها إلى آخر؛ فإنّه جامعٌ للعلل الأربع». تسليك النفس، ص ٨٢. ونفس التعريف من ابنه فخر المحقّقين في: تحصيل النجاة، ص ٤١.

وقال ابن ميثم البحراني **العلامة** أيضًا في تعريف النظر: «والحق أنّ النظر عبارة عن انتقال الذهن من المطلوب إلى مبادئه التي يحصل منها طالبًا لها، ثمّ منها إلى المطلوب. وتحقيقه في المثال المذكور: أنّ من كان مطلوبه العلم بأنّ العالم ممكنٌ، فنظره لتحصيله هو انتقال ذهنه منه إلى مقدّمات دليله المذكور بأجزائها وترتيبها المستلزم لانتقال ذهنه إلى النتيجة التي نسميها

أقول: لما استضعف التعريفات السابقة ذكر ما هو الحقّ عنده^(١)، وهذا التعريف منقولٌ عن الأوائل^(٢)، وهو شاملٌ للنظر في التصوّرات والتصديقات

قبل النظر مطلوبًا، فمجموع تلك الانتقالات هو المستى فكرًا ونظرًا، وحينئذٍ يتبين أن الترتيب المذكور من لوازم النظر لا حقيقته. قواعد المرام، ص ٢٤.

(١) وهكذا قال الفاضل المقداد ؑ بعد نقل تزييف العلامة ؑ التعاريف المذكورة: «فلذلك عرّفه بما يشمل الجميع، وهو ترتيب أمورٍ ذهنيّةٍ يتوصّل بها إلى أمرٍ آخر، كقولنا: "العالم متغيّر"، وكلّ متغيّر محدثٌ"، فـ "العالم محدثٌ"، هذا في اليقين. وأمّا في الظنّ، فكقولنا: "هذا غيمٌ رطبٌ"، وكلّ غيمٍ رطبٍ ممطرٌ"، فـ "هذا ممطرٌ". وأمّا الجهل، فكقولنا: "العالم مستغني عن المؤثّر" وكلّ مستغني عن المؤثّر قديمٌ"، فـ "العالم قديمٌ". إرشاد الطالبين، ص ١٠٥.

ثمّ شرح مفردات تعريفه بما هذا لفظه: «الترتيب له معنيان: لغويٌّ واصطلاحيٌّ، أمّا اللغويّ، فهو جعل كلّ شيءٍ في مرتبته. أمّا الاصطلاحيّ، فهو جعل الأشياء المتعدّدة بحيث يطلق عليها اسم الواحد، ويكون لبعضها إلى بعض نسبةً بالتقدّم والتأخّر.

والمراد بالأمر هنا هو ما فوق الأمر الواحد؛ ليشمل المركّب من مقدّمتين ومن مقدّمات التعريف وأجزائه أيضًا، كالجنس والفصل اللذين يحصل من تصوّرهما الانتقال إلى تصوّر الماهيّة.

والمراد بالذهنيّة أن صورها حاصلّة في الذهن، قوّة قائمةً بالذهن، معدّةٌ لاكتساب العلوم. فالترتيب جنسٌ شاملٌ للنظر وغيره من المركّبات، وبقيد "الذهنيّة" خرج الترتيب الواقع في الأمور الخارجيّة بالأجسام، وبقيد "التوصّل إلى أمرٍ آخر"، خرج ما لا يحصل معه الانتقال إلى آخر كثيرٍ من القضايا. إرشاد الطالبين، ص ١٠٦؛ وانظر توضيح العلامة ؑ للتعريف المذكور في: معارج الفهم، ص ٧٥.

(٢) انظر المشابه والقريب لتعريف العلامة في: الشفاء (المنطق)، المقدّمة، ص ١٩ رسائل الشجرة الإلهيّة (لشهرزوري)، ص ٤٣؛ التعريفات، ص ٧٢. وهو تعريف أوائل الحكماء كما في: كشف البراهين، ص ٨٥.

بأسرها، وشاملٌ للصحيح والفاقد، ومشمّلٌ على العلل الأربع للنظر، التي لا يخلو مركّبٌ ما منها، أعني المادّية والصوريّة والفاعليّة والغائيّة.

أمّا المادّة^(١)، فهي الأمور الذهنيّة التي منها تتألّف^(٢) الحدود والرسوم المفيدة للتصوّر والحجج والبراهين المفيدة للتصديق.

وأما الصورة، فهي الهيئة الحاصلة بالترتيب، وأشار إليها بذكر الترتيب، فإنّ كلّ ترتيبٍ بل كلّ تأليفٍ، فهو مستلزمٌ لحصول هيئة^(٣).

وأما الفاعل، فالترتيب أيضًا يدلّ عليه؛ لامتناع حصوله من غير مرتّب^(٤).

ومن الأوائل القزويني صاحب الشمسيّة في المنطق؛ إذ عرّفه بما يشبه التعريف هنا، ونقله العلامة عنه مع شرحه له بقوله: «قال: وهو ترتيب أمورٍ معلومةٍ للتأدي بها إلى المجهول. أقول: هذا تعريف الفكر، فالترتيب كالجنس، فإنّه كما يقع في الأمور الذهنيّة يقع أيضًا في الأعيان الخارجيّة، وباقي الرسم خاصّةً له. ويريد بالمعلومة هاهنا: المعتقدّة التي تعمّ العلم والظنّ والجهل المركّب؛ لأنّ الفكر قد يقع في هذه كلّها، وقد اشتمل هذا الرسم على علل الفكر الثلاث، أعني: المادّة والصورة والغاية؛ فإنّ الترتيب يجري مجرى الصورة، والأمور المعلومة تجري مجرى المادّة، والتأدي إلى المطلوب المجهول هو الغاية». القواعد الجليّة في شرح الرسالة الشمسيّة، ص ١٨٥ و١٨٦.

(١) في «ر، ل»: «المادّية».

(٢) في «ط»: «تألّف».

(٣) قال فخر المحقّقين بعد تعريف الأمور الذهنيّة بمادّة النظر وترتيبها بصورته: «فإن صحّتا كان صحيحًا، وإلا فلا». تحصيل النجاة، ص ٤١.

(٤) في «ط»: «ترتيب».

وأما الغاية، فهي التأدي إلى أمرٍ آخر الذي هو المطلوب^(١).

قال «إِنَّمَا»: «اعترض بعض المحققين» يعني الإمام السعيد نصير الدين الطوسي رحمه الله تعالى «بأنه» أي هذا التعريف «أخص من النظر؛ لاختصاصه بالانتقال^(٢) من المبادئ» يعني علل المطالب كالحدود والرسوم بالنسبة إلى المطلوب التصوري.

(١) ودافع العلامة رحمته عن مختاره في تعريف النظر، وبين جامعيته، وضرب له مثلاً بقوله: «واعلم: أن التعريف قد يكون بالعلّة المادّية، كما يعرف الكوز بأنه وعاءٌ صفرّيٌّ أو خزفيٌّ كذا وكذا، وقد يكون بالعلّة الغائيّة، كقولنا في حدّه: إنه آلةٌ يشرب بها الماء، وقد يكون بالصورة كما نقول: إنه آلةٌ شكله كذا، وقد يكون بالفاعل كما نقول: إنه شيءٌ يصنعه الخزاف. وأكمل الحدود ما اشتمل على الأربع، وهذا الحدّ قد اشتمل على العلل الأربع؛ أمّا الصورة فهي الترتيب، وأمّا المادّة فهي المقدّمات، وأمّا الغاية فهي التوصل. وفي قولنا: "ليتوصل" إشارةٌ إلى الفاعل وهو الناظر، فيكون هذا الحدّ أكمل الحدود». معارج الفهم، ص ٧٦.

وهو مختاره في كتابه الآخر أيضاً، وذكر الفاضل المقداد رحمته مثلاً آخر في توضيحه ما نصّه: «الترتيب إشارةٌ إلى العلة الصوريّة للنظر، ومثاله في الخارج كشكل السرير، وحيث إنّ كلّ ترتيب لا بدّ له من مرتّب، استلزم الإشارة إلى العلة الفاعليّة، كالنّجار للسّير، والأمور الذهنيّة إشارةٌ إلى العلة المادّية، كإقطاع الخشب للسّير.

وقوله: "يتوصل بها إلى أمرٍ آخر" إشارةٌ إلى العلة الغائيّة؛ فإنّه الغرض من الترتيب المذكور، وذلك كالجلوس على السرير؛ فإنّه الغرض من صنعة السرير، فثلاثةٌ منها بالمطابقة وواحدٌ بالالتزام». إرشاد الطالبين، ص ١٠٦.

(٢) في بعض نسخ المناهج: «الانفعال».

والحجج بالنسبة إلى المطلوب التصديقي «إلى المطالب»، «وقل ما يتفق مثل هذا النظر ابتداءً» أي من غير سبق تصوّر المطلوب «والأكثر الانتقال من المطالب إلى مبادئها» يعني عللها الذهنية «ثم من مبادئها إليها»^(١)، وهذا يعني الأكثر الذي هو عبارة عن الانتقالين المذكورين جميعاً «لا يدخل بتمامه في الحد المذكور، ثم جعل» يعني نصير الدين «الحد هو الانتقال من أمورٍ حاصلية في ذهن إلى أمورٍ مستحصلة هي المقاصد.

والجواب: أنّ ترتيب المبادئ أعمّ من أن يكون مسبوقاً بالانتقال من المطالب وعدمه، وكلّ من القسمين داخل تحت النظر، واشتراط السبق في الكثرة لا يقتضي اشتراطه في الأعمّ لخروج القسم الآخر منه حينئذٍ، ثم أيّ فارق بين الحد الذي ذكرناه والحد الذي ارتضاه، وهذه المسألة لم يتعرض لها المصنّف، وإنّما ذكرناها لتوقّف مباحث النظر عليها.

أقول: الاعتراض المذكور إنّما أورده نصير الدين على الحد الذي ذكره فخر الدين في (المحصّل)، لا على الذي أورده الشارح «نظرة؛ لأنه حجة» قال عقيب ذكر الحد الذي ذكره فخر الدين ما هذه صورته:

«إنّه حدّ النظر بما هو أخصّ منه؛ لأنّ هذا الحدّ يختصّ بالانتقال من المبادئ التصديقية إلى المطالب، وقلّ ما يتفق مثل هذا النظر ابتداءً، والأكثر أن ينتقل من المطالب أولاً إلى مبادئها، ثم من مبادئها إليها، وهذا لا يدخل

(١) صرح المحقّق الطوسي رحمه الله بقلّة الحركة الأولى في الفكر والنظر، وكثرة الثانية في: شرح الإشارات والتنبيهات، ج ١، ص ١٢.

بتمامه في الحد المذكور، وأيضاً ترتيب تصورات يتوصل بها إلى تصوّر آخر لم يدخل فيه، وهذا القسم هو الذي أنكره صاحب الكتاب، ويتقدّم على^(١) ذلك تحليل تصوّر^(٢) إلى مبادئ يتألف منها الحد، أعني الانتقال من المحدود إلى الحد؛ حتّى يتأتّى بعد ذلك الانتقال من الحد إلى المحدود، والحدّ الجامع للنظر أن يقال: النظر هو الانتقال من أمورٍ حاصلّةٍ في الذهن إلى أمورٍ مستحصلةٍ هي المقاصد^(٣)، انتهى كلامه.

وعُلم منه: أنّ مجموعته غير وارد على الحدّ الذي ذكره الشارح «تَمَيُّز»، ولمّا كان بعض ما اعترض به - وهو كونه أخصّ من النظر؛ باعتبار عدم شموله للحركتين معاً - وارداً على الحدّ الذي اختاره الشارح «تَمَيُّز»، جعل الاعتراض عليه.

[توضيح إشكال المحقّق تَمَيُّز على تعريف النظر]

وأما بيان دعوى المحقّق [الطوسي] رحمته، وهو: أنّ الحدّ أخصّ من النظر، فهو أنّ النظر ينقسم إلى قسمين:

أحدهما: مجموع الحركتين، أعني الانتقال من المطالب إلى مبادئها، والانتقال من مبادئها إلها، وهو الأكثر الأغلب.

(١) لم يرد في المصدر: «على».

(٢) في المصدر: «تصورات».

(٣) نقد المحضّل، ص ٤٨ و ٤٩.

وثانيهما: الحركة الثانية، أعني الانتقال من المبادئ إلى المطالب، وهذا نادراً قليل جداً.

والحدّ المذكور لا يتناول القسم الأول بتمامه، فكان أخصّ من النظر الذي هو مورد القسمة؛ لأنّه إنّما يتناول الحركة الثانية وهي جزء من مجموع الحركتين، فلم يكن مجموع الحركتين داخلياً بتمامه في الحدّ المذكور، ولا مندرجاً تحته؛ لاستحالة حمل الحركة الثانية على مجموع الحركتين، ولم يكن جامعاً لجزئيات المحدود.

[تقرير جواب العلامة عن إشكال المحقق]

وتقرير جواب الشارح رحمته عن ذلك بالمنع من كون الحدّ المذكور أخصّ من النظر؛ لأنّ قولنا: «ترتيب أمورٍ ذهنيّةٍ يتوصّل بها إلى آخر» أعمّ من كون ذلك الترتيب مسبوqاً بالانتقال من ذلك الآخر ومن عدمه، وحينئذٍ يكون كلّ واحدٍ من القسمين مندرجاً تحت الحدّ المذكور.

وقوله^(١): «واشترط السبق في الكثرة لا يقتضي اشتراطه في الأعمّ لخروج القسم الآخر منه حينئذٍ» معناه أنّ كون ذلك القسم الأكثريّ من النظر مشروطاً بسبق الانتقال من المطالب إلى مبادئها، لا يقتضي كون الأعمّ - أعني مطلق النظر الشامل للقسمين جميعاً - مشروطاً بسبق ذلك الانتقال؛ إذ لو كان شرطاً في مطلق النظر لم يبق صادقاً على القسم

(١) أي قول العلامة رحمته في أنوار الملوكوت.

الآخر، أعني النادر؛ لكونه غير مسبوقٍ بذلك الانتقال، والمقصود بالتحديد إنما هو الأعمّ الشامل للقسمين جميعاً لا ما يختصّ بأحدهما، وإلا لما كان تحديداً للنظر، بل لجزئيّ^(١) من جزئياته، هذا خلف.

[مناقشة جواب العلامة تتر]

وفيه نظر؛ لأننا لا نسلّم اندراج القسم الأكثرى تحت الحدّ الذي ذكره؛ وذلك لأنّ القسم الأكثرى عبارة عن مجموع الحركتين المذكورتين، والمندرج تحت الحدّ الذي ذكره ليس إلا الحركة الثانية: تارةً مسبوقاً بالأولى، وتارةً غير مسبوقٍ بها، وليس مجموع الحركتين عبارة عن الحركة الثانية مسبوقاً بالأولى ولا غير مسبوقٍ بها.

ووجه الخلل في ذلك حصول الالتباس بين مجموع الحركتين وبين الثانية بشرط سبق الأولى، ولا شك في ثبوت الفرق بينهما.

والحق أنّ الحركة الثانية وحدها ليست نظراً؛ لأنّ النظر طلب، والطلب يجب أن يكون مسبوقاً بتصور المطلوب؛ فإنّ طلب النفس لما^(٢) لا شعور لها^(٣) به البتّة محالٌّ بالضرورة، ولو اتفق وقوع ذلك لم يكن عن قصد، والعلم الحاصل به لا يكون نظرياً، بل ضرورياً؛ فإنّ الذهن لو اتفق أن وقع على حدّ تامّ لبعض الماهيات ابتداءً، انتقل إلى تصور تلك الماهية انتقالاً طبيعياً لا صناعياً،

(١) في «خ»: «لجزء».

(٢) في «ق، ط»: «بها».

(٣) في «ر، ط»: «لنا».

وكان تصوّر تلك الماهية ضروريًا بالقياس إلى ذلك الشخص؛ لأنه لم يتوقّف على طلبٍ وكسبٍ، ومعنى الضروريّ ذلك، وهذا إمّا يحصل لأصحاب القوى القدسيّة، وحينئذٍ يجب تعريف النظر بما لا يندرج فيه هذا المعنى، وإلاّ لم يكن التعريف مانعًا.

والظاهر أنّ المحقّق - رحمه الله تعالى - أراد بالنظر مجموع الحركتين خاصّة؛ لأنّه زَيّف الحدّ المذكور بأنّه لم يدخل فيه النظر بهذا المعنى بتمامه، ومن المعلوم أنّ النظر لو كان مقولًا على معنى آخر، استحال دخول ذلك المعنى بتمامه في الحدّ؛ لأنّ حدّ الأمر المشتمل على مختلفات الحقيقة لا يذكر فيه تمام ماهية شيءٍ من تلك المختلفات، وإلاّ لما كان صادقًا على غير تلك الماهية، فيكون حدًّا لها لا لأمرٍ شاملٍ لها ولغيرها، وحينئذٍ يكون مراده بكون الحدّ أخصّ من النظر المخصوص^(١) باعتبار الأجزاء، بمعنى أنّ أجزائه^(٢) بعض أجزاء النظر؛ فإنّه قد يقال: العموم والخصوص باعتبار الأجزاء، كما يقال باعتبار الجزئيات، فكلمًا^(٣) كانت أجزاؤه بعض أجزاء آخر، كان أخصّ من ذلك الآخر؛ باعتبار قلة أجزائه، والآخر أعمّ؛ باعتبار كثرة أجزائه، وقد وجد في كلامه رحمته مثل ذلك؛ ولأنّه لو أراد العموم والخصوص باعتبار الجزئيات، لقال هكذا: وهذا لا يدخل بتمامه تحت الحدّ.

وقوله^(٤): «والحدّ الجامع للنظر هو الانتقال من أمورٍ حاصلةٍ في الذهن إلى أمورٍ مستحصلةٍ هي المقاصد»، أي الجامع للنظر في التصوّرات والتصديقات

(١) في «ط»: «الخصوص».

(٢) في «ك»: زيادة: «بعض» قبل «أجزائه».

(٣) في «ك»: «وكلمًا».

(٤) أي قول المحقّق الطوسي رحمته في: نقد المحصل، ص ٤٩.

بأسرها من العلوم والظنون وغير ذلك؛ فإنَّ الأمور الحاصلة في الذهن قد تكون تصوّراتٍ هي أجزاء القول الشارح، وقد تكون تصديقاتٍ هي أجزاء الحجج^(١)، وهذا الحدّ دالٌّ بالمطابقة على الحركة الثانية من الحركتين اللتين هما جزء النظر، وبالاتزام على الأخرى، فإنَّ الانتقال إلى الأمور المستحصلة إنّما يكون بعد تصوّرها والانتقال منها إلى مبادئها، ولو قال: "إلى أمرٍ مستحصلٍ" لكان أولى.

قال الشارح «انظروا:» ثمَّ أيَّ فارقٍ بين الحدِّ الذي ذكرناه، وبين الحدِّ الذي ارتضاه.

وأقول: إنّه لم يتعرّض للحدِّ الذي ذكرتموه حتّى يحاول إظهار الفرق بينه وبين الحدِّ الذي ذكره، وإنّما هذا الحدّ بعد تزييف الحدِّ الذي ذكره فخر الدين كما تقدّم، وثبوت الفرق بين ما ارتضاه وبين ما زفّه ظاهرٌ، والفرق بينه وبين ما ذكره الشارح أيضًا ظاهرٌ؛ فإنَّ الترتيب للأمور الذهنيّة طلبًا للتوصّل بها إلى أمرٍ آخر علّةٌ للحركة إلى المطالب، والنظر عبارةٌ عن الحركة والانتقال على تفسيره رحمه الله^(٢)، لا عن علته وسببه.

المسألة الثانية: في أن النظر واجب

قال المصنّف رحمه الله: «على العبد نعمُ جَمَّةٌ^(٣)، فلا بدّ من أن يعرف النعم فيشكره، ولا طريق إلى هذه المعرفة الواجبة إلا النظر؛ لأنَّ التقليد متردّد بين من لا ترجع فيه،

(١) في «ق»: «الحجّة».

(٢) أي تفسير المحقّق الطوسي رحمه الله للنظر المتقدّم آنفًا.

(٣) الجَمَّةُ: مُؤَنَّثُ الجَمِّ. والجَمُّ والجَمَمُ والجسيم: الكثير والمتعدّد المجتمع من كلّ شيء. والجمع: جُمٌّ، وجَمَامٌ، ومال جَمٌّ أي كثيرٌ. وفي التنزيل العزيز: ﴿وَتُحِبُّونَ الْمَالَ حُبًّا جَمًّا﴾ (سورة الفجر: ٢٠) أي كثيرًا. المعجم الوسيط (الجَمَّة)؛ لسان العرب (جمّة).

وقول المعصوم لا يكون حجة إلا إذا كان معصوماً، ومن معرفة الله - تعالى - تستفاد عصمته، فيكون دوراً^(١).

قال الشارح رحمه الله: «اعلم أن المعتزلة والأشاعرة اتفقوا على أن النظر واجب^(٢)...» إلى آخره.

[تقرير الدليل الأول]

أقول: تقرير الدليل الأول^(٣) - وهو ما ذكره المصنف - أن يقال: إن كانت

(١) إن ما يأتي من الأدلة لإثبات وجوب النظر كلها عقلية غير شرعية؛ وذلك بناءً على مسلك العدلية من الإمامية والمعتزلة وغيرهما، على أن وجوبه عقلي، خلافاً للأشاعرة. ولا يخفى: أن مسألة وجوب النظر من المباحث المترتبة على قاعدة الحسن والقبح العقلين التي هي الأساس لمباحث مختلفة، ومتنازع فيها بين الأشاعرة والعدلية.

(٢) كما صرح بذلك الآمدي - وهو أشعري المذهب - ما نصه: «أجمع أكثر أصحابنا والمعتزلة وكثير من أهل الحق من المسلمين، على أن النظر المؤدي إلى معرفة الله - تعالى - واجب، غير أن مدرك وجوبه عندنا: الشرع، خلافاً للمعتزلة في قولهم: إن مدرك وجوبه العقل، دون الشرع». أبكار الأفكار، ج ١، ص ١٥٥؛ واتفق المحققون على ذلك كما في: إرشاد الطالبين، ص ١١٠؛ وأجمع المتكلمون على وجوب النظر كما في: شوارق الإلهام، ج ٢، ص ٤٣١؛ وراجع: إحقاق الحق، ج ١، ص ١٥٠، المبحث الثاني في أن النظر واجب بالعقل.

والمخالف لوجوب النظر الحشوية كما في: مناهج اليقين، ص ١٨٨، وأصحاب المعارف - الذين يقولون: إن المعارف كلها ضرورية، كالجاحظ وأبي علي الأسواري - كما في: شرح الأصول الخمسة، ص ٢٥؛ وأشار إلى تفرقهم على مذهبين في: المصدر، ص ٣٦.

(٣) يبتني الدليل الأول على وجوب شكر المنعم، والدليل الثاني على أساس الخوف من الضرر بترك النظر. وهناك بيان آخر لوجوب المعرفة مبتني على لزوم تمثني النية في العبادة، ذكره أبو إسحاق الشيرازي (المتوفى سنة ٤٧٦ هـ) ما نصه: «إن الله عز وجل أمرنا بالعبادة، قال عز وجل: ﴿وَمَا

معرفة الله - تعالى - واجبةً كان النظر واجباً، لكنَّ المقدم حقٌّ، فالتالي مثله^(١).

أَمُرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ ﴿سورة البيّنة: ٥﴾ والعبادة لا تصحّ إلّا بالنية؛ لقوله عليه الصلاة والسلام: "إنما الأعمال بالنيات"، والنية هي القصد، وقصد من لا يعرف محالً، فدلّ ذلك على وجوب النظر والاستدلال؛ ولأنّ ما لا يتوصّل إلى الواجب إلّا به يكون واجباً كالواجب، ألا ترى أنّ الصلاة لما كانت واجبةً، ثمّ لا يتوصّل إليها إلّا بالطهارة، صارت الطهارة واجبةً كالواجب، فكذلك أيضاً في مسائلنا. الإشارة إلى مذهب أهل الحقّ، ص ٣٧٢. ويمكن إرجاع الدليل الثاني إلى نفس النظر، وإرجاع الدليل الأوّل - وكذا الثالث - إلى وجوب المعرفة.

واستدلّت الأشاعرة بناءً على مسلّكهم خلافاً للعدليّة بوجهين: أوّلهما: ظواهر النصوص الدالّة على وجوب النظر، فمن الآيات قوله تعالى: ﴿قُلْ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾، وقوله تعالى: ﴿فَانظُرْ إِلَى آثَارِ رَحْمَةِ اللَّهِ كَيْفَ يُغْنِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾ أمرٌ بالنظر، والأمر ظاهرٌ في الوجوب. ومن الروايات لما نزل قول تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ قال النبي ﷺ: «ويلٌ لمن لا كهها بين لحبيه ولم يتفكر فيها» تواعد بترك الفكر والنظر فيها، وهو دليل الوجوب. إلى غير ذلك من الأدلّة. وثانيهما: أنّ معرفة الله - تعالى - واجبةٌ إجماعاً من المسلمين كافّة، وهي لا تتمّ إلّا بالنظر، وما لا يتمّ الواجب المطلق إلّا به، فهو واجبٌ. راجع: أبكار الأفكار، ج ١، ص ١٥٥؛ ومن الأشاعرة الرازي استدلّ بالوجهين وناقش أدلّة العدليّة في: المحصل، ص ١٣٠ - ١٣٦؛ وابن خلدون في: لباب المحصل، ص ٣٠٠.

وقال ابن أبي جمهور الأحسائي بعد نقل الاستدلال بالآيات: «الاستدلال بالسمع هنا غير مرضيٍّ؛ لما عرفت من أنّه يستلزم الدور». كشف البراهين، ص ٨٠.

(١) إنّ هذا الدليل هو المعتمد عند جمهور الأصحاب حسب تعبير الأمدي؛ إذ نقله مع ادّعاء إجماع الأئمة على وجوب معرفته تعالى (صغرى الدليل)، ونقاشه في أصل الدليل وتحقّق الإجماع في: أبكار الأفكار، ج ١، ص ١٥٦. وقال في نهاية البحث (ص ١٦٩): «وعلى الجنبلة، فسألة وجوب النظر: ظنيّة، لا قطعيّة».

أما الملازمة؛ فلأنَّ المعرفة متوقَّفةٌ على النظر قطعاً؛ لأنها ليست ضروريةً بالضرورة، فهي نظريةٌ، والعلوم النظرية إنما تستحصل بالنظر، وإذا كانت متوقَّفةً عليه - وهي واجبةٌ - كان واجباً لوجوبها^(١)؛ إذ لو لم يكن واجباً على ذلك التقدير لزم أحد الأمرين، وهو: إمَّا ألا تكون واجبةً مع فرضها كذلك، أو تكليف ما لا يطاق، والتالي بقسميه باطلٌ قطعاً، فالمقدّم مثله.

بيان الملازمة: أنه لو لم يكن واجباً على ذلك التقدير جاز تركه دائماً، وحينئذٍ إن لم تبق المعرفة المتوقَّفة عليه واجبةً لزم الأول، وإن بقيت واجبةً لزم الثاني؛ لأنَّ وجودها مع عدم ما يتوقَّف عليه محالٌ بالضرورة، فلا يكون مقدوراً.

وأما حقبة المقدّم؛ فلأنَّ شكر الله - تعالى - واجبٌ، ومتى كان شكره واجباً كانت معرفته كذلك.

أما الأول؛ فلأنَّ الله - تعالى - على عبادته^(٢) نعمًا جمّةً، كوجوده وقدرته وعلمه ولدّته^(٣) وغير ذلك من الحواسِّ الظاهرة والباطنة، التي هي وسائل تحصيل المنافع

وانظر الدليل في: كشف المراد، ص ٢٤١؛ الاعتماد في شرح واجب الاعتقاد، ص ٥٠؛ إرشاد الطالبين، ص ١٠٩؛ الخلاصة في علم الكلام، ص ٣٤٨؛ شوارق الإلهام، ج ٢، ص ٤٣١؛ دلائل الصدق، ج ٢، ص ١٥٥؛ تحصيل النجاة، ص ٤٣؛ كشف البراهين (لابن أبي جمهور الأحمائي)، ص ٧٦؛ وكذا سائر المصادر الآتي ذكرها في هامش الدليل الثاني.

(١) في «ق، ط»: «كوجوبها».

(٢) كما في «ص، خ»، وفي «ر»: «على العبد»، وفي «ط»: «عبده»، وفي «ك»: «فلأنَّ الله - تعالى - أنعم علينا نعمًا جمًّا».

(٣) في «ك»: «إرادته».

ودفع المضارّ وخلق الأغذية الشهيّة والصور الهيّة، وشكر المنعم واجب بالضرورة^(١).

وأما الثاني؛ فلأنّ شكره - تعالى - لا يمكن من دون معرفته بالضرورة، فتكون معرفته واجبة؛ لما تقرّر من وجوب ما يتوقّف عليه الواجب.

[الإشكال الأوّل على الدليل الأوّل]

وأشار في الفصل^(٢) إلى جواب سؤالٍ على هذا الدليل، وتقريره^(٣): أن يقال: إنّنا لا نسلم صدق قولكم إن كانت معرفة الله واجبةً كان النظر واجباً، وما ذكرتموه لبيانها من كونها متوقّفةً عليه إنّما يتمّ إن^(٤) لو لم يمكن تحصيلها من التقليد أو قول المعصوم، وهو ممنوع؛ لجواز تحصيلها من كلّ واحدٍ منهما^(٥).

(١) قيل: إنّ العقلاء بأسرهم يجزمون بوجوب شكر المنعم، كشف المراد، ص ٤٠٩ و٤١٠. وقيل: إنّهُ متفقٌ عليه بين الإماميّة والمعتزلة، منهاج البراعة (للخوئي)، ج ٢، ص ٢٧٤. بل ادّعى بعضهم الوجدان والفطرة الذاتية وضرورة جميع أهل الأديان والمثل على وجوبه، كما في: كفاية الموحدين، ج ١، ص ٧.

(٢) في «ك»: «الفصل». وفي حاشية نسخة «ط»: «النقض» بدل «الفصل»، والصواب ما أثبتناه من سائر النسخ. والمراد منه كتاب فض الياقوت؛ إذ هو اسم آخر للياقوت.

(٣) أي تقرير السؤال والإشكال على الدليل الأوّل.

(٤) كلمة «إن» في «ص» مشطوبٌ عليها.

(٥) انظر تفصيل الإشكال من الرازيّ والجواب عنه مبسوطاً من المحقّق الطوسي في: نقد المحض، ص ٥٥ و٥٦ وما بعدها؛ وانظر أيضاً الإشكال والجواب عنه في: شرح الأصول الخمسة، ص ٣٧؛ قواعد المرام، ص ٢٩.

وذكر التفاتنا في الإشكال بقوله: «إنّا لا نسلم أنّ المعرفة الكاملة لا تحصل إلّا بالنظر، بل قد تحصل بالتعليم على ما يراه الملاحدة، أو بالإلهام على ما يراه البراهمة، أو بقول الإمام

[الجواب عن الإشكال]

وتقرير الجواب أن يقال: التقليد غير محصلٍ للمعرفة بالضرورة؛ ولأنه مترددٌ بين أشخاصٍ متساوين لا ترجيح فيهم وأقوالهم مختلفةٌ وأراؤهم متباينةٌ، واعتقاد بعضها^(١) دون بعضٍ يكون ترجيحًا من غير مرجحٍ، وهو محالٌّ، واعتقاد مجموعها غير ممكنٍ لتناقضها، فتعين إطراحها.

وأما قول المعصوم؛ فلأنه لا يكون حجةً إلا إذا علم كونه معصومًا، لكن العلم بكونه معصومًا يتوقف على معرفة الله تعالى؛ لأن العصمة أمرٌ باطنٌ خفيٌ لا اطلاع عليه لغير الله تعالى، وحينئذٍ لا يمكننا العلم بها إلا بالوحي من الله - تعالى - على بعض رسله المتوقف على معرفة الله تعالى، فلو استفدنا معرفته - تعالى - من قول المعصوم، لزم الدور.

[الإشكال الثاني على الدليل الأول]

وذكر الشارح رحمته الله اعتراضًا آخر على الدليل المذكور وجوابه.

تقرير الاعتراض أن يقال: لا نسلم أن الشكر لا يمكن إلا بعد معرفة الله - تعالى - إن أردتم بالمعرفة المعرفة التفصيلية؛ لجواز أن نشكر المنعم الذي

المعصوم على ما يراه الشيعة، أو بتصفية الباطن بالرياضات والمجاهدات على ما يراه المتصوفة. ثم أجاب عنه في: شرح المقاصد، ج ١، ص ٢٦٦ و ٢٦٧؛ شرح المواقف، ج ١، ص ٢٥٦ و ٢٥٧؛ شوارق الإلهام، ج ٢، ص ٤٣٢.

(١). في «ط»: «بعضهم».

أسدى^(١) إلينا هذه النعم، وتكون معرفته باعتبار كونه منعمًا علينا كافيةً، وإن لم تتحقق المعرفة المفصلة^(٢).

[جواب الإشكال]

وتقرير الجواب المذكور أن يقال: إنَّ الذي علينا إنما هو آثار^(٣) النعم، وهي غير مستلزمةٍ لكونها نعمًا إلَّا إذا علمنا أنَّ فاعلها قصد بها الإحسان، فما لم نعلمه مفصلاً لا يمكننا أن نعلم كونه قاصداً للإحسان بها، وحينئذٍ لا نعلم كونها نعمًا.

[مناقشة جواب العلامة تَدْرُجُ]

وفيه نظرٌ؛ فإنَّ هذا الجواب غير دافعٍ للسؤال المذكور. نعم، فيه قدحٌ في بعض مقدمات الدليل، وهي قولنا: إنَّ لله على العبد نعمًا جمَّةً؛ لأنَّ إذا لم نعلم أنَّه فعل هذه المنافع على جهة الإحسان إلينا، لم نعلم كونه منعمًا، فحصول الشكِّ في كونه منعمًا يوجب الشكَّ في وجوب شكره.

والحقُّ في الجواب أن يقال: إنَّ المعرفة الإجمالية - وهي معرفته بكونه مسدياً^(٤) لهذه^(٥) النعم إلينا - غير كافيةٍ في إمكان الشكر؛ لأنَّ الشكرَ مختلفٌ

(١) في «ط»: «ابتدأ».

(٢) انظر الإشكال والجواب عنه في: قواعد المرام، ص ٢٩.

(٣) في «ك»: «بإزاء»، والصواب ما أثبتناه من سائر النسخ.

(٤) في «ر، ط»: «مبتدئاً».

(٥) في «ر»: «بهذه».

باختلاف أحوال المنعمين، ويتفاوت بحسب تفاوت مراتبهم، ولا يمكن الاهتداء إلى شكر الله - تعالى - اللائق بعظمة^(١) جلاله إلا بعد المعرفة التفصيلية؛ فإنَّ المنعم يجب شكره بما يليق به، فلعلَّ بعض أنواع الشكر التي لا تكون مناسبةً للمشكور، تجري مجرى الذمِّ والاستهزاء.

[تقرير الدليل الثاني]

وتقرير الدليل الثاني - وهو الذي تبرَّع^(٢) بذكره الشارح رحمته الله - فهو أن يقال: إنَّ النظر دافعٌ للخوف، وكلَّ دافعٌ للخوف فهو واجبٌ، ينتج أنَّ النظر واجبٌ^(٣).

أمَّا الصغرى؛ فلأنَّ المكلف إذا نشأ بين العقلاء وسمع اختلافهم في إثبات الصانع ونفيه وأحوال المعاد وأمور القيامة، حصل له خوفٌ؛ إذ كلَّ واحدٍ من

(١) في «ر، ق»: «لعظمة».

(٢) في «ط»: «شرع».

(٣) من الأوائل الذين تمسكوا بهذا الدليل (خوف الضرر بترك النظر) القاضي عبد الجبار (المتوفى سنة ٤١٥ هـ) في: شرح الأصول الخمسة، ص ٣٦، والسيد المرتضى رحمته الله (المتوفى سنة ٤٣٦ هـ) في: الذخيرة، ص ١٦٧، وأبو الصلاح الحلبي رحمته الله (المتوفى سنة ٤٤٧ هـ) في: تقريب المعارف، ص ٦٥، والشيخ الطوسي رحمته الله (المتوفى سنة ٤٦٠ هـ) في: الاقتصاد، ص ١٦٢، وعبد الملك الجويني الأشعري (المتوفى سنة ٤٧٨ هـ) في: الشامل، ص ١٧، وابن ميثم البحراني (المتوفى سنة ٦٧٩ هـ) في: قواعد المرام، ص ٢٨، وسديد الدين الحمصي الرازي (المتوفى أوائل القرن السابع) في: المنقذ من التقليد، ج ١، ص ٢٥٥. وانظر الدليل أيضًا في: تحصيل النجاة، ص ٤٣؛ إرشاد الطالبين، ص ١١٠؛ كشف البراهين (لابن أبي جمهور الأحسائي)، ص ٧٨؛ دلائل الصدق، ج ٢، ص ١٤٨.

أقوال المختلفين يجوز أن يؤخذ على اعتقاده وعلى عدم اعتقاده، ولا مزيل لهذا الخوف إلا النظر.

وأما الثانية، فضرورة^(١).

المسألة الثالثة: هي أن النظر مفيد للعلم^(٢)

قال المصنّف: «والنظر طريقٌ إلى العلم. وتقسيم الخصم في استفادته من الضرورة أو النظر ينعكس عليه في الإبطال إن لم نتعرض لنقض تقسيمه، والتهويلات مجبّط أهل الكلام تدلّ على الصعوبة، لا على التعذر».

قال الشارح رحمته الله: «لما بين المصنّف أنّ معرفة الله - تعالى - لا تحصل إلا بالنظر... إلى آخره».

أقول: المصنّف لم يبيّن^(٣) ذلك بدليل، وإنما ادّعاها دعوى. نعم، بين عدم إفادة كلّ واحدٍ من التقليد وقول المعصوم لمعرفة الله تعالى؛ وذلك^(٤) لا يوجب

(١) وانظر الإشكال على هذا الدليل والجواب عنه في: شرح المقاصد، ج ١، ص ٢٦٢؛ شوارق الإلهام، ج ٢، ص ٤٣١.

(٢) والمراد النظر الصحيح، كما هو التعبير في كثيرٍ من الكتب، نحو: أبحاث الأفكار، ج ١، ص ١٣٦؛ إرشاد الطالبين، ص ١٠٧؛ وانظر البحث في: المغني، ج ١٢، ص ٧٧، فصلٌ في أنّ النظر يولّد العلم؛ وانظر أيضًا أدلة السيّد المرتضى رحمته الله على أنّ النظر يولّد العلم لا الظنّ والشكّ في: الذخيرة، ص ١٦٠؛ وأيضًا: الشامل، ص ٥.

(٣) في «ر» لم يذكر: «تبين».

(٤) في «ط»: «فذلك».

كون النظر مفيداً لمعرفة الله تعالى؛ لاحتمال امتناع معرفته - تعالى - وإمكان معرفته بطريق آخر غير النظر، كتصفية الباطن وغيره.

وقد ادّعى [النوبختي]^(١) أَنَّ النظر طريقٌ إلى العلم، ولم يستدلّ عليه بدليل؛ وذلك لوضوح هذا المطلوب وظهوره جداً؛ فَإِنَّ كُلَّ مَنْ عِلْمُ أَنَّ العالم متغيّرٌ، وَأَنَّ كُلَّ متغيّرٍ محدثٌ، فَإِنَّهُ يتجدّد له علمٌ ثالثٌ بأنَّ العالم محدثٌ، والعلم بذلك ضروريٌّ^(٢).

وذكر [النوبختي]^(٣) شيهتين للذهابين إلى أَنَّهُ لا يفيد العلم^(٤):

(١) ما بين المعقوفتين مثلاً.

(٢) جاء الدليل (المثال) في: أنوار الملكوت، ص ٥؛ مناهج اليقين، ص ١٨؛ تسليك النفس، ص ٨٣.

(٣) ما بين المعقوفتين مثلاً.

(٤) وأما الذاهبون إلى نفيه وإنكاره، فلقد أشار ابن ميثم الجبرانيّ تَسَرُّعاً إليهم بقوله: «النظر المفيد للعلم موجودٌ». وأنكره السُّنَنِيَّة مطلقاً. واعترف به جماعةٌ من المهندسين في علمي الحساب والهندسة، وأنكروه في الإلهيات، وزعموا أَنَّ الغاية في المسائل الإلهية الأخذ بالأولى والأخلق دون الجزم؛ فَإِنَّهُ لا سبيل إليه لنا؛ إِنَّ النظر في المثال المذكور استلزم العلم، فالنظر المفيد للعلم موجودٌ». قواعد المرام، ص ٢٤ و٢٥.

وهكذا في: شرح المقاصد نقلاً عن الرازي في: المحصل، ص ١٢٢، ضمن تحريره لمحلّ النزاع، قال: «قال الإمام: لا نزاع في أَنَّ النظر يفيد الظنَّ، وإِنَّمَا النزاع في إفادته اليقين، فَأَنكَرَهُ السُّنَنِيَّة مطلقاً وجمعٌ من الفلاسفة في الإلهيات والطبيعيّات، حتّى نقل عن أرسطو أَنَّهُ قال: لا يمكن تحصيل اليقين في المباحث الإلهية، إِنَّمَا الغاية القصوى فيها الأخذ بالأولى والأخلق». شرح المقاصد، ج ١، ص ٢٣٥ و٢٣٦؛ وراجع: مناهج اليقين، ص ١٨١ و١٨٢؛ تسليك النفس، ص ٨٣؛ شرح المواقف، ج ١، ص ٩٦ و٢٠٨؛ كشف البراهين، ص ٨٣.

والسُّمْنِيَّة: فرقةٌ من حكماء الهند منسوبةٌ إلى سومنات، وهم قومٌ من عبدة الأوثان. قالوا: إنَّ نبيَّها بوداسف. وقد قسّمت طوائف الهند إلى السُّمْنِيَّة المعظلة والبراهمة الملحدة، ونسب التناسخ إلى السُّمْنِيَّة. وهم ينكرون كلَّ ما لم يشاهد بالحواس الخمس السمع والبصر والشم والذوق واللمس، فأبطلوا المعقولات والأخبار المتواترات، وهذا طبعاً ينجِرُ إلى إنكار إفادة النظر العلم. انظر: الفهرست، ص ٤٨٤؛ المنية والأمل، ص ٣٧؛ الواقف، ج ١، ص ١٣٠.

ويمكن إحصاء شبهات المنكرين إلى ستِّ شبهاتٍ، كما نقل الرازيُّ أربعاً منها عن المنكرين بالإطلاق، واثنين منها عن المنكرين في الإلهيات، قال: «واحتجَّ المنكرون للنظر مطلقاً بأمرٍ أربعة: أولها: العلم بأنَّ الاعتقاد الحاصل عقيب النظر علمٌ لا يجوز أن يكون ضرورياً؛ لأنَّ كثيراً ما ينكشف الأمر بخلافه، ولا نظرياً، وإلّا لزم التسلسل. وثانيها: أنَّ المطلوب إن كان معلوماً، فلا فائدة في طلبه، وإن لم يكن معلوماً، فإذا وجده كيف يعرف أنّه مطلوبه. وثالثها: أنَّ الإنسان قد يكون مصراً على صحة دليل زماماً مديداً، ثمَّ يظهر له بعد ذلك ضعفه بدليل ثانٍ، وذلك الاحتمال قائمٌ في ذلك الثاني، ومع قيام الاحتمال لا يحصل اليقين. ورابعها: أنَّ العلم بالمقدمات لا يحصل دفعةً في الذهن؛ بدليل أننا نجد من أنفسنا أننا متى وجهنا الذهن نحو استحضار معلوم يتعدَّر علينا في تلك الحالة توجيهه نحو استحضار معلوم آخر، فال حاضر في الذهن أبداً ليس إلّا العلم بمقدِّمة واحدة، وذلك غير منتج بالاتفاق، فالفكر لا يفيد العلم.

واحتجَّ المنكرون للنظر في الإلهيات بوجهين: أحدهما: أنَّ إمكان طلب التصديق موقوفٌ على تصوّر الموضوع والمحمول، والحقائق الإلهية غير متصوِّرة لنا لما سبق: أننا لا نتصوَّر إلّا ما نجده بحواسنا أو نفوسنا أو عقولنا، فإذا فقد التصوُّر الذي هو شرط التصديق، امتنع التصديق. وثانيهما: أنَّ أظهر الأشياء للإنسان وأقربها منه، هوَيْته التي يشير إليها كلُّ أحدٍ بقوله: أنا، ثمَّ إنَّ العقلاء اختلفوا فيها اختلافاً لا يكاد يمكن الحُزم بواحدٍ منها، فمنهم من

[تقرير الشبهة الأولى]

وتقرير الأولى منهما أن يقال: لو كان النظر مفيداً للعلم لكان العلم بكونه مفيداً للعلم، إما أن يكون مستفاداً من الضرورة، أو النظر، والتالي بقسميه باطل، فالمقدم مثله.

أما الملازمة، فظاهرة: فإن كل علم لا يخلو عن القسمين؛ لأن حصوله إن لم يتوقف على شيء زائد على تصور الموضوع والمحمول والنسبة، كان ضرورياً، وإن توقف كان نظرياً.

وأما بطلان الأول من قسسي التالي وهو كونه مستفاداً من الضرورة؛ فلأنه لو كان كذلك لاشتراك العقلاء فيه، والتالي باطل؛ لمخالفتنا ومخالفة طوائف كثيرة من العقلاء في ذلك، فكذا المقدم، والملازمة ظاهرة.

وأما بيان بطلان الثاني من قسسي التالي وهو كونه مستفاداً من النظر؛ فلأنه يلزم^(١) إثبات الشيء بنفسه، والتسلسل أيضاً؛ لأن العلم بإفادة ذلك النظر المخصوص للعلم ليس ضرورياً؛ لعدم اشتراك العقلاء فيه، فيفتقر إلى نظري آخر، وننقل الكلام إليه، وهكذا إلى غير النهاية، وإنه محال.

قال: هو هذا الهيكل المحسوس. ومنهم من قال: أجسام سارية فيه. ومنهم من قال: جزء لا يتجزأ في القلب. ومنهم من قال: المزاج. ومنهم من قال: النفس الناطقة. وإذا كان علم الإنسان بأظهر الأمور له وأقربها منه كذلك، فكيف يكون حاله في معرفة أخفى الأمور وأبعدها مناسبة عنه؟ المحصل، ص ١٢٣ - ١٢٥؛ وانظر بعض الشبهات أيضاً في: قواعد المرام، ص ٢٥؛ أبكار الأفكار، ج ١، ص ١٦٠؛ مناهج اليقين، ص ١٨٢؛ شرح المقاصد، ج ١، ص ٢٤٧؛ شرح المواقف، ج ١، ص ٢١١.

(١) في «ط»: «يلزمه».

[جواب الشبهة الأولى]

وتقرير الجواب أن يقال^(١): هذا معارضٌ بمثله؛ فإنَّ العلم بعدم إفادة النظر العلم، إمَّا أن يكون مستفادًا من الضرورة، أو النظر، والتالي بقسميه باطلٌ، فالمقدّم مثله.

وبيان بطلان القسم الأول، عدم اشتراك العقلاء فيه؛ لمخالفتنا.

وبيان بطلان الثاني، أنّه يلزم إبطال الشيء بنفسه، ومناقضة الدعوى؛ لكونه حينئذٍ مفيدًا لعلمٍ مخصوصٍ، وهو كون النظر غير مفيدٍ للعلم. وإلى هذا أشار المصنّف بقوله: «ينعكس عليه في الإبطال»، أي في إبطال دعوانا إفادة النظر العلم.

وقوله: «إن لم نتعرض لنقض تقسيمه، أي إن لم نتعرض للجواب بالنقض، أي بمنع المقدمات، أمّا لو تعرضنا كان لنا أن نمنع من بطلان كلّ واحدٍ من قسَمَي التالي، ونقول: لِمَ لا يجوز أن يكون ضروريًّا؟

قولكم بلزوم اشتراك العقلاء فيه.

قلنا: لا نسلم؛ لجواز خفاء شيءٍ من تصوّرات هذه القضية؛ فإنَّ الضرورات قد تخفى لخفاء تصوّراتها.

سَلَمْنَا، لكن مخالفتكم غير قاذحة؛ لأنكم مكابرون كالسوفسطائية؛ فإنهم لما لم تقدح مخالفتهم في كون العلوم البديهية علومًا، كذلك مخالفتهم في إفادة النظر العلم، فإنّها لا تقدح في كون ذلك معلومًا لكلّ عاقلٍ.

سَلَمْنَا، لَكِنْ لِمَ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ نَظَرِيًّا؟
قولكم: يلزم التسلسل.

قلنا: لا نَسَلِّمُ؛ وَذَلِكَ لِأَنَّهُ حَاصِلٌ مِنْ مَقْدَمَتَيْنِ:

إحدهما: أَنَّ النَظَرَ يَلْتَحِىْ إِلَى الْعَقْلَاءِ فِي اسْتِحْصَالِ مَقَاصِدِهِمُ الْمَجْهُولَةِ دَائِمًا أَوْ فِي الْأَكْثَرِ. [الثانية]: وَكَلَّمَا يَلْتَحِىْ الْعَقْلَاءُ إِلَيْهِ فِي اسْتِحْصَالِ مَقَاصِدِهِمُ دَائِمًا أَوْ فِي الْأَكْثَرِ، فَهُوَ مَفِيدٌ لِلْعِلْمِ، يَنْتُجُ: النَظَرُ مَفِيدٌ لِلْعِلْمِ، وَالْعِلْمُ بِإِفَادَةِ هَذَا النَظَرِ لِهَذِهِ النَتِيجَةِ، وَكَوْنُهَا عِلْمِيَّةٌ حِينَئِذٍ ضَرُورِيٌّ يَحْصُلُ مِنْ نَفْسِ تَصَوُّرِهَا وَ^(١) تَصَوُّرُ هَذَا النَظَرِ، فَانْقَطَعَ التَّسْلُسُ.

[الشبهة الأولى بتقرير آخر]

وقد تورد هذه الشبهة على نوع آخر من التقرير - كما ذكره الشارح «انظر» - وهو أن يقال: لو كان النظر مفيداً للعلم لكان العلم بكون الاعتقاد الحاصل عقيب النظر علماً، إمّا ضرورياً، فيلزم اشتراك العقلاء فيه، وهو باطل؛ لمخالفتنا إياكم فيه، وإن كان نظرياً تسلسل^(٢).

[جواب الشبهة]

والجواب عنها كما مرّ، إلّا في بيان انقطاع التسلسل، فإنّا نقول هاهنا: لا نَسَلِّمُ أَنَّهُ يَلْزَمُ التَّسْلُسُ عَلَى تَقْدِيرِ كَوْنِ الْعِلْمِ بِكَوْنِ الْعَقْدِ الْعَقِيبِ

(١) في «ق»: «ومن».

(٢) جاء هذا التقرير من الشبهة في: المحصل، ص ١٢٣.

النظر علمًا مستفادًا من النظر؛ وذلك لأنه حاصلٌ من مقدّمتين:

إحدهما: أنَّ تلك النتيجة لازمةٌ بالضرورة لمقدّمتين ضرورتين. والأخرى: أنَّ كلَّ لازمٍ لمقدّمتين ضرورتين، فهو علمٌ بالضرورة، ينتج: هذه النتيجة علمٌ بالضرورة، والعلمُ يكون هذه النتيجة علمًا - أعني قولنا: هذه النتيجة علم بالضرورة - بديهيٌّ يحصل من نفس تصوّرها، فانقطع التسلسل^(١). وتقرير الشبهة على الوجه الأول أنسب بالفصل^(٢).

ولقائل أن يقول على أصل الشبهة: لا نسلم صدق قولكم: لو كان النظر مفيدًا للعلم، لكان العلم بكونه مفيدًا للعلم، إمّا مستفادًا من الضرورة، أو النظر، وإنّما يصدق إن لو لم من كونه مفيدًا للعلم بكونه مفيدًا للعلم، وهو ممنوعٌ.

واعلم: أنَّ الضمير في قول المصنّف: «وتقسيم الخضم في استفادته من الضرورة، أو النظر»، راجعٌ إلى المدعى، وهو الحكم بكون النظر مفيدًا للعلم.

وتقرير الشبهة الثانية

أن يقال: لو كان النظر مفيدًا للعلم، لكان مفيدًا له إذا كان متعلّقًا بأقرب الأشياء إلى الناظرين، والتالي باطلٌ، فالمقدّم مثله.

(١) انظر الجواب في: نقد المحصل، ص ٥٠ و٥١.

(٢) في «ك»: «بالنقض» وفي «ق»: «بالنقص». والصواب ما أثبتناه من «ص، ط»، والمراد منه كتاب فص الياقوت.

والملازمة ظاهرة؛ فإنّ عدم إفادته العلم^(١) في أقرب الأشياء إلى الناظرين وحصول الغلط فيه، يوجب أولويّة عدم إفادته له في غيره بالضرورة. وأمّا بيان بطلان التالي؛ فلأنّ أقرب الأشياء إلينا وأدناها لدينا أنفسنا، وقد وقع من الاختلاف وتعدّد الآراء في حقيقة الإنسان ما لا مزيد عليه^(٢)، وقد أشار الشارح «تَهْلِيلًا» إلى بعضها [في مصنفاته غير هذا الشرح]^(٣)، ولو كان النظر فيها مفيدًا للعلم، لما كان كذلك^(٤).

[تقرير الجواب]

وتقرير الجواب بالمنع من بطلان التالي، وما ذكرتموه من عدم إفادة النظر العلم في حقيقة الإنسان، فهو ممنوع؛ والاختلاف لا يدلّ عليه، بل^(٥) يدلّ على أنّه ليس كلّ واحدٍ واحدٍ من جزئيات النظر مفيدًا للعلم^(٦).

(١) في «ق»: «للعلم».

(٢) كما قال الفاضل المقداد رحمه الله: «اختلف الناس في ماهيّة الإنسان اختلافًا عظيمًا، واضطربت آراؤهم في ذلك اضطرابًا جسيمًا، ويرجع اختلافهم إلى أنّ الإنسان إمّا جسمٌ أو جسمانيٌّ، أو لا جسمٌ ولا جسمانيٌّ على سبيل المنع من الخلو». إرشاد الطالبين، ص ٣٨٧.

(٣) ورد ما بين المعقوفين في المطبوع من الكتاب ولم يرد في «ق، ك، ط، ص».

وقد مرّ في الهامش أنّ الأقوال المختلفة في تعريف الإنسان. وستأتي في المتن والهامش أيضًا.

(٤) وراجع: قواعد المرام، ص ٢٥.

(٥) في «ط»: زيادة «إنّما».

(٦) وقال الرازي في الجواب عن الإشكال: «إنّ ما ذكرتموه يدلّ على صعوبة تحصيل هذا العلم لا على تعدّده». المحصل، ص ١٢٦؛ وأيضًا: قواعد المرام، ص ٢٦.

ونحن لا ندعي نقیض ذلك - أعني إفادة كلّ نظر العلم، سواءً أكان صحيحاً، أم فاسداً، جامعاً للشرائط المعتمدة في إفادة العلم، أم خالياً عنها - بل المدعى إفادة النظر العلم إذا كان جامعاً للشرائط المعتمدة في إفادته إياه، وما عدا الرأي الحقّ في هذه المسألة، لازمٌ لنظرٍ فاسدٍ، إمّا في مادّته، أو صورته.

واعلم: أنّ القول بأنّ الإنسان عبارةٌ عن: "الهيكل المشاهد المحسوس" منقولٌ عن المعتزلة وبعض الأشاعرة، والقول بالمجرد قول جمهور الحكماء والشيخ المفيد^(١) من أصحابنا والغزالي^(٢) من الأشاعرة، والقول بالجزء الذي لا

(١) إته عليه أشهر عند أهل العلم من أن يعرف، فأكتفي بما قاله السيّد الخوانساري رحمه في حقّه: «الشيخ المتقدّم الوحيد، والحير المتبحّر الفريد، أبو عبد الله محمد بن محمد بن نعمان بن عبد السلام بن جابر بن نعمان بن سعيد العربيّ العكبريّ البغداديّ، الملقّب بالشيخ المفيد، كان من أجلّ مشايخ الشيعة ورئيسهم وأستاذهم، وكلّ من تأخّر عنه استفاد منه، وفضله أشهر من أن يوصف في الفقه والكلام والرواية، أوثق أهل زمانه وأعلمهم، انتهت رئاسة الإماميّة إليه في وقته، وكان حسن الخاطر، دقيق الفطنة، حاضر الجواب، له قريبٌ من مئتي مصنّف كبارٍ وصغارٍ. [إلى أن قال:]: مات عليه ليلة الجمعة لثلاث خلون من شهر رمضان سنة ثلاث عشرة وأربع مئة، وصلى عليه سيّدنا المرتضى عليه بميدان الأشنان، وضاق على الناس مع كبره، ودفن في داره سنين، ثمّ نقل إلى مقابر قريش بالقرب من جانب رجلي سيّدنا وإمامنا أبي جعفر الجواد عليه إلى جانب قبر شيخنا الصدوق أبي القاسم جعفر بن محمد بن قولويه...». ثمّ ذكر سائر أوصافه وأحواله عليه، ولا حاجة إلى ذكره. روضات الجنّات، ج ٦، ص ١٥٣؛ ونقل عنه أيضًا: توضيح المراد، ص ٢٨٠.

(٢) محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الطوسي الغزاليّ - بالتخفيف نسبة إلى غزالة من قرى طوس، وبالتشديد إلى صناعة الغزل، وكلاهما صحيحٌ - ولد بطوس سنة ٤٥٠ هـ، واشتغل

يتجزأ منقول عن النظام^(١).

بها، ثم جال في البلاد لأخذ العلم، ودخل بغداد، فصار مدرّساً بالنظامية، وأقام بدمشق بجامعها بالمنارة الغربية عشر سنين بعد ما أخذ العلم عن إمام الحرمين، وأخذ عن الشيخ نصر المقدسي بروايته المعروفة بالغرالية، ثم انتقل لمصر والإسكندرية، ثم رجع إلى بغداد، وعقد بها مجلس وعظ. كان شافعي الفروع أشعري الأصول. وله مشرب وذوق مخصوص في العرفان، امتاز به عن أضرابه، كما هو واضح لمن سبر في الإحياء. وفي تشييعه خلاف بين أرباب التراجم، فمنهم من ذهب إلى استبصاره في أواخر عمره، وتحكى في ذلك قصص، ومنهم من قال: إنه مات سنّياً، وفي بعض الكتب أنّ سبب هدايته مصاحبته في سفر الحج أحد علماء الشيعة، وأنه استبصر ببركة صاحبه. وممن ادّعى استبصاره في أواخر عمره الفيض الكاشاني (في المحجة البيضاء، ج ١، ص ١)، وكتاب سرّ العالمين المنسوب إليه مما يمكن استكشاف عقيدته منه، والله العالم.

وله تأليف كثيرة أشهرها له: إحياء علوم الدين، تهافت الفلاسفة، الاقتصاد في الاعتقاد، الرّدّ الجميل لإلهية عيسى بصريح الإنجيل، كيمياء السعادة، المعتقد، المنقذ من الضلال، وغيرها. وتوفي يوم الاثنين من جمادى الآخرة سنة ٥٠٥ هـ، ودفن بطويس خارج مدينة مشهد.

راجع: ربحانة الأدب، ج ٤، ص ٢٣٧؛ وفيات الأعيان، ج ١، ص ٤٦٣؛ طبقات الشافعية، ج ٤، ص ١٠١؛ شذرات الذهب، ج ٤، ص ١٠؛ معجم المؤلفين، ج ١١، ص ٢٦٦؛ الأعلام، ج ٧، ص ٢٤٧.

(١) يأتي - إن شاء الله تعالى - تفصيل هذا البحث في المقصد العاشر: في التكليف، المسألة الثانية: في ماهية الإنسان، كما أنّ المسألة يبحث عنها في الكتب في بحث المعاد أيضاً، كما يقول الفاضل المقداد قدس في خصوص ذلك: «لما كان المعاد هو الوجود الثاني للإنسان، افتقرنا إلى معرفة الإنسان». الأنوار الجلالية، ص ١٧٥.

وأما هنا، فنكتفي بما قاله المحقق الطوسي قدس في بيان بعض الأقوال في تعريف النفس الإنساني، ما نصه: «القول بالجزء الذي لا يتجزأ في القلب مذهب ابن الراوندي. والقول

[شبهة أخرى على امتناع النظر]

ذكر الشارح رحمته الله شبهةً أخرى^(١) لهم على امتناع النظر ليست في الفص. وتقريرها أن يقال: النظر محال؛ لأن المطلوب به إن كان معلوماً لزم تحصيل الحاصل، وإن كان مجهولاً استحال توجه النفس نحوه بالطلب، ولو فرض حصوله فكيف تعرف النفس أن الحاصل هو المطلوب^(٢)؟!

وتقرير الجواب

أن يقال^(٣): إن هنا قسمًا آخر وهو: كونه معلوماً من وجه، مجهولاً من

بأهيكل المحسوس مذهب بعض المتكلمين، ومذهب محققهم أن تلك الهوية أجزاء تتعلق بها الحياة. والقول بالأجسام اللطيفة السارية في البدن مذهب النظام من المعتزلة. والقول بالمزاج مذهب جالينوس وبعض الأطباء. والقول بالنفس الناطقة مذهب جمع من المتكلمين وجمهور الحكماء». نقد المحصل، ص ٥١؛ وانظر الأقوال ونقاشها في: الأربعين في أصول الدين، ج ٢، ص ١٨، المسألة الثامنة والعشرون في حقيقة النفس؛ وبسط الكلام في: إرشاد الطالبين، ص ٣٨٨؛ الأنوار الجلالية، ص ١٧٤.

(١) لم يرد في «ك» قوله: «أخرى».

وانظر الشبهة والجواب عنها بكلمات أخرى في: المحصل، ص ١٢٣ - ١٢٦.

(٢) ذكر ابن ميثم البحراني رحمته الله هذه الشبهة بقوله: «إن المطلوب إن كان معلوماً استحال طلبه؛ لأن تحصيل الحاصل محال. وإن كان مجهولاً، فكيف يعلم إذا وجده أنه هو الذي كان مطلوبه». قواعد المرام، ص ٢٥.

(٣) أجاب عنها ابن ميثم البحراني رحمته الله بما نصّه: «إنه مجهول التصديق معلوم التصور، فإذا وجده مميّزه عن غيره بالتصور المعلوم». قواعد المرام، ص ٢٦.

وجه آخر؛ فباعتبار الوجه المعلوم تكون النفس شاعرةً به، ويصحّ طلبها له، وتعرف عند حصوله أنّه هو المطلوب؛ وباعتبار الوجه المجهول لا يكون تحصيل الحاصل.

وقول الشارح «مُظَلَّل»: «والمطلوب هو الشيء ذو الوجهين، لا الوجهان»، إشارة إلى جواب سؤالٍ يورد على هذا الجواب.

وتقريره أن يقال: الإشكال بحاله؛ لأنّ الوجه المعلوم يستحيل طلبه؛ لكونه تحصيلًا للحاصل، والوجه المجهول يستحيل طلبه؛ لاستحالة توجّه النفس إلى ما لا شعور لها به.

والجواب: ليس المطلوب هو الوجه المعلوم والوجه المجهول حتّى يرد ما ذكرتم، بل المطلوب هو الشيء الذي له الوجهان، لا الوجهان أنفسهما^(١).

المسألة الرابعة: في أن وجوب النظر عقلي

قال المصنّف: «وجوبه عقليٌّ، وإلاّ أدى إلى إفحام الرسل من مكذّبيهم»^(٢).

قال الشارح «مُظَلَّل»: «أقول: لما بيّن أي المصنّف «أته» أي النظر «واجبٌ، بحث عن كَيْفِيَّة وجوبه، فقال: إنه عقليٌّ، وهو مذهب المعتزلة، خلافًا للأشاعرة^(٣)، إلّا

(١) وانظر أيضًا تزيف أدلّة المنكرين في: نهج الحقّ، ص ٤٩ و ٥٠؛ إحقاق الحقّ، ج ١، ص ١٤٨ وما يليها.

(٢) في المصدر: «تكذيبهم».

(٣) انظر: الشامل (للجويني الأشعري)، ص ٢٠؛ راجع: قواعد المرام، ص ٢٨.

من شدّ كالقفال الشاشي^(١) من الشافعية وبعض فقهاء الحنفية^(٢).

«لنا^(٣): لو لم يكن وجوبه عقلياً لزم إفحام الأنبياء^(٤) من مكذبيهم^(٥)، وذلك»

(١) وهو: أبو بكر محمد بن علي بن إسماعيل الشاشي (٢٩١ - ٣٦٥ هـ)، أحد أعلام مذهب الشافعي، فقيه ومفسر وراوي حديث. ويلقب بـ "القفال الكبير"؛ تمييزاً له عن "القفال الصغير" أبي بكر عبد الله بن أحمد المروزي.

وُلد بمدينة الشاش تلك البلدة المشهورة ببلاد ما وراء النهر بهذا الاسم، واسمها في العصر الحديث (طشقند)، وهي اليوم عاصمة جمهورية أوزبكستان.

من شيوخه: ابن خزيمة، وأبو جعفر محمد بن جرير الطبري، وأبو القاسم البغوي.

ومن تلامذته المشهورين: أبو عبد الله الحاكم النيسابوري، وابن منده، وأبو عبد الرحمن السلمي.

جاء ذكره في: طبقات الفقهاء (للشيرازي)، وتهذيب الأسماء واللغات (للنووي)، وسير أعلام النبلاء (للذهبي)، والعبر في خبر من غير (للذهبي)، وطبقات الشافعية الكبرى (للسبكي)، وشذرات الذهب (لابن العماد)، ووفيات الأعيان (لابن خلكان).

(٢) ومن الأشاعرة القائلين بوجوبه الشرعي الآمدي في: أبحار الأفكار، ج ١، ص ١٥، والرازي في: المحصل، ص ١٣٤ حيث قال فيه: «وجوب النظر سمعي، خلافاً للمعتزلة ولبعض الفقهاء من الشافعية والحنفية»، وابن خلدون في: لباب المحصل، ص ٣٠٠؛ شرح المقاصد، ج ١، ص ٢٦٢؛ شرح المواقف، ج ١، ص ٢٧١.

(٣) والدليل عند ابن ميثم البحراني تت هكذا: «لنا: أنّ النظر شرط لحصول أمر واجب، وما كان شرطاً للواجب كان واجباً...» ثم يقوم بتوضيح هذا الدليل في: قواعد المرام، ص ٢٨ - ٣٠.

(٤) أي انقطاعهم عن الجواب كما في: إرشاد الطالبين، ص ١١١.

(٥) في المصدر: «تكذيبهم».

أي التالي وهو إفحام الأنبياء «محال» اتفاقاً، فالمقدم مثله^(١).

«بيان الملازمة: أَنَّ النبي ﷺ إذا جاء إلى المكلف وأمره باتّباعه، فقال له المكلف: لا اتّبعك حتّى أعرف صدقك، ولا أعرف صدقك إلّا بالنظر، والنظر لا أفعله حتّى يجب عليّ، ولا يجب عليّ إلّا بقولك، وقولك قبل النظر ليس بحجّة، فينقطع النبي ﷺ»^(٢).

«أمّا لو قلنا: إنّ وجوبه عقليّ اندفع لهذا المحال؛ لأنّ قوله: لا يجب عليّ النظر إلّا بقولك يكون باطلاً؛ لوجوبه عليه بطريق العقل الثابت قبل قوله.

[إشكال على دليل الإفحام]

قوله: «لا يقال: هذا وارد^(٣) عليكم؛ لأنّ وجوب النظر نظريّ» إلى آخره.

(١) ويأتي نفس الإشكال على اعتقاد الأشاعرة الحسن والقبح الشرعيّين، كما في: نهج الحق، ص ٨٤؛ إحقاق الحق، ج ١، ص ٣٧٥؛ حقّ اليقين، ج ١، ص ٨٥، وغيرها.

وانظر الدليل لما نحن فيه في: تسليك النفس، ص ٨٦؛ الرسالة السعدية، ص ٥٥؛ تحصيل النجاة، ص ٤٣؛ إحقاق الحق، ج ١، ص ١٥١.

(٢) وقال العلامة رحمه الله بعد ذكر الدليل: «وهذا هو عين الإلحاد والكفر نعوذ بالله منه، فلينظر العاقل المنصف من نفسه، هل يجوز له اتّباع من يؤدّي مذهبه إلى الكفر». نهج الحق، ص ٥١.

(٣) في المصدر: «يرد».

إشارةً إلى جواب الزاميّ عن الدليل المذكور، ذكره فخر الدين^(١).

وتقريره أن يقال: ما ألزمتونا من لزوم إفحام الأنبياء من مكذبهم، فهو بعينه لازمٌ لكم؛ لأنّ وجوب النظر وإن كان عندكم عقلياً، إلّا أنّه ليس معلوماً بضرورة العقل، بل يتوقّف على مقدّماتٍ نظريّة، كما تقدّم^(٢)، والموقوف^(٣) على النظريّ من جنسه نظريٌّ بالضرورة، وحينئذٍ يكون للمكلف أن يقول: لا أنظر حتّى أعرف وجوب النظر عليّ، ولا أعرف وجوبه عليّ إلّا إذا نظرت وأنا لا أنظر، فيلزم إفحام الأنبياء.

[جواب الإشكال]

وقوله: «لأنّا نقول ...» إلى آخره، إشارةً إلى دفع هذا الإلزام.

وتقريره أن يقال: لا نسلم أنّه لازمٌ لنا وإن كان وجوب النظر نظريّاً، وإنّما يكون كذلك إن لو لم يكن وجوبه فطريّ القياس^(٤)، بمعنى أنّ الحكم به^(٥) لوسطٍ لا يغيب عن الذهن، أمّا إذا كان فطريّ القياس، فلا يتحقّق الإفحام؛

(١) المحصل، ص ١٣٥؛ وراجع: شرح المقاصد، ج ١، ص ٢٦٩؛ لباب المحصل، ص ٣٠٠؛ وجاء هذا النقض مضافاً إلى توضيح الجواب الخلفي في: شرح المواقف، ج ١، ص ٢٧٣.

(٢) لم يرد في «ق»: «كما تقدّم».

(٣) في «ط»: «الموقف».

(٤) «فطريّ القياس» أي من القضايا التي قياساتها معها، كما في: شرح المواقف، ج ١، ص ٢٧٣.

(٥) لم يرد في «ك»: «به».

لأنَّ الرسول ﷺ يذكره بالوسط وهو كونه دافعاً للخوف، فلا يسمع منه حينئذٍ إنكار العلم بوجوبه^(١).

[استدلال الأشاعرة لنفي وجوب النظر عقلاً]

قوله: «احتجوا» أي الأشاعرة على أنَّ وجوب النظر ليس عقلياً^(٢) «بقوله

(١) وتقريره ببيان العلامة رحمته: «إنَّ النظريَّ على قسمين: فطريَّ القياس، وغير فطريَّ القياس. ونعني بفطريَّ القياس ما يكون حاصلًا من مقدمتين بديهيتين لا يخلو الذهن منهما؛ فإنَّ تلك النتيجة لا يخلو الذهن منها أيضًا، كقولنا: الاثنان نصف الأربعة؛ لأنَّه حصل من مقدمتين: إحداهما الاثنان عددٌ انقسمت الأربعة إليه وإلى ما يساويه، وكلَّ عددٍ انقسمت الأربعة إليه وإلى ما يساويه، فهو نصف الأربعة، فينتج أنَّ الاثنين نصف الأربعة، فهذه النتيجة لما حصلت من مقدّماتٍ لا يخلو الذهن عنها، كانت تامّةً في الذهن دائماً، بخلاف الاستدلال على حدوث العالم؛ فإنَّه إنّما يكون بمقدّماتٍ نظريّةٍ يخلو الذهن عنها، فيخلو عن نتيجتها. ووجوب النظر من قبيل القسم الأول؛ فالذهن لا يخلو عن معرفة وجوبه وإن كان نظريّاً، وحينئذٍ لا يلزم الإفحام؛ لأنَّ النبيّ إذا قال للمكلف: اتّبعني، قال: لا أتبعك حتّى أعرف صدقك، ولا أعرف صدقك إلّا بالنظر، والنظر لا أفعله حتّى أعرف وجوبه، فيقول النبيّ له: إنَّك تعرف وجوب النظر لدفعه الخوف، فينتبه المكلف لوجوب النظر، فحينئذٍ ينظر بخلاف الأول». معارج الفهم، ص ٩٠؛ وراجع: نقد المحصل، ص ٥٩؛ إرشاد الطالبين، ص ١١١؛ وانظر أيضًا تقوية إشكال الإفحام والجواب عن مناقشاته في: دلائل الصدق، ج ٢، ص ١٥٨.

(٢) إنّ ما تقدّم منهم في هامش الدليل الأول من المسألة الثانية، إنّما كانت أدلّة الأشاعرة من النصوص والإجماع لإثبات أصل وجوب النظر، واستدلّاهم هنا بأيةٍ أخرى غير الآيات هناك، إنّما هو لإثبات وجوبه الشرعيّ، فلا تغفل.

تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى تَبْعَثَ رَسُولًا﴾^(١) نفى [الله تعالى]^(٢) التعذيب من دون البعثة؛ ويلزم منه نفى الوجوب من دون البعثة؛ لكونه ملزوماً للتعذيب على تقدير الترك، ونفي اللازم يستلزم نفي الملزوم قطعاً^(٣).

«والجواب: المراد ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ﴾ بالأوامر السمعية، أي بترك الأوامر الشرعية، أو يكون المراد بالرسول العقل؛ لكونه مشاركاً للرسول المبعوث من الله - تعالى - في كون كليّ منهما مرشداً إلى الطريق السوي، فصَحَّ إطلاق لفظ الرسول عليه مجازاً.

(١) سورة الإسراء: ١٥.

(٢) ما بين المعقوفين ليس في المطبوع من أنوار الملكوت.

(٣) استدلّ به في: المحصل، ص ١٣٤؛ شرح المواقف، ج ١، ص ٢٧؛ لباب المحصل، ص ٣٠٠.

دليل عقلي لنفي وجوب النظر عقلاً

استدلّ الرازي لنفي وجوب النظر عقلاً - مضافاً إلى الآية المذكورة - بدليل عقلي: «ولأنّ فائدة الوجوب الثواب والعقاب، ولا يقبح من الله - تعالى - شيء في أفعاله، فلا يمكن القطع بالثواب والعقاب من جهة العقل، فلا يمكن القطع بالوجوب». المحصل، ص ١٣٤؛ وانظر نقاشه في: نقد المحصل، ص ٥٨.

ونقله العلامة رحمه بقوله: «وخالف في ذلك الأشاعرة، مستدلين بالعقل والنقل. أمّا العقل، فهو أنّه لو وجب لوجب إمّا لفائدة أو لا لفائدة، والثاني عبث، والأوّل إمّا أن تكون الفائدة فيه عاجلة أو آجلة، والأوّل باطل؛ لأنّ الحاصل عاجلاً إمّا هو التعب، والثاني باطل؛ لأنّ حصول تلك الفائدة ممكّن من دون النظر، فتوسط وجوب النظر عبث. وهذه أقوى شبههم النافية للوجوب العقليّ الذي تدّعيه المعتزلة في أكثر الواجبات.

والجواب أنّ الوجوب لا بدّ له من فائدة آجلة هي تحصيل الثواب، قوله: إنّهُ ممكّن من دون النظر، قلنا: لا نسلم؛ فإنّ الثواب إمّا يكون بواسطة العمل». مناهج اليقين، ص ١٩١.

وإنما عدلنا عن ظاهر هذه الآية إلى التأويل المذكور المخالف للأصل؛ للتوفيق بينها^(١) وبين ما ذكرناه من الدليل العقلي الدالّ على أنّ وجوب النظر عقليّ، هذا هو الجواب المنقول عن أصحابنا والمعتزلة^(٢).

والحقّ أنّ الاستدلال بالآية المذكورة على هذا المطلوب ضعيفٌ جداً^(٣)؛ لأنّا لا نسلم أنّ التعذيب لازمٌ للوجوب على تقدير الترك؛ فإنّ الله - تعالى - قد يعفو عن تارك الواجب اتفاقاً، ولا يخرج الواجب بذلك عن كونه واجباً، والتائب عن ترك الواجب لا يعذب اتفاقاً مع تحقّق تركه للواجب.

سلمنا، لكن لا يلزم من كون التعذيب لازماً للوجوب على تقدير الترك كونه لازماً للوجوب مطلقاً، وحينئذٍ لا يلزم من نفي التعذيب قبل البعثة نفي مطلق الوجوب.

سلمنا، لكنّ التعذيب على تقدير كونه لازماً للوجوب، لا يجب كونه مصاحباً لترك الواجب، بحيث يكون حاصلاً معه، أو عقبيه بلا فصل؛ وذلك معلومٌ بالوجدان، فلم لا يجوز أن يقال: إنّ الوجوب متحقّقٌ قبل البعثة والتعذيب

(١) في «ق»: «بينهما»، وفي «ر»: «بينه».

(٢) راجع: تسليك النفس، ص ٨٦.

والجوابان ضعيفان حسب تعبير الفاضل المقداد رحمته، أمّا الأول، فلأنّه مخصّص، والأصل عدمه. وأمّا الثاني، فلأنّه مجاز، واللفظ إذا أُطلق حمل على حقيقته. إرشاد الطالبين، ص ١١٢؛ وانظر أيضاً تضعيف الجوابين في: شرح المواقف، ج ١، ص ٢٧٢.

(٣) وقال الفاضل المقداد رحمته: «والمراد من الآية (أنا لا نعدّب) على ترك الواجبات وفعل المحرمات إلّا بعد بعثة الرسل؛ لأنّ العقل لا يستقلّ بالشرعيّات. وأمّا العقليّات [فإنّه] وإن استقلّ بها، إلّا أنّه يستعين بالرسل، ففَضَّلنا عليه بعدم التعذيب». إرشاد الطالبين، ص ١١٢.

متحقق^(١) بعدها؟ فإن الآية ما دلّت إلا على نفي التعذيب إلى غايةٍ مخصوصةٍ وهي بعثة الرسول، وذلك لا ينافي هذا الاحتمال.

سلمنا، لكن التعذيب إنما يلزم الوجوب السمعي لا العقلي؛ فإن العقل لا يقتضي ترتب العذاب على ترك الواجب، وإن كان يقضي باستحقاق التارك الذم، وإنما يستفاد ترتب العقاب على الترك من الشرع.

سلمنا، لكن لو صحّ هذا الدليل لزم انتفاء الوجوب والتحريم مطلقاً، سواءً أكان عقلياً، أم سمعياً قبل البعثة، وهو باطل؛ لأن الله - تعالى - أمر الملائكة وإبليس بالسجود لآدم؛ لقوله تعالى: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾^(٢)، وقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ﴾^(٣)، وقوله تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ آلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾^(٤) والأمر للوجوب، ونهى آدم عليه السلام عن مقارنة الشجرة وهو دليل التحريم.

المسألة الخامسة: في أن النظر أول الواجبات^(٥)

(١) في «ر، ق، ص»: «يتحقق».

(٢) سورة الحجر: ٢٩.

(٣) سورة البقرة: ٣٤.

(٤) سورة الأعراف: ١٢.

(٥) أول الواجبات (The prime duties).

وانظر الربط بين الكلام في أنّ النظر أول الواجبات، وبين وجوب النظر (بنفس هذا العنوان) في:

شرح الأصول الخمسة، ص ٣٧.

قال المصنف: «وهو أول الواجبات، وقيل: القصد إليه».

أقول: قالت المعتزلة وجماعة من أصحابنا: إنّ أول الواجبات هو النظر، وهو منقول عن أبي إسحاق الأسفرايني^(١).

تحرير محل النزاع

من المناسب هنا تحرير محل النزاع، واخترنا لهذا المهم ما جاء في (التعليقات على شرح العقائد العضدية، ص ٢٨٠ و٢٨١):

قال: «لم يحرر المشايخ محل النزاع في أول واجب: هل هو المكلف المسلم، أو المكلف مطلقاً؟ فإن كان الخلاف في الأول، فذلك محله. وإن كان في الثاني، فلا يتصور نزاع في أول واجب عليه، إذ هو الإقرار؛ فإن الإقرار هو الحافظ لماله ودمه، المدخل له تحت ظل الإسلام، فهو أول واجب عليه بلا نزاع.

وأقول: عرض الكلام يعين المرام في الكلام، فالكلام ليس في أول الواجبات على الإطلاق حتى يعم الواجبات السياسية، والشخصية المتعلقة ببذنه، وإلا لكان أول واجب عليه تحصيل ما يقوم به بذنه، وتحقيق به حياته، على قدر الضرورة، بل المراد من الواجبات هاهنا الواجبات التي تترتب عليها السعادة العظمى، والمقصد الأعلى، وهي الواجبات الدينية، المتعلقة بتهديب الأخلاق والأعمال؛ لتحصيل الاستعداد لقبول الإفاضة من الله تعالى. والإقرار إنما هو من الواجبات السياسية، التي قد يحتاج إليها في حفظ ماله ودمه، فهو من اللوازم التي يضطره إليها أمر التعيش، كالأكل والشرب وبناء المسكن ونحو ذلك؛ إذ لو لم يقع منه الإقرار لكان من المعاندين، فيقتل، أو يدفع الجزية، فإن كان من المعاهدين، فهو محروم من مزايا المؤمنين، وإن كان ممن لم تبلغه الدعوة، كان خارجاً عن موضوع القول، إذا علمت ذلك، فالنزاع في أول الواجبات على المكلف مطلقاً، سواء أكان مسلماً أم كافراً، ومعرفة الله تعالى، هي المبنى لجميع ما تترتب عليه هذه السعادة، فهي أول واجب، وجميع الواجبات فرع وجوبها على ما سبق».

(١) النظر والاستدلال المؤيدان إلى معرفة الله، ذهب إليه عبد القاهر البغدادي الأشعري

وقال إمام الحرمين الجويني^(١): إِنَّ أَوَّلَ الواجبات القصد إلى النظر، وهو

(المتوفى سنة ٤٢٩ هـ) في كتابه: أصول الإيمان، ص ١٦٨، والقاضي عبد الجبار المعتزلي في: شرح الأصول الخمسة، ص ١٥، والبصريون من المعتزلة، وأبو إسحاق الأسفرايني، كما في: نقد المحض، ص ٥٩؛ أنوار الملكوت، ص ٩؛ الأنوار الجلالية، ص ١١١؛ وراجع: أوبكار الأفكار، ج ١، ص ١٧٠.

ومن أصحابنا الإمامية: أبو الحسن الحلبي (من علماء القرن الخامس) في: إشارة السبق، ص ٢٨، والسيد المرتضى في: الذخيرة، ص ١٧٠؛ جمل العلم والعمل، ص ٣٦؛ رسائل الشريف المرتضى، ج ٤، ص ٣٣٩، وابن نوبخت كما في: إرشاد الطالبين، ص ١١٣.

الدفاع عن كون النظر أول الواجبات

قام القاضي عبد الجبار بالدفاع عن محتاره بشكل السؤال من نفسه والجواب عنه، قال: «سؤال: هلّا جعلتم النظر في وجوب النظر أول الواجبات؟ والرد: فإن قيل: هلّا جعلتم النظر في وجوب النظر أول الواجبات؟ قلنا: إِنَّ المكلف إذا بلغ كمال العقل لا بد أن يخاف من تركه النظر ضرراً لسبب من الأسباب، وعلم وجوبه عليه ضرورة، أو بالرد إلى ما هو معلوم ضرورة، فلا يحتاج إلى النظر والاستدلال، على أننا لم نعين النظر، بل أطلقنا وقلنا: النظر في طريق معرفة الله - تعالى - أول الواجبات، فلو كان النظر في وجوب النظر نظراً في طريق معرفة الله تعالى، جاز أن يكون أول الواجبات». شرح الأصول الخمسة، ص ٣٩.

وانظر الدفاع عنه أيضاً في: المنقذ من التقليد، ج ١، ص ٢٥٥؛ إرشاد الطالبين، ص ١١٣.

(١) الجويني: هو أبو المعالي ضياء الدين عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد، أشعري، من أصحاب الشافعي، ولد في جوين - من نواحي نيسابور - سنة ٤١٩ هـ، ورحل إلى بغداد، ثم الحجاز، وجاور بمكة المكرمة أربع سنين، وبالمدينة المنورة يدرس ويفتي؛ فلذا لقب بإمام الحرمين، ثم عاد إلى نيسابور، فبني له الوزير نظام الملك المدرسة النظامية. وقد لازمه الغزالي ملازمة طويلة، وأخذ منه العلوم الكثيرة، لا سيما في الفقه وأصوله. وكان له بعض الآراء التي تأثر بها بمذهب المعتزلة، إلا أنه رجع في آخر

منقولاً أيضاً عن بعض المعتزلة^(١).

وقال أبو الحسن الأشعري^(٢):

عمره إلى مذهب الأشاعرة. توفي بنيسابور سنة ٤٧٦ هـ أو ٤٧٨ هـ، ودفن في داره، ثم نُقل بعد سنين إلى مقبرة الحسين، فدفن إلى جانب والده. له مصنفاتٌ كثيرةٌ منها: غياث الأمم والتبائث الظلم، والعقيدة النظامية، والشامل في أصول الدين. تجد مصادر ترجمته في: وفيات الأعيان، ج ٣، ص ١٦٧ - ١٧٠؛ البداية والنهاية، ج ١٢، ص ٥١٧؛ الكنى والألقاب، ج ٢، ص ٥٤؛ الأعلام (للزركلي)، ج ٤، ص ٣٠٦.

(١) وهو مختار أبي إسحاق الشيرازي (المتوفى سنة ٤٧٦ هـ) في: الإشارة إلى مذهب أهل الحق، ص ٣٧٢، والجويني الأشعري في: الشامل في أصول الدين، ص ٢١، وأبي بكر (الباقلافي) كما في: الشامل في أصول الدين، ص ٢٢؛ أبقار الأفكار، ج ١، ص ١٧٠، وابن فورك الشافعي كما في: التعليقات على شرح العقائد العضدية، ص ٢٧٨، وبعض المعتزلة كما في: نقد المحصل، ص ٥٩؛ أنوار الملوك، ص ٩.

وقام القاضي عبد الجبار بتزييفه في: شرح الأصول الخمسة، ص ٣٩؛ وأيضاً في: إرشاد الطالبين، ص ١١٣.

(٢) أبو الحسن الأشعري: علي بن إسماعيل بن أبي بشر، واسمه إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن بلال بن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري، مؤسس مذهب الأشاعرة. ولد في البصرة عام ٢٦٠ هـ، وترقى في أحضان المعتزلة طيلة أربعة عقود، وتلمذ على يد أبي علي الجبائي (٣٣٦ - ٣٠٣ هـ)، ثم رفض الاعتزال وجاهر بخلافهم، وسكن بغداد إلى أن توفي بها سنة ٣٢٤ هـ.

وكان من أوائل الراذيين على دعوة ابن حنبل رئيس السلفية في النهي عن الكلام؛ إذ تصدى له في كتاب بعنوان "رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام"، قال فيه: «إن طائفة من الناس جعلوا الجهل رأس مالهم، وثقل عليهم النظر والبحث عن الدين، ومالوا إلى التخفيف والتقليد، وطعنوا على من فتن عن أصول الدين، ونسبوه إلى الضلال، وزعموا أن الكلام ... بدعةٌ وضلالةٌ»، ثم تصدى لردّهم بقوة.

وكان أولاً معتزلياً، ثم تاب من القول بالعدل وخلق القرآن في يوم الجمعة بالمسجد الجامع

إِنَّ أَوَّلَ الْوَاجِبَاتِ الْمَعْرِفَةُ بِاللَّهِ تَعَالَى^(١).

بالبصرة، رقى كرسيه ونادى بأعلى صوته: «من عرفني فقد عرفني، ومن لم يعرفني فأنا أعرفه بنفسي، أنا فلان بن فلان كنت أقول بخلق القرآن، وأن الله لا تراه الأبصار، وأن أفعال الشر أنا أفعلها. وأنا تائب مقلع معتقد للرد على المعتزلة». فخرج بفضايحهم ومعابيحهم. وله مصنفات، منها: مقالات الإسلاميين، الإبانة عن أصول الديانة. له ترجمة في: الحكايات في مخالفات المعتزلية من العدلية (للشيخ المفيد)، ص ٢١ و ٢٢؛ فهرست ابن النديم، ص ٢٧١؛ تاريخ بغداد، ج ١١، ص ٣٤٦؛ وفيات الأعيان، ج ٣، ص ٢٨٤؛ شذرات الذهب، ج ٢، ص ٣٠٣؛ الأعلام (للزركلي)، ج ٤، ص ٣٦٢.

أَوَّلُ وَاجِبٍ عِنْدَ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام

(١) ذكر الفاضل المقداد رحمته الله كلام أمير المؤمنين عليه السلام في المقام بعد ما نقل القول بأن المعرفة أول الواجبات، قال: «وورد ذلك في كلام أمير المؤمنين عليه السلام في قوله: أول الدين معرفة». إرشاد الطالبين، ص ١١٣. ونظيره المروي في البحار عن فقه الرضا عليه السلام: «إِنَّ أَوَّلَ مَا افترض الله على عباده وأوجب على خلقه معرفة الوحدةانية». بحار الأنوار، ج ٣، ص ١٣. وهذا القول أحد المذهبين في المقام، وكلامه عليه السلام أحد الدليلين لهذا القول في كلمات ابن أبي جمهور الأحسائي في: كشف البراهين، ص ٧٥.

الجميع بين كلام أمير المؤمنين عليه السلام وغيره

ذكر ابن أبي الحديد جمعاً بين كلامه عليه السلام الوارد في المقام وكلام غيره بقوله: «ويمكن أن يقول قائل: أستم تقولون في علم الكلام: أول الواجبات النظر في طريق معرفة الله تعالى، وتارة تقولون: القصد إلى النظر؟ فهل يمكن الجميع بين هذا وبين كلامه عليه السلام؟!

جوابه: أَنَّ النظر والقصد إلى النظر إتما وجبا بالعرض لا بالذات؛ لأنهما وصلتا إلى المعرفة، والمعرفة هي المقصود بالوجوب، وأمير المؤمنين عليه السلام أراد أول واجب مقصود بذاته من الدين معرفة الباري سبحانه، فلا تناقض بين كلامه وبين آراء المتكلمين». شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد، ج ١، ص ٧٣.

وقال أبو هاشم: إنَّ أوَّل الواجبات الشكُّ^(١)، وهذا خطأ؛ فإنَّ الشكَّ^(٢) ليس بمقدورٍ، ولا مطلوبًا للعقلاء.

قال فخر الدين: «هذا الخلاف لفظيٌّ؛ لأنَّه إن كان المراد بالواجبات المقصودة بالمقصد الأول، فلا شكَّ أنَّه المعرفة عند من يجعلها مقدورةً، والنظر عند من لا يجعل العلم مقدورًا^(٣)، وإن كان المراد بالواجبات كيف كانت، فلا شكَّ أنَّه المقصد»^(٤). وإلى هذا أشار الشارح «نقطةً بقوله: «والأقرب

وهذا القول مختار الأشاعرة، كما قال الآمدي: «وقد اختلف في ذلك: فقال بعض أصحابنا: أوَّل واجبٍ على المكلف معرفة الله تعالى؛ إذ هي أصل المعارف الدينية، والواجبات الشرعية». أبكار الأفكار، ج ١، ص ١٧٠؛ وذهب إليه أبو الحسن الأشعريّ والبغداديون من المعتزلة، كما في: نقد المحصل، ص ٥٩؛ أنوار الملوك، ص ٩.

ورزيه القاضي عبد الجبار دفاعاً عن معتقده بقوله: «هَلَّا يكون العلم بالله أوَّل الواجبات؟ فإن قيل: هَلَّا جعلتم العلم بالله - تعالى - أوَّل الواجبات، فإنَّه هو المقصود بالباب؟ قلنا: إنَّه وإن كان كذلك، إلَّا أنَّه يتأخَّر في الحصول عن النظر، ولا يحصل إلَّا به، فيجب أن يكون النظر أوَّل الواجبات». شرح الأصول الخمسة، ص ٣٩.

وهناك فرقٌ بين المعرفة والعلم ينبغي الالتفات إليه، فراجع: الفوائد البهية في شرح عقائد الإمامية، ج ١، ص ٣٠.

(١) في «ق»: «الشكر». وهو خطأ، والصواب ما أثبتناه طبقاً للمصادر المذكورة، وهكذا الكلمة في الهامش اللاحق.

(٢) في «ق»: «الشكر».

(٣) وفي (شرح المقاصد، ج ١، ص ٢٧١): «أمَّا المعرفة، فليس بمقدورٍ؛ إذ الوجوب مقيَّد به واستدامته ليست بمقدمةً».

(٤) المحصل، ص ١٣٦ مع اختلاف يسير؛ ونفس الكلمات أيضًا قالها فخر المحققين في: معراج

في هذا أن يقال»، إلى آخره^(١).

ولقائلي أن يقول: هذا التفصيل لا يوافق مذهب الشارح رحمته الله؛ لأن المعرفة ليست مقصودةً بالقصد الأول عنده، بل بالقصد الثاني؛ لأنها إنما تراد لشكر الله تعالى، أو لدفع الخوف، فيكون الشكر أو دفع الخوف هو المقصود بالقصد الأول^(٢).

اليقين في شرح نهج المسترشدين، ص ١٢٠؛ وراجع: تسليك النفس، ص ٨٦؛ إرشاد الطالبين، ص ١١٣؛ شرح المقاصد، ج ١، ص ٢٧١؛ شرح المواقف، ج ١، ص ٢٧٦.

(١) وهذه عبارته: «والأقرب في هذا أن يقال: إن عني بأول الواجبات ما يجب بالقصد الأول، فهو المعرفة، وإن عني به ما يجب كيف كان، فهو القصد». أنوار الملوكوت، ص ٩.

أقوال أخرى في: أول الواجبات

(٢) إن هناك أقوالاً أخرى في الواجب الأول «الذي يجب على المكلف قبل السعي في شيء من الأعمال الظاهرة والباطنة، والذي لا يسوغ العقل ولا الشرع أن يحصل شيء قبله»، وهي عدا الأقوال الأربعة المتقدمة في المتن عشرة، وربما تتداخل هي وتختلف في العبارة فقط، وإليك الإشارة إليها:

أولها: الإيمان بالله ورسوله، ثم النظر والاستدلال المؤديان إلى ذلك، وهو اختيار أصحاب الحديث. وقد يعبر عن هذا القول بـ "الإسلام".

ثانيها: الإقرار بالله ورسوله.

ثالثها: النطق بالشهادتين. ذهب إليه الطحاوي ابن أبي العز الحنفي (المتوفى سنة ٣٢١ هـ) في: شرح العقيدة الطحاوية، ص ٧٨.

رابعها: قبول الإسلام والعزم على العمل به، ثم النظر بعد القبول.

خامسها: اعتقاد وجوب التقليد.

قال الشارح رحمه الله:

المسألة السادسة: في الدليل^(١)،

سادسها: التقليد.

سابعها: النظر ولكن عند الشك مما يجب اعتقاده، فيلزم البحث عنه حتى يعتقده.

ثامنها: أنه المعرفة أو التقليد، أي أحدهما لا بعينه، فيكون مختاراً بينهما.

تاسعها: قال البيجوري: «والأصح أن أول واجب مقصداً: المعرفة، وأول واجب وسيلةً قريبةً:

النظر، ووسيلةً بعيدةً: القصد إلى النظر، وبهذا يجمع بين ثلاثة أقوال». انظر: شرح

البيجوري على الجوهرة، ص ٣٧ و٣٨.

عاشرها: أول واجب، أول جزء من النظر؛ لأنه معدٌّ لثاني جزء، ولا يوجد الجزء الثاني، إلا بعد

وجود الأول. التعليقات على شرح العقائد العضدية، ص ٢٧٨ وهو اختيار القاضي، كما في:

الشامل، ص ٢٢؛ أبكار الأفكار، ج ١، ص ١٧٠.

(١) الدليل:

في الإنكليزية: Proof

في الفرنسية: Preuve

تعريف الدليل لغةً

الدليل: صيغةٌ مبالغةٌ من اسم الفاعل (دال)، وهو من دَلَّ يدلُّ على الشيء دَلًّا. واسم المصدر منه

(دلالةً) بتثنية الدال. وقد يطلق اسم الدليل على الدلالة توسعاً. وجمعه: أدلةٌ. والدليّة:

الدليل الواضح. ومعناه في اللغة: ما يتوصل به إلى معرفة الشيء، كدلالة اللفظ على المعنى،

ومنه قوله تعالى: ﴿مَا ذَلَّهُمْ عَلَى مَوْتِهِ إِلَّا دَابَّةُ الْأَرْضِ﴾، فجعل الله - سبحانه وتعالى -

انكسار عصاه سبباً لظهور موته. وعُرف أيضاً بأنه: الهادي إلى أي شيء حسي أو معنوي، خير أو شر. وأيضاً بأنه: المرشد، وأنه: الكاشف عن الشيء.

انظر: الحدود (للنيسابوري)، ص ٩٩؛ المعجم الوسيط، حرف الدال، فعل الدال؛ شرح المصطلحات الكلامية، ص ١٤٧.

وقال العلامة الحلي رحمه الله: «الدليل في اللغة هو المرشد، والدال أعني الناصب للدليل والذاكر للدليل». معارج الفهم، ص ٩٤؛ وراجع: إرشاد الطالبين، ص ١١٥؛ وانظر تعريف الدليل والدال والمدلول والمدلول عليه والمستدل والمستدل به والمستدل عليه في: الحدود (للنيسابوري)، ص ٩٩.

تعريف الدليل اصطلاحاً

هناك اختلاف في تعريف الدليل الاصطلاحي، وذلك حسب الاتجاهات والعلوم المختلفة من الفقه وأصول الفقه والمنطق والكلام والفلسفة والحقوق... وكذا الاختلاف في كون الدليل مفرداً، أو مركباً، وفي كونه موصلاً إلى العلم، أو الأعم منه ومن الموصول إلى الظن وغير ذلك، والمهم عندنا تعريفه في علم الكلام وعند المتكلمين، وهناك ثلاثة تعريف رئيسة، وهي كما يلي:

١- تعريف الأمدّي بقوله: «ما فيه دلالة وإرشاد، وهذا هو المسمى دليلاً في عرف المتكلمين، وهو عبارة عما يمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب تصديقي». أبحاث الأفكار، ج ١، ص ١٨٩. قيده: «ما يمكن أن يتوصل»: احتراز به مما لا يمكن التوصل به إلى معرفة الأشياء كاللزام المهمل. وقيده: «بصحيح النظر فيه»: احتراز به مما يمكن المستدل التوصل به على مقصوده ولكن بنظر واستدلال فاسد.

٢- تعريف المتكلمين حسب نقل ابن ميثم البحراني رحمه الله، قال: «الدليل في عرف المتكلمين هو الذي يلزم من العلم به العلم بالمدلول، والأمانة هي التي يلزم من العلم بها ظن المدلول». قواعد المرام، ص ٣٥.

ومثله تعريف الرازي حيث قال: «الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول، والأمانة هي التي يلزم من العلم بها ظن وجود المدلول». المحصل، ص ١٤١.

وقال العلامة الحليّ في توضيح هذا التعريف: «الدليل ... في الاصطلاح، فإنّه عبارةٌ عن الشيء الذي يلزم من العلم به العلم بشيءٍ آخر، وحينئذٍ يخرج ما يفيد الظنّ عنه. وقد يطلق الدليل على معنىٍ أخصّ من ذلك؛ لأنّ الدليل بالمعنى الأعمّ قد يكون استدلالاً بالعلّة على المعلول، كالاستدلال بوجود التعقّن على وجود الحتمي، ويسمّى برهان (لم)؛ لأنّه يعطي علّة الحكم في نفس الأمر وعند المبرهن، وقد يكون استدلالاً بالمعلول على العلّة، كالاستدلال بوجود الحتمي على تعقّن الأخلاط، وقد يكون استدلالاً بأحد المعلولين على الآخر، كما تقول: زيدٌ به حتى الغبّ فله قُشْعِرِيْرَةٌ، فإنّ حتى الغبّ - أعني الحرارة الفاشية في البدن التي تعاود في كلّ يومين مرّةً واحدةً - والقُشْعِرِيْرَةُ معلولا علّةً واحدةً هي الخلط الصفراويّ المتعقّن خارج العروق. ويطلق على الثاني اسم الدليل وهو أخصّ من المعنى الأول. ويطلق على الثاني والثالث برهان (إن). وأمّا الذي يفيد الظنّ، فإنّه يسمّى الأمانة، كالاستدلال بوجود الغيم الرطب على نزول المطر». معارج الفهم، ص ٩٤ و٩٥؛ وراجع: مناهج اليقين، ص ١٩٣؛ إرشاد الطالبين، ص ١١٥ و١١٦؛ اللوامع الإلهيّة، ص ٨٦.

٣- تعريف العلامة الحليّ بما يراه إصلاً لبعض الإشكالات في التعريف الثاني، قال: «فالصواب أن يقال: الدليل هو الذي يلزم من النظر فيه العلم بالمدلول». أنوار الملكوت، ص ١٠.

فالمستفاد من التعريف الأول (قوله: إلى مطلوبٍ تصديقيّ) والثاني والثالث أيضاً: أنّ لفظ الدليل يختصّ بما يفيد العلم، فلا يشمل ما يفيد الظنّ، ولكن في البحث تفصيلاً، فليراجع: اللوامع الإلهيّة، ص ٨٦؛ موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج ١، ص ٧٩٣.

وهناك تعريفٌ آخر من الشيخ المفيد رحمه الله ينبغي التأمل فيه، قال: «فإن قال: ما الدليل؟ فقل هو المتعبر في إدراك ما طلبت النفس إدراكه». النكت، ص ٢٦.

الألفاظ المتقاربة لمعنى الدليل والفرق بينها

هناك ألفاظٌ متقاربةٌ لمعنى الدليل، وهي كما يلي:

أ- الآية

لغة: العلامة الظاهرة واشتقاقها من أي؛ لأنها تبين أيّاً عن أيّ، يعني تبين شيئاً عن شيء.

واصطلاحاً: اسمٌ لما يوجب العلم قطعاً عند التأمل؛ ولهذا سميت معجزات الرسل **هَيْكَل** آياتٍ. وبناءً عليه تكون الآية كالبرهان وأخص من الحجة والدليل؛ لشمولها الأمانة والدليل القاطع. وقيل: بل الآية تشمل ما أفاد الظنّ وأفاد القطع، فتكون في رتبة الحجة والدليل، وإنما يلحظ فيها التفاوت في المعرفة بحسب التفكير والتأمل فيه وبحسب منازل الناس في العلم.

ب- الأمانة

لغة: العلامة.

واصطلاحاً: هي التي يلزم من العلم بها الظنّ بوجود المدلول كالغيم بالنسبة إلى المطر، فإنه يلزم من العلم به الظنّ بوجود المطر. والفرق بين الأمانة والعلامة أنّ العلامة ما لا ينفك عن الشيء كوجود الألف واللام على الاسم، والأمانة تنفك عن الشيء كالغيم بالنسبة للمطر. والفرق بين الأمانة والدليل، أنها تفيد الظنّ، بينما الدليل يفيد العلم (على أكثر التعاريف). انظر: التعريفات (للجرجاني)، ص ١٦؛ الحدود (للنيسابوري)، ص ٩٩ و١٠٠؛ دستور العلماء، ج ٢، ص ١٠٨.

ج- البرهان

لغة: هو فعلان مثل: الرجحان والتّئنان. قال بعضهم: هو مصدر بَرِهَ يَبْرُهُ: إذا ابيضّ، ورجل أَبْرُهُ وامرأة بَرَّهَاءُ، فكأنّ الشيء في قيام حجته يبيضّ ويتضح. والنون في آخره أصلية. وقيل: زائدة. راجع: المجموع المغيث، ج ١، ص ١٥٣؛ مفردات ألفاظ القرآن، ص ١٢١.

واصطلاحاً: هو أقوى الحجج ويفيد الصدق. وفي اصطلاح الأصوليين: ما فصل الحق عن الباطل، وميّز الصحيح عن الفاسد بالبيان الذي فيه.

والبرهان في اصطلاح المنطقيين: هو القياس المؤلف من المقدمات اليقينية، سواء أكانت ابتداءً (وهي الضروريات)، أم بواسطة (وهي النظريات التي تنتهي إلى البديهيات)، ومن هنا قيل: إنّ الحجة أعم من البرهان؛ لاختصاصه عندهم بالمقدمات المفيدة لليقين. وقيل: بل البرهان أعم من الحجة؛ لاشتماله جميع أنواع الحجج. ذكره السجستاني. وقيل: هما بمعنى واحد. والمشهور هو القول (الأول). انظر: التعارض والترجيح بين الأدلة الشرعية، ص ١٧٥.

والفرق بين البرهان والدليل - مع أنهما مشتركان في كونهما حجةً - أن البرهان ضروريٌ والدليل نظريٌ. بهجة الخاطر ونزهة الناظر، ص ١٩٤.

وفي (فروق الجزائري، ص ٧٢): «البرهان هو الحجة القاطعة المفيدة للعلم، وأما ما يفيد الظن، فهو الدليل».

وقال القاضي عبد النبي: «إن الدليل في الاصطلاح قد يطلق مرادفاً للبرهان، فهو القياس المركب من مقدمتين يقينيتين، وقد يطلق مرادفاً للقياس، فهو حجة مؤلفة من قضيتين يلزم عنها لذاتها مطلوبٌ نظريٌ، وإطلاقه بهذا المعنى قليلٌ، وقد يطلق مرادفاً للحجة، فهو معلومٌ تصديقيٌ موصلٌ إلى مجهولٍ تصديقيٍّ». انظر: دستور العلماء، ج ٢، ص ١٠٨.

د- البيّنة

لغةً: على وزن (فعيلة) من البيئونة وهي الانقطاع والانفصال، أو من البيان، وهو: أن يظهر للقلب وجه الإلزام بها، سواءً يوجب العلم، أم لا، ومنه قوله تعالى: «فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ». واصطلاحاً: عرفه ابن القيم في «إعلام الموقعين» بأنه اسمٌ لكل ما يبين الحق ويظهره. وعليه تكون البيّنة والحجة بمعنى واحد، كما صرح به السرخسي وغيره؛ فإن الحجة هي المبيّنة للحكم.

ولكن فرق أبو البقاء الكفوي بينهما في كتابه «معجم المصطلحات والفروق اللغوية»: «ما ثبت به الدعوى من حيث إفادته للبيان يسمى بيّنة، ومن حيث الغلبة به على الخصم يسمى حجة».

وأيضاً فرق بينهما الشيخ يحيى البحراني بقوله: «هي أخص من البيّنة؛ إذ لا تسمى حجةً إلا مع الغلبة، والبيّنة سواءً أكانت مع الغلبة أم غيرها». بهجة الخاطر ونزهة الناظر، ص ١٦٨.

ويمكن أن نعرّف البيّنة بأنها الحجة القويّة.

والظاهر أن البيّنة اسمٌ مطلقٌ يشمل كلّ ما يبين به الحق، فهي أعم من البيّنة في اصطلاح الفقهاء؛ إذ خصوها بالشاهدين أو الشاهد الواحد، فتشمل الإقرار، والشهادة، والنكول

عن اليمين، والقسامة والقرائن القاطعة وأشباهاها، فليست مقصورة على نوع معين من الأدلة والحجج. وقد ادعى السيد الخوئي رحمته عدم ثبوت الحقيقة الشرعية لهذا اللفظ، قال: «والصحيح في المقام أن يقال: إنه لم يثبت للفظ (البينة) حقيقة شرعية في شهادة العدلين، وهي لغة بمعنى ما يتبين به الأمر ويظهر؛ لأنها من البيان بمعنى الظهور والاتضح، وإرادة خصوص شهادة العدلين إنما هي اصطلاح متأخر بين العلماء، أو كان ثابتاً من الدور الأخير من زمن الأئمة الأطهار عليهم السلام. وعليه لا موجب لحمل ما في الكتاب والسنة - لا سيما ما كان عن النبي صلى الله عليه وآله - على إرادة خصوص ذلك، بل من المعلوم عدمه في جملة من الآيات الشريفة، كقوله تعالى: ﴿فَقَدْ جَاءَكُمْ بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ﴾، وقوله تعالى: ﴿إِنِّي عَلَى بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّي﴾، وقوله تعالى: ﴿حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ﴾، وقوله تعالى: ﴿بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ﴾ - إلى غيرها من الآيات التي يراد من البينة فيها ما يتبين به الأمر - بمعنى الدليل والحجة». فقه الشيعة - كتاب الطهارة، ج ٢، ص ٦٦ و ٦٧.

ونضيف الشاهد على ذلك قوله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ﴾ (سورة الحديد: ٢٥)، وقوله تعالى: ﴿وَمَا تَقْرَأُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَةُ﴾ (سورة البينة: ٤)، وقوله تعالى: ﴿أَفَمَنْ كَانَ عَلَى بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّي﴾ (سورة هود: ١٧)، وقوله تعالى: ﴿أَمْ آتَيْنَاهُمْ كِتَابًا فَهُمْ عَلَى بَيِّنَةٍ مِنْهُ﴾ (سورة فاطر: ٤٠)، وقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ تَأْتِيَهُمْ بَيِّنَةٌ مَا فِي الصُّحُفِ الْأُولَى﴾ (سورة طه: ١٣٣).

وانظر: أعلام الموقعين، ج ١، ص ٧٥؛ مجلة الأحكام العدلية (شرح المجلة للأستاذ علي حيدر)، ج ٤، ص ٧٠ و ١٥٠ و ٣٠٤.

هـ- الحجة

وهي لغة: ما يدفع به الخصم، من حجة بحجة إذا غلبه، تقول: حاججته: أي ألزمته بالحجة، وغلبت عليه.

واصطلاحاً: ما دل على صحة الدعوة.

وسميت الحجة في الشريعة السمحاء؛ لأنه يلزمنا حق الله - سبحانه وتعالى - بها على وجه

ينقطع بها العذر وعدم الامتثال، أو مأخوذاً من معنى الرجوع، سَيَ بذلك لوجوب الرجوع إليها من حيث العمل بها شرعاً، سواءً أكان موجباً للعلم واليقين، أم يكون موجباً للعمل والظن، من دون العلم والتصديق.

وقد قيل: إنَّ الحجَّةَ والدليل بمعنى واحدٍ، فلا فرق بينهما. التعريفات، ص ٣٦.

وفرق بينهما أبو المحاسن الروياني في كتابه "بحر المذهب"، من وجهين: أحدهما: أنَّ الدليل ما دلَّ على مطلوبك، والحجَّة: الأشياء التي تدفع عنك الزلل (ما منع من ذلك). والثاني: الدليل ما دلَّ على صوابك، والحجَّة ما دفع عنك قول مخالفك.

وفرق بينهما ابن مفلح في أصوله بأنَّ ما شهد بمعنى حكم آخر هو حجَّةٌ، وما لا يشهد بمعنى حكم آخر هو دلالةٌ.

وقال السرخسي في أصوله: «الدليل خاصُّ بما هو مُظهرٌ للحكم فقط، والحجَّة يكون موجباً للحكم تارةً، ومظهرًا له تارةً أخرى».

وميّز بينهما القرافي في فروقه بقوله: «الأدلة يعتمد عليها المجتهدون، والحجاج يعتمد عليها الحكام والقضاة».

ويرى السجستاني في كتاب "الغنية" أنَّ: «الحجَّة أعمُّ؛ لأنها تشمل كلَّ ما أثبت الأحكام من دليل وغيره كالآية والعلة والحال».

انظر: التعارض والترجيح بين الأدلة الشرعية، ج ١، ص ١٧٥؛ موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج ١، ص ٧٨٠.

و- السبب

لغةً: ما يتوصل به إلى غيره (أو إلى المقصود)، ومنه سَيَ الحبل سبباً، قال تعالى: ﴿فَلْيُمْدِدْ سَبَبٍ إِلَى السَّمَاءِ﴾ (سورة الحج: ١٥).

واصطلاحاً: ما يكون طريقاً إلى الحكم دون أن يثبت به.

وهناك فرقٌ بينه وبين الدليل من جهة أنّ السبب قد يؤثر في المسبّب، بخلاف الدليل، فإنّه قد يخلو عن التأثير في المدلول، ألا ترى أنّ المصنوعات دليلٌ على الصانع، والمخلوقات دليلٌ على الخالق، ولا يجوز أن يقال: إنّها سببٌ للصانع والخالق ﷻ، فيكون الدليل أعمّ من هذا الوجه. وقد يسمّى كلّ منهما بالآخر من جهة أنّهما طريقان للتوصّل إلى الحكم. انظر: التعريفات، ص ٥١.

ز- العلة

لغة: عبارةٌ عن معنًى يحلّ بالمحلّ، فيتغيّر به حال المحلّ بلا اختيارٍ، ومنه يسمّى المرض علةً؛ لأنّه بحلوله يتغيّر حال الشخص من القوة إلى الضعف.

واصطلاحاً: ما يثبت به الشيء. وشريعة: عبارةٌ عمّا يجب الحكم به معه. وعند الحكماء: كلّ ما يصدر عنه أمرٌ آخر بالاستقلال أو بوساطة انضمام غيره إليه، فهو علةٌ لذلك الأمر، والأمر معلولٌ له.

ومن أسماء العلة (السبب)؛ لأنّها طريقٌ إلى معرفة الحكم وهو يثبت عند وجودها؛ لأنّها إنّما المثبت لها الشارع، ومن هنا ذهب الأصوليون إلى أنّهما لفظان مترادفان كلّ منهما يدلّ على ما يدلّ عليه الآخر.

وذهب طائفةٌ أخرى إلى أنّهما متغايران، فالعلة تطلق على ما يوجب شيئاً، والسبب يطلق على ما يبعث الفاعل على الفعل، صرح بهذا الفرق أصحاب علم المعاني.

وقيل: بينهما عمومٌ وخصوصٌ مطلقٌ، فكلّ علةٍ سببٌ لا العكس، فيجتمعان بأنّ كلّاً منهما وصفٌ ظاهرٌ منضبطٌ أناط الشارع الحكم به وكان مناسباً له، وينفرد السبب بما إذا كان الوصف لم تظهر مناسبته.

والعلة يثبت بها ما أفاد القطع وما كان مظنوناً، فتلتقي في هذا مع الحجة والدليل، لا سيّما وقد ذكر من أسماء العلة الدليل لحصول العلم بالحكم بواسطة العلة عند إجراء القياس عند من يعتبر في الدين.

«وهو يقال بالاشتراك على معنيين: أحدهما: الذي يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول ...» إلى آخره.

أقول: هذه المسألة لم يذكرها المصنّف، وإنّما ذكرها الشارح رحمته الله؛ لأنّ المصنّف يذكر بعد ذلك أنّ الدليل اللفظي لا يفيد اليقين، ولا شكّ أنّ ذلك يتوقّف على تصوّر معنى الدليل المطلق؛ فإنّ من لا يتصوّر معنى الدليل كيف يمكنه أن يحكم عليه بأنّه يفيد اليقين، أو لا يفيد؟!

إذا عرفت هذا، فنقول: الدليل يقال بالاشتراك اللفظي على معنيين، أحدهما أعمّ من الآخر، أمّا الأعمّ، فقد قال فخر الدين في تعريفه: إنّهُ الذي يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول^(١). والمراد باللزوم^(٢) هنا ما هو أعمّ من

وتفارق الحجة والدليل في أنّ أثرهما في إثبات أصل الحكم وأثر العلة في تغييره من وصف الخصوص إلى وصف العموم.

وأيضاً من يرى أنّ العلة والسبب شيء واحد يمكن أن يفرّق بين العلة والدليل فيما ذكر من الفرق بين السبب والدليل. انظر: التعريفات، ص ٦٦.

(١) المحضّل، ص ١٤١.

والمراد بالعلم: التصديق مطلقاً أو اليقينيّ؛ بقرينة أنّ الدليل لا يطلق اصطلاحاً إلا على الموصل إلى التصديق المقابل للمعرّف، فخرج المعرفّ بالنسبة إلى المعرفّ، والملزوم بالنسبة إلى اللازم؛ فإنّ تصوّر الملزوم يستلزم تصوّر اللازم لا التصديق به. انظر: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج ١، ص ٧٩٦. وفيه توضيح تطبيق هذا التعريف على مذهب المنطقيّين والمتكلّمين، فراجع.

(٢) وقال التهانوي: «والمراد بلزومه من آخر كونه حاصلاً منه، بأن يكون علة له بطريق جري العادة، أو التوليد، أو الإعداد بقرينة كلمة من؛ فإنّه فرّق بين اللازم للشيء وبين اللازم من

البين^(١) وغيره؛ ليشمل الأشكال الثلاثة التي لا يتبين لزوم نتائجها لها^(٢) إلا بردها إلى الشكل الأول، ومن الواجب وغير الواجب؛ ليندرج فيه^(٣) الدليل على رأي الأشعري؛ فإن حصول العلم بالمدلول عقيب العلم بالدليل عنده بمجرى^(٤) العادة التي يجوز اختلالها وانخراطها للأنبياء والأولياء عليهم السلام^(٥).

الشيء، فتخرج القضية المستلزمة لقضية أخرى كالعلم بالنتيجة، فإنه يستلزم العلم بالمقدمات المستنتجة منها، سواء أكانت بديهية أو كسبية. لكن يرد عليه ما عدا الشكل الأول؛ لعدم اللزوم بين علم المقدمات على هيئة غير الشكل الأول، وبين علم النتيجة لا بيتاً، وهو ظاهر، ولا غير بيت؛ لأن معناه خفاء اللزوم، وحيث لا لزوم لا خفاء؛ إذ الخفاء إنما يتصور بعد وجود اللزوم. وأجيب بأن تفتن كيفية الاندراج شرط الإنتاج في كل شكل، فالمراد ما يلزم من العلم به بعد تفتن كيفية الاندراج. ولا شك في تحقق اللزوم في جميع الأشكال. ويمكن أن يقال: إطلاق الدليل على الأشكال الباقية؛ باعتبار اشتغالها على ما هو دليل حقيقة وهو الشكل الأول. موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج ١، ص ٧٨٧ و ٧٩٦ و ٧٩٧.

(١) في «ك»: «التبيين»، وهو خطأ.

(٢) لم يرد في «ط، خ»: «لها».

(٣) في «ك»: «منه».

(٤) في «ق»: «بمجرد».

(٥) وبالنسبة إلى تطبيق التعريف على رأي الأشاعرة قال التهانوي: «أقول: صحة التعريف يكفي فيها انطباقه على مذهب من يقول به، وكونه غير مطابق للواقع لا يضره في صحته. كما لا يخفى؛ ولذا قال المولوي عبد الحكيم في حاشية الحياي: إن أريد بالاستلزام الذاتي امتناع

وقد اعترضه^(١) المحقق نصير الدين بأن^(٢) المدلول قد لا يكون له وجود كالاستدلال بنفي الحياة على نفي العلم^(٣). فقد صدق المحدود - أعني الدليل على عدم الحياة - مع كذب الحدّ عليه، فلم يكن الحدّ منعكسًا والحدّ يجب انعكاسه، كما يجب أطّارده، وهو لا شكّ واردٌ، وأيضًا قد يكون المدلول نفس الوجود، فلا يكون له وجودٌ؛ لاستحالة أن يكون للوجود وجودٌ.

ثمّ قال: «والصواب أن يقال: الدليل هو الذي يلزم من النظر فيه العلم بالمدلول»^(٤). فبدّل قوله: «العلم به» بقوله: «النظر فيه»^(٥)، وحذف لفظة «وجود».

أما وجه التبدّل: فلأنّه لولاه لصدق الحدّ على القضية الواحدة التي يلزم من العلم بها العلم بعكسها وعكس نقيضها وسائر لوازمها، ولا يصدق حدّ

الانفكاك عنه لذاته عقلاً، لا يصحّ التعريف إلّا على مذهب الحكماء والمعتزلة، وإن أريد به امتناع الانفكاك في الجملة عقليًا كان أو عاديًا، يصحّ على رأي الأشاعرة أيضًا. موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج ١، ص ٧٩٦.

(١) في «ق»: «اعترض».

(٢) في «ك»: «أن».

(٣) نقد المحصل، ص ٦٦ مع اختلاف يسير.

(٤) نقد المحصل، ص ٦٦.

(٥) والمراد بالنظر فيه ما يتناول النظر في نفسه والنظر في أحواله وصفاته. انظر تفصيل ذلك في:

موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج ١، ص ٧٩٤.

الدليل عليها إلا بعد التبديل؛ لأنَّ النظرَ عبارةً عن الحركتين المذكورتين أولاً - أعني الانتقال من المطالب إلى مبادئها والانتقال من مبادئها إليها - وهذا لا يمكن في القضية الواحدة.

وأما وجه حذف لفظة «وجود»؛ فللاعتراض الذي ذكره من كون المدلول قد لا يكون له وجودٌ.

وقول الشارح «مُظَلَّلٌ»: «ويمكن أن يقال ...» إلى آخره، إشارةً إلى دفع الاعتراض المذكور بما تقريره أن يقال:

لا نسلم أنَّ المدلول قد لا يكون له ثبوتٌ؛ لأنَّا نريد بالثبوت هنا ما هو أعم من الذهني والخارجي، والثبوت بهذا المعنى يعرض لسائر الأشياء حتَّى للعدم، والأعدام المذكورة - أعني عدم الحياة وعدم العلم وغيرهما ممَّا يصحُّ أن يستدلَّ عليه - ليست أعدامًا، بل لها ثبوتٌ في الذهن، فصَحَّ إطلاق الوجود عليها، وأيضًا المدلول لا يكون عدمًا مطلقًا؛ لاستحالة الاستدلال عليه، وإنَّما يستدلُّ على عدم الملكة، ومثل هذا عدم ليس نفيًا محضًا، بل له نوعٌ ما من التحقق؛ ولهذا يفتقر إلى موضوعٍ مخصوصٍ كافتقار ملكته إليه كالعنى؛ فإنَّه عدم البصر لا مطلقًا، بل عن محلٍّ مخصوصٍ، وهو ما من شأنه أن يكون بصيرًا.

وفيه نظرٌ؛ فإنَّ الأعدام المذكورة إذا أخذناها من حيث هي هي، لا يكون لها وجودٌ أصلًا، وإن كان يعرض^(١) لها وجودٌ؛ باعتبار^(٢) كونها حاصلةً في الذهن،

(١) في «ق»: «يفرض».

(٢) في «ك»: «باعتبارها».

لكن ذلك اعتباراً آخر، والدليل - كعدم^(١) الحياة عن موضوع ما مثلاً - إنما يدلّ على عدم العلم^(٢) عن ذلك الموضوع، لا على كون ذلك عدم ثابتاً في الذهن، بل كثيراً ما يحصل العلم بذلك عدم حال الذهول عن حصوله في الذهن.

وقوله: «بل الأقوى في إبطال الحدّ المذكور^(٣) إلزام الدور»، ووجه لزوم الدور أنّه أخذ المدلول في تعريف الدليل، وذلك يوجب تقدّم العلم بالمدلول على العلم بالدليل؛ ضرورة تقدّم العلم بالمعرّف وأجزائه على العلم بالمعرّف، لكنّ العلم بالمدلول متأخّر عن العلم بالدليل [لكونه مشتقاً منه، ومعرفة المشتقّ موقوفة على معرفة المشتقّ منه]^(٤)، فقد توقّف العلم بكلّ واحدٍ من الدليل والمدلول على الآخر، وهو معنى الدور.

وأيضاً، فإنّ الدليل والمدلول متضايقان، فلو عرّف أحدهما بالآخر، لزم تقدّم المعرّف على المعرّف في الذهن، ويلزم منه تقديم المعرّف على نفسه، وذلك لوجوب مصاحبته لمضايفه من غير تقدّم ولا تأخّر، ففرض تقدّم مصاحبه عليه موجب لفرض تقدّمه على نفسه، وهو دورٌ أيضاً.

ثمّ قال: «والحقّ أن يقال: الدليل هو الذي يلزم من النظر فيه العلم بشيءٍ

(١) في «ك»: «بعدم».

(٢) في «ق»: «العدم».

(٣) في «أنوار الملكوت» المطبوع: «هذا الحدّ» بدل «الحدّ المذكور».

(٤) ما بين المعقوفين من «ط» ولم يرد في «ر، ق، ص، خ». وفي «ك» ورد هكذا: «لكونه مستفاداً منه» والجملة بعده محذوفة.

آخر»، وهو غير مطَّرد؛ لصدقه على الحد^(١) الذي يلزم من النظر فيه العلم بالمحدود، اللهم إلا أن يريد بالعلم العلم التصديقي، فلا ينتقض في طرده بذلك.

قوله: «الثاني: الاستدلال بالمعلول على العلة^(٢)...» إلى آخره، هذا هو المعنى الثاني من معنيي الدليل، وهو الأخص، وهو الاستدلال بالمعلول على العلة، كما يستدلّ باحتراق الخشبة على مماسّة النار لها، وبوجود الحَيّ على تعفّن الأخلاط.

وإنما كان هذا المعنى أخصّ من الأوّل؛ لكونه قسمًا من أقسامه؛ لأنّ المعنى الأوّل - أعني الذي يلزم من النظر فيه العلم بشيءٍ آخر - ينقسم^(٣) إلى الاستدلال بالعلّة على المعلول، كما يستدلّ على احتراق الخشبة بمماسّة النار لها، ويتعفّن الأخلاط على الحَيّ^(٤)، وبالمعلول على العلة - كما قلناه - وبأحد المعلولين على الآخر^(٥)، كما يستدلّ بوجود الإحراق^(٦) على الإشراق، وهما معلولا علّةٍ واحدةٍ وهي النار، وهذا القسم مركّبٌ من القسمين الأوّلين؛ لأنّ أحد المعلولين يستلزم وجود علّته، ووجود علّته مستلزمٌ لوجود المعلول الآخر.

(١) في «ط»: «الحد والمحدود».

(٢) في «ق»: «بالمعلوم على العلم» بدل «بالمعلول على العلة» وفيه نسخة بدل: «بالمعلول»، والصواب ما أثبتناه، وفقًا للمصدر وسائر النسخ.

(٣) في «ك»: «فيقسم».

(٤) ويسمّى هذا «برهانًا لَمَيًّا»

(٥) ويسمّى هذان القسمان «برهانًا إِنِّيًّا»؛ لأنّه يفيد إِنِّيّة الحكم، أي النسبة، أي وجودها عند المستدلّ لا في نفس الأمر. إرشاد الطالبين، ص ١١٦؛ وراجع: مناهج اليقين، ص ١٩٥.

(٦) في «ر»، «ق»: «الاحتراق».

[المسألة السابعة: في أن الدليل السمعي هل يفيد اليقين، أو لا؟]^(١)

قال المصنّف: والدليل السمعي لا يفيد اليقين أصلاً؛ لجواز الاشتراك والتخصيص والعجاز إلى غير ذلك عليه، ويفيد مع القرائن الظاهرة..

قال الشارح «مَنْعَةً»: «اعلم: أن مقدمات الدليل قد تكون عقلية...» إلى آخره.

أقول^(٢): مقدمات الدليل قد تكون عقلية محضة لا مدخل للسمع فيها،

(١) أضفنا العنوان طبقاً للبحث والمطبوع من "أنوار الملوكوت"، وهكذا عناوين المباحث الآتية التي وضعناها بين المعقوفتين.

والدليل السمعي يستوي أيضاً "الدليل اللفظي" و"الدليل النقلي".

(٢) إنه لا يريد بيان أقسام الدليل، وتوضيحه أن نقول: إن الدليل قد يكون عقلياً محضاً، كقولنا: العالم ممكن، وكل ممكن مفتقر إلى المؤثر، فالعالم مفتقر إلى المؤثر؛ وفي بيان آخر: العالم متغير، وكل متغير حادث، فالعالم حادث.

أو نقلياً محضاً، كالأحكام الشرعية نحو: شارب الخمر فاعل كبيرة، وكل فاعل كبيرة مستحق للعقاب، فشارب الخمر مستحق للعقاب (وفي تحقق هذا القسم وتصوره كلام؛ إذ لا بد فيه من صدق المخبر حتى يفيد الدليل النقلي العلم بالمدلول، وهو لا يثبت إلا بالعقل بأن ينظر في المعجزة الدالة على صدقه وإثباته أو بالنقل، فدار أو تسلسل)، وانظر الجواب عن الإشكال في عبارة المتن.

أو مركباً من العقلي والنقلي، كقولنا: الجمع بين الأختين حرّمه النبي ﷺ، وكل ما حرّمه النبي ﷺ، فهو حرام في نفس الأمر، فالجمع بين الأختين حرام في نفس الأمر، وهذا يستميّه معاصر المتكلمين بالنقلي أيضاً؛ لتوقفه على النقل في الجملة.

ثم في صحة هذا التقسيم - وأنه هل هو بلحاظ المقدمات القريبة أو الأعم منها ومن البعيدة

كمقدمات دليل حدوث العالم، ووجود الصانع تعالى، وصدق الرسول، وقد تكون مركبةً منهما بأن تكون إحداهما عقليةً والأخرى سمعيةً، وذلك كسائر أدلة الأحكام الشرعية، فإننا إذا استدللنا على وجوب أمرٍ مثلاً، قلنا: إنَّ الفعل الفلاني قال الرسول ﷺ: إنه واجبٌ، وكلَّ ما قال الرسول ﷺ^(١): إنه واجبٌ، فهو واجبٌ، والأول^(٢) سمعيةٌ والثانية عقليةٌ؛ لأنها إنما^(٣) تثبت ببيان كونه ﷺ^(٤) صادقاً في كلِّ إخباراته، وذلك لا يثبت إلا بالعقل قطعاً، وإلا دار.

وقوله: «ولا يمكن أن يتركَّب»^(٥) يعني الدليل «من السمعيَّات المحضة؛ لأنَّ السمع إنما يكون حجةً بعد العلم بصدق المبلِّغ، وتلك غير سمعية».

ولقائل أن يقول: لا يلزم من وجوب انتهاء المقدمات السمعية إلى المقدمات العقلية ألا يتألف من السمعيَّات المحضة دليلٌ، كما لا يلزم من وجوب انتهاء القضايا النظرية إلى القضايا الضرورية ألا يتألف من النظريات دليلٌ، بل الحق

وغير ذلك - تفصيلٌ، راجع: المحصل، ص ١٤١؛ أبكار الأفكار، ج ٤، ص ٣٢٦؛ إرشاد الطالبين، ص ١١٦؛ شرح المواقف، ج ٢، ص ٤٩؛ موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج ١، ص ٧٩٨.

(١) في «ق»: «صلى الله عليه وآله وسلم».

(٢) كذا، والصواب: «الأولى».

(٣) لم يرد في «ق»: «إنما».

(٤) لم يرد في «ق»: «عليه السلام».

(٥) في «أنوار الملوكوت» المطبوع: «يركَّب».

أنّه قد يتألف من السمعيات المحضة؛ وذلك لأنّه لما ثبت بالبرهان صدق الرسول عليه وآله السلام^(١) في جميع إخباراته، أمكن أن تتألف من تلك الأخبار مقدّمات متناسبة منتجة لمطلوب ما.

«إذا عرفت هذا، فنقول: من الناس من قال: إنّ الدليل المركّب من العقلي والسمعي لا يفيد اليقين»، وكذا الدليل المؤلّف من السمعيات المحضة عند من يقول به، وهو مذهب المصنّف وفخر الدين^(٢) «لثوقفه على عشرة أمور

(١) في «ك»: «عليه السلام».

(٢) في غير واحد من كتبه: الأربعين في أصول الدين، ج ٢، ص ٢٥٢؛ المحصل، ص ١٤٢؛ تفسير مفاتيح الغيب، ج ٢، ص ٢٩٨. ونسب الجرجاني القول بعدم إفادة اليقين إلى مذهب المعتزلة وجمهور الأشاعرة. شرح المواقيف، ج ٢، ص ٥١.

مذهب الحشوية والردّ عليهم

نسب الآمدي إلى الحشوية القول بأنّ الدليل السمعي يفيد اليقين حتّى بالغوا وقالوا: لا يعلم شيء بغير الكتاب والسنة. أبكار الأفكار، ج ٤، ص ٣٢٤.

وردّ عليهم الآمدي بقوله: «والحق في ذلك أن يقال: أمّا قول الحشوية - إنّه لا طريق إلى العلم واستدراك مطلوب من المطلوبات إلّا بالكتاب والسنة - ففي غاية البطلان؛ فإنّا لو قدرنا عدم ورود السمع والأدلة السمعية؛ لقد كنّا نعلم وجود الربّ - تعالى - وحدوث العالم وما يتعلّق بأحكام الجواهر والأعراض وغير ذلك من المسائل العقلية، وليس مدرك ذلك كلّ غير الأدلة العقلية. وأيضاً، فيقال لهم: فيماذا عرفتم أنّ هذا كتاب الله وسنة رسوله؟ فإن قالوا: عرفناه به، كان دوراً. وإن قالوا: عرفناه بغيره، فهو المطلوب». أبكار الأفكار، ج ٤، ص ٣٢٥ و٣٢٦.

ظَنِيَّةٌ^(١) والموقوف^(٢) على الظنّي أولى أن يكون ظنّيًا.

«الأوّل: عصمة الرواة» لمفردات تلك الألفاظ، إمّا بأن يكونوا بالغين عدد التواتر، أو يكون الناقل لها معصومًا^(٣).

«الثاني: صحّة اللغة والنحو والتصريف»؛ إذ على تقدير اختلال أحد هذه الأمور يخلّ فهم المعنى المطلوب؛ لاختلاف المعاني باختلافها^(٤).

(١) وذكرها الرازي في: المحصل، ص ١٤٢؛ الأربعين في أصول الدين، ج ٢، ص ٢٥٢؛ تفسير مفاتيح الغيب، ج ٢، ص ٢٩٨. وراجع: شرح المواقف، ج ٢، ص ٥٢؛ وقسمها الإيجي على قسمين: الوضع والإرادة. انظر: شرح المواقف، ج ٢، ص ٥٢.

(٢) في «ط»: «المتوقّف».

(٣) ونفى الرازي كلا الأمرين بقوله: «واللغات منقولة برواية الآحاد لا بالتواتر؛ فإنّ رواة اللغات جمعٌ معيّنون من الأدباء، كالخليل والأصمعي وغيرهما، ولا شك أنّهم ما كانوا معصومين، ومثل هذه الرواية لا تفيد إلّا الظنّ». الأربعين في أصول الدين، ج ٢، ص ٢٥٢؛ وتوضيحه في: شرح المواقف، ج ٢، ص ٥٢.

(٤) كما قال الرازي في توضيح ذلك: «إنّ التمسك بالدلائل النقلية موقوفٌ على صحّة النحو؛ لأنّه باختلاف الإعرابات تختلف المعاني. والنحو منقسمٌ إلى أصولٍ ثبتت بالرواية، وإلى فروعٍ ثبتت بالأقيسة. أمّا الأصول المثبتة بالروايات، فهي منقولة برواية الآحاد، وروايات الآحاد لا تفيد إلّا الظنّ. أيضًا: فالبصريّون والكوفيّون يكذب بعضهم بعضًا، ويطعن بعضهم في بعض. وأمّا الفروع المثبتة بالقياس، فلا شك أنّها في غاية الضعف، فثبت: أنّ دلالة الكلّ مظنونةٌ لا معلومةٌ». الأربعين في أصول الدين، ج ٢، ص ٢٥٢.

«الثالث: عدم الاشتراك» عن تلك الألفاظ؛ إذ على تقدير كون اللفظ مشتركاً بين معنيين فصاعداً، يخلّ فهم المعنى المقصود منه^(١).

«الرابع: عدم المجاز»؛ إذ على تقديره يحتمل إرادة الالفاظ له، فيخلّ المعنى^(٢).

«الخامس: عدم النقل»^(٣)؛ إذ على تقدير نقل اللفظ عن معناه المعهود إلى غيره لا يفهم المقصود منه^(٤).

(١) وتوضيحه في كلام الآمدي ما نصّه: «يحتمل أن يكون اللفظ مشتركاً، وتعيين أحد محامله لا يكون مقطوعاً به. وبتقدير ألا يكون مشتركاً، فيحتمل أن يكون مطلقاً بإزاء معنيين، هو في أحدهما حقيقة وفي الآخر مجاز، وحمله على جهة الحقيقة، وإن كان هو الأصل، لكنه ليس بقطعي، بل ظني؛ لاحتمال إرادة جهة المجاز، والحمل على جهة المجاز، فغير قطعي. وما يساعد عليه إما قرينة لفظية، والكلام فيها كاللّام في الأولى، وإما قرينة حالية، وهي غير يقينية؛ لاضطرابها وتعارض القرائن». أباكار الأفكار، ج ٤، ص ٣٢٥؛ وانظر أيضاً: الأربعين في أصول الدين، ج ٢، ص ٢٥٢؛ شرح المواقف، ج ٢، ص ٥٣.

(٢) وتوضيحه في كلام الرازي ما نصّه: «إنّ التمسك بالدلائل النقلية موقوف على وجوب حمل اللفظ على حقيقته لا على مجازه، والمجازات كثيرة، فلم يكن حمل اللفظ على بعضها أولى من حمله على البقية. وقلنا: الأصل في الكلام هو الحقيقة مقدّمة ظنيّة». الأربعين في أصول الدين، ج ٢، ص ٢٥٢؛ وراجع: شرح المواقف، ج ٢، ص ٥٣.

(٣) في «ك»: زيادة: «إلى معنى».

(٤) وتوضيحه: العلم بالإرادة يتوقف على عدم النقل، أي نقل تلك الألفاظ عن معانيها المخصوصة التي كانت موضوعة بإزائها في زمن النبي ﷺ إلى معاني أخرى؛ إذ على تقدير

«السادس: عدم التخصيص؛ إذ على تقدير ثبوته للعام لا يحصل اليقين»
 بالمراد؛ إذ على تقدير وجود التخصيص في الأشخاص، يحتمل أن يكون المراد
 بالخطاب الصحابة دون غيرهم، وعلى تقدير وجوده في الأزمان، يحتمل أن
 يكون المراد زمانه عليه وعلى آله الصلاة والسلام^(١).

«السابع: عدم النسخ»؛ إذ على تقدير ثبوته يرتفع الحكم المطلوب إثباته بالدليل.

«الثامن: عدم الإضمار»؛ إذ على تقديره لا يتحقق العمل بظاهر اللفظ^(٢).

«التاسع: عدم التقديم والتأخير»؛ إذ من الجائز أن يريد الشارع خلاف

النقل يكون المراد بها تلك المعاني الأولى لا المعاني الأخرى التي نفهمها الآن منها. شرح
 المواقف، ج ٢، ص ٥٣.

(١) في «ك»: «عليه السلام».

وبيانه في كلام الرازي هكذا: «التمسك بالعمومات إنما يفيد المطلوب إذا لم يوجد المخصص،
 لكن عدم المخصص مظنون؛ لأن أقصى ما في الباب أننا طلبناه فما وجدناه، والاستدلال
 بعدم الوجدان على عدم الوجود في غاية الضعف». الأربعين في أصول الدين، ج ٢، ص ٢٥٣.

(٢) وتوضيحه في كلام الرازي ما نصه: «إن هذا التمسك موقوف على نفي الحذف والإضمار؛
 لأن تجويله يفضي إلى انقلاب النفي إثباتاً والإثبات نفياً، قال الله تعالى: ﴿لَا أُقْسِمُ بِيَوْمِ
 الْقِيَامَةِ﴾ (سورة القيامة: ١)، وقال: ﴿مَا مَنَعَكَ آلَا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْنَاكَ﴾ (سورة الأعراف: ١٢)، وقال
 تعالى: ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبِّي عَلَيْكُمْ عَلَىٰ كُفْرِكُمْ أَن تَقْرُوا بِهِ شَيْئًا﴾ (سورة الأنعام: ١٥١)، قالوا: النفي
 في هذه الآيات كلها إثبات، قال تعالى: ﴿يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ أَن تَضَلُّوا﴾ (سورة النساء: ١٧٦)، قالوا:
 الإثبات هاهنا نفي. وعدم الإضمار والحذف هنا مقدمة ظنية. الأربعين في أصول الدين،
 ج ٢، ص ٢٥٢ و ٢٥٣.

الترتيب المذكور، بأن يكون الغرض تقديم ما هو متأخّر في الذكر، وتأخير ما هو متقدّم فيه، كقوله تعالى: ﴿وَاسْجُدِي وَارْكَعِي مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾^(١)، مع أنّ المراد تقديم الركوع على السجود^(٢).

«العاشر: عدم المعارض العقلي»^(٣)؛ إذ على تقدير وجوده يجب العمل به وتأويل الدليل النقلي؛ لاستحالة إعمالهما؛ لأنّ التقدير تعارضهما، والتعارض إنّما يتحقّق مع المنافاة وإهمالهما والعمل بالنقل وإهمال العقل؛ لأنّ النقل فرعٌ على العقل، فلو أبطلنا الدليل العقلي لمعارضة الدليل النقلي له، لرجّحنا الفرع

(١) سورة آل عمران: ٤٣.

(٢) راجع: الأربعين في أصول الدين، ج ٢، ص ٢٥٣.

(٣) وأنه ظنّي وليس بيقيني كما في كلمات الآمدي؛ قال: «إنّه يتوقّف العمل به على نفي المعارض، ولا سبيل إلى معرفة ذلك بغير البحث والسبر، مع عدم الاطلاع، وهو غير يقيني كما سبق». أبكار الأفكار: ج ٤، ص ٣٢٥.

وقال الرازي في توضيحه أيضًا: «شرط التمسك بالدلائل النقلية عدم المعارض السمعي؛ لأنّه بتقدير وجوده يجب الرجوع إلى الترجيحات التي لا تفيد إلّا الظنّ، لكن العلم بعدم ذلك المعارض السمعي مظنونٌ لا مقطوعٌ. المقدّمة العاشرة: شرطه أيضًا عدم المعارض العقلي القاطع؛ لأنّ بتقدير وجوده يجب صرف الظاهر السمعي إلى التأويل، وعدم هذا المعارض القطعي مظنونٌ لا معلومٌ؛ لأنّ أقصى ما في الباب أنّ الإنسان لا يعرف ذلك المعارض، وعدم العلم لا يفيد العلم بالعدم». الأربعين في أصول الدين، ج ٢، ص ٢٥٣.

على الأصل، ولزم إبطال النقل أيضاً ضرورة استلزام القدح في الأصل، وإبطاله القدح في الفرع وإبطاله^(١).

واعلم أنه قد يقتزن بالألفاظ من القرائن الظاهرة ما يقتضي إفادتها لمعانها بالقطع^(٢)، وحينئذ يكون المفيد لليقين إنما هو المجموع من اللفظ والقرائن. وأكثر محكمات القرآن العزيز من هذا الباب، فإننا نعلم بالضرورة إفادة قوله تعالى: ﴿أَو كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾^(٣) لمعناه، ولا تقدر الاحتمالات المذكورة فيها^(٤).

(١) هكذا قال المحقق الطوسي رحمه الله ووضحه تلميذه العلامة رحمه الله في ما نصه: «ويجب تأويله عند التعارض. أقول: إذا تعارض دليلان نقليان، أو دليل عقلي ونقلي، وجب تأويل النقل. أما مع تعارض النقلين، فظاهر؛ لامتناع تناقض الأدلة. وأما مع تعارض العقلي والنقلي، فكذلك أيضاً، وإنما خصصنا النقلي بالتأويل؛ لامتناع العمل بهما والغائهما والعمل بالنقلي وإبطال العقلي؛ لأن العقلي أصل للنقلي، فلو أبطلنا الأصل لزم إبطال الفرع أيضاً، فوجب العدول إلى تأويل النقلي وإبقاء الدليل العقلي على مقتضاه». كشف المراد، ص ٢٤٤، وأيضاً: تفسير مفاتيح الغيب، ج ٢، ص ٢٩٨.

(٢) كما قال العلامة رحمه الله: «قد يقتزن بالأدلة اللفظية من القرائن ما يعلم معها عدم هذه المحاذير». مناهج اليقين، ص ١٩٣.

(٣) سورة الأنبياء: ٢٢.

(٤) وهكذا قال الرازي: «واعلم: أن هذا الكلام على إطلاقه ليس بصحيح؛ لأنه ربما اقترن بالدلائل النقلية أمورٌ عرف وجودها بالأخبار المتواترة، وتلك الأمور تنفي هذه الاحتمالات.

قوله «لَمْ يَلِدْ»: «التوقفه على عشرة أمور ظنيّة: الأول: عصمة الرواة، إمّا بأن يبلغوا حدّ التواتر، أو يكون الناقل معصوماً» فيه^(١) نظر؛ فإنّ ذلك قد يكون معلوم الثبوت، وقد يكون معلوم العدم، فلا يتعيّن كونه ظنيّاً.

وعلى هذا التقدير تكون الدلائل السميّة المقرونة بتلك القرائن العابتة بالأخبار المتواترة، مفيدة لليقين. الأربعين في أصول الدين، ج ٢، ص ٢٥٤؛ وبه قال الآمدي أيضاً في: أبكار الأفكار، ج ٤، ص ٣٢٦؛ شرح المواقف، ج ٢، ص ٥٦.

وحيث إنّ الرازي ما صرح بذلك في المحصل، فقام المحقق الطوسي برده، بما نصّه: «أقول: كثيراً من الفقهاء يقولون: الدليل اللفظي يفيد العلم، وذهب المصنّف إلى أنّه لا يفيد، وعدّه هذه الأمور، ويزاد في بعض النسخ: "وعدم النسخ" ومحكمات القرآن لا يقع فيها شكّ بسبب رواة الألفاظ، وتصريفها، وإعرابها، والاشتراك، والنسخ، والتقديم والتأخير، وبسبب المعارض العقلي، فإن وقع شكّ بسبب المجاز، أو التخصيص، أو الإضمار، فممكن». نقد المحصل، ص ٦٧.

وأجاب العلامة سيّد عن القدح بالأمور المذكورة أيضاً، بقوله: «والحقّ خلاف هذا؛ فإنّ كثيراً من الأدلّة اللفظيّة تعلم دلالتها على معانيها قطعاً، وانتفاء هذه المفاصد عنها». كشف المراد، ص ٢٤٣ و٢٤٤.

وهكذا نقل الفاضل المقداد عن بعض المحقّقين بقوله: «وقال بعض المحقّقين: الحقّ إفادته لليقين، وليس الشرط في إفادته أن تكون الأمور المذكورة حاصلة في ذهن المستفيد ومنتفية عنده، بل كونها حاصلة في نفس الأمر، فإنّا قد نتيقن المراد من [اللفظ] المنقول ولم يسبق إلى أذهاننا شيء من هذه الشرائط، كقوله تعالى: «لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ»، فإنّنا نعلم منه نفي كونه والدًا ومولودًا، لكن إذا حصل في ذهننا هذا اليقين استدللنا به على أنّ تلك الشرائط كانت حاصلة في نفس الأمر». إرشاد الطالبين، ص ١١٧.

(١) في «ق»: «وفيه».

[المسألة الثامنة: في ضبط الاستدلال بالدلائل السمعية]^(١)

قال المصنف: وما يبنى عليه صدق الرسول لا يكتسب من جهته.

قال الشارح «إِنَّمَا»: «اعلم: أَنَّ الدلائل السمعية مستندةٌ إلى قول الرسول ﷺ...» إلى آخره.

أقول: اعلم: أَنَّ الدلائل السمعية بأسرها مكتسبةٌ من جهة الرسول ﷺ؛ لأنَّ السَّنة كلامه، والقرآن العزيز إِنَّمَا يعلم كونه كلام الله - تعالى - بقوله، وباقي الطرق كالإجماع وغيره^(٢) متفرعةٌ عليهما، وقوله ﷺ: إِنَّمَا يكون حجةٌ إذا كان صادقاً، فقد توقفت السمعيَّات كلّها على كونه ﷺ صادقاً، فإثبات صدقه لا يجوز أن يكون بشيءٍ من السمعيَّات، وإلَّا لزم الدور، بل إِنَّمَا يستفاد من الأدلة العقلية. وكذلك المقدمات الَّتِي يتوقف عليها دليل صدقه، لا يجوز إثبات شيءٍ منها بالسمع، وإلَّا لزم الدور أيضاً، وذلك مثل وجود الله تعالى، وكونه قادراً عالماً مريداً حكيمًا؛ فَإِنَّ دليل صدقه ﷺ ظهور المعجزة على يده عقيب دعواه النبوة، والمعجزة إِنَّمَا تدلّ على صدقه إذا كانت من فعل الله تعالى، وأَنَّهُ - تعالى - خلقها لغرض تصديقه في دعواه، وَأَنَّ كلّ من صدّقه الله تعالى، فهو صادقٌ في نفس الأمر، ومن المعلوم توقّف هذه المقدمات على كونه - تعالى - موجوداً قادراً عالماً مريداً حكيمًا.

(١) انظر البحث في: المحصل، ص ١٤٣، ونقد المحصل، ص ٦٨، وتسليك النفس، ص ٨٧،

ومعارج الفهم، ص ٩٨، ومناهج اليقين، ص ١٩٣، وإرشاد الطالبين، ص ١١٧.

(٢) (كالشهرة) كما في هامش (ك).

أما ما لا يتوقف السمع عليه، فإما ألا يكون في العقل ما يدل عليه إثباتاً ولا نفيًا كوجوب الحجّ وتحريم الزنا وإباحة ذبح الحيوان المأكول، فإنه لا يمكن إثباته ولا نفيه بالعقل، وإلا لزم ترجيح أحد طرفي الممكن على الآخر لا مرجّح، وإنه محالّ، وطريق إثبات مثل ذلك ونفيه السمع خاصّة. وإما أن يكون في العقل ما يدلّ عليه إثباتاً أو نفيًا، فيصحّ إثباته ونفيه بالعقل والنقل، مثل كونه - تعالى - واحدًا ومتكلّمًا وسميعًا بصيرًا.

قوله^(١): «وإن لم يكن في العقل ما يدلّ على ثبوته، فإنه لا يثبت بالعقل؛ لاستحالة ترجيح الممكن من غير مرجّح، بل إنّما يثبت بالسمع».

فيه نظر؛ لأنّ ما لا يكون في العقل دليل على ثبوته، ينقسم إلى ما يكون في العقل دليل على نفيه كشريك البارئ، وإلى ما لا يكون، والأوّل لا يمكن إثباته بالعقل ولا بالسمع، والثاني لا يمكن إثباته ولا نفيه بالعقل، ويصحّ إثباته ونفيه بالسمع. وقد ظهر من هذا أنّه كان ينبغي أن يجعل هذه المسألة في ضبط الاستدلال بالدلائل مطلقًا أو يقيدّها بالعقلية والسمعية؛ لأنّه ذكر حكم الجميع، فجعل المسألة في ضبط الدلائل السمعية خاصّة لا وجه له.

[المسألة التاسعة: في حد العلم]

قال المصنّف: «والعلم معرفة العلوم على ما هو به. وقد حدّ شيوخنا أيضًا بما يقتضي سكون النفس»^(٢).

(١) أي قول العلامة تهرّ في: أنوار الملوك، ص ١٢.

(٢) انظر: الذخيرة، ص ١٥٤.

قال الشارح «تَمَيَّزَ»: «اختلف الناس في أنه هل يحدّ العلم، أو لا؟ فقال قومٌ: إنه لا يحدّ؛ لوجهين...» إلى آخره.

أقول: حدّ الشيء هو القول الدالّ على ماهيّة ذلك الشيء، ولا بدّ و^(١) أن تكون تلك الماهيّة غير معلومةٍ بنفسها، وآلا لاستغنت عن التحديد، بل تعلم بذلك الحدّ، فيجب أن يكون الحدّ أعرف عند العقل من المحدود. وإذا تقرّر هذا، فنقول: هل يحدّ العلم أو لا؟ فذهب قومٌ أنّه لا يحدّ؛ لشدة ظهوره^(٢).

واستدلّ فخر الدين على أنّه لا يحدّ^(٣) بالوجهين اللذين ذكرهما

(١) لم يرد في «ط»: «و».

(٢) كما قال العلامة تَمَيَّزَ: «اختلف العقلاء في العلم، فقال قومٌ: إنه لا يحدّ لظهوره؛ فإنّ الكيفيات الوجوديّة لظهورها لا يمكن تحديدها؛ لعدم انفكاكه عن تحديد الشيء بالأخفى والعلم منها». كشف المراد، ص ٢٢٥ و٢٢٦.

(٣) نسبه إليه ابن ميثم البحراني بقوله: «ذهب أبو الحسين وفخر الدين الرازي ومن تابعهما إلى أنّه بديهيّ التصوّر، واتفق الباقون من المتكلّمين والحكماء على كونه كسبيّاً». قواعد المرام، ص ٤٢.

وتجد الرازيّ (في تفسير مفاتيح الغيب، ج ٢، ص ٤١٩ وما يليها) يناقش مطوّلاً أقوال الناس في حدّ العلم، ويبين عيوب التعريفات التي أطلقها الأشعريّ والقاضي أبو بكرٍ وأبو إسحاق الأسفراينيّ والقفال والجويني والمعتزلة والفلاسفة والغزاليّ. ويختم المناقشة بقوله: «ولمّا ثبت أنّ التعريفات التي ذكرها الناس باطلةٌ، فاعلم أنّ العجز عن التعريف قد يكون لحفاء المطلوب جدّاً، وقد يكون لبلوغه في الجلاء إلى حيث لا يوجد شيءٌ أعرف منه ليجعل معرّفًا له، والعجز عن تعريف العلم لهذا الباب. والحقّ أنّ ماهيّة العلم متصوّرةٌ تصوّرًا بديهيّاً جليّاً، فلا حاجة في معرفته إلى معرفّ؛ والدليل عليه أنّ كلّ أحدٍ يعلم بالضرورة أنّه يعلم وجود نفسه، وأنّه يعلم أنّه ليس على السماء ولا في لجة البحر، والعلم الضروريّ بكونه عالمًا بهذه الأشياء، علمٌ باتّصاف ذاته بهذه العلوم، والعالم بانتساب شيءٍ إلى شيءٍ عالمٌ لا

الشارح «مَقْلَة»^(١)، والأول منهما يدلّ على استحالة تعريف العلم. والثاني يدلّ على أنّ العلم بديهيّ التصوّر، ولمّا كان البديهيّ التصوّر مستغنياً عن التعريف، اشترك الوجهان في الدلالة على أنّ العلم لا يحدّ.

تقرير الأول منهما أن يقال: لو جاز تعريف العلم، لكان إمّا أن يعرف بنفسه أو غيره، والتالي بقسميه باطلٌ، فالمقدّم مثله، والملازمة ظاهرة.

وأما بطلان الأول من قسمي التالي؛ فلأنّ المعرف للشيء يجب أن يكون متقدّماً على ذلك الشيء وأجلى منه، وتقدّم الشيء على نفسه - وكونه أجلى من نفسه - محالٌّ بالضرورة.

وأما بطلان القسم الثاني؛ فلأنّ ذلك الغير إن لم يكن معلوماً، استحال أن

محالة بكلا الطرفين، فلما كان الضروريّ بهذه النسبيّة حاصلًا، كان العلم الضروريّ بماهيّة العلم حاصلًا، وإذا كان كذلك كان تعريفه ممتنعًا. ثمّ يتعرّض بعد هذه المناقشة وإيضاح مفهومه للعلم للألفاظ التي قد يظنّ بأنّها مرادفةٌ للعلم، وهي ثلاثون منها: الإدراك، والشعور، والتصوّر، والحفظ، والذكر، والمعرفة، والفهم، والفقه، والعقل، والحكمة، واليقين، والذهن، والفكر... ويوضّح مفهومه لكل واحد من هذه الألفاظ. انظر: مصطلحات الإمام الفخر الرازي، ص ٣٠ و٣١.

(١) وأما الوجهان في عبارة الرازيّ فما نصّه: «اختلفوا في حدّ العلم. وعندي أنّ تصوّره بديهيّ؛ لأنّ ما عدا العلم لا ينكشف إلّا به، فيستحيل أن يكون غيره كاشفًا له؛ ولأني أعلم بالضرورة كوني عالمًا بوجودي، وتصور العلم جزءً منه، وجزء البديهيّ بديهيّ، فتصور العلم بديهيّ». المحصل، ص ٢٤٣.

يكون علّة في العلم^(١) بآخر، وإن كان معلوماً كان انكشافه بالعلم، فلو عرف العلم به كان كاشفاً للعلم، فيكون كلّ واحدٍ منهما كاشفاً للآخر، وإنّه محالّ.

وفيه نظر؛ فإنّ قوله^(٢): «وإن كان معلوماً كان انكشافه بالعلم»، إن أراد أنّ العلم يكون معرفياً له كان ممنوعاً؛ لجواز كونه بديهياً غنياً عن التعريف، أو معرفياً بشيءٍ آخر غير ماهية العلم، وإن أراد أنّ العلم يكون متعلّقاً به كان مسلماً، لكن لا نسلم لزوم الدور على هذا التقدير؛ لاختلاف معنى الكشف حينئذٍ؛ لأنّ معنى كون العلم كاشفاً عن ذلك الغير، كونه متعلّقاً به، ومعنى كون ذلك الغير كاشفاً عن العلم، كونه معرفياً وحداً أو رسماً له^(٣)، وأحدهما غير الآخر^(٤).

وتقرير الوجه الثاني أن يقال: لو لم يكن تصوّر العلم بديهياً، لما كان كلّ عاقلٍ يعلم كونه عالماً بآته موجوداً، والتالي باطلٌ بالضرورة، فكذا المقدم.

أما بيان الملازمة؛ فلأنّ علمه بآته عالمٌ بوجوده علمٌ باتّصاف ذاته بالعلم المتعلّق بوجوده، والعلم باتّصاف أمرٍ بآخر مسبوقٌ بالعلم بكلٍّ منهما، والعلم المطلق جزءٌ من العلم المتعلّق بوجوده، والعلم بالجزء سابقٌ على العلم بالكلّ، فالعلم بالعلم المطلق سابقٌ على العلم بالعلم المتعلّق بوجوده السابق على العلم

(١) في «ق»: «للعلم».

(٢) أي قول العلامة رحمته لكن لا بنفس العبارة، بل بمقتضى تقرير دليله الأول.

(٣) لم يرد: «له» في «ك، ط»، وأثبتناه من «ر، ص، ق».

(٤) وانظر الردّ على لزوم الدور في: أبكار الأفكار، ج ١، ص ٧٧.

البديهيّ باتّصاف ذاته به، والسابق على البديهيّ أولى أن يكون بديهيّاً.

وفيه نظر؛ لأنّا لا نسلّم أنّه يلزم من ذلك تصوّر العلم المطلق، فضلاً عن تصوّره سابقاً على تصوّر العلم المتعلّق بوجوده؛ فإنّ العلم بالكلّ إنّما يقتضي العلم بالجزء، إذا كان علماً بحسب الذات، وتحقّقه هنا ممنوعٌ، أمّا إذا كان باعتبار عارضٍ، فلا يستلزم تصوّر جزئه^(١) لا بالذات ولا بالعارض.

ونمنع أيضاً كون العلم المطلق جزءاً من العلم المتعلّق بوجوده، وكون تصوّرات القضية البديهيّة^(٢) يجب أن تكون بديهيّة؛ فإنّ كلّ أحد^(٣) يعلم وجود نفسه علماً ضروريّاً، ولا يلزم من ذلك كون تصوّر النفس بديهيّاً^(٤).

قوله «انظر»: «اعترض بعض المحقّقين ...» إلى آخره^(٥).

أقول: اعترض المحقّق [الطوسي] على الأول، بأنّ المطلوب من حدّ العلم هو العلم بالعلم؛ إذ المقصود بالتحديد إنّما هو العلم بماهيّة المحدود، لا نفس ماهيّة المحدود، وما عدا العلم إنّما ينكشف بالعلم، لا بالعلم المتعلّق بالعلم، وحينئذٍ لا

(١) في «ق»: «جزء».

(٢) في «ق»: «بالبديهة».

(٣) في «ص»: «واحد».

(٤) وقد حلّص ابن ميثم البحرانيّ الجواب عن الوجه الثاني للرازيّ بقوله: «وعن الثاني لا نسلّم أنّ البديهيّ حقيقة علميّ بوجودي، بل وجود علمي به». قواعد المرام، ص ٤٢.

(٥) وهذه عبارته: «المطلوب من حدّ العلم هو العلم بالعلم، وما عدا العلم ينكشف بالعلم لا بالعلم بالعلم، وليس من المحال أن يكون هو كاشفاً عن غيره، وغيره كاشفاً عن العلم به». نقد المحصل، ص ١٥٥.

يلزم الدور؛ لتوقف العلم بالعلم على العلم بالحدّ، واستغناء العلم بالحدّ عن العلم بالعلم، وإن افتقر إلى العلم نفسه، وليس من المحال أن يكون العلم كاشفًا عن غيره، وغيره كاشفًا عن العلم به، أي بالعلم^(١).

قوله ﴿انظُرْ﴾: «وأقول: إذا قلنا ...» إلى آخره.

أقول: أورد الشارح ﴿انظُرْ﴾ على الجواب المذكور وهو اعتراض المحقق: «أنا إذا قلنا: إنَّ العلم صفةٌ تقتضي سكون النفس مثلًا^(٢)»، كان هذا القول معرّفًا للعلم، لكن هذا القول لا يعرف إلّا بالعلم، فاتّجه الدور».

وفيه نظر؛ فإنّ قوله: «لكن هذا القول لا يعرف إلّا بالعلم»، إن أراد أن العلم يكون^(٣) حدًا أو رسمًا له، كان ممنوعًا وهو ظاهر، وإن أراد به أنّ هذا القول لا بدّ وأن يكون العلم متعلّقًا به، فهو مسلم، لكن لا يلزم الدور، كما تقدّم بيانه؛ ولأنّ تعلّق العلم بالمعلوم غير مشروط^(٤) بمعرفة العلم كغيره من الصفات النفسانيّة كالإرادة والشهوة.

وأيضًا - على ما قرره المحقق - لا يلزم الدور؛ وذلك لأنّ معنى كون هذا القول

(١) وبيان هذا الاعتراض في عبارة البحراني ما نصّه: «وجواب الأول: أنّ المطلوب من حدّ العلم هو تصوّر ماهيته، وما عدا العلم إنّما ينكشف بوجود العلم في العقل لا بماهية العلم، فجاز كشف غيره به وإن لم يكن معلوم الحقيقة بالكنه». قواعد المرام، ص ٤٢.

(٢) انظر: الذخيرة، ص ١٥٤.

(٣) في «ق»: «يكون العلم».

(٤) في «ط»: «مشرط».

"معرفًا للعلم" ^(١) كونه مفيدًا للعلم بالعلم، و"كونه لا يعرف إلا بالعلم" يقتضي احتياجه إلى العلم، لا إلى العلم بالعلم.

قوله «لَقَدْ عَلِمْتُمْ أَنَّهُ» «واعلم: أَنَّ التحقيق هاهنا أن نقول: العلم إما أن يكون صفةً قائمةً بالعالم إضافيةً، أو صورةً مساويةً للمعلوم على اختلاف الرايين ...» إلى آخره.

أقول: لما لم يرتض جواب المحقق، أجاب بما زعم أنه هو التحقيق في هذا الموضع، وهو أَنَّ العلم إما أن يكون صفةً قائمةً بالعالم إضافيةً، أو صورةً مساويةً للمعلوم في العالم على اختلاف رأيي ^(٢) الحكماء؛ فإنَّ منهم من ذهب إلى أَنَّ العلم عبارةٌ عن المعنى الأول، ومنهم من ذهب إلى أنَّه عبارةٌ عن الثاني، وعلى كلا التقديرين، فالمعلوم إنما يصير معلومًا إذا حَلَّت ^(٣) تلك الصورة، أو حصلت تلك الصفة للعالم، والعلم بتلك الصورة الحالة والصفة الحاصلة يكون بالحدِّ أو بالرسم ممَّا ليس بعلم؛ لاستحالة تعريف الشيء بنفسه، وحينئذٍ لا يلزم الدور؛ لأنَّ توقُّف المعلوم على العلم في كونه معلومًا، إنما هو على قيام تلك الصورة أو الصفة بالعالم ^(٤)، وتوقُّف العلم بتلك الصورة أو الصفة على الحدِّ أو الرسم، توقُّف المعلول الذهني على العلة الذهنية، وأحدهما غير الآخر.

قوله: «وَأَمَّا الثَّانِي فَضَعِيفٌ، قَدْ بَيَّنَّا ضَعْفَهُ فِي كِتَابِ مَعَارِجِ الْفَهْمِ».

(١) لم يرد في «ق»: «للعلم».

(٢) انظر الرايين في: كشف المراد، ص ٢٢٦؛ معارج الفهم، ص ٢٩٥.

(٣) في «ك»: «حملت»، وهو خطأ.

(٤) في «ك»: «العلم»، وهو خطأ.

أقول: قال في كتاب معارج الفهم بهذه العبارة: «اختلف الناس في حدّ العلم، فقال قومٌ: إنّه غنيٌّ عن التعريف وهو حقٌّ، واستدلّوا عليه بأنّي أعلم بعلمي بوجودي علماً بدهيًّا، وهذا علمٌ خاصٌّ مسبوّقٌ بالعلم الكلّي، فيكون العلم الكلّي بدهيًّا، وقد عرفت ما في هذا في باب الوجود»^(١).

وقال في باب الوجود: «إنّ تصوّر وجودي إنّما يستلزم تصوّر مطلق الوجود، إن^(٢) لو كان مطلق الوجود جزءاً من وجودي، وأتّه مشتركٌ، و^(٣) ذلك غير معلومٍ إلّا بالدليل، فلا يكون تصوّره ضروريًّا»^(٤).

وإيراد هذا على دليل العلم أن يقال: لا نسلم أنّ العلم المطلق جزءٌ من العلم بوجودي، وإنّما يلزم ذلك إن لو كان العلم المطلق مقوّمًا للعلوم الخاصّة، وهو ممنوعٌ^(٥).

(١) معارج الفهم، ص ٢٩٤.

(٢) في المصدر: «إذ».

(٣) في المصدر: «ولكن».

(٤) معارج الفهم، ص ١٩٦.

تكملة: في تعريف العلم

(٥) من المناسب هنا الإشارة إلى ما جاء في كتب القدماء من تعاريفهم للعلم من دون أن نتعرّض إلى كلماتهم في ردّها أو قبولها، وقد اختلف الناس في حدّه اختلافًا متباينًا، كما في: المغني، ج ١٢، ص ١٧؛ أبقار الأفكار، ج ١، ص ٧٣ و ٧٧؛ معارج الفهم، ص ٢٩٤ وغيرها.

ولا يخفى أنّ التعاريف التالية ربّما يدخل بعضها في بعض، كما يمكن أن نعدّ كلّ واحد منها مستقلاًّ وعلى حدّه، فنسرد المعاني المتقاربة متتالية؛ لكي يتأمّل في اختلافها المتصوّر، وهي كما يلي ستة عشر تعريفاً حسب تتبّعي:

١- العلم بالمعلوم هو الإحاطة به. راجع: المغني، ج ١٢، ص ١٧؛ موسوعة مصطلحات علم الكلام الإسلامي، ج ١، ص ٨١٧.

٢- أنه اعتقاد الشيء على ما هو به (عليه).

وحسب نقل العلامة رحمته: «إنه اعتقاد أن الشيء كذا مع اعتقاد أنه لا يكون إلا كذا». كشف المراد، ص ٢٢٦.

وذهب إليه ابن حزم الأندلسي بقوله: «وحدّه العلم على الحقيقة: أنه اعتقاد الشيء على ما هو به فقط، فكل من اعتقد شيئاً ما على ما هو به ولم يخالجه شكٌ فيه، فهو عالمٌ به، وسواءً أكان عن ضرورة حسّ، أم عن بديهة عقل، أو عن برهان استدلال، أو عن تيسير الله عزّ له وخلق له لذلك المعتقد في قلبه، ولا مزيد». الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج ٢، ص ٣٣٢.

ونسب هذا القول إلى بعض المعتزلة والكعبي؛ انظر أيضاً: الذخيرة للسيد المرتضى، ص ١٥٤؛ رسائل المرتضى، ج ٢، ص ٢٧٦؛ الذريعة للسيد المرتضى، ج ١، ص ٢٠؛ الاقتصاد للشيخ الطوسي، ص ٩٢؛ الرسائل العشر للشيخ الطوسي، ص ٧٤؛ عدة الأصول للشيخ الطوسي، ج ١، ص ١٢؛ معارج الأصول للمحقّق الحليّ، ص ٤٨؛ اللمع في أصول الفقه لأبي إسحاق الشيرازي، ص ٤٧.

وربّما يرجع إلى هذا المعنى كلام الجويني؛ حيث نقل عنه أنه قال: «الطريق إلى تصوّر ماهية العلم وتمييزها عن غيرها، أن نقول: إنّنا نجد من أنفسنا بالضرورة كوننا معتمدين في بعض الأشياء، فنقول: اعتقادنا في الشيء، إمّا أن يكون جازماً، أو لا يكون، فإن كان جازماً، فإنّما أن يكون مطابقاً، أو غير مطابق، فإن كان مطابقاً، فإنّما أن يكون لموجبٍ هو نفس طرفي الموضوع والمحمول وهو العلم البديهي، أو لموجبٍ حصل من تركيب تلك العلوم الضرورية وهو العلم النظري، أو لا لموجبٍ وهو اعتقاد المقلّد، وأمّا الجزم الذي لا يكون مطابقاً، فهو الجهل، والذي لا يكون جازماً، فإنّما أن يكون الطرفان متساويين وهو الشكّ، أو يكون أحدهما أرجح من الآخر، فالراجح هو الظنّ، والمرجوح هو الوهم». راجع: أصول الإيمان، ص ١٣؛ المغني، ج ١٢، ص ١٧؛ تفسير مفاتيح الغيب، ج ٢، ص ٤١٩؛ أبقار

الأفكار، ج ١، ص ٧٣؛ معارج الفهم، ص ٢٩٤؛ موسوعة مصطلحات علم الكلام الإسلامي، ج ١، ص ٨١٦ و ٨٢١ و ٨٢٢.

٣- أنه اعتقاد الشيء على ما هو به عن ضرورة أو دلالة. نسب إلى أبي علي الجبائي. راجع: أصول الإيمان، ص ١٣؛ موسوعة مصطلحات علم الكلام الإسلامي، ج ١، ص ٨٢١.

٤- أنه اعتقاد الشيء على ما هو به مع سكون النفس إليه. نسب إلى أبي هاشم الجبائي. راجع: كشف المراد، ص ٢٢٦؛ موسوعة مصطلحات علم الكلام الإسلامي، ج ١، ص ٨٢١.

وكذلك عرفه به الشيخ المفيد بقوله: «فإن قال: ما العلم؟ فقل: هو الاعتقاد للشيء على ما هو به مع سكون النفس المعتقد به». ثم عرّف سكون النفس بقوله: «فإن قال: ما هو سكون النفس الذي أشرت إليه؟ فقل: هو معنى يحصل للقدرة على نفي الشبه له في ضد الاعتقاد لحصوله من جهة النظر والحجة». النكت، ص ٢٢ و ٢٣.

٥- أنه كلّ اعتقاد وقع بحجة. راجع: المغني، ج ١٢، ص ١٩.

٦- أنه كلّ اعتقاد صحيح، بحجة وقع، أو بغير حجة. راجع: المغني ١٢: ١٨.

٧- أنه إدراك (أو معرفة) المعلوم على ما هو به. قال به القاضي أبو بكر، كما في: تفسير مفاتيح الغيب، ج ٢، ص ٤١٨؛ وراجع: المغني، ج ١٢، ص ١٨؛ أبحار الأفكار، ج ١، ص ٧٤؛ موسوعة مصطلحات علم الكلام الإسلامي، ج ١، ص ٨١٣ و ٨٢٢.

٨- أنه إدراك النفس الحق. راجع: المغني، ج ١٢، ص ١٨.

٩- أنه الفعل المدرك للشيء على ما هو عليه. راجع: المغني، ج ١٢، ص ٢٠.

١٠- أنه تبين الشيء (أو المعلوم) على ما هو به (أو الثقة به).

قال أبو إسحاق الإسفراييني: إنه استبانة الحقائق، وربما اقتصر على التبيين، فقال: العلم هو التبيين.

ونقل عن القفال: العلم إثبات المعلوم على ما هو به، وربما قيل: العلم تصوّر المعلوم على ما هو به.

راجع: المغني، ج ١٢، ص ١٨؛ تفسير مفاتيح الغيب، ج ٢، ص ٤١٨ و ٤١٩؛ أبحار الأفكار، ج ١، ص ٧٦؛ موسوعة مصطلحات علم الكلام الإسلامي، ج ١، ص ٨٢٢.

ومثل الأخير تعريفه بأنه تثبيت الشيء على ما هو به، أو تثبيت الحقيقة واعتقادها على ما هي عليه، أو إثبات الشيء على ما هو به. المغني، ج ١٢، ص ١٩.

١١- أنه ما يقتضي سكون نفس العالم. وهو مختار القاضي عبد الجبار في: المغني، ج ١٢، ص ٢٠.

وقال أيضًا: إنه سكون القلب إلى الشيء الذي يوجد. المغني، ج ١٢، ص ٢٢.

وعند السيد المرتضى أيضًا: العلم ما اقتضى سكون النفس إلى ما تناوله، غير أنه لا يكون كذلك إلا وهو اعتقاد يعتقد على ما هو واقع به. الذخيرة، ص ١٥٤.

وبمثله قالوا: ما يقتضي سكون النفس، وثلج الصدر، وطمانينة القلب. راجع: معارج الفهم، ص ٢٩٤؛ موسوعة مصطلحات علم الكلام الإسلامي، ج ١، ص ٨١٤.

١٢- أنه حركة في القلب عند وجود الشيء كما وجد وعرف. راجع: المغني، ج ١٢، ص ٢٢.

١٣- العلم ما صحّ بوجوده من الذي قام به إتقان الفعل وإحكامه. قال به أبو بكر بن فورك. راجع: أصول الإيمان، ص ١٤؛ تفسير مفاتيح الغيب، ج ٢، ص ٤١٩؛ أبكار الأفكار، ج ١، ص ٧٥.

١٤- العلم ما يعلم به. قال به أبو الحسن الأشعري وأبو القاسم الأسفرايني. راجع: تفسير مفاتيح الغيب، ج ٢، ص ٤١٨؛ أبكار الأفكار، ج ١، ص ٧٥.

١٥- العلم عبارة عن انطباع صورة المعلوم في النفس. قالت به الفلاسفة، كما في: أبكار الأفكار، ج ١، ص ٧٥.

وحكي عن ابن سينا أنه حصول صورة مساوية للمعلوم في العالم. انظر: نقد المحصل، ص ١٥٦؛ نهاية المرام، ج ٢، ص ١٢؛ معارج الفهم، ص ٢٩٤.

١٦- قال الأمدي: «والأشبه في تحديده أن يقال: العلم عبارة عن صفة يحصل بها لنفس المتصف تمييز حقيقة ما، غير محسوسة في النفس - احترازًا من المحسوسات - حصل عليه حصولًا لا يتطرق إليه احتمال كونه على غير الوجه الذي حصل عليه، ويدخل فيه العلم بالإثبات، والنفي، والمفرد، والمركب. وتخرج عنه الاعتقادات والظنون». أبكار الأفكار، ج ١، ص ٧٨.

[المسألة العاشرة: في تقسيم العلم]

قال المصنّف: «ومنه ضروريٌّ كالمشاهد، ومكتسبٌ كالتوحيد».

قال الشارح «نقله»: «اعلم: أنَّ العلم منه ما هو ضروريٌّ، ومنه ما هو كسبيٌّ...» إلى آخره^(١).

أقول: من العلم التصديقيّ ما هو ضروريٌّ كالمشاهدات - مثل العلم بإضاءة الشمس وسواد القار^(٢) وبياض العاج وحرارة النار - فإنَّ العقل يقضي بهذه القضايا بمساعدة الحسِّ الظاهر من غير احتياجٍ إلى وسطٍ.

ومنه ما هو مكتسبٌ - كالعلم بحدوث العالم ووحدة الصانع تعالى، وكونه تعالى قادرًا، فإنه لا يكفي في الحكم بهذه القضايا مجرد تصوّر طرفيها، بل لا بدّ لها من وسطٍ. ولا معنى للكسبيّ من العلوم التصديقيّة إلّا ما لا يكفي تصوّر طرفيه في الحكم بنسبة أحدهما إلى الآخر^(٣).

(١) وقال السيّد المرتضى رحمه الله في تعريفهما: «والعلوم على ضربين: ضروريٌّ ومكتسبٌ. وقد حدّد الضروري: بأنّه الذي لا يتمكّن العالم به نفيه عن نفسه إذا انفرد، كالعلم بالمشاهدات وما يجري مجراها ... أمّا العلم المكتسب، فحدّه: ما يمكن العالم به نفيه عن نفسه بإدخال الشبهة إذا انفرد». الذخيرة، ص ١٥٥ و ١٥٦ مع التلخيص. وانظر تفصيل هذين التعريفين والإشكالات عليهما والجواب عنهما في: شرح المواقف، ج ١، ص ٩٠ وما بعدها.

(٢) القار والقيز بالكسر: شيءٌ أسود ويطلّ به السفن، ويقال له: الرّفت. الصحاح في اللغة، ج ١، ص ٢٤٩ (زفت).

(٣) راجع: قواعد المرام، ص ٢٢؛ الاعتصام، ص ٥٦٥.

وكون العلم ينقسم^(١) إلى هذين القسمين معلوم بالضرورة، وكذا وجود كلٍّ منهما، فلا يحتاج إلى استدلال.

والعلوم التصورية تنقسم أيضًا إلى ضرورية كتصور الوجود والعدم والحرارة والبرودة، وبالجملة: ما لا يتوقف على طلب وكسب، وإلى كسبية كتصور الملك والجن^(٢)، وهو ما يتوقف على طلب وكسب^(٣).

واستدلَّ الشارح رحمته على أن بعض العلم بديهي وبعضه كسبي بما تقريره أن يقال: لو لم يكن بعض العلوم بديهيًا وبعضها كسبيًا، لزم إما كون^(٤) الجميع بديهيًا أو كون الجميع كسبيًا، والتالي بقسميه باطل، فالمقدم مثله، أما الملازمة، فظاهرة^(٥).

وأما بطلان الأول من قسمي التالي؛ فلأنه لو صحَّ لزم أن يعلم كلَّ عاقلٍ

(١) في «ق»: «منقسمًا».

(٢) في «ق»: «الكلَّ والجزء» بدل «الملك والجن».

(٣) وهكذا عرّفه ابن ميثم البحراني رحمته بقوله: «البديهي من التصورات هو الذي لا يكون حصوله في العقل موقوفًا على تحشّم كسب، كتصور معنى الوجود والوحدة. والكسبي منه ما يقابل ذلك كتصور معنى الملك والجن». وراجع: كشف المراد، ص ٢٢٦.

(٤) في «ر، ك»: «أن يكون».

(٥) وهذا الاستدلال قد سبقه به ابن ميثم البحراني بقوله: «كلَّ واحدٍ من التصور والتصديق: إما أن يكون بديهيًا مطلقًا وهو باطل، وإلا لعلم كلَّ عاقلٍ كلَّ العلوم. أو كسبيًا مطلقًا وهو باطل، وإلا لزم الدور أو التسلسل، أو يكون بعضه بديهيًا وبعضه كسبيًا وهو الحق». قواعد المرام، ص ٢٢؛ وراجع: المحصل، ص ٨٤.

جميع العلوم البديهية، وألا يحصل للناس تفاوت في العلوم، وذلك معلوم
البطلان بالضرورة.

وأما بطلان الثاني؛ فلأن المكتسب لا بد له من كاسٍ بالضرورة، فإن كان ذلك
الكاسب مكتسباً افتقر إلى كاسٍ آخر، فإن كان هو الأول لزم الدور المحال، وهو
كون كلٍ منهما مكتسباً من الآخر، وإن كان غيره تسلسل، وهو محال^(١).

(١) وانظر توضيح ذلك والإشكال عليه والجواب عنه في: شرح المواقف، ج ١، ص ٩٧ - ٩٩ و ١٠٣.

المذاهب الأربعة في المسألة

إن ما ذكره العلامة رحمته - من كون كل من التصور والتصديق بعضهما ضرورياً وبعضهما الآخر
كسبياً - أحد الأقوال، وهو المشهور في المسألة، وعليه المحصلون، كما في: أبحاث الأفكار،
ج ١، ص ٨١. وهناك أقوال ومذاهب أربعة (بتأويل سائر المذاهب إليها)، وهي كما يلي:

١- العلوم كلها ضرورية، وهو مذهب جماعية وظاهر المحصل، ص ٢٤٨. وهؤلاء فرقان، كما في:
شرح المواقف، ج ١، ص ١٠١.

٢- جميع العلوم نظرية لا ضرورة فيها. قال به بعض الجهمية التابعين لجهنم بن صفوان الترمذي
رئيس الجبرية. انظر: أبحاث الأفكار، ج ١، ص ٨١؛ شرح المواقف، ج ١، ص ١٢٢.

٣- العلوم التصورية ضرورية، والعلوم التصديقية منقسمة إلى ضرورية ونظرية. قال به بعض
المتأخرين، كما في: أبحاث الأفكار، ج ١، ص ٨١، وهو الرازي في كتبه، كما في: شرح
المواقف، ج ١، ص ١٠٢.

٤- الاعتقادات اللازمة للمكلف - مما يتوقف عليه إثبات التكليف والعلم به نحو إثبات الصانع
وصفاته والنبوات - ضرورية غير نظرية، وما عدا ذلك، فلا يتمتع أن يكون نظرياً. قيل:
هذا مذهب الجاحظ ومن تابعه. انظر: شرح الأصول الخمسة حيث يوضح القاضي عبد

واعلم: أَنَّ الضروريَّ أعمَّ من البديهيِّ في التصديقات^(١)؛ لاختصاص البديهيِّ

الجَبَّار العلم الضروريَّ وآراء المعتزلة فيه؛ أبكار الأفكار، ج ١، ص ٨١؛ شرح المواقف، ج ١، ص ١٢٠.

الفرق بين الضروريِّ والبديهيِّ

(١) أشار الإيجيُّ إلى الفرق المذكور بين الضروريِّ والبديهيِّ، بما نصّه: «والبديهيّ: ما يثبتته مجرد العقل» أي يثبتته بمجرد التفاته إليه من غير استعانةٍ بحسٍّ أو غيره تصوّرًا كان أو تصديقًا (فهو أخصّ) من الضروريِّ. وقد يطلق مرادفًا له. شرح المواقف، ج ١، ص ٩٥.

وذكر عبد الملك الجوينيُّ فرقًا آخر بينهما بقوله: «والعلم الحادث ينقسم إلى الضروريِّ والبديهيِّ والكسبيِّ. فالضروريُّ هو العلم الحادث غير المقدور للعبد مع الاقتران بضررٍ أو حاجةٍ، والبديهيُّ كالضروريِّ غير أنّه لا يقترن بضررٍ ولا حاجةٍ، وقد يستى كلّ واحدٍ من هذين القسمين باسم الثاني». الإرشاد إلى قواطع الأدلّة، ص ١١.

الفرق بين النظريِّ والكسبيِّ

من المناسب هنا لدفع بعض الإبهام والاشتباه في المباحث السابقة واللاحقة، أن نشير أيضًا إلى الفرق بين النظريِّ والكسبيِّ، قال الإيجيُّ: «(فمن يرى أَنَّ الكسب لا يمكن إلّا بالنظر) لأنّه لا طريق لنا إلى العلم مقدورًا سواء؛ فإنّ الإلهام والتعليم غير مقدورين لنا بلا شبهةٍ، وكذلك التصفية؛ لاحتياجها إلى مجاهداتٍ قلّ ما يفي بها مزاجٌ، ولا معنى لكون العلم كسبيًّا مقدورًا سوى أنّ طريقه مقدور، (فهو) - أي النظري - (عنده الكسبيِّ وتعريفهما متلازمان)؛ فإنّ كلّ علم مقدورٌ لنا يتضمّن النظر الصحيح، وكلّ ما يتضمّن النظر الصحيح، فهو مقدورٌ لنا، (ومن يرى جواز الكسب بغيره) بناءً على أنّه يجوز أن يكون هناك طريقٌ آخر مقدورٌ لنا وإن لم نطلع عليه، (جعله أخصّ) بحسب المفهوم (من الكسبيِّ، لكنّه) - أي النظري - (يلازمه) - أي الكسبيِّ - (عادة بالاتفاق) من الفريقين». شرح المواقف، ج ١، ص ٩٦ - ٩٧.

بما حكم به العقل بمجرّد^(١) تصوّر الطرفين - أعني المحكوم عليه والمحكوم به -
وصدق الضروريّ على ما يكون حكم العقل به موقوفاً على معاونة الحسن
الظاهر أو^(٢) الباطن، فالضروريات ستّة^(٣):

(١) في «ق، ك»: «لمجرّد».

(٢) في «ك، ط»: «و».

(٣) ينقسم القياس إلى أقسام خمسة هي: ١- برهانيّ. ٢- جدليّ. ٣- خطائيّ. ٤- شعريّ.
٥- سفسطيّ. والقياس المؤلف من اليقينيّات الستّة يسمّى برهاناً. راجع: الجوهر النضيد،
ص ١٩٩ و٢٠٠؛ القواعد الجليّة، ص ٣٩٨.

الله - تعالى - مبدأ الضروريات

إنّ مبدأ الضروريات وفاعلها الله سبحانه وتعالى، كما قال العلامة رحمته: «العلم على ضربين:
ضروريّ ومكتسب، وفاعل الضروريّ الله تعالى، وفاعل المكتسب هو نفس العالم؛ لأنّنا
نجد من أنفسنا أنّ المكتسب يوجد عند قصدنا ودواعينا وينتفي عند وجود صوارفنا.
والضروريّ منه ما يحصل ابتداءً كالعلم بأنّ الوجود والعدم لا يجتمعان ولا يرتفعان، وقد
يحصل عند سبب كالمشاهدات والمجرّدات. وعند الأوائل أنّ العلوم الضرورية تنقسم إلى
أوليّات ومشاهدات ومجرّدات وحدسيّات ومتواترات وفطرية القياس، وفاعلها هو الله -
تعالى - عقيب الاستعداد. والحاصل من الحواسّ والعلوم النظرية، حاصلةً بفعلنا عند
حصول الاستعداد المستفاد من العلوم الضرورية». مناهج اليقين، ص ١٦٥.

بل جميع ذلك (الضروريات والنظريات) يفيض على الإنسان من المبدأ الفياض، فهو قابلٌ لا
فاعلٌ، إلّا أنّ فيضانها عليه يتوقّف على استعداداتٍ مخصوصة. أمّا الضروريات،
فاستعداداتها باستعمال الحواسّ الظاهرة والباطنة. وأمّا النظريات، فاستعداداتها بهذه

الضروريات. انظر: البراهين القاطعة، ج ٢، ص ١١٨؛ وراجع: اللوامع الإلهية، ص ١٣٤؛ قواعد المرام، ص ٢٢ و٢٣.

المقدمات القطعية ستُّ أو سبعٌ؟

إنَّ مقدمات الدليل القطعية والضرورية ستُّ، وهذا كما في الكتاب الذي بأيدينا تبعًا لأنوار الملكوت، وانظر: الجوهر النضيد، ص ١٩٩ و٢٠٠؛ القواعد الجلية، ص ٣٩٨؛ تسليك النفس، ص ٢٦؛ كشف المراد، ص ٢٣٠؛ إرشاد الطالبين، ص ٩٩؛ شرح المقاصد، ج ١، ص ٢١٠ و٢١١.

واستدلَّ له القاضي عبد النبي أحمد نكري بالاستقراء، قال: «والبديهيَّات ستَّة أقسام بالاستقراء، ووجه الضبط أنَّ القضايا البديهية إمَّا أن يكون تصوُّر طرفيها مع النسبة كافيًا في الحكم والجزم، أو لا يكون، فالأوَّل هو الأوَّلِيَّات، كقولنا: (الكلُّ أعظم من الجزء)، والثاني لا بدَّ أن يكون الحكم فيه بواسطة لا تغيب عن الذهن عند تصوُّر الأطراف، أو لا تكون كذلك، والأوَّل هو الفطريَّات، وتسبَّ قضايا قياساتها معها، كقولنا: (الأربعة زوجٌ)؛ فإنَّ من تصوُّر الأربعة والزوج تصوُّر الانقسام بمتساويين، فيحصل في ذهنه أنَّ الأربعة منقسمةٌ بمتساويين، وكلٌّ منقسم بمتساويين، فهو زوجٌ، فالأربعة زوجٌ، وعلى الثاني إمَّا أن تكون تلك الوساطة حسًّا فقط، فهي المشاهدات، فإنَّ كان ذلك الحسَّ من الحواسِّ الظاهرة، فهي الحسِّيَّات، مثل: (الشمس مضيئةٌ)، و(النار حارَّةٌ)، أو من الحواسِّ الباطنة، فهي الوجدانيَّات، كقولك: (إنَّ لنا خوفًا وجوعًا)، أو مركَّبًا من الحسِّ والعقل، فالحسَّ إمَّا أن يكون حسَّ السمع أو غيره، فإنَّ كان حسَّ السمع، فهي المتواترات، وهي قضايا يحكم العقل بها بواسطة السماع من جمع كثيرٍ يستحيل العقل توافقه على الكذب، مثل: (مكةٌ موجودةٌ)، وإن لم تكن تلك الوساطة مركَّبة من الحسِّ والعقل، بل يكون العقل حاكمًا بواسطة الحدس، أو بواسطة كثرة التجربة، فالأوَّل هي الحدسيَّات، كقولنا: (نور القمر مستفادٌ من الشمس) لاختلاف تشكَّلاته النورية بحسب اختلاف أوضاعه من

البديهيات: وقد عرفت أنها القضايا التي حكم العقل بها لمجرد تصوّر طرفها، مثل الحكم بأنّ الكلّ أعظم من الجزء، والأشياء المساوية لشيء واحد متساوية، وأنّ الجسم الواحد لا يكون في الزمان الواحد في مكانين^(١).

الشمس قريباً وبعداً، والثاني التجريبات، كقولنا: (شرب السقمونيا مسهل للصغراء). دستور العلماء، ج ١، ص ٢٣٤ و٢٣٥؛ راجع: الذخيرة، ص ١٥٥.

ونرى في بعض الكتب أنها سبعة بإضافة (الوهميات في المحسوسات) إلى الستة المذكورة، وتعريفها أنها: كالعلم بأنّ كلّ جسم يجب أن يكون مشاراً إليه، وإلى جهته. وانظر هذه السابعة في: أبكار الأفكار، ج ١، ص ١٩٦؛ شرح المواقف، ج ٢، ص ٤١.

وقال التهانوي: «الضرورة ستُ على المشهور ... وقيل سبعٌ وسابعها الوهميات». موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج ٢، ص ١٨٣.

(١) وهذه القضايا تسمى الأوليات أيضاً، كما صرح بها في: النجاة، ص ١٢١ و١٢٢؛ شرح المقاصد، ج ١، ص ٢١؛ شرح المواقف، ج ٢، ص ٣٧؛ البراهين القاطعة، ج ٢، ص ١١٨ وغيرها.

وتجد التوضيح الأكثر لهذه القضايا في كلمات ابن سهلان الساوي؛ حيث قال: «أما الأوليات، فهي القضايا التي يصدّق بها العقل الصريح لذاته ولغريزته، لا لسببٍ من الأسباب الخارجة عنه من تعلّم، أو تخلّق بخلق أوجب السلامة والنظام، ولا تدعو إليها قوّة الوهم، أو قوّة أخرى من قوى النفس، ولا يتوقّف العقل في التصديق بها إلّا على حصول التصوير لأجزائها المفردة، فإذا تصوّر معاني أجزائها سارع إلى التصديق بها، من غير أن يشعر بخلوّه وقتاً ما عن ذلك التصديق، وهذا مثل قولنا: (الكلّ أعظم من الجزء) والأشياء المساوية لشيء واحد متساوية؛ فإنّ هذه القضايا إذا عرضت على كلّ عاقلٍ، وتصور معنى الكلّ والأعظم والجزء والشيء والمساوي والواحد، وجد نفسه مصدّقاً بها غير منفكّ عن هذا التصديق، وليس

والمشاهدات: وهي قضايا يحكم بها العقل بمعاونة^(١) الحسّ الظاهر، كالحكم بسواد القار وحرارة النار^(٢).

ذلك من شهادة الحسّ؛ فإنّ الحسّ لا يدرك الكلّي، بل إدراكه مقصورٌ على جزئيٍّ واحدٍ أو اثنين فصاعدًا بشرط أن يكون محصورًا، وهذا حكمٌ من العقل كليٌّ على كلّ كليٍّ، والوهميّات الصادقة التي تعرفها بعد من هذا القبيل. البصائر النصيرية في علم المنطق، ص ٣٧٣؛ وانظر: قواعد المرام، ص ٢٢؛ أبعاد الأفكار، ج ١، ص ١٩٥؛ القواعد الجلية، ص ٣٩٥؛ شرح المواقف، ج ٢، ص ٣٧؛ اللوامع الإلهية، ص ١٣٤.

(١) في «ك، ص»: «لمعاونة».

تسمية المشاهدات بالمحسوسات

(٢) تارةً يقال: (المشاهدات) كما في: الكتاب الذي بأيدينا (تبعًا للياقوت وأنوار الملكوت)؛ أبعاد الأفكار، ج ١، ص ١٩٥.

وأخرى يقال: (المحسوسات أو الحسيّات) كما في: النجاة، ص ١١٣؛ إرشاد الطالبين، ص ٩٩؛ شرح المواقف، ج ٢، ص ٣٧؛ البراهين القاطعة، ج ٢، ص ١١٨.

وثالثةً يقال: المشاهدات المحسوسة كما في: إحقاق الحق، ج ١، ص ٧٦.

اختصاص المشاهدات بالحسّ الظاهر

إنّ المشاهدات من المحسوسات تختصّ - في أغلب التعابير - بالحسّ الظاهر، وأمّا الحاصلة بالحسّ الباطن، فتستسى بالوجدانيّات، وهذا كما جاء في تعريف الفاضل المقداد رحمته، ما نصّه: «المحسوسات: وهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة الحسّ، أمّا الحسّ الظاهر، فكالحكم بأنّ النار حارّةٌ باللمس لها، والحكم بأنّ الشمس مضيئةٌ بالرؤية لها بالبصر، وستي هذا القسم (مشاهدات). وأمّا الحسّ الباطن، فكالحكم بأنّ لنا جوعًا وعطشًا وشبعًا، ويستى

والمجربات: وهي قضايا يحكم بها العقل لتكرار المشاهدة، كالحكم بأن السقمونيا مسهل^(١).

هذا القسم (وجدانيات) أي يجدها الشخص من نفسه». إرشاد الطالبين، ص ٩٩ و ١٠٠.

وهكذا قال العلامة تقي: «المشاهدات هي التي يحتاج العقل في الحكم بها إلى قوى تنضم إليه، إما ظاهرة - كما يحكم بالمحسوسات الظاهرة، كالحكم بأن الشمس مضيئة، وأن النار حارّة - وإما باطنة، كالحكم بأن لنا خوفاً وغضباً. وتسمى الوجدانيات». القواعد الجلية، ص ٣٩٥؛ البراهين القاطعة، ج ٢، ص ١١٨؛ وراجع: البصائر النصيرية، ص ٣٧٣؛ أبكار الأفكار، ج ١، ص ١٩٥؛ المبين، ص ٣٤٤؛ شرح المقاصد، ج ١، ص ٢٦٠؛ شرح المواقف، ج ٢، ص ٣٨؛ التعريفات، ص ٥؛ دستور العلماء، ج ١، ص ٢٣٥؛ موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج ٢، ص ١٧٥٨؛ رسالة في التحسين والتقبيح العقلين (للشيخ السبحاني)، ص ٣٩.

(١) وقال العلامة تقي في تعريفها والفرق بينها وبين الاستقراء: «المجربات قضايا استفادتها النفس بوساطة الحس؛ فإنّ الحسّ لما تكرر منه الحكم بحصول أمرٍ عند آخر وبعدمه عند عدمه، حكمت النفس بذلك كلياً، كالإسهال عقيب شرب السقمونيا، ولا بدّ فيه من قياس، وهو أنّ حصول الإسهال لو كان اتفاقاً لما كان دائماً ولا أكثر، وبه يفرّق بينه وبين الاستقراء، فإنّ الاستقراء وإن كان قد حصلت فيه المشاهدة المتكررة، لكنّ القياس المذكور لم يحصل؛ فلهذا لا يفيد اليقين». القواعد الجلية، ص ٣٩٥ و ٣٩٦.

وعرفها ابن سهلان الساوي بتوضيح أكثر، قال: «وأما المجربات، فهي القضايا التي يصدّق العقل بها بوساطة الحسّ وشركة من القياس؛ فإنّ الحسّ إذا تكرر عليه اقتران شيء بشيء مراراً غير محصورة، وتكرر ذلك في الذكر، حصل في الذهن مع هذه الأذكار قياسٌ طبيعيٌّ، وهو أنّ اقترانها لو كان اتفاقاً وجوباً لما اطرّد في أكثر الأمور، وهذا مثل: الحكم بأنّ

والحدسيّات: وهي قضايا يحكم بها العقل لحدسي قويٍّ من النفس يزول معه الشكّ، كالحكم بأنّ النور المنبسط على الأجسام الكثيفة المقابلة للشمس منها^(١)،

السقمونيا مسهلٌ للصفراء، وأنّ الخمر مسكرةٌ، والضرب موجعٌ، وأنّ الكواكب تطلع وتغيب وترجع وتستقيم إلى غير ذلك من الحركات المرصودة، فإنّا إذا رأينا: حدوث الإسهال وتكرّره مع تكرّر شرب السقمونيا، علمنا قطعاً تكرّر سببٍ موجبٍ له؛ إذ لا يحدث حادثٌ إلا بسببٍ، فهو إمّا شرب السقمونيا، أو أمرٌ مقارنٌ له؛ إذ لو لم يكن كذلك لم يتكرّر الإسهال مع تكرّره على الأكثر؛ فإنّ ما يكون بالاتفاق لا يدوم، أو لا يقع على الأكثر، فحكمنا بواسطة الحسّ، وهذا القياس أنّ السقمونيا المكرّر عليه التجربة المتعارف في بلادنا مسهلٌ للصفراء. وما دام يبقى على التردّد، فهو نفس الاستقراء الناقص، فإذا حصل اعتقادٌ محكمٌ وثيقٌ لا ريب للنفس فيه، صار تجربةً، وإنّما تحصل هذه الوثاقة بكثرة التكرّر والقضايا التجريبية يتفاوت فيها الناس؛ فإنّ من لم يتولّ التجربة لا يحصل له العقل المستفاد منها^(٢). البصائر النصيرية، ص ٣٧٤ و ٣٧٥؛ وانظر: النجاة، ص ١١٣ و ١١٤؛ التحصيل، ص ٢٦٤؛ الجوهر النضيد، ص ٢٠١؛ أبكار الأفكار، ج ١، ص ١٩٥؛ المبين، ص ٣٤٢؛ شرح المواقف، ج ٢، ص ٣٩؛ اللوامع الإلهية، ص ١٣٤؛ التعريفات، ص ٨٧.

السَّقْمُونِيَا Scammony أو Scammonee: لفظٌ يونانيٌّ أو سريانيٌّ اسمه بالعربية محمودةٌ، وهو نباتٌ يستخرج من تجاويفه رطوبةً دبقَةً وتحفّف وتدعى باسم نباتها أيضاً، مضادّها للمعدة والأحشاء أكثر من جميع المسهلات، وهو مسهلٌ شديدٌ لا يستعمل إلا بالمصلحات، وتصلح بالأشياء المعطرة كالفلفل والزنجبيل والأنيسون. وشرب جزء منه مع اللبن على الريق عجيب الأثر في دفع ديدان البطن ومجرّبٌ. راجع: تاج العروس، ج ١٦، ص ٣٤٤ (سقم)؛ الطب العربي، ص ٢٣١؛ وقارن: القانون في الطب (لابن سينا)، ص ٢٢٤.

(١) أي أنّ هذا النور من الشمس.

لتغيّره بحسب تغيّر وضع الشمس وزواله بغروبها وتجّدده بشروقها^(١).

والمتواترات: وهي قضايا يحكم بها العقل لتواتر الإخبار بها مَن لا يجمعهم قيد^(٢) المواطأة على الكذب^(٣) والمواعدة، كالحكم بوجود مكّة والهند^(٤).

(١) وعَرَفَهَا الْعَلَامَةُ تَنْتَرُ وَيَبَيِّنُ فَرْقَهَا مَعَ الْمَجْزِيَّاتِ بِقَوْلِهِ: «الْقَضَايَا الْحَدْسِيَّةُ تَحْرِي مَجْرَى الْمَجْزِيَّاتِ فِي تَكَرُّارِ الْمَشَاهِدَةِ وَمُقَارَنَةِ الْقِيَاسِ الْخَفِيِّ وَهِيَ قَضَايَا مَبْدَأُ الْحُكْمِ بِهَا حَدْسٌ قَوِيٌّ مِنَ النَّفْسِ يَزُولُ مَعَهُ الشَّكُّ وَتَدْعُنُ النَّفْسَ بِالْقَبُولِ، وَذَلِكَ مِثْلُ حُكْمِنَا بِأَنَّ نُورَ الْقَمَرِ مُسْتَفَادٌ مِنَ الشَّمْسِ، وَإِنَّمَا حَصَلَ لَنَا ذَلِكَ بِمَحْدِثٍ حَصَلَ لَنَا بِاخْتِلَافِ تَشَكُّلَاتِ الْقَمَرِ بِحَسَبِ اخْتِلَافِ أَوْضَاعِهِ مِنَ الشَّمْسِ قَرِيبًا وَبَعْدًا وَمُقَابِلَةً وَمُقَارَنَةً وَتَرْبِيعًا. وَالْفَرْقُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ التَّجَرُّبَةِ أَنَّ السَّبَبَ فِي التَّجَرُّبَةِ مَعْلُومٌ السَّبَبِيَّةُ مَجْهُولٌ الْمَاهِيَّةُ فِي الْحَدْسِ مَعْلُومٌ بِالْوُجْهِينَ». الجواهر النضيد، ص ٢٠١.

وأضاف في كتابه الآخر: «والحدس: قوّة للنفس تستعدّ بها النفس لحصول المطالب سرعة». القواعد الجليّة، ص ٣٩٦؛ وراجع: التحصيل، ص ٢٦٤؛ كشف المراد، ص ٢٣٠؛ أبكار الأفكار، ج ١، ص ١٩٥؛ المبين، ص ٣٤٢؛ شرح المواقف، ج ٢، ص ٣٩، اللوامع الإلهيّة، ص ١٣٤.

(٢) هُكَذَا. وَفِي «ك»: «قَبِلَ» وَفِي «خ»: «فَقَدَ».

(٣) لَمْ يَرِدْ فِي «خ»: «الْكَذِبُ».

(٤) وعَرَفَهَا الْعَلَامَةُ تَنْتَرُ وَيَبَيِّنُ شَرْطَهَا بِقَوْلِهِ: «الْقَضَايَا التَّوَاتُرِيَّةُ هِيَ الَّتِي يَحْكُمُ فِيهَا بِسَبَبِ الْإِخْبَارِ الَّذِي يُؤْمَنُ عَلَيْهِ الْغُلْطُ وَالتَّوَاتُؤُ عَلَى الْكَذِبِ، وَذَلِكَ بَعْدَ الْعِلْمِ بِعَدَمِ امْتِنَاعِ الْمَخْبِرِ عَنْهُ، كَمَنْ يَحْكُمُ بِوُجُودِ مَكَّةَ وَبَغْدَادَ وَجَالِينُوسَ وَإِقْلِيدِسَ، لَمَّا حَصَلَ عَنْدهُ مِنْ إِخْبَارِ الْمُتَوَاتِرِينَ».

واعلم: أَنَّ شَرْطَ إِفَادَةِ التَّوَاتُرِ الْعِلْمَ اسْتِنَادَهُ إِلَى الْحَسِّ؛ فَإِنَّهُ لَوْ أَخْبَرَ أَهْلَ الْعَالَمِ بِإِثْبَاتِ الصَّانِعِ وَكَوْنِهِ عَالِمًا، لَمَّا حَصَلَ لَنَا الْعِلْمُ بِهِ، وَلَوْ أَخْبَرُونَا عَنْ وَجُودِ مَكَّةَ لَحَصَلَ لَنَا الْعِلْمُ». القواعد الجليّة، ص ٣٩٧؛ وانظر أيضًا: النجاة، ص ١١٥؛ الجواهر النضيد، ص ٢٠١؛ اللوامع الإلهيّة، ص ١٣٤؛ أبكار الأفكار، ج ١، ص ١٩٥؛ شرح المواقف، ج ٢، ص ٤٠.

وفطرية^(١) القياس: وتسمى قضايا قياساتها معها^(٢)، وهي قضايا يحكم بها

(١) وهذا هو الصواب من اللفظ، كما يستفاد وجه تسميتها أيضًا من كلمات العلامة رحمته، ما نصه: «هذه القياسات تسمى فطرية القياس؛ فإن الحكم فيها لا يحتاج إلى وسط يستحصل بالنظر، بل هو حاصل في مبدئ الفطرة، كالحكم بأن الأربعة زوج؛ لأجل وسط حاصل عند الفطرة، وهو أن الأربعة عدد ينقسم بمتساويين، وكل عدد ينقسم بمتساويين فهو زوج، فالأربعة زوج». القواعد الجلية، ص ٣٩٨.

وهكذا قال ابن سينا في تعريفها: «وإنما أن يكون المعين غريزيًا في العقل - أي حاضرًا - وهو الذي يكون معلومًا بقياس حده الأوسط موجودًا بالفطرة وحاضرًا للذهن، فكلمًا أحضر المطلوب مؤلفًا من حدين أكبر وأصغر، تمثل هذا الوسط بينهما للعقل من غير حاجة إلى كسبه، وهذا مثل قولنا: (إن كل أربعة زوج)». الشفاء (المنطق)، البرهان، ص ٦٤؛ وأيضًا: الجوهر النضيد، ص ٢٠١؛ كشف المراد، ص ٢٣٠؛ مناهج اليقين، ص ١٦٥؛ أنوار الملوكوت، ص ١٤؛ اللوامع الإلهية، ص ١٣٤؛ موسوعة مصطلحات علم المنطق عند العرب، ص ٩٦١ وغيرها.

ومن إقحام بعض نساخ الكتاب في قراءة الكلمة كتابتها هكذا: (نظرية)، وهذا أيضًا في المطبوع من كتاب أبحاث الأفكار، ج ١، ص ١٩٥: «المقدمات النظرية القياس: وهي كل قضية أوجب التصديق بها التصديق الضروري بمقدماتها، كالعلم بأن الأربعة زوج؛ لعلنا بأن الأربعة منقسمة بمتساويين؛ وكل منقسم بمتساويين زوج».

ولكن في المطبوع من كتابه الآخر: «وأما القضايا الفطرية للقياس، فعبارة عن ما أوجب التصديق بها قياس حده الأوسط معلومًا بالبدية، كالتصديق بزوجة الأربعة؛ لعلنا بكونها منقسمة بمتساويين، وأن كل منقسم بمتساويين زوج». المبين، ص ٣٤١ و٣٤٢. وفيه أيضًا اختلاف النسخ.

(٢) انظر: شرح المواقف، ج ٢، ص ٣٧. ويقال لها أيضًا: «قضايا تصاحبها أدلتها»، كما في: اللوامع الإلهية، ص ١٣٤.

العقل لوسط لا يكاد الذهن يخلو عنه عند تصوّر موضوعها ومحمولها، ككون الاثنين نصف الأربعة؛ فإنّه نتيجة قياس هكذا: الاثنين عدد انقسمت الأربعة إليه وإلى ما يساويه، وكلّ عدد انقسمت الأربعة إليه وإلى ما يساويه فهو نصف الأربعة، ينتج: الاثنين نصف الأربعة^(١).

[المسألة الحادية عشرة: في أن العلم بالدليل مغاير للعلم بالمدلول]

قال المصنّف: والعلم بالدليل مغاير للعلم بالمدلول ويستلزمه، والعلم بكون الدليل دليلاً، مغاير للعلم بالدليل والمدلول معاً.

قال الشارح «الْقَوْل»: «أما الأوّل وهو مغايرة العلم بالدليل للعلم بالمدلول ...» إلى آخره.

أقول: اعلم: أنّ هاهنا ثلاثة مطالب^(٢):

(١) وانظر المثال بعينه وبيان التشابه بين هذه القضايا والضروريات في: الجوهر النضيد، ص ٢٠٢.

موارد الاختلاف في المسألة وتحرير محل النزاع

(٢) ربّما وقع الخلط في تحرير محلّ النزاع وذكر موارد الاختلاف في المقام، وقد تعرّض إليها التفتازاني وناقش بعض الأقوال في ذلك في قالب المثال، مع تفكيكه بين أربعة مصطلحات (الدليل، المدلول، الدلالة، وجه الدلالة)، قال: «إذا استدللنا بالعالم على الصانع بأنّ نظرنا فيه وحصلنا قضيتين: إحداهما: أنّ العالم حادث، والأخرى أنّ كلّ حادث له صانع، ليعلم من ترتيبها أنّ العالم له صانع، فالعالم هو الدليل عند المتكلّمين، لا نفس المقدّمين المرتبتين على ما هو اصطلاح المنطق، وثبوت الصانع هو المدلول، وكون العالم بحيث يفيد النظر فيه العلم بثبوت الصانع هو الدلالة، وإمكان العالم أو حدوثه الذي هو سبب الاحتياج

إلى المؤثر هو جهة الدلالة، وهذه الأربعة أمور متغيرة، بمعنى أن المفهوم من كل منها غير المفهوم من الآخر، فتكون العلوم المتعلقة بها متغيرة بحسب الإضافة. قال حجة الإسلام [الغزالي]: لما كان جهة الدلالة في القياس هو التفطن لوجود النتيجة بالقوة في المقدمة، أشكل على الضعفاء، فلم يعرفوا أن وجه الدلالة عين المدلول أو غيره، والحق أن المطلوب هو المدلول المنتج، وأنه غير التفطن لوجوده في المقدمة بالقوة.

وبالجملة: فالمشهور من الاختلاف في هذا البحث، هو الاختلاف في مغايرة جهة الدلالة للمدلول، فيتفرع عليه الاختلاف في تغاير العلم بهما على ما قال الإمام الرازي وغيره، إن العلم بوجه دلالة الدليل هل يغاير العلم بالمدلول...؟ فيه خلاف، والحق المغايرة؛ لتغاير المدلول ووجه الدلالة.

وأما ما ذكر في المواقف - من أن الخلاف في أن العلم بدلالة الدليل، هل يغاير العلم بالمدلول، وفي أن وجه الدلالة هل يغاير الدليل...؟ [شرح المواقف، ج ١، ص ٢٨٨] - فلم يوجد في الكتب المشهورة، إلا أن الإمام ذكر في بيان مغايرة العلم بوجه الدلالة للعلم بالمدلول أن هاهنا أمورًا ثلاثة، هي: العلم بذات الدليل كالعلم بإمكان العالم، والعلم بذات المدلول كالعلم بأنه لا بد له من مؤثر، والعلم بكون الدليل دليلًا على المدلول [المحصل، ص ١٤٠]، ولا خفاء في تغاير الأولين، وكذا في مغايرة الثالث لهما؛ لكونه علمًا بإضافة بين الدليل والمدلول مغايرة لهما، وهذا الكلام ربما يوهم خلافًا في مغايرة العلم بدلالة الدليل للعلم بالمدلول؛ حيث احتيج إلى البيان وجعل العلم بإمكان العالم، مع أنه وجه الدلالة مثلاً للعلم بذات الدليل، يوهم القول بأن وجه الدلالة نفس الدليل. وفي نقد المحصل ما يشعر بالخلاف في وجوب مغايرته للدليل والمدلول؛ لأنه قال: إن هذه المسألة إنما تجري بين المتكلمين عند استدلالهم بوجود ما سوى الله - تعالى - على وجوده تعالى، فيقولون: لا يجوز أن يكون وجه دلالة وجود ما سوى الله - تعالى - على وجوده مغايرًا لهما؛ لأن المغاير لوجوده - تعالى - داخل في وجود ما سواء، والمغاير لوجود ما سواء هو وجوده فقط. والجواب: أن العلم بوجه

أحدها: أنَّ العلم بالدليل مغايرٌ للعلم بالمدلول؛ وبرهانه أنه لو لم يكن مغايرًا له لكان هو إيّاه، والتالي باطلٌ، فالمقدّم مثله، أمّا الملازمة، فبينّةٌ بنفسها، وأمّا بطلان التالي؛ فلأنّه لو كان كذلك لما صحّ أن يعلم الشيء حال الغفلة عن شيءٍ من دلائله^(١) البتّة^(٢)؛ إذ لو كان بعض الأدلّة مغفولاً عنه والمدلول معلومًا، لكان الشيء الواحد معلومًا وغير معلومٍ في وقتٍ واحدٍ بالاعتبار الواحد، وإنّه محالٌ بالضرورة، لكنّ التالي باطلٌ بالضرورة؛ فإنّ كثيرًا من المطالب العلميّة نعلمه بدليلٍ، ثمّ نبقى مدّةً حتّى نستخرج دليلًا آخر على ذلك المطلوب أو نتفطن له؛ ولأنّ العلم بدليلٍ ما من تلك الأدلّة يغيّر العلم^(٣) بغيره منها، وإلّا لما انفكّ واحدٌ منهما عن واحدٍ من الباقي؛ لاستحالة انفكاك الشيء عن نفسه، فلو كان العلم بالدليل هو العلم بالمدلول، لزم تعدّد العلم الواحد بالمدلول الواحد بحسب تعدّد أدلّته، أو^(٤) اتّحاد العلوم بالأدلّة المتعدّدة، وكلاهما محالان بالضرورة.

دلالة الدليل على المدلول الذي هو مغايرٌ لهما، هو أمرٌ اعتباريٌّ عقليٌّ ليس بموجودٍ في الخارج، كما سيجيء في تحقيق التضايف [نقد المحصل، ص ٦٥]. هذا كلامه وأنت خبيرٌ بأنّ الأمر الاعتباري الإضافي هو دلالة الدليل على المدلول، لا وجه الدلالة الذي هو صفةٌ في الدليل، كالإمكان والحدوث في العالم، ثمّ ظاهر عبارته أنّ المحكوم عليه يكون أمرًا اعتباريًا، هو العلم بوجه الدلالة، وفساده بيّنٌ. شرح المقاصد، ج ١، ص ٢٥٧ - ٢٥٩.

(١) في «ق»: «دلالته».

(٢) في «ص»: «البينة».

(٣) في «ق»: «مغاير للعلم».

(٤) في «ك»: «و».

الثاني: استلزام العلم بالدليل للعلم بالمدلول، وهذا ظاهرٌ معلومٌ من حدِّ الدليل، وقد سلف.

الثالث: مغايرة العلم بالدلالة - وهي كون الدليل دليلاً - للعلم بالدليل والعلم بالمدلول، وهو ظاهرٌ؛ لأنَّ العلم بكون الشيء دليلاً على آخر، موقوفٌ على العلم بهما^(١) بالضرورة، والشيء لا يكون موقوفاً على نفسه قطعاً.

والشراح «إِنَّمَا» استدَلَّ على المطلوب الأول بأنَّ العلم بالدليل علَّةٌ للعلم بالمدلول، فيكون مغايراً له؛ لاستحالة كون الشيء علَّةً لنفسه.

ولمَّا بُدِيَ أن يمنع كون العلم بالدليل علَّةً للعلم بالمدلول، وإن كان لا ينفك عنه، خصوصاً على رأي الحكماء الذين يقولون: إنَّ العلم بالدليل إنَّما يفيد استعداد القبول للعلم^(٢) بالمدلول عن العقل الفعَّال، وعلى رأي الأشاعرة الذين يقولون: إنَّ الله - تعالى - أجرى عاداته^(٣) بخلق العلم بالمدلول عقيب العلم بالدليل^(٤).

قوله: «وأما الثاني - وهو مغايرة العلم بالدليل للعلم بالدلالة - فقد اختلفوا...»^(٥) إلى آخره، ذكر أنَّ الثاني مغايرة العلم بالدليل للعلم بالدلالة، ولم يذكر العلم بالمدلول، والمصنَّف إنَّما ذكر مغايرة العلم بالدلالة للعلم بالدليل والمدلول معاً.

(١) لم يرد في «ق»: «بهما».

(٢) في «ص»، ك: «استعداداً لقبول العلم».

(٣) في «ط»: «عاداته».

(٤) إنَّ عمدة المذاهب في كَيْفِيَّة حصول العلم ثلاثة، وسيأتي تفصيلها في المسألة اللاحقة إن شاء الله تعالى.

(٥) في المصدر (أنوار الملكوت) بدل: «فقد اختلفوا»: «فقد خالف فيه بعض المتكلمين...».

ونزاع بعض المتكلمين إنما هو في هذا^(١)، ودليلهم دالٌّ عليه؛ لأنهم قالوا: إننا نستدلُّ بوجود ما سوى الله - تعالى - على وجوده تعالى، فلو كانت الدلالة مغايرةً للدليل والمدلول معاً، لزم أن تكون داخلَةً في وجوده تعالى؛ لخروجها^(٢) عن وجود ما سواه الذي هو الدليل، وأن تكون خارجَةً عن وجوده - تعالى - داخلَةً في وجود ما سواه؛ باعتبار مغايرتها للمدلول الذي هو وجود الله تعالى^(٣).

والجواب: أنَّ دلالة الدليل على المدلول أمرٌ اعتباريٌّ، لا تحقِّق له في الخارج حتَّى يجب أن يكون داخلًا في وجوده تعالى، أو في وجود ما سواه^(٤).

ثم قال >انظر<: «وقوله: "يستلزمه" إشارةٌ إلى فائدةٍ ...» إلى آخره، أي إنما قال: "ويستلزمه": ليبين كون العلم بالدليل وحده مستلزماً للعلم بالمدلول، لا العلم بالدلالة؛ إذ لو كان العلم بالدلالة موجباً للعلم بالمدلول، لزم الدور المحال؛ وذلك لأنَّ الدلالة نسبةٌ بين^(٥) الدليل والمدلول، والعلم بالنسبة متأخِّر عن العلم بالمنتسبين.

(١) كما قال العلامة >تت<: «ذهب كثير من المتكلمين إلى أنَّ العلم بوجه دلالة الدليل على المدلول، هو عين العلم بالمدلول». مناهج اليقين، ص ١٩٤.

(٢) في «ق»: «بمخرجها».

(٣) انظر دليلهم في: مناهج اليقين، ص ١٩٤.

(٤) كما أجاب العلامة >تت<، ما نصه: «والحقُّ خلاف ما ذكره، وأنَّ هاهنا أموراً ثلاثة: العلم بالدليل، والعلم بالمدلول، والعلم بالدلالة، فهي إضافةٌ معيّنةٌ متأخِّرةٌ عن العلم بالمضافين، وشبههم ساقطةٌ بالكليّة؛ فإنَّ المغايرة الذهنيّة لا تستدعي المغايرة الخارجيّة». مناهج اليقين، ص ١٩٤.

(٥) في «ط»: «نسبتين» بدل: «نسبةٌ بين».

قال المحقق [الطوسي]: يجوز أن يقال: إنّ ذات المدلول مفيدة لهذه الإضافة - أعني الدلالة - من غير عكسي، أي من غير أن تكون هذه الإضافة مفيدة لذات المدلول، لكنّ تصوّر هذه الإضافة يستلزم تصوّر علّتها، كما في برهان (إنّ) وهو الاستدلال بالمعلول على العلّة؛ فإنّ العلّة مفيدة لذات المعلول من غير عكسي، والعلم بالمعلول مستلزمٌ للعلم^(١) بالعلّة، وعلى هذا التقدير لا دور^(٢).

وفيه نظرٌ؛ فإنّ المستدلّ لم يستدلّ على ذلك بأنّ هذه الإضافة متأخّرة عن المدلول حتّى يندفع الدور بما ذكر^(٣)، بل بأنّ^(٤) العلم بهذه الإضافة موقوفٌ على العلم بالمدلول، ودلالة هذا على المطلوب ظاهرة؛ إذ لو توقّف العلم بالمدلول على العلم بهذه الإضافة، دار.

بل الأولى أن يقال: إن أردتم بالعلم في قولكم: "العلم بهذه الإضافة لا يجوز أن يكون مستلزمًا للعلم بالمدلول" العلمَ التصوريّ، فهو صحيحٌ؛ لامتناع تصوّر الدلالة من دون تقدّم تصوّر المدلول والدليل معًا، فلو استفيد تصوّر المدلول من تصوّر الدلالة دار، اللهمّ إلّا أن يقال: لِمَ لا يجوز أن يكون تصوّر الدلالة يتوقّف على تصوّر المدلول باعتبارٍ ما، وتصور الدلالة مستلزمًا لتصوره بالحقيقة، كما أنّ تحديد الماهيّة موقوفٌ على تصوّرها باعتبارٍ ما، وتحديدّها موجبٌ لتصورها بالحقيقة؟

(١) في «ر، ق»: «يستلزم العلم» بدل: «مستلزمٌ للعلم».

(٢) نقد المحصل، ص ٦٤ و ٦٥ مع توضيح واختلاف يسير.

(٣) في «ط»: «ذكره».

(٤) في «ق»: «إنّ».

وإن أردتم العلم التصديقيّ كان ممنوعاً؛ لجواز أن يكون التصديق - و^(١) هو الحكم على الشيء بكونه دليلاً على كذا - موجباً للعلم التصديقيّ بالمدلول، والدور حينئذٍ غير لازم؛ لأنّ العلم بالدلالة المتوقّف على العلم بالدليل والمدلول معاً، هو العلم التصوريّ لا التصديقيّ، والعلم بالمدلول المدعى استفادته من العلم بالدلالة، هو العلم التصديقيّ، فلا دور.

قوله «انْقِلَبْ»: «لو كان الأمر كذلك، لكانت الدلالة هي الدليل؛ إذ المعنى به ما يلزم من العلم به العلم بالمدلول، وذلك محال».

وفيه نظرٌ؛ لأنّا لا نسلم كونها دليلاً على ذلك التقدير؛ لأنّ المراد من العلم في قولنا: «الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بشيءٍ آخر»، العلم التصديقيّ لا العلم التصوريّ؛ ولهذا زاد بعضهم على الحدّ المذكور قوله: «إثباتاً أو نفيّاً»؛ ولأنّه لو كان المراد به العلم التصوريّ أو الأعمّ، لصدق على الحدّ و^(٢) الرسم أنّهما دليلان، بل وعلى كلّ ملزومٍ لآخر لزوماً^(٣) بيّناً، وهو خلاف المتعارف، وأيضاً فهذا التفسير للدليل مخالفٌ لما اختاره أولاً. سلّمنا، لكن لا نسلم استحالة كون الدلالة دليلاً؛ لجواز أن تكون باعتبارٍ دلالةً وباعتبارٍ دليلاً، وإنّما المحال كون الدلالة عين^(٤) الدليل الموصوف بها^(٥).

(١) لم يرد في «ط»: «و».

(٢) في «ط»: «أو».

(٣) في «ك»: «لا لزوماً».

(٤) في «ر، ق»: «غير».

(٥) في «ط»: «فيها».

[المسألة الثانية عشرة: في أن النظر يولد العلم]

قال المصنّف: «والنظر مولدٌ للعلم كسائر الأسباب المولدة لمسبباتها».

قال الشارح رحمته الله: «اختلف الناس في ذلك ...» إلى آخره.

أقول: اعلم: أنَّ الفعل الصادر عن القادر بلا توسط أمرٍ آخر، يقال له: (مباشرٌ) كاعتماد القادر^(١)، وتوسط آخر يقال له: (متولدٌ)، كالحركة للحيوان بواسطة الاعتماد^(٢).

(١) في «ط»: «كالاعتماد» بدل: «كاعتماد القادر». وقال الفاضل المقداد: «الأول يستى مباشرة»، وهو ما كان في محل القدرة، كالاعتماد الحاصل في البدن، الثاني يستى توليداً، كالمولد عن الاعتماد الحاصل في محل القدرة، كحركة المفتاح المتولدة عن حركة اليد». إرشاد الطالبين، ص ١١٤؛ وراجع: معارج الفهم، ص ٨٠.

وانظر معنى الاعتماد وتعريفه المختلفة وأقوال المتكلمين فيه في: موسوعة مصطلحات علم الكلام الإسلامي، ج ١، ص ١٥٤؛ الحدود (للنيسابوري)، ص ٣٧.

(٢) راجع: المغني، ج ٩، ص ١١، الكلام في التوليد فيما يجب أن يثبت فعلاً للإنسان وما يجب أن ينتفي عنه، وفي الدلالة على المتولد من فعله، والفصل بينه وبين المباشر وما يتصل بذلك.

منشأ القول بالتوليد

إنَّ مسألة خلق الأفعال عند المعتزلة وإسنادهم أفعال العباد إليهم، قد استوجبت مسألة التولد؛ فإنَّهم لما رأوا أنَّ في الأفعال ترتباً، بمعنى أنَّ بعضاً منها مترتبٌ في الصدور على بعض آخر، ورأوا أيضاً أنَّ الفعل المرتب على فعلٍ آخر يصدر عنهم وإن لم يقصدوا إليه، فلم يمكنهم إسناد الفعل المركب إلى تأثير قدرتهم فيه ابتداءً لتوقفه على القصد؛ قالوا بالتوليد، وهو أنَّ يوجب فعلٌ لفاعله فعلاً آخر، كحركة اليد وحركة المفتاح؛ فإنَّ الأولى منهما أوجبت

لفاعلها الثانية، فقسّموا الأفعال إلى قسمين: أحدهما: الفعل الصادر بال مباشرة بلا واسطة بينه وبين الفاعل. ثانيهما: الفعل الصادر بتوسط الفعل الأول، فسّموا الفعل الأول: الفعل المباشري. والفعل الثاني: المتولّد أو الفعل التوليديّ أو التسبيبيّ، فحركة اليد في المثال المذكور هو الفعل المباشري، وحركة المفتاح هو المتولّد أو الفعل التوليديّ أو التسبيبيّ، فعند ذلك نشأ السؤال: ما شأن الأفعال التوليديّة؟ أهي مثل الأفعال المباشريّة من فعل العبد؟ مثلاً: إذا رمى إلى إنسان سهماً، فأصابه، فقتل المرمي، فما الرأي في القتل؟ أهو من فعل الرامي؟ وهكذا إذا ضرب وجه إنسان، فلا شك في أنّ الضرب من فعله، ولكن ما الرأي في احمرار وجه المضروب والألم الذي يحسّه، هل هما المتولّدان من الضرب، أو هما كذلك من خلقه وفعله؟ فوق الخلاف بينهم في الجواب، فمن أراد التطلّع على أقوالهم، فليراجع إلى مظانّه، ويأتي التبسّط في البحث أيضاً في هذا الكتاب تحت عنوان [المسألة الخامسة في المتولّدات] إن شاء الله تعالى.

وليعلم: أنّ هذه المسألة وإن حدثت في علم الكلام، ولكن تفرّع منها فرعٌ في علم أصول الفقه في مبحث مقدّمة الواجب، وفرعٌ آخر في مباحث الضمان من علم الفقه. وأما في أصول الفقه؛ فإنّ الأصوليّين حينما قسّموا مقدّمة الواجب إلى أقسام منها السبب والشرط والمعدّ وعدم المانع، فقالوا: هل يجوز أن يؤمر المكلف بالسبب (المتولّد) أو لا يجوز، بل الواجب تعلق الأمر بالسبب؟

وأما دورها في الفقه في مباحث الضمان من كتاب القصاص والديات والغصب وتزاحم الحقوق وغيرها، فكالنار على المنار، فيتبيّن من ذلك أنّ مسألة التوليد لم تكن مسألة كلاميّة محضة، بل لها الدور في المسؤوليّة في الأصول والفقه تكليفاً ووضعا. راجع: المغني، ج ٩، ص ٦٤؛ شرح المواقف، ج ١، ص ٢٤٣؛ تكملة شوارق الإلهام، ص ٤٤ و٤٥؛ موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج ٢، ص ١٤٢٧ و١٤٢٨.

قالت المعتزلة: العلم الحاصل للناظر عقيب النظر حصل له بتوسط آخر -أعني النظر - فيكون متولدًا عنه، وحصوله عقيب النظر الصحيح واجب وجوب حصول المسببات عن أسبابها، كالألم والشعب والتعب مثلاً عند حصول أسبابها كالضرب والأكل والحركة؛ ولأنّ العلم كان معدومًا عند عدم النظر، ووجد عند وجوده، وحصل مناسبًا له، فحصل لنا من ذلك حدس أنه علّة فيه^(١).

(١) قال القاضي عبد الجبار: «وأما العلم، فإنه يتولد عن النظر...». المغني، ج ٩، ص ١٢٥.

واستدل الشيخ الطوسي لهذا القول بوجود، قال: «والذي يدل على أنه يولد العلم ما علمناه من أنه متى نظر في الدليل من الوجه الذي يدل وتكاملت شروطه وجب حصول العلم، فلو لم يكن مولدًا له لما وجب ذلك. وإنما قلنا: إن ذلك واجب؛ لأنه محال أن ينظر في صحة الفعل من زيد وتعذره على عمرو، ولا يعلم أنه مفارق له، وفي وجوب حصول ذلك دليل على أنه متولد. ويدل أيضًا على أنه مولد للعلم أنه يقع العلم بحسبه؛ لأن من نظر في حدوث الأجسام علم حدوثها دون الطب والهندسة، وكذلك إذا نظر في صحة الفعل من زيد علمه قادرًا دون أن يعلم أن عمرًا بتلك الصفة. ولا يلزم على ذلك الإدراك، وأنه يحصل العلم بحسبه؛ لأن الإدراك ليس معنى. وأيضًا فلو كان معنى لحصل في البهية والعلم مرتفع، ولو كان مولدًا يحصل على كل حال. وأيضًا فإننا نعلم أن العلم يكثر بكثرة النظر، ويقل بقلته، فجرى مجرى الضرب والألم، فكما أن الضرب مولد للألم، فكذلك النظر». الاقتصاد، ص ١٥٩ و١٦٠. وسبقه في بعض هذه الوجوه ببيان آخر القاضي عبد الجبار في: المغني، ج ١٢، ص ٧٧، والسيد المرتضى في: الذخيرة، ص ١٦٠؛ راجع: معارج الفهم، ص ٨٠؛ شرح المواقف، ج ١، ص ٢٤٣؛ موسوعة مصطلحات علم الكلام الإسلامي، ج ٢، ص ١٣٧٨.

وقالت الأشاعرة: إنه يحصل عقيبه بمجرى العادة؛ وذلك لأن العلم الحاصل عقيب النظر ممكن؛ لأنه محدث، وكلّ ممكن فهو فعل الله - تعالى - ابتداءً، ولما كان الله - تعالى - يفعل ذلك دائماً أو في الأكثر، صار معتاداً^(١).

وقال أبو بكر الباقلاني^(٢) وإمام الحرمين الجويني: إن العلم يلزم النظر لزوماً

(١) انظر: معارج الفهم، ص ٨٠؛ شرح المواقف، ج ١، ص ٢٤١؛ إرشاد الطالبين، ص ١١٤.

مذهب الحكماء

هناك قول ثالث من الحكماء، وهو: حصول العلم بسبب إعداد الذهن، واستعداده الحاصل بالنظر، ثم الفيض من المبادئ العالية التي تستند إليها جميع الحوادث، وهو العقل الفعّال أو الواجب - تعالى - بتوسط سلسلة العقول.

والفرق بين قولهم وقول الأشاعرة أنه عندهم من الله ~~بواسطة~~ بواسطة، وعند الأشاعرة بلا واسطة، وأنه واجب عند الحكماء، وجائز عند الأشاعرة، إلّا الجويني والقاضي والرازي منهم، فإنهم أوجبوه. انظر: شرح المواقف، ج ١، ص ٢٤٦؛ إرشاد الطالبين، ص ١١٥؛ موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج ٢، ص ١٧٠٩.

(٢) هو محمد بن الطيّب بن محمد بن جعفر بن القاسم، ولد في البصرة (ولم يذكر أحد المؤرخين عام ولادته، والمرجح عند بعض سنة ٣٣٨ هـ)، تلقى العلم على أعلام البصرة حيث ولد، ثم رحل إلى بغداد، فأخذ عن علمائها، ثم استدعاه عضد الدولة الديلمي إلى بلاطه في شيراز، فمكث هناك مدة، ثم عاد إلى بغداد بعد وفاة عضد الدولة، وتوفي فيها عام ٤٠٣ هـ، وهو رأس المتكلمين على مذهب الأشاعرة وعلى لسان أهل الحديث وطريقة أبي الحسن الأشعري، وإليه انتهت الرئاسة في وقته، وله تأليفات عديدة، منها: "إعجاز القرآن" و"الإنصاف" و"التمهيد" و"كشف الأسرار الباطنية"، ويحكى أنه ناظر الشيخ المفيد ~~تت~~ فغلبه المفيد، فقال للشيخ: ألك في كلّ قدر معرفة؟

واجباً وإن لم يتوَلَّد عنه، واختار هذا القول فخر الدين^(١). وهو مخالفٌ لكلِّ واحدٍ من قولي^(٢) المعتزلة والأشاعرة، أما المعتزلة؛ فلأنهم يقولون: إنَّ العلم يتوَلَّد من النظر، وهؤلاء^(٣) يمنعون التوَلَّد، وأما الأشاعرة؛ فلأنهم لم^(٤) يوجبوه؛ إذ لا يجب على الله - تعالى - فعل شيءٍ، وهذا العلم من فعله كما تقدَّم، فمن الجائز ألاَّ يفعله، ويجعل عدم خلقه العلم عقيب النظر، إمَّا معجزةً لنبيٍّ أو وليٍّ، وهؤلاء^(٥) يوجبونه.

والجواب عن حجة الأشاعرة: المنع من كونه - تعالى - فاعلاً لكلِّ الممكنات ابتداءً من غير واسطة^(٦)، وسيأتي بيان ذلك في باب الأفعال.

فقال الشيخ: نعم، ما تمكَّلت بأدوات أبيك. وذكرت المناظرات في "الفصول المختارة". رجعنا في ترجمة حياته إلى: تاريخ بغداد، ج ٥، ص ٣٧٩؛ الأنساب (للمسعودي)، ج ١، ص ٢٦٥؛ وفيات الأعيان، ج ٣، ص ٤٠٠؛ شذرات الذهب، ج ٣، ص ١٦٩؛ سير أعلام النبلاء، ج ١، ص ١١٥.

(١) راجع: الشامل (للجويني)، ص ٥ وص ١٧؛ المحصل، ص ٢٤٨؛ شرح المواقف، ج ١، ص ١٠٢. وقال العلامة بعد نقل كلامهم: «وهذا القول لا بأس به». معارج الفهم، ص ٨١؛ وراجع: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج ٢، ص ١٧٩.

(٢) في «ص»: «قول».

(٣) يعني: الباقلاني والجويني والرازي وهم من الأشاعرة.

(٤) لم يرد في «ك»: «لم»، وهو من إقحام الناسخ.

(٥) أي الثلاثة المذكورين آنفاً.

(٦) وأجاب العلامة عن حجَّتهم بقوله: «وإنما كان هذا القول ضعيفاً؛ لأننا سنبيِّن أنَّ بعض الممكنات واقعةٌ لا من الله تعالى». معارج الفهم، ص ٨١.

قوله^(١): «وقياسهم على التذكر باطل^(٢) ...» إلى آخره، إشارة إلى حجة الأشاعرة على عدم تولد العلم الحاصل عقيب النظر الصحيح عنه، وهي أن يقال: العلم الحاصل عقيب التذكر غير متولد عنه اتفاقاً، فكذا العلم الحاصل عقيب النظر بالقياس عليه.

والجواب: أن هذا النوع من القياس - وهو المسقى بالتمثيل^(٣) - ضعيف لا يفيد اليقين عند حصول الجامع، فما ظنك به عند خلوه عن الجامع، كما هو هاهنا، ولا يفيد إلزام الخصم على تقدير قوله بصحة القياس، وكونه حجة في العقليات؛ وذلك لأن الخصم - أعني المعتزلي - لم يقل بعدم إفادة التذكر العلم إلا لكونه يحصل له من غير قصد للمتذكر^(٤)، وهذا المعنى غير موجود في النظر، فلا يتم الإلحاق، فإن صحت هذه العلة لم يصح القياس؛ لعدمها في الفرع، وإلا منعوا الحكم في الأصل، أي منعوا كون التذكر لا يولد العلم^(٥).

[المسألة الثالثة عشرة: في أن المعارف مقدورة لنا]

قال المصنف: «والمعارف مقدورة لنا؛ لأن الجهل يقع بنا^(٦) ومن قدر على الشيء قدر على ضده، وليست المعارف الضرورية كالمكتسبة للتفاوت في المشقة الموجبة لارتفاع الدرجة..»

(١) أي قول العلامة تقي.

(٢) في المصدر: «فاسد».

(٣) ويسمى أيضاً بالقياس الفقهي، وهو الذي لا يفيد اليقين.

(٤) في «ط، ص»: «المتذكر».

(٥) انظر الإشكال والجواب عنه في: معارج الفهم، ص ٨١؛ شرح المواقف، ج ١، ص ٢٤٣ - ٢٤٥.

(٦) في «ط»: «متاً» وكذلك في أنوار الملوكوت.

قال الشارح «تَنْظُرُ»: «نازع في ذلك جماعةٌ...» إلى آخره.

أقول: المنازع في ذلك جماعةٌ منهم من لا يثبت للعبد قدرةً البتة لا على المعارف ولا على غيرها كجماعةٍ من الأشاعرة، ومنهم من يثبت له قدرة^(١) على بعض الأفعال، ويمنع من القدرة على المعارف^(٢).

[تقرير حجة الأشاعرة]

ونقل عن أبي الحسن الأشعري وإمام الحرمين القول بأن العلوم كلّها ضروريّة^(٣). والدليل الذي ذكره الشارح «تَنْظُرُ» على

(١) لم يرد في «ط» من قوله: «البتة لا على المعارف» إلى قوله: «من يثبت له قدرة»، وهو من غفلة الناسخ.

(٢) انظر الأقوال وتفصيل الآراء في المسألة في كلمات الجويني وبدايتها، ما نصّه: «ما صار إليه معظم المحققين أنّ العلوم النظرية تقع مقدورةً مكتسبةً للعباد. وذهب بعض النظار إلى أنّ العلوم الواقعة بعقب النظر تقع ضروريةً مرتبةً على أسبابٍ...» الشامل، ص ١٤.

(٣) إنّ إطلاق الضروريّ على العلم مأخوذٌ من الضرورة، بمعنى عدم القدرة على الفعل والترك كحركة المرتعش؛ ولذا يفسر بما لا يكون تحصيله مقدورًا للمخلوق، فيقال في تعريفه: العلم الضروريّ هو العلم الحادث الذي لا قدرة للمخلوق على تحصيله بالنظر والاستدلال. انظر: أبحاث الأفكار، ج ١، ص ٨٠؛ شرح المقاصد، ج ١، ص ٢٠١.

وقد اختلفت أنظار النظار في هذا الباب، فذهبت طائفةٌ - كالجاحظ وغيره - إلى أنّ العلوم كلّها ضروريّةٌ، بمعنى أنّ العلوم والمعارف الحاصلة للإنسان ليس شيءٌ منها يحصل بكسبٍ، وأنّه إذا وجّه إرادته لدرك شيءٍ مجهولٍ، فليس له إلّا ذلك الاتجاه، وأنّه يدرك بعد ذلك ما هو حاصلٌ في نفسه من المعلومات، ويتذكّرها طبقاً وليس شيءٌ من ذلك من فعل العبد، ويشبه

ذلك ذكره فخر الدين^(١).

أن يكون الجاحظ وغيره سرت إليهم هذه النظرية من قدماء الفلاسفة كأفلاطون وغيره، فإن بين نظرياته ما يشابه هذا الرأي، وأن العلم ليس سوى التذكر.

وقد رأى هذا الرأي غير الجاحظ أيضًا كأبي محمد ابن حزم الأندلسي، فقد عقد لذلك بابًا في كتابه المعروف (في الملل والنحل)، وناقش مخالفه فيه. وذهب إليه الرازي في خصوص التصورات دون التصديقات (وسياقي تحريجه). ونقل الأمدي عن بعض الجهمية أن جميع العلوم نظرية لا ضرورة فيها. وقال قوم: العلوم المتعلقة بذات الله وصفاته والاعتقادات الصحيحة ضرورية، وما عدا ذلك لا يمتنع أن يكون نظريًا. وفصل بعض آخر بين العلوم التصورية، فقال: هي ضرورية، والتصديقية، فقال: بانقسامها إليهما. راجع: الشامل، ص ١٤؛ أوائل المقالات، ص ١٩٤ و١٩٥؛ أبحاث الأفكار، ج ١، ص ١٥٧ و٨٢ - ٨٢.

(١) استدلل الرازي بخمسة وجوه لإثبات مختاره الموافق لمختار الأشاعرة في الجملة، والمذكور منها هنا هو الوجه الثاني في: المطالب العالية، ج ٩، ص ١٠٢.

ومن المناسب أن نذكر الوجه الخامس منها؛ ليكون تنويرًا لمعتقدهم، قال: «البرهان الخامس: إن الناس تحيروا في ماهية العلم وفي موضوعه. أما حيرتهم في ماهية العلم؛ فلأن بعضهم يقول: العلم ليس إلا مجرد هذه النسبة المسماة بالتعلق. وبعضهم يقول: إنه صفة حقيقة مستلزمة لهذه النسبة والإضافة. وبعضهم يقول: إنه عبارة عن صورة مساوية لماهية المعلوم، حاصلية في ذات العالم. ولو كان حصول هذا العالم بإيجادي وخلق، لكنت عالمًا بأنني لماذا خلقت؛ لأن القصد إلى ما لا يكون متصورًا محالًا، ولو كنت أعلم أي لماذا خلقت، لما بقي هذا الاشتباه.

وأما حيرتهم في موضع العلم؛ فلأن بعضهم قال: موضعه هو القلب. وبعضهم قال: إن موضعه هو الدماغ. وبعضهم قال: موضعه هو النفس الناطقة. ولو كنت أنا الخالق لهذه العلوم، لكنت عالمًا بأنني في أي موضع خلقتها؟ وفي أي محل أوجدتها وأحدثتها؟ ولما

كان الكلّ مشتبهاً غير معلوم، علمنا أنّ خالق هذه المعارف والعلوم هو الله سبحانه.
المطالب العالية، ج ٩، ص ١٠٩ و١١٠؛ وراجع: المحصل، ص ١٣٠ - ١٣٤؛ تفسير مفاتيح
الغيب، ج ٢، ص ٣٢٩.

مذهب الرازي في المسألة

ذهب الرازي - تبعاً لأسلافه الأشاعرة - إلى أنّ المعارف والعلوم ضروريّةٌ وغير مقدورةٍ
للإنسان، لكنّ رأيه في ذلك ليس بمعنى كون العلوم كلّها (التصورات والتصديقات)
ضروريّة، بل هو يرى ضروريّة التصوّرات دون التصديقات، وقد صرح بذلك في شرح
المواقف (ج ١، ص ١٠٢) حيث قال: «إنّ التصرّو لا يكتسب بالنظر، بل كلّ ما يحصل منه
كان ضروريّاً حاصلًا بلا اكتسابٍ ونظرٍ، بخلاف التصديق؛ فإنّه ينقسم إلى ضروريٍّ
ومكتسبٍ، (وبه قال الإمام الرازي، واختاره في كتبه)».

وفي شرح المقاصد (ج ١، ص ٢٠٢) ما ملخصه: «واختار الإمام أنّ ما يحصل من التصوّرات
ضروريٌّ ... بخلاف التصديق ...».

وبيّنه العلامة الحليّ أيضًا بقوله: «قال أفضل المتأخّرين: لا شيء من التصوّرات بمكتسبٍ، لا
على معنى أنّها كلّها ضروريّة، بل على معنى أنّ المعلوم منها لنا ضروريٌّ، وما لا يكون
ضروريّاً لا يمكن استعماله البتّة». نهاية المرام، ج ٢، ص ٦٨.

ومّا يدلّ على أنّ مختاره خاصٌّ بالتصرّو، ولا يشمل التصديق الإشكال والنقض عليه
بالتصديق مضافاً إلى الإشكال المتقدّم، ذكرهما التفتازانيّ مع الجواب عنهما، قال: «ثمّ
اعترض بوجهين: أحدهما: أنّه لم لا يجوز أن يكون معلوماً من وجهٍ، فيتوجّه إليه
مجهولاً من وجهٍ، فيطلب؟ وثانيهما: النقض باكتساب التصديق مع جريان الدليل فيه.

فأجاب عن الأوّل، بأنّه إمّا أن يطلب من وجهه المعلوم، وهو محالٌّ؛ لامتناع تحصيله، أو
من وجهه المجهول، وهو محالٌّ؛ لامتناع التوجّه إليه. وعن الثاني، بأنّ ما يتعلّق به
التصديق - كالقضيّة أو النسبة - معلومٌ بحسب التصرّو، فلا يمنع التوجّه إليه، ومجهولٌ
بحسب التصديق، يمتنع فعلاً طلب حصوله، ولهذا بخلاف التصرّو؛ فإنّ ما يكون

وتقريره أن يقال: كل علم، فهو: إمّا تصوّر أو ^(١) تصديق، وكلّ تصوّر فهو ممتنع الطلب، وكلّ تصديق فهو ممتنع الطلب، فكلّ علم فهو ممتنع الطلب.

أمّا الأول - وهو انحصار العلم في التصوّر والتصديق - فظاهر؛ لأنّ الإدراك إن لم يكن معه حكم كان تصوّراً، وإلا كان تصديقاً.

وأمّا صدق الحملية الأولى - وهي ^(٢) قولنا: كلّ تصوّر فهو ممتنع الطلب - فلأنّ المطلوب إمّا أن يكون معلوماً، أو مجهولاً، والأوّل يستحيل طلبه؛ لكونه تحصيلاً للحاصل ^(٣)، والثاني يستحيل طلبه؛ لاستحالة توجّه النفس إلى ما ليس لها به ^(٤) شعور.

وأمّا صدق الحملية الثانية - وهي قولنا: وكلّ تصديق فهو ممتنع الطلب - فلأنّ كلّ تصديق لا بدّ فيه من تصوّر الطرفين، وهما بديهتان على ما ظهر من كون التصورات كلّها بديهية، فإن كفاها في الحكم، فلا مقدورية لكون القضية حينئذٍ ضرورية، وإن لم يكفيا افتقر الحكم بنسبة أحدهما إلى الآخر إلى

مجهولاً بحسب التصوّر يكون مجهولاً مطلقاً؛ إذ لا علم قبل التصوّر، وحاصله أن متعلّق التصديق يجوز أن يتعلّق به قبل التصديق علم هو التصوّر، بخلاف متعلّق التصوّر. شرح المقاصد، ج ١، ص ٢٠٣ و ٢٠٤.

(١) في «ك، ط»: «إمّا».

(٢) في «خ»: «وهو».

(٣) في «ط»: «تحصيل الحاصل»، وفي «ك»: «تحصيل للحاصل».

(٤) لم يرد في «ق»: «به».

واسطة، والحال فيها كما في الأول، ولا يتسلسل^(١) إلى غير النهاية، بل ينتهي إلى الأوليات وهي غير مكتسبة لا تصوّر طرفيها، ولا استلزام^(٢) ذينك التصوّرين للتصديق - وهو الحكم بنسبة أحدهما إلى الآخر - إيجاباً أو سلباً، ثم إن لزوم ما يلزم عنها ضروريٌّ أيضاً، وكذا القول في اللازم الثاني والثالث، فظهر صدق العملية الثانية، فثبت صدق المدعى^(٣).

[تقرير حجة المعتزلة]

وتقرير حجة المعتزلة أن يقال: إن كان الجهل واقعاً متاً، كان العلم مقدوراً لنا، لكنّ المقدم حقٌّ، فالتالي مثله. أمّا الملازمة؛ فلأنّ العلم والجهل متضادان، والقدرة على أحدهما تستلزم ثبوت القدرة على الآخر؛ لأنّ من قدر على الشيء

(١) في «ك»: «تسلسل».

(٢) في «ط، خ»: «ولاستلزام»، وما أثبتناه من سائر النسخ ويوافق: المحصل، ص ١٣١.

(٣) وقال الرازي في نهاية استدلاله بهذا الوجه: «فثبت بما ذكرنا أنّ العلوم إمّا تصوّرات، وإمّا تصديقات. وثبت أنّ كلّ واحدٍ منهما خارجٌ عن قدرة العبد وعن وسعه، فثبت أنّ المعارف والعلوم خارجةٌ عن قدرة البشر، وأنّ حصولها ليس إلّا بخلق الله سبحانه». المطالب العالية، ج ٩، ص ١٠٧.

وقال في كتابه الآخر: «فظهر أنّ العلوم غير مقدورة البتة، فكان الأمر بها أمراً بما لا يطاق، وأنه غير جائز». المحصل، ص ١٣١؛ وراجع: نقد المحصل، ص ٥٥.

وقال في تفسيره أيضاً بعد استدلاله: «فثبت هذا أنّ العلوم بأسرها ضروريةٌ، وثبت أنّ مبادئ الأفعال هي العلوم، فأفعال العباد بأسرها ضروريةٌ، والإنسان مضطّرٌّ في صورة مختارٍ». تفسير مفاتيح الغيب، ج ٢٤، ص ٥٤٢.

قدر على ضده بالاستقراء. وأما حقيقة^(١) المقدم؛ فلأنّ الجهل يقع منّا^(٢)، فإما أن يكون من فعلنا، أو من فعل الله - تعالى - فينا، أو من فعل غير الله تعالى، والثاني محال؛ لأنّ الجهل قبيحٌ والله - تعالى - لا يفعل القبيح، والثالث أيضاً محال؛ لأنّ القادر بقدره لا يقدر أن يفعل في غيره علماً ولا جهلاً بالاستقراء، فتعين الأول وهو المطلوب^(٣).

قوله: «والوجه الأول ضعيفٌ قد بيّنّا فسادَه»^(٤) في كتبنا الكلامية، وكذا الثاني؛ لا بتناؤه على الاستقراء الضعيف.

بيان فساد الوجه الأول، بأنّا نمنع صدق كلّ واحدةٍ من الجملتين.

أما الأولى^(٥)، فقولُه: "المطلوب"، إما أن يكون معلوماً أو مجهولاً، قلنا: هنا قسمٌ آخر، وهو كونه معلوماً من وجهٍ و^(٦) مجهولاً من آخر، فباعتبار الوجه المعلوم شعرت النفس به وصحّ أن تطلبه، وباعتبار الوجه المجهول لا يكون تحصيلاً للحصول.

(١) في «ك»: «حقيقة».

(٢) في «ص، ق، ك»: «بنا».

(٣) لقد أشبع الكلام القاضي عبد الجبار المعتزلي، واستوفى البحث في "دلائل المعتزلة" في المقام وردّ الشبهات عن مختارهم، فراجع: المغني، ج ١٤، ص ٢٠٨ وما بعدها.

(٤) في «ك»: «ضعفه». ومراده من الوجه الأول استدلال الأشاعرة، على أنّ المعرفة غير مقدورة. انظر: مناهج اليقين، ص ١٩٠.

(٥) أي الحملة الأولى من استدلال الرازي والأشاعرة لمختارهم.

(٦) لم يرد في «خ، ط»: «و».

لا يقال: الوجه المعلوم يستحيل طلبه؛ لكونه تحصيلًا للحاصل، والوجه المجهول يستحيل طلبه؛ لعدم الشعور به^(١).

قلنا^(٢): المطلوب ليس الوجهين، بل الموصوف بهما، كما تقدّم تقريره^(٣).

(١) هذا الجواب من الرازي؛ حيث قال بعد نقل الإشكال: «والجواب: أنّ أحد الوجهين لما كان محكومًا عليه بأنّه مشعورٌ به، والوجه الثاني محكومٌ عليه بأنّه غير مشعورٍ به، كان أحد الوجهين مغايرًا للآخر، وألّا يصدق على الشيء الواحد أنّه مشعورٌ به، غير مشعورٍ به، وذلك محالٌ. وإذا ثبت هذا، فنقول: الوجه الذي هو مشعورٌ به يمتنع كونه مطلوبًا؛ لأنّه يقتضي تحصيل الحاصل، والوجه الذي هو غير مشعورٍ به، يمتنع طلبه؛ لأنّ ما كان الذهن غافلاً عنه يمتنع طلبه». المطالب العالية، ج ٩، ص ١٠٣؛ وأيضًا: تفسير مفاتيح الغيب، ج ٢، ص ٣٢٩.

وقد ألزّمه بذلك المحقّق الطوسي بعد اعترافه به، وهذه عبارته أوّلًا، ثمّ عبارة الإلزام: «المعلوم على سبيل الجملة معلومٌ من وجه ومجهولٌ من وجه، والوجهان متغايران، والوجه المعلوم لا إجمال فيه، والوجه المجهول غير معلوم البتّة، لكنّ لما اجتماع في شيء واحد، ظنّ أنّ العلم الجملي نوعٌ يغيّر العلم التفصيلي. أقول: اعترف هاهنا بأنّ الشيء المعلوم من وجه والمجهول من وجه يغيّر الوجهين. ولهذا ما ذكرته في صدر الكتاب عند إبطال قوله: "التصوّر ليس بمكتسب". ومطلوبه هاهنا بيان تغاير الوجهين، لكن حصل منه وجوب تغاير ما اجتماع فيه الوجهان وتغاير الوجهين». نقد المحصل، ص ١٥٩ و١٦٠؛ وانظر التصريح بالإلزام في: شرح المقاصد، ج ١، ص ٢٠٤.

(٢) في «ك»: «لنا».

(٣) وهذا الجواب من المحقّق الطوسي، كما نقله الفاضل المقداد بعد نقل كلام الرازي، قال: «وأجاب المحقّق العلّامة خواجه نصير الدين الطوسي رحمه الله: بأنّ المطلوب الماهية المتصفة بالوجهين، وهي ليست معلومةً من جميع الوجوه، ولا مجهولةً من جميع الوجوه، بل معلومةً من

وأما الحملة الثانية، فقد ذكر الشارح «الْمَنْظَرُ» في إبطالها في كتاب المناهج: «إِنَّ النُّظَرَاتِ إِنَّمَا تَحْصُلُ بِوَسْطَةِ التَّرْتِيبِ الْمَفْعُولِ بِاخْتِيَارِنَا»^(١)، ولم يتعرّض له في شرح النظم.

وأيضاً نمنع من كون تصوّرات التصديق بديهيةً. سلّمنا، لكن لا تكفي بداهة التصوّرات في حصول التصديق؛ لتوقّفه على الترتيب المخصوص بين أجزائه، وجعل كلّ واحدٍ من تلك الأجزاء في موضعه، ولا يعني بالاكْتِسَابِ إلّا هذا.

والدليل على الافتقار إلى الترتيب المدعى كونه شرطاً، أنّه لو لم يكن

وجهٌ دون وجهٍ، وبيان ذلك: أنّ المطلوب إن كان تصوّرياً، يكون معلوماً ببعض اعتباراته، ومجهولاً من حيث عدم كمال تصوّره، وإن كان تصديقياً يكون معلوماً من جهة تصوّره، ومجهولاً من جهة الحكم». إرشاد الطالبين، ص ١٠٩؛ وانظر: شرح المقاصد، ج ١، ص ٢٠٤.

وقد جاءت هذه المراحل: من الإشكال على إمكان تحصيل المعرفة، ثمّ الجواب عنه، ثمّ ردّ الجواب، وثمّ بالأخير ردّ الردّ وتقوية الجواب عن الإشكال في ترجمة سقراط وأفكاره، قال القاضي عبد النبي: «سقراط: هو من تلاميذ فيثاغورس من أساتذة أفلاطون، وكان زاهداً في الدنيا، ومشهوراً بمخالفة اليونانيين في عبادتهم الأصنام، ومن ثمّ يسمّى بسقراطس وهو في اليونان بمعنى المعتصم بالله. وقد خوطب (بشك) وهو أنّ المطلوب إمّا معلومٌ، فالطلب تحصيل الحاصل، وإمّا مجهولٌ، فكيف الطلب؟ وأجيب بمعلوم من وجهٍ، ومجهول من وجهٍ آخر، فعاد قائلاً: الوجه المعلوم معلومٌ، والوجه المجهول مجهولٌ، وحلّه: أنّ الوجه المجهول ليس مجهولاً مطلقاً حتّى يمتنع الطلب؛ فإنّ الوجه المعلوم وجه الوجه المجهول؛ لأنّه من بعض ذاتياته أو عوارضه، ألا ترى أنّ المطلوب الحقيقة المعلومّة ببعض اعتباراتها». دستور العلماء، ج ٢، ص ١٧١ و١٧٢.

شرطاً^(١) لزم حصول جميع العلوم الكسبية بالفعل لكل عاقل؛ لاشتراك العقلاء في حصول المبادئ، وهي التصورات الضرورية، والتالي باطل بالضرورة، فكذا المقدم.

قوله: «وكذا الثاني؛ لابتناؤه على الاستقراء الضعيف...» إلى آخره، إشارة إلى الحجة التي قررتها للمعتزلة على هذا المطلوب، فإنها مبنية على هذا الاستقراء؛ إذ لا دليل على أن القادر بقدر لا يفعل في غيره علماً ولا جهلاً سواه، وكذا قولهم: من قدر على الشيء وقدر على ضده، والاستقراء ضعيف؛ لعدم إفادته العلم، والمراد بالجهل هنا المركب - أعني الاعتقاد الجازم الذي ليس بمطابق - إذ لو كان الجهل البسيط - أعني عدم العلم - مراداً لم يتمش حجتهم؛ لأنه عدمي، فلا فاعل له أصلاً.

(١) لم يرد في «ط»: «شرطاً».

[المقصد الثاني: في الجواهر والأعراض والأجسام]^(١)

[المسألة الأولى: في تعريف الجوهر والعرض والجسم]

قال المصنّف: «القول في الجوهر والعرض، الجوهر: المتحيّز، والعرض: الحال في المتحيّز، ولا واسطة بينهما. والجسم: ما يتركّب من ثمانية جواهر فصاعداً».

قال الشارح «نَبْطَلَة»: «اعلم: أنّ الجوهر في اصطلاح المتكلّمين عبارة عن المتحيّز الذي لا يقبل القسمة^(٢) بوجهٍ...» إلى آخره.

أقول: لا شكّ في إطلاق المتكلّمين لفظ الجوهر على الجزء الذي لا يتجزّأ، وهو المسمّى بالجوهر الفرد، وهو عندهم متحيّزٌ لا يقبل القسمة بوجهٍ^(٣)، كما ذكره الشارح، ويطلقون لفظ الجوهر على جنسه أعني الشامل له وللجسم

(١) أضفنا العنوانين طبقاً للبحث وأنوار الملوكوت.

(٢) في المصدر: «لا ينقسم» بدل «لا يقبل القسمة».

(٣) الجوهر في اصطلاح المتكلّمين يطلق على معنيين: أحدهما: كلّ متحيّز، سواء أكان منقسماً، أم غير منقسم. وثانيهما: المتحيّز الذي لا يقبل القسمة بوجهٍ من الوجوه. قال التفتازاني: «لما كان الجوهر عند المتكلّمين عبارة عن المتحيّز بالذات، فهو إما أن يقبل الانقسام وهو الجسم، أو لا وهو الجوهر الفرد». شرح المقاصد، ج ٣، ص ٦؛ وانظر: إرشاد الطالبين، ص ٢٨.

والسطح والخط، وينبغي حمل لفظ الجوهر في كلام المصنّف هنا على المعنى الثاني؛ إذ لو كان المراد هو المعنى الأول لم يحسن ذكر الأجسام فيه، ولئلا يكون تعريفه للجوهر تعريفاً له بما هو أعمّ منه؛ ولأنّه لا يحسن ذكر الشيء على هذا الوجه مع جزئيّ قسيمه^(١)، بل إنّما يحسن ذكره مع قسيمه^(٢)، ألا ترى أنّه لا يحسن أن يقال: القول في الأجسام البسيطة والنباتيّة مثلاً، ويحسن أن يقال: في الأجسام البسيطة والمركبة؛ ولأنّه لو كان المراد المعنى الأول، لما صدق قوله: «ولا واسطة بينهما»؛ لثبوت الواسط حينئذٍ، وهو باقي أقسام جنس الجوهر، كالخط والسطح والجسم.

اللّهّم إلّا أن يقال: الضمير في قوله: "بينهما" راجعٌ إلى المتحيّز والحال في المتحيّز، لا إلى الجوهر والعرض.

وقول الشارح: «والحدّ الذي ذكره المصنّف ناقصٌ؛ لانتقاضه بالجسم والخط والسطح»، مبنيٌّ على أنّ مراد المصنّف بالجوهر المعنى الأول، أعني الجزء الذي لا يتجزأ، فيكون المتحيّز أعمّ منه؛ لصدقه على باقي أقسام جنس الجوهر، فهو منقوضٌ في طرده حينئذٍ، فيكون فاسداً؛ لأنّ المعرف تجب مساواته للمعرف في العموم.

واعلم: أنّ نقصان الحدّ عبارةٌ عن عدم اشتماله على جميع مقومات المحدود، وحينئذٍ قد يتحقّق نقصان الحدّ مع كونه مطّرداً منعكساً، كما في

(١) في «ط، ص»: «قسميه» وفي «ك»: «قسيميه».

(٢) في «ط»: «قسميه».

التعريف بالفصل وحدّه عند من يجوز التعريف به، أو به وبالجنس البعيد^(١)، فانتقاض الحدّ في طرده ملزومٌ لنقصانه؛ لعدم اشتماله على ما يختصّ به المحدود؛ إذ لو كان مشتملاً على ما يختصّ به المحدود، لم يكن صادقاً على غيره، فلا يكون منقوضاً في طرده وقد فرض كذلك، هذا خلف؛ فلهذا استدلّ الشارح رحمته على نقصان هذا الحدّ بانتقاضه في طرده، وأمّا انتقاضه في عكسه - وهو عبارة عن وجود المحدود بدون الحدّ - فلا يدلّ على نقصان الحدّ، بل على فساده؛ لكونه حينئذٍ أخصّ من المحدود.

وقوله رحمته في الاعتذار للمصنّف: «أو يقال: مقصوده تميّز^(٢) الجوهر عن العرض، فكان ما ذكره كافياً» فيه نظر؛ إذ لا يمنع ذلك من كونه ناقصاً؛ فإنّ التعريف المميّز للماهية عن بعض ما عداها خاصّةً هو الناقص، اللهمّ إلّا أن يكون اعتذاره للمصنّف في ذكر التعريف الناقص والاكتفاء به، لا دفع^(٣) كونه ناقصاً، فيكون حينئذٍ صواباً.

واعلم: أنّ حدّ الجوهر بالمتخيّر فاسدٌ على قول أوائل المعتزلة الذين يثبتون الذوات وصفات الأجناس في العدم؛ لكونه غير منعكسٍ حينئذٍ؛ لأنّ المراد بالمتخيّر إمّا أن يكون هو الموصوف بالتحّيّر^(٤)، أو الحاصل في الحّيّر^(٥)، وعلى كلا

(١) لم يرد في «ر»، «ق»، «ك» قوله: «أو به وبالجنس البعيد» وأثبتناه من «ط»، «ص».

(٢) في المصدر: «تمييز».

(٣) في «ص»: «يدفع»، وفي «ر»: «مع».

(٤) في «ك»، «ط»: «بالمتخيّر»، وفي «ر»: «الحّيّر».

(٥) والمراد بالحّيّر هو الفراغ الذي يشار إليه إشارةً حسيةً، والإشارة الحسية هي امتدادٌ موهومٌ أخذ من المشير منتهى بالشار إليه، وإنّما كانت حسيةً؛ لقيامها بالوهم الذي هو أحد

التقديرين، فهو غير منعكس^(١).

أما الأول؛ فلأنّ التحيّر^(٢) عندهم عبارة عن الصفة المختصة بالجوهر التي لأجلها يحتاج إلى الحيّز، وهي معللة بصفة الجوهرية بشرط الوجود، والجوهر في حال العدم يصدق عليه الجوهر، ويكذب عليه المتحيّر بالمعنى المذكور.

وأما الثاني؛ فلأنّ حصول الجوهر في الحيّز صفة معللة بالمعنى، وهي لا تكون إلا حال الوجود، فلا تتحقّق في العدم مع تحقّق الجوهر فيه.

واختلف المتكلّمون في أقلّ عددٍ يتركّب منه الجسم من الجواهر الأفراد^(٣)، فقال

الحواس الباطنة. وقالوا: الحيّز هو المكان، وهما مترادفان، وفَرَق بعضهم بأنّ الحيّز هو ما أحاط بالجسم من أقطاره، والمكان ما كان عليه اعتماده، ويشبه أن يكون النزاع لفظيًا. والمتحيّر هو الموجود في الحيّز. وهذا المعنى - أعني اختصاص الجوهر بالحيّز - من الخواص اللازمة لذات الجوهر لا انفكاك له عنه، وهذا المعنى اللازم لجميع الجواهر يسمّيه المتكلّمون (كوتًا) يعرفونه بحصول الجسم في الحيّز، أو بما أوجب تخصيص الجوهر بمكان، أو بما يقدره تقدير المكان. راجع: أوائل المقالات، ص ٢١ و ٢٠٢؛ منهاج اليقين، ص ٣١٨؛ إرشاد الطالبين، ص ٢٦ و ٢٨؛ الأنوار الجلالية، ص ٦٤.

(١) وكذلك حدّ الجوهر بالمتحيّر فاسدٌ وغير منعكس على رأي الحكماء؛ إذ إنهم يسلّمون انحصار الممكنات في الجوهر والعرض، لكنهم يقولون: إنّ الجوهر أعمّ من المتحيّر وغير المتحيّر. راجع: شرح المقاصد، ج ٣، ص ٦.

(٢) في «ك، ق»: «المتحيّر»، وفي «ر»: «الحيّز».

(٣) الجسم: بالكسر وسكون السين المهملة.

في الإنكليزية:

في الفرنسية:

corps, organisme, corps corpulent

الجسم في اللغة: منبئٌ عن التركيب والتأليف، ويدلّ عليه ما ظهر واشتهر في العرف اللسانيّ إذا راموا تفضيل شخصٍ على شخصٍ في التأليف وكثرة الأجزاء، قالوا: فلانٌ جسيمٌ أو أجسم من فلانٍ، إذا كان أكثر منه ضخامةً وعبالَةً وتأليف أجزاءً. انظر: الإرشاد إلى قواطع الأدلة: ص ٢٣؛ أبكار الأفكار، ج ٣، ص ٧٩.

والمراد في مباحث المتكلمين: الجسم الطبيعيّ الذي يتركّب ويتألّف من جواهر فردية ومتماثلة، لا يختلف بعضه عن بعضٍ إلّا باختلاف الأعراض، فإنّهم اتفقوا على أنّ الجواهر الفرد إذا ضُمّ إليه جزءٌ آخر مثله فصارا اثنين، فقد حدث لهما طولٌ، ثم اختلفوا كما قال العبيديّ رحمته في عدد الجواهر التي يتشكّل منها الجسم، ويكون له طولٌ وعرضٌ وعمقٌ. والأقوال فيها وفي تعريفه حسب تتبّعنا أحد عشر قولاً (مع حذف المتشابهات)، وهي كما يلي:

أقوال المتكلمين في تعريف الجسم وأقلّ أجزائه

اختلف المتكلمون في معنى الجسم وأقلّ عدد أجزائه، أي أصغر الأجسام على أقوال:

الأول: قول أبي الحسين الصالحيّ، بأنّ الجسم هو ما احتمل الأعراض كالحركات والسكون وما أشبه ذلك، فلا جسم إلّا ما احتمل الأعراض، ولا ما يحتمل أن تحلّ الأعراض فيه إلّا جسمٌ.

الثاني: قول بعض البغداديين - ولعله عيسى الصوفيّ - بأنّ الجسم إنّما كان جسماً للتأليف والاجتماع، وأنّ الجزء الذي لا يتجزّأ إذا جامع جزءاً آخر لا يتجزّأ، فكلّ واحدٍ منهما جسمٌ في حال الاجتماع؛ لأنّه مؤتلفٌ بالآخر، فإذا افترقا لم يكونا ولا واحدٌ منهما جسماً.

الثالث: قول الإسكافيّ وأبي بشرٍ صالح بن أبي صالح، بأنّ معنى الجسم أنّه مؤتلفٌ، كما ركز في التعريف السابق على التأليف أيضاً، وأقلّ الأجسام جزءان عند التأليف، فليس كلّ جزءٍ منهما جسماً على حدّه، بخلاف الرأي السابق. وذهب أبو الحسن الأشعريّ أيضاً إلى أنّ أقلّه جوهران.

الرابع: قال الكعبي: إن الجسم يحصل من أربعة جواهر، ثلاثة كشكلي مثلث، فيحصل له طول وعرض، ثم يوضع رابع فوقها على هيئة شكل صنوبري مخروط، فيحصل له العمق.

الخامس: قول أبي الهذيل العلاف (١٣١ - ٢٣٥ هـ)، بأن أقل أجزاء الجسم ستة، بأن يوضع ثلاثة، ثم فوقها ثلاثة. وإن للجسم يمينًا وشمالًا وظهرًا وبطنًا وأعلى وأسفل، أحدهما يمين والآخر شمال، وأحدهما ظهر والآخر بطن، وأحدهما أعلى والآخر أسفل.

السادس: قول معمر بن أنس الجسم هو الطويل العريض العميق، وأقل الأجسام ثمانية أجزاء، فإذا انضم جزء إلى جزء حدث طول، وإن العرض يكون بانضمام جزئين إليهما، وإن العمق يحدث بأن يطبق على أربعة أجزاء أربعة أجزاء، فتكون الثمانية الأجزاء جسمًا عريضًا طويلًا عميقًا. هذا ما نسبته أبو الحسن الأشعري إلى معمر في: مقالات الإسلاميين، ص ٣٠٣.

ونسب الإيجي هذا القول إلى الجبائي بقوله: «وقال الجبائي يتألف الجسم يتحصل (من ثمانية أجزاء) لا من أقل منها، وذلك (بأن يوضع جزءان، فيحصل الطول و) يوضع (جزءان) آخران (على جنبه، فيحصل العرض و) يوضع (أربعة) أخرى (فوقها)، أي فوق الأربعة الأولى، (فيحصل العمق)». شرح المواقف، ج ٦، ص ٢٩٣ و ٢٩٤؛ وأيضًا: شرح المقاصد، ج ١٣، ص ٣.

ونسب هذا القول إلى أكثر المتكلمين. أوائل المقالات، ص ٢٠٥. ونسبه الفاضل المقداد إلى أكثر المحققين من المتكلمين لا الأشاعرة. إرشاد الطالبين، ص ٣٠.

السابع: قول هشام بن عمرو الفوطي بأن الجسم ستة وثلاثون جزءًا لا يتجزأ، وذلك أنه جعله ستة أركان، وجعل كل ركن منه ستة أجزاء، فالذي قال أبو الهذيل: إنه جزء جعله هشام ركنًا.

الثامن: قول هشام بن الحكم، بأن معنى الجسم أنه موجود، وكان يقول: إنما أريد بقولي: (جسم) أنه موجود، وأنه شيء وأنه قائم بنفسه.

وقد ارتقى - كما ترى - عن المعتزلة في تعريفه للجسم، واجتنب عن تعريفه بقابلية التشكل واحتمال الأعراض ونحوهما.

أبو الحسن الأشعري: أقلّه جوهران؛ لأنّ الجسم عبارة عن المنقسم مطلقاً.

وقال بعض المعتزلة: أقلّه ثمانية؛ لأنّ أقلّ عددٍ يتألف منه الخطّ جوهران، فإذا انضمّ خطٌّ إلى مثله، بحيث صار لهما عرضٌ صار سطحاً، وإذا انطبق سطحٌ على مثله صار جسماً؛ لكونه حينئذٍ طويلاً عريضاً عميقاً، والجسم عندهم عبارة عن ذلك.

وقال آخرون: من ستّة؛ لإمكان حصول سطحٍ من ثلاثة جواهر، فإذا أطبق^(١) هذا السطح على مثله حصل جسمٌ.

وقال آخرون: من أربعة، بأن يوضع على السطح الحاصل من ثلاثة جواهر جوهرٌ رابعٌ على شكلٍ مخروطٍ.

التاسع: قول النظام، بأنّ الجسم هو الطويل العريض العميق، وليس لأجزائه عددٌ يوقّف عليه، وأنه لا نصف إلا وله نصف، ولا جزء إلا وله جزء.

العاشر: قول عبّاد بن سليمان، بأنّ الجسم هو الجوهر والأعراض التي لا ينفكّ منها، وما كان قد ينفكّ منها من الأعراض، فليس ذلك من الجسم، بل ذلك غير الجسم. والتركيز في هذا القول وفي لاحقه والقول الأول على احتمال الأعراض لا التأليف.

الحادي عشر: قول ضرار بن عمرو، بأنّ الجسم أعراضٌ ألّفت وجمعت، فقامت وثبتت فصارت جسماً يحتمل الأعراض.

انظر: مقالات الإسلاميين، ص ٣٠١ - ٣٠٦. وقد وضّح فيه الأشعري آراء المتكلمين في الجسم، وذكر أنّهم اختلفوا في الجسم على اثنتي عشرة مسألة؛ راجع: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج ٣، ص ٢٨٦ و ٢٨٧؛ وأوائل المقالات، ص ٢٠٥؛ الحدود (للنيسابوري)، ص ٢٥ و ٢٦؛ تسليك النفس، ص ١١١؛ شرح المقاصد، ج ٣، ص ١٣؛ شرح العقائد النسفية، ص ٢٤؛ إرشاد الطالبين، ص ٣٠ و ٣١.

(١) في «ق»: «طبق».

وعند الأوائل من الحكماء أنَّ الجسم يقال بالاشتراك على معنيين^(١):

أحدهما: الطبيعي، وهو الجوهر القابل للأبعاد الثلاثة المتقاطعة على زوايا قوائم.

والثاني: الأبعاد أنفسها، وهو الجسم التعليمي، وهو عرض قائمٌ بالجسم الطبيعي.

والمتكلمون لا يثبتون الأبعاد زائدةً على الجسم، بل هي نفس الجسم عندهم.

ومراد الحكماء بالجوهر: الموجود لا في موضوع، وعنون بالموضوع هنا المحل المقوم لما يحل فيه^(٢). والعرض عندهم عبارة عن: الموجود في موضوع^(٣). وانحصار

(١) ذكر ابن سينا ثلاثة معاني للجسم، بما نصّه: «الجسم اسمٌ مشتركٌ يقال على معاني: فيقال جسمٌ لكلِّ كمٍّ متصلٍ محدودٍ ممسوجٍ فيه أبعادٌ ثلاثةٌ بالقوة. ويقال جسمٌ لصورة ما يمكن أن يفرض فيه أبعادٌ كيف شئت طولاً وعرضاً وعمقاً ذات حدودٍ متعينة. ويقال جسمٌ لجوهرٍ مؤلّفٍ من هبولٍ وصورةٍ بهذه الصفة». رسائل ابن سينا، ص ٩٩.

يبحث في كتب الفلاسفة - مضافاً إلى الجسم الطبيعي المحسوس المشاهد - عن الجسم التعليمي أيضاً، خلافاً للمتكلمين الذين يكتفون في أبحاثهم بالجسم الطبيعي، ويظهر الفرق بينهما في مثال الشععة؛ فإنها يمكن تشكيلها بأشكالٍ مختلفةٍ تختلف مساحة سطوحها وأبعادها الثلاثة، فيتعدّد الجسم التعليمي، وأمّا الجسم الطبيعي، ففي جميع الأشكال أمرٌ واحدٌ، ولا تتغيّر ماهيّتها وجسميّتها، فالطبيعي محلٌّ للتعليمي، وسّي بذلك إذ يبحث عنه في العلوم التعليميّة (الرياضيّات والهندسة)، وأنّ أوّل التعليم في الأوائل متعلّقٌ بها. انظر: الحدود (لابن سينا)، ص ٢٤٨؛ الشفاء (الإلهيّات)، ص ٦٤؛ التحصيل (لبهمنيار)، ص ٣٥٤؛ كتاب التعريفات (للجرجاني)، ص ٣٤.

(٢) وانظر مراد الفلاسفة من الموضوع في: نهاية المرام، ج ١، ص ٢٦٥؛ إرشاد الطالبين، ص ٢٧.

(٣) في «ق» سقط من قوله: «عنون» إلى قوله: «موضوع».

تعريف الجواهر والعَرَض عند الحكماء

كل ممكن موجود إما أن يكون موجوداً لا في موضوع وهو الجوهر - معرب (جوهر) الفارسية - وإما أن يكون موجوداً في موضوع وهو العرض. ثم الجوهر إما أن يكون حالاً في محلّ، أو مركّباً من الحال والمحلّ، أو لا حالاً ولا محلّاً ولا مركّباً منهما. أما الحال، فهو الصورة وهو الجوهر المقوم لما يحلّ فيه. وأما المحلّ، فهو المادّة وهو الجوهر المتقوم بما يحلّ فيه. وأما المركّب من الحال والمحلّ، فهو الجسم والمركّب من المادّة والصورة. وأما الذي ليس بحال ولا محلّ ولا مركّب منهما، فهو الجوهر المجرد. فالموضوع والمادّة يشتركان أخصّين تحت أعمّ واحد هو المحلّ، والصورة والعرض يشتركان اشتراك أخصّين تحت أعمّ واحد هو الحال. والموضوع أخصّ من المحلّ، وعدم الخاصّ أعمّ من عدم العامّ، فكلّ ما ليس في محلّ فهو ليس في موضوع، ولا ينعكس؛ ولهذا جاز أن يكون بعض الجواهر حالاً في غيره.

والعَرَضُ:

في الإنكليزية: Accident

وفي الفرنسية: Accident

وهو اصطلاحاً: يقابل الجوهر، في الحدّ والمعنى، عند المتكلّمين والحكماء وغيرهم. وجاء في تعريف العرض تعابير مختلفةٌ نحو: ١- ما يقوم بغيره. ٢- ما يقوم في موضوعه. ٣- الموجود الذي يحتاج إلى موضوع يقوم به. ٤- الموجود في محلّ ما لا يقوم بنفسه ولا بدّ له من جوهر يقوم به ولا يفترقان، كالكون القائم بالجسم المتكوّن، والبياض القائم بالجسم الأبيض. ٥- ما ليس داخلياً في تقويم الماهية دخولاً ذاتياً، كالقيام والقعود بالنسبة للإنسان، وهو من لوازم الماهية لا ينفكّ عنها كالضاحك بالقوّة بالنسبة للإنسان. راجع: رسالة في الحدود (لابن سينا)، ص ٢٥٠؛ النجاة (لابن سينا)، ص ١٧؛ الحدود (للنيسابوري)، ص ٢٤؛ المباحث المشرقية، ج ١، ص ١٣٨؛ شرح عيون الحكمة، ج ٣، ص ٧٧؛ كتاب التعريفات (للجرجاني)، ص ٦٤؛ موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج ٢، ص ١١٧٥؛ المعجم الفلسفي، ج ٢، ص ٦٨.

الموجودات الممكنة في الجوهر والعرض على هذا التفسير ضروري.

وأما المتكلمون، فلمّا فسّروا الجوهر بالمتحيّز، والعرض بالحال فيه، احتاجوا إلى دليل يدلّ على حصر الموجودات الممكنة في الجوهر والعرض؛ إذ ليس في بديهة العقل ما يمنع من وجود ممكن غير متحيّز ولا حالّ في المتحيّز، وربّما استدّلوا على ذلك بأنّه لو ثبت وجود موجود بهذه الصفة، لكان مشاركاً للواجب - تعالى - في أخصّ صفاته وهي التجرد، وذلك يوجب المشاركة في الذات^(١)، وإنّه محال. ولا يخفى عليك

أقسام الجوهر عند الحكماء

قسّم المشاؤون من الحكماء الجوهر إلى قسمين رئيسيّين، وهما: المجرد، وغير المجرد، ثم إنّ الأوّل فإن لم يكن له تعلّق بالمادّة والأجسام، وكان مفارقاً لها في ذاته وفعله، فهو العقل والملائكة، وإن كان له تعلّق بالمادّة، أي تعلّق تدبير، وكان مفارقاً لها في ذاته ووجوده لا في فعله، فهو النفس الناطقة. وأمّا الثاني وهو المقارن للمادّة، فإن كان محلاً، فهو الهیولی، وإن كان حالاً، فهو الصورة، وإن كان مركّباً منهما، فهو الجسم الطبيعي. هذه خمسة أقسام للجوهر.

انظر البحثين في: منطق أرسطو، ج ١، ص ٣٦؛ رسائل ابن سينا، ص ٩٩؛ الفصل الأوّل من المقالة الثانية من إلهيات الشفاء، وقال في رسالة الحدود: «ويقال جوهرٌ لكل ذات وجوده ليس في موضوع. وعليه اصطلاح الفلاسفة القدماء مذ عهد أرسطوطاليس في استعمالهم لفظة الجوهر». والفصل الأوّل والثالث من المقالة الثالثة من مقولات منطق الشفاء؛ مقالات الإسلاميين (للأشعري)، ص ٣٠٦؛ كشف المراد، ص ١٣٨؛ نهاية المرام، ج ١، ص ٢٧٩ و٢٨٠؛ التعريفات (للجرجاني)، ص ١٠٨؛ شرح المقاصد، ج ٣، ص ٦؛ إرشاد الطالبين، ص ٢٦ و٢٧؛ شوارق الإلهام، ج ٢، ص ٢٥٩؛ موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج ١، ص ٦٠٤.

(١) في «ص، ط»: «الذوات».

فساد هذا الدليل^(١).

وقول الشارح «تَمَثَّلْ» بعد ذكر المذاهب في الجسم: «والنزاع في ذلك لفظي»^(٢) يريد أن النزاع في كون الجسم عبارة عن المنقسم مطلقاً كمذهب الأشعري، أو عن القابل للأبعاد الثلاثة، أو نفس الأبعاد على ما ذكره الحكماء، أو الطويل العريض العميق على ما ذكره المتكلمون^(٣)، إنما هو نزاع في أن لفظ الجسم هل هو موضوع لهذا المعنى، أو لذلك، وهو نزاع مختص باللفظ؛ ولا يدخل في ذلك أن الجسم هل يتركب من ثمانية أو ستة أو أربعة؛ لأن النزاع هنا ليس في اللفظ، بل في المعنى خاصة، وهو ظاهر.

(١) كما أجاب عنه الفاضل المقداد بقوله بعد نقل دليهم: «أجيب: بأن الاشتراك في الأمور العارضة لا يوجب التركيب، خصوصاً إذا كانت أموراً سلبية، والمشارك هنا سلبى، وهو أنه ليس بمتحيز ولا حالاً في المتحيز». إرشاد الطالبين، ص ٢٧.

استدلال آخر لنفي المجردات

استدل المتكلمون لحصر الموجودات الممكنة في الجواهر والأعراض ونفي المجردات - مضافاً إلى الوجه المذكور - بوجه آخر نقله الفاضل المقداد بقوله: «وقال بعض الفضلاء: الأولى الاعتماد في نفي الجواهر المجردة على النقل؛ إذ العقل لا يجزم بثبوتها ولا انتفائها، وصدق الرسول لا يتوقف على انتفائها، فجاز نفيها». إرشاد الطالبين، ص ٢٧.

(٢) وقاله أيضاً في: تسليك النفس، ص ١١٢، وقال الفاضل المقداد: «والخلاف في هذا المقام لفظي لا يجدي نفعاً في المباحث العقلية». إرشاد الطالبين، ص ٣١.

(٣) عند المعتزلة هو الطويل العريض العميق، كما في: شرح المقاصد، ج ٣، ص ١٢. هذا رأي أكثر المحققين من المتكلمين لا الأشاعرة، كما في: إرشاد الطالبين، ص ٣٠.

[المسألة الثانية: في الجزء الذي لا يتجزأ^(١)]

(١) أضفنا العنوان طبقاً للبحث وما في أنوار الملوكوت.

وينبغي تقديم أمور لتكون محيطاً بأطراف المسألة:

الأمر الأول: تعريف الجوهر الفرد وتحرير محل النزاع

قبل أن نبدأ بالبحث في أي مسألة، لا بد من تعريف موضوعها وتحرير محل النزاع فيها، كما قال الأمدى في المقام: «وقبل الخوض في الحجاج نفيًا وإثباتًا، لا بد من تصوير الجوهر الفرد بحده؛ ليكون التوارد بالنفي والإثبات على محز واحد». أبكار الأفكار، ج ٣، ص ٥٥، فنقول: الجسم مركبٌ بلا إشكال، وكلُّ مركبٍ فله أجزاء، فالجسم له أجزاء، فعند الفلاسفة أنها تنتهي إلى التركيب من الهولى والصورة، وعند المتكلمين أنها تنتهي إلى أجزاء لا تتجزأ. ولهم مصطلحاتٌ مترادفاتٌ، وهي: (الجزء الذي لا يتجزأ)، (الجوهر الفرد)، (النقطة الجوهرية)، وهو: الجوهر المتحيز بالذات وذو وضع (قابل للإشارة الحسية) لا يقبل القسمة والتنصيف بوجه، لا قطعاً لصغرها، ولا كسرًا لصلابتها، ولا وهماً لعجز الوهم عن تمييز طرف منها عن الآخر، ولا فرضاً بحسب العقل، تتألف الأجسام من آحاده بانضمام بعضها إلى بعض. وهذا مما وقع في وجوده النزاع بين أكثر المتكلمين من القدماء والفلاسفة.

ومحل النزاع عند ابن سينا والرازي وابن ميثم البهراني: (الأجسام المحسوسة). الشفاء (الطبيعيات) السماع الطبيعى، ج ١، ص ١٨٤؛ الأربعين في أصول الدين، ج ٢، ص ٣؛ قواعد المرام، ص ٥٢؛ وانظر: إرشاد الطالبين، ص ٤٨.

وعبر عنه الشريف الجرجاني: بـ (الجسم البسيط) قال: «الجسم إما مركبٌ من أجسام مختلفة الحقائق، فلا شك أن الأجزاء المختلفة موجودة فيه بالفعل ومتناهية كالحیوان، وإما بسيطٌ وهو ما لا يكون كذلك، كالماء مثلاً، والنزاع إنما وقع فيه». شرح المواقف، ج ٧، ص ٥؛ وهذا موافق لما قاله الرازي في: المطالب العالية، ج ٦، ص ١٩؛ المباحث المشرقية، ج ٢، ص ٨.

وعُتِبَ عنه الرازيّ بـ (الجسم المفرد)، قال: «الجسم قد يكون مركّبًا إمّا من أجسام مختلفة الصور، مثل بدن الحيوان، أو من أجسام متشابهة الصور كالسرير، وقد يكون مفردًا، مثل الماء الواحد. إذا عرفت ذلك، فنقول: الأجسام المركّبة لها أجزاء موجودة بالفعل متناهية، وهي تلك الأجسام المفردة الّتي منها تركّبت، وأمّا الجسم المفرد، فقد اختلفوا فيه». شرحي الإشارات، ج ١، ص ٦. ومثله بيان الشهرزوريّ في: رسائل الشجرة الإلهيّة، ص ٢٥؛ وراجع: كتاب التعريفات، ص ٣٤.

الأمر الثاني: تاريخ البحث وتطوره

وأما تاريخ البحث عن الجوهر الفرد، فإنّه قديمٌ عند المسلمين ومعروفٌ في الفلسفة اليونانيّة، تكلم فيه هراقليطس (Heraclitus) وإبيقورس (Epicurus) من قدماء اليونانيّين وتبعهما من متأخريهم، واشتهر ديمقراطيس (Democritus) بنظرته المعروفة (المذهب الذرّي) (كان قبل الميلاد بخمسة قرون). وقال بمذهبهم في الهند مدرسة فيشسكا، وأصحاب مذهب الجينا (Jania) وبعض المدارس البوذيّة. فهم يذهبون إلى أنّ هناك عددًا غير متناهٍ من أجزاء، أو ذرّات مبنوثة في فضاء، أو فراغًا لا نهاية له، وأنها في حركة دائمة تتجمّع تارة، وتنفرد أخرى.

والمتكلّمون من المسلمين قد بحثوا عنه لإبطال مذاهبهم، ولما ظلّوا من العلاقة بين إثباته وإثبات خالق السماوات والأرض، وبأنّه - تعالى - يقيم القيامة والمعاد الجسمانيّ، وأنّ ذلك كله لا يتمّ إلّا بإثبات الجوهر الفرد، فجعلوه أصلًا للإيمان بالله واليوم الآخر، وظنّوا أنّ القول بانقسام كلّ جزء إلى ما لا نهاية له إنّما يستلزم القول بأبدية العالم وإحالة كون علم الله - تعالى - بأجزاء العالم وآخره. وقد أثّرت هذه المسألة أوّل ما أثّرت في مباحث (الكلام) في علم الله وقدرته، فذهبوا إلى أنّ الجوهر الفرد هو العنصر الأوّل لتكوين الأجسام، وأنها تنحلّ إلى أجزاء صغار لا يمكن أن تكون لها أجزاء أخرى، ولا يجوز على شيء منها الانقسام لا بالفعل ولا في التعقّل.

وأشار القاضي عبد الجبار إلى تطوّر البحث عند المعتزلة بقوله: «وهنا نلاحظ تطوّرًا في فكرة

الجزء عند المعتزلة، فبينما أوائل المعتزلة كانوا ينظرون إلى الجزء كنقطة هندسية، متأثرين بمذهب ديمقريطس، نرى الجبائي - وهو من متأخري المعتزلة - يعترف للجزء بصفات الجسم، فكأن تأثير ديمقريطس على المعتزلة قد ضعف، وازداد تأثير أبيقوروس على المتأخرين منهم». المنية والأمل، ص ١٤٢ و١٤٣؛ وراجع: مقالات الإسلاميين، ص ٣١٤ وما بعدها؛ الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة (لابن رشد)، ص ٢٢، مقدمة الدكتور الجابري؛ الشفاء (الطبيعيات)، ج ٢، ص ٦ مقدمة الدكتور إبراهيم مذكور؛ المعجم الفلسفي، ج ١، ص ٥٨٨.

الأمر الثالث: ثمرة البحث (مبنى العقائد عند القدماء)

إن مسألة الجزء الذي لا يتجزأ وإن كانت هي من مسائل العلوم الطبيعية كعلم الفيزياء ونحوه، إلا أنها كبعض آخر من مسائل الطبيعيات لقد صارت من مباني الإلهيات عند الكثير من المتكلمين والفلاسفة؛ ولذا ستي مثل هذا البحث بالفيزياء الكلامية. وقد ظهرت الثمرة مما ذكرناه آنفاً (في تعريف الجوهر الفرد وتاريخه)، فإن إثباته ونفيه قد أثر في اتخاذ الموقف من كلا الطرفين في اتجاه كثير من العقائد وأصول الدين، وقد صرح بذلك غير واحد منهم كالجويني الأشعري (المتوفى سنة ٤٧٨ هـ)، إذ صرح بأن مذهب النظام النافي للجوهر الفرد يؤدي إلى هدم قواعد الدين. الشامل، ص ٣٦.

وصريح الرازي في ابتداء البحث عن الجوهر الفرد حيث قال: «اعلم أننا قبل الخوض في مسألة المعاد، نفتقر إلى إثبات أصليين: أحدهما: معرفة النفس، ومعرفة النفس محتاجة إلى معرفة الجوهر الفرد. والأصل الثاني: إثبات الخلال. ونحن قبل الخوض في مسألة المعاد، نذكر هذه المسائل الثلاث». الأربعين في أصول الدين، ج ٢، ص ٣.

وأصرح منه تصريح التفتازاني بهذه الثمرة لجانب المثبتين للجزء، قال: «إن قيل: هل لهذا الخلاف ثمرة؟ قلنا: نعم، في إثبات الجوهر الفرد، نجاه عن كثير من ظلمات الفلاسفة، مثل إثبات الهوى والصورة المؤدي إلى قدم العالم، ونفي حشر الأجساد، وكثير من أصول الهندسة، المبني عليها دوام حركة السماوات، وامتناع الخرق والالتئام عليها». شرح العقائد النسفية، ص ٢٥؛ وانظر أيضاً: قواعد المرام، ص ٥١.

ولا يخفى أنه إذا قلنا بإبطال نظريتهما بعد ما فُجرت الذرة في العصر الحالي، فقد يبطل كل ما كان من علم الكلام القائم على هذه النظرية، ولو كان علم الكلام على مبانيهم هو الحامل للواء الإسلام حينما فُجرت الذرة، لكان ذلك سلاحاً بيد أعداء الإسلام، ولكن سبحانه الله من جلالة أحاديث أهل البيت عليهم السلام ونقاوتها عن مثل هذه الأقاويل والمباني المترهلة، ولقد نرى ابتناء إثبات الصانع وصفاته وسائر الأصول في كلماتهم عليهم السلام على مباني صحيحة توافقت المباني العلمية الجديدة أيضاً؛ فإن أدلتهم ومبانيهم عليهم السلام أضبط وأقوى بكثير من المباني الثابتة في الفلسفة اليونانية وغيرها. نعم، تورط في هذا البحث قلائل من علمائنا الإمامية تبعاً لعامة المتكلمين ومماشاة معهم.

فلا بد من ملاحظة هذا البحث بجميع جهاته واتخاذ الموقف المناسب فيها، أو إثبات عدم ربطه بالعقائد والإلهيات ونفي توقفها عليه، خلافاً للقدماء القائلين بأشد الربط بينهما.

الأمر الرابع: الأقوال في المسألة

يمكن أن نقول في ضبط المذاهب في المسألة: إن انقسامات أجزاء الجسم، إما أن تكون حاصلة بالفعل أو بالقوة، وعلى كلا التقديرين: إما أن تكون متناهية، أو غير متناهية، فالأقسام أربعة:

الأول: مذهب المتكلمين، بأن الجسم مركب من أجزاء بالفعل متناهية العدد، كما أن الجسم متناهي المقدار، وكل واحد من هذه الأجزاء غير منقسم، لا بحسب الخارج، ولا بحسب الذهن، لا فرضاً ولا وهماً.

والثاني: مذهب النظام من المعتزلة وقدماء الفلاسفة كأنكشافراطيس، بأنه مركب من أجزاء بالفعل غير متناهية.

والثالث: مذهب جمهور الفلاسفة، بأنه مركب من أجزاء موجودة فيه بالقوة، فيكون الجسم واحداً في نفسه، كما هو واحد في الحس، إلا أنه يقبل انقسامات غير متناهية.

والرابع: مذهب محمد الشهرستاني، بأنه مركبٌ من أجزاء بالقوة، لكنه يقبل القسمة المنتهية إلى حدٍّ لا يقبل القسمة. ويحكي قريباً منه عن أفلاطون.

وهناك قولان آخران:

الخامس: ما ذهب إليه ديمقراطيس من أنّ بعضها بالفعل وبعضها بالقوة.

السادس: تردّد وتوقف بعض الشخصيات في النفي والإثبات، ومنهم: الغزالي والآمدني والرازي. ومن سبب التوقف ما قاله التفتازاني في حق الأخير بعد ما ناقش أدلة المثبتين، قال: «وأما أدلة النفي أيضاً، فلا تخلو عن ضعف؛ ولهذا مال الإمام الرازي في هذه المسألة إلى التوقف». شرح العقائد النسفية، ص ٢٥.

وراجع: أوائل المقالات، ص ٩٥؛ شرح الإشارات والتنبيهات مع المحاكمات (للمحقق الطوسي)، ج ٢، ص ٧؛ شرح الرازي على الإشارات (شرحي الإشارات)، ج ١، ص ٦؛ الأربعين في أصول الدين، ج ٢، ص ٣؛ المطالب العالية، ج ٦، ص ٢٠؛ المباحث المشرقية؛ ج ٢، ص ٨؛ قواعد المرام، ص ٥٢؛ مناهج اليقين، ص ٧٦؛ شرح المواقف، ج ٧، ص ٥.

الأمر الخامس: من القائلون بالجواهر الفرد؟

أما القائلون بالجواهر المفردة - مضافاً إلى من تقدّم ذكرهم من فلاسفة اليونان - فمن المسلمين، فقد ادّعى أبو بكر أحمد الرازي الحنفي الماتريدي (المتوفى سنة ٣٧٠ هـ) ما نصّه: «واعلم أنّ الجزء الذي لا يتجزأ وجوده وتصوّره حقٌّ عند عامّة العقلاء». شرح بدء الأمالي، ص ١٦٥.

وعلى هذا القول أهل التوحيد كافة سوى شاذٍ من أهل الاعتزال، كما في: أوائل المقالات، ص ٩٥.

وقال الجويني: «اتفق الإسلاميون على أنّ الأجسام تتناهي في تجزئتها حتى تصير أفراداً، وكلّ جزء لا يتجزأ، فليس له طرفٌ وحدٌ وجزءٌ شائعٌ لا يتميز. وإلى ذلك صار المتعمقون في الهندسة، وعبروا عن الجزء بالنقطة، وقطعوا بأنّ النقطة لا تنقسم». الشامل، ص ٣٦.

وهم جمهور المتكلمين، كما في: المحصل، ص ٢٦٩.

وادّعى الأمدي عليه إجماع أهل الحق من المسلمين قاطبةً. أبكار الأفكار، ج ٣، ص ٥٥.

ولا يخفى أن كل ما يذكر في مثل هذه المباحث من نسبة القول إلى إجماع الموحدين أو غيرهم، فهو بمعنى عدم القائل بالخلاف، أو مبني على الملازمات المسلّمة عندهم، بحيث لا يحملون الخلاف في الملازمة بين ما ذكره من المقدمات العقلية وبين النتائج الدينية العقدية، وآلا فلا معنى لدعوى الإجماع في المسائل العقلية المحضة.

وأوّل من قال بوجود الجوهر الفرد من المسلمين أبو هذيل العلاف (١٣١- ٢٣٥ هـ)، وآلف فيه كتاباً، قال ابن رشد (المتوفى سنة ٥٩٥ هـ): «تجمع المصادر التي بين أيدينا على أن أبا هذيل العلاف، كان أوّل من قال بفكرة الجوهر الفرد». الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص ٢٢، مقدّمة الدكتور الجابري.

وتبعه في ذلك من المعتزلة: معمر بن عبّاد وهشام الفوطي والجبائيان والكعبي والصالح والقاضي عبد الجبار وابن متويه والنيسابوري، ومن الأشاعرة: الباقلاني والأسفراييني والبغدادي والجويني واللقاني والسنوسي وغيرهم، ومن الماتريدية: أبو منصور الماتريدي واليزدي وأبو المعين النسفي ونجم الدين النسفي والصابوني وكمال بن الهمام والبياض، وغيرهم.

ومن أصحابنا الإمامية: الشيخ المفيد في أوائل المقالات، ص ٩٥.

راجع: مقالات الإسلاميين (للأشعري)، ص ٣١٤؛ أصول الإيمان (للبغدادي)، ص ٣٥ وهو لم يفرّق بين عدم التجزئة فعلاً وقوّة؛ والنية والأمل (للقاضي عبد الجبار)، ص ١٤٢؛ الشامل (للجويني)، ص ٣٦؛ التمهيد لقواعد التوحيد (لأبي الشناء الحنفي الماتريدي المتوفى في القرن السادس)، ص ٤٦؛ المحضّل، ص ٢٦٩؛ نهاية المرام، ج ٢، ص ٤١٨؛ إرشاد الطالبين، ص ٤٨؛ دستور العلماء، ج ١، ص ٣٩؛ تصوّر الذرّي في الفكر الفلسفي الإسلامي، ص ١٦.

الأمر السادس: من النافون للجوهر الفرد؟

ذهب الجاحظ والحياط وابن حزم وابن رشد وجمهور الفلاسفة إلى نفي الجوهر الفرد، فذهبوا إلى أن الجوهر المتخيّر وإن انتهى إلى حدّ لا يقبل القسمة بالفعل، إلّا أنه لا بدّ وأن يكون قابلاً للقسمة في الوهم والتعقّل.

ونسب أبو بكر أحمد الرازي الحنفي (المتوفى سنة ٣٧٠ هـ) هذا القول إلى الدهرية والثنوية وهشام بن الحكم والنظام من المعتزلة والحساب. شرح بدء الأمالي، ص ١٦٥.

وذهب إليه من الإمامية هشام بن الحكم (المتوفى سنة ١٧٩ هـ)، وتبعه النظام المعتزلي، كما في: المقالات والفرق (لسعد بن عبد الله الأشعري القمي المتوفى سنة ٣٠١ هـ)، ص ٢٣٢؛ الفرق بين الفرق (للبيهقي المتوفى سنة ٤٢٩ هـ)، ص ٥٠. وقال في حق النظام: «وخالف بعد كبره قومًا من ملحدة الفلاسفة، ثم خالف هشام بن الحكم الرافضي، فأخذ عن هشام وعن ملحدة الفلاسفة قوله بإبطال الجزء الذي لا يتجزأ». الفرق بين الفرق، ص ١١٣.

وقال أبو الشفاء الماتريدي: «وأنكر هشام بن الحكم والنظام من المعتزلة وكثير من الحساب، وجود الجوهر الذي لا يتجزأ». التمهيد، ص ٤٧ و١٨٥.

والظاهر من هذه العبارات - وما يأتي آنفاً في الهامش - أن النظام أخذ الفكرة من هشام، لكن يبدو من عبارة العلامة تترى عكس ذلك؛ حيث قال: «ونقل عن هشام بن الحكم أنه كان يذهب في الجزء مذهب النظام، فلما التجأ النظام إلى قوله بالطفرة، قال هشام: إن كان لا يمكن إثبات تجزؤ الجزء إلا بارتكاب القول بالطفرة، فيجب أن يكون ذلك قولاً فاسداً وترك مذهب». نهاية المرام، ج ٢، ص ٤٥٥.

ولعل ذلك سهو القلم منه تترى، أو أن له محامل لا نعلمها؛ لأن هشامًا توفى في أواخر القرن الأول، بينما النظام توفى في أوائل القرن الثالث.

ومن النافين أيضًا المحقق الطوسي تترى، فإنه وافق الفلاسفة في هذه المسألة وإن خالفهم في وجود الهويلى. تجريد الاعتقاد، ص ١٤٥. وأيضًا الميرداماد ألف كتابًا في الرد على الجوهر الفرد، كما في: مصنفات مير داماد، ص ٢٧٠؛ وراجع: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج ٣، ص ٢٧٣؛ المنية والأمل، ص ١٥٩؛ شرح الرازي على الإشارات (شرحي الإشارات)، ج ١، ص ٦؛ التصور الذري في الفكر الفلسفي الإسلامي، ص ١٦.

الأمر السابع: معنى اللانهاية في انقسام الأجزاء

إن مراد الفلاسفة والقائلين بتنصيف الأجزاء وانقسامها إلى ما لا نهاية عقلاً وبالقوة أن للعقل أن يتصور للجزء الماديّ أجزاءً، ثم لكل جزء منها أجزاء دون وقفه في هذه التصورات في موطن العقل، ومع ذلك فإنّ العقل يرى للمادة حدّاً محسوساً ملموساً يصدّقه العقل والحسّ، فاللانهاية العقلية للأجزاء المادية كاللانهاية العقلية في العدد. وقد بيّن الرازيّ مرادهم بهذا حين نقل كلامهم ضمن سرد الأقوال في المسألة، قال: «هذا الجسم المحسوس واحد في نفسه، كما أنّه واحد في الحسّ، إلّا أنّه قابلٌ لانقساماتٍ غير متناهية، لا بمعنى أنّه يقبل انقساماتٍ غير متناهية دفعةً واحدة، بل بمعنى أنّ الجسم لا ينتهي في الصغر إلى حدٍّ إلّا ويقبل بعد ذلك الانقسام، وأنّ كلّ ما يخرج من الانقسامات إلى الفعل أبداً، فهو متناوٍ، كما أنّنا نقول: إنّّه - تعالى - قادرٌ على ما لا نهاية له، لا بمعنى أنّه يمكن أن يخلق أشياء لا نهاية لها؛ فإنّ ذلك محالٌ، بل بمعنى أنّه - تعالى - لا يصل في الخلق والإيجاد إلى حدٍّ إلّا ويمكنه بعد ذلك أن يوجد شيئاً آخر، وأنّ كلّ ما يخرج إلى الوجود، فإنّه متناوٍ، ولهذا مذهب جمهور الفلاسفة». الأربعين في أصول الدين، ج ٢، ص ٣ و٤. وأضاف قوله: «فليفهم حال الجسم في قابلية القسمة ما يفهم من فاعلية البارئ - تعالى - في زيادة المقدورات». المباحث المشرقية، ج ٢، ص ٩ و١٠. وسبقه بهذا التفسير والبيان ابن حزم في: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج ٣، ص ٢٧٧ و٢٧٨.

الأمر الثامن: العلاقة بين الجوهر الفرد والنظرية الذرية

إنّ مصطلح الجزء الذي لا يتجزأ (الجوهر الفرد)، يستى اليوم بالذرة (Atom)، ومعناها في اليونانية: (غير المنظور، أو الذي لا يتجزأ ولا ينقسم)، وهو في الفيزياء والكيمياء أصغر جزء من أجزاء المادة العنصرية. وقد أثبتت العلوم الحديثة إمكان تجزئته بأدواتٍ خاصةٍ إلى نواةٍ تحمل شحناتٍ كهربائية موجبة تسمى البروتونات، وشحناتٍ كهربائية سالبة تسمى إلكترونات، ونواةٍ لا تحمل شحناتٍ كهربائية تسمى نيوترونات، وهكذا إلى أجزاءٍ أخرى، فقاموا في عصرنا الراهن بعمليات تحويلها إلى طاقةٍ استفاد العالم منها في الخدمات السلمية،

العلاج الطبّي والطاقة الذريّة والزراعة وغيرها، بينما تضرّر الكثير من المظلومين بالقنابل الذريّة أيضًا.

فهل تلك العمليّات في العلم الحديث تنفي القول بالجواهر الفرد، أو لا؟ فالظاهر أنّ ما وصلوا إليه اليوم انشطار الذرة وتنصيفها بقدر الممكن وبحسب الأدوات الموجودة، وأمّا هل يستمرّ ذلك إلى غير النهاية، أو يتوقّف إلى حدّ، فالعلم الحديث ساكّث عنه، فما يستميّ علم الفيزياء (جزءًا لا يتجزّأ) - لما ثبت من أنّ الطاقة مكثّمة في كتّاب لا تتجزّأ، وبتبعية المادّة مكثّمة في كتّاب لا تتجزّأ - فعنائه أنّه غير متجزّيّ بالحسّ؛ لعدم الأدوات اللازمة للتجزئة، وأمّا عقلاً، فهو منقسم عند الفلاسفة بلا نهاية.

والعلاقة بين البحثين من جانب آخر أنّ النظرية الذريّة تبحث في أصل المادّة، مكوّناتها وطرق تركيبها، ومحاولة تفسير العالم وما يجري فيه من تفاعلات كيميائيّة وظواهر طبيعيّة على أساس من فهم مكوّنات المادّة ومعرفة خصائصها. وكان الخلاف أيضًا بين الفلاسفة والمتكلمين منذ قديم الزمان حول أصل العالم، وكان السؤال دائماً يتردّد، هل العالم مؤلّف من أجزاء لا تتجزّأ أي جواهر فردية، أو مؤلّف من هوى وصور، ولكلّ من الفريقين استدلالاتهم، فاختار أصحاب الكلام القول الأوّل، والفلاسفة القول الثاني، وآخرون توقّفوا في المسألة.

وببيان آخر: وقع الخلاف بين الفيزيائيين في العصور الحديثة حول النظرية الجسمانية والنظرية الموجية أيهما الأصحّ لتفسير العالم، وبعض الفضلاء يرون في هذا الخلاف امتدادًا للخلاف بين الأوائل في أنّ العالم هل هو مؤلّف من هوى وصور، أو من جواهر وأجزاء مفردة صغيرة جدًّا لا يمكن أن تتجزّأ.

ولمزيد البحث والدراسة بالإضافة إلى ما جاء هنا راجع:

سامي نصر لطف، فكرة الجوهر في الفكر الفلسفيّ الاسلامي؛ بينيس، مذهب الذرة عند المسلمين، ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريدة؛ فرج بالحاج، فلسفة الجوهر الفرد في علم الكلام الإسلامي.. دراسة مقارنة بالذريّة اليونانية.

قال المصنّف: «ولا بدّ في كلّ جسمٍ من الانتهاء إلى الجوهر، وأنكره النظام. والنقطة لازمة له، و^(١) الكرة فوق السطح تلاقيه بجزء غير منقسم، وإلا لكان الشكل مضلّعا وقد فرضناه كرويا».

أقول: كلّ جسمٍ، فهو قابلٌ للقسمة، إمّا الفكيّة^(٢) أو الفرضيّة^(٣) بالضرورة، لكن هل ينتهي إلى حدٍّ لا يقبل الانقسام، أو لا؟

ذهب المتكلّمون ومحمّد الشهرستاني^(٤) إلى الأوّل، وقالوا: لا بدّ من انتهائه في

(١) في «ق»: «إذ» بدل «و»، وما أثبتناه من سائر النسخ موافق للمصدر.

(٢) في «ق»: «الفلكيّة»، وفي «ط»: «العينية»، وفي «ص»: «الفعلية» ظاهرا، والصواب ما أثبتناه من «ك» والمراد القسمة الانفكاكية مقابل الوهميّة الفرضيّة. وبيانه: أنّ القسمة إمّا أن توجب انفصالا في الخارج، أو لا. والأولى هي القسمة الانفكاكية المنقسمة إلى الكسريّة والقطعيّة بالاحتياج إلى الآلة المفضّلة بالنفوذ وعدمه. والثانية هي القسمة الفرضيّة، وتسمّى وهميّة أيضا. وقد يفرّق بينهما بأنّ الفرضيّة ما هو يفرض العقل كلّيا، والوهميّة ما هو بحسب المتوهم جزئيا. راجع: البراهين القاطعة، ج ١، ص ٢٧٩، وفيه التعبير بالانفصال الفكيّ في ص ٢٨٠؛ المباحث المشرقيّة، ج ٢، ص ١٠.

(٣) في «ط»: «الفريضة»، وهو خطأ.

(٤) في كتابه الذي سماه ب (المناهج والبيانات) كما في: المطالب العالية، ج ٦، ص ٢٠.

وهو أبو الفتح محمّد بن عبد الكريم بن أحمد الشهرستاني، الفيلسوف الأشعريّ، ولد في شهرستان عام ٤٧٩ هـ، وانتقل إلى بغداد سنة ٥١٠ هـ، فأقام ثلاث سنين، وعاد إلى بلده، وتوفّي بها عام ٥٤٨ هـ، كان مرجعا في علم الكلام وأديان الأمم ومذاهب الفلاسفة، له كتبٌ كثيرةٌ أشهرها (الملل والنحل). انظر: لسان الميزان، ج ٥، ص ٢٦٣؛ الكنى والألقاب، ج ٢، ص ٣٧٤.

القسمه والتجزئة إلى حدٍ لا يقبل القسمه بأحد الاعتبارين المذكورين، وكل واحدٍ منهما^(١) هو الجزء الذي لا يتجزأ^(٢)، وهو المستى بالجواهر الفرد.

وذهب النظام^(٣) والحكماء إلى الثاني وهو عدم انتهائها في القسمه إلى

(١) في «ق، ص»: «منها».

(٢) هكذا ضبط الكلمة هنا وما يلي منها في النسخ، والصواب: (يتجزأ)، فأثبتنا ضبط النسخ رعاية للأمانة.

(٣) هو إبراهيم بن سيار بن هانئ البصري أبو اسحاق النظام من أئمة المعتزلة، هو شيخ الجاحظ وابن اخت أبي الهذيل العلاف، كان شاعرًا أديبًا بليغًا، صاحب تصانيف كثيرة، منها: كتاب الطفرة، كتاب الجواهر والأعراض، كتاب حركات أهل الجنة، كتاب الوعيد، كتاب النبوة ...، تبحر في علوم الفلسفة، واطلع على أكثر ما كتبه رجالها من طبيعيين والهيئين، وانفرد بآراء خاصة تابعته فيها فرقة من المعتزلة سميت النظامية نسبةً إليه، وكان يقول: إِنَّ اللَّهَ لَا يَقْدِرُ عَلَى الظُّلْمِ وَلَا الشَّرَّ، وَلَوْ كَانَ قَادِرًا لَكُنَّا لَا نَأْمَنُ وَقُوعَ ذَلِكَ، وَإِنَّ النَّاسَ يَقْدِرُونَ عَلَى الظُّلْمِ، وَصَرَّحَ بِأَنَّ اللَّهَ لَا يَقْدِرُ عَلَى إِخْرَاجِ أَحَدٍ مِنْ جَهَنَّمَ، وَأَنَّهُ لَيْسَ يَقْدِرُ عَلَى أَصْلَحِ مَا خَلَقَ، وَقَدْ كَفَّرَهُ جَمَاعَةٌ.

قالت المعتزلة: إِنَّمَا سَيِّئٌ بِذَلِكَ لِحَسَنِ كَلَامِهِ نَظْمًا وَنَثْرًا. وقال غيرهم: إِنَّمَا سَيِّئٌ بِذَلِكَ؛ لِأَنَّهُ كَانَ يَنْظُمُ الْخُرْزَ فِي سَوْقِ الْبَصْرَةِ وَبِيعَهَا. وذكر عنه أَنَّهُ قَالَ: نَصَّ النَّبِيُّ ﷺ عَلَى أَنَّ الْإِمَامَ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ وَعَيْنُهُ وَعَرَفَتِ الصَّحَابَةُ ذَلِكَ، وَلَكِنْ كَتَمَهُ عَمْرٌ لِأَجْلِ أَبِي بَكْرٍ. وقال: إِنَّ عَمْرَ ضَرَبَ بَطْنَ فَاطِمَةَ يَوْمَ الْبَيْعَةِ حَتَّى أَلْقَتِ الْمَحْسَنَ مِنْ بَطْنِهَا. وقال: الْإِجْمَاعُ لَيْسَ بِحُجَّةٍ فِي الشَّرْعِ، وَكَذَلِكَ الْقِيَاسُ لَيْسَ بِحُجَّةٍ، وَإِنَّمَا الْحُجَّةُ قَوْلُ الْإِمَامِ الْمُعْتَصِمِ ﷺ.

توفي ما بين سنة ٢٣١ هـ، وسنة ٢٣٢ هـ في خلافة المعتصم أو الواثق.

انظر ترجمته في: أمالي المرتضى، ج ١، ص ١٣٢؛ الملل والنحل، ص ٩١؛ تاريخ بغداد، ج ٦، ص ٩٧؛ سير أعلام النبلاء، ج ١، ص ٥٤١؛ طبقات المعتزلة، ص ٤٩ - ٥٢؛ الفهرست لابن النديم، ص ٢٠٣، ٢٠٤؛ لسان الميزان، ج ٥، ص ٤١٣ و ٤١٤؛ النجوم الزاهرة، ج ٢، ص ٢٣٤.

حدّ لا يقبلها^(١).

(١) المشهور اتفاق الحكماء والنظام على عدم انتهاء الجسم في القسمة إلى الجزء الذي لا يتجزأ، إلا أنّه عند النظام موجودٌ بالفعل في الجسم، وعند الحكماء يستحيل وجوده بالفعل. وذكروا أنّه ألف كتاباً سمّاه (الجزء)، وأقام فيه البراهين على إنكار الجزء الذي لا يتجزأ، كما في: مقالات الإسلاميين، ص ٣١٦.

واليك أقوال بعض القدماء في مذهبه في المقام وسبب ذهابه إليه:

مذهب النظام في المسألة وسببه

قال الأشعري: «قال النظام: لا جزء إلا وله جزء، ولا بعض إلا وله بعض، ولا نصف إلا وله نصف، وإنّ الجزء جائزٌ تجزئته أبداً، ولا غاية له من باب التجزؤ». مقالات الإسلاميين، ص ٣١٨ و ٣٠٤.

وقال الجويني: «صار معظم الفلاسفة إلى أنّ الأجرام لا تتناهى في تجزؤها. وإلى ذلك صار النظام من المنتسبين إلى الفلسفة». الشامل، ص ٣٦.

ومرّ من البغدادي أنّ النظام أخذ القول بإبطال الجزء الذي لا يتجزأ وانقسام كلّ جزء لا إلى نهاية عن هشام بن الحكم (المتوفى سنة ١٧٩ هـ).

وأما سبب ذهابه إلى ذلك، فأشار إليه شارح المواقف بقوله: «واعلم: أنّ النظام لم يكن قائلاً بالجزء الذي لا يتجزأ وترغب الجسم منه، إلا أنّه لزمه ذلك من حيث لا يدري، فإنّه لما وقف على أدلّة نفاة الجزء ولم يقدر على ردّها، أذعن لها وحكم بأنّ الجسم ينقسم انقساماتٍ لا تتناهى، لكنّه لم يفرّق بين ما هو موجودٌ في الشيء بالقوّة، وبين ما هو موجودٌ فيه بالفعل، فظنّ أنّ جميع الانقسامات التي لا تتناهى حاصلةٌ في الجسم بالفعل، فصرّح بأنّ في الجسم أجزاءً غير متناهية موجودةٌ بالفعل ولزمه القول بالجزء، فإنّه إذا كان كلّ انقسام ممكن في الجسم حاصلاً فيه بالفعل، فما لا يكون من الانقسامات حاصلاً في الجسم، امتنع حصوله

ثم إنَّ الأولين اختلفوا، فقال المتكلمون: إنَّ تلك الأقسام الحاصلة بالقسمة، كانت موجودةً بالفعل قبل القسمة متميزةً يماس بعضها بعضاً^(١). وقال محمّد الشهرستاني: إنَّها لم تكن موجودةً قبل القسمة، بل كان الجسم واحداً، والأقسام حدثت بالقسمة.

والآخرين اختلفوا أيضاً، فذهب النظم إلى أن كل ما يخرج من الأقسام، فإنَّه كان حاصلاً بالفعل في الجسم قبل القسمة، وذهب الحكماء إلى أنَّه حادثٌ بالقسمة، وقبلها كان الجسم واحداً، ولم يقل النظم ومن قال بمقالته في هذه

فيه، فتكون أجزاؤه غير قابلةٍ للانقسام، فقد وقع فيما كان هارباً عنه نافيّاً له غير معترفٍ به، ومن ثمة نقل عنه أنَّه لما عيّره مثبتو الجزء على القول بالطفرة، أجاب بأنَّها ليست أبعد ممَّا لزمكم من القول بتفكك الرحي فالتزمتوه». شرح الواقف، ج ٧، ص ١٠ و١١.

وقد ألزمه المحقق اللاهيجي بالجواهر الفرد؛ حيث قال في حقه: «... وهو وإن لم يقل بالجزء ابتداءً، بل قال بقبول الجسم للانقسام لا إلى نهاية، لكن لما كان من مذهبه أنَّ حصول الأقسام من لوازم قبول الانقسام، زعم أنَّ جميع الانقسامات التي لا يتناهى حاصلٌ في الجسم بالفعل، فصرَّح بأنَّ في الجسم أجزاءً غير متناهية موجودةً بالفعل، فلزمه القول بالجزء الذي لا يتجزأ؛ لأنَّه إذا كان كل انقسام ممكناً في الجسم حاصلاً فيه بالفعل، ممَّا لا يكون من الانقسامات حاصلاً في الجسم، امتنع حصوله فيه، فيكون أجزاؤه غير قابلةٍ للانقسام، فقد وقع فيما كان هارباً عنه». شوارق الإلهام، ج ٢، ص ٢٧٤.

وانظر الوجه لتزييف مختاره في: المباحث الشرقية، ج ٢، ص ٢٣؛ شرح المقاصد، ج ٣، ص ٣٤؛ المحض، ص ١٨٣؛ أوائل المقالات، ص ٢٠٠ و٢٠١؛ إرشاد الطالبين، ص ٤٨.

المسألة: إنّ الجسم مؤلّف من الأجزاء الّتي لا تتجزّأ صريحاً؛ لأنّهم يصرّحون بنفي الجزء الّذي لا يتجزّأ، فكيف يثبتون المركّب منه الملزوم لثبوته ضرورة استلزام وجود المركّب وجود أجزائه؟! نعم، ألزموا به إلزاماً^(١)، ووجه ذلك أنّهم ذهبوا إلى أنّ كلّ ما يمكن في الجسم من الانقسامات الّتي لا تتناهى، فهو حاصلٌ فيه بالفعل، وصرّحوا باشتمال الجسم على ما لا يتناهى من الأجزاء، ويلزم من ذلك أنّ كلّ ما لا يكون حاصلّاً في الجسم من الانقسامات، فهو لا يمكن أن يحصل فيه، وهم معترفون بوجود كثرة في الجسم، وأنّ الكثرة إنّما يتألّف من الأحاد، وأنّ الواحد من حيث هو واحد لا ينقسم.

فحصلت من مجموع هذا الكلام مقدّمتان:

إحدهما: أنّ الجسم يشتمل على أشياء غير منقسمة. والثانية: أنّ كلّ ما يشتمل عليه الجسم و^(٢) لا يكون منقسماً، فإنّه لا يقبل القسمة، وهاتان المقدّمتان تنتجان: الجسم يشتمل على أشياء لا^(٣) تقبل القسمة، وهذا هو^(٤) القول بالجزء الّذي لا يتجزّأ؛ ولهذا قال الشيخ أبو عليّ عقيب القول في تركّب الجسم من أجزاء لا تتجزّأ: «ومن الناس من يكاد يقول بهذا التّأليف، لكن من أجزاء غير متناهية»، فجعلهم يكادون يقولون به.

(١) في «ق»: «الترموا به التّزاماً».

(٢) لم يرد في «ق، ص»: «و»، وفي «ر»: «فلا»، وأثبتناها من «ط».

(٣) في «ك»: «لأنّه».

(٤) لم يرد في «ك، ط»: «هو».

وإنما طولنا الكلام هنا^(١)؛ لأنَّ الشارح رحمته الله ذكر في شرحه أنَّ النظام يذهب إلى أنَّ الجسم مركَّب من أجزاء لا تتجزأ، ثمَّ بعده بلا فصلٍ ذكر أنَّ النظام وافق الحكماء على نفي الجوهر الفرد - أعني الجزء الذي لا يتجزأ، وفي هذين الكلامين - مع الاعتراف بوجود الجسم و^(٢)إن كان ضروريًا - مناقضةً ظاهرةً، إلَّا مع التأويل الذي ذكرناه، وهو أنَّ القول الأوَّل ألزم به إلزامًا، ولم يصحَّ هو به، والثاني مذهبه الصريح.

واستدلَّ المصنَّف - رحمه الله تعالى - على ثبوت الجزء بوجهين^(٣):

(١) لم يرد في «ق»: «هنا».

(٢) لم يرد في «ق»: «و».

(٣) استدلوا لإثبات الجوهر الفرد - مضافًا إلى الوجهين المذكورين - بوجود كثيره، كما قال الفاضل المقداد: «ولكلِّ فريق من هؤلاء حججٌ كثيرةٌ ذكرت في المطولات». إرشاد الطالبين، ص ٤٩. ومراده من المطولات نحو: الشامل في أصول الدين، ص ٣٦؛ الفصل الثالث من المقالة الثالثة من طبيعيات الشفاء، ج ١، ص ١٨٤ - ١٨٨؛ المباحثات، ص ٣٦٣ و ٣٦٤؛ المعتبر، ج ٢، ص ٢٤؛ شرح المحقِّق الطوسي على الفصل الثاني من النمط الأوَّل من إشارات الشيخ الرئيس؛ شرح الرازي على النمط الأوَّل من الإشارات؛ المطالب العالية، ج ٦، ص ٢٩ وما يليها؛ الأربعين في أصول الدين، ج ٢، ص ٤ - ١١ ذكر لهم ستة وجوه؛ المحصَّل، ص ٢٦٩ وما بعدها مع نقاشها في: نقد المحصَّل، ص ١٨٤ وما بعده؛ قواعد المرام، ص ٥٢؛ مناهج اليقين، ص ٧٧؛ نهاية المرام، ج ٢، ص ٤١٩ - ٤٣٨ ذكر فيه الاستدلال بأربعة عشر وجهًا لنفي الجوهر الفرد؛ كشف المراد، ص ١٤٣؛ أباكار الأفكار، ج ٣، ص ٥٦ - ٦٤ ذكر فيه الأمدي ثمانية وجوه لإثباته؛ شرح المواقف، ج ٧، ص ٧ - ٢٠، وفيه تقسيم حججهم إلى نوعين، النوع الأوَّل: إثبات أنَّ كلَّ منقسم - أي قابل للانقسام - له أجزاء بالفعل، أي

يكون جميع ما يقبل الانقسام إليه من الأجزاء حاصلةً بالفعل، وفيه ثلاثة وجوه. النوع الثاني: إثبات أن تلك الانقسامات والأجزاء الحاصلة بالفعل متناهية، وفيه سبعة وجوه، وهكذا التقسيم إلى النوعين في: شرح المقاصد، ج ٣، ص ٢٥ وما بعدها.

ونقتصر من تلك الوجوه بذكر وجهٍ واحدٍ استدلّوا به، وهو من أشهر الأدلة عند المشايخ، كما في: شرح العقائد النسفية، ص ٢٤، نقله ابن حزم وردّ عليه في: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج ٣، ص ٢٧٦. واستدلّ به أبو الثناء الماتريدي بقوله: «... وقلنا: هذا فاسدٌ لاتفاق العقلاء والعلماء أن الفيل أعظم من البقرة، والجبل أكثر من الخردلة. والكبر في الأجسام لا يعنى به إلا زيادة الأجزاء، وعلى قود كلامهم لا تزداد أجزاء الفيل على أجزاء البقرة، ولا أجزاء الجبل على أجزاء الخردلة؛ لأنّ أجزاء كلّ واحدٍ منهما عندهم تتجزأ إلى ما لا نهاية له». التمهيد، ص ٤٧؛ وأيضًا: شرح المواقف، ج ٧، ص ٢٠؛ شرح المقاصد، ج ٣، ص ٣٠.

وقد ردّت حججهم في الكتب المذكورة وغيرها، ووصفها ابن حزم (المتوفى سنة ٤٥٦ هـ) بقوله: «وعمدة الفائلين بوجود الجزء الذي لا يتجزأ خمس مشاغب، وكلّها راجعٌ بحول الله تعالى وقوّته عليهم، ونحن إن شاء الله مرّ ذكرها كلّها، ونتقصّى لهم كلّ ما موهوا به، ونرى بعون الله مرّ بطلان جميعها بالبراهين الضرورية، ثم نرى بالبراهين الصحاح صحّة القول، بأنّ كلّ جزءٍ فهو يتجزأ أبدًا، وأنه ليس في العالم جزءٌ لا يتجزأ أصلًا...». الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج ٣، ص ٢٧٣.

وقال ابن رشد (المتوفى سنة ٥٩٥ هـ) في وصفها: «وجود جوهرٍ غير منقسم، ليس معروفًا بنفسه، ليس معطى حسّيًا، ولا بديهةً عقليّةً، بل هو نتيجة نظيرٍ واستدلالٍ، وفي وجوده أقاويل متضادةٌ شديدة التعاند، وليس في قوّة صناعة الكلام تخليص الحقّ منها، وإنّما ذلك لصناعة البرهان (الفلسفة: علم الطبيعة)، وأهل هذه الصناعة قليلٌ جدًّا، والدلائل التي تستعملها الأشعرية في إثباته هي خطابيةٌ في الأكثر». الكشف عن مناهج الأدلة، ص ١٠٥.

ولكن جاء في المواقف وشرحه: «وبعض ذلك الذي ذكرناه من حجج المتكلمين على إثبات الجزء وتركّب الجسم منه، وإن كان يمكن الجواب عنه جدلًا، ففيه للمنصف إقناعٌ وطمانينة باطن، فارجع أنت إلى إنصافك في الأجوبة التي مرّ ذكرها». شرح المواقف، ج ٧، ص ٢٠.

أحدهما: أَنَّ النقطة موجودة؛ لأنها نهاية الخط الموجود^(١)؛ ولأنَّ الخط إنما يلاقي غيره بها، وهي غير منقسمة اتِّفاقاً؛ ولأنَّها لو كانت منقسمة لم تكن طرفاً ونهايةً، بل أحد جزأَيْها يكون هو الطرف والنَّهاية، والآخر داخل في الخط^(٢)، ويلزم من وجودها وجود الجزء؛ لأنَّها إن كانت جوهراً ثبت المطلوب، وإن كانت عرضاً افتقرت إلى محلٍّ هو جوهر؛ إذ لو لم يكن المحلَّ جوهراً أو منتهياً إليه كان

وقال المحقق السبزواري: «إِنَّ بطلان الجزء في هذه الأعصار صار قريباً من البديهيَّات؛ لكثرة ما أقام الأفاضل من البراهين المحكَّمة الطبيعيَّة والهندسيَّة، فلا يحتاج المطلب إلى مزيد عناية». شرح المنظومة، ج ٤، ص ١٧١ و١٧٢.

(١) وطرف الموجود موجودٌ بالضرورة. شرح المقاصد، ج ٣، ص ٣٢. وقال العلامة تَنْتْ في بداية هذا الوجه وهو السادس من الوجوه عنده: «النقطة أمرٌ وجوديٌّ باتِّفاق الفلاسفة». نهاية المرام، ج ٢، ص ٤٣١.

دفع دخلٍ مقدَّر

هناك دفع دخلٍ مقدَّر تعرَّض إليه الرازي بقوله: «فإن قيل: نهاية الشيء عبارةٌ عن انقطاعه، وانقطاع الشيء عبارةٌ عن أنَّه فنى وما بقي منه شيءُ البتَّة، وعدم الشيء كيف يكون أمراً موجوداً؟! قلنا: نحن نعلم بالضرورة أنَّ المقدارين إذا تماسا، فإنَّهما يتماسان بطرفيهما، فلو كان طرف الشيء نفس العدم، لكان معنى المماسَّة، هو أنَّ عدم هذا مماسٌ لعدم ذلك، وهذا غير معقولٍ، فعلمنا: أنَّ طرف الشيء يستحيل أن يكون نفس العدم». الأربعين في أصول الدين، ج ٢، ص ٧.

(٢) إلى هنا أثبت لهم أَنَّ النقطة موجودةٌ، وأنها لا تقبل القسمة، ومن بعد ذلك يثبت لازمه وهو الجوهر الفرد.

عرضًا، وذلك العرض محتاجٌ إلى محلٍّ، فإن كان عرضًا افتقر إلى محلٍّ آخر، وهكذا إلى ما لا يتناهى، وهو محالٌّ، فوجب الانتهاء إلى محلٍّ هو جوهرٌ، ويجب^(١) كونه غير منقسمٍ؛ إذ لو كان منقسمًا لزم انقسامها إن حلت^(٢) في مجموعته بالضرورة، أو في بعضٍ منه منقسمٌ، وهو محالٌّ.

الثاني: أنَّ الكرة الحقيقية^(٣) - وهي الجسم المستدير الذي إذا خرج من مركزه إلى محيطه خطوطٌ مستقيمةٌ، كانت كلها متساوية^(٤) - إذا وضعت على سطحٍ حقيقيٍّ لاقته بجزءٍ غير منقسمٍ؛ إذ لو انقسم لزم أن تكون الكرة مضلعةً لا

(١) في «ط»: «فيجب».

(٢) في «ك»: «أحلت».

(٣) وهذا الدليل عند التفتازاني أقوى أدلةً لإثبات الجزء، شرح العقائد النسفية، ص ٢٤.

(٤) وقال الفاضل المقداد تترُّ في تعريف الكرة والسطح والزاوية: «أما الكرة الحقيقية، فهي عبارةٌ عن جسمٍ مستديرٍ محيط به سطحٌ مستديرٌ، يمكن فرض نقطةٍ في وسطه، تسمى مركزًا، كلَّ خطٍّ يخرج من تلك النقطة إليه يكون على التسوية.

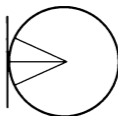
وأما السطح الحقيقي، فهو عبارةٌ عن سطحٍ كلَّ خطٍّ يفرض عليه يكون مستقيمًا، والخط المستقيم هو الذي إذا وضع على شعاع البصر لا يمنع طرفه رؤية وسطه.

وأما الزاوية، فاعلم أنه إذا قام خطٌّ على خطٍّ، لا يخلو إما أن يكون مائلًا إلى أحد الجانبين أو لا، فإن كان الثاني - أي لا يكون مائلًا - حدثت عن جنبه زاويتان، كلٌّ منهما تسمى قائمةً، وإن كان الأول - أي يكون مائلًا إلى أحد الجانبين - حدثت عن جنبه زاويتان أيضًا، أحدهما أصغر من الأخرى، فالصغرى تسمى حادةً، والكبرى تسمى منفرجةً». إرشاد الطالبين، ص ٤٩ و ٥٠.

كرةً حقيقيّةً؛ وذلك لأنّا إذا أخرجنا من مركزها إلى موضع الملاقاة من محيطها خطوطاً ثلاثة: اثنان على طرفيه وواحدٌ على وسطه، كان العمود - أعني الخطّ الواقع على الوسط - أقصر من كلّ واحدٍ من الخطّين اللذين على الطرفين؛ لأنّه يوتر زاويةً حادّةً، وكلٌّ منهما إنّما يوتر زاويةً قائمةً^(١)، وصورته هذه^(٢):



نسخة طهران



نسخة أصفهان

فلا تكون الكرة حقيقيّةً؛ لاختلاف الخطوط الخارجة من مركزها إلى محيطها، مع أنّا فرضناها حقيقيّةً، هذا خلفٌ، فإذا دحرجت على السطح المذكور لاقته

(١) قوله: «لأنّه يوتر زاويةً حادّةً» يعنى يصير وترًا لكلّ من الزاويتين الحادّتين اللتين يكتنف بكُلّ منهما أحد الضلعين ونصف القاعدة.

وقوله: «وكلٌّ منهما إنّما يوتر زاويةً قائمةً»، يعنى هما يوتران زاويتين قائمتين إحداهما في جانبٍ من الحظ العمود، والأخرى في جانبٍ آخر منه.

وقد برهن إقليدس ببهان شكل العروس في كتاب الأصول على أنّ وتر الحادّة أقصر من وتر القائم. إرشاد الطالبين، ص ٥٠؛ وراجع: نهاية المرام، ج ٢، ص ٤٢٤ و ٤٣٦؛ تسليك النفس، ص ٩٧؛ اللوامع الإلهيّة، ص ١٢٨؛ شوارق الإلهام، ج ٢، ص ٢٦٩.

(٢) في «خ»: «هذه صورته».

بنقطة عقيب أخرى^(١)، ويلزم من ذلك ثبوت الجزء الذي لا يتجزأ، وهو المطلوب^(٢).

قوله^(٣): «والنقطة لازمة له»، أي للجوهر الفرد، والمراد باللازم هنا المساوي الذي يلزم من وجوده وجود ملزومه، ووجه اللزوم قد بيّناه. ويمكن أن تكون (الهاء) في قوله: «لازمة له» عائدة إلى النظام، بمعنى يلزمه له^(٤) القول بالجزء.

وقول الشارح «المنقطة» في الوجه الثاني: «إذا تحركت الكرة حتى لاقت السطح بأجزائها كانت منتقلة إلى أخرى، فتكون مركبة من النقط^(٥) وهو المطلوب» فيه نظر؛ لأننا لا نسلم لزوم تركبها من النقط^(٦) على ذلك التقدير، وكيف^(٧) تتركب من النقط^(٨) وهي^(٩) جسم والنقط أعراض؟! اللهم إلا أن يعني بالنقطة

(١) في كل آن يفرض، كما في: إرشاد الطالبين، ص ٤٧.

(٢) ونقل الجرجاني عن ابن سينا إشكالاً على هذا الوجه في: شرح المواقف، ج ٧، ص ١٧، وفي هامشه إشكال على هذه النسبة؛ وانظر: إرشاد الطالبين، ص ٤٧.

(٣) أي قول ابن نوبخت في الياقوت.

(٤) في «ط»: «ملزومه» بدل: «يلزمه له».

(٥) في المصدر ونسخة «ط»: «النقطة»، وما أثبتناه من سائر النسخ.

(٦) في «ط»: «النقطة».

(٧) في «ر»: «فكيف».

(٨) في «ط»: «النقطة».

(٩) في «ر، ق»: «وهو».

الجوهر الفرد، وحينئذٍ نمنع^(١) لزوم تركبها من الجواهر الأفراد على تقدير ملاقاتها به؛ إذ لا يلزم من حدوث الجواهر الأفراد بسبب حركة الكرة على السطح كون الكرة مركبة^(٢) منها؛ لجواز كون الجسم^(٣) واحدًا^(٤) في نفسه مع قبوله^(٥) القسمة إلى أجزاء لا تقبل الانقسام، كما هو مذهب الشهرستاني. وأيضًا المفهوم من كلامه كون النقط من السطح لا من الكرة؛ لأنَّ الكرة لا يقال لها^(٦): إنها تنتقل من نقطة إلى أخرى من النقط^(٧) القائمة بها، أو التي هي أجزاؤها، فكان ينبغي أن يقول: فيكون السطح مركبًا من النقط.

قوله «تَبَيَّنَ»: «احتجوا» - أي الحكماء القائلون بنفي الجوهر الفرد - بأنه لو كان ممكنًا لأمكن أن نضع جوهرًا بين جوهرين، وحينئذٍ إما أن يماس أحدهما بعين ما يماس به الآخر أو بغيره، فإن كان الأول لزم التداخل، وإن كان الثاني لزم الانقسام مع فرض عدمه، وهما محالان^(٨).

(١) في «ك»: «يمنع»، وفي «ر»: «يمنع».

(٢) لم يرد في «ط»: «مركبة».

(٣) في «ط»: «الجزء»، وفي «ر»: «كون الكرة جسمًا».

(٤) في «ق»: «داخلًا»، وفي «ك»: «أنَّ كون الجسم واحدًا».

(٥) في «ق»: «قبول».

(٦) أثبتناه من «ق» ولم يرد في سائر النسخ.

(٧) في «ط»: «النقطة».

(٨) إنَّ ما نقل هنا أحد أدلة الحكماء على نفي الجوهر الفرد، وقد عبّر عنه المحقق الطوسي ولخصه بقوله: «الحجب المتوسط». وتقريره بتوضيح أكثر: أنا إذا فرضنا جوهرًا متوسطًا بين

جوهريين فإمّا أن يحجبهما عن التماسّ أو لا. والثاني باطل، وإلا لزم التداخل وهو محال، وإلا لم يفد التأليف زيادةً في الحجم. والأوّل يوجب الانقسام؛ لأنّ الطرف الملاقي لأحدهما مغايرٌ للطرف الملاقي للآخر، فيلزم خلاف المفروض. راجع: كشف المراد، ص ١٤٤.

طرق استدلال الحكماء لنفي الجوهر الفرد

هناك وجوهٌ كثيرةٌ استدلّ بها الحكماء لنفي الجزء الفرد، ويمكن توزيعها وتفكيكها على عدّة أصولٍ وطرقٍ رئيسة، بحيث تستخرج من كلّ واحدةٍ منها وجوهٌ مختلفةٌ، كما قال الفتازاني: «إنّ أدلّة نفي الجزء الذي لا يتجزأ على كثرتها ترجع إلى عدّة أصولٍ، يتفرّع على كلّ منها وجوهٌ من الاستدلال». شرح المقاصد، ج ٣، ص ٤٠. وهذه الطرق أربعة أنواع حسب تفكيك شرح المواقف، ج ٧، ص ٢٠. وسبعةٌ حسب إحصاء المحقّق اللاهيجي بما نصّه: «واعلم: أنّ على هذا المطلب أدلّة كثيرةٌ جدّاً ومع كثرتها محصورة في سبعة أنواع على ما تتبّعنا». شوارق الإلهام، ج ٢، ص ٢٦٨.

فعليك لحاظ الأصول والوجوه المترتبة عليها وشرحها ونقاشها في المطوّلات، وإليك بيان الطرق الأصليّة:

- ١- ما يبتني على أنّ تعدّد جهات الشيء ونهاياته تستلزم الانقسام في ذاته.
- ٢- ما يبتني على أنّ تفاوت الحركتين السرعة والبطء ليس لتخلّل السكنات؛ إمّا لاستحالته في نفسه؛ أو لتأديّه إلى ما هو ظاهر الانتفاء من تفكّك المتصلات وانفكاك المتلازمات، ويقرّر ذلك باختصارٍ في صورة:

الأولى: حركة طرفي الرحي.

الثانية: حركة الفرّجال ذي الشعب الثلاث.

الثالثة: حركة عقب الإنسان وأطرافه حين يدور على نفسه.

الرابعة: حركة المنطقة والمدارات التي تقرب القطب.

الخامسة: حركة الشمس، وظلّ الشجر.

السادسة: حركة الدلو المشدود على طرف حبل مشدود طرفه الآخر في وسط البئر قد جعل فيه كلابٌ يمدُّ به الحبل، فالدلو تقطع مسافة البئر حين ما تقطع الكلاب نصفها.

٣- ما يبتني على أصولٍ هندسيّةٍ لا سبيل إلى إثباتها، إلّا على تقدير انتفاء الجزء، كما يظهر للناظر في البراهين المذكورة في كتاب إقليدس.

٤- ما يبتني على مقدّماتٍ لا سبيل إلى إثباتها، وهي وجوهٌ اختصارها:

الأوّل: لو كان الجسم من الجزء لكان ذاتيّاً له، فيكون بيّن الشبوت.

الثاني: الجزء متناهٍ، فيكون متشكّلاً، فإن كان ضلعاً انقسم، وإن كان كرةً فعند الانضمام يبقى فرجٌ أقلّ من الجزء.

الثالث: إذا صار ظلّ الجسم مثليه، كان نصف الظلّ ظلّ النصف، ففي المركّب من الأجزاء الوتر يلزم الانقسام.

انظر أدلة الفلاسفة في الفصل: في الملل والأهواء والنحل، ج ٣، ص ٢٨٠ - ٢٨٦، ذكر فيه اثني عشر وجهاً لنفي الجزء الفرد؛ شرح الرازيّ على الإشارات (شرحي الإشارات)، ج ١، ص ٦؛ الأربعين في أصول الدين، ج ٢، ص ١٢ (ذكر فيه عشرة وجوه لمختار الفلاسفة)؛ المحصل، ص ٢٧٣؛ المباحث المشرقية، ج ٢، ص ١١ - ٢٣ ذكر فيه عشرين وجهاً لإبطال الجوهر الفرد؛ رسائل الشجرة الإلهيّة، ص ٢٧؛ قواعد المرام، ص ٥٣؛ كشف المراد، ص ١٤٥؛ تهافت التهافت، ص ٣٠٦؛ مناهج اليقين، ص ٧٩؛ إرشاد الطالبين، ص ٥١؛ اللوامع الإلهيّة، ص ١٢٨؛ شرح المقاصد، ج ٣، ص ٣٩ وما بعدها، مطالع الأنظار (للأصفهانيّ)؛ شرح طوابع الأنوار (للبياضوتي)، ص ١٢٢ - ١٢٤؛ البراهين القاطعة، ج ١، ص ٢٧١ - ٢٧٤؛ شوارق الإلهام، ج ٢، ص ٢٦٧.

الردّ على أدلة النافين

لا نريد بيان ما قالوا في الردّ على أدلة النافين للجوهر الفرد؛ إذ لا طائل تحته، فنكتفي بما قاله الرازيّ في الردّ عليهم في جملةٍ واحدةٍ - حسب زعمه - بعد ما نقل عنهم عشرة وجوه، قال:

واعتذر المتكلمون عن الحجّة القويّة بشيءٍ ضعيف^(١)، وهو المنع من لزوم الانقسام على تقدير مغايرة ما به ماسّ أحدهما لما به ماسّ الآخر، وإنّما يلزم ذلك إن لو كانت المماسّة بنفس الجوهر، أمّا إذا كانت بالأعراض، فلا يلزم الانقسام؛ لجواز أن يماسّ كلّ منهما بعرضٍ، كما هو مذهبكم في مماسّة الأجسام، فإنّها تتماسّ عندكم بسطوحها، وهي أعراض قائمةٌ بها، فلم لا يجوز مثله في الجواهر؟

وهذا ضعيف؛ لأنّ محلّ العرضين^(٢) إن كان واحدًا لزم اجتماع الأمثال، وإن كان متعدّدًا لزم الانقسام.

قوله **«فإنّظر:»** «قال بعض المحقّقين على الأوّل: النقطة لا يجب انقسامها بانقسام محلّها»^(٣)... إلى آخره.

«واعلم أنّا نجيب عن جميع هذه الشبه بجوابٍ واحدٍ، ونحيل بالأجوبة المفضّلة على ذلك الكتاب، فنقول: إنّ جميع هذه الوجوه مشتركةٌ في شيءٍ واحدٍ، وهو أنّه قد اختصّ أحد جانبي الجزء بخاصيّةٍ لا تحصل في الجانب الآخر منه، ولكنّ هذا المعنى يوجب حصول انقساماتٍ غير متناهيةٍ بالفعل. والفلاسفة لا يقولون بهذا المعنى، وما هو نتيجة هذه الشبه لا يقولون به، وما يقولون به، فهو الانقسام بالقوّة فقط، لا نتيجة هذه الوجوه، فثبت سقوط هذه الوجوه بأسرها، وأمّا الأجوبة المفضّلة، فهي مذكورةٌ في الكتاب الذي صنفناه في هذه المسألة». الأربعين في أصول الدين، ج ٢، ص ١٦ و١٧.

(١) وهذا كلام العلامة **رحمته** في أنوار الملوك. وانظر جواب المتكلمين ونقاشه في: إرشاد الطالبين، ص ٥٢، وسائر المصادر المتقدّمة.

(٢) في «ق»: «العرض».

(٣) في المصدر: «لانقسام المحلّ».

أورد المحقق رحمه الله على الدليل الأول من الدليلين اللذين ذكرناهما على إثبات الجزء ما تقريره أن يقال: لِمَ لا يجوز أن يكون محلّ النقطة منقسمًا. قولكم: «فيجب انقسامها هي بانقسامه». قلنا: مسلمٌ، وإنّما يلزم ذلك أن لو كانت من الأعراض السارية، كالسواد في القار والحرارة في النار، أمّا إذا كانت من الأعراض غير السارية فلا^(١).

وأجاب الشارح رحمه الله عن ذلك بأنّ «المفهوم من العرض الساري هو أن يكون شايعاً^(٢) في أجزاء حامله، ومن غير الساري أن يكون حاصلًا في بعض أجزائه دون بعض، والنقطة يستحيل أن تكون من قبيل القسم الأول، فيلزم أن تكون حاصلّة في بعض، ثم نقول: ذلك البعض إمّا منقسمٌ أو غير منقسمٍ، وهو ما ذكرناه بعينه»^(٣).

وفيه نظر؛ فإنّ التربع القائم بالأضلاع الأربعة والحياة القائمة بالبنية

(١) انظر: نقد المحصل، ص ١٨٤.

والجواب ببيان آخر: أنّ النقطة عرض قائم بالمنقسم، ولا يلزم انقسامها لانقسام المحلّ، لأنّ الحالّ في المنقسم إذا كان حله من حيث ذاته المنقسمة، يلزم من انقسام المحلّ انقسام الحالّ، وإلا فلا، وهاهنا النقطة حلّت في المنقسم باعتبار عروض التناهي له. راجع: البراهين القاطعة، ج ١، ص ٢٧٥.

(٢) في «ك»: «ساريًا».

(٣) وخلاصة الجواب منه تتّضح: «وفيه نظر؛ فإنّ مفهوم غير الساري هو الذي لا يشيع في جميع أجزاء المحلّ، بل يوجد في بعضها، فلننقل الكلام إليه». نهاية المزام، ج ٢، ص ٤٣٢.

والوحدة القائمة بال عشرة الواحدة، تكون - على تفسيره العرض الساري وغير الساري بما فسّرهما به - خارجةً عن القسمين؛ لاستحالة القول بشياع التريع في أجزاء حامله، أو بكونه^(١) في جزءٍ من أجزاء حامله، وكذا الوحدة والحياة، بل المفهوم^(٢) من العرض الساري ما يجب انقسامه بانقسام حامله، وغير^(٣) الساري ما ليس كذلك. وأيضاً فقد سلّم أنّ انقسام محلّها لا يوجب انقسامها، وذلك أنّه جعل ما هي حاصلةٌ في بعض أجزائه دون بعضٍ حاملاً لها بقوله: «ومن غير الساري أن يكون حاصلاً في بعض أجزائه»، أي أجزاء حامله دون بعضٍ، وهو ما ادّعاه المعارض.

قوله: «وقال على الثاني ...» إلى آخره، أورد المحقق - رحمه الله تعالى - على الوجه الثاني على سبيل الحكاية عن الحكماء^(٤): أنّ ملاقات الكرة الحقيقية للسطح الحقيقي عندهم بنقطةٍ هي طرف قطرٍ يمرّ بمركز الكرة وموضع التماسٍ، ومحلّ تلك النقطة منقسمٌ، ولا يلزم انقسامها بانقسامه على ما تقرّر في الاعتراض على الدليل الأوّل، من كونها من الأعراض غير السارية^(٥).

والشارح رحمته الله اعترض على هذا الكلام بأنّ القطر إنّما يكون موجوداً في الكرة

(١) في «ص، ق»: «كونه».

(٢) في «ك»: «المعلوم».

(٣) في «ط»: «الغير»، وفي «ص»: «بغير».

(٤) بل الحكاية عن المتكلمين والرازي الذي يستدلّ به لإثبات الجوهر الفرد.

(٥) نقد المحصل، ص ١٨٤.

بسبب الحركة أو بالفرض^(١)، ولا يجب من ملاقات الكرة السطح^(٢) حركتها، ولا فرضنا القطر لها مع حصول الملاقاة بالفعل المستلزم لوجود النقطة التي بها الملاقاة بالفعل، فكيف يكون طرفاً لما لم يوجد - يعني القطر - لعدم سبب وجوده! ولقائل أن يمنع انحصار أسباب وجود القطر فيما ذكر، وكون الفرض سبباً لوجود القطر بالفعل للكرة^(٣).

(١) في «ق، ط»: «بالعرض».

(٢) في «ر، ك»: «للسطح».

(٣) انظر الإشكال على دليله الثاني والجواب عنه في: إرشاد الطالبين، ص ٥١.

تتمّة في تفاريع القول بالجواهر الفرد

هناك تفاريع مترتبة على كلّ واحد من القولين، وقد ظهرت بشكل الاختلاف بينهم، ومن المناسب هنا أن نذكر بعضها - المترتبة على القول بالجواهر الفرد - موجزاً والتفصيل في محلّها، وهي كالتالي:

اختلف القائلون بوجود الجواهر الفرد في مسائل:

منها: أنه هل يقبل الحياة والأعراض المشروطة بها، كالعلم والقدرة والإرادة؟ فجوّزه الأشعري وجماعة من قدماء المعتزلة، وأنكره المتأخرون منهم، وهي مسألة كون الحياة مشروطة بالبنية.

ومنها: اختلافهم في أنه هل يمكن وقوع جزء واحد على متصل الجزئين؟ فأنكره الأشعري؛ لاستلزامه الانقسام، وجوّزه أبو هاشم والقاضي عبد الجبار.

ومنها: اختلافهم في أنّ الجواهر الفرد هل له شكل؟ فأنكره الأشعري، وأثبتته أكثر المعتزلة، وكذا ذكره الرازي، ونقل الأمدي اتفاق الكلّ على نفيه؛ لاقتضائه محيطاً أو محاطاً فينقسم، وإنّما الخلاف في أنه هل يشبه شيئاً من الأشكال؟ فقال القاضي: لا، وقال غيره: نعم، ثم اختلفوا، فقليل: يشبه الكرة؛ لأنّ في المضلع اختلاف جوانب. وقيل: المثلث؛ لأنّه أبسط الأشكال المضلعة. وقيل: المربع؛ لأنّه الذي يمكن تركيب الجسم منه بلا فرج، ولهذا قول الأكثرين. قال الرازي: والحق أنّهم شبهوه بالمكعب؛ لأنّهم أثبتوا له جوانب ستّة، وزعموا أنّه يمكن أن يتصل به جواهر ستّة من جوانب ستّة، وإنّما يكون ذلك في المكعب.

[المسألة الثالثة: في تماثل الأجسام في الجسمية]^(١)

ومنها: اختلافهم في أنّ الجواهر الفرد هل يوصف بالجهات؟ وفي أنّه هل يجوز أن يرى؟ وفي أنّه هل يجوز أن يصير بثقل الجبل؟ وفي أنّه كم يجوز أن يلقاه من الجواهر؟ وفي أنّه هل يجوز أن يخلقه الله - تعالى - على الانفراد؟ وفي أنّه هل يجوز أن تحلّه الحركة والسكون على البدل؟ وفي أنّه هل يجوز أن تحلّه أعراض كثيرة؟ راجع: المطالب العالية، ج ٦، ص ٢١؛ المباحث المشرقية، ج ٢، ص ١٠؛ رسائل الشجرة الإلهية، ص ٢٦؛ شرح المقاصد، ج ٣، ص ٦٦ - ٦٨. وفيها تفاريع أخرى على القول بالجواهر الفرد وعلى سائر الأقوال، فراجع.

(١) إنّ التعابير - كما تأتي في المتن والهامش - مختلفة تارةً يقال: (الأجسام)، وأخرى: (الأجناس)، وثالثة: (الجواهر)، وغيرها. وأما المراد من التماثل، فنقول:

المراد من تماثل الأجسام

إنّ المراد من تماثل الأجسام وتجانسها عند القائلين به، أنّها متحدة في الحقيقة والذات والماهية، ومختلفة بالعوارض اللازمة أو المفارقة، لا بأمور مقومة ذاتية، كما قال الشيخ المفيد: «إنّ الجواهر كلّها متجانسة، وإنّما تختلف بما يختلف في نفسه من الأعراض». أوائل المقالات، ص ٩٥؛ وانظر: شوارق الإلهام، ج ٢، ص ٣٤٤.

والاختلاف في الأسماء دون المستى، كما نقل عنهم العلامة الحلي بقوله: «قالوا: والأجسام وإن تماثلت بالماهية، فإنّ الأسماء تختلف عليها؛ لوجود معانٍ مختلفة فيها، ولا يمكن أن يجعل اختلاف الأسماء دلالة على اختلاف المستى بها، فنحن نصف بعض الأجسام بأنّه: جمادٌ إذا اختص بكثافة وصلابة وعدمت عنه الحياة واللحمية، ونصف بعض الأجسام بأنّه: هواءٌ لحصول رقةٍ مخصوصة فيه، ونسّي بعضه ربحاً إذا حصلت فيه مع الرقة المخصوصة حركاتٌ واعتماداتٌ. وإذا اختص برقةٍ وصفاءٍ، فهو نورٌ، وإن كان مع الرقة قد داخلته أجزاء سودٌ، فهو ظلمةٌ، وإذا لم تقع الشمس على موضع مانع قد منع شعاعها من الوقوع عليه، نسّي ظلّاً، ولهذا لا يكون الليل ذا ظلٍّ، وكذلك أيضاً نسّي بعض الأجسام شمساً وبعضها قمرًا». نهاية المرام، ج ٢، ص ٥٧٦ و٥٧٧.

وأما المحقق الطوسي، فحيث يرى سخافة قولهم بالتماثل، وضعف أدلتهم، واستلزامه نفي الصورة النوعية الجوهرية، استبعد نسبته إلى العلماء، بل حمل مذهبهم في التماثل على مذهب الحكماء، أعني الاتحاد في الحقيقة الجسمية، لا في تمام الماهية، وحمل مذهب النظام على المخالفة في الحقيقة الجسمية. راجع: نقد المحصل، ص ٢١٠.

وتعرض التفتازاني إلى رأي المحقق الطوسي في بيان المراد من التماثل، وناقشه بقوله: «ومن أفاضل الحكماء من توهم أن المراد بتماثلها اتحادها في مفهوم الجسم، وإن كانت هي أنواعاً مختلفة مندرجة تحتها ... ومنشأ هذا التوهم استبعاد أن يذهب عاقل إلى أن الماء والنار حقيقة واحدة لا تختلف إلا بالعوارض كالإنسان دون الفصول، والمنوعات كالحيوان، كيف ولم يسمع نزاع في أن الجسم جنس بعيد». شرح المقاصد، ج ٣، ص ٨٤ مع التلخيص. وستأتي عبارة المحقق في المتن إن شاء الله تعالى.

أهمية المسألة

المسألة - كما سيأتي من العلامة الحلي رحمه الله - تتوقف عليها أبحاث مهمة؛ فإنها من مهمات وأمتهات مباحث علم الكلام، وتحتل فيها موقعا مرموقا، قال الرازي: «اعلم: أن هذه المسألة أصل عظيم في تقرير الأصول الإسلامية؛ وذلك لأن بهذا الطريق يمكن الاستدلال على وجود الإله الفاعل والمختار، وبه أيضا يمكن إثبات معجزات الأنبياء، وبه أيضا يمكن إثبات الحشر والنشر والقيامة»، ثم بعد بيان وتوضيح الموارد المذكورة، قال: «ثبت: أن هذا الأصل معتبر في تقرير الإلهيات والنبوات والمعاد، فيجب الاهتمام بتقريره». المطالب العالية، ج ٦، ص ١٨٩ و١٩٠.

وقال التفتازاني أيضا: «وهذا أصل يبتني عليه كثير من قواعد الإسلام، كإثبات القادر المختار، وكثير من أحوال النبوة والمعاد، فإن اختصاص كل جسم بصفاته المعينة، لا بد أن يكون

بمرتج مختار؛ إذ نسبة الموجب إلى الكل على السواء، ولما جاز على كل جسم ما يجوز على الآخر كالبرد على النار، والحرق على الماء، ثبت جواز ما نقل من المعجزات، وأحوال القيامة». شرح المقاصد، ج ٣، ص ٨٣.

وعبر المحقق اللاهيجي عما ذكره لعظمة المسألة بأنهم زعموا ذلك. شوارق الإلهام، ج ٢، ص ٣٤٤.

الأقوال في المسألة

في المسألة سبعة أقوال كما أحصاها الأشعري مع ذكر القائلين بها، ما لهذا لفظه: «اختلف الناس هل الجواهر جنسٌ واحدٌ؟ وهل جوهر العالم جوهرٌ واحدٌ؟ على سبعة أقاويل: فقال قائلون: جوهر العالم جوهرٌ واحدٌ، وإنَّ الجواهر إنما تختلف وتتفق بما فيها من الأعراض، وكذلك تغايرها بالأعراض إنما تتغاير بغيرية يجوز ارتفاعها، فتكون الجواهر عيناً واحدةً شيئاً واحداً، ولهذا قول أصحاب أرسطاطاليس.

وقال قائلون: الجواهر على جنسين واحدٍ، وهي بأنفسها جواهر، وهي متغايرةً بأنفسها ومتفقةً بأنفسها، ولا تختلف في الحقيقة، والقائل بهذا هو الجبائي.

وقال قائلون: الجوهر جنسان مختلفان أحدهما نورٌ والآخر ظلمةٌ، وإتھما متضادان، وإنَّ النور كله جنسٌ واحدٌ، والظلام كله جنسٌ واحدٌ، وهم أهل الثنائية. وذكر عن بعضهم أنَّ كل واحدٍ منهما خمسة أجناسٍ من سوادٍ وبياضٍ وحمرةٍ وصفرةٍ وخضرةٍ.

وقال قائلون: الجواهر ثلاثة أجناسٍ مختلفة، وهم المرقونية.

وقال بعضهم: الجواهر أربعة أجناسٍ متضادةٍ من حرارةٍ وبرودةٍ ورطوبةٍ وببوسةٍ، وهم أصحاب الطبائع.

وقال بعضهم: الجواهر خمسة أجناسٍ متضادةٍ، أربع طبائع وروح.

وقال قائلون: الجواهر أجناسٌ متضادةٌ منها بياضٌ، ومنها سوادٌ وصفرةٌ وحمرةٌ وخضرةٌ، ومنها

حرارة، ومنها برودة، ومنها حلاوة، ومنها حموضة، ومنها روائح، ومنها طعوم، ومنها رطوبة، ومنها يبوسة، ومنها صور، ومنها أرواح، وكان يقول: الحيوان كله جنس واحد، وهذا قول (النظام). مقالات الإسلاميين، ص ٣٠٨ و ٣٠٩.

ويمكن تلخيص هذه الأقوال في قولين رئيسيين، هما: ١- القول بتماثل الأجسام. ٢- القول بتخالفها. وأما القائلون بالقولين، فهم كما يلي:

القائلون بتماثل الأجسام

الظاهر - مما مرّ آنفاً - أنّ أول من قال بتماثل الأجسام واتّحد جوهرها أرسطو - الذي لقّب بالمعلّم الأوّل - تلميذ أفلاطون.

وقال الشيخ المفيد: «جمهور الموحّدين على تماثل الأجناس». أوائل المقالات، ص ٩٥.

وقال الجويني: «الجواهر متجانسة عند أهل الحقّ، واليه صار كافّة المعتزلة». الشامل، ص ٤٣.

وقال العلامة الحلي: «المعتزلة والأشاعرة والأوائل على أنّها متماثلة». نهاية المرام، ج ٢، ص ٥٧٣ و ٥٧٤.

وقال الفاضل المقداد: «اتفق العقلاء من الحكماء والمتكلمين، على أنّ الأجسام متماثلة في الجسميّة، وإنّما تختلف بفصول تنضمّ إليها، فيصير أنواعها مختلفة». إرشاد الطالبين، ص ٥٤.

القائلون بتخالف الأجسام

وأما القائل بتخالف الأجسام في حقيقتها وذاتها، فهو إبراهيم النظام من المعتزلة؛ فإنّه لم يحكم بتماثلها إلّا إذا تماثلت أعراضها. وبنى قوله ذلك على ما سبق منه، بأنّ الأجسام نفس الأعراض، والأعراض مختلفة بالحقيقة، فتكون الأجسام على رأيه أيضًا كذلك. راجع: الشامل، ص ٤٣، وغيره من المصادر المذكورة.

وحكى المحقّق الطوسي نسبة هذا القول إلى تقي الدين العجّائي أيضًا، ثمّ قال: «وأنا ما رأيت في كلامه إلّا ما قاله الجمهور». نقد المحضّل، ص ٢١٠. وقال العلامة الحلي أيضًا: «ولم أجده في كلامه». نهاية المرام، ج ٢، ص ٥٧٤.

قال المصنّف رحمه الله تعالى: «والأجسام متماثلة؛ لاستوائها في التحيز، واشتباهاها بتقدير الاستواء في الأعراض».

قال الشارح رحمته الله: «هذه مسألة تتوقّف عليها أبحاثٌ مهمّةٌ تأتي ...» إلى آخره.
أقول: إنّه رحمته الله لم يذكر شيئاً فيما بعد^(١) في^(٢) هذا الكتاب من^(٣) المباحث

ونحن أيضاً راجعنا كتابه المشهور ورأيناه موافقاً للجمهور، قال فيه: «المرجع في تماثل المتماثلات واختلاف المختلفات، إمّا إلى العقل، أو إلى الحسّ، وهما حاكمان بتساوي الأجسام في الجسميّة». ثمّ تمسّك بدليلين العقلي والحسيّ لإثبات التساوي. الكامل في الاستقصاء، ص ٩٧.
وقسم التهانوي الأقوال إلى قول المتكلّمين، بأنّ الأجسام متماثلة ومتجانسة بالذات، أي متوافقة الحقيقة لتركيبتها من الجواهر الفردة، وإنّما يعرض الاختلاف لا في ذاتها، بل بما يحصل فيها من الأعراض بفعل القادر المختار، ولهذا ما قد أجمعوا عليه إلّا النظام، وقول الحكماء بأنّها مختلفة الماهيات. انظر: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج ١، ص ٥٦٤.

وعلى خلافه كلام من تقدّم ذكرهم، وكذا كلام صدر المتألّهين؛ حيث قال: «بل الأقرب أنّ الأجسام بما هي أجسامٌ متماثلةٌ عند الحكماء والمتكلّمين؛ لأنّ ذلك مناط إثبات الصورة النوعيّة عندهم، وإثبات الفاعل المختار عند هؤلاء، والقائل بالاختلاف إنّما هو النظام».
الأسفار، ج ٥، ص ٦٨.

(١) في «ك»: «يعد».

(٢) في «ط، ك»: «من».

(٣) في «ك»: «في».

المهمة المتوقفة على كون الأجسام متماثلة سوى دليل واحد على استحالة كونه^(١) - تعالى - جسمًا.

قوله: «والدليل على تماثل الأجسام في الجسمية وجوه^(٢)».

تقرير أولها أن يقال: الجسمية عبارة عن الحصول في الحيز، والحصول في الحيز تتساوى فيه الأجسام، فالجسمية تتساوى فيها الأجسام، وهو المطلوب^(٣).

وفيه نظر؛ فإننا لا نسلم أن الجسمية عبارة عن الحصول في الحيز، وكيف والحصول في الحيز أمر إضافي والجسمية غير إضافية. نعم، هو لازم للجسمية، لكن المساواة في اللوازم لا تستلزم المساواة في الملزومات^(٤).

وتقرير ثانياً أن يقال: لو لم تكن الأجسام متساوية في الجسمية، لما تحقق اشتباه بعضها ببعض عند استوائها في الأعراض المحسوسة كال حجم

(١) في «ط»: «قوله».

(٢) ومبنى هذا الأصل عند المتكلمين، على أن أجزاء الجسم ليست إلا الجواهر الفردة، وأنها متماثلة لا يتصور فيها اختلافاً حقيقة. راجع: شرح المقاصد، ج ٣، ص ٨٣.

(٣) أشار الجويني إلى هذا الوجه بكلمات مختصرة في: الشامل، ص ٤٣.

وهو مع وجه آخر في كلمات الرازي هكذا: «إن الأجسام متساوية في كونها شاغلة للأحياز، وفي كونها قابلة للأعراض، وإذا حصل الاستواء في هذه المعاني، فقد حصل الاستواء في تمام الماهية». المطالب العالية، ج ٦، ص ١٩٠؛ وأيضاً: المحصل، ص ٣٠٤؛ نهاية المرام، ج ٢، ص ٥٧٥؛ مناهج اليقين، ص ٩٩.

(٤) انظر الاعتراض أيضاً في: المطالب العالية، ج ٦، ص ١٩٠؛ المحصل، ص ٣٠٤؛ نهاية المرام، ج ٢، ص ٥٧٦؛ مناهج اليقين، ص ٩٩.

والشكل واللون، والتالي باطل؛ فإننا نعلم بالضرورة حصول اشتباه بعضها ببعض عند تساويها في الأعراض المذكورة، والملازمة ظاهرة؛ لأن الأمور المختلفة متميزة بذواتها^(١).

وفيه نظر؛ فإن لما منع أن يمنع من صدق الشرطية؛ فإن الأشياء المختلفة بحقائقها قد يتحقق اشتباه بعضها ببعض عند التساوي في الأعراض المذكورة كالحيوان والنبات والجماد، وتمايز المختلفات بذواتها إنما هو في العقل لا في الحس.

وهذان الوجهان أشار إليهما المصنف، وتبرّع الشارح رحمته بذكر وجه ثالث، تقريره^(٢) أن يقال^(٣): لو لم تكن الأجسام متماثلة لما كانت مشتركة في قبول

(١) وهذا هو الدليل الحسي عند العجالي؛ حيث قال: «وأما في الحس؛ فلأن كل جسمين متساويان فيما عدا الجسمية من الصفات؛ فإنه يلتبس أحدهما بالآخر حتى يظن أن أحدهما هو الآخر، فلو كان الاختلاف في الجسمية حاصلًا، لما حصل لهذا الالتباس». الكامل في الاستقصاء، ص ٩٧.

وتوضيح الدليل في كلام العلامة الحلي رحمته، ما نصّه: «الأجسام إذا تساوت أعراضها من الكم والكيف وغيرها التبس بعضها ببعض، وربما حكم العقل بالوحدة أحيانًا؛ فإن من شاهد بالأمس جسمًا ذا لون معين ومقدار معين وشكل معين، ثم شاهد مثله بعد غيبوبة الأول عنه، لم يميز بينهما، وحكم بأن أحدهما هو الآخر، ولولا تساوي حقائقها لما حصل الاشتباه». نهاية المرام، ج ٢، ص ٥٧٤؛ وانظر أيضًا: المحصل، ص ٣٠٤؛ تسليك النفس، ص ١١٨؛ مناهج اليقين، ص ٩٩؛ شرح المقاصد، ج ٣، ص ٨٤.

(٢) في «ق»: «وتقريره».

(٣) في «ط»: «نقول».

الأعراض؛ لامتناع تعليل الحكم الواحد بالعلل المختلفة، والتالي باطلٌ
بالمشاهدة، فكذا المقدم^(١).

وفيه نظرٌ؛ فإننا لا نسلم امتناع تعليل الحكم الواحد بالنوع بالعلل المختلفة؛
فإن النار والحركة والشمس مفيدةٌ للحرارة مع اختلافها. ومنع أيضًا من بطلان
التالي؛ فإن النار مثلًا لا تقبل برودة الماء وكثافة الأرض^(٢).

قوله «انظروا»: «والكل ضعيفٌ».

«أما الأول؛ فلأنَّ الحصول في الحيز من لوازمها، والمختلفات قد تتفق في
اللوازم»، أي الحصول في الحيز ليس هو عبارةً عن الجسميّة، بل هو من جملة
لوازمها، ولا يلزم من اتفاق اللوازم اتفاق الملزومات.

«وأما الثاني؛ فلأنّه إنّما يصحّ على تقدير أن نشاهد جميع الأجسام»، معناه أنّا لا
نسلم حصول الاشتباه في الأجسام على تقدير تساويها في الأعراض المذكورة،
وإنّما يلزم ذلك إن لو اعتبرنا جميع الأجسام وهو ممتنعٌ، فلم لا يجوز أن يقال:
إنّ بعض الأجسام التي ما شاهدناها أو شاهدناها ولم نعتبر حالها عند تساويها

(١) وبيان هذا الوجه في كتابه الأكبر بما نصّه: «الأجسام بأسرها متساويةٌ في قبول
الأعراض كلّها، فتكون متساويةٌ في الماهية؛ لاستلزام الاشتراك في المعلول الاشتراك في
العلّة؛ لأنّ المعلول لذاته إن اقتضى الاستناد إلى هذه العلّة المعينة، وجب في كلّ
معلولٍ يساويه ذلك، وإن لم يقتض الاستناد إليه لم يكن مؤثّرًا فيها؛ لأنّ التأثير
مرتّبٌ على الاحتياج». نهاية المرام، ج ٢، ص ٥٧٤ و ٥٧٥؛ وانظر الوجه أيضًا في:
المحصل، ص ٣٠٥؛ مناهج اليقين، ص ٩٩.

(٢) وانظر تفصيل هذا الجواب في: المحصل، ص ٣٠٤؛ نهاية المرام، ج ٢، ص ٥٧٥ و ٥٧٦.

في الأعراض تتميز، ويظهر لنا اختلافها بأنفسها^(١)؟

وفيه نظرٌ؛ فإنّ هذا الحكم معلومٌ لنا بالضرورة، ولا يتوقّف العلم به على اعتبار جميع الأجسام، كما في العلوم التجريبيّة والعلوم الحدسيّة؛ فإنّه لا يقدح فيها عدم اعتبار سائر الجزئيات.

والتحقيق في هذا الموضع أن يقال: إنّ المدرك من الأجسام ليس إلّا سطوحها وحجومها وأشكالها وألوانها وأوضاعها، وأمّا حقائقها وذواتها، فهي غير مدركة بالحسّ بذاتها، فإذا قدرنا اتّفاقها في سائر الأعراض المذكورة لم يبق للحسّ تميّز أحدها عن غيره؛ لتساويها فيما يدركه الحسّ، فلا جرم يحصل اشتباه بعضها ببعض، ولا يدلّ ذلك على تساويها في الحقيقة؛ لاحتمال اختلافها بحقائقها، ولا يظهر للحسّ ذلك؛ لعدم إدراكه الحقيقة.

قوله: «وأيضاً التساوي في الحسّ لا يقتضي التساوي في نفس الأمر».

فيه نظرٌ؛ فإنّ الحسّ إذا أدركهما متساويين ولم يكن به آفةٌ، كانا متساويين في نفس الأمر؛ لأنّ الحسّ السليم إنّما يدرك الأشياء على ما هي عليه.

والأولى أن يقال: هما متساويان في نفس الأمر فيما أدرك الحسّ تساويهما فيه

(١) والإشكال من الرازي؛ حيث قال: «والاعتراض أنّ هذه الدلالة إنّما يتمّ وتصحّ في حقّ من تصحّ جميع الأجسام، وشاهد التباس كلّ واحدٍ منها بكلّ ما عداها، فأما قبل ذلك، فليس إلّا الرجم بالظنّ». المحصل، ص ٣٠٤.

وللعلمة الحلّي أربعة وجوه للردّ على الوجه الثاني في: نهاية المرام، ج ٢، ص ٥٧٥؛ وراجع: شرح

وهو الأعراض المذكورة، ولا يلزم من ذلك تساويهما في الماهية التي لم ينلها الحسن، كما قلناه أولاً.

قوله: «وأما الثالث، فكالأول»، يريد أن قبول الأجسام للأعراض^(١) من لوازمها، فاتفاقها في هذا اللازم لا يستلزم اتفاقها في أنفسها؛ فإنّ المختلفات قد تتفق لوازمها، كما بيناه من قبل.

قوله: «والأولى^(٢)» أن يقال: إنها بأسرها تتفق في حدّ واحد، ويستحيل ذلك في المختلفات.

أقول: قال المحقق نصير الدين رحمته: «الحدّ الدالّ على ماهية الجسم على اختلاف الأقوال فيه واحدٌ عند كلّ قومٍ بلا وقوع قسمةٍ فيه؛ ولذلك اتفق الكلّ على تماثله؛ فإنّ المختلفات إذا جمعت في حدٍّ واحدٍ وقع فيه التقسيم ضرورةً، كقولنا: الجسم إمّا قابلٌ للأبعاد، أو المشتمل عليها، ويراد بهما الطبيعيّ والتعليقيّ»، انتهى كلامه^(٣).

(١) في «ر، ق»: «الأعراض».

(٢) كذا في النسخ، وفي المصدر: «الأقرب».

(٣) في: نقد المحصل، ص ٢١٠. وقال في تجريد الاعتقاد، ص ١٥٣: «وأتحدّ الحدّ وانتفاء القسمة فيه يدلّ على الوحدة». وانظر نقاشه في: شرح المقاصد، ج ٣، ص ٨٤؛ رسائل الشجرة الإلهية، ص ٦٧٣؛ وانظر الاستدلال بهذا الوجه أيضًا في: نهاية المرام، ج ٢، ص ٥٧٥؛ كشف المراد، ص ١٦٨؛ تسليك النفس، ص ١١٨؛ إرشاد الطالبين، ص ٥٤؛ شرح عيون الحكمة، ج ٢، ص ١٥٤ و١٥٥ والتركيز فيه على التقسيم والأمر المشترك بين الأقسام، ثمّ قام بالردّ عليه.

وإنما استحال اتفاق المختلفات في حدٍّ واحدٍ من غير تقسيم؛ لأنَّ ما به امتياز كلِّ واحدٍ من تلك المختلفات عن^(١) الباقي، إمَّا أن يكون مذكورًا في الحدِّ لا على وجه التقسيم، أو لا، فإن كان ذلك مذكورًا في الحدِّ^(٢) لم يبق ذلك الحدُّ حدًّا لشيءٍ منها؛ لامتناع صدقه حينئذٍ على شيءٍ منها، كما لو أردنا حدَّ الإنسان والفرس، وقلنا: إنَّهما الحيوان الناطق الصاهل؛ فإنَّه لا يكون صادقًا على أحدهما، فأما على الإنسان، فلكذب الصاهل عليه، وأما على الفرس، فلكذب الناطق عليه. وإن لم يكن شيءٌ منه مذكورًا لم يكن حدًّا لتلك المختلفات؛ لعدم دلالته على شيءٍ منها؛ لكونه أعمَّ والعام لا يدلُّ على الخاص، بل ربَّما كان حدًّا للمشارك بينهما^(٣)، ولمَّا كانت الأجسام كلَّها تشترك في الحدِّ الواحد عند الجميع بلا وقوع القسمة فيه، كانت متماثلةً عندهم؛ فإنَّ حدَّ الجسم عند المتكلمين هو الطويل العريض العميق، وعند الحكماء هو الجوهر القابل للأبعاد الثلاثة

ونقل الرازي هذا الوجه بعبارةٍ أخرى، قال: «قالوا: الجسم يمكن تقسيمه إلى الفلكي والعنصري، وإلى اللطيف والكثيف، وإلى الحارَّ والبارد، والأرضي والناري، ومورد التقسيم مشتركٌ فيه بين جميع الأقسام، فكونه جسمًا مفهومٌ واحدٌ مشتركٌ بين الكلِّ، وهو المطلوب». وردَّ عليه بقوله: «ولهذا أيضًا ضعيفٌ؛ لأنَّه يمكن أيضًا تقسيم الصفة إلى الصفة الروحانية والصفة الجسمية، وإلى اللون والطعم والرائحة، وهذا يقتضي كون الصفات متساويةً في كونها صفاتٍ، وأن يقع اختلافها بسبب صفاتٍ أخرى، ويلزم التسلسل، وهو محالٌ. المطالب العالية، ج ٦، ص ١٩٠.

(١) في «ط»: «غير».

(٢) في «ط»: «العبارة من قوله: «لا على وجه» إلى قوله: «في الحدِّ» ساقطةٌ سهوًا.

(٣) في «ر، ط»: «بينهما»، وبعدها في «ق»: «لا التقسيم ولا عدمه»، وهي لم تكن في سائر النسخ.

المتقاطعة على زوايا قوائم^(١)، ولا رب في صدق كلٍّ منهما على كلِّ جسم^(٢).

وفيه نظرٌ؛ فإننا لا نسلّم أن هذين التعريفين حدّان للجسم.

أمّا الأول؛ فلأنّ المفهوم من الطويل العريض العميق شيءٌ ما، له الطول والعرض والعمق، والشيء الذي له هذه الأمور جاز أن يكون مختلفاً؛ إذ المختلفات يجوز اتّفاقها في كثيرٍ من اللوازم كما تقدّم، فكيف يقطع بكونه متّفقاً؟ وأيضاً فالشيء ليس من الأجناس للجسم، بل من العوارض له، فلا يكون المؤلّف منه ومن عارضٍ آخر له حدّاً، فهو إذن رسمٌ، والاتّفاق في الرسم لا يوجب تماثل ما صدق عليه في الحقيقة.

وأمّا الثاني، فكذلك؛ فإنّ كونه حدّاً موقوفٌ على كون الجوهر جنساً لما تحته وهو غير معلوم، ولو سلّم كونه جنساً في الجملة لم يلزم كونه جنساً لكلّ ما صدق عليه حتّى يكون جنساً للجسم؛ فإنّ الشيء يجوز أن يكون جنساً لأنواعٍ، وعارضاً لأُمورٍ مغايرةٍ لها، وهو صادقٌ على الكلّ، كما يصدق الجوهر عند من يجعله جنساً على فصوله المقسّمة^(٣) له، وكونه قابلاً للأبعاد لا يجوز أن يكون فصلاً للجسم؛ لأنّه إضافيٌّ يلحقه عند تصوّر الأبعاد الخارجة عن ماهيّته ونسبتها إليه، وما يلحق الشيء بتوسّط أمرٍ خارجٍ عن ماهيّته لا يكون جزءاً منه، فلا يكون المؤلّف من الجوهر وقابل الأبعاد حدّاً للجسم.

(١) وقد مرّت تعاريف الفريقين للجسم في المسألة الأولى من المقصد الثاني (في تعريف الجوهر والعرض والجسم)، فراجع.

(٢) وراجع: إرشاد الطالبين، ص ٥٤.

(٣) في «ط»: «المنقسمة»، وهو خطأ.

قوله: «ولأنَّ المفهوم من الامتداد شيءٌ واحدٌ، وهو معنى الجسم ولا يتمُّ إلا بعد نفي الهويولى».

هذا^(١) إشارةٌ إلى دليلٍ آخر على تماثل الأجسام في الجسميّة، وهو أن يقال: المعقول من الجسم ليس إلا الامتداد، وهو مفهومٌ واحدٌ لا اختلاف فيه، ثابتٌ لكلِّ جسمٍ من غير تفاوتٍ، فتكون الأجسام متماثلةً فيه، وإن حصل لها اختلافٌ، فلا بدَّ وأن يكون بأمرٍ زائدٍ على ذلك المفهوم، فلا يقدح في تماثلها في الجسميّة^(٢). وهذا لا يتمُّ إلا إذا قلنا بنفي الهويولى؛ إذ على تقدير القول بثبوتها لا يكون الامتداد عبارةً عن الجسم.

ولقائلٍ أن يقول: لا نسلم كون الجسم عبارةً عن الامتداد، أمّا على رأي

(١) في «ط»: «هذه».

(٢) لم يرد في «ط»: «في الجسميّة».

هذا هو الدليل العقلي لإثبات التماثل عند العجالي؛ حيث قال: «إنَّ المعقول من الجسميّة الامتداد في الجهات الثلاث، فصريح العقل شاهدٌ بأنَّ هذا القدر غير مختلفٍ في أفراد الأجسام». الكامل في الاستقصاء، ص ٩٧.

وانظر الإشارة إلى هذا الوجه في: رسائل ابن سينا، ص ٦٣؛ وشرحه في: شرح عيون الحكمة، ج ٣، ص ٣١؛ وأيضاً كتاب النفس والروح شرح قواهما (للرازي)، ص ٣٨.

وناقشه الرازيّ بأنّه لا يلزم من الاستواء في قابليّة الأبعاد الثلاثة، الاستواء في تمام الماهيّة؛ لما ثبت أنّ الماهيّات المختلفة لا يبعد اشتراكها في بعض اللوازم. وأمّا تلك الماهيّة التي عرضت لها هذه القابليّة، فهي غير مشعورٍ بها من حيث هي هي، وإذا كان الأمر كذلك، فكيف يعرف كونها متساويةً في تمام الماهيّة؟ انظر: شرح عيون الحكمة، ج ٤، ص ١٥٤؛ ج ٣، ص ٣٢.

المتكلمين، فظاهرٌ؛ لأنهم يجعلون الجسم عبارةً عن «الجواهر المتألّفة في الجهات الثلاثة»^(١) - أعني الطول والعرض والعمق - وذلك غير الامتداد، وأمّا على رأي الحكماء؛ فلأنهم يقولون: «الامتداد عبارة عن الصورة الجسميّة، وهي الجوهر المتّصل بذاته الذي هو أحد جزئيّ الجسم»، فظهر أنّ الامتداد ليس هو عبارة عن حقيقة الجسم على الرأيين، فلا يلزم من تساوي الأجسام فيه تماثلها في الجسميّة.

قوله: «واليه أشار المصنّف بقوله: "لاستوائها في التحيز"؛ لأنّه هو الامتداد».

أقول: في هذا نظرٌ؛ فإنّ التحيز ليس عبارة عن الامتداد، وإلا لما كان الجوهر الفرد متحيّزاً؛ وذلك لأنّه لا^(٢) امتداد له، بل التحيز يطلق تارةً على الحصول في الحيز، وتارةً على الصفة المعلّلة بصفة الجنس، أعني الجوهريّة بشرط الوجود، وكلاهما عارضان للجوهر الفرد الذي يستحيل وصفه بالامتداد، وكيف يحمل التحيز في كلام المصنّف على الامتداد، مع أنّه قد سبق تفسيره للجوهر الفرد بالمتحيّز في قوله: «الجوهر المتحيّز»؟! وحمل الشارح «مَنْظِلَة» لفظ الجوهر على الجوهر الفرد.

واعلم: أنّ الشارح «مَنْظِلَة» وافق فخر الدين الرازي في تفسيره التحيز بالامتداد؛ وذلك لأنّ فخر الدين فسّر التحيز بالصورة الجسميّة؛ حيث قال: «زعم ابن سينا أنّ الجسم مركّب من الهيولى والصورة، ومعناه أنّ التحيز صفةٌ حالّة في

(١) في «ر، ق، ص»: «الثلاث».

(٢) لم يرد في «ط»: «لا».

شيء، فالتحيز هو الصورة ومحلّه المادّة^(١)، والصورة هي الامتداد، فلزم من ذلك كون التحيز هو الامتداد، وذلك التفسير غير مطابق لاصطلاح المتكلمين ولا الحكماء، وقد أنكر عليه^(٢) ذلك المحقق نصير الدين رحمه الله تعالى، وقال: «لا نسبة للتحيز إلى الصورة»^(٣).

واعلم: أنّ في بعض نسخ الياقوت: «والأجسام متماثلة؛ لاشتراكها في التحيز»، وعلى هذا يلزم كون الأجسام متماثلةً في الجسميّة، وإن قلنا: إنّ التحيز عبارة عن الامتداد، وإنّ الامتداد هو الجسم؛ لأنّ الاشتراك يحتمل أن يكون بالتواطؤ، وأن يكون بالتشكيك، وعلى تقدير أن يكون مشككاً لا تكون الأجسام متماثلةً في الجسميّة^(٤).

(١) المحصل، ص ٢٧٤ و ٢٧٥ مع اختلافٍ يسير؛ وراجع: المطالب العالية، ج ٦، ص ٢٠٠.

(٢) في «ط»: «على».

(٣) وهذه عبارته في نقد كلام الرازي: «أقول: القول بأنّ الجسم مركّبٌ من الهيولى والصورة ليس ممّا ابتدعه ابن سينا، ولا ممّا اختصّ به، بل قال به جميع الفلاسفة. والتحيز لا يقول به إلا بعض المتكلمين، وهو صفة الماهيّة بشرط الوجود، وليست له إلى الصورة نسبة». نقد المحصل، ص ١٨٨.

(٤) وانظر أقرب ما يمكن أن يقال في هذا الباب وأقصى ما يستدلّ للمدعى - حسب تعبير الرازي - في: المطالب العالية، ج ٦، ص ١٩٠ و ١٩١.

دليل القائل بتخالف الأجسام حقيقة

ينبغي في الختام الإشارة إلى دليل القائل بتخالف الأجسام ذاتاً، نقله الجويني عنهم وزيّفه بقوله: «من مذهب الخصم أنّ الهواء يخالف النار، وذلك باطلٌ عند التحقيق؛ فإنّه إن عني بذلك

[المسألة الرابعة: في جواز خلو الأجسام عن الطعوم والأنوان والروائح]^(١)

أن أعراض النار - وهي حرارتها ولونها المخصوص إلى غير ذلك من صفاتها - تخالف أعراض الهواء، فذلك مسلّم لا منازعة فيه؛ فإنّا لم نخالف في اختلاف بعض الأعراض، وإن عني الخصم بالاختلاف أن جوهر الهواء في نفسه بخلاف جوهر النار، كان ذلك مستحيلًا؛ إذ الجوهران متساويان في صفتي نفسيهما؛ إذ كلّ واحد منهما يجب له التحيز وقبول الأعراض على الجملة...» الشامل، ص ٤٣. ثمّ أطال وأدام البحث في الردّ عليهم.

وتعرّض العلامة الحليّ للدليل وأجاب عنه بقوله: «احتج النظام بأنّ الأجسام مختلفة في الخواصّ، وذلك يدلّ على اختلاف حقائقها. الجواب: الخواصّ عوارض تميّز بعض الأجسام عن بعض تمييزًا عرضيًا مصنّفًا لا ذاتيًا مقومًا». نهاية المرام، ج ٢، ص ٥٧٦.

ونقل الرازيّ في (المطالب العالية، ج ١، ص ١٨١ - ١٨٣) ثلاث شبه منهم لنفي التماثل، وأجاب عنها، فراجع.

الأقوال في تعرّي الأجسام من الأعراض

(١) إنّ في المسألة أقوالًا مختلفة: نسب إلى أبي الحسن الأشعريّ وأتباعه القول بأنّ الجواهر والأجسام لا تخلو عن شيء من الأعراض. (وفي هذه النسبة تردّد، كما في: نقد المحصل، ص ٢١٢). وهذا مذهب عباد أبي الهذيل وضرار بن عمرو وأبي القاسم الكعبيّ وأكثر المتكلّمين من قبله، كما في: مقالات الإسلاميين، ص ٣٠٥ و٣١١ و٣١٢؛ أوائل المقالات، ص ٩٦. ومن الإماميّة على مذهب الامتناع الشيخ المفيد تت، كما صرح به في المصدر نفسه. ووافقهم النظام في امتناع الخلوّ بناءً على ما مرّ من مذهبه في تركّب الجسم من العرض، كما في: شرح المواقف، ج ٧، ص ٢٣٤.

ووافقهم أيضًا أبو المعين النسفيّ من الماتريديّة في كتابه التمهيد، ص ٤٨ و٢١٩.

ولهذا مذهب أهل الحقّ حسب تعبير الأمديّ، وحكى عن بعض الدهريّة أنهم قالوا: إنّ الجواهر كانت في الأزل خاليةً عن جميع أجناس الأعراض، وإثما ثبت لها فيما لا يزال. أبكار الأفكار، ج ٣، ص ٤٣.

وأما المعتزلة، فقد اختلفوا في ذلك، فذهب الصالحيّ منهم إلى جواز تعريّ الجواهر عن جميع الأعراض فيما لا يزال، كما في: أبكار الأفكار، ج ٣، ص ٤٣، وقال الأشعريّ: «جوّزوا أن يعرّي الله الجواهر من الأعراض وأن يخلقها لا أعراض فيها، والقائلون بهذا القول أصحاب أبي الحسين الصالحيّ». مقالات الإسلاميين، ص ٣١٠.

وذهب البصريّون من المعتزلة إلى امتناع تعريّها عن الأكوان دون غيرها من الأعراض. وذهب البغداديون منهم إلى امتناع تعريّها عن الألوان دون غيرها.

وأما الجبائيّان أبو هاشم وأبو عليّ، فقد اختلفا في المسألة، فوافق الثاني الأشاعرة في القول بامتناع خلوّ الأجسام من الطعوم والألوان والروائح، وذهب الأوّل إلى القول بجواز الخلوّ، وليس هو منفرداً بهذا القول، بل قد ادّعى اتفاق المعتزلة عليه وإن كان الخلاف موجوداً بينهم كما أشرنا إليه. وعلى هذا القول النيسابوريّ من أهل الحديث؛ حيث قال في آخر هذا البحث: «فتثبت بهذه الجملة صحّة خلوّ الجوهر من اللون؛ إذ ليست بينهما علقَةٌ من وجهٍ معقولٍ». كتاب التوحيد، ص ١٥٩، والرازيّ وإن هو من الأشاعرة، لكن وافق المعتزلة في جواز الخلوّ في: المحصل، ص ٣٠٦. ومن الإماميّة على هذا المذهب النوبختيّ صاحب (الياقوت) كما رأيت في المتن، والشيخ المفيد، والمحقّق الطوسيّ في: التجريد، ص ١٥٤ حيث قال بجواز خلوّها عن الكيفيّات المذوقة أي الطعوم، والمشمومة أي الروائح، والمرئيّة أي الألوان؛ والعلامة الحليّ في: نهاية المرام، ج ٢، ص ٥٨٦.

وقد تعرّض البغداديّ الأشعريّ إلى خمسة أقوال في المسألة بقوله: «ذهب شيخنا أبو الحسن الأشعريّ إلى استحالة تعريّ الأجسام من الألوان والأكوان والطعوم والروائح. وقال: لا بدّ أن يكون في كلّ جوهر لونٌ وكونٌ وطعمٌ ورائحةٌ وحرارةٌ وبرودةٌ ورطوبةٌ ويوسّةٌ وحياءٌ أو ضدها، وإذا وجد في حالين، فلا بدّ من وجود بقاءٍ فيه في كلّ حالٍ بعد حالٍ حدوثه.

قال المصنّف رحمه الله: «وقد يخلو الجسم عن اللون والطعم والريح، كالهواء».

قال الشارح «الْمُتَعَزِّلُ»: «اتَّفَقَتِ الْمُعْتَزِّلَةُ عَلَيْهِ» أي على هذا الحكم، أعني جواز خَلَوْ الأجسام عن هذه الأعراض المذكورة «وخالفت فيه الأشعرية. احتجّت المعتزلة...^(١) إلى آخره.

وزعم الكعبي [وأتباعه من القدرية] أَنَّ الجوهر يجوز تعزّيه عن الأعراض كلّها إلّا من اللون. وزعم أبو هاشم وأتباعه من القدرية أَنَّ الجوهر في حال حدوثه يجوز تعزّيه من الأعراض كلّها إلّا من الكون، وكلّ عرض حدث فيه بعد الكون، فإنّه لا يخلو منه بعد حدوثه إلّا بضده.

وزعم الصالحي وأتباعه من القدرية أنّه يجوز وجود الجوهر خاليًا من الأعراض كلّها. وزعم المعروف منهم بآبن المعتز أنّ الجوهر الواحد لا يحتمل الأعراض، فإذا اجتمعت ثمانية أجزاء وصارت جسمًا، أحدثت في أنفسها الأعراض طباعًا.

وزعم أصحاب الهيولي أنّ هيولى العالم كان شيئًا واحدًا خاليًا من الأعراض، ثمّ حدثت فيه الأعراض [فتجانست وتنوّعت واختلّفت الأجزاء]، فتركّب منها العالم عند حدوث الأعراض فيها. أصول الإيمان، ص ٥٠ و٥١، المسألة العاشرة من الأصل الثاني في استحالة تعزّي الأجسام من الأعراض. وقام فيه بالردّ على سائر الأقوال المخالفة لمختار الأشاعرة؛ وراجع: مقالات الإسلاميين، ص ٣٠٥ و٣١٢؛ الإرشاد إلى قواطع الأدلّة، ص ٢٤؛ أباكار الأفكار، ج ٣، ص ٤٣.

(١) انظر الوجه في: المحصل، ص ٣٠٦؛ كشف المراد، ص ١٦٩. ونقضه وإبرامه في: نهاية المرام، ج ٢، ص ٥٨٧.

وهناك وجهان آخران لجواز الخلوّ استدلّ بهما في: نهاية المرام، ج ٢، ص ٥٨٧ - ٥٩٠. وذكر الأمدى ثلاثة وجوه وناقشها في: أباكار الأفكار، ج ٣، ص ٤٧ - ٥١.

أقول: تقرير حجة المعتزلة^(١) أن يقال: إن كان جسم من الأجسام الموجودة خاليًا في الواقع من هذه الكيفيات، كان الخلو عنها جائزًا، لكنّ المقدم حقّ، فالتالي مثله.

أما الملازمة: فلأنّ وقوع الشيء من أوضح الدلائل على جوازه.

وأما حقيقة المقدم: فلأنّ الهواء جسم، وهو في الواقع خالي من هذه الأعراض المذكورة^(٢). أما كونه جسمًا، فضروريّ. وأما خلوّه عن هذه الأعراض؛ فلاّته لو لم يكن خاليًا عنها لأدركناه موصوفًا بها، والتالي باطلٌ بالوجدان، فالمقدم مثله.

أما الملازمة، فظاهرة؛ فإنّ إدراك الحواسّ السليمة لما من شأنها إدراكه عند وجوده واجتماع شرائط إدراكه واجبٌ بالضرورة، وإلّا لزم تجويز أن يكون بحضرتنا أنهارٌ جاريةٌ وأشجارٌ رائقةٌ وجبالٌ شاهقةٌ ونحن لا ندركها، وذلك سفسطة^(٣).

ولو قال الشارح *«ثُمَّ يُلْزَمُ بِدَلِّ قَوْلِهِ: «يَقْتَضِي الْعَدَمُ» - مِنْ قَوْلِهِ: «وَعَدَمُ الْإِحْسَاسِ مَعَ حَصُولِ الشَّرَاطِطِ يَقْتَضِي الْعَدَمُ» - «يَدُلُّ عَلَى الْعَدَمِ»، لَكَانَ أَوَّلَى: لِأَنَّ عَدَمَ الْمَحْسُوسِ لَيْسَ مِنْ مَقْتَضِيَّاتِ عَدَمِ إِدْرَاكِهِ.*

(١) وهذه حجة أبي هاشم كما في: نهاية المرام، ج ٢، ص ٥٨٧.

(٢) وكالماء، وظاهر العنبة، والأجاصة حسًا، كما في: نهاية المرام، ج ٢، ص ٥٨٧. وكذلك الحجارة، والخشب، وقشر الجوز، واللوز، لا طعم لها، كما في: أبعاد الأفكار، ج ٣، ص ٤٨.

(٣) كما قال المحقق الطوسي: «أما أنّ الهواء لا لون له ولا طعم؛ لعدم الإحساس به، فعدم الإحساس فيما من شأنه أن يحسّ به من غير مانع يقتضي النفي، وإلّا لأدّى إلى السفسطة». نقد المحصل، ص ٢١٢.

واحتجّت الأشاعرة بوجهين^(١):

الأول: أنَّ الأجسام لا تخلو عن الأكوان - أعني الحركات والسكنات والاجتماعات والافتراقات - فلا تخلو عن الألوان قياساً عليها^(٢).

الثاني: أنَّ الأجسام لا يجوز خلّوها عن الأعراض القارّة في الحسّ، كالألوان بعد اتّصافها بها اتّفاقاً، أمّا عند المعتزلة: فلامتناع زوالها إلّا بطريان ضدها عليها، وأمّا عند الأشاعرة: فلاجراء العادة بخلق مثلها عند زوالها، فكذا لا يجوز خلّوها عنها قبل الاتّصاف بها - أي ابتداءً - قياساً عليه^(٣).

(١) انظر الوجهين في: المحضّل، ص ٣٠٦؛ كشف المراد، ص ١٦٩.

والوجه المستدلّ بها ستّة نقلها العلامة الحليّ تدرّجاً، وأجاب عنها في: نهاية المرام، ج ٢، ص ٥٩٠ - ٥٩٢؛ وانظر وجهين آخرين من الأشاعرة نقلهما البغداديّ في: أصول الإيمان، ص ٥٢.

ونقل الآمديّ استدلالهم بثلاثة وجوه، وعبر عنها بقوله: «وقد اعتمد أهل الحقّ في ذلك على مسالك لا تقوى»، وناقش كلّها، ثمّ استدلّ بما يرتضيه ويعتمد عليه؛ حيث قال: «والمعتمد في المسألة أن نقول...». أبكار الأفكار، ج ٣، ص ٤٣ - ٤٧.

(٢) فالقيس: الألوان، والمقيس عليه الأكوان، والحكم المشترك بينهما: وجوب اتّصاف الجسم بكلّ منهما، والجامع بينهما الذي هو علّة الحكم: عرضيّة كلّ من الكون واللون. انظر: توضيح المراد، ص ٢٧٣.

(٣) وبيان الوجه الثاني في كلمات المحقّق الطوسيّ ما نصّه: «اتّفق الفريقان - أعني أبا الحسن والمعتزلة - على امتناع خلّو الجسم عن الأعراض التي هي قارّة في الحسّ كالألوان، لا التي هي غير قارّة، كالأصوات بعد اتّصافه بها، أمّا الأشعريّ، فلاجراء العادة بخلق أمثالها عقيب زوالها، وأمّا المعتزلة، فلامتناع انتفائها من غير طريان الضدّ عليها، ففاسد أبو الحسن ما قبل الاتّصاف امتنع خلّوه عنها قبل الاتّصاف قياساً عليه». نقد المحضّل، ص ٢١٢.

وقيّدنا الأعراض بالقارة؛ ليخرج غير القارة كالأصوات والحركات، وقولنا: «في الحسن»؛ لأنّ الأعراض عند جمهور الأشاعرة وجماعةٍ كثيرةٍ من المعتزلة غير باقية، وحينئذٍ تكون الأعراض بأسرها عندهم غير قارةٍ في الحقيقة، إلّا أنّ الحسن لا يدرك تبدّل هذه الأعراض كاللون والطعم، ويدرك تصرّم غير القارة كالصوت والحركة.

قوله: «والجواب أنّهما ضعيفان؛ لعدم الجامع»^(١).

الجواب عن الوجه الأوّل والوجه الثاني: أنّ القياس لا يتمّ بدون الجامع الذي هو علّة ثبوت الحكم في الأصل والفرع، والقياسان المذكوران خاليان عنه، فيكونان باطلين^(٢).

فالمقيس: الجسم قبل الاتّصاف باللون، والمقيس عليه: الجسم بعد الاتّصاف به، والحكم: وجوب اتّصاف الجسم باللون، والجامع الذي هو علّة الحكم: الجسميّة المطلقة. انظر: توضيح المراد، ص ٢٧٤.

(١) كما في: المحضّل، ص ٣٠٦. وقال العلامة تكتّ في توضيح الجواب عنهما أيضًا: «وهما ضعيفان؛ لأنّ القياس المشتل على الجامع لا يفيد اليقين، فكيف الخالي عنه؟! مع قيام الفرق، فإنّ الكون لا يعقل خلوّ متحرّزٍ عنه بالضرورة، بخلاف اللون، فإنّه يمكن أن يتصوّر الجسم خاليًا عنه». كشف المراد، ص ١٦٩ و١٧٠.

(٢) فالردّ على الوجه الأوّل بخصوصه ثلاثة وجوه: الأوّل: بأنّ القياس لا يفيد اليقين، فلا يليق بالمباحث العقلية. والثاني: بأنّ هذا القياس خالٍ عن الجامع؛ إذ الكون هو مقولة الأين، واللون من مقولة الكيف، ومطلق العرضيّة لا يصلح للعليّة والجماعيّة؛ لأنّه أمرٌ انتزاعيٌّ لا يثبت حكمًا واقعيًا هو اتّصاف الجسم بكلّ منهما. والثالث: بأنّ الفرق حاصلٌ بين المقيس والمقيس عليه؛ فإنّ الكون معلولٌ لنفس الحقيقة الجسميّة، فلا يعقل خلوّ متحرّزٍ عنه،

وقد قيل: إنّ الوجه الأوّل منقولٌ عن أبي الحسن الأشعريّ، ولم يكن مراده ما فهم منه من الاحتجاج على هذا المطلوب^(١) بقياس الألوان على الأكوان^(٢)، وإنّما توهم ذلك أصحابه، وهو إنّما أورد ذلك على سبيل الدعوى، وشبه^(٣) الألوان بالأكوان في أنّ كلّ واحدٍ منهما لا يخلو الجسم عنه، وربّما حمله على كون الأجسام يصحّ اتّصافها باللون، وكلّما صحّ اتّصافه بأمرٍ وجب أن يكون موصوفًا به أو بضده على ما هو مقرّرٌ ومسلّمٌ عند أوائل المتكلّمين.

ولمانع أن يمنع من صحّة اتّصاف كلّ جسمٍ باللون، فإنّ الأفلاك والنيران^(٤) لا يصحّ اتّصافهما^(٥) بشيءٍ من الألوان.

واعلم أنّ نتيجة الوجه الأوّل كون الجسم لا يخلو عن اللون، وهو بعض المدعى؛ إذ المدعى أنّه لا يخلو عن اللون ولا عن الطعم ولا عن الرائحة.

وقوله: «والفرق في الثاني أنّ العرض الباقي ...» إلى آخره، إشارةٌ إلى جوابٍ

بخلاف اللون؛ فإنّه معلولٌ لعوارضٍ آخر - كالتكاثف وغيره - ربّما لا توجد في الجسم. انظر: توضيح المراد، ص ٢٧٣ و٢٧٤.

(١) وهو امتناع خلوّ الجسم عن اللون، كما في هامش نسخة «ر».

(٢) قال المحقّق الطوسيّ رحمه الله: «... نقل هذا عن أبي الحسن الأشعريّ. وقيل: لم يكن مراده ما فهم من قوله». نقد المحضّل، ص ٢١٢.

(٣) في «ق»: «شبهة»، وفي «ر»: «تشبيه».

(٤) كذا، وفي «ص، ك»: «النيران». والمراد من النيران: الشمس والقمر.

(٥) في «ر»: «اتّصافها».

آخر عن الوجه الثاني، وهو بيان الفرق بين الأصل والفرع؛ وذلك لأن امتناع الخلو بعد الاتصاف إنما كان؛ لأنه موقوفٌ على طريان الضدّ، وقبل الاتصاف ليس كذلك^(١).

(١) انظر الجواب من الرازي في: المحصل، ص ٣٠٧؛ وراجع: كشف المراد، ص ١٧٠.

والردّ على الوجه الثاني بسّته وجوه:

الأوّل: بما ردّ عليه أوّلاً في القياس السابق.

والثاني: أن مطلق الجسميّة لم تثبت عليّته لوجوب الاتصاف باللون بعد الاتصاف بلونٍ معيّن حتّى يجري في المقيس، بل الثابت خلافه.

والثالث: أن الحكم - وهو وجوب الاتصاف وامتناع خلو الجسم عن اللون في المقيس عليه وهو الجسم بعد الاتصاف باللون - ممنوعٌ؛ إذ يمكن عروض التخلخل في الجسم الملون، فيزول لونه.

والرابع: بأن الفرق على تقدير تسليم الحكم في المقيس عليه وبينه وبين المقيس حاصلٌ، وهو أن امتناع الخلو بعد الاتصاف في المقيس عليه؛ لأن الخلو عن اللون المعين متوقّف على طريان الضدّ، فلو طرأ فالجسم متصفّ بالطارئ، ولو لم يطرأ فهو متصفّ بذلك اللون المعين، بخلافه قبل الاتصاف، فإن الخلو لا يتوقّف على طريان الضدّ؛ إذ الخلو حاصلٌ من دون الطريان.

والخامس: بأن هذا القائل كان مجنوناً؛ لأنّ قياسه مشتملٌ على التناقض الصريح؛ إذ كيف يعقل وجوب اتصاف الجسم باللون وامتناع خلوه عنه قبل الاتصاف به؟!

والسادس: بأن هذا القائل أجرى قياسه في الألوان، فلا بدّ أن يتكلّم في الطعوم والروائح والأضواء. انظر: توضيح المراد، ص ٢٧٤.

قال فخر الدين: فإن صحَّ هذا الفرق بطل القياس؛ لعدم تحقُّق علَّة الأصل في الفرع، وإلَّا مُنِع الحكم في الأصل، وجوِّزنا الخلوَّ بعد الاتِّصاف^(١).

[المسألة الخامسة: في أن الأجسام مرئية]^(٢)

(١) وهذا نصُّ عبارته في الردِّ على الوجه الثاني: «وأما الثاني، فعندنا يجوز خلوها عمّا لا يبقى بعد الاتِّصاف بها. وأما الباقي فهو لا ينتفي عن المحلِّ، إلَّا بضدِّ يزيله عنه، فإن صحَّ هذا ظهر الفرق، وإلَّا منعنا الحكم في الأصل». المحصل، ص ٣٠٦ و٣٠٧.

الأقوال في المسألة والجمع بينها

(٢) وقع البحث في رؤية الأجسام وبتبعها رؤية الأعراض، فتارةً يقال ويصرَّح بعدم الخلاف في رؤية الأجسام، كما في عبارة العلامة رحمته الله الآتية «وهذا ممّا لا خلاف فيه»، وكذا قوله: «وهذا حكمٌ ضروريٌّ يشهد به الحسّ وجمهور العقلاء على ذلك، ولم أعرف فيه مخالفاً». كشف المراد، ص ١٧٠.

وأخرى يقال باختلافهم في المسألة، كما في عبارة الأشعري: «واختلف الناس في رؤية الأعراض والأجسام، فقال أبو الهذيل: الأجسام ترى، وكذلك الحركات والسكون والألوان والاجتماع والافتراق والقيام والقعود والاضطجاع، وإنَّ الإنسان يرى الحركة إذا رأى الشيء متحرِّكاً، ويرى السكون إذا رأى الشيء ساكناً برؤيته له ساكناً، وكذلك القول في الألوان والاجتماع والافتراق والقيام والقعود والاضطجاع ...، وكان يزعم أنَّ الإنسان يلمس الحركة والسكون بلمسه للشيء متحرِّكاً أو ساكناً ...، وكذلك كلُّ شيء من الأجسام إذا لمسه الإنسان فرَّق بينه وبين غيره ممّا ليس على هيئته بلمسه إيَّاه، فهو يلمس ذلك العرض ...، وكان الجبائي يوافقه في رؤية الأجسام والأعراض ...، وقال النظام: الأعراض محالٌّ أن ترى، وأنه لا عرض إلَّا الحركة، ومحالٌّ أن يرى الإنسان إلَّا الألوان،

والألوان أجسام، ولا جسم يراه الرائي إلا لوناً. وقال عباد بن سليمان: الأعراض لا ترى، ولا يرى الرائي إلا الأجسام، ولا يرى إلا وهو ذو جهات، وأنكر أن يرى أحد لوناً، أو حركة، أو سكوتاً، أو عرضاً. وقال قائلون: الأجسام لا ترى، ولا يرى إلا لوناً، والألوان أعراض، وهو أبو الحسين الصالحى ومن قال بقوله. وقال قائلون: يرى اللون والملون، ولا ترى الحركات والسكون وسائر الأعراض. وقال معمر: إنما تدرك أعراض الجسم، فأما الجسم، فلا يجوز أن يدرك». مقالات الإسلاميين، ص ٣٦١ - ٣٦٣ مع التلخيص.

وصرح البغدادي أيضاً بوجود الخلاف بقوله: «اختلف أصحابنا فيما يجوز كونه مرئياً، فقال أبو الحسن الأشعري: يجوز رؤية كل موجود [وأحال رؤية المعدوم]. وقال عبد الله بن سعيد والقلانسي بجواز رؤية ما هو قائم بنفسه، ومنعوا من رؤية الأعراض. وزعم البغداديون من المعتزلة أن الله لا يرى شيئاً، ولا يرى [وتأولوا ما في القرآن من ذكر رؤيته وبصره على معنى أنه عالم بالأمور]. وقالوا: إن وصفنا بأنه رأى شيئاً ما، فمعناه أنه عالم به. وزعم البصريون منهم أن الله يرى غيره، ولا يرى نفسه، ويستحيل أن يكون مرئياً. ثم إن النظام منهم زعم أنه لا مرئي إلا اللون، واللون عنده جسم. وزعم الجبائي أن المرئيات جواهر وألوان وأكوان. وزعم ابنه أبو الهاشم أن المرئيات جنسان: جواهر، وألوان». أصول الإيمان، ص ٨١.

وكذلك العلامة رحمته قال: «اختلف الناس في ذلك، فذهب المتكلمون من المعتزلة والأشاعرة إلى أنها مرئية. وقالت الفلاسفة: إنها مرئية بالعرض لا بالذات على معنى أنها من حيث هي أجسام أو جواهر مجردة عن الأعراض غير مرئية، ومن اتصافها باللون والضوء تصير مرئية بواسطتهما. وحكي عن الصالحى أنه جعل المدرك هو اللون دونه». نهاية المرام، ج ٢، ص ٥٩٣.

وعمد الخلاف - كما رأيت في عبارة البغدادي - بين المعتزلة والأشاعرة في رؤية الله تعالى عن ذلك، ويرجع إلى أن المرئي هل هو كل موجود، أو لا؟ وأما الأجسام، فالأكثر على رؤيتها، إما بذواتها حسب اعتقاد المتكلمين، أو بأعراضها بالعرض عند الفلاسفة. وأما الذي جعل المرئي هو اللون فقط كالنظام، فإنه يراه جسماً، فلا يعدّ خلافاً في رؤية الجسم. نعم، القلائل

قال المصنّف رحمه الله تعالى: «وهي مرتبةٌ، واعتبارها بالحصول في التحيز المبطل؛
 لشبهة القوم في العرض».

قال الشارح «تَمَثَّلْ»: «هذا ممّا لا خلاف فيه، لكن الأوائل قالوا: إنّها غير مرتبةٍ
 بالذات» أي بلا واسطة، «بل» هي مرتبةٌ «بواسطة اللون والضوء...» إلى آخره.

أقول: قال المحقق نصير الدين رحمه الله تعالى: «إنّ الفلاسفة لا ينكرون
 كون الأجسام مرئيةً، بل إنّما يقولون: الأجسام مرئيةٌ بتوسط الألوان
 والأضواء^(١)، وليست مرئيةً بذاتها من غير توسط شيء، وإلاّ فرئي^(٢) الهواء»^(٣).

يريد أنّ الأجسام لو كانت مرئيةً لذواتها من غير توقّف على أمرٍ آخر، لكان
 كلّ جسم مرئيّاً لتساويها في الجسميّة على ما تقدّم، وحينئذٍ تجب رؤية الهواء.

منهم كالصالحيّ ومعمّر، فإنّهما قالاً برؤية الأعراض دون الأجسام، كما في النقل المتقدّم.
 وحاول العلامة تهرّ أن يجمع بين الأقوال بقوله: «واعلم: أنّ التحقيق في هذا الباب أن نقول:
 فإن أراد نافي الإدراك أنّ لا ندرك الجسم العاريّ، فحقّ، وإن أراد مثبتّه أنّا ندركه مع هذين،
 فحقّ، وخلافهما باطلٌ». نهاية المرام، ج ٢، ص ٥٩٦.

(١) بمعنى أنّ المرئيّ أوّلًا وبالذات هو الألوان والأضواء القائمة بسطوح الأجسام، ثمّ العقل
 بمعونة هذا الإحساس يحكم بأنّ ما بين تلك السطوح جواهر ممتدّة في الجهات - أعني
 الأجسام - فهي مرئيةٌ ثانيًا وبالعرض. فلو لم يكن اللون لما أمكن رؤية الأجسام كالهواء، ولو
 لم يكن الضوء، فلا تشاهد الأجسام في الظلمة. انظر: إرشاد الطالبين، ص ٥٩؛ البراهين
 القاطعة، ج ١، ص ٣٢٤.

(٢) في «ق»: «نرى»، وفي المصدر: «لرئي».

(٣) نقد المحصل، ص ٢١٣.

والشارح رحمته وافقه على ذلك، والمشهور إنكار الفلاسفة رؤية الأجسام، ودعواهم أَنَّ المُشَاهَدَ منها إِنَّمَا هو أبعادها وسطوحها وأشكالها، وكلّ هذه أعراض قائمة بها^(١).

واحتجّ المتكلّمون بأنّا نرى الطويل، والطول ليس بعرضٍ قائمٍ به؛ لما ثبت من كون الجسم مؤلّفًا من الجواهر الأفراد، فلو كان الطول عرضًا لكان محلّه إمّا جوهرًا واحدًا، فيلزم انقسامه؛ لأنّ الموصوف بالطول أعظم ممّا ليس موصوفًا به، أو أكثر من جوهرٍ واحدٍ، فيكون العرض الواحد قائمًا بمحلّين، وهو محالٌّ، فهو نفس الجوهر^(٢).

وإنّما بيّنوا^(٣) أَنَّ الطول ليس بعرضٍ، ولم يبيّنوا^(٤) أَنَّ الطويل ليس بعرضٍ؛ لأنّ الفلاسفة مع تسليمهم جوهرية الطويل يقولون: إنّنا نرى الطويل، بمعنى^(٥)

(١) راجع: رسائل إخوان الصفا، ج ٣، ص ١٠٦.

(٢) انظر الدليل في: المحصل، ص ٣٠٧؛ نهاية المرام، ج ٢، ص ٥٩٤.

واكتفى في هذا الكتاب بهذا الدليل والجواب الآتي من المتكلمين، بينما أضاف العلامة رحمته ثلاثة وجوه أخرى لهم، وناقشها في: نهاية المرام، ج ٢، ص ٥٩٤ - ٥٩٦. وانظر بعض الوجوه في: مقالات الإسلاميين، ص ٣٦١.

(٣) في «ق، ك»: «يثبتوا».

(٤) في «ق، ك، ط»: «يثبتوا».

(٥) في «ك»: «يعني».

أنا نرى طوله، وطوله أمرٌ مغايرٌ له وعرضٌ قائمٌ به، أو أنا^(١) نرى المجموع الحاصل من الطول ومحله، ولا يلزم من كون المجموع مرئيًا أن يكون كلّ جزءٍ من أجزائه مرئيًا، فاحتاج المتكلمون إلى نفي هذا الاحتمال وإثبات كون الطول نفس الطويل.

قوله: «واعترض ...» إلى آخره، اعترض على المتكلمين^(٢) بأنّ الطول إذا كان نفس الجوهر لزم انقسامه، وحينئذٍ يعود المحذور عليهم، «فلم يبق إلّا أن يكون عرضًا هو التأليف في سمّ مخصوص»، فيكون المرئي عرضًا^(٣).

وأجابوا عن ذلك، بأنّ الدليل الذي ذكره المصنّف، وهو: أنا نرى الحاصل في الحيّز والعرض ليس كذلك، فيكون^(٤) جوهرًا، فالمرئي نفس الجوهر.

والحقّ أنّ هذا ليس جوابًا عن الاعتراض المذكور كما قال فخر الدين، بل دليلاً^(٥) برأسه مغايرًا للأوّل^(٦).

(١) في «ق»: «لأنا».

(٢) في «ط»: «اعترض المتكلمون» وهو خطأ. والاعتراض على دليل المتكلمين المتقدم.

(٣) في «خ»: «والتأليف عرضٌ، فالمرئي عرضٌ»، كما في عبارة العلامة في المصدر؛ وانظر: المحصل، ص ٣٠٧ و٣٠٨؛ نهاية المرام، ج ٢، ص ٥٩٤.

(٤) في «ق»: «ليكون».

(٥) في «ق»: «دليل».

(٦) قال الرازي: «وأجيب عنه بأننا نرى الطويل حاصلًا في الحيّز، وذلك لا يعقل في العرض، فعلمنا أنّ المرئي هو الجوهر، ويشبه أن يكون ذلك كلامًا غير الأوّل». المحصل، ص ٣٠٨.

والجواب الصحيح عن الاعتراض المذكور، بأننا^(١) لا نسلّم عود المحذور عليهم؛ لأنّ المراد بالجواهر في قولهم: «فيكون المرئي نفس الجوهر»، ليس هو الجوهر بمعنى الجزء الذي لا يتجزأ، بل ما صدق عليه الجوهر - أعني الجنس - كالجسم والخط والسطح؛ فإنّ الجوهر صادقٌ على الكل، وظاهر عدم إرادة المستدلّين بالجواهر هنا الجزء الذي لا يتجزأ؛ لأنّ الجزء ليس بطويل، وهم إنّما احتجّوا برؤية الطويل، ويبنّوا^(٢) أنّ الطول جوهرٌ وهو نفس الطويل، وحينئذٍ لا يلزم من انقسامه انقسام الجوهر الفرد وهو المحذور الذي فروا منه.

قوله: «وخلاصة الدليل الأوّل أنّ المرئي يرى طويلاً، فليس بعرض، والثاني» - أي خلاصة الدليل الثاني - أنّ المرئي «يرى حاصلًا في الحيز، فليس بعرض»^(٣)، هكذا قال الشيخ المحقّق نصير الدين^(٤)، غير أنّ الشارح «لَمَّا ظَنَرَ» زاد لفظة "خلاصة" في الموضعين.

وعده العلامة رحمه الله أيضًا دليلًا مستقلًّا للمتكلّمين في: نهاية المرام، ج ٢، ص ٥٩٥ و ٥٩٦، ومثله الفاضل المقداد في: إرشاد الطالبين، ص ٥٩.

(١) في «ق»: «أنا».

(٢) في «ك»: «يثبتون»، في «ق»: «يثبت».

(٣) وهكذا قال في النهاية: «والجواب بأنّ الطويل يرى حاصلًا في الحيز، دليل آخر وليس جوابًا عمّا تقدّم، وهو أنّ المرئي يرى حاصلًا في الحيز، فليس بعرض، والدليل الأوّل أنّ المرئي يرى طويلاً، فليس بعرض، وهما ضعيفان». نهاية المرام، ج ٢، ص ٥٩٥ و ٥٩٦.

(٤) في: نقد المحضّل، ص ٢١٤.

[المسألة السادسة: في إثبات الخلاء]^(١)

(١) الخلاء (أو الخلاء بالفتح والمد):

في الإنكليزية: vacuum, Space

في الفرنسية: Espace, vide

والظاهر من رسم خطه الصحيح بدون ألف ممدودة؛ لأن القاعدة تقتضي وضع الهمزة على الألف إن كان ما قبلها مفتوحاً، نحو ملاً، مبدأ، منشأ، ملجأ وغير ذلك، لكن كتابته في أكثر الكتب الفلسفية والكلامية المطبوعة باللغة العربية مع المد (الخلاء)، بل في بعض القواميس صرح بأنه مع الألف الممدودة فتأمل.

وهو عند المتكلمين امتدادٌ موهومٌ مفروضٌ في الجسم أو في نفسه صالحٌ لأن يشغله الجسم وينطبق عليه بُعد الموهوم، ويسمى أيضاً بالمكان والبعد الموهوم والفراغ الموهوم، وحاصله: البعد الموهوم الحالي عن الشاغل. وهذا شاملٌ للخلاء الذي لا يتناهى وهو الخلاء خارج العالم، وللخلاء الذي بين الأجسام وهو أن يكون الجسمان بحيث لا يتلاقيان وليس بينهما ما يماسهما، فيكون ما بينهما بُعداً مفروضاً موهوماً ممتداً في الجهات الثلاث صالحاً لأن يشغله جسمٌ ثالثٌ، لكنه الآن خالي عن الشاغل. وإطلاق الخلاء على هذا المعنى أكثر.

وفسر أيضاً بأنه مكانٌ لا متمكن فيه.

وفسره الجرجاني بأنه الفضاء الموهوم عند المتكلمين، أي الفضاء الذي يثبته الوهم ويدركه من الجسم المحيط بجسم آخر، كالفضاء المشغول بالماء أو الهواء في داخل الكوز، فهذا الفراغ الموهوم هو الذي من شأنه أن يحصل فيه الجسم، وأن يكون ظرفاً له عندهم، وبهذا الاعتبار يجعلونه حيزاً للجسم، وباعتبار فراغه عن شغل الجسم إياه، يجعلونه خلاً، فالخلاء عندهم هو هذا الفراغ مع قيد ألا يشغله شاغلٌ من الأجسام، فيكون لا شيئاً محضاً؛ لأن الفراغ الموهوم ليس بموجود في الخارج، بل هو أمرٌ موهومٌ عندهم؛ إذ لو وجد لكان بُعداً مفظوراً وهم لا يقولون به.

وقيل: الخلاء أخَص من المكان؛ فإنَّ المكان هو الفراغ المتوهم مع اعتبار حصول الجسم فيه، والخلاء هو الفراغ الموهوم مع اعتبار ألاَّ يحصل فيه جسمٌ كما في لفظ الخيز، وحاصله: المكان الخالي عن الشاغل.

وعند بعض الحكماء هو البُعد المجرد الموجود في الخارج القائم بنفسه، سواءً أكان مشغولاً ببُعدٍ جسَميٍّ، أو لم يكن. قال: إذا حلَّ البعد الموجود في مادةٍ، فجسمٌ تعليميٌّ، وآلا - أي وإن لم يحلَّ في مادةٍ - فخلأٌ، أي فبعدٌ موجودٌ مجردٌ في نفسه عن المادة، سواءً أكان مشغولاً ببُعدٍ جسَميٍّ يملؤه، أم غير مشغولٍ به، فإنه في نفسه خلأٌ، ويسمى بعداً مفطوراً وفراعاً مفطوراً ومكاناً أيضاً، فالخلأ بهذا المعنى جوهرٌ؛ فإنَّهم قد صرَّحوا بجوهرية البعد المجرد، حتَّى قالوا: أقسام الجوهر ستَّة لا خمسة. وعَرَّف بتعريف جامع للمذهبيين، بأنَّ الخلاء هو البعد المجرد عن المادة، سواءً أكان بعداً موهوماً، أي مكاناً خالياً عن الشاغل، كما هو رأي المتكلمين، أو بعداً موجوداً في الخارج، كما هو رأي بعض الحكماء وهم المشائيون.

والمتكلمون إنما ذهبوا إلى القول بإثبات الخلأ؛ لأنَّه يبتني عليه وعلى إثبات الجزء الذي لا يتجزأ ثبوت المعاد الجسماني، كما صرَّح به الرازي في: الأربعين في أصول الدين، ج ٣، ص ٢، وابن ميثم البحراني في: قواعد المرام، ج ١، ص ١٤.

انظر: الشفاء (الطبيعيات)، السماع الطبيعى، ج ١، ص ١١٦؛ رسائل ابن حزم الأندلسي، ص ١٦٨؛ دلالة الحائرين، ص ١٩٧؛ الأربعين في أصول الدين، ص ٢٣٢؛ التعريفات، ص ٤٥؛ موسوعة كشف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج ١، ص ٧٥٦.

محَل النزاع

الخلأ دائرٌ على ألسنة المعاصرين من الأطباء وأرباب الصنائع، كما تسمعونهم يقولون: إنَّ جوف تلك القارورة - مثلاً - صارت خلأً، فليعلم أنَّ الخلأ الطيِّ والصناعي ليس بمعناه المتنازع فيه في الفلسفة والكلام، بل المراد تقليل الهواء وترقيقه وتحلية القارورة من أكثره، وإن بقي فيها قليلٌ منه.

وأما في مباحث الفلسفة والكلام، فلا بدَّ من تنقيح وتحرير محلَّ النزاع لها، فنقول: ربَّما وقع

الخلط بين مفهوم الخلل ومفهوم العدم المحض، وقد فسر بهما أيضًا في الكتب، كما قال الفاضل المقداد: «للخلل تفسيران: أحدهما: اللاشيء. وثانيهما: البعد غير الحال في جسم». إرشاد الطالبين، ص ٦٣. بينما يرجع مفهوم الخلل - في غالب التعاريف - إلى تصوّر المكان خاليًا من أي جسم أو مادة تشغله، وهو فرض افترضه بعض المتكلمين والأوائل من الفلاسفة، ووافقهم عليه من وافقهم في محلّين اثنين: داخل العالم، وخارج العالم. فعلى هذا التعريف ليس الخلل عدمًا محضًا، بل هو افتراض وجود شيء محجّر عن المادة والأجسام. وأمّا العدم، فهو ليس مساويًا للخلل، بل هو نفى محض لجميع أشكال الوجود وفروضة وما يستى بالوجود الأصيل أو العارض.

قال التهانوي في تحرير محلّ النزاع: إنّ الفلاسفة القائلين بأنّ المكان هو السطح الحاوي كآرسطوطاليس وأتباعه، فقد نفوا الخلل حسب مبناهم. وأمّا القائلون بأنّه البعد المجرد الموجود، فهم أيضًا يمتنعون الخلل بمعنى البعد المفروض فيما بين الأجسام، لكنهم اختلفوا، فمنهم من لم يجزّ خلق البعد الموجود من جسم شاغل له، فيكون حينئذٍ خللاً بمعنى البعد المجرد الموجود فقط. ومنهم من جوزه، فهؤلاء المجوزون وافقوا المتكلمين في جواز المكان الحالي عن الشاغل، وخالفوه في أنّ ذلك المكان بعد موهوم، فيكون حينئذٍ خللاً بمعنى البعد الموجود، وبمعنى المكان الحالي عن الشاغل أيضًا. فالفلاسفة كلّهم متفقون على امتناع الخلل، بمعنى البعد المفروض، وهذا الخلاف إنّما هو في الخلل داخل العالم، وأمّا الخلل خارج العالم، فمتفق عليه، فالنزاع فيه إنّما هو في التسمية، فإنّه عند الحكماء عدم محض، ونفي صرف يثبت الوهم، ويقدره من نفسه، ولا عبرة بتقديره الذي لا يطابق نفس الأمر، فحقّه ألاّ يستى بعدًا ولا خللاً. وعند المتكلمين هو البعد الموهوم، كالمفروض فيما بين الأجسام على رأيهم. موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج ١، ص ٧٥٦ و ٧٥٧ مع اختلاف وتوضيح يسير؛ وراجع: دستور العلماء، ج ٢، ص ٩٢.

وفي كلمات الفاضل المقداد ما نصّه: «للخلل تفسيران: أحدهما: اللاشيء. وثانيهما: البعد غير

الحال في جسم. فالخلأ بالمعنى الأول ثابت خارج العالم، بلا خلاف بين الحكماء والمتكلمين. وأما الخلأ بالمعنى الثاني، فهل هو متحقق فيما بين الأجسام، أم لا؟ فقال المتكلمون وجمع من الحكماء: نعم، هو متحقق. وقال أكثر الحكماء: بعدم تحققه». إرشاد الطالبين، ص ٦٣.

وقال المحقق اللاهيجي: «قد اختلف في جواز الخلأ وامتناعه، والخلأ يقال بمعنيين: أحدهما: البعد المفروض الذي هو المكان عند المتكلمين، وزعموا أنه لاشيء محض. ثانيهما: المكان الحالي عن الشاغل، سواء أكان بعداً موجوداً، أم موهوماً، أم سطحاً، فالحكماء كلهم - سواء أكانوا قائلين بالسطح أم بالبعد الموجود - متفقون على امتناع الخلأ بالمعنى الأول؛ لما مر من قيام الأدلة على وجود المكان، وجمهور القائلين بالسطح مع بعض القائلين بالبعد الموجود، ذهبوا إلى امتناع الخلأ بالمعنى الثاني أيضاً، وبعض من القائلين بالبعد الموجود وافقوا المتكلمين في تجويز المعنى الثاني، لكن خالفوه في كون ذلك المكان الحالي بعداً موهوماً». شوارق الإلهام، ج ٢، ص ٣١٠؛ وراجع: الشفاء (الطبيعيات)، السماع الطبيعى، ج ١، ص ١٢٣؛ المباحث المشرقية، ج ١، ص ٢٢٨.

والحاصل من أكثر التعاريف: أن الخلأ بمعنى اللاشيء وخارج العالم، فهو متحقق عليه ولا خلاف فيه، وإنما الخلاف والنزاع في المكان الحالي عن الشاغل داخل العالم.

ومن بعض آخر: أن القائلين بالخلأ منهم من قال: إنه أمر موهوم، وافترقوا فرقتين: فرقة قالوا: إن وراء العالم خلأً يتناهى. وفرقة قالوا: لا خلأ وراء العالم، ولا ملأ، ولكن من أجسام العالم ما هي غير متماسة، ولا يوجد بينها ما يماسها. ومنهم من قال: إنه بعد موجود مجزء في نفسه عن المادة. وذهب جمهور الحكماء إلى أن الخلأ مطلقاً محالاً.

الأقوال في وجود الخلأ

اتفق أكثر المتكلمين على وجود الخلأ، ووافقهم بعض الفلاسفة من الأوائل وخالفهم أكثرهم. قال الرازي: «وأكثر الفلاسفة ينكرون الخلأ داخل العالم، إلا أبا البركات البغدادي فإنه يثبت». الأربعين في أصول الدين، ج ٢، ص ٣٢.

ومن الموافقين: أفلاطون وأكثر من تقدمه من الحكماء المعبرين، وأبو القاسم الكعبي، والفخر الرازي، والعلامة الحلي.

وقال الآمدي الأشعري: «اتفق أصحابنا، وجماعة من المتكلمين، وبعض قدماء الفلاسفة على جواز خلوّ المكان عن المالى له، وذهب المتأخرون من الفلاسفة، والجم الغفير منهم، وجماعة من المتكلمين إلى إمكان ذلك، حتى زعم بعض الكرامية أنه لو ارتفعت الوسائط فيما بين السماء والأرض، لاصطك جرم السماء والأرض، متحرّكاً كلّ واحد إلى الآخر». أبكار الأفكار، ج ٣، ص ١٩٢.

ومن المخالفين: أرسطوطاليس وأتباعه كالفارابي وابن سينا، ومنهم المحقق الطوسي، وصدر المتألهين، وشيخ الإشراق السهروردي. وذهب إخوان الصفا إلى أنّ فوق فلك الأفلاك لا خلأ ولا ملأ. والغزالي قرّر أنه ما بعد طرف العالم لا خلأ ولا ملأ. وكذا فلاسفة الغرب ذهبوا إلى نفي الخلأ، منهم ديكارت إذ قال: «إنّ الكون كلّ ملأ لا يتخلّله خلأ».

وتصدّى ابن سينا (في الفصل الثامن من المقالة الأولى من طبيعيات الشفاء، ج ١، ص ١١٦) لمناقضة القائلين بالخلأ وإبطاله، وكذا في النمط الأوّل من الإشارات، ففي الفصل الثلاثين منه أبطل قول الفرقة الأولى المذكور آنفاً، من أنّ الخلأ لا شيء محض، وفي الفصل الذي يليه أبطل قول الفرقة الثانية من أنه بعد ممتدّ في جميع الجهات. وكذا الرازي على التفصيل والاستيفاء في: المباحث المشرقية، ج ١، ص ٢٢٨، وصدر المتألهين في الفصل الرابع عشر من الفن الأوّل من الجواهر والأعراض من الأسفار، ج ٢، ص ١٦.

وراجع أيضاً: المحضّل، ص ٣٠٨؛ المطالب العالية، ج ٥، ص ١١٢ و ١١٣ و ١٥٥؛ كشف المراد، ص ١٥٤؛ نهاية المرام، ج ١، ص ٤٠٤؛ شرح المواقف، ج ٥، ص ١٣٩؛ الانتصارات الإسلامية، ج ١، ص ٢٥٩؛ الموسوعة الفلسفية (للككتور عبد المنعم الحفني)، ص ١٧٥؛ إرشاد الطالبين، ص ٦٣.

قال المصنّف: «ولا بدّ في العالم من الخلّ، وإلّا لزم أن العالم^(١) لا يزال منتقلاً عند تنقل بعوضةٍ واحدةٍ، وهذا^(٢) محالٌّ».

قال الشارح «تَمَثَّلْ»: «المتكلّمون اتَّفَقُوا على إثباته، وخالف فيه الأوائل. احتجّ المتكلّمون بوجهين ...» إلى آخره.

أقول: اختلفت العبارات في تفسير الخلّ، والذي اختاره فخر الدين أنّ الخلّ عبارةٌ عن كون الجسمين بحيث لا يتماسّان، وليس بينهما ما يماسّانه^(٣). وهذا غير شاملٍ لجزئيات الخلّ؛ فإنّ عدم العناصر الّتي في مقعر^(٤) فلك القمر يوجب وقوع الخلّ، ولا يصدق على هذا الخلّ التفسير المذكور؛ لأنّ الفلك جسمٌ واحدٌ، ولا يتناول الخلّ الذي وراء العالم، وكذا لو فرضنا كرة الأرض مجوّفةً خاليةً؛ فإنّ ذلك الخلّ لا يتناوله التفسير المذكور.

قال المحقّق: «هذا تعريف الخلّ الذي يكون بين الأجسام، وهو المسّى ببعداً مفطوّراً، فلا يتناول الذي لا يتناهى»^(٥).

(١) لم يرد في «ر»، ك، ق، ط: «العالم» وأثبتناه من «ص» وفقاً للمصدر.

(٢) في «ر»، ك، ص: «هو».

(٣) في «ك»: «ما يتماسّ به». وانظر تعريفه هذا في: الأربعين في أصول الدين، ج ٢، ص ٣٢؛ المحضّل، ص ٣٠٨.

وقال أيضاً: «إنّا نحجز وجود جسمين لا يتلاقيان، ولا يكون بينهما ما يلاقيهما، فهذه عبارةٌ محصّلةٌ للمقصود وغير موهمةٍ كون الخلّ أمراً وجوديّاً». المباحث المشرقيّة، ج ١، ص ٢٢٨ و٢٢٩.

(٤) في «ك»: «قعر».

(٥) شرح الإشارات والتنبيهات (للمحقّق الطوسي)، ج ٢، ص ١٦٥؛ ونوقش إشكاله في: المحاكمات بين شرحي الإشارات، ج ٢، ص ١٦٤.

إذا تقرّر هذا، فنقول: المتكلمون احتجّوا على ثبوته^(١) بأنّه لولاه لزم حركة العالم عند حركة بعوضةٍ واحدةٍ، والتالي باطلٌ بالضرورة، فالمقدّم مثله^(٢).

بيان الملازمة: أنّ البعوضة إذا انتقلت من مكانها إلى مكانٍ آخر، فالجسم

(١) اكتفي في هذا الكتاب بوجهين من أدلّة المتكلمين، كما هو كذلك في: شرح المواقف، ج ٥، ص ١٣٩ - ١٤٧، وحكي الأمدي أربعة وجوه وبعض استبصارايت منهم في: أبعاد الأفكار، ج ٣، ص ١٩٢، ونقل التفتازاني أربعة وجوه وزيفها في: شرح المقاصد، ج ٢، ص ٢٠٤ - ٢١٠. وأما العلامة، فقد أشبع الكلام في الاستدلال باثني عشر وجهًا لإثبات الخلا، ونقل ما أوردوا عليها، وأجاب عنها في: نهاية المرام، ج ١، ص ٤٠٢ - ٤١٢.

واستدلّ الرازي لإثبات الخلا بتسعة وجوه، أقواها التاسعة منها في: المطالب العالية، ج ٥، ص ١٥٥ و١٦٦. ونكتفي بذكر أقواها، وهو برهانٌ يقينيٌّ عنده، قال: «الحجة التاسعة: وهي في غاية القوة أن نقول: إنّنا سنقيم الدليل اليقينيّ على أنّ الأجسام المحسوسة، مركبةٌ من أجزاء، كلّ واحدٍ منها يقبل القسمة الوهميّة، ولا يقبل القسمة الانفكاكيّة البتّة. ونقيم الدلالة أيضًا على أنّه يجب أن يكون شكل كلّ واحدٍ منها الكرة. وإذا ثبتت بالبرهان اليقينيّ صحّة هاتين المقدمتين، لزم أن يقال: إنّ تلك الأجزاء الكريّة عند اثتلافها وتلاقيها، يحصل فيما بينها: الخلا؛ لأنّ الكرات المضمومة بعضها إلى بعض، لا بدّ وأن يحصل فيما بينها: الفرج والمنافذ والخلاّت. وهذا البرهان يقينيٌّ، بعد إثبات تينك المقدمتين المذكورتين. وسيأتي - إن شاء الله تعالى - تقريرها بالوجوه اليقينيّة، في مسألة الجوهر الفرد، والله أعلم».

وانظر بعض الوجوه في: الشامل، ص ٢٨٥.

(٢) انظر الوجه في: المطالب العالية، ج ٥، ص ١٥٧؛ المحصل، ص ٣٩؛ إرشاد الطالبين، ص ٦٤ و٦٥. وهذا الوجه إلزاميٌّ مبنيٌّ على قواعد الحكماء، كما في: شرح المواقف، ج ٥، ص ١٤٧.

الحاصل في ذلك المكان، إمّا أن يبقى على حاله، أو ينتقل عن مكانه، فإن بقي على حاله لزم التداخل، وهو محالٌّ بالضرورة. وبتقدير عدم استحالة^(١)، فمكان البعوضة الذي^(٢) انتقلت عنه لا يبقى خاليًا؛ لأنّا^(٣) فرضنا ارتفاع الخل، فلا بدّ أن ينتقل إليه جسمٌ، وذلك الجسم قد كان حاصلاً في مكانٍ، فيخلو^(٤) مكانه منه، فإن بقي خاليًا لزم الخلّ، وإن انتقل إليه آخر نقلنا الكلام إليه، وعلى هذا إلى آخر الأجسام وهو المدعى. وإن لم يبق على حاله وانتقل، فإن كان إلى مكان الأول، فإن اتحد طرفاهما^(٥) تلاقيا، فمنع أحدهما الآخر من الحركة، أو دخل أحدهما في الآخر، فخلا مكانه في تلك الحال، فإن انتقل إليه جسمٌ نقلنا الكلام إلى مكان ذلك الجسم وهلمّ جرّاً، وإلا بقي خاليًا، هذا خلفٌ. وإن لم يتحد طرفاهما^(٦) تحرّك ذلك إلى مكانٍ غير الأول قبل وصوله إلى مكان الأول، فذلك الجسم الحاصل في المكان المغاير لمكان الأول، إن بقي على حاله تداخلا، فبقى مكان الأول خاليًا، هذا خلفٌ، وإن تحرّك إلى مكانٍ آخر نقلنا الكلام إلى^(٧) الجسم الحاصل في ذلك المكان، وهكذا، ولا يمكن أن يتحرّك إلى مكان الأول؛

(١) في «ق»: «عدم استحالة مكان»، وفي «ر»: «بتقدير انتقاله».

(٢) في «خ»: «التي».

(٣) في «ك»: «لأنّا لو».

(٤) في «ص، ط»: «فيخلوا».

(٥) في «ر، ق»: «طرفيهما»، وفي «ك»: «طريقها»، وفي «ص، ط»: «طريقهما»، وما أثبتناه من «خ».

(٦) في «ر، ق»: «طرفيهما»، وفي «ص، ط»: «طريقهما»، وفي «ك»: «طريقها»، وما أثبتناه من «خ».

(٧) في «ر»: + «ذلك» بعد «إلى»، وفي «خ»: «في» بدل «إلى».

لأنَّ الميل المحرك^(١) له متولّد عن ميل المتحرك أوّلًا، وهو يقتضي التوجّه عن ذلك المكان، فلا يقتضي التوجّه إليه؛ لاستحالة اقتضاء الميل الواحد الخروج عن الجهة المعيّنة والتوجّه إليها، وأمّا بطلان التالي، فبالضرورة.

والشارح رحمته لم يجعل اللازم من عدم الخلا تنقّل العالم بتنقّل البعوضة على سبيل التعيين، بل جعل اللازم أحد الأمور الثلاثة، وهي إمّا التداخل، أو الدور، أو تنقّل العالم بتنقّل البعوضة على سبيل البديل^(٢)، وهو غير مطابق للفصل^(٣)، فإنّ المصنّف جعل اللازم التنقّل، واستدلّ باستحالته على استحالة الملا، ونحن قد أوضحنا كون تنقّل العالم بتنقّل البعوضة لازمًا عينًا، سواء قلنا باستحالة الدور والتداخل، أم بإمكانهما.

واعلم: أنّ تنقّل العالم بتنقّل البعوضة دورٌ أيضًا، إلّا أنّه بوسائط؛ وذلك لما ثبت من تناهي الأجسام، وهو قسمٌ من أقسامه، فلا يجوز جعله قسيمًا له.

قوله: «الثاني إذا رفعنا صفحةً ملساء عن مثلها، لزم الخلاء في الوسط»، هذه الحجّة^(٤) ليست في الفصل، وإنّما تبرّع الشارح رحمته بذكرها

(١) في «ر»، ك: «المتحرك».

(٢) وهكذا فعل العلامة رحمته وشرحه الفاضل المقداد بما نصّه: «لولم يكن الخلاء متحقّقًا لزم إمّا التداخل، أو الدور، أو حركة العالم بحملته عند حركة البقّة في الهواء، أو السمكة في أعماق الماء، واللازم بأقسامه باطلٌ، فالملزوم مثله». إرشاد الطالبين، ص ٦٤.

(٣) أي كتاب فصّ الباقوت.

(٤) في «ك»: «حجّة». وانظر تفصيل هذه الحجّة في: الأربعين في أصول الدين، ج ٢، ص ٣٣؛

تقوية^(١) للمطلوب، ويحتاج إلى تقييد الرفع بالتساوي من جميع الجوانب: لأنّا إذا رفعنا جانباً قبل جانب امتلاً الوسط هواءً^(٢)، ولم يلزم الخلأ، وإنّما لزم^(٣) الخلأ على تقدير الرفع المتساوي من جميع الجوانب؛ لأنّه إمّا ألاّ ينتقل إلى ما بين الصفحتين حال الرفع جسمً، أو ينتقل، فإن كان الأوّل ثبت الخلأ في جميع^(٤) ما بين الصفحتين المفروضتين، وإن^(٥) انتقل، فلا بدّ من مروره على الأطراف قبل وصوله إلى الوسط؛ لاستحالة الطفرة، فحال كون الجسم الداخل على الأطراف يكون الوسط خالياً.

المطالب العالية، ج ٥، ص ١٥٩؛ وراجع: المحضّل، ص ٣٠٨ و ٣٠٩؛ نقد المحضّل، ص ٢١٤ و ٢١٥؛ إرشاد الطالبين، ص ٦٣ و ٦٤؛ شرح المقاصد، ج ٢، ص ٢٠٤. وهذه الحجّة القويّة لمشتبي الخلإ كما في: المباحث المشرقيّة، ج ١، ص ٢٣٩. وهذه الحجّة من أقوى حججهم المذكورة في كتب المتأخّرين، كما في: شوارق الإلهام، ج ٢، ص ٣١٤. ولكن قال في: شرح المواقف، ج ٥، ص ١٤٤: «(وهذا) الوجه (الزائى) مبنيّ على ما هو مسلّم عند الخصم، لا برهانيّ مركّب ممّا هو حقٌّ بحسب نفس الأمر».

وفيه أيضاً بعد نقل الوجهين من المتكلّمين: «واعلم: أنّ ما تمسّك به المتكلّمون من الوجهين على تقدير صحّته إنّما يدلّ على ثبوت المكان الحالي، وأمّا كونه بعداً موهوماً كما هو مذهبه، فيحتاج إلى إبطال البعد المجرد الموجود». شرح المواقف، ج ٥، ص ١٤٩.

(١) في «ط»: «تقريبه».

(٢) لم يرد في «ط»: «هواء».

(٣) في «ر، ق»: «يلزم».

(٤) لم يرد في «ق»: «جميع».

(٥) في «ك»: «فإن».

واعلم: أَنَّ هَاتَيْنِ الْحَجَّتَيْنِ إِنَّمَا يُلْزَمُ مِنْهُمَا جَوَازُ الْخِلَافِ لَا وَجُوبُهُ. أَمَّا الْأُولَى، فَلْجَوَازُ أَنْ يَخْلُقَ^(١) اللَّهُ - تَعَالَى - فِي مَكَانِ الْجِسْمِ الْمُنْتَقِلِ جِسْمًا آخَرَ يَعدَمُ جِسْمًا أَمَامَهُ^(٢). وَأَمَّا الثَّانِيَّةُ، فَلْجَوَازُ أَنْ يَخْلُقَ اللَّهُ - تَعَالَى - بَيْنَ الصَّفْحَتَيْنِ حَالِ الرِّفْعِ جِسْمًا؛ لِيَمْتَلِئَ^(٣) الْوَسْطُ مِنْ غَيْرِ احْتِيَاجٍ إِلَى مَرُورٍ عَلَى الْأَطْرَافِ.

قوله: «والأوائل أجابوا عن الأول بالتخلخل والتكاثف الحقيقيين، وهو مبنيٌّ على كون المقدار زائدًا على ذات الجسم».

أجاب الحكماء الأوائل عن الحجّة الأولى، بأنَّ تنقّل العالم بتنقّل البعوضة والتداخل والدور وغير ذلك من اللوازم المحالة، إِنَّمَا يُلْزَمُ الْمَلَأُ إِذَا لَمْ يَتَحَقَّقِ التخلخل والتكاثف الحقيقيين، أَمَّا عَلَى تَقْدِيرِ تَحَقُّقِهِمَا، فَلَا يُلْزَمُ شَيْءٌ مِنْ ذَلِكَ؛ لِأَنَّ الْجِسْمَ إِذَا تَحَرَّكَ مِنْ مَكَانٍ إِلَى آخَرَ، تَخَلَّلَتْ الْأَجْسَامُ الَّتِي حَوْلَ الْمَكَانِ الْأَوَّلِ - أَعْنِي الْمُنْتَقِلَ عَنْهُ - حَتَّى مَلَأَتْهُ وَتَكَاثَفَتْ الْأَجْسَامُ الَّتِي حَوْلَ الْمَكَانِ الثَّانِي - أَعْنِي الْمُنْتَقِلَ إِلَيْهِ - حَتَّى اتَّسَعَ لَهُ^(٤).

(١) في «ك»: «يُخْلِف».

(٢) انظر الجواب في: المطالب العالية، ج ٥، ص ١٥٨؛ شرح المواقف، ج ٥، ص ١٤٧.

(٣) في «ر، ص»: «فيمتلي»، وفي «ك»: «فيمتار»، وفي «ق»: «فيمثل»، وما أثبتناه من «ط».

(٤) انظر جواب الحكماء في: المطالب العالية، ج ٥، ص ١٥٨؛ المحصل، ص ٣٠٩؛ نقد

المحصل، ص ٢١٥؛ مناهج اليقين، ص ١٠٨؛ شرح المواقف، ج ٥، ص ١٤٧؛ اللوامع الإلهية،

ص ١٣١؛ إرشاد الطالبين، ص ٦٥.

وإنّما قال ^(١) «الحقيقيّين»؛ لأنّ ^(٢) التخلخل والتكاثف ^(٣) قد يكونا ^(٤) مجازيّين،

(١) في «خ»: «إنّما قلنا»، وفي «ق»: «قال المحقّق»، والعبارة من المحقّق الطوسي أيضًا في: نقد المحصّل، ص ٢١٥.

(٢) في «ك»: «لا» بدل: «لأنّ»، وهو خطأ.

(٣) والمراد من التخلخل هو زيادة مقدار الجسم بأن يصير مقداره أعظم ممّا كان من غير انتفاش، ولا انضمام شيء إليه من خارج، ومن غير أن يحصل في داخله شيء من الفرج، وهو ضدّ التكاثف.

والمراد من التكاثف هو نقصان مقدار الجسم، بأن يصير مقدار الشيء أصغر ممّا كان من غير اندماج، ولا انفصال شيء عنه من الأجزاء.

والذي يدلّ على ثبوت التخلخل والتكاثف هو أنّ الماء إذا انجمد صغر حجمه، وإذا ذاب عاد إلى حجمه الأوّل، وظاهره أنّه لم ينفصل عنه جزء حين صغر حجمه، ثمّ عاد ذلك الجزء، أو ما يساويه إليه حين عاد هو إلى حجمه الأوّل، بل صغر حجمه بلا انفصال، وهو التكاثف، ثمّ ازداد بلا انضمام، وهو التخلخل.

وأيضًا مثال التخلخل: هو أن يمتصّ كوز الفقاع - مثلاً - إذا كان خاليًا، فينبسط الهواء الذي فيه لضرورة عدم الحلاّ، فإذا كبّ على الكوز ماءً، تكاثف ذلك الهواء إلى مقداره الأوّل؛ فلذلك يدخل فيه الماء، مع أنّه ليس من طبيعة الماء الصعود، ولكن لما زال القاسر عن الهواء تقبض طبعًا إلى مقدار نفسه، فتبعه الماء بمقدار ما تخلخل الهواء بالمتّص. راجع: المطالب العالية، ج ٥، ص ١٣٤ و ١٣٥؛ دلالة الحائرين، ص ٢٤٢؛ التعريفات، ص ٢٤؛ إرشاد الطالبين، ص ٦٥؛ شرح المواقف، ج ٦، ص ٢٠٥؛ موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج ١، ص ٣٩٧ و ٣٩٨؛ توضيح المراد، ص ٣٩٨.

(٤) كذا في جميع النسخ، وفي «ق»: «يكونان».

كما يقال في القطن مثلاً حال انتفاشه^(١) وحال اندماجه تخلخل وتكاثف، فإنّ ذلك مجاز؛ لأنّ^(٢) مقداره باقٍ على حاله^(٣) في الصورتين، بخلاف التخلخل والتكاثف الحقيقيين؛ فإنّ مقدار الجسم يزول ويتبدّل بمقدار غيره، إمّا أكبر^(٤) كما في حال التخلخل، أو^(٥) أصغر كما في حال التكاثف، وهذا مبنيٌّ على كون المقدار أمراً زائداً على الجسم، وأنّ المقادير المختلفة تتوارد على الجسم الواحد. قوله: «وعن الثاني بأنّ الرفع إن كان مستويّاً...» إلى آخره، أي وأجاب الأوائل عن الحجّة الثانية، بأنّ الرفع إن كان متساوياً من كلّ الجوانب ارتفعت

(١) في «ق»: «انتقاله»، والصواب ما أثبتناه من سائر النسخ.

والانتفاش (بالفاء) هو أن تتباعد أجزاء الجسم بعضها عن بعض، بحيث يداخلها جسمٌ غريبٌ، كما في القطن المنفوش الذي يداخل الهواء أجزاءه عند النفش، ويقال: نَفَشَ القطنَ أو الصوف: فَرَقَهُ، إذا مَدَّهُ حتّى يتجوّف. وكلّ شيءٍ تراه منتبهاً رِخْوَ الجوّف، فهو مُنْتَفِشٌ.

والاندماج هو أن تتقارب أجزاء الجسم، بحيث يخرج عن خلاها جسمٌ غريبٌ، كما في القطن الملفوف الذي يخرج عن خلال أجزائه الهواء عند اللَفِّ. انظر: لسان العرب (نفش)؛ توضيح المراد، ص ٣٩٧ و٣٩٨؛ موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج ١، ص ٣٩٧ و٣٩٨.

(٢) في «ط، ص»: «فإنّ».

(٣) لم يرد في «ق»: «على حاله».

(٤) في «خ»: «أكثر».

(٥) في «ق»: «وإمّا».

الصفحة السفلى مع العليا ولم تنفصل عنها؛ لما^(١) ثبت من تلازم السطوح المتلاقية، وهذا ممّا يستعمله أرباب الحيل. وإن لم يكن متساوياً ارتفع جانب قبل آخر، ودخل الهواء إلى الوسط من غير لزوم الخل^(٢).

قوله: «ثم احتجّوا...» إلى آخره، ثمّ احتجّ الأوائل على امتناع الخل^(٣) بأنّ الخلّ مقدّر^(٤)؛ فإنّ البعد الذي بين طرفي الجدار أكثر من البعد الذي بين طرفي

(١) في «ر، ق»: «كما».

(٢) وقال الرازي في الجواب عن الوجه الثاني: «واعلم: أنّ هذه الحجّة لا يمكن الجواب عنها على أصول الفلاسفة، إلّا أنّ على أصول الإسلاميين عليها سؤال، وهو أن يقال: لِمَ لا يجوز أن يقال: إن في أول وقت رفع أحد السطحين عن الآخر، يخلق الفاعل المختار فيما بينهما جسماً، وعلى هذا التقدير لا يحصل الخلّ البتّة؟». الأربعين في أصول الدين، ج ٢، ص ٣٥؛ وراجع: المطالب العالية، ج ٥، ص ١٦١؛ وانظر جواباً آخر من التفتازاني في: شرح المقاصد، ج ٢، ص ٢٠٤ و٢٠٥.

(٣) حكى الرازي عنهم ثمانية حجج لنفي الخلّ، وأجاب عنها في: المطالب العالية، ج ٥، ص ١٦٧ - ١٧١؛ وثلاث حجج في: الأربعين في أصول الدين، ج ٢، ص ٣٥ - ٣٧ وكذلك في: شرح المواقف، ج ٥، ص ٤٩؛ وحكى العلامة تده عشر حجج، وبسط الكلام فيها وفي تزييفها في: نهاية المرام، ج ١، ص ٤١٢ - ٤٢٩؛ وأربع حجج في: مناهج اليقين، ص ١٠٨ و١٠٩؛ وانظر حججهم أيضاً في: الشفاء (الطبيعيّات)، السماع الطبيعى، ج ١، ص ١٢٣؛ المعبر في الحكمة، ج ٢، ص ٤٨؛ المباحث المشرقية، ج ١، ص ٢٢٩؛ الأسفار، ج ٤، ص ٤٩.

(٤) في «ك»: «مقدار»، وما أثبتناه من سائر النسخ. وكلاهما صحيحان. وتعبير العلامة في مناهج اليقين، ص ١٠٨: «الخلّ مقدّر»، وفي معارج الفهم، ص ٥٢٩: «الخلّ متقدّر». وفي عبارة الرازي لفظ "المقدار"، قال: «كلّ خلّ، فإنّه قابلٌ للتقدير والمساواة والمفاوطة... فلا يكون الخلّ عدماً،

الطاس، وأقلّ من البعد الذي بين السماء والأرض، فيكون كمًّا، أو ذا كمٍّ^(١)؛ ضرورة كون القابل للمساواة واللامساواة أحدهما؛ لأنّ قبوله لهما إن كان لذاته، كان كمًّا، وإلا كان ذا كمٍّ، والكمّ عرضٌ لا يقوم بذاته، فلا بدّ من جسم يقوم به، فيكون الخلأ غير الخلأ، هذا خلفٌ.

قوله: «والمتكلمون قالوا ...» إلى آخره، إشارةٌ إلى جواب هذه الحجّة^(٢)، وتقريره أن يقال: لا نسلم كون الخلأ قابلاً للتقدير^(٣)، وإنّما القابل له الجسم المفروض^(٤) حصوله فيه، فمعنى^(٥) قولنا: «إنّ البعد الذي بين طرفي الجدار أكبر من البعد الذي بين طرفي الطاس، وأقلّ من البعد الذي بين السماء والأرض»، أنّ الجسم الشاغل للبعد الذي بين طرفي الجدار، أكثر^(٦) من الجسم الشاغل للبعد الذي بين طرفي الطاس، وأقلّ من الجسم الشاغل للبعد الذي بين السماء والأرض، فالتقدير في الحقيقة إنّما هو للأجسام المفروض حصولها

بل مقدارًا. والمقدار إمّا أن يكون عبارةً عن نفس الجسم، أو عن صفةٍ قائمة بالجسم ...».

الأربعين في أصول الدين، ج ٢، ص ٣٥ و٣٦؛ وكذا في: المطالب العالية، ج ٥، ص ١٦٧.

وانظر أيضًا الحجّة الأولى في: نهاية المرام، ج ١، ص ٤١٢؛ شرح المواقف، ص ٥، ص ١٢٩.

(١) وبتعبير صدر المتألهين: «متكتمٌ». الأسفار، ج ٤، ص ٤٩.

(٢) انظر الجواب في المصادر المذكورة آنفًا.

(٣) لم يرد في «ط»: «للتقدير».

(٤) في «ق»: «والمفروض».

(٥) في «ك»: «بمعنى».

(٦) في «ق»: «أكبر».

في الأبعاد، لا لنفس الأبعاد، وذلك كما إذا قلنا: لو كان نصف قطر العالم ضعف ما هو الآن، لكان ذلك المحيط واقعاً خارج العالم.

وفيه نظر؛ فإنَّ الأبعاد التي بين الأجسام تتقدَّر^(١)، ويكون^(٢) لبعضها إلى بعض نسب^(٣) مختلفة، ككون هذا البعد نصف هذا أو ربع ذاك وغير ذلك، وإن غفلنا عن الأجسام الحاصلة فيها، وإن لم يكن هناك فرض. وأيضاً فالعلم بتلك النسب الحاصلة للأجسام المفروض شغلها للأبعاد، إنَّما يستفاد من العلم بنسب الأبعاد؛ فإنَّنا إنَّما نعلم أنَّ الجسم الشاغل للبعد الذي بين طرفي الجدار أقلَّ من الجسم الشاغل للبعد الذي بين السماء والأرض، وأكثر^(٤) من الجسم الشاغل للبعد الذي بين طرفي الطاس؛ باعتبار علمنا بأنَّ ما بين طرفي الجدار من البعد أقلَّ من البعد الذي بين السماء والأرض، وأكثر من البعد الذي بين طرفي الطاس^(٥).

قوله: «الثاني: أنَّ وجود الخلاء يستلزم مساواة الحركة مع العائق لها من دونه ...» إلى آخره، إشارةً إلى حجةٍ أخرى للفلاسفة على نفي الخلاء، وتستعمل هذه الحجة في إثبات الميل للأجسام، وتقريرها أن يقال: لو كان الخلاء ثابتاً

(١) في «ط»: «تتقدَّم».

(٢) في «ق»: «فيكون».

(٣) في «ق»: «نسبة».

(٤) في «ك، ط»: «أكبر».

(٥) وهكذا استشكل العلَّامة بتدريج جوابهم، ثم قال: «بل الجواب هنا أن نقول: لا نسلم أنَّ كلَّ بعد في مادة، والملاَّ إنَّما هو البعد المادِّي لا مطلق البعد». نهاية المرام، ج ١، ص ٤٢١.

لكانت الحركة المقترنة بالعائق مساويةً للحركة الخالية عنه، والتالي باطلٌ بالضرورة، فالمقدم مثله. أما الملازمة؛ فلأننا نفرض جسمًا تحرك بقوة معينة مسافةً خاليةً في زمانٍ معين، وليكن مثلًا ساعةً، ثم نفرض ذلك المتحرك بعينه تحرك تلك المسافة بعينها بتلك القوة بعينها، وهي مملوءةً جسمًا ثخينًا، فإنه بالضرورة يقطعها في زمانٍ أكثر، وليكن مثلًا عشر ساعاتٍ، ثم نفرض أنه تحركها بتلك القوة أيضًا، وهي مملوءةً جسمًا رقيقًا، بحيث تكون نسبة معاوقته إلى معاوقة الجسم المفروض أولًا - أعني الثخين - كنسبة زمان الحركة في الخلا - أعني الأولى - إلى زمان الحركة في الملا الأول - أعني الحركة الثانية - فإنه يجب أن يقطع تلك المسافة في ساعةٍ، وهو مثل زمان الحركة في الخلا، ولو فرضنا نسبة معاوقة الجسم الثاني إلى معاوقة الأول أقل من نسبة زمان الحركة الثانية إلى الأولى، بأن تكون معاوقة الثاني نصف عشر معاوقة الأول، لزم أن يتحرك في نصف ساعةٍ، وهو أقل من زمان الحركة الثلاثية.

قوله: أجاب المتكلمون عن هذه الحجة^(١)، بأننا لا نسلّم أنه يقطع تلك المسافة حال امتلائها بالجسم الرقيق في ساعةٍ، وهي زمان قطعها حال خلوها، وإنما يلزم ذلك إن لو كان زمان الحركة مع العائق الأول - أعني حال امتلائها بالثخين^(٢) كله - بسبب معاوقته، وهو ممنوعٌ، بل الحركة لنفسها تستدعي قدرًا من الزمان، وبسبب المعاوقة شيئًا آخر، وحينئذٍ يكون التفاوت بين الحركتين - أعني التي في الملا الكثيف والتي في الملا اللطيف - بسبب^(٣) تفاوتهما في الكثافة

(١) وانظر الاعتراض على هذه الحجة أيضًا في: الأسفار، ج ٤، ص ٥١.

(٢) في «ق، ط»: «التحيز».

(٣) في «ق»: «حسب».

واللطافة مع^(١) اشتراكهما في اقتضاء الزمان الذي يقتضيه أصل الحركة، فالعشر الساعات التي هي زمان الحركة في الملأ الكثيف، منها ساعة واحدة يقتضيها أصل الحركة، والتسع الباقية بسبب المعاوقة، فالحركة في الملأ اللطيف يجب أن تكون في ساعة وتسعة أعشار ساعة، أما الساعة فلاقتضاء أصل الحركة إياها، وأما تسعة الأعشار فلأن معاوقته عشر معاوقة الملأ الأول، وقد بينّا أنّ معاوقة الملأ الأول تستدعي تسع ساعاتٍ وعشرها تسعة أعشار ساعة، ولو فرضت^(٢) معاوقة الثاني نصف عشر معاوقة الأول، لزم أن يتحرك في ساعةٍ وربع ساعةٍ وخمس ساعةٍ وهكذا، فالحاصل: أنّ جميع الحركات بتلك القوة في تلك المسافة مع العوائق المختلفة، تشترك في استدعاء الساعة، وتتفاوت في الزائد عليها؛ لكون الحركة لنفسها تقتضي الساعة. وهذا الجواب منسوبٌ إلى أبي البركات البغدادي^(٣).

(١) في «ق»: «ومع».

(٢) في «ك، ط»: «فرض».

(٣) وقال في بداية جوابه: «وأما الحجة المبطلّة للحركة في الخلاء بالسرعة والبطء في الزمان، فإنّ فيها مغالطة أيضاً من وجهين ...». المعتبر في الحكمة، ج ٢، ص ٦٢. وراجع: نقد المحصل، ص ٢١٦؛ شوارق الإلهام، ج ٢، ص ٣١١.

وهو: أبو البركات هبة الله بن عليّ بن ملكا البغداديّ (٤٨٠ - ٥٦٠ هـ / ١٠٨٧ - ١١٦٥ م)، طبيبٌ وفيلسوفٌ اشتهر في القرن السادس الهجريّ / الثاني عشر الميلاديّ. لقّب بأوحد الزمان، وعرفه عامّة الناس باسم البلديّ. ولد ونشأ بالبصرة في أسرة من أصليّ يهوديّ، وترعرع بين آل ملته ولكنّه اعتنق الإسلام، سافر إلى بغداد وعمل في قصور الخليفتين العبّاسيّين المقتدي، والمستنصر، وحظي بمكانة عظيمة، حتّى لقّب بفيلسوف العراقيّين

وقوله: «واعترض بعض المحققين ...» إلى آخره، إشارة إلى جواب المحقق عن إيراد أبي البركات المذكور على الحجّة^(١)، وتقريره أن يقال: ما ذكرتموه من كون الحركة تستدعي قدرًا من الزمان، وبسبب المعاوقه شيئًا آخر منه، ممتنع محال؛ لأنّ الحركة لا توجد إلّا مع حدٍّ ما من السرعة والبطء؛ لأنّه يتوهم^(٢) قطع المسافة المقطوعة بتلك الحركة في أقلّ من زمانها تارةً، وفي أكثر منه^(٣) أخرى، وماهيّة الحركة موجودة متحقّقة في الأحوال الثلاثة، وقد انفكّت عن القدر المفروض من الزمان، فكيف يقال: إنّها تستحقّ ذلك القدر لذاتها؟! فبهي إن استحقّت الزمان المعين، فإنّما يكون بسبب العائق المقترن بها، فاندفع الإيراد المذكور.

في عصره. ومن مؤلفاته: ١- المعتبر في الحكمة، عدّة أجزاء، من أشهر وأهمّ كتبه، تحدّث فيه عن النبات والحيوان، والحكمة الإلهيّة، والطبيعيّات. ٢- مقالة في سبب ظهور الكواكب ليلاً واختفائها نهارًا. ٣- اختصار التشريح من كلام جالينوس. ٤- كتاب الأقرباذين (ثلاث مقالات). ٥- مقالة في الدواء الذي ألفه برشعنا، استقصى فيه صفته وشرح أدويته. ٦- مقالة (أمين الأرواح)، في دواء على شكل معجون. ٧- رسالة في العقل وماهيّته. ٨- كتاب النفس. ٩- كتاب التفسير. راجع: نزّهة الأرواح، ج ٢، ص ١٣١؛ عيون الأنبياء في طبقات الأطباء، ج ١، ص ٢٧٨؛ كشف الظنون، ص ١٧٣١؛ ربحانة الأدب، ج ٧، ص ٣٠.

(١) نقد المحصل، ص ٢١٦.

(٢) في «ط»: «لا يتوهم».

(٣) في «ق»: «منها».

وأجاب الشارح رحمته عن هذا بأن الحركة وإن كانت مستلزمة للسرعة والبطء، لكنها لا تخرج من حقيقتها، وهي من حيث هي لا تقع إلا في زمانٍ.

وفيه نظر؛ فإنَّ المحقق لم يدع وقوع الحركة منفكةً عن الزمان، بل هو معترفٌ بامتناع وجودها إلا في زمانٍ.

وقوله: «إنَّها لا تنفك عن حدٍّ»^(١) ما من السرعة والبطء، دليلٌ عليه؛ لأنَّ ما لا يكون واقعاً في زمانٍ لا يوصف بهما أصلاً، فضلاً عن استحالة انفكاكه عنهما، ولكنَّه يقول: إنَّها لا تقتضي زماناً معيَّناً؛ وذلك لوجودها تارةً فيما هو أقل من ذلك الزمان، وتارةً فيما هو أكثر منه.

والحق في الجواب أن يقال: إن أردتم بقولكم: الحركة لا تقتضي زماناً معيَّناً لذاتها، مطلق الحركة على المسافة المفروضة بقوة ما من غير تعيينٍ، فهو مسلّم، وإن أردتم الحركة على المسافة المعيّنة بالقوة المعيّنة - أعني الميل المحرك المعين - كان ممنوعاً، وهو ظاهر؛ فإنَّ الحركة على المسافة المخصوصة بالقوة المعيّنة تقتضي زماناً معيَّناً قطعاً، ويستحيل وجود الحركة على تلك المسافة بتلك القوة منفكةً عن ذلك الزمان المعين.

ولو توهم قطع تلك المسافة في زمانٍ أقل لم يكن بتلك القوة المعيّنة، بل بقوة أخرى أشد منها، ويستحيل توهم قطعها بتلك القوة، أو بأضعف منها في زمانٍ أقل، فقد ظهر أنَّ كونها غير منفكة عن حدٍّ ما من السرعة والبطء غير قادحٍ في اقتضاءها زماناً معيَّناً، ثم لما كان حصول المعاق في المسافة موجباً لضعف القوة المحركة - أعني الميل - وكان ضعف الميل موجباً لبطء الحركة -

(١) في «ط»: «جز»، وهو خطأ.

أعني قطع المسافة في زمان أطول - كان تفاوت العوائق بالشدة والضعف موجباً لتفاوت الزمان الزائد على ذلك الزمان المفروض اقتضاء الحركة المعيّنة له حال الخلوّ عن العوائق، ووجود ذلك الزمان المفروض مع جميع العوائق الّتي يفرض اقترانها بالحركة.

لا يقال: تجدد القوّة المحركة وتعيّنها إنّما يكون بسبب اقتران المعاق، فمع فرض تجرّد الحركة عنه، كيف يقال: إنّها تقتضي زماناً معيّناً بحسب تعيينه؟

لأنّا نقول: نمنع ذلك؛ فإنّه لا برهان على أنّ تعيّن القوّة المحركة لا يكون إلّا بسبب اقتران المعاق. هذا جواب كلام^(١) المحقّق على أصول الحكماء. وأمّا على أصولنا، فإنّا نمنع من كون كلّ حركةٍ لا تنفكّ عن حدٍّ ما من السرعة والبطء؛ فإنّ الحركة في الآن الّذي لا ينقسم، لا يمكن أن تكون أسرع منها ولا أبطأ، والحركة على المسافة في الآتات المتتالية من غير تخلّل سكونٍ لا يمكن أن تكون أسرع منها، وإن جاز وجود أبطأ.

[المسألة السابعة: في تعريف الحركة^(٢)]

(١) لم يرد في «ق»: «كلام».

(٢) هنا أمورٌ من البحث في جهاتٍ مختلفةٍ من مباحث الحركة نشير إلى بعضها:

الأمر الأوّل: موضع البحث

قال ابن سينا في ابتداء البحث عن الحركة: «لقد ختمنا الكلام في المبادئ العامّة للأمور الطبيعيّة، فحرّجنا بنا أن ننتقل إلى الكلام في العوارض العامّة لها، ولا أعمّ لها من الحركة والسكون». الشفاء (الطبيعيّات)، السماع الطبيعى، ج ١، ص ٨١.

وأشار الرازيّ إلى موضع البحث في شرحه على عيون الحكمة بقوله: «اعلم: أنّ هذا البحث إنّما جعله من مبادئ العلم الطبيعيّ؛ لأنّ موضوع العلم الطبيعيّ هو الجسم من حيث إنّهُ يتحرّك ويسكن. وإذا كان كذلك، كان تصوّر الحركة والسكون جزءاً من أجزاء هذا العلم، فلا جرم كان من المبادئ». شرح عيون الحكمة، ج ٢، ص ٣٦.

الأمر الثاني: تعريف الحركة

في الإنكليزية: Movement, motion

في الفرنسية: Mouvement

(حَرَكَه) بفتح الحاء والراء المهملة: اسم من التحريك، وهو الانتقال، وهو خلاف السكون، والجمع: حَرَكَات. راجع: مجمع البحرين، ج ٥، ص ٢٦١. ومعناها كما قال التهانوتي: «في العرف العامّ النقل من مكانٍ إلى مكانٍ، هُكذَا ذكر العلميّ في حاشية شرح هداية الحكمة، ولهذا هو الحركة الأينية المسماة بالنقلة. قال صاحب الأطول: لا تطلق الحركة عند المتكلّمين إلّا على هذه الحركة الأينية، وهي المتبادرة في استعمالات أهل اللغة. وقد تطلق عند أهل اللغة على الوضعيّة دون الكميّة والكيفيّة انتهى. وهُكذَا في شرح المواقف. ويؤيّد الإطلاقين ما وقع في شرح الصحائف من أنّ الحركة في العرف العامّ انتقال الجسم من مكانٍ إلى مكانٍ آخر، أو انتقال أجزائه، كما في حركة الرّيح انتهى». موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج ١، ص ٦٥٢.

وأما تعاريف الفلاسفة والمتكلّمين للحركة، فهي مختلفةٌ، وقد صرّح باختلافهم في: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج ١، ص ٦٥٢. ومن أسباب اختلافهم اختصاص بعض التعاريف بنوع خاصّ من الحركة كالمكانيّة وشمول بعضها الآخر لها ولغيرها، ومن أسبابه أيضاً التّفنّن في العبارات، وإمكان إرجاع بعضها إلى بعض. وأهمّها ما يلي:

الأوّل: عرّفها فيثاغورس بأنّها عبارةٌ عن الغيريّة؛ لأنّ ميزات الحركة تتغيّر في كلّ آنٍ. شرح عيون الحكمة، ج ٢، ص ٣٩؛ نهاية المرام، ج ٣، ص ٣٣٠.

واعترض عليه ابن سينا أولاً بأن الحركة تستلزم الغيرية وليست عينها، فإنها توجد بالحركة. وثانياً بأنه لو كان تعريفه صحيحاً، فكل مغاير لآخر يكون متحرّكاً. الشفاء (الطبيعيّات)، السماع الطبيعى، ج ١، ص ٨٣؛ ثم أجاب صدر المتألهين عنهما تمييزاً لتعريف فيثاغورس. الأسفار، ج ٣، ص ٢٦.

الثاني: عرّفها أفلاطون بالخروج عن المساواة، أي كون الشيء بحيث لا يكون حاله في آنٍ مساوياً لحاله قبل ذلك الآن وبعده. تاسوعات أفلوطين، ص ١٤١.

وهذا التعريف وسابقه متقاربان يرجعان إلى معنى واحد، كما قال الرازي بعد نقل تعريف فيثاغورس: «وهذا قريب مما ذكره (أفلاطون)؛ لأنه إذا كان حاله في كلّ آن يفرض مخالفاً لحاله قبل ذلك الآن، كانت هذه الأحوال المتعاقبة المتتالية أموراً متغيرة. فأفلاطون عتبر عن هذا المعنى بالخروج عن المساواة، وفيثاغورس عتبر عنه بالغيرية. والمقصود من الكلّ واحد». شرح عيون الحكمة، ج ٢، ص ٣٩.

ويرى ابن سينا هذا التعريف غير صحيح. الشفاء (الطبيعيّات)، السماع الطبيعى، ج ١، ص ٨٣. وبذل صدر المتألهين قصارى جهده في الدفاع عن تعريف أفلاطون والجواب عما أورده ابن سينا عليه. الأسفار، ج ٣، ص ٢٥.

الثالث: عرّفها أرسطو بأنها كمال ما بالقوة من جهة ما هو بالقوة. وأضاف إليه ابن سينا لفظة "أول"، فصار التعريف: «كمال أول...». وهذا التعريف أكثر شهرة عند المشائين. انظر: الشفاء (الطبيعيّات)، السماع الطبيعى، ج ١، ص ٨٣؛ المباحث المشرقية، ج ١، ص ٥٤٩؛ شرح عيون الحكمة، ج ٢، ص ٣٧؛ القواعد الجلية، ص ١١٢؛ الأسفار، ج ٣، ص ٢٤.

وفي بعض التعابير "فعل" بدل "كمال"، كما في: تقويم الإيمان وشرحه كشف الحقائق، ص ٤٧٦. الرابع: روي عن أبي الحسن الأشعريّ أنّه قال: الجوهر إذا كان في مكان، فالكون الذي فيه سكّون. وإذا تحرّك إلى مكان آخر، فأول كونه في المكان الثاني سكّونه فيه، وحركته إليه. راجع: أصول الإيمان، ص ٣٩؛ نقد المحصل، ص ١٥٠.

الخامس: عرّفها القاضي عبد الجبار بأنها التي يصير بها الجسم في محاذة، بعد أن كان في غيرها. المغني، ج ١٢، ص ٢٢.

السادس: عرّفها ابن سينا بمعنى القطع، وهو الأمر المعقول الممتد من مبدأ المسافة إلى منتهاها. الشفاء (الطبيعيّات)، السماع الطبيعيّ، ج ١، ص ٨٤.

السابع: عرّفها ابن سينا أيضًا بمعنى التوسط، وهي كون الجسم متوسطًا بين المبدأ والمنتهى، بحيث أيّ أن يفرض، يوجد الجسم فيه بين مبدأ الحركة ومنتهاها في حدّ من حدود المسافة المفروضة. الشفاء (الطبيعيّات)، السماع الطبيعيّ، ج ١، ص ٨٤.

الثامن: عرّفها ثالثًا بتبدّل حالٍ قارّةٍ في الجسم يسيرًا يسيرًا، على سبيل اتّجاء به نحو شيء، والوصول بها إليه، هو بالقوّة أو بالفعل. النجاة، ص ٢٠٣.

التاسع: ما نقله ابن سينا، بأنّها زوالٌ من حالٍ، أو سلوكٌ من قوّةٍ إلى فعلٍ. الشفاء (الطبيعيّات)، السماع الطبيعيّ، ج ١، ص ٨٣ وفيه تزييفه منه.

العاشر: نقل البغداديّ عن القلانسيّ من أصحابه الأشاعرة: أنّها كونان متواليان أحدهما في المكان الأوّل والثاني في المكان الثاني. أصول الإيمان، ص ٣٩؛ وهكذا عرّفها الماتريدية في: التمهيد، ص ٤٦.

وبمثله قال الشريف الجرجاني: «الحركة كونان في آئين في مكانين، كما أنّ السكون كونان في آئين في مكانٍ واحدٍ». التعريفات، ص ٣٧.

الحادي عشر: قال النيسابوريّ: «إنّ الكون إن بقي وقتين سميّ سكونًا، وإن طرأ عليه ضدّ فنفاه وانتقل به الجوهر إلى جهةٍ ثانيةٍ، فهذا الثاني يكون حركةً، ويكون الأوّل من جنسها أيضًا». التوحيد، ص ٧٦.

الثاني عشر: الحركة كون أوّلٍ في مكان ثانٍ، والسكون كون ثانٍ في مكان أوّلٍ. موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج ١، ص ٦٥٢.

الثالث عشر: عند شيخ الإشراق وأتباعه: كلّ هيئةٍ غير قارّةٍ لا يتصوّر ثباتها هي الحركة. حكمة الإشراق، ص ١٧٢؛ مجموعته مصنفات شيخ اشراق، ج ١، ص ٢٧٨؛ ج ٤، ص ٤١؛ رسائل الشجرة الإلهيّة، ص ١٥٧.

الرابع عشر: أنها الحدوث التدريجي أو الحصول أو الخروج من القوة إلى الفعل يسيرًا أو بالتدريج أو لا دفعةً. ولمزيد التوضيح راجع: الحدود (لابن سينا)، ص ٢٥٢؛ الجديد في الحكمة (لابن كمونة)، ص ٩٩؛ رسائل الشجرة الإلهية، ص ١٥٨؛ حكمة العين وشرحه، ص ٤١٩ وهو أحد تعاريف صدر المتألهين في: الأسفار، ج ٣، ص ٢٢؛ وراجع: التعريفات، ص ٣٧؛ شوارق الإلهام، ج ٢، ص ٤٦١.

الخامس عشر: عرفها الرازي بأنها عبارة عن حصولات متعاقبة في أحياز متلاصقة. المطالب العالية، ج ٤، ص ٢٨٩. ومثله: حصولات متعاقبة في أحياز متباعدة. الكامل في الاستقصاء، ص ٩٢؛ وأيضًا نهاية المرام، ج ٣، ص ٦٠.

السادس عشر: ما نقله صدر المتألهين بأنها الانتقال والاستبدال للقرب والبعد. الأسفار، ج ٤، ص ٤٠. وفي كلماته أيضًا: حالة سيالة لها وجود بين القوة المحضة والفعل المحض. الأسفار، ج ٣، ص ٣١. وفي كلماته أيضًا: حالة متصلة يمكن أن يفرض فيها حدود غير متناهية بحسب الوهم كل منها يوجد في آن مفروض. الأسفار، ج ٨، ص ٥٩.

وفي كلماته أيضًا: التبديل في الأوضاع هو الحركة. المبدأ والمعاد، ص ١٧٤.

السابع عشر: أقرب التعاريف عند صدر المتألهين: الحركة هي موافاة حدود بالقوة على الاتصال. الأسفار، ج ٣، ص ٣١.

وجذور هذا التعريف وتوضيح موافاة الحدود في كلمات العلامة رحمته حيث قال: «إن الحركة لفظًا يقال على قطع المسافة وعلى موافاة الحدود». نهاية المرام، ج ٢، ص ٤٤٩؛ وراجع: مصنفات ميرداماد، ص ٢٨٧.

الثامن عشر: الحركة نفس تجدد الشيء وخروجه من حالة إلى غيرها، لا ما به يتجدد الشيء ويخرج. انظر: هامش شرح المنظومة، ج ٤، ص ٢٤٤.

التفكيك بين تعريفى الحكماء والمتكلمين

يمكن التفكيك بين تعريفى الحكماء والمتكلمين للحركة، وتلخيص ما قالوا بما قاله الفاضل

قال المصنّف: «والحركة حصول الجوهر في حيزٍ عقيب حصوله في حيزٍ قبله».

أقول: هذا تعريف الحركة على مذهب المتكلمين^(١)، وهو مبنيٌّ على ثبوت

المقداد رحمته: «المتكلمون جعلوا اسم الحركة للحصول في الحيز، وعرفوها بأنها الحصول الأول في المكان الثاني. والحكماء جعلوا اسم الحركة لنفس الانتقال، وعرفوها بأنها كمال أول لما بالقوة من حيث هو بالقوة». إرشاد الطالبين، ص ٧٢ مع اختلاف يسير.

الأمر الثالث: لا بدّ للحركة من ستة أمورٍ تتعلّق بها، وهي: ١- ما منه الحركة، أي مبدؤها. ٢- ما إليه الحركة، أي منتهاها. ٣- مقولةٌ تقع فيها الحركة. ٤- ما به الحركة، أي المحرك والعلّة الفاعليّة. ٥- ما له الحركة، أي المتحرك والعلّة القابليّة. ٦- الزمان. انظر: التحصيل، ص ٤٢٣؛ المباحث المشرقيّة، ج ١، ص ٥٥٤؛ نهاية المرام، ج ٣، ص ٣٤٨؛ تسليك النفس، ص ٦٩؛ رسائل الشجرة الإلهيّة، ص ١٥٩.

الأمر الرابع: الحركة المكانية قد تكون في الأين، وقد تكون في الوضع، وقد تكون في الكمّ. وأمّا الكيفيّة، فهي الحركة في الكيف، كما ينتقل الجسم من حرارةٍ إلى برودةٍ، ومن سوادٍ إلى بياضٍ على التدرّج، ولا تقع الحركة في غير ذلك من المقولات، كما قال العلامة في: تسليك النفس، ص ٧٠؛ وانظر: رسائل الشجرة الإلهيّة، ص ١٦١.

الأمر الخامس: من أقسام الحركة: أنّها قد تكون مستقيمةً ومستديرةً ومركبةً. وأيضًا الحركة إمّا بالذات وهي طبيعيّة، أو قسريّة، أو إراديّة، أو بالعرض كالمحويّ المتحرك بمحركة الحاروي. راجع: التعريفات، ص ٣٧؛ تسليك النفس، ص ٧٠ و٧١؛ رسائل الشجرة الإلهيّة، ص ١٦٧. وللحركة أقسامٌ وتقسيماتٌ أُخر، انظرها في: شرح المصطلحات الكلاميّة، ص ١٢٠، وغيره من المصادر المذكورة.

(١) كما في: كشف المراد، ص ٢٦١؛ نهاية المرام، ج ٣، ص ٣٢٥؛ معارج الفهم، ص ١٦٩؛ شوارق الإلهام، ج ٢، ص ٤٦٢؛ موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج ١، ص ٦٥٢.

الجوهر الفرد، وتتالي الآتات، وتتالي الحركات غير المنقسمة^(١). فقولنا: «حصول الجوهر في حيزٍ» كالجنس للحركة والسكون، وقولنا: «عقيب حصوله في حيزٍ قبله» كالفصل، وبه يخرج السكون.

وإنما قال: «عقب حصوله في حيزٍ قبله»^(٢)، ولم يقل: «بعد حصوله في حيزٍ قبله» كما قال فخر الدين في المحصل وغيره^(٣)؛ لأنَّ بعد الشيء يصدق على ما هو بعده بلا فصلٍ وعلى ما هو بعدَ بعده، فكان^(٤) الحدَّ حينئذٍ صادقاً على السكون المعاقب للحركة؛ لأنَّه بعد الحركة الَّتِي هي بعد الحصول في حيزٍ قبله، فيكون

(١) كما قال المحقق الطوسي: «هذا الحدُّ للحركة هو حدُّها عند المتكلمين، وهو مبنيٌّ على القول بالجوهر الفرد، وتتالي الحركات الأفراد غير المتجزئة». نقد المحصل، ص ١٤٩.

(٢) وهكذا عرّفها الشيخ المفيد رحمه الله؛ حيث قال: «حدُّ الحركة حصول جوهرٍ في مكانٍ عقيب مكانٍ آخر». النكت، ص ١٨.

وأيضاً تعريف تلميذه السيّد بقوله: «حصول الجوهر في جهةٍ عقيب كونه في غيرها». رسائل الشريف المرتضى، ج ٢، ص ٢٦٩؛ وأيضاً: النيسابوري في: الحدود، ص ٣٥، وابن ميثم في: قواعد المرام، ص ٤١.

(٣) قال: «الحركة حصول أمرٍ بعد فناء غيره». المحصل، ص ٢٨٦. وغير المحصل من كتب الرازي: الأربعين في أصول الدين، ج ١، ص ٢١ و٣٥؛ وغير الرازي في: كشف المراد، ص ٢٦١؛ نهاية المرام، ج ٣، ص ٨٢؛ تسليك النفس، ص ٦٨؛ أبكار الأفكار، ج ٣، ص ١٨٠ و٣٢٨؛ اللوامع الإلهية، ص ١٤٠؛ شرح المقاصد، ج ٢، ص ٤٠٢؛ المسائل الأربعينية (للشهيد الأول)، ص ١٥.

(٤) في «ط»: «فكنا».

ذلك السكون حصول الجوهر في حيز بعد حصوله في حيز قبله؛ لأنّ ما بعد بعد الشيء يصدق عليه أنّه بعد ذلك الشيء، ويندفع ذلك بقولنا: «عقيب حصوله في حيز قبله»، فإنّ عقيب الشيء هو ما بعده بلا فصل، و«الهاء» في قوله: قبله، عائدةٌ إلى الحيز.

وتقدير^(١) الكلام: «والحركة: حصول الجوهر في حيزٍ عقيب حصوله في حيزٍ قبل ذلك الحيز». والقبليّة الثانية بين الحيزين بالوضع. وفي قوله: قبله، على هذا فائدةٌ وهي: أنّه^(٢) لولاه لا تنقض الحدّ المذكور في طرده؛ لأنّه بدون هذه اللفظة صادقٌ على السكون، فإنّه حصول الجوهر في حيزٍ عقيب حصوله في حيزٍ، وإن كان الحيز الثاني هو الأوّل بعينه. ولا يجوز عود الهاء في قوله: قبله، إلى الحصول، بحيث يصير^(٣) تقدير الكلام: «والحركة حصول الجوهر في حيزٍ عقيب حصوله قبله» - أي قبل ذلك الحصول في حيزٍ - لتوجّه النقض المذكور، كما قلناه؛ ولأنّه يلزم التكرار؛ لأنّ قوله: عقيب حصوله، دالٌّ على تلك القبليّة.

والحكماء يجعلون الحركة عبارةً عن قطع المسافة^(٤)، لا عن الوصول إلى

(١) في «ط»: «تقرير».

(٢) في «ق»: زيادة «أي القبل» بعد «أنّه».

(٣) في «ط»: «يغير».

(٤) كما قال الرازي: «إنّ الحركة ماهيتها أنّها قطع المسافة». المباحث المشرقيّة، ج ١، ص ٢٣٣ و٥٠٢.

ومعنى قطع المسافة أنّ المتحرّك إذا تحرّك من أوّل المسافة إلى آخرها، فلا شكّ أنّه قطع تلك

متناها، فإنَّها حينئذٍ تكون قد انقطعت وعدمت. وقد عرَّفها محققوهم بأنَّها: «كمال أول لما بالقوَّة من حيث هو بالقوَّة»^(١). أمَّا كونها كمالًا؛ فلا أنَّها صفةٌ وجدت للمتحرِّك بعد عدمها عنه، فكانت كمالًا له^(٢). وأمَّا كونها أولًا؛ فلا أنَّ المتحرِّك حال كونه في المكان الأول يفقد الكون في المكان الثاني مع إمكانه له،

المسافة، فهذا القطع يستلزم بالحركة. نهاية المرام، ج ٢، ص ٤٤٩؛ وانظر الفرق بين تعريف المتكلمين وتعريف الحكماء في: إرشاد الطالبين، ص ٧٢.

(١) الشفاء (الطبيعيَّات)، السماع الطبيعى، ج ١، ص ٨٣؛ النجاة، ص ٢٠٤؛ الحدود (لاين سين)، ص ٢٥٢؛ التحصيل، ص ٤٢١؛ الجواهر النضيد، ص ٢١٤. وهذا التعريف لأرسطاطاليس كما في: المعتبر في الحكمة، ج ٢، ص ٢٨؛ المباحث المشرقية، ج ١، ص ٥٤٩؛ الأسفار، ج ٣، ص ٢٤. وراجع: عيون الحكمة، ص ١٨؛ القواعد الجليَّة، ص ٤١٢؛ رسائل الشجرة الإلهية، ص ١١.

وقال العلامة رحمته: «للحكماء تعريفاتٌ آخر للحركة لزعمهم الدور فيها، فكان هذا التعريف أجود من تلك». معارج الفهم، ص ١٧١؛ وانظر أيضًا سبب العدول (لزوم الدور) إلى هذا التعريف في: نهاية المرام، ج ٣، ص ٣٢٧؛ شرح المقاصد، ج ٢، ص ٤١٠؛ شوارق الإلهام، ج ٢، ص ٤٦١.

(٢) وبعبارة أخرى: أنَّ الكمال هو ما يحصل للشيء بالفعل؛ لأنَّه بالفعلية ترتفع نواقص الشيء ويزول عنه ما يفتقر إليه، وتعدَّ الحركة كمالًا؛ لأنَّ كلَّ جسم وضع في مكان محدَّد، وله أيضًا قابلية التحقُّق في مكانٍ آخر، فيحوز الشيء بذلك على إمكانيَّتين اثنتين: ١- إمكان الوجود في المكان الأول. ٢- إمكان الوجود في المكان الثاني، فيكون كمال الجسم في كونه في المكان الأول وفي توجهه للمكان الثاني. وهي تفارق سائر الكمالات التي لا يستعقب وجودها قوَّةٌ لذي الكمال. انظر: التحصيل، ص ٤٢١؛ تسليك النفس، ص ٦٩؛ حكمة العين وشرحه، ص ٤١٩.

فحصوله فيه يكون كمالاً له أيضاً، لكنَّ الحركة سابقةً على هذا الحصول، فهي أوَّلُ له وهو^(١) ثاني لها. وأما قولنا: «لما بالقوَّة»، فالمراد به الجسم المتحرِّك؛ فإنَّه بالقوَّة في المكان الثاني. وقولنا: «من حيث هو بالقوَّة»؛ ليخرج سائر الكمالات الأوَّل غير الحركة، كالميل - أعني الاعتماد مثلاً - والحركة؛ فإنَّه كمالٌ أوَّل لما بالقوَّة - أعني الجسم المتحرِّك - لكن لا من حيث هو بالقوَّة؛ فإنَّ فرض وجود الحركة بالفعل لا يرفع كون الميل كمالاً للمتحرِّك لوجوده حال الحركة، أما الحركة، فإنَّها ترتفع كماليتها إذا فرض وجود الجسم في المكان الثاني. وهذا التعريف رسميٌّ، ومع ذلك فهو أخفى من المعرِّف؛ فإنَّه موقوفٌ على تصوُّر الكمال والأوَّل والقوَّة، وكلَّ واحدٍ منها يقال على أمورٍ متعدِّدةٍ، وليس في الحدِّ إشعارٌ بتعيين المطلوب منها^(٢).

(١) أي الوصول إلى المكان الثاني يعدّ كمالاً ثانياً للشيء المتحرِّك. وانظر توضيح الكمالين والإمكانيتين في: الشفاء (الطبيعيّات)، النفس، ج ٢، ص ١٠؛ النجاة، ص ٢٤؛ شرح عيون الحكمة، ج ٢، ٣٨؛ رسائل الشجرة الإلهيّة، ص ١٥٦؛ معارج الفهم، ص ١٧٠.

(٢) لا شك أنَّ الحركة - سواءً أكانت مقولةً مستقلةً كما زعمه الإشراقيون، أم كانت نحو وجود كما عليه آخرون - لا يمكن تعريفها بالحدِّ المنطقيّ؛ لأنَّه لا يتصوَّر للمقولات، ولا للمعقولات الثانية الفلسفيّة (أي المفاهيم الوجوديّة) جنسٌ ولا فصلٌ (أي ماهيّة)، بينما التعريف لا يكون إلّا للماهيّة وبالماهيّة، فما ذكر من تعاريف الحركة في المتن والهامش، فليست إلّا توضيحاً لمفهومها، لا بيان ماهيتها بالحدِّ المنطقيّ.

وقد اعترض الرازيّ أيضاً على تعريف أرسطو ومن تبعه من الفلاسفة، مضافاً إلى الإشكال المذكور بوجهٍ آخر، قال: «الأوَّل: أنَّ هذا التعريف للشيء بما هو أخفى منه؛ لأنَّ كلَّ إنسانٍ

قوله: «ثم جعلوها ...» إلى آخره، أي الحكماء جعلوا الحركة تطلق على معنيين^(١):

أحدهما: الأمر المتصل المعقول بين المبدأ والمنتهى.

وثانيهما: التوسط بين المبدأ والمنتهى، بحيث أيّ حدّ يفرض لا يكون المتحرك قبله ولا بعده فيه. وهذا التوسط هو صورة الحركة، وهو صفة واحدة لا تتغير ما دام المتحرك متحركًا، بل قد تتغير حدود التوسط، وليس المتحرك متوسطًا؛ لوجوده في حدّ دون آخر، بل لآته بحيث أيّ حدّ يفرضه لا يكون قبله ولا بعده فيه.

عاقلي يدرك ببديهة العقل التفرقة بين كون الشيء متحركًا وساكنًا، والأمور التي ذكرتموها لا يتصورها إنسانٌ، إلاّ الأذكىء من الناس. وتعريف الواضح بالخفي مستنكرٌ في المنطق. والثاني: أنه لا يمكنكم بيان كون الحركة كملاً أولاً، إلاّ إذا بينتم أنّ هذا الحدث لا يكون دفعةً، بل يكون يسيرًا يسيرًا. فصار هذا التعريف محتاجًا إلى تقدّم العلم بأنّ الشيء قد يحدث يسيرًا يسيرًا، فإن كان تصوّر الحدث على سبيل التدرّج متوقّفًا على تصوّر أصل الحركة على ما يقوله أصحاب هذا (الحكيم)، فقد فسد هذا التعريف. وإن لم يتوقّف عليه، فحينئذٍ يكون تعريف الحركة خروجًا من القوة إلى الفعل يسيرًا يسيرًا، أولى». شرح عيون الحكمة، ج ٢، ص ٣٩.

واعترض العلامة تترّ على تعريف أرسطو بثلاثة وجوه في: نهاية المرام، ج ٣، ص ٣٢٩.

وانظر الخلل في بعض التعاريف أيضًا في: شرح عيون الحكمة، ج ٢، ص ٣٧؛ رسائل الشجرة الإلهية، ص ١٥٥.

(١) ذكرهما ابن سينا في: الشفاء (الطبيعيّات)، السماع الطبيعى، ج ١، ص ٨٤، ونقلهما عنه الرازي في: المباحث الشرقية، ج ١، ص ٥٥٠.

قوله: «وجعلوا وجود الأول ذهنيًا في زمانٍ، والثاني خارجيًا في آنٍ»، إشارة إلى ما ذكره الشيخ أبو علي^(١)، من أنّ الحركة بالمعنى الأول - أعني الأمر المتصل المعقول للمتحرّك بين المبدأ والمنتهى - لا تحصل في الأعيان، وإنّما حصوله في الذهن؛ لأنّه لا يحصل والمتحرّك بين المبدأ والمنتهى؛ إذ لا يتوهّم حصوله إلّا إذا كان المتحرّك عند المنتهى، وهناك يكون هذا المعنى المعقول^(٢) قد انقطع وعدم، فليست^(٣) له ذات قائمة في الأعيان. وسبب ارتسامه في الذهن أنّ المتحرّك له نسبة إلى مكانٍ متروكٍ وآخر مطلوبٍ، فيرتسم في الخيال حصوله في المكان المتروك حالة^(٤) ارتسام الحصول في المكان المطلوب في الحسّ^(٥).

ثم قال: إنّ الحركة بمعنى التوسّط توجد في آنٍ؛ لأنّ كلّ آنٍ يفرضه يصحّ أن يقال: إنّ المتحرّك لم يكن قبله ولا بعده فيه. وما يقال من أنّ «الحركة في زمانٍ» إنّما يشيرون بذلك إلى الحركة بالمعنى الأوّل الّذي وجوده في الذهن، وأمّا الحركة بهذا المعنى، فإنّ كونها في الزمان لا يعني^(٦) به مطابقتها للزمان، بل لأنّها لا تخلو من قطع يكون ذلك القطع مطابقًا للزمان.

(١) في: الشفاء (الطبيعيّات)، السماع الطبيعى، ج ١، ص ٨٣؛ ومثله تلميذه في: التحصيل، ص ٤٢٢؛ وراجع: شوارق الإلهام، ج ٢، ص ٤٦٢.

(٢) في «ك»: «اللغويّ».

(٣) في «ط»: «وليس».

(٤) في «خ»: «حال».

(٥) كما يحصل من القطرة النازلة والشعلة الجوّالة أمرٌ ممتدٌّ في الحسّ المشترك، فبرى لذلك خطًا أو دائرة. شرح المنظومة، ج ٤، ص ٢٥٨.

(٦) في «خ»: «يعنون».

[المسألة الثامنة: في تعريف السكون]^(١)

(١) السكون (بضم السين والكاف):

في الإنكليزية: immobility, absence of vowel

في الفرنسية: immobilite, absence de voyelle

وهو اسم، مصدر سَكَنَ، ومعناه في اللغة: ضَدَّ الحركة، سَكَنَ الثَّيِّءُ سُكُونًا: هَذَا وَقَرَّ وتوقفت حَرَكَتُهُ. وفي الصَّحاح: اسْتَقَرَّ وَثَبَتْ. انظر: تاج العروس، ج ١٨، ص ٢٨٤.
وأما تعاريف المتكلمين والفلاسفة، فهي مختلفةٌ بحسب التعبير والعبارة، وأكثرها ترجع إلى معنى واحد، واليك بعضها:

حكى عبد القاهر البغدادي عن القلانسي (من أصحابه الأشاعرة): أَنَّ السكون كونان متواليان في مكاني واحد. أصول الإيمان، ص ٣٩.

ومثله تعريف أبي الثناء الماتريدي: «كونان في مكانٍ واحدٍ». التمهيد، ص ٤٦.

عرّفه أبو منصور الماتريدي، بأنَّ السكون هو القرار حيث الوجود. التوحيد، ص ٢٠٣.

قال النيسابوري: «إِنَّ الكونَ إن بقي وقتين سَتي سكونًا». التوحيد، ص ٧٦.

السكون: هو حصول الجسم في الحيز بعد حصوله في ذلك الحيز بعينه. الأربعين في أصول الدين، ج ١، ص ٣٥؛ نقد المحصل، ص ١٤٩؛ قواعد العقائد، ص ٣٠؛ تسليك النفس، ص ٧٢.

السكون: عبارةٌ عن الحصول الثاني للجسم في الحيز (المكان) الأول. المطالب العالية، ج ٤، ص ١٠؛ الباب الحادي عشر مع شرحه النافع يوم الحشر ومفتاح الباب، ص ١٠؛ الاعتماد في شرح واجب الاعتقاد، ص ٤٧.

السكون: هو الحصول في مكانٍ واحدٍ أكثر من زمانٍ واحدٍ. النكت الاعتقادية (للشيخ المفيد)، ص ١٨؛ المحصل، ص ٢٣٧؛ أبكار الأفكار، ج ٣، ص ١٨٠؛ معارج الفهم، ص ١٧٢؛ إرشاد الطالبين، ص ٦٩. وجاء هذا التعريف في المتن أيضًا.

قال المصنف: «والسكون حصوله في حيزٍ واحدٍ أكثر من زمانٍ واحدٍ».

قال الشارح «تَبَيَّنَ»: «هذا تعريف السكون عند المتكلمين ...» إلى آخره.

أقول: السكون عند المتكلمين عبارة عن حصول الجوهر في حيزٍ واحدٍ أكثر من زمانٍ واحدٍ^(١)، فالحصول في الحيز جنسٌ للسكون والحركة. وقولنا: «في حيزٍ واحدٍ» يخرج به مجموع حركتين متتاليتين أو أزيد؛ فإنه حصول الجوهر في حيزٍ أكثر من زمانٍ واحدٍ، لكن ذلك الحيز ليس واحدًا، بل كثيرًا، فالمراد بالواحد هنا الواحد بالشخص. وقولنا: «أكثر من زمانٍ واحدٍ» يخرج به الحركة؛ إذ يصدق عليها أنها حصول الجوهر في الحيز الواحد، إلا أنه لا يصدق عليها أكثر من زمانٍ واحدٍ.

فإن قيل: الجسم المتحرك يصدق عليه أنه ساكنٌ على ما فسّرتم به السكون؛ لأنه حاصلٌ في مكانه وحيزه الواحد أكثر من زمانٍ واحدٍ، وليس كذلك.

السكون: كون الشيء في الآن الثاني في المكان الأول. البراهين القاطعة، ج ١، ص ٣٢٥.

السكون: هو الحصول في حيزٍ وقتين فصاعدًا. قواعد المرام، ص ٤١.

وقالوا: الحركة كما تقع في المقولات الأربع، كذلك السكون؛ لأنه يقابلها. أمّا في الأين، فنعني به حفظ النسبة الحاصلة للجسم إلى أشياء ذوات الأوضاع بأن يكون مستقرًا في المكان الواحد. وأمّا في الثلاثة الباقية (الكم والكيف والوضع)، فنعني به: حفظ النوع الحاصل بالفعل من غير تغيير. المحصل، ص ٢٩١؛ تجريد الاعتقاد، ص ١٨٤؛ اللوامع الإلهية، ص ١٤٠؛ موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج ١، ص ٩٦٤؛ شرح المصطلحات الكلامية، ص ١٧١.

(١) كذا نسب لهذا التعريف إلى المتكلمين في: مناهج اليقين، ص ١٢٤؛ إرشاد الطالبين، ص ٧٣.

قلنا: لا نسلّم أنّه يكون ساكنًا، بل يجب كونه متحرّكًا؛ وذلك لانتقال كلّ واحدٍ من أجزائه - أعني الجواهر الأفراد الّتي تألّف منها هذا الجسم المفروض - عن حيّزٍ إلى غيره، ومع انتقال كلّ واحدٍ من أجزائه عن حيّزٍ إلى غيره، يتحقّق كونه متحرّكًا؛ إذ الجسم عبارةٌ عن أجزائه الّتي تثبت^(١) لها الحركة، فتكون الحركة ثابتةً له.

سلّمنا، لكن لا امتناع في اجتماع الحركة والسكون للجسم الواحد في الزمان الواحد مع اختلاف ماهيّة الحركة؛ فإنّ هذا الجسم المفروض وإن كان ساكنًا في الآن، إلّا أنّه متحرّكٌ في الوضع.

واعلم: أنّ التقابل بين الحركة والسكون عندهم تقابل التضادّ؛ لكنهما ذاتين وجوديّتين يمتنع^(٢) اجتماعهما في محلٍّ واحدٍ في زمانٍ واحدٍ^(٣).

(١) في «ك، ط، ص»: «ثبت»، وما أثبتناه من «ق».

(٢) في «ك»: «فيمتنع».

(٣) ذكر الرازي دلائل مختلفة من المتكلّمين لإثبات كون السكون - كالحركة - أمرًا ثبوتيًا وجوديًا، وزيفها، ثم استدلّ بوجوه أخر للمدعى في: المطالب العالية، ج ٤، ص ٢٨٣ - ٢٨٨؛ وراجع: الأربعين في أصول الدين، ج ١، ص ٣٥؛ نهاية المرام، ج ٣، ص ٣٤٢ وقال فيه: «إنّما احتاج المتكلّمون إلى أنّ السكون ثبوتيٌّ لبناء مسألة الحدوث عليه». المصدر، ص ٣٤٤.

ثم بناءً على تفسير الفلاسفة، من أنّ السكون عبارةٌ عن عدم الحركة عمّا من شأنه أن يتحرّك، فالتقابل بينه وبين الحركة تقابل العدم والمملكة، كما في: أنوار الملوكوت، ص ٢٥؛ شرح المقاصد، ج ٢، ص ٤٥٧.

وقوله: «واعلم: أنَّ تفسيرهم الحركة والسكون بما فسروهما به لا يكون بينهما تقابلٌ، بل تكون الحركات هي السكنات؛ إذ قد اشتركا في الحصول في الحيز، والفارق بينهما الثبات والزوال، وذلك لا يستدعي تباين الشخص كالشباب والشيخ»^(١).

وفي هذا البيان نظرٌ؛ فإنَّ اشتراكهما في الحصول في الحيز لا يقتضي نفي التضادَّ عنهما؛ فإنَّ الضدَّين يندرجان تحت جنسٍ واحدٍ يشتركان فيه، كالسواد

والمحقق الطوسي اختار قول المتكلمين، بأنَّ السكون وجوديٌّ، وأنَّ مقابلته للحركة تقابل الضدية، لا تقابل العدم والملكة، وجعله عبارةً عن حفظ النسب بين الأجسام الثابتة على حالها. راجع: تجريد الاعتقاد، ص ١٨٤؛ كشف المراد، ص ٢٧١؛ البراهين القاطعة، ج ١، ص ٤٩٤.

واعتقد العلامة تقيُّ أنَّ النزاع لفظيٌّ؛ لأنَّ للسكان نسباً ثابتةً وعدم حركة، فإنَّ أطلق السكون على الأوَّل، فهو ثبوتيٌّ، وإنَّ أطلق على الثاني، فهو عدميٌّ. تسليك النفس، ص ٧٢؛ ولمزيد التوضيح راجع: نهاية المرام، ج ٣، ص ٣٤٤.

(١) كما قال الرازي: «الحركة والسكون متساويان في تمام الماهية؛ لأنَّ كلَّ واحدٍ منهما عبارة عن الحصول في الحيز، وإنَّما الاختلاف بينهما في كون الحركة حصولاً في الحيز، بشرط أنَّه كان مسبوقاً بالحصول في حيزٍ آخر. والسكون عبارة عن الحصول في الحيز، بشرط أنَّه كان قبل ذلك حاصلًا في ذلك الحيز، وكون الشيء مسبوقاً بغيره وصِفٌ عرضيٌّ خارجٌ عن الماهية، والأوصاف الخارجة عن الماهية لا تقدح في تلك الماهية». المطالب العالية، ج ٤، ص ٢٨٨؛ ومثله في: الأربعين في أصول الدين، ج ١، ص ٣٥؛ أبكار الأفكار، ج ٣، ص ٣٢٨.

والبياض المندرجين تحت اللون، والفارق بين الحركة والسكون على التفسيرين الأولين، ليس بالثبات والزوال، بل بالابتداء المعاقب؛ لكون قبله في غير حيزه، واستمرار الكون في حيزٍ واحدٍ مطلقاً أكثر من زمانٍ واحدٍ، سواءً أكان ذلك الكون المستمر مسبقاً بكونٍ قبله، أم لم يكن مسبقاً، ككون الجوهر في حيزه أول ما خلقه الله تعالى، بل الأولى أن يقال: الحصول الذي هو الحركة بعينه يصير سكوناً بعد أنٍ آخر، إذا استمرّ الجوهر في ذلك الحيز حتى يكون حاصلًا فيه أنين، والشئ لا يقابل نفسه. وبقاء الحصول الأول - أعني الحركة - أنا آخر لا يرفع حقيقته^(١) وشخصه، وإلا لما كان باقياً، بل حصولاً متجدداً في ذلك الآن، فلا يكون سكوناً، هذا خلف.

ولعلّ الشارح رحمه الله نظر إلى أنّ الجوهر إذا حصل في حيزٍ بعد أن كان في حيزٍ آخر قبله، فإن ثبت فيه واستقرّ أنا آخر كان سكوناً، وإن زال عنه إلى حيزٍ آخر كان حركةً.

فقد ظهر من ذلك أنّ الفارق بين الحركة والسكون إنّما هو الثبات والزوال^(٢)، وأنت تعلم أنّ الزوال ليس شرطاً للحركة - أعني الحصول قبله - ولا جزءاً منها؛ لكونها متقدّمةً عليه، بل الحصول الأول في الحيز عقيب الكون في حيزٍ قبله حركةً، سواءً استمرّ ذلك الحصول، أم زال.

(١) في «ك»: «حقيقة شخصه».

(٢) كما قال العجالي: «والنفاوت بين الحركة والسكون إنّما هو بالدوام وعدم الدوام». الكابل في الاستقصاء، ص ٩٢.

وقال المحقق رحمته: «الصواب أن يقال: السكون هو الحصول في حيزٍ بعد حصوله في ذلك الحيز بعينه، فلا يلزم حينئذٍ كون الحركة سكوناً»^(١). وهذا يتم إذا قلنا بتجدد الحصول بحسب كلٍّ آني ومغايرته للحصول الثابت في الآن المتقدم عليه.

واعلم: أنَّ المشهور بين المتكلمين أنَّ الأعراض لا تبقى^(٢) وهو مذهب المصنّف رحمه الله تعالى^(٣)، وحينئذٍ لا يتم تفسيره للسكون بما فسره به؛ لأنَّ حصول الجوهر في حيزٍ أكثر من زمانٍ واحدٍ محالٌّ، إن أراد حصولاً واحداً بالشخص^(٤)؛ لاستحالة استمرار وجود الحصول في الزمان الأوّل إلى الزمان الثاني عنده، وإن أراد حصولين أو أكثر لم يكن السكون متحققاً؛ لأنّه حينئذٍ مركّبٌ من حصولين أو أزيد، ويستحيل اجتماع أجزائه في الوجود، أمّا على تفسير المحقق - رحمه الله تعالى - السكون بما فسره به يندفع^(٥) هذا.

(١) نقد المحصل، ص ١٤٩ مع اختلافٍ يسير؛ وانظر بيانه وتوضيحه في: نهاية المرام، ج ٣،

ص ٣٤٣. وقد مرّ تخريج التعريف في الهامش آنفاً.

(٢) انظر: أوائل المقالات (للشيخ المفيد)، ص ٩٨؛ المغني، ج ١٤، ص ٢٠٢؛ أصول الإيمان

(للبغدادي)، ص ١٨٥؛ التوحيد (للماتريدي)، ص ١٩١؛ شرح المقاصد، ج ٢، ص ١٦٠.

(٣) كما سيأتي في المسألة العاشرة: في استحالة الانتقال والبقاء على الأعراض.

(٤) في «ق»: «بالشخص».

(٥) في «ط»: «يدفع».

[المسألة التاسعة: في أن ذلك الحصول ليس بمعنى^(١)]

قال المصنّف: «وليس حصوله بمعنى، بل نفس الحصول المحركة».

(١) تمهيد:

من المناسب تقديم توضيح مختصر حول موضوع البحث، فنقول: إن البحث في حقيقة الأكوان، والكون جنس، تحته أمور أربعة: الحركة والسكون والاجتماع والافتراق، وهذه الأربعة أمور ثبوتية ووجودية، ثم وقع النزاع بين المتكلمين أنفسهم في أن كل واحد من هذه الأكوان هل هو (وجوده وتحققه) معلول ومسبب لمعنى زائد على الاعتماد والتحريك، أو لا؟ ذهب بعض إلى وجود ذلك المعنى، وبعض آخر إلى عدمه، واستدل كل منهما على مذهبه. وأمّا ذلك المعنى، فما هو؟ تصوّر بعض بأنه الكائنية في الأكوان لكنّها ليست هي المعنى المدعى، بل هي معلولة لذلك المعنى. وأمّا المعنى هو الحصول في الحيز (التحيز) المعبر عنه بالكون يوجد في محله الكائنية من الحركة والسكون وغيرهما، كما أن الحياة عندهم توجب للحيز كونه حياً، والقدرة توجب للقادر القادرية وهكذا، وهذه نكتة غفل عنها كثير، كما قال المحقق الطوسي رحمه الله: «وذهب جماعة كثيرة من الناظرين في هذا الكتاب إلى أن المعنى المذكور هو الكائنية، وغفلوا عن كونها معلولة بالحصول، وهاهنا الكلام في معنى يعلّل الحصول به على عكس ذلك». نقد المحصل، ص ١٤٨. ومثله قال العلامة رحمه الله: «وجماعة من الناس يحسبون أن ذلك المعنى هو الكائنية، وهو خطأ؛ فإن الكائنية معلولة للحصول في الحيز، والحصول في الحيز معلول ذلك المعنى» معارج الفهم، ص ٢٢٨.

فعلى مذهب النافين للمعنى: الكون هو نفس الكائنية، والعلم هو نفس العالمية، والأسودية هي نفس السواد من غير زيادة على ذلك، وهكذا القول في جميع الأعراض. وعليه يكون المقتضي للحصول في الحيز ذات الجوهر لا صفة قائمة به، فهناك شيان هما ذاتا الجوهر والحصول في الحيز المستوي عندهم بالكون، بينما عند المثبتين يكون هناك ثلاثة أشياء: الجوهر والكون والكائنية. وإليك الآن بين يديك تفصيل البحث.

معناه أَنَّ حصول الجوهر في الحَيَز ليس معللاً بمعنى زائد عليه ومغاير له وهو الحركة، بل نفس الحصول الحركة.

قال الشارح رحمته: «اختلفت الإمامية في هذه المسألة، فقال السيد المرتضى رحمته^(١): إِنَّ الحركة معنى يوجب انتقال الجسم، والسكون معنى يوجب

(١) انظر النسبة إليه أيضاً في: المنقذ من التقليد، ج ٢، ص ١٨٣.

وأما السيد المرتضى، فهو أبو القاسم علي بن الحسين بن موسى بن محمد بن موسى بن إبراهيم بن الإمام موسى الكاظم عليه السلام الملقب بالسيد المرتضى وعلم الهدى، هذا وأخوه أبو الحسن محمد الملقب بالسيد الرضي - رحمهما الله - أمرهما في الفضائل والعلوم أشهر من أن يذكر، فأكتفي لترجمة حياته بما قاله العلامة الحلي رحمته في القسم الأول من الخلاصة (ص ٩٤): «علي بن الحسين بن موسى بن محمد بن موسى بن إبراهيم بن موسى بن جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب عليه السلام، أبو القاسم المرتضى ذو المجدين علم الهدى رحمته، متوحد في علوم كثيرة، مجمع على فضله، مقدّم في علوم، مثل: علم الكلام والفقه وأصول الفقه والأدب من النحو والشعر واللغة وغير ذلك، وله ديوان شعر يزيد على عشرين ألف بيت، وتوفي - رحمه الله تعالى - في شهر ربيع الأول سنة ست وثلاثين وأربعمئة، وكان مولده سنة خميس وخمسين وثلاثمئة في رجب. ويوم توفي كان عمره ثمانين سنة وثمانية أشهر وأيام، نصر الله وجهه، وصلى عليه ابنه في داره ودفن فيها، وتولى غسله أبو أحمد الحسين بن العباس النجاشي ومعه الشريف أبو يعلى محمد بن الحسن الجعفري وسلاح بن عبد العزيز الديلمي، وله مصنفات كثيرة ذكرناها في كتابنا الكبير، وبكتبه استفادت الإمامية منذ زمنه رحمته إلى زماننا هذا وهو سنة ثلاث وتسعين وستمئة، وهو ركنهم ومعلمهم قدس الله روحه وجزاه عن أجداده خيراً».

لبث الجسم في الحيز، وهو مذهب أبي هاشم وأتباعه^(١)، قالوا: وذلك المعنى هو الكون، وهو يقتضي الحصول في الحيز، والحصول يقتضي الكائنية إلى آخره.

أقول: هذا الكلام يقتضي أن يكون للمعنى المذكور أحكام:

الأول: أنه نفس الحركة.

الثاني: أنه هو الكون.

الثالث: أنه يقتضي الحصول في الحيز.

الرابع: أنه يوجب الانتقال، والحصول في الحيز علة للكائنية.

والمراد بالكائنية الصفة الحاصلة للجوهر المعللة بالحصول في الحيز، ككونه^(٢) متحركاً أو ساكناً أو مجتمعاً أو متفرقاً. ويلزم أيضاً من ذلك كون

(١) من المعتزلة الذين قالوا بالأحوال، وأبو هاشم أول من قال بالأحوال، والمعنى المذكور كما في: نهاية المرام، ج ١، ص ٨٠؛ ج ٣، ص ٢٦٢؛ وأيضاً: مناهج اليقين، ص ٦٥؛ كشف المراد، ص ٢٧٤ وهو مذهب جمهور المتأخرين، كما في: الأربعين في أصول الدين، ج ١، ص ٢١؛ وذهب إليه أبو هاشم وقاضي القضاة وغيرهما من جماهير المعتزلة، كما في: شرح الأساس الكبير، ج ١، ص ٢٤٤.

ولا يخفى أن المذكور من أبي هاشم وأتباعه هو جزء من رأيه بالتفصيل في جميع الأعراض بأنواعها الأربعة، والأعراض المشروطة بالحياة وغير المشروطة. ولمزيد البحث راجع: نهاية المرام، ج ١، ص ٨٠؛ مناهج اليقين، ص ٦٥؛ شرح المواقف، ج ٣، ص ١٠؛ شرح المقاصد، ج ١، ص ٣٥٣؛ شرح الأساس الكبير، ج ١، ص ٢٤٤.

(٢) في «ك، ط»: «لكونه»، وفي «خ»: «كونه».

الانتقال مغايرًا للحركة؛ لأنهم جعلوا الحركة هي المعنى، وجعلوا المعنى علة الانتقال، فقد صارت الحركة علة الانتقال، والشئ لا يكون علة لنفسه، فهي غيره، وكذا يقتضي أن يكون السكون مغايرًا^(١) للثبوت الجسم.

ونقل المحقق رحمه الله أن أبا هاشم وأصحابه أثبتوا معنى هو علة الحركة والسكون^(٢). والحق: أن المعنى الذي هو علة الحركة غير المعنى الذي هو علة السكون؛ لاستحالة تعليل الضدين بمعنى واحد.

وتوهم بعض المتأخرين أن المعنى المتنازع في إثباته هو الكائنية^(٣)، ولم يتفطن لكونها معلولة للحصول في الحيز، والمعنى المتنازع في إثباته علة للحصول في الحيز.

قوله: «والمصنف نفى هذا المعنى، وهو مذهب أبي الحسين وسائر النفاة^(٤)»، والدليل على نفيه وجهان... إلى آخره.

(١) لم يرد في «ك»: «مغايرًا».

(٢) نقد المحصل، ص ١٤٨.

(٣) أشرنا إلى هذا التوهم والجواب عنه في بداية البحث (في الهامش، تحت عنوان: تمهيد).

(٤) كما في: نهاية المرام، ج ٣، ص ٢٦٢، وسائر كتبه، ومن النافين أيضًا الرازي في: الأربعين في أصول الدين، ج ١، ص ٢١؛ المحصل، ص ٢٣٦.

وقال الرازي: «إن عندهم الكائنية معللة بمعنى يوجبها، ثم إن أكثر الخلق لا يتصورون هذا المعنى، والقدرة لا تأثير لها في الكائنية أصلًا». المطالب العالية، ج ٩، ص ٢٧٠.

ومن النافين نفاة الأحوال، فالذي ذهب إليه الشيخان - أبو الحسين والحوارزي من المعتزلة، والمحققون من الأشعرية، كالغزالي والجبيني وصاحب النهاية - نفى المعنى الزائد، كما في: عدة الأكياس، ج ١، ص ٨٥؛ شرح الأساس الكبير، ج ١، ص ٢٥٥.

تقرير الوجه الأول من الوجهين المذكورين لنفي هذا المعنى، أن يقال: لو كان المعنى المدعى ثابتاً من فعلنا، لوجب أن نعلمه إمّا على سبيل الإجمال، أو على سبيل التفصيل بالضرورة؛ فإنّ الفعل الصادر عن القادر لا يوجد منه إلّا بعد شعوره به، وترجيح جانب فعله على تركه، والتالي باطلٌ بالوجدان، فالمقدّم مثله^(١).

وفيه نظرٌ؛ فإنّ اللازم من الدليل المذكور استحالة كونه ثابتاً من فعلنا، واستحالة هذا المجموع لا يدلّ على استحالة جزئه، وهو كونه ثابتاً مطلقاً، والنزاع إنّما هو فيه. وأيضاً الفعل الصادر عن القادر إنّما يجب أن يكون معلوماً له، إن لو كان صادراً منه على سبيل المباشرة، أمّا الصادر منه على سبيل التولّد، فلا نسلم أنّه يجب كون فاعله عالماً به، والمعنى المذكور لا يصدر ممّا مباشرة، بل يتولّد عنّا، فإنّا إنّما نفعل مباشرةً اعتماداً، وذلك الاعتماد يولّد ذلك المعنى.

وتقرير الثاني أن يقال: لو كان المعنى - المدعى كونه موجباً للحصول في الحيّز - ثابتاً، لكان إمّا أن يصحّ وجوده قبل الحصول في ذلك الحيّز، أو لا يصحّ، والتالي بقسميه باطلٌ، فالمقدّم مثله، والملازمة ظاهرة^(٢).

وأما بيان بطلان القسم الأول: فلأنّه لا يخلو إمّا أن يقتضي اندفاع الجوهر إلى ذلك الحيّز، أو لا، فإن كان الأول كان ذلك المعنى اعتماداً؛ إذ لا معنى للاعتماد إلّا ما يقتضي اندفاع الجوهر إلى الحيّز، ولا نزاع في إثباته، إنّما النزاع في إثبات معنّى صادرٍ عنه أوجب حصول الجوهر في الحيّز، وإن كان الثاني، لم

(١) استدلّ بهذا الوجه في: تسليك النفس، ص ٦٦؛ مناهج اليقين، ص ١١٤.

(٢) اكتفى العلامة رحمه الله بهذا الوجه في: كشف المراد، ص ٢٧٤؛ وراجع: الأربعين في أصول الدين، ج ١، ص ٢١؛ المحصل، ص ٢٣٦ و ٢٣٧؛ تسليك النفس، ص ٦٦؛ مناهج اليقين، ص ١١٣.

يكن بأن يحصل ذلك الجوهر بسبب ذلك المعنى في الحيز المعين أولى من غيره إلا بسبب منفصل - أي زائد عليه - وننقل الكلام إليه، ويلزم أن يكون هو الاعتماد، ولا نزاع في إثباته، أو يتسلسل، وهو محال.

وأما بطلان القسم الثاني؛ فلأنه يلزم منه الدور المحال؛ لتوقف حصول الجوهر في ذلك الحيز على وجود ذلك المعنى، وتوقف وجود ذلك المعنى على حصول الجوهر في ذلك الحيز^(١).

وفيه نظر^(٢)؛ فإنكم إن أردتم بالقبليّة الزمانيّة، اخترنا القسم الثاني، وهو أنه لا يصحّ وجود ذلك المعنى في زمانٍ متقدّمٍ على زمان الحصول في الحيز، ولا يلزم من ذلك الدور؛ فإنه لا يلزم من امتناع تقدّم الشيء على الشيء بالزمان توقف وجوده على وجوده؛ فإنّ العلة يمتنع تقدّمها على معلولها بالزمان، ولا يتوقف وجودها على وجوده، ولا احتياجها إليه. وإن أردتم بالقبليّة القبليّة الذاتية - أعني الثابتة بين العلة والمعلول - اخترنا القسم الأوّل.

قوله: إمّا أن يقتضي اندفاع الجوهر إلى ذلك الحيز، أو لا.

قلنا: الاندفاع إن أردت به الحصول في الحيز، اخترنا القسم الأوّل، وليس المدعى إلا هو، ولا يلزم أن يكون هو الاعتماد، وإن أردت به شيئاً آخر، فلا بدّ من بيانه.

(١) وانظر توضيح الدور أيضًا في: الأربعين في أصول الدين، ج ١، ص ٢١؛ نهاية المرام، ج ٣، ص ٢٦٩؛ أبحاث الأفكار، ج ٣، ص ١٨٠؛ الكامل في الاستقصاء، ص ٣٢؛ شرح المواقف، ج ٦، ص ١٦٢؛ البراهين القاطعة، ج ١، ص ٤٩٨.

(٢) راجع أيضًا: شرح المواقف، ج ٦، ص ١٦٢.

قوله: «احتجّ المثبتون بأنّا لو قدرنا على جعل الجسم متحرّكًا، لقدرنا على ذاته كالكلام» إلى آخره.

احتجّ المثبتون لهذا المعنى بأنّا لو قدرنا على جعل الجسم متحرّكًا من غير توسّط المعنى المدعى، لقدرنا على ذاته^(١)، قياسًا على الكلام؛ فإنّا لما قدرنا على اتّصافه بكونه أمرًا ونهيًا وخبرًا وغير ذلك من أصنافه من غير توسّط معنى، قدرنا على ذاته، والتالي باطلٌ بالضرورة؛ فإنّا لا نقدر على ذات الجسم قطعًا، فالمدّعى مثله^(٢).

قوله: «والجواب أنّ القياس باطل ...» إلى آخره، الجواب عن الحجّة المذكورة

(١) وسائر الصفات - كالحياة والقدرة - كما في: مناهج اليقين، ص ١١٤.

(٢) وانظر حجّتهم أيضًا في: تسليك النفس، ص ٦٧، وذكر فيه دليلًا آخر بقوله: «ولأنّ صفة الكائنيّة يصحّ فيها التزايد، فلا تقع بالفاعل. بيان المقدّم أنّ القويّ يمنع الضعيف عن تحريك ما سكّنه، فقد فعل فيه أمرًا زائدًا على ما إذا لم يقصد منعه؛ ولأنّ القادرين إذا دفع أحدهما جزءًا حال جذب الآخر لم يكن مقدورهما واحدًا؛ لاستحالة وقوع مقدورٍ بقادرين. وبيان الشرطيّة: أنّ الفاعل كالعلّة، فكما أنّها لا تؤثر في أزيد من صفةٍ واحدةٍ كذا الفاعل؛ ولأنّ الوجود لما كان بالفاعل امتنع فيه التزايد فكذا هنا». وقام بتزييفه، فراجع. ومثله مع بسط الكلام فيه في: مناهج اليقين، ص ١١٤.

وحجّتهم الثانية مذكورة في: نقد المحصل، ص ١٤٨؛ نهاية المرام، ج ٣، ص ٢٨٠؛ الكامل في الاستقصاء، ص ٣٧.

أَنَّ الاحتجاج بالقياس في مثل^(١) هذه المسائل باطل؛ لعدم إفادته اليقين^(٢). سلّمنا، لكن لا نسلّم أَنَّ علّة القدرة على ذات الكلام القدرة على صفاته من الأمريّة والخبريّة وغير ذلك حتّى يلزم مثله في الجسم والتحرّك، بل الحال بالعكس؛ فإنّا لما قدرنا على ذات الكلام قدرنا على التصرّف فيه، بأن نجعله تارةً أمراً، وتارةً خبراً^(٣).

(١) لم يرد في «ق»: «مثل».

(٢) وقال العلامة تَبَرُّ: أيضاً: «وأما القياس على الكلام، فغير متين؛ فإنّ الحكم جاز أن يستند إلى خصوصيّة الأصل، أو أن يكون في الفرع مانعٌ منه، ثم نقول: من شرط القياس أن يكون الأصل معلوماً بالعلّة التي ثبت بها الحكم، وأن يعلم وجود العلّة في الفرع حتّى يمكن تعدية الحكم إليه، وكلّ هذا غير معلوم عندكم...». مناهج اليقين، ص ١١٥. وانظر الوجوه المختلفة لإبطال القياس المذكور في الكامل في: الاستقصاء، ص ٣٧.

(٣) وانظر الجواب عن استدلالهم أيضاً في: مناهج اليقين، ص ١١٥.

وفي رأي المحقّق الطوسيّ ضعف هذه الحجج غنيّ عن الشرح. نقد المحضّل، ص ١٤٨، وكذا بعد نقل المذاهب المختلفة (في المحضّل) في المعدومات (ومن تلك المذاهب ما نحن فيه) قال: «وأدلة كلّ قومٍ منهم والكلام فيها وعليها كثيرةٌ، لكنّها قليلة الفائدة، فلنعرض عنها». نقد المحضّل، ص ٨٤.

وقال الشريف الجرجانيّ أيضاً: «واعلم: أنّ المباحث المتعلّقة بثبوت المعدوم والحال، أحكامٌ فاسدةٌ مبنيةٌ على أصولٍ باطلةٍ؛ فلذلك أعرضنا عن الإطناب فيها وتضييع الأوقات في توجيهاتها». شرح المواقف، ج ٣، ص ١٦.

واعلم: أنه ينبغي أن يقيد الشارح «الْمُظَلَّةُ» قوله في الحجة: «لو قدرنا على جعل الجسم متحرِّكًا» بقوله: «بغير واسطة»^(١)؛ إذ نحن قادرون على جعل الجسم متحرِّكًا وفاقًا لقدرتنا على المعاني أيضًا، إنما الخلاف في الافتقار في التحريك إلى توسُّط المعنى وعدمه. وأيضًا هذا إنما يدلُّ على ثبوت المعنى إذا كان التحريك والتسكين صادرين عن العبد، أما عن الله تعالى، فلا؛ لأنَّه - تعالى - قادرٌ على ذات الجسم.

[المسألة العاشرة: في استحالة الانتقال والبقاء على الأعراض]

قال المصنّف: «والأعراض لا يصحَّ عليها الانتقال والبقاء؛ لأنَّهما عرضان، والعرض لا يقوم بالعرض».

قال الشارح «الْمُظَلَّةُ»: «أما استحالة الانتقال عليها، فشيءٌ قد اتَّفَق عليه العقلاء»^(٢). واعلم: أنَّ الانتقال يفسَّر بالحصول في حيزٍ بعد الحصول في حيزٍ آخر،

(١) ولعلَّ حذف هذا القيد سهو القلم منه، أو لوضوحه عنده؛ إذ هو لم ينسِه في سائر كتبه، نحو: تسليك النفس، ص ٦٧؛ منهاج اليقين، ص ١١٤.

(٢) وقال الغزالي: «إنَّ تجويز ذلك لا يتَّسع له عقل من لم يذهل عن فهم حقيقة العرض وحقيقة الانتقال. ومن فهم حقيقة العرض تحقَّق استحالة الانتقال فيه». الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٢٢. وقال الرازي: «اتَّفَق المتكلِّمون والفلاسفة على امتناع الانتقال عليها». المحصل، ص ٢٦٢؛ ومثله: تسليك النفس، ص ١٢٩.

وقال العلامة: «الحكم بامتناع انتقال الأعراض قريبٌ من البين». كشف المراد، ص ١٤٣.

وهو واجب الانتفاء عن العرض قطعاً، لا يحتاج فيه إلى دليل، إنّما المحتاج إلى الدليل هو امتناع حلول العرض في محلّ بعد محلّ، والمصنّف أبطل الانتقال عليها بأيّ معنييه أخذ...» إلى آخره^(١).

أقول: الانتقال بالتفسير الأوّل إنّما يعقل في الجواهر^(٢) وما يتركّب منها؛ لكونها شاغلةً للأحياز، ولا يعقل ذلك في الأعراض؛ لكونها غير متحرّية، فمعنى انتقالها حصولها في محلّ بعد آخر، وهو محالّ اتّفاقاً، أمّا عند المتكلّمين؛ فلاّنه لو صحّ لزم قيام العرض بالعرض، وهو عندهم محالّ كما مرّ، وأمّا عند الحكماء؛ فلاّنّ العرض المتشخّص يفتقر إلى علّةٍ لتشخّصه^(٣)، وهي الحامل له -

وانظر البحث في: الأعمال الفلسفيّة (للفارابي)، ص ٦٥ و ٣٨٣؛ الفصل السابع من المقالة الثالثة من إلهيات الشفاء، ص ١٣٦ - ١٣٩؛ بيان الحقّ بضمان الصدق (لأبي العباس اللوكري)، ص ٩٨؛ المحصل، ص ٢٦٢؛ نقد المحصل، ص ١٧٧؛ الجديد في الحكمة (لابن كّمونة)، ص ٢٩١؛ نهاية المرام، ج ١، ص ٢٩٢؛ كشف المراد، ص ١٤٣؛ مناهج اليقين، ص ٢١٥؛ شرح المواقف، ج ٥، ص ٢٧ وما يليها؛ أبقار الأفكار، ج ٣، ص ١٧٥؛ إرشاد الطالبين، ص ١٣٠؛ الإصباح على المصباح، ص ٣٣؛ الحاشية على إلهيات الشفاء (لصدر المتألّهين)، ص ١٢٤؛ شوارق الإلهام، المسألة ٨، الفصل ١، المقصد ٢.

(١) ونبه المحقّق الطوسي أيضاً بهذا التنبيه، لكن متعرّضاً لكلام الرازي في المقام، قال: «أقول: نفي الانتقال بمعنى الحصول في حرّز بعد الحصول في غيره من الأحياز عن الأعراض لا يحتاج إلى بيان؛ فإنّ العاقل لا يمكن أن يتخيّله، فضلاً عن أن يدّعيه. والمطلوب هاهنا هو نفي الانتقال عنها بمعنى الحصول في محلّ بعد الحصول في محلّ غير ذلك المحلّ، وهو لم يتعرّض لذلك أصلاً». نقد المحصل، ص ١٧٧ و ١٧٨.

(٢) في «ك»: «بالجواهر».

(٣) في «ك»: «تشخّصه»، وفي «ر»: «علّته المشخّصه».

أعني موضوعه ومحلّه - إذ لو لم يكن المحلّ علّةً لتشخّص العرض الحالّ فيه، لاستغنى الحالّ عن المحلّ مطلقاً؛ لأنّ احتياجه إليه إمّا أن يكون في ماهيّته، أو وجوده، أو تشخّصه، والكلّ باطلٌ، أمّا ماهيّته، فإنّما تحتاج إلى أجزائها التي منها تحصل، وأمّا وجوده؛ فإنّما يحتاج فيه إلى الفاعل، وأمّا تشخّصه؛ فإلى^(١) علّته المفروض^(٢) مغايرتها للمحلّ، ولو كان مستغنياً عن المحلّ مطلقاً، لما حلّ فيه بالضرورة؛ إذ لا يعقل حلولّ من دون احتياج، فثبت كونه علّةً لتشخّصه، وحينئذٍ يستحيل انتقاله عنه؛ لأنّه إنّما هو علّةً لتشخّصه بشرط حلوله فيه، فلو فارقه لبطل شخصه. وأيضاً فلو حلّ في محلّ آخر مع استغنائه عنه بالأوّل، لزم المحال المذكور، وهو الحلول من دون احتياج^(٣).

قوله: «وأما امتناع البقاء عليها، فشيءٌ مختلفٌ فيه، فذهبت إليه الأشاعرة وجوّزت المعتزلة بقاءها^(٤) وهو مذهب الأوائل^(٥)» إلى آخره.

(١) في «خ»: «فإنّ».

(٢) في «خ»: «مفروضة».

(٣) في «خ»: «احتياجه».

واستشكل الأسترياديّ الدليل على مبنى الحكماء بقوله: «وفيه نظرٌ؛ لإمكان كون الشخص موجد المحلّ المعدّ بعد حصول القابليّة به، وكون المحالّ المتعدّدة عللاً متعاقبةً، كما نشاهد في الألوان السارية والريح المتعدّية». البراهين القاطعة، ج ١، ص ٢٦٩.

(٤) في «ص، ط، ك»: «بقاها»، وفي «ر»: «بقاؤها»، وفي المصدر: «بقائه»، وما أثبتناه من «ق».

(٥) إنّ محلّ النزاع كما يأتي تصريح السيّد العبيديّ به الأعراض القارة، وقد وقع فيها الخلاف على قولين رئيسيّين، وهما:

القول الأول: عدم بقاء الأعراض

إنَّ هذا القول مختار الأشاعرة، كما قال الآمدي الأشعري: «مذهب أهل الحق من الأشاعرة: أنَّ الأعراض حملتها غير باقية، بل هي على التقضي والتجدد، وأنَّ الله - تعالى - قادرٌ على خلق كلِّ واحدٍ من أحادها في أيِّ وقتٍ شاء من غير تخصيص بوقتٍ دون وقتٍ، وأنَّ ما خلقه منها في وقتٍ كان يمكن خلقه بعد ذلك الوقت، أو قبله». أبكار الأفكار، ج ٣، ص ١٦٤.

ووافقهم قليلٌ من الإمامية وهو ابن نوبخت كما في المتن، ومن المعتزلة: النظام والكعبي، كما في: أبكار الأفكار، ج ٣، ص ١٦٤؛ وقال الرازي: «الحق عندي: أنَّ الأعراض يجوز البقاء عليها». مصطلحات الإمام الفخر الرازي، ص ٧٠.

القول الثاني: بقاء الأعراض

وهذا القول مختار الإمامية والمعتزلة إلا من استثنى منهم كما تقدّم، وهو مختار الفلاسفة أيضًا، وقد حكى عنهم الآمدي بقوله: «وأما الفلاسفة، فإنهم قالوا: ببقاء جميع الأعراض بدون الأزمنة والحركات». أبكار الأفكار، ج ٣، ص ١٦٤.

وعلى هذا القول من ذكرهم الآمدي بقوله: «وزهد الجبائي وابنه وأبو الهذيل إلى بقاء الألوان والطعوم والروائح، دون العلوم والإرادات والأصوات وأنواع الكلام، ولهم في الحركات والسكون خلافٌ، كما سنشرحه في الأكوان». أبكار الأفكار، ج ٣، ص ١٦٤.

وأما جزئيات آرائهم وتفصيلها، ففي كلام أبي الحسن الأشعري (المتوفى سنة ٣٢٠ هـ)، والظاهر أنَّه أوَّل من تعرَّض لاختلاف الأقوال في المسألة وبسط الكلام في جزئياتها وجهات المختلفة، ونحن نذكر خلاصة ما قاله بنصه: «واختلف الناس في الأعراض هل تبقى، أو لا؟ فقال قائلون: الأعراض كلها لا تبقى وقتي ... والقائل بهذا أحمد بن علي الشطوي، وقال به أبو القاسم البلخي ومحمد بن عبد الله بن مملوك الأصبهاني، وزعم هؤلاء أنَّ الألوان والطعوم والأرايح والحياة والقدرة والعجز والموت والكلام والأصوات أعراض، وأنَّها لا تبقى وقتين، وهم يثبتون الأعراض كلها، ويزعمون أنَّها لا تبقى زمانين. وقال قائلون: إنَّه لا عرض إلا الحركات وأنَّه لا يجوز أن تبقى، والقائل بهذا النظام. وقال أبو الهذيل: الأعراض منها ما

[أقول: ^(١) الأعراض منها ما هو غير قارٍ كالحركة والصوت، والاتفاق من المحققين واقعٌ على امتناع بقاءها. وأمّا الأعراض القارة حساً - كاللون والشكل - فذهبت الأشاعرة إلى امتناع البقاء عليها، وأنّ الله - تعالى - يجدّدها حالاً فحالاً، والحسن لا يدرك التفرقة بين الزائل ^(٢) والطارئ، فربّما يقضي باستمرارها، والمصنّف رحمه الله وافق الأشاعرة على هذا الحكم.

يبقى، ومنها ما لا يبقى، والحركات كلّها لا تبقى، والسكون منه ما يبقى، ومنه ما لا يبقى ... وكان يزعم أنّ الألوان تبقى، وكذلك الطعوم والأراييح والحياة والقدرة تبقى بقاءً لا في مكان ... وكان محمّد بن شبيب يزعم أنّ الحركات لا تبقى، وكذلك السكون لا يبقى. وكان محمّد بن عبد الوهّاب الجبائي يقول: الحركات كلّها لا تبقى، والسكون على ضربين: سكون الجماد وسكون الحيوان. فسكون الحيّ المباشر الذي يفعله في نفسه، لا يبقى، وسكون الموات يبقى، وكان يقول: إنّ الألوان والطعوم والأراييح والحياة والقدرة والصحة تبقى، ويقول ببقاء أعراض كثيرة ... وكذلك يقول: إنّ الباقي من الأعراض يبقى لا بقاءً، وكذلك يقول في الأجسام: إنّها تبقى لا بقاءً، وكذلك يجيز بقاء الكلام. وقال قائلون في الحركة: إنّها لا يجوز أن تبقى، ولا يجوز أن تعاد. وقال ضرار بن عمرو والحسين بن محمّد النجّار: إنّ الأعراض التي هي غير الأجسام يستحيل أن تبقى زمانين، وكان ضراراً والحسين النجّار يقولان: البقاء للجسم الذي هو أبعاضٌ منها كذا ومنها كذا ... وقال بشر بن المعتمر: السكون يبقى، ولا يتقضى إلّا بأن يخرج الساكن منه إلى حركة، وكذلك السواد يبقى ولا يتقضى إلّا بأن يخرج منه الأسود إلى ضده من بياض أو غيره، وكذلك في سائر الأعراض على هذا الترتيب.

مقالات الإسلاميين، ص ٣٥٨ - ٣٦٠ مع التلخيص.

(١) لم يرد في النسخ: «أقول»، أضفناه حسب ترتيب البحث والسياق.

(٢) في «ط»: «الزائد».

وأما المعتزلة، فإنهم جَوَّزوا البقاء عليها، وادَّعى أبو الحسين البصري^(١) الضرورة في بقاء بعض الأعراض المحسوسة كاللون والشكل^(٢).

والدليل على جواز بقائها أنها ممكنة في الزمان الأول، وإلا لكانت واجبةً، وهو محالٌّ؛ لاستحالة افتقار الواجب إلى غيره، ووجوب افتقار العرض إلى غيره وهو المحلٌّ؛ ولأنه يلزم منه المطلوب؛ إذ الواجب مستمرُّ الوجود باقيً يستحيل عليه العدم، وإذا كانت ممكنةً في الزمان الأول، وجب كونها ممكنةً في الزمان الثاني؛ إذ لو لم تكن ممكنةً فيه، لزم انتقال الشيء من الإمكان الذاتي إلى الامتناع الذاتي، وإنه محالٌّ^(٣)، وإذا كانت ممكنةً في الزمان الثاني، جاز بقاؤها، ولا معنى للبقاء إلا الوجود في الزمان المعاقب لزمان ابتداء الوجود.

قوله: «وهذه الحجة أبطلناها في كتاب المناهج»، وقال في الكتاب المذكور

(١) أبو الحسين البصري: محمد بن عليّ الطيّب البصريّ المعتزليّ، متكلمٌ أصوليّ، كان من أئمة المعتزلة في الطبقة الحادية عشرة، أو الثانية عشرة من طبقات المعتزلة، كان من أشهر تلاميذ القاضي عبد الجبار صاحب المغني، حدثت بينه وبين المعتزلة نفرة؛ لكثرة قراءاته لكلام الفلاسفة. ولد في البصرة، وسكن بغداد، وتوفي بها سنة ٤٣٦ أو ٤٣٧ هـ من أهم مؤلفاته: المعتمد في أصول الفقه (ومنه أخذ الرازي كتاب المحصول)، تصفح الأدلة، غرر الأدلة، شرح الأصول الخمسة، كتاب في الإمامة. انظر: وفیات الأعيان، ترجمة رقم ٥٨١؛ تاريخ بغداد، ج ٣، ص ١٠٠؛ شذرات الذهب، ج ٣، ص ٢٥٩؛ طبقات المعتزلة (لابن المرتضى)، ص ١٩٩.

(٢) كما في: مناهج اليقين، ص ٢١٣؛ وقال العلامة تتر: أيضًا: «وإن العلم به بديهي عند الأكثر منهم. وبعضهم ذهب إلى أنه كسبيّ». نهاية المرام، ج ١، ص ٢٩٩ وذكر فيه أدلة الطرفين.

(٣) وانظر سائر التوالى الفاسدة إذا لم تكن في الزمان الثاني ممكنةً في: نهاية المرام، ج ١، ص ٣٠٠.

عقيب هذه الحجّة^(١): «إِنَّهَا عِنْدَ التَّحْقِيقِ غَيْرُ مُرَضِيَّةٍ؛ فَإِنَّهُمْ إِنْ عَنُوا بِكَوْنِهِ "مُمْكِنًا فِي الزَّمَانِ الثَّانِي" كَوْنَهُ مُمْكِنُ الوجود فِي الزَّمَانِ الثَّانِي بَدَلًا عَنِ الوجود فِي الزَّمَانِ الْأَوَّلِ، فَهُوَ حَقٌّ، وَلَكِنَّ ذَلِكَ لَا يَدُلُّ عَلَى جَوَازِ الْبَقَاءِ. وَإِنْ عَنُوا بِهِ أَنَّهُ إِذَا كَانَ مُمْكِنُ الوجود فِي الزَّمَانِ الْأَوَّلِ، ثُمَّ وَجَدَ فِيهِ، كَانَ مُمْكِنُ الوجود فِي الزَّمَانِ الثَّانِي عَقِيبَ وَجُودِهِ فِي الزَّمَانِ الْأَوَّلِ، فَهُوَ مَمْنُوعٌ، وَلَا يُلْزَمُ مِنْ عَدَمِ إِمْكَانِهِ بِهَذَا الْمَعْنَى انْتِقَالُ الشَّيْءِ مِنَ الْإِمْكَانِ إِلَى الْاِمْتِنَاعِ؛ وَذَلِكَ لِأَنَّ الْمَمْتَنَعَ هَاهُنَا لَيْسَ هُوَ الوجود الْمَطْلُوقُ، وَإِنَّمَا الْمَمْتَنَعُ هَاهُنَا هُوَ الوجود الْمَقْيَدُ بِكَوْنِهِ بَعْدَ وَجُودِ أَوَّلٍ - أَعْنِي الْبَقَاءَ - وَهُوَ نَفْسُ الْمَتَنَازِعِ، وَلَا يُلْزَمُ مِنْ اِمْتِنَاعِ الوجود الْمَقْيَدِ كَوْنُ الشَّيْءِ مَمْتَنَعًا فِي نَفْسِهِ، وَمِثَالُ هَذَا الصَّوْتِ، فَإِنَّهُ مُمْكِنُ الوجود فِي الزَّمَانِ الْأَوَّلِ غَيْرُ مُمْكِنِ الوجود فِي الزَّمَانِ الثَّانِي، وَكَذَلِكَ الْحَرَكَةُ عِنْدَ مَنْ يَقُولُ بِأَنَّ الْأَكْوَانَ غَيْرَ بَاقِيَةٍ، فَلْتَلَمَحْ هَذِهِ الْفَائِدَةُ»^(٢)، اِنْتَهَى كَلَامُهُ، وَهُوَ صَوَابٌ، وَتَحْقِيقُهُ: أَنَّ الْإِمْكَانَ أَمْرٌ نَسْبِيٌّ يَعْرُضُ لِلْمَاهِيَةِ^(٣) عِنْدَ نَسْبَتِهَا إِلَى الوجودِ، وَالْوَجُودُ مُخْتَلَفٌ بِحَسَبِ اخْتِلَافِ الْاِعْتِبَارِ، فَتَارَةً يَوْجَدُ مَطْلُوقًا مِنْ غَيْرِ تَقْيِيدٍ^(٤) بِزَمَانٍ وَلَا فَاعِلٍ وَلَا شَيْءٍ أَصْلًا، وَتَارَةً يَوْجَدُ مَقْيَدًا بِقَيْدٍ زَائِدٍ مُخْصِصٍ، فَلَا

(١) وَقَالَ بَعْدَ بَيَانِهَا وَقَبْلَ إِبْطَالِهَا: «وَهَذِهِ حُجَّةٌ عَوَّلَ عَلَيْهَا الْجُمْهُورُ، وَارْتَضَاهَا أَكْثَرُ النَّاسِ». مِنْهَاجُ الْيَقِينِ، ص ٢١٣.

(٢) مِنْهَاجُ الْيَقِينِ، ص ٢١٣؛ وَكَذَلِكَ أَبْطَلَهَا فِي: نَهَايَةِ الْمَرَامِ، ج ١، ص ٣٠٠ وَ٣٠١، وَقَالَ فِيهِ: «فَالْتَعَوِيلُ إِذْنٌ لَيْسَ إِلَّا عَلَى قَضَاءِ الْبَدِیْهِ بِهِ».

(٣) فِي «ق»: «الْمَاهِيَةِ».

(٤) فِي «ك»: «تَقْيِيدٌ».

يلزم من صدق إمكان ذلك الوجود - أعني المطلق - إمكان الوجود المخصوص المقيد بقييد زائد؛ لأنَّ الإمكان هناك يغير الإمكان^(١) هنا؛ لوجوب^(٢) تغير النسب عند تغير المنتسبين.

قوله: «واستدلَّ الأشاعرة بوجهين ...»^(٣) إلى آخره.

(١): في «ك، ق»: «مغير للإمكان».

(٢): في «ك»: «لوجود».

(٣) نقلهما المحصل، ص ٢٦٥؛ أبعاد الأفكار، ج ٣، ص ١٦٤؛ نهاية المرام، ج ١، ص ٣٠١؛ معارج الفهم، ص ٢٦٤ - ٢٦٧؛ مناهج اليقين، ص ٢١٣؛ شرح المقاصد، ج ٢، ص ١٦٠.

وجوه أخرى لمختار الأشاعرة

مضافاً إلى الوجهين الآتين، فقد استدلوا بثلاثة وجوه أخرى:

أولها: حكاة التفاتاني عن أهل الظاهر منهم، بأنَّ العرض اسم لما يمتنع بقاؤه، بدلالة مأخذ الاشتقاق. يقال: عرض لفلان أمرٌ، أي معي لا قرار له، وهذا أمرٌ عارضٌ، وهذه الحالة ليست بأصيلة، بل عارضة؛ ولهذا يستي السحاب عارضاً. شرح المقاصد، ج ٢، ص ١٦١ و١٦٢.

والثاني والثالث: حكاها الآمدي وضعفهما بقوله: «المسلك الثاني: أنهم قالوا: اتفق المحصلون على أنَّ الجوهر إذا قام به بياضٌ، أنَّ الربَّ - تعالى - قادرٌ على خلق مثله فيه في الحالة الثانية من وجوده، فلو بقي الأول لاستحال اتحاد مثله؛ لاستحالة اجتماع المثلين في محلٍّ واحدٍ كما يأتي.

وهو ضعيفٌ أيضاً؛ إذ لقائل أن يقول: الربَّ - تعالى - قادرٌ على خلق مثله في الحالة الثانية من وجوده بتقدير عدمه، أو لا بتقدير عدمه. الأول مسلّمٌ، والثاني: محالٌ على زعمهم امتناع اجتماع المثلين. ولا يلزم من جواز عدمه في الحالة الثانية من وجوده، امتناع بقاءه بدليل الجوهر؛ فإنَّه باقٍ بموافقة منكم، وإن جاز عليه عدم في الحالة الثانية من وجوده.

المسلك الثالث: قالوا: وقع الاتفاق منا ومن المعتزلة على امتناع بقاء الأصوات والإرادات،

تقرير الأول منهما أن يقال^(١): لو بقيت الأعراض لزم قيام البقاء - وهو عرضٌ بها وهي أعراضٌ، ضرورة قيام صفة الشيء به، وهو محالٌّ لما^(٢) مرّ.

وجوابه منع استحالة قيام العرض بالعرض لما^(٣) مرّ أيضًا.

وتقرير الثاني: أنّها لو بقيت لما عدمت، والتالي باطلٌ بالضرورة، فالمقدم مثله^(٤). بيان الملازمة أنّها لو عدمت لكان عدمها إمّا لذاتها، أو لغيرها، والأول محالٌّ، وإلّا لزم انتقال الشيء من الإمكان إلى الامتناع، والثاني محالٌّ أيضًا؛ لأنّه

فنقيس محلّ النزاع على محلّ الاجتماع بواسطة السبر والتقسيم، وأنّه ما من وجهٍ يمكن أن يدلّ به في محلّ الاجتماع على امتناع البقاء إلّا وهو مطرّدٌ في باقي الأعراض.

وهو ضعيفٌ أيضًا؛ فإنّ حاصله راجعٌ إلى التمثيل والجمع من الأصل والفرع، بواسطة السبر والتقسيم، وقد أبطلناه فيما تقدم. أبكار الأفكار، ج ٣، ص ١٦٥؛ وراجع: شرح المواقف، ج ٥، ص ٣٩.

(١) ولمزيد التوضيح لدليل الأشعري، راجع: معارج الفهم، ص ٢٦٤.

(٢) في «ط»: «كما».

(٣) في «ط»: «كما». والجواب مختصرٌ ومجملٌ، وهكذا جواب الآمدي؛ حيث قال: «وهو ضعيفٌ؛ لما سبق من بيان كون الباقي باقياً بنفسه من غير بقاء يقوم به». أبكار الأفكار، ج ٣، ص ١٦٤. فانظر تفصيل الجواب وتوضيحه في: معارج الفهم، ص ٢٦٥، وذكر فيه أنّ استحالة قيام العرض بالعرض مذهب المتكلمين، خلافاً للمعمر؛ فإنّه وافق الفلاسفة في عدم استحالاته؛ وأيضاً: نهاية المرام، ج ١، ص ٢٩٢.

ولا يغفل: أنّ مسألة قيام العرض بالعرض مسألةٌ أخرى مستقلةٌ، تعرّضوا إليها في الكتب الكلاميّة مستقلةً عمّا نحن فيه، أي مسألة انتقال العرض، ومسألة بقاء الأعراض القارة.

(٤) وقال الآمدي في وصف هذا الوجه: «والذي عليه اعتماد الأئمة هاهنا». أبكار الأفكار،

منحصراً في الفاعل وطريان^(١) الضد وانتفاء الشرط. واستناده إلى طريان الضد محال؛ لأن المضادة من الطرفين، وحينئذ لا يكون عدم الباقي بطريان الطارئ أولى من عكسه، فلو عدم الباقي بطريان الطارئ، لزم الترجيح بلا مرجح وهو محال، ولا يمكن أن يُعَدِمَ كلاً منهما صاحبه، وإلا لكانا موجودين حال فرضهما معدومين؛ لأنَّ علّة عدم كلّ واحدٍ منهما وجود الآخر، فيقارن^(٢) عدم كلٍّ منهما وجود صاحبه زماناً؛ لأنَّ العلّة مع المعلول بالزمان، فيكونان موجودين حال عدمهما، وهذا خلف. وكذا استناده إلى الفاعل؛ لأنّه إمّا أن يفعل شيئاً أو لا، فإن كان الأوّل كان وجوديّاً، فيرجع^(٣) إلى طريان الضد؛ لأنَّ ذلك الوجوديّ يكون شيئاً^(٤) في العدم، وبطلان العدم بطريان الضد يقتضي بطلانه، وإن لم يفعل شيئاً لم يتحقّق منه الإعدام؛ لأنّه باقٍ على حاله قبل الإعدام لم يتجدّد منه أثر، وكذا استناده إلى انتفاء الشرط؛ لأنَّ شرط العرض الجوهر؛ إذ شرط الشيء خارجٌ عن ماهيّته، والخارج عن ماهيّة العرض يكون جوهرًا، والجوهر باقٍ؛ ولأنَّ الكلام في عدم الشرط كالكلام في عدم المشروط.

وقد أورد^(٥) في أثناء هذه الحجّة اعتراضاً على إبطال استناده إلى طريان الضد.

(١) في «ط»: «فطريان»، وهو خطأ.

(٢) في «ك»: «فيتقارن».

(٣) في «ك، ص»: «فرجع».

(٤) في «ق، ط»: «سبباً»، وفي «ص» غير منقوطة، وما أثبتناه من «ت، ك».

(٥) أي أورد العلامة رحمه الله. وانظر وجوه الاعتراض في: المحصل، ص ٣١٦؛ أبعاد الأفكار، ج ٣،

ص ١٦٩؛ الكامل في الاستقصاء، ص ٣٨٠؛ نهاية المرام، ج ٣، ص ٢٠٠.

تقريره أن يقال: لا نسلّم أنّه لا أولويّة لإعدام الطارئ للباقي على عكسه، بل الأولويّة ظاهرة، وهي أنّ الطارئ متعلّق السبب^(١)، فهو أقوى من الباقي المنقطع السبب^(٢).

سلّمنا، لكن يجوز أن يكون الطارئ أزيد من الباقي، فيصير أولى بإعدامه من العكس.

سلّمنا، لكنّ إعدام الطارئ للباقي أولى من العكس؛ لعدم استلزام الأول للمحال واستلزام الثاني له؛ لأنّه على تقدير وجوده إمّا أن يعدمه^(٣) الباقي في أن وجوده، أو أن بعده، وكلاهما محالّ. أمّا الأول، فلأنّه يلزم أن يكون الشيء موجوداً معدوماً في آن واحدٍ، وإنّه محالّ بالضرورة. وأمّا الثاني، فلأنّه يلزم اجتماعهما في ذلك الآن - أعني أن وجوده - واجتماع الضدين محالّ.

وأجاب عن الأول^(٤): بأنّ الباقي أيضاً متعلّق السبب؛ لما ثبت من كون الإمكان علّة الحاجة وهو لازمٌ لماهيّة الممكن، فيجب كونه متعلّق السبب حال بقائه،

(١) أي المتعلّق بالسبب.

(٢) أي المنقطع عن السبب.

وأما وجه الأقوانيّة عند الأمديّ فما نصّه: «ثمّ دليل كونه أقوى أنّه في أوّل زمان حدوثه، وأقرب إلى السبب المقتضي له من العرض السابق؛ ولهذا كانت كلّ صناعةٍ محكمةٍ قريبةٍ من السبب المرجب لها، أقوى منها في دوامها وبعدها عن سببها». أبكار الأفكار، ج ٣، ص ١٦٩.

(٣) في «ص»: «يعدم»، والصواب ما أثبتناه.

(٤) وانظر الأجوبة أيضاً في: المحصل، ص ٣١٦؛ وتفصيله في: نهاية المرام، ج ٣، ص ٢٠٠.

كما يكون متعلّق السبب حال حدوثه^(١).

وعن الثاني: أنّه يلزم اجتماع الأمثال، وأنّه محال^(٢).

وعن الثالث: أنّ ما ذكرتموه من استلزم إعدام الباقي للطارئ المحال، إنّما يلزم إن لو قلنا: إنّ إعدام الباقي للطارئ بمعنى أنّه يوجد الطارئ ويعدمه^(٣) الباقي، ونحن لا نقول بذلك، بل نقول: معنى إعدامه إيّاه منعه من الدخول في الوجود، وعلى هذا لا يلزم اجتماع النقيضين ولا الضدّين^(٤).

قوله: «والحجّتان ردّيتان ...» إلى آخره.

أقول: استضعف الحجّة الأولى؛ باعتبار توقّفها على كون البقاء عرضاً وامتناع قيام العرض بالعرض، وكلُّ منهما ممنوعٌ. أمّا الأول، فلأنّ البقاء لو كان

(١) واستشكل المحقّق الطوسيّ هذا الجواب بعد نقله، قال: «ليس بصحيح؛ لأنّ الباقي عند قدماء المتكلّمين مستغني عن السبب. وأمّا عند القائلين بأنّه محتاجٌ إلى سببٍ مبقٍ، فجوابهم أنّ الموجد أقوى من المبقى؛ لأنّ الإيجاد إعطاء الوجود الذي لم يكن أصلاً، والتبقيّة حفظ الوجود الحاصل». نقد المحصّل، ص ٢٢٣.

(٢) واستشكله المحقّق الطوسيّ أيضاً بقوله: «والاعتراض بتجويز كون الحادث أكثر عدداً من الباقي، والجواب بامتناع اجتماع المثليين ليس ممّا يذهب إليه وهم». نقد المحصّل، ص ٢٢٣.

(٣) في «ق»: «يعدم».

(٤) وهذا أيضاً غير مرضيّ عند المحقّق الطوسيّ؛ حيث قال: «ثمّ الجواب - بأنّ الباقي يمنع الحادث عن أن يصير موجوداً، ولا يلزم منه محالٌ - ليس بمرضيّ؛ فإنّ الباقي لو كان بحيث يمنع لكان أقوى، وليس كذلك». نقد المحصّل، ص ٢٢٣.

عرضًا لكان إِمَّا باقياً، أو لا، فإن كان الأول لازم قيام العرض بمثله وأنتم تمنعون منه؛ ولأننا ننقل الكلام إلى بقاء ذلك البقاء ويتسلسل، وإن كان الثاني لم يكن الجسم الباقي به باقياً، هذا خلف؛ لاستحالة كون المقيد للبقاء غير باقٍ، بل البقاء عبارة عن استمرار الوجود وهو أمرٌ اعتباريٌّ لا تحقّق له في الخارج، وأمّا الثاني، فيبطله قيام السرعة والبطء بالحركة.

واستضعف الحجة الثانية لجواز استناد الإعدام إلى الذات. وقولهم: «لو عدم لذاته لما وجد»، باطل؛ لما عرفت من ^(١) أنّه لا يلزم من امتناع الوجود المقيد بوقتٍ مخصوصٍ امتناعُ مطلق الوجود. وأيضاً فهو منقوضٌ بعدمه في الزمان الثاني؛ فإنّه يعدم عندهم في ذلك الزمان لذاته، وإذا جاز عدمه لذاته فيه، فلم يجوز عدمه لذاته في غيره من الأزمنة التي بعده؟

سَلَمْنَا، لكن لِمَ لا يجوز استناده إلى عدم الشرط، بأن تكون الأعراض الباقية مشروطةً بأعراضٍ لا تبقى، فعند ^(٢) انقطاعها تفنى ^(٣) الباقية لزوال شرط وجودها كالحركات مثلاً، ومعنى اشتراطها أن يكون كلّ واحدٍ منها شرطاً على سبيل البدل، لا على سبيل التعيين، ولا يجوز أن يكون المجموع شرطاً من حيث هو مجموع؛ لأنّه لا تحقّق له؛ إذ يمتنع ^(٤) اجتماع أجزائه في الوجود دفعةً واحدةً، ولا يجوز أن يكون الشرط عرضاً واحداً من الأعراض

(١) في «خ»: «قبل».

(٢) في «ق»: «عند».

(٣) في «ق»: «يعنى».

(٤) في «خ»: «إذن لمنع»، وفي «ص»: «إذ يمنع»، وفي «ق»: «إذ يمنع»، وما أثبتناه من «ك، ط».

التي لا تبقى؛ لأنه يعدم في أي معاقب؛ لأن وجوده و^(١)المشروط بمثل ذلك يجب أن يكون مثله لوجوب عدمه عند عدم شرطه، فإذا ارتفعت علّة^(٢) الحركة ارتفعت، فعدم الأعراض المشروطة بها. سلّمنا، لكن يجوز استناده^(٣) إلى الفاعل.

قوله: «إن فَعَلَ كان وجودياً»، ممنوع؛ لأن تأثيره في أمرٍ متجدّد ليس هو إيجاد معدوم، بل هو^(٤) إعدام موجودٍ، فلمَ قلتم: إنَّ الأوّل ممكنٌ^(٥) دون الثاني؛ فإنَّ الممكن إذا حصل معه ترجيح أحد الطرفين، وجب حصول الراجع، وجوداً كان ذلك الطرف، أو عدمًا؟

قوله: «شرط العرض الجوهر فقط، قلنا: ممنوع؛ فإنَّ الجوهرَ قابلٌ للعرض»، وليست شرائط الشيء منحصرةً في قابله، ويجوز^(٦) توقّف العرض على غيره، أي على غير الجوهر، بأن لا يكون جوهرًا ولا عرضًا، بل أمرًا عدميًا^(٧).

فإن قيل: العدمي لا يصلح أن يكون شرطاً للوجودي، منعنا ذلك، وبطلانه

(١) لم يرد «و» في «خ».

(٢) في «خ»: «علّة».

(٣) في «خ»: «استنادها».

(٤) لم يرد في «ط، ص، ك»: «هو».

(٥) لم يرد في «ط»: «ممكّن».

(٦) في «ط»: «فيجوز».

(٧) كما صرح بذلك في: نقد المحصل، ص ٢٢٤.

ظاهر؛ فإنَّ عدم الدسومة عن الثوب شرطٌ في صيغته. وإن سلّمنا، لكن يجوز اشتراط العرض بعرضٍ آخر، كاشتراط العلم بالحياة والحركة الاختيارية بالقدرة والإرادة.

قوله: «شرط العرض يكون خارجاً عنه»، قلنا: ذلك للمفهوم^(١) الكلّي من العرض^(٢) و^(٣)المجموع، أمّا كلّ واحدٍ من الأعراض على حدته^(٤)، فإنّما يجب أن يكون شرطه خارجاً عن ماهيّته، والخارج عن ماهيّته لا يجب أن يكون جوهرًا، بل يجوز أن يكون عرضًا آخر، أو أمرًا عديمًا.

(١) في «ط»: «المفهوم».

(٢) في «ص»: «العرضين».

(٣) في «ق، ص»: «أو».

(٤) في «ط»: «مدّته»، وفي «ك، ص»: «حدته»، وما أثبتناه من «ق».

[المقصد الثالث: في أحكام الجواهر والأعراض]

[وفيه مسائل:]

[المسألة الأولى: في أن الأجسام حادثة]

قال المصنف: «القول في أحكامهما^(١): الأجسام حادثة؛ لأنها إذا اختصت بجهة، فهي إما للنفس، ويلزم منه عدم الانتقال، أو لغيره، وهو إما موجب، أو مختار. والمختار قولنا. والموجب يبطل ببطان التسلسل؛ لأنها لا تخلو من الأعراض الحادثة لعدمها المعلوم، والقديم لا يعدم؛ لأنه واجب الوجود؛ إذ لو كان وجوده^(٢) جائزاً، لكان إما بالمختار وقد فرضناه قديماً، أو بالموجب، ويلزم منه استمرار الوجود، فالقصور أيضاً حاصل».

قال الشارح رحمته الله: «أقول: هذه المسألة من أعظم المسائل في هذا العلم، ومدار مسائله كلها عليها...^(٣) إلى آخره.

(١) يرجع الضمير إلى الجواهر والأعراض كما يأتي التصريح به، وفي المصدر: «أحكامها».

(٢) أضفناه من المصدر.

(٣) كما قال أيضاً: «هذه المسألة من أجل المسائل وأشرفها في هذا الكتاب، وهي المعركة

أقول: لا ريب في كون هذه المسألة من أعظم مسائل هذا العلم؛ لأنَّ الغاية القصوى فيه إثبات واجب الوجود - تعالى - وصفاته من القدرة والعلم والإرادة؛ إذ باقي أركان الدين - كالنبوة والإمامة والمعاد وأحوال القيامة وغير ذلك - مبنيةٌ عليه، أي على إثبات واجب الوجود وصفاته، وذلك إنَّما يستفاد من حدوث العالم؛ فإنَّه إذا ثبت كون العالم حادثاً، ثبت أنَّ له محدثاً بالضرورة، وثبت كون ذلك المحدث قادراً؛ لأنَّه لو كان موجباً لقارنه^(١) أثره، فكان قديماً، فلا يكون حادثاً؛ وعالمًا؛ لأنَّ الفعل الاختياري لا بدَّ فيه من علمٍ سابقٍ عليه؛ لاستحالة القصد إلى ما لا يكون معلوماً البتَّة؛ ومريداً؛ لأنَّ تخصيص الإحداث بوقته دون ما قبله وما بعده يفتقر إلى مخصَّصٍ بالضرورة، ولا معنى للإرادة سواء، وحيًا؛ لأنَّ المراد به^(٢) من لا يستحيل عليه القدرة والعلم، فقد ظهر كون هذه المسألة من أعظم المسائل في هذا العلم.

وقوله: «ومدار مسأله كلها عليها»، يريد بها المسائل المقصودة بالذات - أي بالقصد الأوَّل ككونه تعالى عالمًا مريدًا - لا مطلق مسائله، وإلاَّ لكان ممنوعاً؛ فإنَّ كثيرًا من مسائل هذا العلم - ككون الأعراض باقيةً، أو غير باقيةٍ مثلاً - لا تبني على حدوث العالم.

العظيمة بين الأوائل والمتكلمين، وقد اضطربت أنظار العقلاء فيها، وعليها مبنى القواعد الإسلامية وقد اختلف الناس فيها: فذهب المسلمون والنصارى واليهود والمجوس، إلى أنَّ الأجسام محدثةٌ، وذهب جمهور الحكماء إلى أنَّها قديمةٌ. كشف المراد، ص ١٧١.

(١) في «خ»: «لغايره».

(٢) لم يرد في «خ»: «به».

قوله: «ولهم اختلافاتٌ كثيرةٌ لا يليق بهذا المختصر»، أي لهؤلاء^(١) القائلين بهذا القسم الثالث - وهو كون العالم قديم الذات محدث الصفات - اختلافاتٌ كثيرةٌ، والمنقول عنهم أنهم افترقوا فرقتين:

الفرقة الأولى: زعموا أنَّ المبدع الأوَّل جسمٌ^(٢)، وهؤلاء اختلفوا، فقال ثاليس الملطي^(٣): إِنَّ ذَلِكَ الجسم هو الماء؛ لأنَّه قابلٌ لكلِّ الصور. وزعم أنَّه إذا انجمد صار أرضاً، وإذا لطف صار هواءً، ومن صفو الهواء تكوَّنت النار، ومن الدخان تكوَّنت السماوات. وقيل: إِنَّه أخذ ذلك من التوراة؛ لأنَّه جاء في السفر الأوَّل منه أَنَّ الله - تعالى - خلق جوهرًا، فنظر إليه بنظر الهيبة، فذابت أجزاؤه، فصارت ماءً، ثم ارتفع منه بخارٌ كالدخان، فخلق منه السماوات، فظهر على وجه الماء

(١) هنا تشويش في بعض النسخ، ففي «ق»: «أي للقائلين لها والقائلين بالقسم الثالث»، وفي «ط»: «أي لها ولأبي القائلين ...»، وما أثبتناه من «ر، ص، ك».

(٢) في «ق»: «الجسم».

(٣) ثاليس، أو طاليس، أو تاليس الملطي (المتوفى سنة ٦٤٠ ق. م)، وهو أوَّل من تفلسف في الملطية، قال: إِنَّ للعالم مبدعًا، لا تدرك صفته العقول من جهة جوهريته، وإنَّما يدرك من جهة آثاره، وهو الَّذي لا يعرف اسمه، فضلًا عن هويته إلَّا من نحو أفاعليه وإبداعه وتكوينه الأشياء، وكان لا يبيِّن المعارف في الفلسفة إلَّا على التجربة. وهو أحد أساطين الحكمة حسب تعبير الشهرستاني، وقد عقد فصلًا بهذا العنوان: (الفصل الأوَّل الحكماء السبعة) الَّذين هم أساطين الحكمة من الملطية وساميا، وأثينة، وهي بلادهم. وأمَّا أسماؤهم فهي: تاليس الملطي، وأنكساغورس، وأنكسيمانس، وأنباذقليس، وفيثاغورس، وسقراط، وأفلاطون. راجع: الملل والنحل، ج ٢، ص ٣٧٤ و٣٧٥؛ أبكار الأفكار، ج ٣، ص ٣٠٦.

زبد، فخلق^(١) الأرض، ثم أرساها بالجبال^(٢).

وقال أنكسيمانس^(٣) الملطي: إنه الهواء، وتكوّنت النار من لطافته، والماء والأرض من كثافته.

(١) في «ق»: + «منه».

(٢) راجع: الأربعين في أصول الدين، ج ٢، ص ٢٥؛ المحصل، ص ٢٧٧؛ نهاية المرام، ج ٣، ص ٧ و ٨؛ شرح المواقف، ج ٧، ص ٢٢١.

ما وجدنا العبارة في السفر الأول، ولا في بقية الأسفار من التوراة، وقد عبّر الفارابي عن هذه الأقوال بالأعاجيب؛ حيث قال في باب حدوث العالم: «ومن أحب الوقوف على ذلك، فلينظر في الكتب المصنفة في المبدئات والأخبار المروية فيها، والآثار المحكية عن قدمائهم؛ ليرى الأعاجيب من قولهم: بأنه كان في الأصل ماء، فتحرّك، واجتمع زبد، وانعقد منه الأرض، وارتفع منه الدخان، وانتظم منه السماء». الجمع بين رأيي الحكيمين، ص ١٠٣.

(٣) Anaximenes (نحو ٥٨٨ - ٥٢٤ ق. م)، وضبط الكلمة في بعض نسخ الكتاب: أنكسيماليس. وهو من الملطيين المعروف بالحكمة المذكور بالخير عندهم، وهو ثالث وآخر فلاسفة مدرسة ملطية، بدأها طاليس، وواصلها تلميذه أنكسنندر، واختتمها أنكسيمانس. نقل عنه أنّ أول الأوائل والعنصر الأساسي والجوهر الأول الذي صدرت عنه جميع الكائنات والمبدعات هو الهواء؛ لأنه أكثر قابليةً من الماء للتغير واتخاذ الأشكال المختلفة، بل ويتغلغل في الأشياء والأحياء مهما دقت. أليست الحياة في صميمها أنفاساً من الهواء تتردد في الصدر شهيقاً وزفيراً؟ ومنه يكون جميع ما في العالم من الأجرام العلوية والسفلية؟ قال: ما كَوّن من صفو الهواء المحض لطيفٌ روحانيٌّ لا يدثر، ولا يدخل عليه الفساد، ولا يقبل الدنس والخبث، وما كَوّن من كدر الهواء كثيفٌ جسمانيٌّ يدثر، ويدخله الفساد، ويقبل الدنس والخبث، فما فوق الهواء من العوالم، فهو من صفوه، وذلك عالم الروحانيات، وما دون الهواء من العوالم، فهو من كدره، وذلك عالم الجسمانيات كثير الأوساخ والأوضار، يتشبّث به من سكن. انظر: الملل والنحل، ج ٢، ص ٣٨١؛ المحصل، ص ٢٧٨، نهاية المرام، ج ٣، ص ٩؛ الفهرست، ص ٣٤٦؛ الموسوعة الفلسفية، ص ٧٢؛ قصة الفلسفة اليونانية، ص ٢٦.

وقال ثاوفرسطيس^(١): إنه النار، وكَوْن الأشياء منها بالتكاثف.

وقال آخرون منهم: إنه الأرض، وكَوْن الأشياء عنها بالتلطيف^(٢).

وقال آخرون منهم: إنه البخار، وكَوْن النار والهواء عنه بالتلطيف، والماء والأرض بالتكثيف^(٣).

وقال أكساغورس^(٤): إنه الخليط الذي لا نهاية له، وهو أجسامٌ غير

(١) وفي المحصل، ص ٢٧٨: «أبريليطس».

ونقل بأن إيراقلطس وأباسيس من الفيثاغورسيين، كانا يعتقدان بأن مبدأ الموجودات هو النار، فما تكاثف منها وتَجَرَّ، فهو الأرض، وما تحلَّل من الأرض بالنار صار ماءً، وما تحلَّل من الماء بالنار صار هواءً، فالنار مبدأٌ وبعدها الأرض وبعدها الماء وبعدها الهواء وبعدها النار، والنار هي المبدأ واليها المنتهى، فمنها الكون واليها الفساد. راجع: الملل والنحل، ج ٢، ص ٣٩٨.

(٢) كما في: المحصل، ص ٢٧٨؛ نهاية المرام، ج ٣، ص ٩.

(٣) راجع: المحصل، ص ٢٧٨؛ نهاية المرام، ج ٣، ص ٩.

(٤) أنكساغورس: (٥٠٠ - ٤٢٨ ق. م)، كان تلميذًا لطاليس، وكان أول من أدخل الفلسفة إلى أثينا، لكنَّه خالف أستاذه في كون الماء أصل الوجود. فمهما بلغ الماء من المرونة وقابلية التشكُّل فهو ذو صفاتٍ معروفةٍ معيَّنة تستطيع أن تميَّزه بها عن الموادِّ الأخرى. ومعنى ذلك أن ثمة صفاتٍ تناقض صفات الماء؛ لأنَّ لا تدرك الصفة إلَّا إذا أدركت نقيضها، فلا تفهم الحرارة إلَّا إذا اقترنت في ذهنك بالبرودة. فإذا انعدم هذا التقابل انعدمت كذلك الخصائص والصفات، وما دام الأمر كذلك فلا يعقل أن تكون المخلوقات جميعًا على تناقض صفاتها مشتقةً من أصلٍ واحدٍ ذي صفةٍ معيَّنة معروفةٍ. وإنَّما أصل الكون مادةٌ لا شكل لها ولا نهاية ولا حدود.

وهو أول من قال بالكُمون والظهور. وكان يعتقد أنَّ الأشياء موجودةٌ بعضها في بعضٍ على ما هي، وأنَّ الكلَّ في الكلِّ، أي أنَّ الوجود مكوَّنٌ من مبادئ لا متناهيةٍ عددًا وصغرًا هي طبائع أو جواهر مكثِّفةٌ في أنفسها، تجتمع في كلِّ جسمٍ بمقادير متفاوتةٍ، ويتعيَّن لكلِّ جسمٍ نوعه

متناهية، وفيه من كل نوع أجزاء صغيرة متلاقية^(١) منها أجزاء على طبيعة الخبز، و^(٢) أجزاء على طبيعة اللحم^(٣)، فإذا اجتمع من تلك الأجزاء شيء كثير، وصار بحيث يحسن ذلك الشيء ويرى، ظن أنه حدث، وهذا القائل بنى مذهبه هذا على إنكار المزاج والاستحالة، وقال بالكمون والظهور.

وقال بعضهم: إن هذا الخليط كان ساكنًا في الأول، ثم إن الله - تعالى - حركه، فتكون منه هذا العالم.

وقال ديمقراطيس^(٤): إن أصل العالم أجزاء كثيرة^(٥)، كرية الشكل، قابلة

بالطبيعة الغالبة فيه، بحيث يكون كل جسم عالمًا لا متناهياً يحوي الطبائع على اختلافها كلاً منها بمقدار، فتختلف الظواهر والأسماء. فالكون ظهورٌ عن كمون، والفساد كمونٌ بعد ظهور، دون أي تغير في الكيفية. راجع: الملل والنحل (رأي أنكساغورس)، ج ٢، ص ٣٧٨، الفصل؛ ج ٥، ص ١٨٤؛ البراهين القاطعة، ج ١، ص ٣١٤؛ تاريخ الفلسفة اليونانية (ليوسف كرم)، ص ٤١.

(١) في «ط»: «فيها».

(٢) في «ق»: «ومنها».

(٣) في «ق»: «الملح»، وما أثبتناه من سائر النسخ، وكذا: المحصل، ص ٢٧٨؛ نهاية المرام، ج ٣، ص ١٠.

(٤) (Democrite) أو (Democritus): ديموكريت، أو ديمقراطيس، أو ديموكريثس، أو ديموكريثوس (٤٦٠ - ٣٧٠ ق. م)، وهو فيلسوف مشهور ولد في أيديرة من تراقية، ولا تعرف سيرة حياته ولا تصانيفه معرفة ثابتة. أما تصانيفه؛ فلأنها لم تصل إلينا. وأما حياته؛ فلأن ما كتبه عنه الأقدمون مختلطٌ بحكاياتٍ لا طائل تحتها. ويزعمون أن ديمقراطيس عاش ١٠٩ سنوات، وأنه مات باختياره كرهًا في البقاء بانقطاعه عن الطعام. انظر: تاريخ فلسفه، ج ١، ص ١٤٨ - ١٥٢؛ مبانى و تاريخ فلسفهى غرب (بالفارسية)، ص ٨٢.

(٥) في المحصل، ص ٢٧٩: «صغيرة».

للقسمة الوهميّة دون القسمة الانفكاكيّة. ونقل عنهم: إنهم قالوا: إنّ تلك الأجزاء غير متخالفةٍ إلّا بالشكل. ذكر ذلك أبو عليّ ابن سينا في الفنّ الثالث من طبيعيات الشفاء^(١). قالوا: ثمّ اتّفق في تلك الأجزاء أن^(٢) تصادمت على وجهٍ خاصٍّ، فحصل من تصادمها على ذلك الوجه هذا العالم على هذا الشكل، فحدثت السماوات والعناصر، ثمّ حدث من الحركات السماويّة امتزاجات^(٣) هذه العناصر، ومنها هذه المركّبات^(٤).

وزعمت الثنويّة أنّ أصل العالم هو النور والظلمة^(٥).

(١) الفصل الأوّل من المقالة الواحدة من الفنّ الثالث من طبيعيات الشفاء.

(٢) في «ط»: «أنّها».

(٣) في «ق»: «مزاجات».

(٤) وراجع: المطالب العالية، ج ١، ص ١٩٦؛ ج ٤، ص ٣٦٤؛ ج ٧، ص ٣٥٩؛ المحصل، ص ٢٧٩؛ نهاية المرام، ج ٣، ص ١٠.

(٥) الثنويّة: هم أصحاب الاثنين الأزلّيين، مذهبٌ قديمٌ شاع خاصّةً في بلاد فارس قبل المسيحيّة وبعدها، يزعمون أنّ النور والظلمة أزليّان قديمان، وقالوا: بتساويهما في القدم، واختلافهما في الجوهر والطبع والفعل والحيز والمكان والأجناس والأبدان والأرواح، وهم فرقٌ خمسٌ تحمل أسماء أصحابها: المانويّة والمزدكيّة والديصانيّة المرقيونيّة والكيونونيّة. وذهب بعض إلى أنّ المجوس والزرادشتيّة منهم، بل من أقدمهم، وقال بعضٌ آخر، بعكس ذلك. واختلافهم العمدة في حدوث الظلمة وقدمها، وأيضًا المجوس تخصّم بعض المصطلحات، كما قال القاضي عبد الجبار: «وأما المجوس، فهم طائفةٌ من الثنوية أيضًا، إلّا أنّهم يغيّرون العبارة فيسمّون النور يزدان، والظلمة أهرمن، ثمّ اختلفوا، فمنهم من قال بقدمها». شرح الأصول الخمسة، ص ١٩٠.

وقد ردّ عليهم متكلمو الإسلام، وأبطلوا مذهبهم، وبأنّي الردّ عليهم أيضًا في هذا الكتاب إن

الفرقة الثانية الذين قالوا: إن أصل العالم ليس بجسم، وهم فريقان:

الفريق الأول: (الحرانانيون)^(١): وهم الذين أثبتوا القدماء الخمسة: البارئ - تعالى - والنفس والهيولى والدهر والخلأ^(٢). وقالوا: الله - تعالى - تام العلم والحكمة، لا يعرض له سهو ولا غفلة، ويفيض عنه العقل كفيض النور عن قرص الشمس، وهو - تعالى - يعرف الأشياء معرفة تامة. وأما النفس، فإنها

شاء الله - تعالى - في المسألة السابعة عشرة من المقصد الرابع عشر. وراجع: أصول الإيمان، ص ٢٥٥؛ الاقتصاد، ص ٧٩؛ أبحاث الأفكار، ج ٢، ص ٢٧٨؛ شرح المواقف، ج ٧، ص ٢٢١؛ نشأة الفكر الفلسفي، ج ١، ص ٢٤٦ - ٢٥٣.

(١) الحرانانيون بفتح الحاء وسكون الراء المهملتين وبالنون. ذكر في الصحاح أن (حرنان) اسم بليد، والنسبة حرنائي على غير قياس، والقياس حراني بتشديد الراء. ويقال: هم فرقة من المجوس، منسوبة إلى رجلٍ منهم ادعى النبوة، يقال له: حرنان. وقيل: هم جماعة من صائبة الكلدانيين، ينسبون عقائدهم إلى عاذيمون وهرمس وأعيانا وأواذي، أربعة أنبياء، ويعتقدون أن الصانع المعبود واحد وكثير، أما واحد، ففي الذات، وأما كثير، فلأنه يتكرر بالأشخاص في رأي العين، وهم مع اعتقادهم بوجود الله - تعالى - يقولون: ما يهلكنا إلا الدهر، ولا دار سوى هذه الدار، وما تميتنا إلا الأتيام والليالي ومرور الزمان وطول العمر، ويسندون الحوادث إلى الدهر، ومقالات أخرى. راجع: الملل والنحل (للمشهرستاني)، ج ٢، ص ٣٦٧؛ شرح المواقف، ج ٣، ص ١٩٩؛ ج ٧، ص ٢٢١.

(٢) اثنان حيّان فاعلان، هما: الله - تعالى - والنفس، وواحد منفعّل غير حيّ هو الهيولى، واثنان لا حيّان ولا فاعلان ولا منفعّلان، هما: الدهر والخلأ. انظر: المحصل، ص ٢١٢؛ كشف المراد، ص ٨٢؛ مناهج اليقين، ص ٧٣؛ شرح المواقف، ج ٣، ص ١٩٩. إرشاد الطالبين، ص ١٥٠؛ البراهين القاطعة، ج ١، ص ١٧٧.

تفيض عنها الحياة فيض النور عن القرص، لكتها^(١) جاهلة لا تعلم الأشياء ما لم تمارسها. وكان البارئ - تعالى - عالماً بأن النفس ستميل إلى التعلق بالهوى، وتعشقها وتطلب اللذة الجسميّة، وتكره مفارقة الأجسام، وتنسى نفسها، ولما كان من شأن البارئ الحكمة التامة عمد^(٢) إلى الهوى بعد تعلق النفس بها، فركبها ضرورياً^(٣) من التراكيب^(٤) مثل السماوات والعناصر وتركيب^(٥) أجسام الحيوانات على الوجه الأكمل، والنفس بقي فيها من الفساد ما لا يمكن إزالته، ثم إنّه - تعالى - أفاض على النفس عقلاً وإدراكاً، وصار ذلك سبباً لتذكرها عالمها، وسبباً لعلمها بأنّها ما دامت في العالم الهولاني لم تنفك عن الآلام، فإذا عرفت النفس ذلك وعرفت أنّ لها في عالمها اللذات الخالية عن الآلام، اشتاقت إلى ذلك العالم، وعرجت بعد المفارقة، وبقيت هناك أبد الآباد في غاية البهجة ونهاية السعادة^(٦).

(١) في «ق»: «لأثتها»، والصواب ما أثبتناه من سائر النسخ موافقاً لنهاية المرام، ج ٣، ص ١١. وهكذا في الهوامش الثلاثة التالية.

(٢) في «ق، ط»: «عهد».

(٣) في «ط، ك»: «ضرورياً».

(٤) في «ك»: «التركيب».

(٥) في نهاية المرام، ج ٣، ص ١١: «ركب».

(٦) وقال المحقق الطوسي بعد نقل مذهبهم وأدلتهم: «هذه حكاية مذهبهم، وما يصلح لأن تكون دلائلهم عليه. ومال ابن زكريّا الطبيب الرازي إلى ذلك المذهب، وعمل فيه كتاباً موسوماً بـ "القول في القدماء الخمسة"». نقد المحضّل، ص ١٢٦، وراجع: كشف المراد، ص ٨٢.

الفريق الثاني: أصحاب فيثاغورس^(١) وهم الذين قالوا: إنّ المبادئ هي الأعداد المتولّدة عن الوحدات، قالوا: لأنّ قوام المركّبات بالبسائط، وهي أمور كلّ واحدٍ منها واحدٌ في نفسه، ثمّ تلك الأمور إمّا أن تكون لها ماهيات وراء كونها وحداتٍ، أو لا تكون، فإن كان الأوّل كانت مركّبة؛ لأنّ هناك تلك الماهية مع تلك الوحدة، وكلامنا ليس في المركّبات، بل في مبادئها، وإن كان الثاني كانت مجرد وحداتٍ، وهي لا بدّ وأن تكون مستقلةً بأنفسها، وإلاّ لكانت مفتقرةً إلى الغير، فيكون ذلك الغير أقدم منها، وكلامنا في المبادئ المطلقة، وهذا خلفٌ، فإذا الوحدات أمورٌ قائمةٌ بأنفسها، فإن عرض لها الوضع صارت نقطةً، وإن اجتمعت نقطتان حصل خطٌّ، وإن اجتمع خطّان

(١) Pythagoras / فيثاغورس بن منسارخس (نحو ٤٩٠ - ٤٩٧ ق. م): من أهل ساميا، إغريقيّ يونانيّ، روى بعض المؤرخين أنّ فيثاغورس من أصل فينيقيّ ومن مواليد صور، إلّا أنّ أكثر الروايات تجعل مولده في جزيرة ساموس، وتثبت أنّه هجر وطنه حوالي سنة ٥٣٢ ق. م. كان في زمان سليمان النبيّ ابن داود عليه السلام، وأخذ الحكمة من معدن النبوة. هرب من بلده إلى إيطاليا، وأسس بها فرقةً سياسيةً دينيّةً، وهو الذي وضع لفظة "فلسفة" وتعني حبّ الحكمة. أمّا مدرسته وهي المدرسة الفيثاغورية، فلم تكن مدرسةً فلسفيّةً فحسب، بل دينيّةً أخلاقيّةً على نظام الطرق الصوفيّة. واستوطن صقلية حيث تحلّق حوله طلاب الحكمة يذهبون مذهبه في الامتناع عن أكل اللحوم وبعض الحبوب، وعن اتّخاذ الألبسة من جلد الحيوان، وما إلى ذلك ممّا يعود إلى اعتقادهم بالتناسخ. وكان يدّعي أنّه شاهد العوالم العلويّة بحسّه وحده. وهو أوّل من نطق في الأعداد والحساب والهندسة، إليه يعزى تقويم الحساب المعروف بـ "جدول فيثاغورس" في الضرب. راجع: الملل والنحل (للشهرستاني)، ج ٢، ص ٣٨٨ (رأي فيثاغورس)؛ الموسوعة الفلسفيّة، ٣٥٣؛ موسوعة الفلسفة، ج ٢، ص ٢٢٨.

حصل سطحٌ، وإن حصل سطحان حصل جسمٌ، فظهر أنّ مبدأ الأجسام
الوحدات^(١).

واعلم: أنّ الضمير في قول المصنّف - رحمه الله تعالى - في (أحكامهما) عائِدٌ إلى
الجواهر والعرض، وإن لم يصرّح بإضافة الأحكام إليهما فيما بعد؛ لأنّه إنّما ذكر
حدوث الأجسام وهو حكمٌ يتعلّق بالأجسام خاصّةً من حيث صريح اللفظ^(٢)،
لكن لما كان الدليل الدالّ على حدوث الأجسام هو بعينه دالّاً على حدوث
الأعراض؛ لكونها متأخّرةً في الوجود عن الأجسام، والمتأخّر عن الحادث أولى
بالحدوث، صار الكلام في حدوث الأجسام كلاماً في حدوث الأجسام والأعراض.
وإنّما قال: الأجسام حادثةٌ ولم يقل الجواهر حادثةً، مع أنّ حدوث الجواهر
مستلزمٌ لحدوث الأجسام؛ لكونها مؤلّفةً منها، وحدث الأجزاء يستلزم حدوث
الكلّ لتأخّره عنها؛ لأنّ وجود الأجسام ضروريٌّ، ووجود الجواهر الأفراد كسبيٌّ
محتاجٌ إلى إقامة البرهان، فالاستدلال على حدوث الأجسام، لا يتوقّف على
وجود الجواهر الأفراد؛ لأنّا لا نستدلّ على حدوثها من حيث هي مركّبةٌ منها، بل
نستدلّ على حدوثها مطلقاً. وأمّا الاستدلال على حدوث الجواهر؛ فإنّه متوقّفٌ

(١) كما قال الرازيّ بعد ذلك أيضاً: «فيثبت بما ذكرنا: أنّ المادّة الأولى لحدوث العالم الجسائي:
هي الوحدات». المطالب العالية، ج ٤، ص ٢٧؛ وراجع: المحضّل، ص ٢٨٤ و ٢٨٥؛ منهاج
اليقين، ص ٩٢؛ نهاية المرام، ج ٣، ص ١٣ و ١٤. وأضاف فيه ما حكاه (عن نقد المحضّل،
ص ١٩٥) قال: «ونقل أيضاً عنه: إنّ الوحدة تنقسم إلى وحدةٍ بالذات غير مستفادَةٍ من الغير
وهي التي لا تقابلها كثرةٌ، وهو المبدأ الأوّل، وإلى وحدةٍ مستفادَةٍ من الغير وهي مبدأ
الكثرة، وليست بداخليةٍ فيها، بل تقابلها الكثرة، ثم تتألف منها الأعداد وهي مبادئ
الموجودات. وإنّما اختلفت الموجودات في طبائعها، لاختلاف الأعداد بخواصّها».

(٢) لم يرد في «خ»: «من حيث صريح اللفظ».

على كونها موجودة، مع أنَّ الدليل المذكور الدالّ على حدوث الأجسام هو بعينه^(١) دالّ على حدوث الجواهر على تقدير وجودها، فكان الاستدلال على حدوث الأجسام أولى من الاستدلال على حدوث الجواهر.

قوله «لَمَّا ظَلَمَ»: «لنا على الحدوث وجهان: الأوّل ...» إلى آخره.

أقول: إنّما قال: «لنا على الحدوث وجهان» مع كثرة الوجوه الدالّة على الحدوث^(٢)؛ لأنّ المصنّف لم يذكر سوى الوجهين المذكورين في الكتاب، وكلام الشارح متقيّد بكلام المصنّف، وكأنّه قال: لنا في هذا الكتاب على الحدوث وجهان، وأيضاً فإنّه إذا كان لنا على الحدوث وجوهٌ كثيرة، صدق أنّ لنا عليه وجهين^(٣).

وتقرير الوجه الأوّل منهما أن يقال: كلّ جسمٍ، فهو مختصّ بحدّ وجه^(٤)، وكلّما كان كذلك، فهو حادثٌ، ينتج كلّ جسمٍ فهو حادثٌ، أمّا الصغرى، فضروريّة؛ إذ لولا كون كلّ جسمٍ مختصّاً بحدّ وجهٍ معيّنة، لكان بعض الأجسام إمّا لا في جهةٍ ومكانٍ أصلاً، أو في كلّ جهةٍ ومكانٍ، وهما محالان

(١) والعبارة في «ق»: «هكذا: «مع أنّ الدليل المذكور دالّ على حدوث الأجسام وهو بعينه ...».

(٢) انظر الوجوه في: شرح الأصول الخمسة، ص ٥٥ (ذكر فيه ثلاثة وجوه)؛ المطالب العالية، ص ٤، ص ٣٠٧؛ كشف المراد، ص ١٧١؛ نهاية المرام، ج ٣، ص ١٥؛ شرح المواقف، ج ٧، ص ٢٢٢؛ قواعد المرام، ص ٥٧؛ الاعتماد في شرح واجب الاعتقاد، ص ٥٠؛ شوارق الإلهام، ج ٢، ص ٣٤٥.

(٣) في «ق، ك»: «وجهان».

(٤) في «ق»: «بحدّ مخصّص وجهٍ معيّنة».

بالضرورة، وأمّا الكبرى؛ فلأنّ اختصاصه بذلك المكان وتلك الجهة إمّا أن يكون لنفسه، أو لغيره، والأوّل باطلٌ، وإلّا لما تحرّك جسمٌ عن مكانه، ولا تغيّر جسمٌ عن وضعه، وهما باطلان بالحسّ. والثاني إمّا أن يكون ذلك الغير فاعلاً مختاراً، أو موجّباً، والأوّل هو المطلوب؛ فإنّ الغرض من ثبوت حدوث العالم ليس إلّا إثبات ذات واجب الوجود - تعالى - وصفاته، فإذا ثبت بدونه حصل المطلوب، هكذا قال الشارح رحمه الله تفسيراً لقول المصنّف: «والمختار قولنا».

وفيه نظرٌ؛ فإنّ كون المخصّص للأجسام بأحيازها وجهاتها مختاراً، لا يقتضي كونه واجب الوجود، ولا يدلّ على شيءٍ من صفات الواجب - تعالى - من كونه قادراً عالمًا مريدًا حتّى يلزم منه المطلوب. ويمكن أن يكون مراده من قوله: «والمختار قولنا»، لزوم الحدوث له؛ إذ يلزم من كون المخصّص للأجسام بأحيازها وجهاتها مختاراً، كون الاختصاص الذي لا تنفك الأجسام عنه حادثاً، ويلزم منه حدوث الأجسام ضرورة حدوث ما لا ينفك عن الحوادث؛ وذلك لما ثبت من أنّ كلّ أثرٍ لمختارٍ، فهو حادثٌ؛ لأنّه لا يتحقّق^(١) إلّا بتوسّط قصدٍ وإرادةٍ، وهما إنّما يتوجّهان إلى معدومٍ، لا إلى موجودٍ، وإلّا لزم تحصيل الحاصل، وهذا أحسن؛ لأنّه يستدلّ على الحدوث لا على ثبوت فاعلٍ مختارٍ.

والثاني - وهو كون ذلك الغير موجّباً - باطلٌ؛ لأنّ ذلك الموجب إن كان واجباً لذاته استحالة عدمه، ويلزم من استحالة عدمه استحالة عدم أثره، فيلزم ما ذكر من المحال، وهو عدم انتقال الجسم عن مكانه ودوام وضعه، وإن كان جائزاً افتقر إلى مؤثّرٍ، فإن كان مختاراً ثبت المطلوب، وهو حدوث الأجسام

(١) في «ق»: «إنّما يتحقّق» بدل «لا يتحقّق إلّا».

لحدوث اختصاصها بأحيائها التي لا ينفك منه؛ لكونه صادرًا عن المختار، وإن كان موجبًا، فإن كان واجبًا لزم المحال المذكور، وهو عدم الانتقال ودوام الوضع، وإن كان جائزًا افتقر إلى مؤثرٍ آخر، إما مختارٌ فيلزم المطلوب، أو موجبٌ واجبٌ، فيلزم عدم الانتقال ودوام الوضع، أو موجبٌ ممكنٌ، ويلزم التسلسل وهو محالٌ. وأيضًا فذلك الغير إن كان مجردًا تساوى أثره في الأجسام، فيستحيل أن يخصَّص بعضًا دون بعضٍ بمكانٍ دون مكانٍ، وإن كان مقارنًا افتقر الجسم في اتصافه به دون غيره من الأجسام إلى مخصَّصٍ، ويعود الكلام في ذلك المخصَّص ويتسلسل، وإنه محالٌ.

قوله «إِنَّمَا هَذَا دَلِيلٌ حَسَنٌ أَخَذَهُ الْمُصَنِّفُ مِنَ الْمُثَبِّتِينَ، إِلَّا أَنَّ بَعْضَ مَقْدَمَاتِهِ كَانَتْ فَاسِدَةً، وَالْمُصَنِّفُ أَصْلَحَهُ حَتَّى صَارَ هَكَذَا».

أقول: المثبتون هم الذين يثبتون الذوات في العدم، يستدلُّون على حدوث الأجسام، بأنَّ كون الجسم متحرِّزًا يقتضي أن يكون في جهةٍ من الجهات بالضرورة، وكونه في جهةٍ من الجهات معللاً بالمعنى المسَمَّى كونًا؛ لاستحالة كونه معللاً بذات الجسم، وإلا لما بقيت عند كونه في جهةٍ أخرى، ولا بالفاعل من غير توسُّط المعنى على ما سلف بيانه، فإذا نكل جسمٌ، فهو غير منفكٍ عن المعنى، وذلك المعنى حادثٌ لعدمه، فإنَّ كلَّ جسمٍ متحرِّكٌ يصحُّ أن يسكن وبالعكس، والمعنى الموجب للحركة مضادٌّ للمعنى^(١) الموجب للسكون لتضادَّ معلوليهما^(٢).

(١) في «ق»: «يضادَّ المعنى».

(٢) في «ق»: «معلوليهما».

فيغيّره ويعدم السابق منهما بطريقتين اللاحق، فيتحقق الحدوث فيهما، أمّا السابق، فلعدمه الدالّ على حدوثه؛ لاستحالة عدم القديم على ما يأتي، وأمّا اللاحق، فلكونه مسبوقاً بالغير، فقد ظهر صدق قولنا: (كلّ جسم، فهو غير منفكّ عن المعاني الحادثة)، ويصدق أيضاً بالضرورة (وكلّ ما لا ينفكّ عن المعاني الحادثة، فهو حادث) ينتج: (كلّ جسم، فهو حادث) وهو المطلوب، والمصنّف^(١) - رحمه الله تعالى - يمنع الصغرى؛ لأنّ الحصول في الحيز عنده لا يحتاج إلى المعنى؛ إذ لا وجود للمعنى الذي يثبتونه عنده على ما تقدّم بيانه؛ فلهذا حذفها، ورّتب الدليل على ما مرّ تقريره.

وتقرير الوجه الثاني أن يقال: الأجسام لا تخلو عن الحوادث، وكلّ ما لا يخلو عن الحوادث، فهو حادث، ينتج الأجسام حادثة، وهذا هو الدليل المشهور عند المتكلمين^(٢)، وهو مبنيّ على أربع دعاوى: إثبات الحوادث، وامتناع

(١) في «ق، ص، ط»: «فالمصنّف».

(٢) واعتقد القاضي عبد الجبار: أنّ أوّل من استدلّ بهذا الوجه أبو الهذيل العلاف. شرح الأصول الخمسة، ص ٥٥.

وقال العجّالي: «قال علماؤنا رحمهم الله: الأجسام محدثة خلافاً للفلاسفة؛ والحجّة لنا في المسألة أن نقول: كلّ جسم لا يخلو من الحوادث، وكلّ ما لا يخلو من الحوادث، فهو محدث، فكلّ جسم محدث». الكامل في الاستقصاء، ص ٦٢.

وقال التفتازاني: «المشهور في الاستدلال على حدوث الأجسام، أنّها لا تخلو عن الحوادث». شرح المقاصد، ج ٣، ص ١١١؛ وأيضاً شرح المواقف، ص ٧، ص ٢٢٢؛ وراجع الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٢٠ (وفيه الجواب عن الشبهات الواردة حول هذا الوجه)؛ نهاية المرام، ج ٣، ص ١٥؛ الاعتماد في شرح واجب الاعتقاد، ص ٥٠.

خلو الجسم عنها، ووجوب سبق العدم على مجموعها^(١)، وحدث كل ما لا ينفك عن مثل هذه^(٢).

ولقائل أن يقول: لا حاجة إلى إثبات الحوادث، بل يكفي سبق العدم على مجموع الأمور التي لا تنفك الأجسام عنها، سواءً أكانت تلك الأمور وجودية، أم عدمية؛ فإن ما لا ينفك عن أمور عدمية، أو بعضها وجودي وبعضها عدمي يكون العدم سابقاً على مجموعها، يجب أن يكون حادثاً. نعم، بيان حدوثها بما يأتي من صحة العدم عليها يتوقف على كونها ثبوتية.

واعلم: أن المقدمة الأولى تشتمل على الدعاوي الثلاث - أعني: إثبات الحوادث، وامتناع خلو الجسم عنها، ووجوب سبق العدم على مجموعها - والدعوى الرابعة هي الكبرى.

أما بيان الدعوى الأولى - وهي إثبات الحوادث، وهي التي عبر الشارح عنها بالمقدمة الأولى - فلأن الجسم ينتقل من الحركة إلى السكون وبالعكس، أي ينتقل من السكون إلى الحركة، وتبدل عليه إحدى الحالتين بالأخرى، وكذا في الاجتماع والافتراق، فإن كلاً منهما يتبدل بصاحبه، ولا يجوز أن يكون المرجع لهذه^(٣) الأمور - أعني الحركة والسكون والاجتماع والافتراق - إلى ذات الجسم؛

(١) في «ق»: «مجموعهما».

(٢) وانظر ابتداء هذا الوجه على الدعاوي الأربع في: شرح الأصول الخمسة، ص ٥٦؛ تقريب المعارف (لأبي الصلاح الحلبي)، ص ٧١؛ التوحيد (للنيسابوري)، ص ٢٣١؛ نهاية المرام، ج ٣، ص ١٥؛ الإصباح على المصباح، ص ٣٠.

(٣) في «ك»: «بهذه».

لبقائه مع زوالها يتبدّل^(١) كلّ منهما بضدّه ووجوب مغايرة الباقي للزائل. وأيضًا لو لم تكن مغايرةً للجسم يلزم المطلوب؛ لأنّا سنبيّن حدوثها، فإذا كانت عبارةً عن ذات الجسم كان الجسم حادثًا، ونحن إنّما نسعى لذلك. ولا إلى العدم، أمّا أوّلًا، فلأنّها محسوسة، والعدم لا يكون محسوسًا. وأمّا ثانيًا، فلأنّ الحركة مثلًا تتبدّل بالسكون وترتفع به، وذلك يقتضي ثبوت أحدهما، وأيما كان كان^(٢) الآخر مثله لتساويهما في الماهية وهي الحصول في الحيز، وافتراقهما بعوارض وهي الزوال والثبات.

وإنّما قلنا: إنّ ذلك يقتضي كون أحدهما ثبوتيًّا؛ فلأنّ أحدهما إن كان ثبوتيًّا فالمطلوب^(٣)، وإن كان عدميًّا كان رافعه وجوديًّا؛ إذ رافع العدمي وجوديٌّ، فيلزم المطلوب.

وفي هذا نظرٌ؛ فإنّا لا نسلم أنّ واقع العدمي وجوديٌّ؛ فإنّ الأمور الإضافية عندهم أنّها عدميّةٌ مع ارتفاع بعضها ببعض، كارتفاع الموازاة بالمسامة وبالعكس، وارتفاع المساواة بالرجحان.

قوله: «وأمّا ثالثًا؛ فلأنّها ليست أعدامًا مطلقةً بالضرورة...» إلى آخره، إشارةً إلى دليلٍ ثالثٍ على كون هذه الأكوان وجوديّةً.

تقريره أن يقال: لو لم تكن وجوديّةً لكانت عدميّةً، فلمّا أن تكون أعدامًا

(١) في «ط»: «بتبدل».

(٢) لم يرد «كان» الثانية في المصدر، وكذا في «ك، ص، ط»، وأثبتناه من «ر، ق».

(٣) في «ق»: «فهو المطلوب».

مطلقةً، وهو محالٌّ بالضرورة، أو أعدام ملكاتٍ وهو محالٌّ، وإلّا لوجب أن
نتصوّر ملكاتها سابقًا على تصوّرها، والتالي باطلٌ قطعًا؛ فإنّا لا نعقل شيئًا تكون
نسبته إليها نسبة الملكة إلى العدم.

وفيه نظرٌ؛ فإنّه إنّما يلزم أن نتصوّر ملكاتها، إن لو تصوّرنا كونها أعدامًا، أمّا
على تقدير عدم تصوّر كونها أعدامًا، فلا، ولا يلزم من عدم تصوّرنا إيّاها أعدامًا
تصوّرنا إيّاها وجوداتٍ.

قوله: «إن قيل: هذا فرعٌ على حصول الجوهر في المكان، وهو فرعٌ على المكان،
وليس هو بثبوتٍ... إلى آخره»، إشارةٌ إلى اعتراضاتٍ واردةٍ على الدليل المذكور.

تقرير أولها أن يقال: قولكم الجسم ينتقل من الحركة إلى السكون
وبالعكس فرعٌ على حصول الجوهر في المكان وهو ظاهرٌ، لكنّ حصول
الجوهر في المكان محالٌّ؛ لأنّه ليس بثبوتٍ^(١)؛ إذ لو كان ثبوتيًا لكان إمّا
جوهرًا أو عرضًا، والتالي بقسميه باطلٌ، فالمقدّم مثله. والملازمة ظاهرةٌ. وأمّا
بطلان القسم الأول - أعني كونه جوهرًا - فلأنّه إن كان مجرّدًا استحال حلول
الجوهر المقارن فيه؛ لأنّ المجرّد يلزمه عدم قبول الإشارة الحسيّة وعدم
الاختصاص بجهةٍ، والمقارن يلزمه ذلك - أعني قبول الإشارة الحسيّة
والاختصاص بجهةٍ - والجمع بينهما محالٌّ. وإن كان مقارنًا لزم من حلول
الجوهر المتمكّن فيه التداخل؛ ضرورة شغل المتمكّن للمكان بحيث يكون
محاطًا به^(٢)، فعلى تقدير كون المكان جوهرًا، يلزم نفوذ المتمكّن فيه وهو
عين التداخل.

(١) في «ق»: «ثبوتاً».

(٢) في «خ»: «بمعنى امتداده في أبعاده» بدل «بحيث يكون محاطًا به».

قوله: «ولأنَّ كلَّ متحيِّزٍ له مكان»، هذا إشارةٌ إلى وجهٍ ثانٍ يدلُّ على بطلانِ هذا القسم - أعني كون المكان جوهرًا منحصراً - وهو أنَّ كلَّ جوهرٍ متحيِّزٍ مفتقرٌ^(١) إلى مكانٍ، فلو كان المكان جوهرًا متحيِّزًا افتقر إلى مكانٍ آخر ويتسلسل، بمعنى افتقار ذلك المكان إلى مكانٍ آخر، وذلك الآخر إلى آخر، وهكذا إلى غير النهاية؛ لاستحالة الدور، وهو كون كلِّ واحدٍ من الشينين مكانًا لصاحبه؛ لأنَّه يلزم كون كلِّ واحدٍ^(٢) منهما في الآخر، وكونه في نفسه، وهو محالٌ بالضرورة.

قوله: «لا دفعةً» أي لا تسلسلاً واحداً، وهو أن تكون أفراد الأمكنة سلسلةً ممتدةً إلى غير النهاية فقط، بل سلاسل غير متناهية؛ لأنَّ تلك السلسلة المفروضة وهي مجموع الأمكنة متحيِّزةً، فتفتقر إلى مكانٍ مغايرٍ لها، وذلك المكان يفتقر إلى مكانٍ آخر، وهكذا سلسلة^(٣) إلى غير النهاية. وكذا الكلام في هذه السلسلة الثانية، فإنَّها مفتقرةٌ إلى مكانٍ، وذلك المكان يفتقر إلى مكانٍ^(٤)، وهكذا رابعه وخامسه لا إلى نهاية^(٥)، وهذا أبلغ في الاستحالة.

قوله: «وإن كان عرضاً لزم الدور»؛ لأنَّ العرض مفتقرٌ إلى الجوهر، فلو افتقر الجوهر إليه دار؛ ولأنَّه يلزم أن يكون كلُّ منهما حالاً في الآخر، وهو محالٌ بالضرورة، «وإذا لم يكن ثبوتياً استحال حصول الجوهر فيه؛ لأنَّه لا يعقل حصوله في المعدوم».

(١) في «ق، ص، ط»: «يفتقر»، وفي «ك»: «يفتقر»، وما أثبتناه من «ر، خ».

(٢) لفظ «واحد» أثبتناه من نسخة «ق»، ولم يرد في سائر النسخ.

(٣) في «ق»: «السلسلة».

(٤) في «ر، ق»: «آخر».

(٥) في «ق»: «إلى غير النهاية».

قوله: «سَلَمْنَا، لَكِن التَبَدَّل لا يَقْتَضِي الثُبُوت»، هذا اعتراضٌ على قوله: «إِنَّ هَذِهِ الْأَكْوَانُ أُمُورٌ ثُبُوتِيَّةٌ بِاعْتِبَارِ تَبَدُّلِهَا»، ووجه المنع والنقض بآئه - تعالى - قد كان عالمًا في الأزل بأنَّ العالم سيوجد، ثمَّ بعد وجوده تبدَّل (أي العلم السابق)^(١) بعلمه بالوجود، ويستحيل أن يكون أحدهما ثبوتيًا؛ لأنَّه يلزم من كون الأول ثبوتيًا جواز عدم القديم الوجودي، وأنَّه محالٌّ، ومن كون الثاني ثبوتيًا قيام الحوادث بذاته تعالى، وهو محالٌّ أيضًا؛ ولأنَّه - تعالى - لم يكن فاعلاً^(٢)، ثمَّ صار فاعلاً، مع استحالة كون الفاعلية وسلبيها ثبوتيين أو أحدهما^(٣)، أمَّا اللافاعلية^(٤)؛ فلأنَّها محمولةٌ على المعدومات، لصدق قولنا: المعدوم ليس فاعلاً، وكلَّ محمولٍ على المعدوم، فهو معدومٌ بالضرورة. وأمَّا الفاعلية؛ فلأنَّها لو كانت ثابتةً لزم التسلسل؛ لأنَّها نسبةٌ بين الفاعل والمفعول، فتكون مفتقرةً إليهما^(٥) متأخرةً عنهما، فتكون ممكنةً، وكلَّ ممكنٍ فله فاعلٌ، فثبتت بينه وبين مفعوله فاعليةٌ أخرى، وهكذا إلى غير النهاية.

قوله: «والجواب عن الأول: لِمَ لا يجوز أن يكون المكان جوهرًا، كما هو

(١) لم يرد في «ق، ك»: «أي العلم السابق»، وكذلك لم يكن في عبارة العلامة رحمته في المصدر، وما أثبتناه من «ر، ص» وهامش «ط».

(٢) في هامش «ط»: «أي في الأزل».

(٣) في «ق، ط»: «لزم» بعد «أحدهما».

(٤) في «ق»: «أمَّا أن لا فاعلية».

(٥) في هامش «ط»: «أي الفاعل والمفعول».

مذهب أفلاطن ...» إلى آخره. أفلاطن يزعم أنّ المكان عبارة عن البعد القائم بذاته وهو جوهرٌ خالٍ عن المادّة^(١)، وتقسيم الجواهر المقارن إلى مقاومٍ للدّاخل عليه ممانع

(١) المكان على وزن المفعّل، لغة الموضع، كما في: الصحاح في اللغة، ج ٤، ص ٢١٩ (كون)؛ القاموس المحيط، ج ٤، ص ٢٦٦ (كون). وفي الأصل اسم مكانٍ من الكون، وهو في العرف ما يستقرّ عليه أو فيه الجسم، وإطلاق المتكّن على الجسم الكائن في المكان باعتبار استقراره وتمكّنه عليه.

وقال الرازيّ في معناه العرفي: «اعلم: أنّا نشاهد أنّ الجسم ينتقل ويتحرّك، ونعلم بالبديهة أنّه ينتقل من جهةٍ إلى جهةٍ، ومن جانبٍ إلى جانبٍ. والناس يسمّون المنتقل عنه والمنتقل إليه تارةً بالحيز، وتارةً بالجهة، وتارةً بالمحاذاة، وتارةً بالجانب، وتارةً بالجانب، وتارةً بالمكان، وتارةً بأسماءٍ أخرى، لا حاجة لنا إلى الاستقصاء في ذكرها. وبالجمله فمكان الشيء هو الذي يكون فيه الشيء، ويفارقه بالحركة، ولا يسعه معه غيره، وتتوارد المتحرّكات عليه على سبيل البدل. فهذا القدر أمرٌ معلومٌ بالضرورة». المطالب العالية، ج ٥، ص ١١١.

وأما في اصطلاح أهل المعقول، فالأقوال المشهورة منهم ثلاثة: الأوّل: ما ذهب إليه أرسطاطاليس والمشاؤون وأبو نصر الفارابيّ والشيخ ابن سينا، وهو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماسّ للسطح الظاهر من الجسم المحويّ، كالسطح الباطن من الكوز المماسّ لأطراف الماء.

وفي قبال هذا القول قولٌ، بأنّ المكان هو البعد الممتدّ من كلّ نقطةٍ في ذلك السطح المحيط إلى مقابلتها في جميع الأطراف، بحيث يساوي هذا البعد الكميّة السارية في الجسم المتكّن. ولهذا القول ينشعب منه قولان: قولٌ بأنّ البعد الذي هو المكان أمرٌ موهومٌ غير موجودٍ في الخارج، بل الوهم يفرضه كذلك، وإليه ذهب المتكلمون، وقولٌ بأنّه أمرٌ موجودٌ فيه، وإليه ذهب أفلاطون والإشراقيّون، واختاره المحقّق الطوسي أيضًا. انظر الآراء في تعريف المكان في: الفصل السادس من المقالة الثانية من الفنّ الأوّل من

له، يجوز عليه الانتقال وهو الجسم، والتداخل فيه محالّ، وإلى جوهرٍ غير مقاوم لما يدخل عليه من الأجسام، ويستحيل عليه الانتقال، وهذا هو المكان وهو البعد، ومداخلة الجوهر الممانع - أعني الجسم - لهذا الجوهر غير الممانع جائزة، وهي عبارة عن كون الجسم في المكان، وعلى هذا لِمَ لا يجوز أن يكون المكان جوهرًا هو هذا البعد، ولا يلزم ما ذكرتموه من المحاذير؟

قوله: «سَلَمْنَا، لَكِنْ لِمَ لا يجوز أن يكون عرضًا هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي؟».

هذا مذهب أرسطاطاليس وأتباعه، فإنّ السطح عندهم عرضٌ من جملة أنواع الكمّ المتّصل القارّ الذات.

قوله: والدور غير لازم، الألف واللام هاهنا للعهد، أي والدور الذي

طبيعيّات الشفاء، النجاة، ص ٢٣٣؛ مناهج اليقين، ص ١٠٥؛ رسائل الشجرة الإلهيّة، ص ١٥١؛ شرح المواقف، ج ٥، ص ١١٨ - ١٢٢؛ إرشاد الطالبين، ص ٧٠ و ٧١؛ الأنوار الجلاليّة، ص ٦٤؛ مصنّفات ميرداماد، ص ٣٥٤؛ توضيح المراد، ص ٢٤٨ و ٢٤٩.

وذكر الرازي خمسة مذاهب في تعريف المكان، قال: «هذا الأمر: إمّا أن يكون جزءًا من الجسم، وإمّا ألا يكون، فإن كان جزءًا من الجسم: فإمّا أن يكون هيولاه أو صورته، وإن لم يكن جزءًا له، ولا شكّ أنّه يجب أن يكون مساويًا له، فلا يخلو: إمّا أن يكون عبارة عن بعدٍ يساوي أقطاره، فهو يشغله بالاندساس فيه، وإمّا أن يكون عبارة عن سطح من جسم يلاقيه، سواءً أكان سطح جسم يكون حاويًا له، أم يكون محويًا له، وإمّا أن يكون عبارة عن السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي. فهذه مذاهب خمسة، وقد ذهب إلى كلّ واحدٍ منها ذاهبٌ، والحقّ هو الأخير». المباحث المشرقيّة، ج ١، ص ٢٢١ و ٢٢٢.

ألزمتونا إياه على تقدير كون المكان عرضاً غير لازم لنا، وإنما يلزم إذا قلنا المكان مفتقرٌ إلى متمكّنه ونحن لا نقول بذلك، بل نقول: المكان مفتقرٌ إلى غير المتمكّن؛ لأنّ المكان على هذا المذهب هو السطح الباطن من الجسم الحاوي، ولا افتقار له إلى الجسم المحويّ الذي هو المتمكّن، ولكن يلزم على هذا عدم تناهي الأجسام، أو كون بعضها - وهو المحيط بالكلّ - لا في مكان^(١)، لكنّ الأوّل باطلٌ عند المحقّقين، وحينئذٍ لا يكون الدليل دالّاً^(٢) على حدوث مجموع الأجسام.

قوله: «وإذا لم يكن ثبوتياً لم يكن حصول الجوهر فيه حصوله في المعدوم، بمعنى أنّه في العدم»، أي على تقدير ألا يكون المكان ثبوتياً - أي أمراً موجوداً على التحقيق - لا يلزم أن يكون المتمكّن حاصلًا في المعدوم، بمعنى أنّه^(٣) يكون حاصلًا في العدم، ويلزم أن يكون الموجود - و^(٤) هو ذلك المتمكّن - معدوماً؛ إذ الحاصل في العدم معدومٌ، بل إنّما يلزم أن يكون حاصلًا في مكانٍ وهو أمرٌ عديميٌّ، كما قال المتكلّمون: إنّه عبارةٌ عن أبعادٍ مقدّرةٍ غير محقّقةٍ، والمفهوم من المعدوم، والعدمي أمرٌ زائدٌ على العدم.

قوله: «وعن الثاني: أنّ التبدّل في الإضافات ذهنيٌّ^(٥) لا يقتضي التبدّل في

(١) في «ق»: «المكان».

(٢) في «ق»: «دليلاً».

(٣) في «ك»: «أن»، وفي «ص»: «أنّه حاصلٌ».

(٤) لم يرد في «ق»: «و»، وهو خطأ.

(٥) في المصدر: «وهو» بدل «ذهنيٌّ».

الذات والصفات، هكذا قال بعض المتأخرين، وليس بجيدٍ ... إلى آخره.

أجاب فخر الدين عن النقص المذكور بما ذكره الشارح رحمته وهو: أنَّ الزائل والطارئ من الأمور الإضافية الذهنية؛ لأنَّ الزائل تعلّق علمه - تعالى - بأنّه سيوجد، والطارئ تعلّق علمه - تعالى - بوجوده، والتعلّق إضافيٌّ ذهنيٌّ لا تحقّق له خارجًا، وذلك لا يقتضي التبدّل في الذات والصفات^(١).

قال بعض تلامذة فخر الدين: في هذا الجواب نظرٌ؛ لأنّهم لم يلزموا علينا التغيّر في الذات، وإنّما قالوا: تغيّر إحدى الحالتين بالأخرى لا يقتضي كون إحداهما وجوديّةً، وما ذكره الإمام لا يتوجّه على هذه الدلالة.

ثمّ قال: والحقّ في الجواب أن نقول: نحن ندعي أنّ تبدّل إحدى الحالتين بالأخرى يستدعي كون إحداهما وجوديّةً، أو مشتملةً على الأمر الوجودي، وما ذكره^(٢) من الصور اشتملت الحالتان أو إحداهما فيها^(٣) على الأمر الوجودي^(٤). أمّا الصورة الأولى: فلأنّ تعلّق علمه - تعالى - بأنّ العالم سيوجد وتعلّقه بأنّه موجودٌ مشتملان على العلم الوجودي. وأمّا الفاعليّة - أعني كون الفاعل فاعلاً - فلائها عبارةٌ عن الفعل مع قيدٍ آخر وهو نسبته^(٥) إليه، والفعل وجوديٌّ.

قال بعض شارحي المحصل من المتأخرين: إنّ هذا المعترض غفل عن مراد

(١) راجع: المحصل، ص ٢٣٨؛ المطالب العالية، ج ٥، ص ٧٦.

(٢) في «ك، ص»: «ذكره».

(٣) في «ق»: «منها»، وفي «ص»: «منهما».

(٤) في «ق»: «الأمور الوجوديّة».

(٥) في «ص»: «نسبة».

الإمام؛ لأنَّ الإمام أشار بذلك إلى تخصيص تلك المقدّمة بالذات والصفات، فكأنّه قال: نحن ندّعي أنّ تبدّل إحدى الحالتين بالأخرى وتبدّل إحدى الصفتين بالأخرى، يوجب كون إحداهما وجوديّةً، وما ذكرتموه من النقوض ليس فيه تبدّل ذاتٍ بأخرى ولا صفةٍ بأخرى، بل يدلّ على تبدّل إضافةٍ بأخرى، وتبدّل إضافةٍ بأخرى لا يستلزم^(١) تبدّل ذاتٍ بأخرى، ولا تبدّل صفةٍ بأخرى، فلا يكون ذلك نقضاً علينا.

واعترض الشارح رحمته أيضاً: «بأنّ التبدّل قد وجد، فإن اقتضى ثبوت التبدّل^(٢) فيه^(٣) لزم المحذور، وإلّا اتّجه النقص»، أي أنّ التبدّل قد وجد في الإضافات، فإن كان مقتضيّاً لثبوت التبدّل^(٤) فيه، لزم ثبوتها وهو محالٌّ، وإن لم يقتض الثبوت توجه النقص لوجود علّة الثبوت، أعني التبدّل مع عدم الحكم وهو الثبوت.

قوله: «والصواب أن يقال ...» إلى آخره، أي الصواب ألاّ نعمم الدعوى، بل نقول: كلّ تبدّلٍ فهو مستلزمٌ للثبوت، أو ماهيّة التبدّل المطلقة تستلزم الثبوت حتّى يلزمنا الثبوت في كلّ صورةٍ من صور التبدّل، ويرد علينا النقص بوجود التبدّل في صورةٍ ما منفكاً عن الثبوت، بل نخصّص الدعوى ونقول: المدّعى أنّ التبدّل الواقع في شيئين يستحيل خلوّ الماهيّة - أعني معروضة

(١) في «ص»: «لا يلزم منه».

(٢) هكذا في المصدر، وفي «ر، ص»: «المتبدّل»، والظاهر من الكلمة في «ك، ط، ق»: «المبدّل».

(٣) في «ر»: «منه»، وفي «ص»: «+ في الإضافات».

(٤) في «ر، ق، ك، ط»: «المتبدّل».

ذينك الشينين - عنهما من حيث هما هما، أي مع قطع النظر عن جميع ما غايرهما^(١) يقتضي ثبوت أحد ذينك الشينين، وحينئذٍ يندفع النقض بما ذكر من صور التبدل في الإضافات.

قوله: «ولو منع التبدل في العلم وانتفاء الفاعلية كان وجهًا»، أي لو منع التبدل في العلم بأن العالم سيوجد بالعلم بأنه موجود، وقيل: إنهما علم واحد كما هو مذهب أبي هاشم، فإنه ذهب إلى أن العلم بأن الشيء سيوجد هو بعينه علم بوجوده إذا وجد، ومنع أيضًا من انتفاء الفاعلية، إن أريد بها^(٢) كون الفاعل بحيث يصدر عنه الفعل، فإنها بهذا المعنى نفس الفاعل الثبوتي، كان ذلك المنع^(٣) وجهًا، وأمّا الفاعلية الإضافية وهي النسبة الحاصلة بين الفاعل والمفعول، فإنها مغايرة لكلٍ منهما ومتأخرة عنهما، ولا يحصل إلا في العقل، وكذا سلبها.

وقوله: «على ما سيأتي البحث فيه»، إنما يريد العلم لا الفاعلية؛ إذ ليس فيما يأتي بحث عن الفاعلية، هل هي ثبوتية، أو لا.

قوله: «وبهذا الدليل يظهر كون كل فرد من أفراد الحركات وغيرها حادثه؛ إذ تبدلها يقتضي انعدامها، والقديم لا يعدم».

(١) في «ص، ق»: «بغايرهما».

(٢) في «خ»: «بهما».

(٣) في «ط»: «المانع».

وفي هذا الكلام نظر؛ أما أولاً؛ فلأنّ حدوث كلّ فردٍ من أفراد الحركات أمرٌ ظاهرٌ متفقٌ عليه معلومٌ من غير احتياجٍ إلى هذا الدليل.

قوله: «وغيرها»، إن أراد به كلّ ما غير الحركات كان ظاهر الاستحالة؛ إذ لا يدلّ هذا الدليل على حدوث الجواهر المجردة والأعراض القائمة بها عند ثبوتها، ولا على ما ثبت قدمه كواجب الوجود - تعالى - وصفاته، وإن أراد غيراً^(١) مخصوصاً وجب بيانه.

وأيضاً، فهذا الدليل ليس فيه دلالةٌ على حدوث السكون مطلقاً، بل إنّما يدلّ على حدوث السكون الطارئ على الحركة، أو^(٢) الذي يرتفع بطريان سكونٍ آخر إن جعلنا الأكوان غير باقية، مع أنّه يلزم على هذا القول حدوثها^(٣) أجمع بأشخاصها لعدمها، ولم يثبت بهذا الدليل كون كلّ سكونٍ مسبوقاً بمثله، أو بحركة، أو ملحوقاً بأحدهما، ومن المحتمل أن يكون بعض الأجسام ساكناً دائماً، فإنّه كما وجد في الأجسام ما هو متحرّكٌ دائماً كالأفلاك يمكن أن يوجد ما هو ساكنٌ دائماً، ولا بدّ لنفي^(٤) هذا الاحتمال من دليلٍ غير الدليل المذكور.

وأيضاً المراد «بهذا الدليل» في قوله «وبهذا الدليل يظهر كون كلّ

(١) في «ص»: «غيرها»، وفي «ر»: «أمراً».

(٢) في «ط»: «إذ».

(٣) في «ق»: «حدوثها».

(٤) في «ق»: «له في».

فردٍ من أفراد الحركات وغيره^(١) حادثاً» إن كان هو الدليل المشتمل على الدعاوي الأربع التي هو في بيانها لم يجز^(٢)؛ لأنّ الظاهر بالدليل لا بدّ وأن يكون متأخراً عنه، وحدث كلّ فردٍ من أفراد الحركات والسكونات من إحدى مقدّمات هذا الدليل، وهي مقدّمة^(٣) عليه، فلو ظهرت به^(٤) دار. وإن أراد به ما ذكره دليلاً على كون الأكوان ثبوتيةً من أنّ الحركة تبدّل بالسكون وترتفع به وذلك يقتضي ثبوت أحدهما، لم يكن عامّاً، أي شاملاً لحدث كلّ سكوي؛ فإنه ليس من المعلوم أنّ كلّ حركة ترتفع بسكوي، وكلّ سكوي يرتفع بحركة حتّى يلزم حدوث الحركة، إمّا لعدمها، أو لكونها مسبوقاً بالسكون، والسكون إمّا لعدمه، أو لكونه مسبوقاً بحركة. نعم، ذلك معلومٌ في بعض جزئيات الأجسام المدركة بالحسّ بالمشاهدة^(٥)، وذلك يدلّ على أنّ تلك الحركة المحسوسة والسكون الرافع لها والمرتفع بها محدثان.

والظاهر أنّ مراده بقوله: «وغيرها» ما له أفرادٌ يتبدّل بعضها ببعض كالزمان والأوضاع؛ فإنّ تبدّل تلك الأفراد بعضها ببعض يدلّ على حدوثها، أمّا الزائلة،

(١) في المصدر: «غيرها».

(٢) وهو الظاهر من الكلمة وهي مشوّشةٌ في النسخ.

(٣) في «ق»: «مقدّمة».

(٤) لم يرد في «ق»: «به».

(٥) في «ق»: «وبالمشاهدة».

فلعدمها؛ إذ القديم لا يعدم على ما يأتي، وأمّا الطارئة؛ فلكونها مسبوقَةً بغيرها.
 قوله: «والقديم لا يعدم؛ لأنّه إمّا أن يكون واجب الوجود لذاته،
 فيستحيل عدمه، وأمّا ممكن الوجود لذاته، فيستند إلى فاعلٍ ...» إلى آخره.
 القديم لا يصحّ عدمه؛ لأنّ ذلك القديم إن كان واجب الوجود لذاته استحال
 عدمه لذاته؛ إذ لو جاز عدمه لكان ممكناً لا واجباً، وهذا خلفٌ. وإن كان ممكن
 الوجود^(١) افتقر في وجوده إلى علّةٍ واجبة الوجود، إمّا بواسطة ممكنٍ آخر، أو
 لا بواسطة؛ لاستحالة الدور والتسلسل. وتلك العلّة الواجبة إمّا أن تؤثر في ذلك
 القديم على سبيل الاختيار، أو على سبيل الإيجاب، والأوّل محالٌّ؛ لأنّ فعل
 المختار يجب أن يكون محدثاً؛ لأنّه مسبوقٌ بالقصد والإرادة وهما إنّما يتوجّهان
 إلى معدومٍ؛ إذ لو توجّها إلى إيجاد موجودٍ لزم تحصيل الحاصل، وإنّه محالٌّ
 بالضرورة، فيتعيّن الثاني وهو كون تلك العلّة الواجبة مؤثّرةً في ذلك القديم
 على سبيل الإيجاب، وحينئذٍ يجب دوام ذلك القديم؛ لوجوب دوام علّته،
 ويستحيل عدمه؛ لاستحالة عدم علّته.

قوله: «ولا يقال: نمنع استحالة عدم القديم؛ لأنّ الله - تعالى - كان قادراً
 على إيجاد زيد ابتداءً ...» إلى آخره.

هذا إيرادٌ على هذا الدليل، وذلك أن يقال: الله - تعالى - كان قادراً أزلاً على
 إيجاد زيد ابتداءً، ثمّ لما أوجده زالت تلك القدرة الأزليّة؛ لاستحالة إيجاده ابتداءً
 مرّةً أخرى. وأيضاً كان عالمًا في الأزل بأنّ العام سيوجد، ثمّ لما وجد العالم تبدّل

ذلك العلم بعلمه بالوجود؛ إذ لو بقي العلم الأول لزم الجهل عليه، تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا، فقد تحقق عدم القدرة القديمة والعلم القديم وهو يناقض ما ادّعيتموه.

قوله: «لأنّا نقول»، إشارة إلى جواب هذه المعارضة، وهو أن يقال: لا نسلم أنّ القدرة الأزليّة والعلم الأزليّ زالا، بل الزائل تعلّقهما بالمقدور والمعلوم المخصوصين، وهو لا يوجب زوال القدرة والعلم بأنفسهما؛ وذلك التعلّق أمرٌ إضافيٌّ لا تحقّق له في الخارج.

قوله: «أمّا المقدّمة الثانية وهي أنّ الجسم لا ينفكّ عنها»^(١)، فقرينةً من البين... إلى آخره.

هذه هي الدعوى الثانية وهي عدم انفكاك الجسم عن هذه الأكوان، وهي قرينةٌ من البين بنفسه - أي المستغني عن إقامة البرهان عليه - لأنّ الجسم لا بدّ وأن يكون في مكانٍ، فإن كان لا بثًا فيه كان ساكنًا، وإلاّ كان متحرّكًا ولا واسطة بينهما.

قوله: «لا يقال: الجسم أوّل ما خلقه الله تعالى...» إلى آخره.

هذا إيرادٌ على دعوى الحصر^(٢)، وهو أن يقال: الجسم أوّل ما خلقه الله - تعالى - في مكانه، ليس متحرّكًا ولا ساكنًا على ما فسّرتهم به الحركة

(١) في «ط»: «عنهما».

(٢) في «ص»، ك: «الخصم»، وهو خطأ.

والسكون، فبطل الحصر، وحينئذٍ يتحقق خلوّ الجسم عن الحركة والسكون وانفكاكه عنهما.

قوله: «لأنّا نقول»، هذا جواب الإيراد وهو أن يقال: نحن إنّما نبحث عن الجسم الباقي، والحصر حينئذٍ ضروريٌّ؛ لأنّ كونه في مكانه^(١) إن كان معاقبًا لكون^(٢) آخر في ذلك المكان بعينه كان ساكنًا، وإلا كان متحرّكًا، والنقض^(٣) بالجسم الحادث مدفوعٌ؛ إذ ليس الكلام فيه.

سَلَمْنَا، لكن هذا المنع يبطل كلام الخصم؛ لأنّه يمنع من^(٤) حدوث الجسم ويدعى قدمه، فإذا اعترف بأنّ لوجود الجسم أولًا، فقد اعترف بحدوثه وصار مساعدًا لنا.

قوله: «وأما المقدّمة الثالثة وهي الطامّة العظمى، فقد استدلّ المتكلّمون عليها بوجوه...» إلى آخره، يريد بالمقدّمة الثالثة الدعوى الثالثة من الدعاوي الأربع؛ فإنّه «لَمْ يَلَمْ يَلَمْ» عبّر عنها بالمقدّمات. والدعوى الثالثة هي^(٥) سبق العدم على مجموعها، أي مجموع الحوادث.

(١) في «ك»: «مكان».

(٢) في «ق»: «بكون».

(٣) في «خ»: «فالنقض».

(٤) لم يرد في «خ»: «من».

(٥) في «ق»: «في».

وقد استدلل المتكلمون عليها بوجوده:

الأول: أن كل واحدٍ من الحركات حادثٌ، فيكون المجموع حادثاً. وهذا وجه نقله المحقق رحمه الله عن أوائل المتكلمين، ثم قال: اعترض عليه بأن حكم الكل ربما يخالف الحكم على الآحاد^(١). وهو واردٌ على الدليل المذكور؛ إذ هو مطالبةٌ ببيان الملازمة بين حدوث الأفراد وحدوث المجموع «كما قيل: لو كان كل فردٍ من أفراد الحركات حادثاً، فالمجموع كذلك، فالمقدم حقٌّ، فالتالي مثله»^(٢)؛ إذ لا يجب اتحاد الآحاد والمجموع في الأحكام؛ فإنه يصدق على كل واحدٍ من الآحاد أنه جزءٌ من المجموع ومقدم^(٣) عليه، ولا يصدق على المجموع شيءٌ من ذلك؛ لاستحالة كونه جزءاً من نفسه، ومتقدماً^(٤) على نفسه.

الثاني: أن تلك الحركات تقبل الزيادة والنقصان، بأن يزداد عليها شيءٌ، أو ينقص منها شيءٌ، وغير المتناهي لا يقبل شيئاً منهما، فهي متناهيةٌ، فلها بدايةٌ، فالكل حادثٌ.

قوله: «اعترض عليهم بالنقض في المقدمة الأولى^(٥) بمعلومات الله - تعالى - ومقدوراتها»، أي اعترض على المتكلمين بالنقض بمعلومات الله - تعالى - ومقدوراتها؛ فإنهما جملتان غير متناهيتين مع قبولهما الزيادة والنقصان؛ فإن

(١) نقد المحصل، ص ٢٠٨.

(٢) بين الهلالين أثبتناه من هامش «ق، ط».

(٣) في «ر، ق»: «مقدم».

(٤) في «ر، ق»: «مقدماً».

(٥) في المصدر «أنوار الملوكوت»: «المقدمة الثانية».

المعلومات أكثر من المقدورات؛ لشمول العلم الواجب والممكن والممتنع، واختصاص القدرة بالممكن^(١).

واعلم: أنّ هذا النقض للمقدمة الثانية، وهي قوله: «وما لا يتناهى ليس كذلك»، أي ليس قابلاً للزيادة والنقصان، وليس ذلك^(٢) نقضاً للمقدمة الأولى، وهي قولنا: «إنّها تزيد وتنقص»، كما ذكره الشارح «انظر».

الثالث: برهان التطبيق^(٣)، وهو أن نأخذ الحوادث المبتدئة من الآن إلى الأزل

(١) نقد المحصل، ص ٢٠٨.

(٢) في «ق»: «هَذَا».

(٣) برهان التطبيق:

في الإنكليزية: The proof by the succession to the infinity

في الفرنسية: La demonstration par la succession a l'infinie

وهو من مشهور الأدلة، بل من أشهرها، ويسمى بأتم البراهين، وله تقريرات، ويستدل به على حدوث العالم وتناهي الأجسام وبطلان التسلسل في كل ما يدعى تناهيه. وقالوا: بإجماع الحكماء والمتكلمين على قبوله، إلا أن المتكلمين عثموا في كل غير متناو، والحكماء خصصوه بغير المتناهي، بشرط الترتيب والاجتماع في الوجود، فصار بطلان التسلسل كالبدهي لديهم بهذا البرهان. ولمزيد التوضيح راجع: كشف المراد، ص ١٦٧؛ مناهج اليقين، ص ١٠٢؛ معارج الفهم، ص ١٣١ و ١٥٥؛ التعريفات، ص ٢٠؛ شرح المقاصد، ج ٢، ص ١٢١؛ التعليقات على شرح العقائد العضدية، ص ٢١٥، وادعي فيه أنه سفسطة؛ جامع الأفكار وناقد الأنظار، ج ١، ص ٤٣؛ البراهين القاطعة، ج ١، ص ٢٣٥ و ٣١٩ و ٣٢٨؛ وج ٢، ص ٤٧٦؛ القيسات، ص ٢٣١ وقال فيه: «فأما السبيل التطبيقي، فلا ثقة بمجدواه، ولا تعويل على برهانيته، بل إن فيه تدليسا مغالطيا»؛ موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج ١، ص ٣٢٥.

جملةً، ومن زمان الطوفان إلى الأزل جملةً أخرى، ثم نطّوق إحداها على الأخرى في التوهّم من مبدأٍ واحدٍ، بأن نجعل المبدآن واحدًا^(١)، وهما في الذهاب إلى الماضي متطابقين^(٢)، فلا بدّ وأن تنقطع الناقصة قبل الزائدة؛ إذ لو استمرتّا معًا لتساويا^(٣)، فكان^(٤) وجود ما به ازدادت الجملة الأولى على الثانية - وهو الحوادث من الآن إلى زمان الطوفان - كعدمه، وإنّه محالّ، وإذا انقطعت الناقصة قبل الزائدة ناهتا معًا، أمّا الناقصة، فلانقطاعها، وأمّا الزائدة، فلكونها زائدةً عليها بمقدار متناهٍ، والزائد على المتناهي بمقدار متناهٍ يكون متناهياً.

قوله: «فيظهر التفاوت في المبدأ»، أي في جانب الماضي الذي منه ابتدأ وجود الحوادث.

قوله: «الاتّحاد الطرفين عندنا فرضًا»، أي لاتّحاد طرفي الجملتين المتطابقتين عندنا فرضًا وهو مبدأهما المفروض، وإن كان طرف إحداها - أعني مبدأها - هو الآن، وطرف الأخرى - أعني مبدأها - هو زمان الطوفان؛ لأنّا فرضنا تطابقهما، ومعناه أن نأخذ الحادث الآن في مقابلة الحادث في زمان الطوفان وما قبله في مقابلة ما قبل الآن وهكذا، وهذان المبدآن للجملتين باعتبار التطبيق، وأمّا باعتبار الوجود، فهما نهايتان لهما.

قوله: «اعترض عليهم بأنّ التطبيق هنا ...» إلى آخره، هذا إشارةً إلى اعتراضٍ

(١) في «ق»: «شيئًا واحدًا».

(٢) هكذا في النسخ، والصواب متطابقان.

(٣) في «ر»: «تساويا»، و«ط»: «لتساوتا»، وفي سائر النسخ غير منقوطة.

(٤) في «ر»: «وكان».

ذكره المحقق رحمته وعزاه إلى الخصم، وصورة كلامه هاهنا: «أَنَّ هذا التطبيق لا يقع إلَّا في الوهم، وذلك يكون بشرط ارتسام المتطابقين فيه - أي في الوهم - وغير المتناهي لا يرتسم في الوهم، ومن البين^(١) أنَّهما لا يحصلان في الوجود معًا، فضلًا عن توهم التطبيق فهما في الوجود، فإذاً هذا الدليل موقوفٌ على حصول ما لا يحصل لا في الوهم ولا في الوجود، وأيضًا الزيادة والنقصان إنما فرض في الطرف المتناهي، لا في الطرف الذي وقع النزاع في تناهيه، فهو غير مؤثِّر فيه»^(٢).

قوله: «ثمَّ احتجَّ على هذا المطلوب بأنَّ كلَّ حادث ...» إلى آخره، لما ذكر المحقق رحمته ما احتجَّ به المتكلمون على امتناع وجود حوادث لا أول لها في جانب الماضي، وما أورده الخصم عليهم، ذكر ما هو الحقُّ عنده في ذلك، وصورة كلامه في هذا الموضع هذه:

«إِنَّ كلَّ حادثٍ موصوفٌ بكونه سابقًا على ما بعده لاحقًا^(٣) بما قبله، والاعتباران مختلفان، فإذا اعتبرنا الحوادث الماضية المبتدئة من الآن تارةً من حيث كلِّ واحدٍ منها^(٤) سابقٌ، وتارةً من حيث هو بعينه لاحقٌ، كانت السوابق واللاحق المتباينتان بالاعتبار متطابقتين في الوجود، ولا يحتاج في تطابقهما إلى توهم تطبيقٍ، ومع ذلك تكون^(٥) السوابق أكثر من اللاحق في الجانب الذي وقع

(١) كذا في المصدر، وحكايته في: نهاية المرام، ج ٣، ص ٧٩، والظاهر من الكلمة في النسخ: «اليقين».

(٢) نقد المحصل، ص ٢٠٩.

(٣) في المصدر: «ويكون» قبل «لاحقًا»، وفي نقل نهاية المرام، ج ٣، ص ٨٠: «بكونه».

(٤) في المصدر: «منهما».

(٥) في المصدر: «يجب كون» بدل «تكون».

النزاع فيه، فإذا اللواحق متناهية في الماضي؛ لوجوب انقطاعها قبل انقطاع السوابق، والسوابق الزائدة عليها بمقدار متناهٍ، فتكون متناهية^(١). ولما تبين امتناع وجود حوادث لا أول لها في الجانب الماضي، وتبين فيما مر امتناع وجود حوادث لها أول تنتهي إليه وهو سكون أزلي، فقد تبين امتناع وجود ما لا تخلو الأجسام عنه في الأزل، وتبين منه امتناع وجود الجسم في الأزل، فإذا^(٢) قد تمّ الدليل مع سقوط ما اعترض به عليه منه. ويتمّ بذلك الدليل على حدوث العالم بطريقة الجمهور، فهذا ما عندي فيه»، انتهى كلامه^(٣).

قوله: «واعلم: أنّ الاعتراض الأول غير صواب...» إلى آخره، يريد الاعتراض على الدليل الأول على سبق العدم على مجموع الحوادث، وهو: أنّ كلّ واحد من تلك الأفراد حادث، فالمجموع كذلك حادث. والاعتراض عليه بأن حكم الكل قد

(١) في المصدر: «متناهية أيضًا»، ولم يرد فيه: «فتكون».

(٢) في المصدر: «وإذن».

(٣) نقد المحصل، ص ٢٠٩.

وقال العلامة رحمه الله تعالى عبارة المحقق رحمه الله: «والمعتمد أن نقول: هنا أكرأن حادثاً، فالمدعى قدمه: إما أن يكون المجموع، وهو باطل بالضرورة؛ لأنّ المجموع متأخّر عن أحاده الحادث، والمتأخّر عن الحادث بالضرورة حادث. وإما أن يكون كلّ واحد، وهو باطل بالضرورة؛ لأنّا فرضناه حادثاً، أو يكون واحداً منها، وهو محال أيضاً، وإلا لم يكن ذلك حادثاً، فلا يكون بعض آحاد مجموع الحوادث، هذا خلف. ولا يكون مسبوقاً بغيره، فتقطع الحوادث عنده، فلا توصف باللانهاية، ولا نوعها؛ لما تقدّم من أنّ النوع لا يوجد في الخارج منفكاً عن شخص». نهاية المرام، ج ٣، ص ٨١.

يخالف حكم الأفراد، فلا يلزم حينئذٍ من صدق الحدوث على كل فرد صدقه على المجموع.

قال الشارح رحمته الله: «هذا غير صواب»؛ لأن حكم الأفراد وإن كان قد يخالف حكم الجملة، لكن لا يجب مخالفة حكم الأفراد لحكم الجملة، بمعنى أنهما لا يتفقان في حكم ما، بل قد تتفق أحكامهما وهو ظاهر، كما أن جزء الجواهر وكله متساويان في الجوهرية، وجزء الجزء وكله متساويان في الجزئية، وهذا الحكم - أعني الحدوث - مما ادعى المتكلمون وجوب موافقة الكل للجزء فيه؛ وذلك لأن الكل قد يراد به الكل النوعي، أعني الحقيقة الكلية الصادقة على كل واحدٍ من أفرادها، وقد يراد به الكل المجموعي، وهو عبارة عن مجموع تلك الأفراد، وقد يراد به كل واحدٍ ^(١) من تلك الأفراد، والثالث غير مرادٍ هنا؛ للاتفاق على حدوثه؛ إذ هو المدعى استلزامه حدوث الكل، فيبقى أحد الأولين - أعني الكل النوعي والكل المجموعي - وحدوث كل فردٍ مستلزمٌ لحدوث كل واحدٍ منهما. أما النوعي؛ فلأنه لا يكون موجوداً في الخارج إلا في أشخاصه، ويستحيل انفكاكه عن شخصٍ ما، فلو تحقق وجوده أولاً لزم تحقق شخصٍ حادثٍ أولاً، هذا خلف. وأما المجموعي، فظاهر؛ لأنه متأخرٌ عن كل فردٍ من أفراد الحادثة؛ ضرورة تأخر الكل عن جزئه، والمتأخر عن الحادث أولى بالحدوث.

قوله: «وأما الاعتراض الثاني، فقد أجاب المتكلمون عنه بالفرق ...» إلى

(١) في «ق، ط» تكررت كلمة: «واحد».

آخره، يريد به^(١) الاعتراض الثاني على الدليل الثاني على حدوث المجموع، وهو النقص بمعلومات الله - تعالى - ومقدوراته؛ فإنهما جملتان غير متناهيتين مع تطرّق الزيادة والنقصان إليهما؛ ضرورة زيادة المعلومات على المقدورات ونقصان المقدورات عن المعلومات.

قد أجاب المتكلمون عنه بالمنع من عدم تناهيهما على سبيل التحقيق؛ فإنهما ليستا أموراً ثابتة غير متناهية؛ لاستحالة دخول ما لا يتناهى في الوجود عندهم، بل المراد بعدم التناهي فيهما أنه - تعالى - لا يوجد فعلاً إلا وهو قادرٌ على إيجاد غيره وعالمٌ به.

قوله: «وعن الثالث أنّ الحاكم بالتطبيق ليس هو الوهم، بل العقل الذي يعقل الأمور التي لا تتناهى».

أقول: هذا جواب اعتراض المحقق على الدليل الثالث على حدوث المجموع وهو برهان التطبيق، وتقريره أن يقال: لا يلزم من توقّف هذا البرهان على حصول ما لا يحصل لا في الوهم ولا في الوجود، توقّفه على حصول ما لا يحصل أصلاً؛ لجواز حصوله في العقل وهو الواقع^(٢)؛ لأنّ الحاكم بهذا التطبيق ليس هو الوهم حتّى يستدعي ارتسام الأمور المتطابقة فيه، بل العقل الذي يعقل الأمور التي لا تتناهى.

(١) لم يرد في النسخ: «به» إلا نسخة: «خ».

(٢) والعبارة في «خ» هكذا: «وتقريره: لا نسلم أنّ هذا البرهان يتوقّف على حصول ما لا يحصل لا في الوهم ولا في الوجود؛ لأنّ الحاكم ...».

قوله: «ثم ما أدري كيف منع من التطبيق الذي هو عبارة عن مقابلة كل جزء بنظيره ومناسبته به، مع أنّ مبنى برهانه على ذلك؛ إذ اعتبار السابقة واللاحقة لكل جزء من أجزاء الجملة التي لا تنتهي، إنّما هو بالقياس إلى جزء آخر - قبله أو بعده - وذلك يتوقف على استحضار الجميع، فإن أسندتموه إلى العقل، فلم لا نقول بمثله» في الحوادث أنفسها؟

تعجب الشارح ^(١) من منع المحقق التطبيق بين الجملتين، أعني الحوادث المبتدئة من الآن إلى الأزل، ومن زمان الطوفان إلى الأزل، وتجويزه التطبيق بين السوابق واللاحق مع تساويهما في الاحتياج إلى الارتسام في العقل، أو في قوة من قواه.

قوله: «لأنّ الحاكم بهذا التطبيق ليس هو الوهم، بل العقل الذي يعقل الأمور التي لا تنتهي»، فيه نظر؛ لأنّ إدراك العقل لما لا يتناهي إن كان المراد به الإدراك التفصيلي، كان ظاهر الاستحالة، وإن كان المراد به أنّ تعقله لا ينقطع - بمعنى أنّه لا يعقل أمراً إلا ويمكن أن يعقل غيره - فهو مسلم، لكن ذلك لا يكفي في الحكم بالتطابق.

«وقوله^(١): "الزيادة والنقصان إنّما فرضتا"^(٢) في الطرف المتناهي» مسلم، لكن بعد التفاوت بينهما فرضاً في هذا الطرف - أعني المتناهي - «بفرض تطابقهما»، فيصير التفاوت من الجانب الآخر الذي وقع النزاع في تناهيه.

(١) أي قول المحقق الطوسي المتقدم آنفاً من: نقد المحصل، ص ٢٩.

(٢) في «ص»: «فرضاً».

قوله: «ثُمَّ إِنَّ هَذَا الْبَرهَانِ اسْتَعْمَلَهُ الْأَوَائِلُ فِي تَنَاهِي الْأَجْسَامِ ...» إلى آخره.

هَذَا الْبَرهَانُ - يَعْنِي بَرهَانُ التَّطْبِيقِ - اسْتَعْمَلَهُ الْأَوَائِلُ مِنَ الْحُكَمَاءِ فِي بَيَانِ تَنَاهِي الْأَجْسَامِ فِي مَقَادِيرِهَا، وَذَلِكَ مِمَّا يَقْوِي كَوْنَهُ دَلِيلًا صَحِيحًا عِنْدَهُمْ، فَكَيْفَ يَمْنَعُونَ مِنْهُ هَاهُنَا؟! وَالْفَرْقُ بَيْنَ التَّطْبِيقِ هُنَا وَبَيْنَ التَّطْبِيقِ فِي الْحَوَادِثِ بِأَنَّ الْأَجْسَامَ أُمُورٌ وَجُودِيَّةٌ لَا يَتَوَقَّفُ التَّطْبِيقُ فِيهَا عَلَى اسْتِحْضَارِهَا فِي الْوَهْمِ، بَلْ هِيَ مُطَابِقَةٌ فِي الْوُجُودِ، وَالْحَوَادِثُ لَيْسَتْ كَذَلِكَ، كَمَا تَقَدَّمَ بَطْلَانُهُ؛ لِأَنَّهُ لَا بَدَّ مِنْ اعْتِبَارِ عَقْلِيٍّ أَوْ وَهْمِيٍّ يَحْكُمُ بِالتَّطْبِيقِ فِي تِلْكَ الْأُمُورِ الْوُجُودِيَّةِ، أَيْ لَا يَكْفِي وَجُودُ مَا يَقَعُ التَّطْبِيقُ فِيهِ، بَلْ لَا بَدَّ مَعَ ذَلِكَ مِنْ اعْتِبَارِ الْعَقْلِ أَوْ الْوَهْمِ، بِحَيْثُ يَحْكُمُ بِالتَّطْبِيقِ بَيْنَ تِلْكَ الْأُمُورِ الْوُجُودِيَّةِ.

وَفِي عِبَارَةِ الشَّارِحِ «فَإِنَّظِلْ» هُنَا نَظَرٌ؛ لِأَنَّهُ أَضَافَ الْحُكْمَ إِلَى اعْتِبَارِ الْعَقْلِ وَالْوَهْمِ، وَمِنْ الْمَعْلُومِ أَنَّ الِاعْتِبَارَ الْعَقْلِيَّ وَالْوَهْمِيَّ لَا يَكُونُ حَاسِمًا، وَإِنَّمَا يَحْكُمُ الْعَقْلُ أَوْ الْوَهْمُ.

[المسألة الثانية: في إبطال التسلسل]^(١)

(١) التسلسل: بالإنكليزية: (Infinite regress)

وَالِإِبْطَالُ مُتَعَدِّي الْبَطْلَانِ، وَإِبْطَالُ الشَّيْءِ عِبَارَةٌ عَنْ إِقَامَةِ دَلِيلٍ يَنْتِجُ بَطْلَانَهُ، سَوَاءً أُقِيمَ عَلَى بَطْلَانِهِ، أَمْ عَلَى أَمْرٍ آخَرَ، فَمَعْنَى إِبْطَالِ التَّسْلُسِ - مِثْلًا - إِقَامَةُ دَلِيلٍ يَنْتِجُ بَطْلَانَهُ، سَوَاءً أُقِيمَ عَلَى بَطْلَانِهِ بِأَنْ يُؤَيِّقَ لِبَطْلَانِهِ بِالذَّاتِ، أَمْ لَا بِأَنْ يُؤَيِّقَ لِإِثْبَاتِ الْوَاجِبِ - تَعَالَى - مِثْلًا، فَإِنَّهُ وَإِنْ أَتَى لِإِثْبَاتِهِ تَعَالَى، لَكِنَّهُ يَكُونُ مُنْتِجًا لِبَطْلَانِ التَّسْلُسِ أَيْضًا. رَاجِعْ: دَسْتُورُ الْعُلَمَاءِ ج ١، ص ٣٠. وَانْظُرْ؛ بَرَاهِينُ إِبْطَالِ التَّسْلُسِ مِنَ التَّطْبِيقِ وَالتَّضَايِفِ وَالْحَيْثِيَّاتِ وَذِي الْوَسْطِ وَالطَّرْفَيْنِ وَالْآحَادِ وَالْأُلُوفِ وَالْخُلُفِ وَالْأَسَدِ وَالْأَخْصَرِ وَغَيْرِهَا فِي: الْإِشَارَاتِ وَالتَّنْبِيهَاتِ، ص ٩٨؛ شَرْحُ الْإِشَارَاتِ وَالتَّنْبِيهَاتِ (لِلرَّازِي)، ج ٢، ص ٣٤٨؛ الْمُبَاحَثُ الْمَشْرِقِيَّةُ، ج ١، ص ٤٧٠ ذَكَرَ فِيهِ ثَلَاثَةَ بَرَاهِينِ

قال المصنّف: «وبطلان التسلسل بفرض نقصان جملة، فإنما ألا يؤثر، أو يؤثر، وكلاهما محال^(١)؛ ولأن ما لا يتناهى لا ينقضي^(٢) بالأفراد؛ ولأن حركات بعض الأفلاك أكثر من بعض، وقبول التفاوت في مثل هذا محال، ومعلومات القديم ومقدوراته ليست أعداداً متحققةً لانهاية لها، بل المعلوم الصلاحية..»

قال الشارح رحمته الله: «لما كان الدليل الذي ذكرناه مبنياً على وجوب النهاية في الحوادث وامتناع تسلسلها، ذكر ما يبطل التسلسل ليمتد الدليل ...» إلى آخره.

أقول: لما بين المصنّف أنّ الأجسام لا تخلو من الحوادث، وأنّ ما لا يخلو من الحوادث حادث، استشعر أن يورد عليه: أنّ الحوادث التي لا يخلو الجسم عنها إنّما يلزم من عدم انفكاكها عن الجسم حدوثه، إن لو كانت معينة متناهية، أما

لإبطال التسلسل في العلل، وكذلك في: الأربعين في أصول الدين، ج ١، ص ١١٩؛ المطالب العالية، ج ١، ص ١٤١ - ١٥٣ ذكر فيه سبعة براهين معتبرة عنده؛ شرح الإشارات والتنبيهات (للمحقق الطوسي)، ج ٣، ص ٢٢؛ تجريد الاعتقاد، ص ١٣٤؛ كشف المراد، ص ١١٧؛ شرح المقاصد، ج ٢، ص ١١٤؛ بحار الأنوار، ج ٥٤، ص ٢٦٠ بسط الكلام فيه بذكر البراهين والبحث في جوانبها المختلفة؛ البراهين القاطعة، ج ١، ص ٢٣٣.

(١) في المصدر (الياقوت): «محالان». والأفصح ما أثبتناه من نسخ الكتاب؛ لأن (كلا) في التثنية ك (كلّ) في الجمع، وهو مفرد اللفظ مثني المعنى، وإذا عاد عليه ضميرٌ جاز مراعاة لفظه في الأفراد نحو: ﴿كَلَّمَا الْجَنَّتَيْنِ آتَتْ أُكُلَهُمَا﴾ ولم يقل: آتتا، ونحو: «زيدٌ وعمرو كلاهما قائمٌ» وهذا هو الأفصح. وجاز مراعاة معناه (كلاهما قائمان) وهو قليلٌ. انظر: لسان العرب، ج ١٥، ص ٢٢٨ (كلا)؛ تاج العروس، ج ٢٠، ص ١٣٣.

(٢) في «ق»: «ينقص»، وما أثبتناه من سائر النسخ والمصدر (الياقوت).

إذا كانت مطلقةً، فلا؛ لاحتمال أن يتوارد الجسم على حوادث لا نهاية لها بأن يكون قبل كل حادثٍ حادثٌ إلى غير النهاية، فأراد إبطال هذا الاحتمال وهو المعبر عنه بالتسلسل، واستدل عليه بوجوه ثلاثة:

تقرير أولها أن يقال: لو كانت الحوادث متسلسلةً إلى غير النهاية، لكانت إذا نقصنا منها جملةً متناهيةً كالحوادث في هذه السنة مثلاً، فإما ألا يؤثر هذا النقصان فيها، بمعنى أنها تبقى كما كانت قبل انتقاص هذه الجملة منها، أو يؤثر، بمعنى أنها تصبح أقلّ ممّا كانت قبل هذه الجملة منها، والتالي بقسميه باطلٌ، وكذا المقدم، أمّا الملازمة فظاهرة.

أمّا بطلان القسم الأول، فلأنّه يلزم أن يكون وجود هذه الجملة المأخوذة، أعني الحوادث في السنة المفروضة بمثابة عدمها، وأنه محالٌ؛ ولأننا نعلم بالضرورة أن الكلّ أكثر من الجزء، والباقي بعد النقصان جزء من الجملة قبله.

وأما الثاني، فلأنّه يلزم تطرّق الزيادة والنقصان إلى الجملة، فلا تكون غير متناهية؛ لاستحالة قبول ما لا يتناهى لواحدٍ منهما مع أننا فرضناهما غير متناهيةً، هذا خلفٌ.

وتقرير ثانيها: أن يقال: لو كانت الحوادث الماضية غير متناهيةً، لكان وجود الحوادث في هذا اليوم موقوفاً على انقضائها بالأفراد، أي فرداً بعد فردٍ، والتالي باطلٌ، فالمقدم مثله، والملازمة ظاهرة.

وأما بيان بطلان التالي: فلأنّ وجوده حينئذٍ يكون محالاً؛ ضرورة كون انقضاء ما لا يتناهى بالأفراد محالاً، والموقوف على المحال محالٌ بالضرورة، مع أنّه موجودٌ، هذا خلفٌ.

وتقرير ثالثها: أَنَّ حركات الأفلاك عند الخصم أكثر من بعض؛ فإنَّ فلك القمر يتحرك في كلِّ ثمانية وعشرين يومًا مرَّةً، وفلك الشمس يتحرك في كلِّ سنةٍ مرَّةً، وفلك زحلٍ في كلِّ ستَّةٍ وثلاثين سنةً مرَّةً، ومتى كانت كذلك كانت كلّها متناهية؛ ضرورة اختصاص قبول التفاوت بالزيادة والنقصان بالمتناهي، وامتناع تطرّقه إلى غير النهاية^(١).

فإن قيل: ينتقض ما ذكرتموه بمعلومات القديم ومقدوراته، فإنَّها عندهم غير متناهية مع كون المعلومات أكثر من المقدورات على ما تقدّم بيانه^(٢).

قلت: معلوماته - تعالى - ومقدوراته ليست أعدادًا متحقّقة غير متناهية

(١) راجع: نهاية الأقدام، ص ٢٢ بعنوان: (من جملة الإلزامات على الدهرية)، وذكر فيه إشكالًا وأجاب عنه ما نصّه: «فإن قيل: إن قصرت مسافة فلك القمر عن فلك زحلٍ، فقد طال زمان القمر بمقدار قصر المسافة حتّى قطع القمر فلكه بمثل ما قطع زحلُ فلكه، فقد تساوى في الحركة.

قلنا: وما قولكم في حركة فلك زحلٍ، فإنَّها حركات المحيط، وحركات فلك القمر وحركات القطب، فهما متساويان فيما لا يتناهى، وحركات فلك زحلٍ أضعاف حركات فلك القمر، ولا جواب عنه؟». وراجع: شرح المقاصد، ج ٢، ص ١٢٢.

(٢) والشبهة نقلها الشهرستاني بقوله: «قيل: أُلستم أثبتتم تفاوتًا في معلومات الله - تعالى - وفي مقدوراته؛ فإنَّ العلم عندهم متعلّق بالواجب والجائز والمستحيل، والقدرة لا تتعلّق إلّا بالجائز، فكانت المعلومات أكثر والمقدورات أقلّ، والقلة والكثرة قد تطرّقا إلى النوعين، وهما غير متناهيين». نهاية الأقدام، ص ٢٢؛ وراجع: شرح المواقف، ج ٢، ص ١٩٥؛ شرح المقاصد، ج ٢، ص ١٢٢.

بالفعل، بل معنى قولنا: إنها غير متناهية أنها لا تنقطع ولا تقف عند حدٍ، بل ما يوجد - تعالى - من مقدورٍ إلا وقدرته تعالى صالحةٌ لإيجاد آخر، ولا يتعلّق علمه بمعلومٍ إلا وصلح علمه للتعلّق بمعلومٍ آخر^(١).

وقول الشارح «تَبَيَّنَ»: «لَمَّا كَانَ الدَّلِيلُ الَّذِي ذَكَرْنَاهُ مَبْنِيًّا عَلَى وَجوب النهاية في الحوادث وامتناع تسلسلها، ذكر ما يبطل التسلسل لِيَتَمَّ الدَّلِيلُ»، فيه نظرٌ؛ إذ قد كان ينبغي أن يقول بدل قوله «ذكرناه»: «ذكره المصنّف»؛ لأنَّ المصنّف «وَقَدْ» اقتصر على بيان عدم خلوّ الأجسام من الأعراض الحادثة، ولا رب في احتياج ذلك إلى بيان امتناع التسلسل في الحوادث، بمعنى أنّه لا يجوز أن يكون قبل كلّ حادثٍ حادثٌ إلى غير النهاية، حتّى يتمّ الدليل على حدوث الأجسام.

وأما الدليل الَّذِي ذكره الشارح «تَبَيَّنَ» وهو مبنيٌّ على الدعاوي الأربع، فلا حاجة إلى بطلان التسلسل بعد بيان صدق كلّ واحدةٍ من الدعاوي المذكورة؛ لأنَّ إحدى تلك الدعاوي سبق العدم على مجموع تلك الحوادث الَّتِي لَا ينفكّ الجسم عنها، ومع ثبوت هذه المقدّمة لا نحتاج إلى بطلان التسلسل مرّةً أخرى.

ويمكن الاعتذار بأنّ ما ذكره المصنّف ذكره الشارح أيضًا، وإن كان على سبيل النقل عنه، فجاز إضافة ذكره إليه.

(١) وانظر الجواب أيضًا في: نهاية الأقدام، ص ٢٢؛ شرح المقاصد، ج ٢، ص ١٢٢.

قوله: «اعلم: أنَّ التسلسل عبارةٌ عن تتالي أمورٍ بينها ارتباطٌ لا إلى النهاية». والأوائل من الحكماء اشترطوا في استحالته أمرين:
أحدهما: وجود تلك الأمور دفعةً واحدةً.

وثانيهما: الترتيب بينها إمَّا الطبيعي كالعلل والمعلولات، أو الوضعي كالأبعاد،
فالتسلسل في الحركات المرتبة جائرٌ عندهم؛ لفقد الشرط الأول وهو اجتماعها
في الوجود دفعةً واحدةً، وفي النفوس الناطقة أيضًا جائرٌ؛ لأنها وإن حصل فيها
الشرط، أعني اجتماعها في الوجود دفعةً واحدةً^(١)، إلا أنه فقد عنها الشرط
الثاني وهو الترتيب الطبيعي والوضعي^(٢).

(١) لم يرد في «ق، ص»: «واحدة».

(٢) وبيان الشرطين وسبب الاشتراط في كلمات العلامة رحمته، ما نصّه: «الأول: وجود الأجزاء
دفعةً واحدةً، الثاني: الترتيب بين تلك الأجزاء. إمَّا الترتيب الوضعي كما في المقادير، أو
الترتيب الطبيعي كما في العلل والمعلولات. وكلّ قابلٍ لأحد هذين الأمرين دون الآخر، يجوز
عدم التناهي فيه كالحركات؛ فإنّها وإن كانت ذات أجزاء مرتبة، إلا أنّها لما لم تجتمع في
الوجود صحّ دخول عدم التناهي فيها، كالنفوس؛ فإنّها وإن كانت ذات أفرادٍ مجتمعٍ في
الوجود، لكن لما لم تكن بعض تلك الأفراد علّةً للبعض وليست متحيّزةً، فانتفي عنها
الترتيب بمعنييه؛ أمكن دخول عدم التناهي فيها. وإنّما اشترطوا هذين الأمرين؛ لأنّ
البرهان الدالّ على إبطال التسلسل وهو برهان التطبيق، لا يعقل إلا فيما اجتمع فيه هذان
الشرطان». معارج الفهم، ص ١٥٢ و١٥٣. واستشكل فيه الاشتراط بهما.

والمصنّف رحمه الله استدَلَّ على إبطاله مطلقاً، سواء جمع الشرطين المذكورين، أم فقدا، أو أحدهما عنه. وبالجمله: يَبَيِّن استحالة وجود ما لا يتناهى بما ذكرناه من الأدلة.

قوله: «والمصنّف استدَلَّ على إبطاله»، يعني التسلسل «مطلقاً بوجه»، أحدها: برهان التطبيق، فيه نظر؛ لأنَّ المصنّف لم يتعرّض لبرهان التطبيق وليس في كلامه ما يدلّ عليه وشرح كلامه هنا، كما بيّناه من قبل.

قوله: «وكلاهما محالٌّ» إشارة إلى التأثير وعدمه. أمّا التأثير؛ فلأنّه ملزومٌ للتناهي؛ إذ قبول الجملة للنقصان والزيادة دليلٌ على تناهيهما، وتناهي ما فرض غير متناهٍ محالٌّ. وأمّا عدم التأثير، فالضرورة قاضيةٌ باستحالة كون الشيء مع غيره كهو لا مع غيره.

قوله: «والدليل على إبطال التسلسل على طريقة الأوائل أنّ تلك الأمور ممكنةٌ بالضرورة، فلا بدّ لها من مؤثّرٍ ليس ذات المجموع، وإلاّ كان الشيء مؤثّراً في نفسه، ولا كلّ واحدٍ؛ لأنّه لا تجب به الجملة، ولا البعض لذلك أيضاً؛ ولأنّه لا يؤثّر في نفسه ولا في علله، فلا بدّ من شيءٍ خارجٍ عن الممكنات، والخارج عنها من الموجودات هو الواجب، وهو المطلوب». هذا دليل الحكماء على استحالة تسلسل العلل والمعلولات، وليست فيه دلالةٌ على استحالة تسلسل الحوادث.

وتقريره أن يقال: لو تسلسلت العلل والمعلولات إلى غير النهاية، لزم أحد محالين، وهو: إمّا انقطاع التسلسل وانتهاء تلك الممكنات إلى علّةٍ غير ممكنة، أو تأثير الشيء في نفسه، والتالي بقسميه باطلٌ، فالمقدّم مثله.

أما الملازمة؛ فلأنّ مجموع تلك الأمور الممكنة المتسلسلة إلى غير النهاية مفتقرٌ إلى كلّ واحدٍ من أفرادها بالضرورة، وكلّ واحدٍ من أفرادها مغايرٌ له، وكلّ مفتقرٌ إلى غيره، فهو ممكنٌ، فالمجموع ممكنٌ، وكلّ ممكنٍ لا بدّ له من مؤثّرٍ، فإمّا أن يكون نفس ذلك المجموع، أو غيره، والأوّل هو المحال الثاني الذي ادّعينا لزومه، والثاني إمّا أن يكون ذلك الغير داخلًا في المجموع، أو خارجًا عنه، والأوّل باطلٌ؛ لأنّ الداخل إن كان مجموع الأجزاء كان عبارةً عن المجموع المفروض، فتأثيره فيه هو تأثير الشيء في نفسه، وهو أحد المحالين المدعى لزومهما، وإن كان كلّ واحدٍ واحدٍ، بمعنى أن يكون كلّ واحدٍ واحدٍ علّة تامّة للمجموع على حدته، كان محالًا؛ إذ لا تجب به الجملة بالضرورة؛ ولأنّه يكون مؤثّرًا في نفسه، ويلزم اجتماع العلل الكثيرة التامة على المعلول الواحد، وإن كان بعض أجزائه كان ذلك البعض مؤثّرًا في نفسه؛ ضرورة كون المؤثّر مطلقًا في المجموع، يكون مؤثّرًا في كلّ واحدٍ من أجزائه وهو جزء المجموع، فيكون مؤثّرًا في نفسه؛ ولأنّه لا تجب به الجملة بالضرورة، أو خارجًا عن المجموع، فلا يكون ممكنًا، بل واجبًا؛ ضرورة كون الخارج عن الممكنات كلّها من الموجودات يتعيّن^(١) كونه واجبًا، وهو اللازم الأوّل^(٢). وأمّا استحالة كلّ واحدٍ من قسبي التالي، فبيّن بنفسه.

قوله: «والتطبيق» إشارةً إلى دليلٍ ثانٍ على استحالة التسلسل في العلل والمعلولات، وتقريره: أن نأخذ من تلك الجملة غير المتناهية قطعةً، ثمّ نطبّق

(١) في «ق»: «تعيّن»، وفي «خ»: «فتعيّن».

(٢) في «خ»: «الثاني».

المتخلف منها على الجملة التامة، فإما أن يستمرّ الذهاب إلى ما لا يتناهى، فيلزم مساواة الزائد للناقص، وكون الشيء مع غيره كهو لا مع غيره، وأنه محالّ، وإما أن تنقطع الناقصة، فتتناهى بتناهي الأخرى، أعني الثانية؛ لأنها إنّما ازدادت عليها بمقدار متناهٍ، وهو القدر المتناهي الذي قطعناه من الجملة، والزائد على المتناهي بمقدار متناهٍ يجب كونه متناهياً، وهو المطلوب.

قوله: «اعترض بعض المحققين، فقال: هذا الدليل أثبت به ...» إلى آخره.

اعلم: أنّ المحقق رحمته اعترض على ما ذكره فخر الدين، لا على ما ذكره الشارح، وإن كان الدليل المعترض ^(١) واحداً، إلّا أنّ عبارتهما متغايرة، فنحن نورد الدليل بعبارة فخر الدين، ثم نذكر ما قال المحقق عليه بعبارة؛ لئلا يتوهم من يقف على كلام الشارح «انظر» وكلام المحقق أنّ المحقق اعترض على ما لم يذكره المستدل. وهذه عبارة فخر الدين:

«وأما بطلان التسلسل، فلأنّ مجموع تلك الأمور التي لا نهاية لها مفتقرٌ إلى كلّ واحدٍ منها، وكلّ واحدٍ منها ممكنٌ، والمفتقر إلى الممكن ممكنٌ، فالمجموع ممكنٌ، وكلّ ممكنٍ فله مؤثّرٌ، فالمجموع له مؤثّرٌ، فالمؤثّر ^(٢) إمّا نفس ذلك المجموع، أو أمرٌ داخلٌ فيه، أو أمرٌ خارجٌ عنه، والأوّل باطلٌ؛ لأنّ المؤثّر متقدّمٌ على الأثر، ولو ^(٣) كان المجموع مؤثراً في نفسه، لزم كون الشيء متقدّماً في نفسه،

(١) لم يرد في «ص»: «المعترض».

(٢) في المصدر: «المؤثّر».

(٣) في المصدر: «فلو».

وهو محالٌ. والثاني باطلٌ؛ لأنَّ كلَّ واحدٍ من أحاد ذلك المجموع، فإنَّه لا يكون علَّةً لنفسه ولا لعلته، وإلَّا لزم تقدُّم الشيء على نفسه، وإذا لم يكن علَّةً لنفسه ولا لعلته، لم يكن علَّةً لذلك المجموع، فثبت أنَّه لا بدَّ لذلك المجموع من علَّةٍ خارجةٍ، والخارج عن جميع الممكنات لا يكون ممكنًا، بل يكون واجبًا لذاته، فثبت وجوب انتهاء الممكنات بأسرها إلى الواجب»^(١).

قال المحقِّق رحمته: «في إبطال التسلسل موضع نظري؛ وذلك أنَّه أثبت لمجموع الأمور غير المتناهية مؤثِّرًا بسبب احتياج المجموع إلى أحاده، وإنَّما يجب من ذلك أن تكون للمجموع مؤثِّراتٌ لا نهاية لها هي الأحاد. وإذا لم يكن كلَّ واحدٍ من تلك الأحاد علَّةً لنفسه ولا لعلله، يلزم ألا يكون علَّةً بانفراده للمجموع. ولا يلزم أن يكون هو مع سائر الأحاد علَّةً، بل الحقُّ ذلك، وحينئذٍ تكون علل المجموع داخلةً فيه، ولا يلزم من ذلك أن تكون علَّة المجموع خارجةً عنه، فلا يتمُّ مطلوبه. وفي قوله: "إذا لم يكن علَّةً لنفسه ولا لعلته لم يكن علَّةً لذلك المجموع" نظرٌ؛ لأنَّه إن أراد أنَّه لم يكن علَّةً تامَّةً كان صحيحًا، وإن أراد أنَّه لا يكون جزءًا من علته لم يكن صحيحًا؛ لأنَّنا إذا فرضنا مجموعًا مؤلَّفًا من واجبٍ وممكنٍ هو معلوله، لم يكن الواجب علَّةً لنفسه، ولم يكن الممكن علَّةً لنفسه ولا لعلته، ومع ذلك يكون كلَّ واحدٍ منهما جزءًا من علَّة ذلك المجموع، ولا يكون لذلك المجموع علَّةً خارجةً عنه»^(٢).

قوله: «وأقول ...» إلى آخره، اعترض على كلام المحقِّق بأنَّ قولك: المؤثِّر في المجموع هو الأحاد مبنيٌّ على أنَّ المجموع مغايرٌ للأحاد، وهو ممنوعٌ، بل المجموع

(١) المحضَّل، ص ٣٤٣ و ٣٤٤.

(٢) نقد المحضَّل، ص ٢٤٦ و ٢٤٧.

نفس الأحاد، فلو كانت الأحاد علّة له كان الشيء علّة لنفسه، وأتّه محالّ؛ وذلك لأنّ الأفراد إذا اجتمعت، فقد تحصل لها مع الاجتماع صورةً أخرى أو هيئة، وقد لا تحصل ما يزيد على الأفراد والجملة الّتي أخذناها نحن بهذا الاعتبار الأخير، وقد ذكر المحقّق هذا بعينه في شرحه للإشارات، فقال:

«حصول الجملة من أجزائه يكون على ثلاثة أنواعٍ: أحدها: ألاّ يحصل عند اجتماع الأجزاء شيءٌ غير الاجتماع، كالعشرة الحاصلة من آحادها. والثاني: أن يحصل هناك مع الاجتماع هيئةٌ أو وضعٌ ما متعلّقةً بالاجتماع، كشكل البيت الحاصل من اجتماع الجدران والسقف. والثالث: أن يحصل هناك بعد الاجتماع شيءٌ آخر هو مبدأ فعلٍ، أو استعدادٌ ما، كالزواج الحاصل بعد تركيب الاسطوانات» أي العناصر، ثمّ قال: «والجملة المفروضة هاهنا من النوع الأوّل؛ فلهذا حكم الشيخ عليها بأنّ الأحاد والجملة والكلّ شيءٌ واحدٌ»^(١).

أقول: إنّ المحقّق إنّما اعترض بما ذكره فخر الدين؛ حيث جعل المجموع أمراً مغايراً للأحاد الممكنة، واستدلّ على إمكانه باحتياجه إلى الأحاد الممكنة، فورد عليه الاعتراض المذكور، وباقي الاعتراض واردٌ عليه أيضاً.

ويمكن أن يقال عليه: لِمَ لا يجوز أن يكون المؤثّر في المجموع بعضه، وهو المجموع الحاصل من كلّ الأفراد ما خلا العلّة الأخيرة الّتي تليها^(٢)، والمؤثّر في هذه العلّة - أعني المجموع الحاصل من كلّ الأفراد ما خلا العلّة الأخيرة - هو المجموع

(١) شرح الإشارات والتنبيهات، ج ٣، ص ٢٤.

(٢) كذا في النسخ.

الحاصل من جميع الأفراد ما خلا العلة الأخيرة والعلّة التي قبلها وهكذا. ولا يلزم من ذلك تأثيره في نفسه ولا في علة؛ لأنّ معنى تأثيره في المجموع الزائد عليه بفرد: كون كلّ واحدٍ من أفرادهِ علةً لكلّ واحدٍ من أفراد ذلك المجموع، وهذا البعض تجب به الجملة، ولا يلزم شيءٌ من المحالات المذكورة.

لا يقال: لو كان البعض علةً للجملة، لكان علةً لنفسه، والتالي باطلٌ بالضرورة، فالمقدّم مثله. بيان الملازمة: أنّ المؤثر التامّ في الجملة يجب كونه مؤثراً في كلّ واحدٍ من أفرادهِ التي من جملتها ذلك البعض.

لأنّا نقول: نمنع الملازمة؛ لأنّا لا نسلم أنّ المؤثر التامّ في مجموع يجب تأثيره في كلّ فردٍ من أفرادهِ، بل يجب أن يكون مشتملاً على علة كلّ فردٍ من أفرادهِ، ألا ترى أنّنا إذا قلنا: إنّ مجموع الحرارة والبرودة علةً لمجموع اللطافة والكثافة، لا يلزم منه كون مجموع الحرارة والبرودة علةً للطّافة وحدها، أو^(١) الكثافة وحدها، بل اللازم اشتغال ذلك المجموع على علة كلّ فردٍ على حدته، وحينئذٍ يكون المجموع الذي جعلناه علةً للجملة مشتملاً على نفسه، لا أنّه علةً لنفسه، ولعدم التفطن لهذا المعنى يقع غلطٌ عظيمٌ وخبطٌ في هذه المسألة وأمثالها.

وقول الشيخ في الإشارات: «إنّ ذلك البعض ليس أولى من غيره، بل علته أولى منه»^(٢)، ممنوع؛ فإنّ الأولوية ثابتة؛ لكونه مشتملاً على غيره من الأبعاد

(١) في «ص»: «و».

(٢) وهذا نصّ عبارته: «وليس بعض الآحاد أولى بذلك من بعض، إن كان كلّ واحدٍ منها معلولاً؛ لأنّ علته أولى بذلك، وإما أن يقتضي علةً خارجةً عن الآحاد كلّها وهو الباقي». الإشارات والتنبيهات، ص ٩٨.

وعدم اشتمال باقي الأبعاد عليه، وإنّما تكون علته أولى منه إن لو لم يكن هو مشتملاً عليها، أمّا مع اشتماله عليها، فلا أولوية لها، بل هو أولى.

والجواب: أنّ مجموع الممكنات غير زائد في الخارج على أفرادها، وإلا لكان أيضاً فرداً من الممكنات، فيلزم تقدّمه على نفسه؛ ضرورة تأخّر المجموع عن كلّ واحدٍ من أفرادها، فمجموع الممكنات متأخّر عن كلّ فردٍ من أفراد الممكنات، فلو كان هو فرداً من أفراد الممكنات، كان متقدّماً على نفسه ومتأخّراً عن نفسه، هذا خلف؛ ولأنّه لا يكون حينئذٍ مجموع الممكنات؛ ضرورة كونه جزءاً من المجموع الممكن الحاصل منه وأفرادها، وقد فرض كذلك، هذا خلف.

قوله: «قال الشيخ في الإلهيات...»^(١) إلى آخره، معناه: أنّ الممكنات - سواءً أكانت متناهية، أم غير متناهية - اشتركت في كونها أوساطاً، أي في كون كلّ واحدٍ منها معلولاً لشيءٍ قبله^(٢)، وعلةٌ لشيءٍ آخر بعده إلا المعلول الأخير، فإنّه معلولٌ وليس بعلةٍ، فهو طرفٌ من^(٣) جملة المعلولات، فيجب وجود الطرف الآخر، وهو العلة التي ليست معلولةً وهو الواجب.

وفي هذه الملازمة نظراً؛ إذ ليست بيّنة بنفسها، ولا ذكر برهاناً عليها، وحينئذٍ لمانع أن يمنع منها، والأولى الرجوع في ذلك إلى برهان التطبيق؛ فإنّه قاطع في انقطاع التسلسل.

(١) الشفاء (الإلهيات)، ص ٣٢٨.

(٢) لم يرد في «خ»: «قبله».

(٣) في «ق»: «في».

[المسألة الثالثة: في شبه الخصوم والرد عليها]^(١)

(١) قد تمّ البحث فيما تقدّم في إثبات حدوث العالم وأدلّته، والآن وصلت النوبة في هذه المسألة إلى بيان شبه الفلاسفة القائلين بقدم العالم، وربّما هي شبهات الدهريّة أيضًا، ثمّ الردّ عليها.

وأما الشبهة، فمعناها ما به يشتبه ويلتبس أمرٌ بآخر، وربّما يطلق على دليل الخصم. دستور العلماء، ج ٢، ص ١٩٦. والفرق بين الدلالة والشبهة فيما قال بعض المتكلمين أنّ النظر في الدلالة يوجب العلم، والشبهة يعتقد عندها أنّها دلالة، فيختار الجهل لا لمكان الشبهة، ولا للنظر فيها، والاعتقاد هو الشبهة في الحقيقة لا المنظور فيه. معجم الفروق اللغويّة، ص ٥٢ (الباب الثالث).

أول من طرح الشبهات في حدوث العالم

إنّ الشهرستانيّ عقد فصلًا طويلًا في الملل والنحل بعنوان: (شبه برقلس في قدم العالم) والظاهر من كلماته أنّ أول من طرح هذه الشبه برقلس، قال في أوّله: «إنّ القول في قدم العالم وأزليّة الحركات بعد إثبات الصانع، والقول بالعلّة الأولى إنّما شهر بعد أرسطوطاليس؛ لأنّه خالف القدماء صريحًا، وأبدع هذه المقالة على قياساتٍ ظنّها حجّة وبرهانًا، فنسج على منواله من كان من تلامذته، وصّرحوا القول فيه، مثل: الإسكندر الأفروديسيّ، وثامسطيوس، وفورفورئوس. وصنّف برقلس المنتسب إلى أفلاطون في هذه المسألة كتابًا، وأورد فيه هذه الشبه». الملل والنحل، ج ٢، ص ٤٧٧.

ثمّ فحص ثنائيًا من هذه الشبه على حدّ تعبيره، وقال بعد ذلك: «وهذه الشبهات هي التي يمكن أن يقال عنها تنتقض، وفي كلّ واحدةٍ منها نوع مغالطةٍ وأكثرها تحكّماتٌ. وقد أفردت لها كتابًا، أوردت فيه شبهات أرسطوطاليس، وهذه، وتقارير أبي عليّ ابن سينا، ونقضتها على قوانين منطقيّة، فليطلب ذلك». الملل والنحل، ج ٢، ص ٤٧٩.

وهذا يدل على أنه ألف كتابًا للردّ على شبهاته، وهو يورد بعد هذا أقوالاً لمن دافعوا عن رأي برقلس، وقاموا بتوجيه مختاره، قال: «ومن المتعصّبين لبرقلس من مهّد له عذرًا في ذكر هذه الشبهات، وقال: إنّه كان يناطق الناس منطقيين: أحدهما: روحانيّ بسيط، والآخر: جسمانيّ مركّب. وكان أهل زمانه الذين يناطقونه جسمانيّين. وإنّما دعاه إلى ذكر هذه الأقوال مقاوّمتهم إيّاه، فخرج من طريق الحكمة والفلسفة من هذه الجهة». الملل والنحل، ج ٢، ص ٤٧٩. ثم يختم الفصل بنقل آخر عن كتاب أبرقلس في قدم العالم.

ويعدّ كلام الشهرستانيّ أوسع ما ورد إلينا حتّى الآن في الحديث عن كتاب برقلس في قدم العالم، ولو وجد كتاب الشهرستانيّ الذي أفرد له حجج برقلس، لوجدنا فيه خير شاهدٍ وبيانٍ لأثر هذا الكتاب في العالم الإسلاميّ، ومدى تأثير أبرقلس على فلاسفة الإسلاميين في موضوع قدم العالم.

ونقل عنه أيضًا ثمانى شبه وعبر عنها بـ «شبه الدهريّة» في: نهاية الأقدام، ص ٢٣.

ونقل الآمدي أربع عشرة شبهة عنهم في: أبعاد الأفكار، ج ٣، ص ٣٣٩، ثم قال: «فهذه هي خلاصة ما يمكن أن نجد من الشبه المشبهة، أوردناها بأحسن تحريرٍ وتقريرٍ. وأمّا ما وراء ذلك ممّا أورده برقلس وغيره بأمورٍ لا حاصل لها، فيمكن معرفة فسادها بأوائل النظر لمن لديه أدنى حظّ من الفطنة، آثرنا الإعراض عن ذكرها وتسويد الأوراق بها؛ شحًا على الزمان بتضييعه في ذكر ما لا يفيد».

وقد استقصى العلامة تدبّر شبه الفلاسفة في نهاية المرام (ج ٣، ص ١٣٦) إلى اثنتين وعشرين شبهة، ونقل الرازي ست عشرة شبهة في: نهاية العقول. وراجع: شرح الأصول الخمسة، ص ٧٠ (الشبه التي تورّد في قدم العالم) وقال فيه: «إنّ الشبه التي تورّد في قدم العالم وإن كثرت، فهي منفصلة غير قادحة، فإن عرفت الجواب عنها حسنٌ، وإن لم تعرف لم يقدح في العلم بمحدث الأجسام»، التوحيد (لنيسابوري)، ص ٢٨٤ (فصل في ذكر شبههم)؛ الإشارات والتنبيهات، ص ١٠٧؛ حدود

قال المصنّف: «وحجة الخصم: أن حدوث العالم بعد أن لم يحدث يفتقر إلى مخصّص ويلزم المذهب؛ ولأنّ الإمكان متحقّق أزلاً، فلا بد من محلّ، وأيضاً فهو جواد، فكيف يكون مدّة عاطلاً^(١) عن الجود؟؛ وهذا كله يدفعه أن فرض قدم الحادث محالّ، فلا مخصّص سواه، وعليه تخرج الشبهة^(٢)..»

قال الشارح «تَمْلُكٌ»: «لما استدلّ على مطلوبه شرع في ذكر الشبهة التي يوردها الأوائل...» إلى آخره.

[تقرير الشبهة الأولى]

أقول: تقرير الشبهة الأولى أن يقال: المؤثّر التامّ في العالم إمّا أن يكون قديماً أو حادثاً، فإن كان قديماً لزم قدم العالم؛ ضرورة وجود الأثر عند وجود المؤثّر التامّ؛ إذ لو تأخّر وجود الأثر عن وجود المؤثّر التامّ، ثمّ وجد في وقتٍ آخر لكان

العالم (لابن الغيلان)، ص ٤٧ و ٨٥؛ المحضّل، ص ٢٩٩؛ نقد المحضّل، ص ٢٠٥ (بيان الفلاسفة في امتناع حدوث العالم)؛ المطالب العالية، ج ٤، ص ٤٥ (من المقالة الثانية إلى المقالة الثانية عشرة)؛ الأربعين في أصول الدين، ج ١، ص ٦٦؛ المسائل الخمسون (للرازي)، ص ٢٢؛ قواعد المرام، ص ٥٩ (في شبه الخصم وحلّها)؛ الكامل في الاستقصاء، ص ١١٢؛ كشف المراد، ص ١٧٣؛ مناهج اليقين، ص ٩٧؛ كشف الفوائد، ص ١٥٠؛ شرح المواقف، ج ٧، ص ٢٢٨؛ شرح المقاصد، ج ٣، ص ١٢٠ وذكر في الأخيرين أربع شبه؛ اللوامع الإلهيّة، ص ١٤٨؛ القبسات، ص ٢٧١؛ البراهين القاطعة، ج ١، ص ٣٣٠.

(١) في «ق»: «يده عاطلة».

(٢) في «ق»: «الشبهة».

اختصاص ذلك الوقت بالوجود فيه دون غيره، إمّا أن يكون لمخصّص^(١) أو لا، فإن كان الأوّل كان ذلك المخصّص ممّا يتوقّف عليه وجود الأثر، فلا يكون المؤثر التامّ بدون ذلك المخصّص مؤثراً تامّاً وقد فرض تامّاً، هذا خلف^(٢).

قوله: «ولأنّا ننقل الكلام إلى ذلك المخصّص»، أي ذلك المخصّص الذي لأجله اختصّ ذلك الوقت بالوجود دون غيره فحدث، فلا بدّ له من مؤثر تامّ، فإن كان قديماً لزم قدمه، وإلا لتوقّف وجوده على وجود مخصّص آخر، وننقل الكلام إليه ويتسلسل.

وإن كان مؤثراً حادثاً افتقر إلى مؤثر آخر، فإن كان قديماً لزم قدمه، هذا خلف، وإن كان حادثاً تسلسل، وإن كان الثاني لزم ترجيح أحد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجّح، وهو محالّ بالضرورة، وإن كان حادثاً افتقر إلى مؤثر تامّ، فإن كان قديماً لزم قدمه لما^(٣) قلناه، هذا خلف، وإن كان حادثاً افتقر إلى مؤثر آخر، فإمّا أن ينتهي إلى مؤثر تامّ قديم، فيلزم قدم الحادث، هذا خلف، أو لا ينتهي، فيلزم تسلسل الحوادث إلى غير النهاية، ويلزم القدم أيضاً؛ لأنّ نوع تلك الحوادث المتسلسلة إلى غير النهاية يكون قديماً لا محالة، وإليه أشار المصنّف بقوله: «ويلزم المذهب»، أي القدم^(٤).

(١) في «ك»: «بمخصّص».

(٢) وهذه الشبهة أعظم شبه الفلاسفة في الموضوع، كما في: كشف المراد، ص ١٧٣.

(٣) في «ط»: «كما».

(٤) وهذا أقوى شبه القوم، كما في أنوار الملوكوت.

[تقرير الشبهة الثانية]

وتقرير الثانية أن يقال: إن كان الإمكان متحققاً في الأزل، كان العالم قديماً، لكنّ المقدم حقٌّ، فالتالي مثله.

أما الملازمة، فلأنّ الإمكان نسبةٌ بين الماهية وبين الوجود، فهي مغايرةٌ لهما؛ ضرورة وجوب مغايرة النسبة لكلّ المنتسبين، وليست جوهرًا قائمًا بذاته قطعًا، فهي عرضٌ، وتحقق العرض موقوفٌ على تحقق محلّه بالضرورة، فإذن تحقق الإمكان في الأزل مستلزمٌ لتحقيق محلّه في الأزل، وذلك المحلّ هو المادّة متحقّقةٌ في الأزل، وتحقيقها ملزومٌ لتحقيق الصورة معها؛ لاستحالة وجودها منفكّةً عن الصورة؛ لأنّها حينئذٍ إن كانت ذات وضعٍ، أي يتناولها الإشارة الحسيّة بأنّها هنا أو هناك غير منقسمةٍ كانت نقطةً، وإن انقسمت في بعدٍ واحدٍ كانت خطًّا، وإن انقسمت في بعدين كانت سطحًا، وإن انقسمت في الأبعاد الثلاثة كانت جسمًا تعليميًا، فتكون مقارنةً للصورة مع فرض تجرّدها عنها، هذا خلفٌ، وإن كانت غير ذات وضعٍ، فعند اقتران الصورة بها إن بقيت مجردةً كان الجسم مجردًا، هذا خلفٌ، وإن حصلت في بعض الأحياز لزم الترجيح بلا مرجحٍ، وهو محالٌّ، وإذا ثبت تلازم المادّة والصورة اللتين هما الجسم وثبت قدم المادّة، ثبت قدم الجسم، فصحت الملازمة.

وأما حقّيّة المقدم، فلأنّ كلّ حادثٍ فهو مسبوقٌ بإمكانٍ ثابتٍ أزليٍّ، أمّا سبق الإمكان على الحدوث، فظاهرٌ؛ لأنّ الحادث قبل حدوثه لو لم يكن ممكنًا، لكان ممتنعًا، والتالي باطلٌ، فالمقدم مثله، والملازمة بينةٌ بنفسها، وأمّا بطلان التالي؛ فلأنّه يلزم استحالة وجوده، وإلّا لزم انتقال الشيء من الامتناع إلى الإمكان، وهو محالٌّ، ولا أوّل لذلك الإمكان، وإلّا لكان الحادث قبله إمّا واجبًا، فلا يكون حادثًا، أو ممتنعًا، فلا يوجد أصلًا، فهو أزليٌّ وهو ثبوتيٌّ؛ لأنّه نقيض لإمكانٍ

وهو أعني لا إمكان عدمي لصحة حمله على المعدوم، فيكون هو - أعني الإمكان - ثبوتياً، فقد صدق المقدم وثبت المطلوب.

قوله: «وهو مغاير لصحة اقتدار القادر؛ لأننا نعللها به»، أي الإمكان أمر مغاير لصحة اقتدار القادر؛ لأننا نعلل اقتدار القادر على الشيء بكون ذلك الشيء ممكناً، والعلة مغايرة للمعلول بالضرورة.

[تقرير الشبهة الثالثة]

وتقرير الثالثة أن نقول: لو كان العالم حادثاً لزم تعطيل الله عن الجود مدة لا تنهاى، والتالي باطل؛ لكونه جواذاً اتفاقاً، فالمقدم مثله، والملازمة ظاهرة. والجود عبارة عن إفادة ما ينبغي لمن ينبغي من غير عوض^(١).

[الأجوبة عن شبهات الفلاسفة]^(٢)

قوله: «وأجاب المصنف عن الجميع بشيء واحد...» إلى آخره.

(١) عرّفه ابن سينا بقوله: «ولفظة الجود وما يقوم مقامها موضوعها الأول في اللغات إفادة المفيد لغيره فائدة لا يستعيز منها بدلاً، وأنه إذا استعاض منها بدلاً قيل له مبيع أو معاوض». الشفاء (الإلهيات)، ص ٢٩٦؛ وراجع: التحصيل، ص ٥٤٨؛ المباحث المشرقية، ج ١، ص ٥٤٢؛ التعريفات، ص ٣٦؛ الحاشية على إلهيات الشفاء (لصدر المتألهين)، ص ٢٦١؛ شرح المصطلحات الفلسفية، ص ٨٤.

(٢) انظر الأجوبة في المصادر المتقدمة، وينبغي في المقام التأمل فيما قاله العلامة المجلسي تنص في ردّ الشبهات المذكورة في: بحار الأنوار، ج ٥٤، ص ٢٧٨ (المقصد الخامس في دفع بعض شبهه الفلاسفة الدائرة على ألسنة المنافقين والمشككين القاطعين لطريق الطالبين للحق واليقين).

أقول: المصنّف رحمه الله أجاب عن الشبه الثلاث بشيء واحد، وهو: أن فرض قدم العالم محال؛ لأنه يبين حدوثه، فلزم أن يكون له أولٌ وبدايةٌ، والأزليّ يستحيل ذلك فيه، فإذا العالم محالٌ في الأزل وفيما لا يزال هو ممكنٌ، وحينئذٍ لا يحتاج حدوثه إلى مرجحٍ زائدٍ على كونه محالاً في الأزل ممكنًا فيما لا يزال، ولا يحتاج ذلك إلى حدوث أمرٍ في الذات، أي في ذات المؤثر أو خارجها.

قوله: «أما تخصيصه بوقتٍ دون آخر، فذلك يستند إلى المصلحة ...» إلى آخره، فهو جواب سؤالٍ مقدّرٍ، وتقريره أن يقال: سلّمنا أن وجوده في الأزل محالٌ وفيما لا يزال ممكنٌ، لكن ما لا يزال لا يتعين في وقت وجود العالم بعينه، فإن وجوده قبل ذلك الوقت بسنةٍ مقدّرةٍ مثلاً، أو بعده بسنةٍ ليس بمحالٍ، ولا ينافي الحدوث، فتخصيصه بذلك الوقت دون غيره: إمّا لأمرٍ، فلا يكون المؤثر بدونهُ تامّاً وقد فرض كذلك، هذا خلفٌ، أو لا لأمرٍ، فيلزم الترجيح من غير مرجح، وهو محالٌ.

وتقرير الجواب عن ذلك أن إيجاده في ذلك الوقت دون غيره لمصلحة يعلمها الله تعالى، وعقول البشر عاجزةٌ عن إدراكها مفصّلةً.

وهذا أيضاً جوابٌ عن الشبهة الثانية؛ لأنّ العالم إذا كان مستحيل الوجود في الأزل، لم يكن له إمكانٌ ثابتٌ أزلاً، فلم يلزم قدم المادّة ولا غيرها.

وعن الشبهة الثالثة أيضاً؛ لأنّ الترك لكون المتروك محالاً ليس تعطيلًا عن الوجود، ولا منافياً لكونه - تعالى - جواذاً.

وقوله: «مع أنه خطابي»، أي هذا الدليل - أعني الشبهة الثالثة - خطابي^(١)؛ لأنه مؤلف من القضايا المشهورة - فإن الخطابة قياس مؤلف من المشهورات، أو المظنونات، أو المقبولات^(٢) - إذ (كونه تعالى جوادًا لا يترك الجود مدة غير متناهية) من القضايا المشهورة المقبولة.

قوله: «وقد أجاب المتكلمون عن الشبهة الأولى ...» إلى آخره.

المتكلمون أجابوا عن الشبهة الأولى بغير ما أجاب به المصنف؛ وذلك أنهم قالوا: لا نسلم أنه يلزم من قدم المؤثر التام قدم الأثر، وإنما يلزم ذلك إن لو كان ذلك المؤثر موجبًا، أما إذا كان مختارًا، فلا، والترجيح من غير مرجح جائز، كما في الجائع إذا حضره رغيان متساويان، فإنه يتناول أحدهما لا لمرجح، وكذا العطشان إذا حضره إناء متساويان، والهارب من السبع أو العدو إذا عرض له طريقان متساويان، فإنه يرجح أحدهما من غير مرجح.

(١) وهكذا الجواب في المواقف وشرحه: «والجواب أنه» أي ما ذكرتموه من حديث الجود ولزوم التعطل، كلام (خطابي) لا يجدي نفعًا فيما نحن فيه من البرهانيات، شرح المواقف، ج ٧، ص ٢٣٠.

وأضاف الفاضل المقداد في الجواب ما نصّه: «والجواب: أن عدم الإيجاد لا يلزم منه الخلو عن الجود؛ لتوقف التأثير على شرائط في جانب الفاعل والقابل، فجاز أن يكون التأخر هنا لفوات الشرط من جهة القابل، فلا يلزم نقص الفاعل مع أن حديث الجود خطابي لا برهاني». اللوامع الإلهية، ص ١٥٠.

(٢) الخطابة: هي القياس المركب، إما من المقبولات، أو المظنونات، أو المشهورات في بادئ الرأي. والغرض منها ترغيب الناس فيما ينفعهم من أمور معاشهم ومعادهم، كما يفعله الخطباء والوعاظ. انظر: شرح عيون الحكمة، ج ١، ص ٢٤٣؛ التعريفات، ص ٤٤ و ٩٦.

سَلَّمْنَا أَنَّهُ لَا بَدَّ مِنْ مَرَجٍّ، لَكِنْ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الْمَرَجُّ هُوَ إِرَادَتُهُ - تَعَالَى - الْأَزَلِيَّةَ، أَوْ عِلْمُهُ - تَعَالَى - بِإِقَاعِهِ فِي وَقْتٍ وَقُوعِهِ، أَوْ اخْتِصَاصِ إِيجَادِهِ فِي وَقْتِهِ الْمَعْيَنِ دُونَ مَا قَبْلَهُ وَمَا بَعْدَهُ لِمَصْلَحَةٍ لَا تَصِلُ عَقُولُنَا إِلَى الْعِلْمِ بِهَا.

قوله: «وأيضاً، فطلب التخصيص إنّما يتوجّه لو أمكن غيره، وإيجاد العالم قبل وجوده محال؛ إذ لا قبل هناك. وبالجملّة: الأوقات التي يطلب فيها التخصيص^(١) معدومة، ولا تمايز بينها إلّا في الوهم، وأحكام الوهم في أمثال ذلك غير مقبولة، إنّما يبتدى وجود الزمان مع أول وجود العالم، ولا يمكن وقوع ابتداء سائر الموجودات قبل وجود^(٢) الزمان أصلاً». وهذا صورة كلام المحقّق رحمه الله^(٣).

وحاصله: أنّ طلب التخصيص إنّما يصحّ إن لو كانت هنالك أوقات موجودة متمايضة وليس كذلك؛ فإنّ قبل إيجاد العالم لا وقت ولا زمان أصلاً، وابتداء وجود الزمان مع أول وجود العالم؛ وذلك لأنّه لو لم يكن كذلك لكان ابتداء وجود الزمان إمّا قبل وجود العالم، أو بعده وكلاهما محال.

أمّا الأول، فلأنّ الزمان مقدار الحركة، فهو متأخّر بالذات عنها، وهي متأخّرة

(١) في المصدر: «الترجح».

(٢) في المصدر: «ابتداء» قبل «وجود».

(٣) في نقد المحضّل، ص ٢٠٧ وهذا هو الجواب الصحيح عنده، وجاء الجواب أيضاً في: كشف

المراد، ص ١٧٤؛ نهاية المرام، ج ٣، ص ٢٥٩.

عن وجود الجسم المتحرك بالذات أيضاً، فلو كان متقدماً على العالم لكان متقدماً على نفسه.

وأما الثاني، فلأنَّ تقدّم العالم عليه يكون بالزمان، فيلزم أن يكون للزمان زمانٌ آخر، ويلزم ثبوت الزمان قبل ثبوته؛ لأنَّ معنى تقدّم العالم عليه بالزمان، هو كون وجود العالم في زمانٍ متقدماً على زمان وجود الزمان.

وفي هذا نظراً؛ فإنه مبنيٌّ على افتقار تقدّم وجود العالم على الزمان إلى زمانٍ محققٍ، وهو ممنوعٌ؛ فإن ثبت نوعٌ من التقدّم وهو تقدّم بعض أجزاء الزمان على بعضٍ من غير افتقارٍ إلى زمانٍ آخر.

واعلم: أنه ليس المراد بمعية ابتداء وجود الزمان لأوّل وجود العالم المعية بالذات؛ فإنَّ وجود العالم متقدّمٌ على وجود الزمان بالذات؛ لكونه مقدار الحركة، فيتأخّر عنها، وهي قائمةٌ بالجسم، فيتأخّر عنه وعن باقي أسباب وجودها.

وأما قوله: «وأحكام الوهم في أمثال ذلك غير مقبولة»؛ فلأنَّ الوهم مقصودٌ على المحسوسات والمعاني الجزئية^(١)، فإذا^(٢) استعمل في المعقولات قضي فيها بما يقضى في المحسوسات، فوقع الغلط.

قوله: «وأيضاً، فهو معارضٌ بالحادث اليومي»، وذلك بأن نقول: الحادث في هذا اليوم لا بدّ له من علّة تامّة، وإلا لما وجد، فإن كانت قديمةً لزم قدمه، هذا

(١) لم يرد «والمعاني الجزئية» في النسخ عدا نسخة «خ».

(٢) في «خ»: «وإذا».

خلفاً، وإن كانت حادثةً نقلنا الكلام إلى علّتها ويتسلسل، وجوابكم عن هذا هو جوابنا عن حدوث العالم^(١).

قوله: «وعن الشبهة الثانية بالمنع من كون الإمكان ثبوتياً...» إلى آخره.

عارض الشارح رحمته هذه المقدمة من مقدمات الشبهة الثانية، وهي كون الإمكان ثبوتياً من وجوه^(٢):

الأول: أنّه لو كان موجوداً لكان إمّا واجباً، أو ممكناً، والتالي بقسميه باطل، فكذا المقدم، والملازمة ظاهرة.

(١) جاء هذا الجواب النقضي في: الكامل في الاستقصاء، ص ١١١؛ نهاية المرام، ج ٣، ص ١٧١؛ تسليك النفس، ص ١١٦؛ كشف المراد، ص ١٧٤؛ معارج الفهم، ص ١٤٦ وقال فيه: «إنّ الأقوى في الجواب عن هذه الشبهة المعارضة بالحوادث اليومية»؛ إرشاد الطالبين، ص ١٨٧؛ اللوامع الإلهية، ص ١٤٨؛ شرح المقاصد، ج ٣، ص ١٢١.

وهنا دفع دخل مقدّر تعرّض إليه الإيجي بقوله مع شرحه: «(لا يقال إنّه) أي الحادث اليومي (يستند إلى الحوادث الفلكية) من الحركات والاتصالات الكوكبية (وكلّ منها مسبوق بآخر لا إلى نهاية)، ومثل هذا التسلسل جائز، بخلاف التسلسل في الأمور المترتبة المجتمعة؛ (لأنّنا نقول ابتداء الفارق) بين صورة النقض ومحلّ النزاع على الوجه الذي ذكرتموه (لا يدفع النقض)؛ لأنّ التسلسل في الأمور التي ضبطها وجود - سواءً أكانت مجتمعة، أم متعاقبة - محالّ كما وقفت عليه، (وأبضاً، فنقول) إذا سلّم جواز التسلسل في الحوادث المتعاقبة، (فليمّ لا يجوز أن يكون حدوث العالم مشروطاً بشرط مسبوق بآخر لا إلى نهاية)، فيكون حدوث العالم عن المبدأ القديم يتسلسل الحوادث المتعاقبة، كما في الحادث اليومي عندكم». شرح المواقف، ج ٧، ص ٢٢٩ وفيه دفع إشكال آخر وتكملة للجواب، فراجع.

(٢) جاء بعض الوجوه في: المحصل، ص ١٨٩.

أما بيان بطلان الأول؛ فلأنه يلزم كون الممكن واجباً؛ وذلك لأن الإمكان صفة للممكن، فإذا كان واجباً كانت صفة الممكن واجبة الوجود، فالممكن أولى بالوجود^(١)؛ لأنه يتوقف عليه وصفه^(٢) الواجب، وما يتوقف عليه الواجب أولى أن يكون واجباً. وأيضاً، فهو غير معقول؛ لأن الواجب لا يكون مفتقراً إلى غيره، والإمكان مفتقر إلى الممكن المغاير له، فكيف يكون واجباً.

وأما بيان بطلان الثاني؛ فلأنه يلزم أن يكون لذلك الإمكان إمكان آخر ويتسلسل، وهو محال^(٣).

وأما قول الشارح «إِنَّمَا»: «أو ممتنعاً، فيكون الممكن ممتنعاً»، ففيه نظر، أما أولاً؛ فلأنه جعل كونه ممتنعاً من جملة الأقسام اللازمة؛ لكونه ثبوتياً؛ لأن

(١) في «ر، ك»: «بالوجود».

(٢) في «ق»: «وصف».

(٣) وتوضيح الوجه الأول في كلمات الرازي ما نصّه: «أنه إذا كان ثبوتياً كان مساوياً لسائر الموجودات في أصل الثبوت، ومخالفاً لها في خصوصية ماهيته المسماة بالإمكان، فيكون ثبوته زائداً على ماهيته، فاتصاف ماهيته بوجوده إن كان واجباً لذاته، كان الإمكان موجوداً واجباً لذاته وهو صفة الممكن، فالموصوف بالوجود موجود، فالممكن موجود، ووجوده شرط لقيام ذلك الإمكان به، وما كان شرطاً لوجود ما كان واجباً لذاته، كان أولى بأن يكون واجباً لذاته، فالممكن لذاته واجب لذاته، هذا خلف. وأما إن كان اتصاف ماهيته بوجوده على سبيل الإمكان، فكان للإمكان إمكان آخر، ولزم أن يكون إمكان الإمكان زائداً عليه، ولزم التسلسل». المصدر السابق.

تقدير^(١) كلامه هكذا: لو كان ثبوتياً لكان إما واجباً، أو ممكناً، أو ممتنعاً، وذلك محال؛ فإنّ فرض ثبوته يرفع امتناعه. وأمّا ثانياً؛ فلاّته جعل امتناع الإمكان مقتضياً لامتناع الممكن، وهو ممنوع؛ فإنّ الأمور الموجودة المحقّقة يجوز وصفها بأوصافٍ يمتنع تحقّقها في الخارج وهو ظاهر؛ فإنّ الصفات السلبية يوصف بها الواجب، فضلاً عن الممكن.

«الثاني: إنّ الشيء قبل حدوثه»، أي حال عدمه «ممكناً»، أي موصوفاً بالإمكان، وإلاّ لكان ممتنعاً فلم يوجد، فلو كان الإمكان ثبوتياً لكان المعدوم موصوفاً بالوصف الثبوتي، وهو محال^(٢).

«الثالث: كيف يعقل حلول صفة الشيء في غيره؟!»، أي غير ذلك الشيء، وهذا إشارة إلى قولهم: إنّ الإمكان المتحقّق في الأزل يكون قائماً بالمادّة القديمة مع كونه إمكاناً للحدث وصفةً له، فقال: كيف يعقل حلول صفة الشيء، أي الإمكان الذي هو صفة الشيء الحادث في غيره، أي في المادّة المغايرة له.

«الرابع: أنّ الهيولى ممكنة، فلها هيولى»، ومعناه أنّكم أثبتتم للحوادث - باعتبار كونها ممكنة - هيولى يكون محلاً لإمكانها، وهذا المعنى - أعني الإمكان -

(١) في «ر، ك»: «تقرير».

(٢) وتوضيح الوجه الثاني في كلمات الرازي ما نصّه: «إنّ المحدث قبل وجوده ممكن الوجود لذاته، فلو كان الإمكان صفةً موجودةً لكان الشيء حال عدمه موصوفاً بصفةٍ موجودةٍ، وذلك محالاً». المصدر السابق.

صادقٌ على الهيولى نفسها؛ لأنها ممكنةٌ، فيلزمكم^(١) أن يكون لها هيولى يحلّ فيها إمكانها ويتسلسل.

قوله: «أجاب بعض المحققين عن الأوّل^(٢)» بالمنع من لزوم التسلسل على تقدير كون الإمكان ممكنًا؛ وذلك «لأنّ الإمكان أمرٌ عقليٌّ، فمهما اعتبر العقل للإمكان ماهيّةً ووجودًا، حصل فيه - أي في العقل - إمكان إمكان^(٣)، وانقطع عند انقطاع اعتباره».

ثم قال: «وهاهنا نكتةٌ ينبغي أن تحقّق، وهي: أنّ كون الشيء معقولاً ينظر فيه العقل، ويعتبر وجوده ولا وجوده غير كونه آلةً للعقل، و^(٤) لا ينظر فيه حيث ينظر فيما هو آلةٌ لتعقله، بل إنّما ينظر به، مثلاً: العاقل يعقل السماء بصورةً في عقله، ويكون^(٥) معقوله السماء، و^(٦) لا ينظر حينئذٍ في الصورة

(١) في «خ»: «فلزمكم».

(٢) قال المحقّق الطوسي رحمه الله: «وقوله في الوجه الأوّل من إبطال كونه ثبوتياً - إنّه لو كان ممكنًا لكان اتّصاف ماهيّةه بوجوده على سبيل الإمكان، وكان للإمكان إمكانٌ آخر، ولزم التسلسل - ليس بحق؛ لأنّ الامكان أمرٌ عقليٌّ... إلخ. نقد المحصل، ص ١٠٧.

(٣) في «ق»: «إمكان» الثانية مشطوبة.

(٤) لم يرد في المصدر: «و».

(٥) في «ر»: «فيكون».

(٦) لم يرد في «ر، ق، ص، ط»: «و».

التي بها يعقل السماء، ولا يحكم عليها بحكم، بل يعقل أنّ المعقول بتلك الصورة هو السماء وهو جوهرٌ، ثمّ إذا نظر في تلك الصورة، أي يجعلها معقولاً منظوراً إليها، لا آلة في النظر إلى غيرها وجدها عرضاً موجوداً في محلّ هو عقله ممكن الوجود. وهكذا الإمكان هو كآلة للعاقل بها يعرف حال الممكن في أنّ وجوده كيف يعرض لماهيته، ولا ينظر في كون الإمكان موجوداً أو غير موجود، أو جوهرًا، أو عرضًا، أو واجبًا، أو ممكنًا، ثمّ إن نظر في وجوده أو إمكانه، أو وجوبه، أو جوهريته، أو عرضيته، لم يكن بذلك الاعتبار إمكانًا لشيء، بل كان عرضًا في محلّ هو العقل وممكنًا في ذاته، ووجوده غير ماهيته، وإذا تقرّر هذا، فالإمكان من حيث هو إمكانٌ لا يوصف بكونه موجودًا، أو غير موجود، أو^(١) ممكنًا، أو غير ممكن، وإذا وصف بشيء من ذلك لا يكون حينئذٍ إمكانًا، بل يكون له إمكانٌ آخر^(٢).

وفيه نظر؛ فإنّ المستدلّ ادّعى لزوم التسلسل لثبوت الإمكان في الخارج، فلا يليق اعتراضه بمنع لزوم التسلسل لثبوت الإمكان في العقل وانقطاع التسلسل فيه بانقطاع الاعتبار، فإنّ المستدلّ لم يدّع ذلك، ولا تعرّض له أصلًا، والنكته صحيحة، لكنّها لا تقدح في شيء من مقدمات الدليل الدالّ على امتناع كون الإمكان ثبوتيًا.

(١) في المصدر: «و».

(٢) وقال بعد هذا: «فليحقّق هذا، حتّى ينكشف جملة اعتراضات هذا الفاضل على الإمكان وعلى أمثاله، وتزول الحيرة التي عرضت له وتعرّض لمن تتبّع مقالته». نقد المحصل، ص ١٠٧ و١٠٨.

قوله: «وفي هذا ...» إلى آخره، أي وفي هذا الجواب اعترافاً بكون الإمكان أمراً عقلياً واعتباراً ذهنياً لا تحقق له في الخارج، وهذا هو المطلوب، وحينئذٍ لا يفتقر إلى محلٍّ ثابتٍ أزلاً، ولا يلزم قدم الهيولى.

وعن الثاني - أي وأجاب المحقق عن الدليل الثاني على امتناع كون الإمكان ثبوتياً - بأن الإمكان صفةٌ للمتصور المستند إلى الوجود الخارجي، والشيء حال عدمه متصورٌ، فيكون موصوفاً بالإمكان^(١).

وفيه نظرٌ؛ فإنه إذا كان صفةً للمعدوم استحال أن يكون موجوداً^(٢) في الخارج، وهو المطلوب.

وعن الثالث: أن ذلك الغير محلّ الممكن، وإذا حلّ فيه الموصوف كان حلول إمكانه الذي هو صفةٌ فيه أولى.

وفيه نظرٌ؛ لأننا لا نسلم أنه محلّ للممكن، فإن من جملة الممكنات المعدومة بعض المجردات كالنفوس الناطقة، والكيفيات القائمة بها كالعلوم قبل حدوثها، والمادة لا تكون محلاً لها، فكيف تكون محلاً لإمكانها؟!

«وعن الرابع: أن إمكان الهيولى بحسب ماهيتها - وهو أمرٌ عقليٌّ - يعقل عند انتساب الماهية إلى وجودها، والذي ثبتته هو الاستعدادي، وهو استعداد وجود شيء، فيكون موجوداً قبل وجود ذلك الشيء، ويحتاج إلى محلٍّ؛ لأنه عرضٌ من أنواع الكيف».

(١) نقد المحصل، ص ١٠٨.

(٢) لم يرد في «ك»: «موجوداً».

قوله: «واعلم: أنَّ الجوابين ...» إلى آخره، الجوابان الأولان عن الدليلين الأولين قد اشتملا على الاعتراف، بأنَّ الإمكان أمرٌ عقليٌّ اعتباريٌّ، وحينئذٍ لا يستدعي محلاً في الخارج، وفيه إبطال الدليل الذي أجاب عن الاعتراض عليه، وهو الاستدلال بثبوت الإمكان وأزليّته على قدم المادّة والجسم؛ فإنَّ ذلك الدليل إنّما يتمّ على تقدير^(١) كون الإمكان ثبوتياً في الخارج، فعلى تقدير تسليم كون الإمكان ذهنياً اعتبارياً، يبطل ذلك الدليل، وتحليل كلامه هذا^(٢).

وفيه - أي وفي الاعتراف بأنّه أمرٌ ذهنيٌّ - إبطال الدليل الثاني، وهو المبني على المقدمات الأربع الّتي إحداها كون الإمكان ثبوتياً في الخارج الّذي أجاب المحقّق عن الاعتراض عليه، وذلك الاعتراض هو بالمعارضة في هذه المقدّمة، وهي كون الإمكان ثبوتياً بإقامة الدليل على امتناع كونه كذلك.

قوله: «وجوابه عن الثالث ضعيفٌ»، أي وجواب المحقّق على الدليل الثالث - وهو كون الإمكان صفةً للمعدوم؛ إذ هو صادقٌ على الحادث قبل وجوده، فلا يكون ثبوتياً - ضعيفٌ؛ لأنّ حلول الشيء في غيره لا يقتضي حلول صفات الشيء في ذلك الغير منفكّةً عنه؛ فإنَّ وجود الصفة مع عدم الموصوف محالٌّ، كما في السرعة القائمة بالحركة القائمة بالجسم؛ فإنّه لا يعقل قيام السرعة بالجسم حال عدم الحركة عنه.

(١) في «ق»: «تسليم» بعد «تقدير».

(٢) لم يرد في «خ»: «وتحليل كلامه هذا».

وفيه أيضًا ما قدّمناه من المنع من كون ذلك الشيء - أعني المادّة - محلًّا للموصوف، أعني الحادث.

وجوابه عن الرابع ضعيفٌ: لأنّ الدليل إنّما بيّن^(١) فيه ثبوت الإمكان الراجع إلى الماهيّة، أمّا الاستعداديّ، فلا؛ فإنّ الخصم استدلّ على الإمكان بأنّه لو لم يكن ممكنًا، لكان إمّا واجبًا أو ممتنعًا، وهذا إنّما يصدق إن لو كان المراد بالإمكان هنا الإمكان الخاصّ الراجع إلى الماهيّة، وذلك الإمكان - أعني الخاصّ - لا يفتقر إلى مادّةٍ يحلّ فيها؛ فإنّه محلّ له سوى العقل، وقد صرح المحقّق رحمته بعدم احتياج الإمكان الراجع إلى الماهيّة إلى المادّة في تلخيص المحصل.

أمّا الاستعداديّ، فلا يلزم من انتفاء الوجوب والامتناع ثبوته، ونحن أيضًا من وراء^(٢) المنع من إثبات الإمكان الاستعداديّ في الخارج، وإلّا لزم التسلسل.

قوله: «فإن قالوا: كلّ حادثٍ، فلا بدّ وأن يسبقه استعداد موضوع يوجد فيه، كان هو نفس النزاع»، أي فإن قال الحكماء في الاستدلال على ثبوت الإمكان الاستعداديّ: إنّ كلّ حادثٍ، فلا بدّ وأن يكون مسبقًا باستعداد موضوعٍ وتهيؤٍ له يوجد فيه، وحينئذٍ يجب وجود موضوعٍ قديمٍ؛ إذ لو كان كلّ موضوعٍ حادث^(٣)، لتسلسلت الحوادث إلى غير النهاية، ويلزم منه القدم أيضًا.

قلنا: لا نسلم أنّ كلّ حادثٍ يجب أن يكون مسبقًا باستعداد موضوعٍ؛ فإنّ ذلك هو نفس النزاع.

(١) في «خ»: «يبين».

(٢) في «ق»: «ممن قوى».

(٣) كذا، ولعلّ الصواب: «حادثًا» ليكون خيرًا لـ «كان».

[المسألة الرابعة: العالم لا يجب كونه أبدياً]^(١)

قال المصنّف: «مسألة: العالم لا يجب كونه أبدياً؛ لأن قبول الماهية للعدم من لوازمها، فكيف يكون أبدياً؟» وشبهة^(٢) الخصم ناشئة من كيفية الإعدام؛ لأن عدم الشيء إما بعدم، أو بصد، أو انتفاء شرط، وفي الانتفاء ما يتجه أولاً، والصد يلزم الدور، والعدم لا يفعل النفي، ولا بد من الوجود وهو الصد. وهذه شبهة باطلة بالواحد منّا، ونلتزم^(٣) الصد، والعلة غير محوجة إلى المعلول.

قال الشارح «أمثلة»: «اتفق العقلاء على إمكان عدم العالم»^(٤) أي بعد وجوده

(١) وانظر البحث بنفس العنوان في: المحصل، ص ٣١٢؛ نقد المحصل، ص ٢١٩؛ وراجع:

الكامل في الاستقصاء، ص ٣٧٧؛ نهاية المرام، ج ٣، ص ٢٠٥؛ كشف المراد، ص ٤٠١ - ٤٠٥؛

نهاية المرام، ج ٣، ص ١٨٤؛ معارج الفهم، ص ٥٦٥؛ مناهج اليقين، ص ٤٨٧.

(٢) في المصدر: «شبه».

(٣) في المصدر: «نلزم»، وفي «ك»: «ملزم».

(٤) وقال أيضاً: «اتفق المتأمنون [خ: المسلمون] إلّا الكرامية عليه، خلافاً للفلاسفة؛ لأنه ممكن

ومحدث، فجاز عدمه». تسليك النفس، ص ٢١٢.

وبين الفاضل المقداد أيضاً مورد الاختلاف والأقوال في المسألة، بقوله: «اختلف الناس في صحة

عدم العالم، فقال طائفة من الحكماء: إنه يمتنع عدمه لذاته؛ لأنه واجب الوجود عندهم.

وقال قوم: إنه يصح عدمه بالنظر إلى ذاته، لكنه يمتنع نظراً إلى غيره، وهو أنه مستند إلى

علة واجبة قديمة، ودوام العلة تستلزم دوام المعلول. وقال الكرامية: يمتنع عدمه ... وقال

جمهور المسلمين: إنه يصح عدمه لذاته، وهو الحق». إرشاد الطالبين، ص ٣٩٦ مع التلخيص.

بجملته وأجزائه وأبعاضه «بالنظر إلى ذاته، إلّا من خالف من قدماء الأوائل القائلين بكونه واجباً لذاته، وكلامهم قد بان بطلانه» بما تقدّم من بيان حدوث العالم وإمكانه.

«ثم اختلفوا» أي المتفقون على جواز عدمه بالنظر إلى ذاته «فذهب المسلمون إلّا الكرامية^(١) والجاحظ^(٢)، إلى أنّ العالم ليس واجباً بغيره أيضاً على الدوام».

(١) الكرامية: هم أتباع أبي عبد الله محمد بن كزّام السجستاني، تزهد واغترّ جماعة بزهد، وظهرت منه مقالاتٌ منكراً مذكورةً في الكتب الكلامية، وهم من أهل السنة والجماعة، وكان من أشدّ القائلين بتجسّمه تعالى؛ ولهم فرقٌ كثيرةٌ أوردها الرازي في رسالة اعتقادات المسلمين والمشرّكين، وغيره في غيرها، توفّي سنة ٢٥٥ أو ٢٥٦. وراجع: الملل والنحل (للبغدادي)، ص ١٤٩ و ١٥٣ وقال فيه: «وقد استقصينا فضائح الكرامية في كتاب مفرد»؛ الملل والنحل (للمهرستاني)، ج ١، ص ١٢٤؛ مذهب الكرامية (رسالة ماجستير لكلية آداب بجامعة عين شمس).

(٢) الجاحظ: هو عمرو بن بحر بن محبوب الكناي بالولاء، الليثي، البصري، أبو عثمان، الشهير بالجاحظ، كان من غلمان النظام، من أئمة الأدب العربي، ورئيس الفرقة الجاحظية من المعتزلة، من أهل البصرة مولداً سنة ١٦٥ هـ، ووفاءً سنة ٢٥٥ هـ، تعلّم بها وبيّغداد، فنبه في علوم الأدب واللغة، وأحاط بمعارف عصره، فلم يترك موضوعاً إلّا وكتب فيه، تقرب من الخلفاء والوزراء إلى أنّ ولي المتوكل العباسي، وكان مائلاً إلى النصب والعثمانية، ومع هذا قد اعترف بفضل بني هاشم وأهل بيت النبي ﷺ وتقديمهم، وفضل عليّ عليه السلام وتقديمه في بعض رسائله. فإن كان هذا مذهبه فذاك، وإلّا فقد أنطقه الله - تعالى - بالحق، وأجرى لسانه بالصدق، وقال ما يكون حجةً عليه في الدنيا والآخرة. وله كتب منها: «الحيوان» و«العثمانية» التي نقض عليها أبو جعفر الإسكافي، والشيخ المفيد،

وقيّد بقوله: «على الدوام»؛ لأنّه واجبٌ بغيره في زمان وجوده؛ لأنّه لولا وجوبه بعَلته لما وجد البتّة، «بل يمكن عدمه نظرًا إلى الغير».

«وقالت الأوائل والكرامية: إنّهُ يمتنع عدمه؛ نظرًا إلى علته»، أي علة وجوده.

أمّا الفلاسفة، فظاهر ذلك من مذهبهم؛ لأنّ علته - أي علة العالم التامة - واجبةٌ من جميع الجهات، دائمةٌ مستمرةٌ أزلاً وأبدًا، فلو صحّ عدمه لارتفع المعلول مع وجود علته التامة، وأنّه محالٌ.

وأما الكرامية، فلأنّ عدمه بعد وجوده لا بدّ له من سببٍ مغايرٍ لذاته؛ إذ لو عدم لذاته لما وجد، ويستحيل وجود سببٍ مقتضيٍّ للعدم؛ لما يأتي من حصر أسباب العدم واستحالة وقوع شيءٍ منها، فعلى هذا يكون استحالة عدم العالم بالنظر إلى علة ذلك العدم المستحيلة^(١) الوقوع، لا بالنظر إلى علة الوجود؛ فإنّهم يوافقونا على أنّه - تعالى - مختارٌ، وعلى أنّ أثر المختار قد يعدم مع بقائه، وحينئذٍ لا ينبغي أن ينسب إليهم ما نسب إلى الأوائل من امتناع عدمه نظرًا إلى علته؛ إذ لا تلازم بين الفاعل وأثره عند الكرامية وغيرهم من أوائل المتكلمين؛ لصحة عدم كلّ واحدٍ منها مع بقاء الآخر، والشارح رحمته قد نسب ذلك إليهما.

والسيد أحمد بن طاووس. وتنكر للمعتزلة، فتوارى الجاحظ، وعاد إلى البصرة، ولازم منزله، وفلج في آخر عمره حتّى مات. انظر: الملل والنحل (للمشهرستاني)، ج ١، ص ٨٧؛ سير أعلام النبلاء، ج ١١، ص ٥٢٦ - ٥٣٠؛ البداية والنهاية، ج ١١، ص ١٩؛ تاريخ بغداد، ج ٢، ص ٢٢٠ - ٢٢١؛ الكنى والألقاب، ج ٢، ص ١٢١.

(١) في «خ»: «المستحيل».

ويمكن تأويل ذلك بأن نقول: (الهاء) في قوله: «نظرًا إلى علته» راجعة إلى
العدم؛ فإنَّ علَّةَ العدم ممتنعةٌ عند الفلاسفة والكرامية.

أما الفلاسفة، فلأنَّ علَّةَ العدم عندهم هي عدم علَّةِ الوجود، وعلَّةُ الوجود
واجبة الوجود لذاتها، فعدمها ممتنعٌ لذاته، وامتناع ذلك العدم - أعني عدم
العلَّة - موجبٌ لامتناع عدم العالم.

وأما الكرامية، فلما بينَّا من أنَّ^(١) امتناع العدم على^(٢) العالم عندهم لامتناع
علَّة ذلك العدم.

«ثمَّ اختلف القائلون بجواز عدمه، هل هو - أي جواز عدمه - معلومٌ
عقلًا أو سمعًا؟ قال أبو عليّ الجبائي^(٣) والأشاعرة بالأوّل - أعني كونه معلومًا

(١) لم يرد في «ك»: «أنَّ».

(٢) في «ق»: «علَّة»، وفي «ك، ط»: «عدم علَّة العالم».

(٣) الجبائي - بضمّ الجيم وتشديد الباء الموحدة - نسبة إلى جبّاء من أعمال البصرة، أبو عليّ
محمّد بن عبد الوهّاب بن سلام بن خالد بن حمران بن أبان مولى عثمان بن عفان. ولد
بجبّاء عام ٢٣٥ هـ، كان شيخ المعتزلة بالبصرة، وإليه تنسب فرقة الجبائية، أخذ علم
الكلام عن أبي يوسف يعقوب الشحام، رأس معتزلة البصرة في عصره. له آراءٌ تفرّد بها،
وله بعض المؤلفات، وتلمذ عليه الأشعريّ، وأخذ عنه ابنه أبو هاشم الذي آلت إليه
الرئاسة من بعده، توفّي أبو عليّ سنة (٣٠٣ هـ).

وابنه أبو هاشم عبد السلام بن محمّد، ولد عام ٢٤٧ هـ أو ٢٧٧ هـ، وتوفّي عام ٣٢١ هـ تبعته فرقةٌ
سمّيت: البهشميّة نسبةً جعليّةً لكنيته أبي هاشم. ويقال لهما: الجبائيان، وكلاهما من رؤساء
المعتزلة، ولهما مقالاتٌ على مذهب الاعتزال، والكتب الكلاميّة مشحونةٌ بمعتقداتهما.

بالعقل - وقال أبو هاشم بالثاني، أي بكونه معلومًا بالسمع؛ لأنه لما ورد السمع بعده، وذلك^(١) في قوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَّمَهَا فَإِنَّ﴾^(٢) وقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾^(٣) علمنا جواز عدمه^(٤).

وأبو هاشم أول من جاء بنظرية الأحوال، وتبعه في ذلك من الأشاعرة أبو بكر الباقلاني وأبو المعالي الجويني، وردّه أكثر المتكلمين، وأشنعوا في ذلك على أبي هاشم، وقد جعل البغدادي في كتابه القول بالأحوال فضيحةً سادسةً من فضائح أبي هاشم (الفرق بين الفرق، ص ١٩٥)، وقال شيخنا المفيد رحمته: إن أبا هاشم خالف فيه جميع الموحّدين (أوائل المقالات، ص ٢٢)، وحكى عنه الشريف المرتضى قوله: «إن ثلاثة أشياء لا تعقل: ... اتحاد النصرانية وكسب التجارة وأحوال البهيمية» (الفصول المختارة، ج ١، ص ١٢٨). انظر: الفهرست، ص ٢٤٧؛ تاريخ بغداد، ج ١١، ص ٥٥؛ الملل والنحل، ج ١، ص ٧٨؛ وفيات الأعيان، ج ٣، ص ١٨٣؛ سير أعلام النبلاء، ج ١٥، ص ٦٣؛ طبقات المعتزلة، ص ٩٤؛ شذرات الذهب، ج ٢، ص ٢٨٩؛ البداية والنهاية، ج ١١، ص ١٧٦؛ ميزان الاعتدال، ج ٢، ص ١٣١؛ الكافي والألقاب، ج ٢، ص ١٢٦.

(١) في «ق»: «بعدم ذلك».

كان هو وأبوه من شيوخ المعتزلة ورؤسائهم الثلاثة الذين افرقت المعتزلة على مذاهبهم، وقد سلك المتأخرون - كالقاضي عبد الجبار وغيره - مسلكه، واتبعوا طريقته.

(٢) سورة الرحمن: ٢٦.

(٣) سورة القصص: ٨٨.

(٤) انظر: الكامل في الاستقصاء، ص ٣٧٧. وذهب المحقق الطوسي رحمته إلى أن جواز عدمه يعلم بالعقل، ووقوعه يعلم بالسمع. تجريد الاعتقاد، ص ٢٢٩.

ثم اختلفوا أيضًا - أعني القائلين بجواز عدم العالم - في كيفية إعدامه، فقالت الأشاعرة: إنه يفنى؛ لأن الله - تعالى - لا يخلق الأعراض التي يحتاج الجوهر في وجوده إلى وجودها؛ فإنّ الأعراض عندهم غير^(١) باقية، بل يجدّها الله - تعالى - حالًا فحالًا، فعند تركه خلق الأعراض التي يحتاج الجوهر في وجوده إليها يعدم.

«وقال القاضي أبو بكر الباقلاني: وتلك الأعراض هي الأكوان. وقال - أعني القاضي أبا بكر - في موضع آخر: إنّ الفاعل المختار يفنى بلا واسطة. وبمثله - أي وبمثل هذا القول - قال محمود الخياط»^(٢).

«وقيل^(٣): إنّ الجوهر يحتاج من كلّ جنس من أجناس الأعراض إلى نوع، فإذا لم يخلق الله - تعالى^(٤) - أي نوع، كان انعدم الجوهر. وهذا القول نسب^(٥) إلى القاضي

(١) لم يرد في «ق»: «غير»، وهو خطأ.

(٢) ما عثرنا على ترجمة محمود الخياط هذا، والظاهر أنّ محمودًا سهو القلم، إمّا من العلامة تقيّ، أو من النساخ، ولعلّ المراد هو أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان الخياط من أعيان المعتزلة خريج مدرسة بغداد، وشيخهم بها من الطبقة الثامنة منهم، أستاذ أبي القاسم البلخي، المنسوب إليه فرقة منهم تدعى الخياطية، مؤلف كتاب "الانتصار في الردّ على ابن الراوندي"، المتوفى سنة ٣١١ هـ راجع: طبقات المعتزلة، ص ٨٥؛ الفرق بين الفرق، ص ١٧٩ و١٨٠؛ الأعلام، ج ٣، ص ٣٤٧.

(٣) في المصدر: «قال».

(٤) لم يرد في المصدر: «الله تعالى».

(٥) في «ط»: «ينسب».

أبي بكر الباقلاني أيضًا. وبمثله قال إمام الحرمين الجويني. قال الكعبي: إن لم يخلق البقاء - وهو عرض - انعدم الجوهر. وقال أبو الهذيل العلاف^(١): كما أنه قال له (كن) فكان، كذلك يقول له: (افن) فيفنى.

وقال الحبائيان (أعني أبا عليّ وابنه أبا هاشم): إن الله - تعالى - يخلق الفناء وهو عرض، فيفنى جميع الجواهر، إلا أن أبا هاشم جعل الفناء واحدًا، وأباه جعل لكل

(١) أبو الهذيل العلاف: محمد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول العبدي، مولى عبد القيس، ولد بالبصرة سنة ١٣١ هـ، سني بالعلاف؛ لأن داره بالبصرة عند سوق العلف، وهو شيخ البصريين في الاعتزال ومن أكبر علمائهم، وصاحب المصنفات والمقالات الكثيرة في مذهبهم، يعتبر المؤسس الثاني لمذهب المعتزلة بعد واصل بن عطاء، وهو شيخ الهذيلية التي نسبت إليه. درس بالبصرة، وأخذ الاعتزال عن أحد تلامذة واصل بن عطاء، وتعرّف على المذهب المانوي، وجادل أهله، وطالع كتب الفلاسفة، إذ عاش في عصر ازدهار الترجمة، وانفرد عن أصحابه بمقالات أوردها الشهرستاني في: الملل والنحل، ج ١، ص ٦٦، وكان معاصرًا لأبي الحسن الميثمي المتكلم الإمامي، وحكي أنه سأل أبو الحسن الميثمي أبا الهذيل، فقال: أليست تعلم أن إبليس ينهي عن الخير كله، ويأمر بالشر كله؟ قال: بلى. قال: فيجوز أن يأمر بالشر كله وهو لا يعرفه، وينهى عن الخير كله وهو لا يعرفه؟ قال: لا. فقال له أبو الحسن: قد ثبت أن إبليس يعلم الشر كله والخير كله؟ قال أبو الهذيل: أجل. قال: فأخبرني عن إمامك الذي تأتم به بعد رسول الله ﷺ، هل يعلم الخير كله والشر كله؟ قال: لا. قال له: فإبليس أعلم من إمامك إذن! فانقطع أبو الهذيل.

وكف بصره في آخر عمره، وقدم بغداد سنة ٢٣٠، وتوفى ٢٣٥ عن ١٣ سنة، وقيل: توفى بإسمراء عن ١٤ سنوات، وقيل: غير ذلك في سنة وفاته.

راجع: طبقات المعتزلة، ص ٥٤؛ شذرات الذهب، ج ٢، ص ٨٥؛ وفيات الأعيان، ج ٣، ص ٣٩٦؛ الفرق بين الفرق، ص ١٢١؛ الكنى والألقاب، ج ١، ص ١٧٠؛ الأعلام (للزركلي)، ج ٧، ص ١٣١.

جوهر فناءً على حدته^(١)، وذلك الفناء - سواءً أكان واحداً، أم متعدداً - يفنى لذاته، فهذه هي المذاهب المشهورة في هذه المسألة^(٢).

(١) في «ق»: «حده».

(٢) ومن المناسب أن نذكر ضبط هذه المذاهب ووجه الحصر المذكور ببيان الفاضل المقداد؛ حيث قال: «اختلف القائلون بعدم الأجسام في كيفية إعدامها، ويرجع حاصل الأقوال إلى أن الإعدام إما بالفاعل، أو بطريان الضد، أو بانتفاء الشرط. ووجه الحصر أن المعدوم إما بذاته، أو بواسطة، والواسطة إما وجودية أو عدمية».

فالأول هو الإعدام بالفاعل، وقد قال به القاضي أبو بكر في أحد قوليه، وقريب منه قول أبي الهذيل؛ فإنه قال: إن إعدامه بأن يقول له (افن) فيفنى، كما أن إيجاداً بأن قال له (كن) فيكون. وقال النظام: إن الأجسام غير باقية، فإذا أراد الله عدمها لم يوجد لها بعد عدمها. والثاني هو الإعدام بطريان الضد. وقال به أبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم؛ فإنهما قالاً: إن كيفية الإعدام هو أن يخلق الله - تعالى - عرضاً يسمى (الفناء) إذا وجد عدمت الجواهر بأجمعها، ولا يبقى زمانين، إلا أن أبا علي قال: إن يلزأ كل جوهر فناءً، وأبا هاشم قال: إن فناءً واحداً يكفي في عدم الجواهر. ثم إن الأعراض تعدم بانتفاء الجواهر؛ لأنها شرطها، وقد تقدم القول على هذا الكلام.

والثالث هو الإعدام بانتفاء الشرط. واختلف القائلون به فيه: فقالت الأشعرية: الأعراض غير باقية، وإن الله - تعالى - يجدد خلقها في كل آن، وإذا لم يخلق الأعراض التي هي شرط في الجواهر تعدم الجواهر. وقال القاضي في قوله الثاني: إن تلك الأعراض هي الأكوان. وقال محمود الخياط وإمام الحرمين: إن الجواهر تحتاج إلى نوع من كل جنس من أجناس الأعراض، فإذا لم يخلق أي نوع كان عدم الجواهر. وقال الكعبي وبشر: إن

واستدلَّ المصنّف على مطلوبه^(١) - وهو جواز العدم على العالم - بأنَّ العالم محدثٌ على ما تقدّم، فقد كانت ماهيته متّصفةً بالعدم، ثمّ اتّصفت بالوجود؛ لأنّ المحدث هو المسبوق بالعدم، فتكون - أي ماهية العالم - قابلةً لهما - أي الوجود والعدم - وذلك القبول من لوازم تلك الماهية اللاحقة لها لذاتها، أو لما يلزم ذاتها؛ لأنّه لو كان عارضاً لها - أي غير لازم لذاتها ولا^(٢) لما يلزم ذاتها - لكانت الماهية مفتقرةً في قبوله إلى قبول آخر ويتسلسل^(٣) إلى غير النهاية، وإنّه محالّ.

العرض الذي هو شرطٌ في وجود الجوهر هو البقاء، فإذا لم يخلق الله - تعالى - البقاء عدم الجوهر، إلّا أنّ بشرّاً يقول: إنّ ذلك البقاء قائمٌ لا في محلّ. والكعبّي يقول: قائمٌ في محلّ. إرشاد الطالبين، ص ٣٩٩ و٤٠٠؛ وانظر ضبط المذاهب أيضاً في: الملل والنحل (للبغدادي)، ص ١٥٠؛ نقد المحصل، ص ٢٢٢؛ الكامل في الاستقصاء، ص ٣٧٨.

ومختار العلامة الحليّ رحمه الله - كما في المصدر نفسه - أنّ الإعدام بالفاعل المختار، كما أنّ إيجاد العالم به. راجع: تسليك النفس، ص ٢١٢.

(١) واستدلّ في كتابه الآخر بوجهين، كما قال الفاضل المقداد: «الأول: أنّ العالم محدثٌ، وكلّ محدثٌ يجوز عدمه. أمّا الصغرى، فقد تقدّمت، وأمّا الكبرى؛ فلأنّ المحدث هو الموجود المسبوق بالعدم، فتكون ماهيته متّصفةً بهما، فيصحّ تواردهما عليها، وهو المطلوب.

الثاني: لو امتنع عدمه لكان ذلك الامتناع إمّا لذاته، فيكون واجباً لذاته، فيلزم انقلاب الحقيقة من الإمكان إلى الوجوب، وهو محالّ، أو لا لذاته، فيكون جائز العدم بالنظر إلى ذاته، وهو المطلوب». إرشاد الطالبين، ص ٣٩٦ و٣٩٧.

(٢) في «خ»: «أو» بدل «ولا».

(٣) في «ق»: «فيتسلسل».

ولأنه يلزم انقلاب الشيء من الإمكان إلى الوجوب، وهو محالٌ أيضاً.

وإذا كان قبول العدم من لوازم تلك الماهية، استحال وجوب البقاء عليها؛ لأن ما^(١) يكون واجب البقاء والاستمرار، استحال^(٢) أن يكون قابلاً لطريان العدم.

وفي هذا نظرٌ؛ فإنَّ الحدوث يدلُّ على أنَّ الماهية قابلةٌ للعدم المبتدئ والوجود المبتدئ، ولا يلزم من ذلك أن تكون قابلةً للعدم المقيّد ببعديّة الوجود، والمنافي لوجوب البقاء والاستمرار إنّما هو الثاني، لا الأوّل.

قوله: «واعلم: أنَّ هذا الدليل صحيحٌ يمكن الردّ به على قدماء الأوائل» أعني القائلين بأنَّ العالم واجب الوجود مستحيل العدم لذاته «أما على القائلين بالوجوب مستنداً إلى الغير، فلا؛ لأنَّ الوجوب بالغير لا ينافي جواز العدم بالنظر إلى الذات؛ ولأنَّ العالم حال حدوثه مستندٌ إلى الغير، فهو واجبٌ به»، أي بذلك الغير، وإلا لما وجد؛ لأنَّ الممكن ما لم يجب لم يوجد؛ لاستحالة ترجيح أحد طرفي الممكن على الآخر من غير مرجح، وإذا كان واجباً بالغير حالة الحدوث، جاز أن يدوم ذلك الوجوب لدوام المؤثر مع لزوم قبول العدم للذات، فإذاً ليس طريق الردّ على هؤلاء القوم القائلين باستحالة عدم العالم بالنظر إلى غير هذا الدليل، بل الطريق أن يقال: المؤثر قادرٌ مختارٌ، والقادر المختار لا يلزم من دوامه دوام آثاره، بل قد تزول آثاره مع بقائه، والعالم من حيث ماهيته

(١) في «خ»: «مالاً».

(٢) في «خ»: «يستحيل».

قابلٌ للعدم؛ لما تبين من كونه ممكنًا ومحدثًا، فيكون - أي العالم - قابلاً له، أي للعدم باعتبار ماهيته وفاعله، واستحالة العدم عليه بالنظر إلى الغير، إنما يكون إذا كان ذلك المؤثر موجبًا، أو يستند في هذا المطلوب إلى السمع، فهو كافٍ في هذا الباب؛ لعدم توقف صدق الرسول ﷺ عليه.

وفي هذا الاستدلال نظر؛ أما أولاً، فلما بينّا أنّ جواز العدم الذي هو من لوازم ماهية المحدث هو جواز العدم الأصلي، أما العدم الطارئ على الوجود، فلا نسلم أنّه لازمٌ للمحدث. وأمّا ثانياً؛ فلأنّه لا يلزم من جواز عدمه بالنظر إلى ذاته وفاعله، جواز عدمه مطلقاً؛ لاحتمال امتناع سبب عدمه، فيمتنع عدمه لامتناع سببه، أي سبب عدمه، فيجب وجوده، وإن كان بالنظر إلى ذاته وفاعله جائزاً غير واجب البقاء، كما تقوله الكرامية.

واحتجّ الأوائل^(١) - أي القائلون بأنّ عدم العالم جائزٌ بالنظر إلى ذاته ممتنعٌ بالنظر إلى علته - بأنّ المؤثر موجبٌ بالذات وهو واجب الوجود، فيدوم ويلزم من دوامه دوام أثره؛ ضرورة دوام المعلوم عند دوام علته التامة، وبأنّ كلّ قابلٍ للعدم له هيولى؛ لأنّ إمكان عدمه سابقٌ على عدمه، وذلك الإمكان لا بدّ له من محلٍّ، أي لا بدّ من شيءٍ يحكم عليه بأنّه ممكن الاتّصاف بذلك العدم، وليس هو وجود ذلك الشيء، أعني القابل للعدم؛ لأنّ ما يمكن اتّصافه بالشيء لا بدّ وأن يكون باقياً ومتقرّراً مع ذلك الشيء، ووجود الشيء لا يتقرّر مع عدمه البتّة، فإنّ لا بدّ من شيءٍ آخر يقوم به إمكان عدمه وذلك هو الهيولى، وحينئذٍ يلزم أنّ كلّما يصحّ عليه العدم فله هيولى، فلو صحّ العدم على الهيولى، لكان له

(١) نقل العلامة الحليّ رحمه الله عنهم ثمانى حجج في: نهاية المرام، ج ٣، ص ١٩٥ - ١٩٧.

هيولى آخر وهكذا، ويتسلسل إلى غير النهاية، وهو محالٌّ، فثبت أنَّ الهيولى لا يصحّ عليها العدم، وقد بان فيما تقدّم امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة الجسميّة المطلقة، والمركّب منهما هو الجسم، فإذا عديم الجسم المطلق الملزوم لعدم سائر جزئياته محالٌّ؛ وبأنّ عديم العالم بعد وجوده يستلزم ثبوت بعديّة لاحقة بزمانٍ؛ لأنّ هذه البعديّة لا تكون إلّا زمنيّة؛ لأنّها بعديّة لا تجامع البعد بها^(١) القبل.

ومعنى كون الشيء بعد آخر بالزمان: وجود البعد في زمانٍ والقبل في زمانٍ آخر، وزمان البعد متأخّر عن زمان القبل، فلا بدّ من تحقّق الزمان، وذلك الزمان عارضٌ للحركة؛ لأنّ الزمان مقدار حركة الفلك، والمقدار عارضٌ لما هو مقداره له، وتلك الحركة قائمةٌ بالفلك المتحرّك؛ لاستحالة قيام الحركة بذاتها، بل لا بدّ لها من جسمٍ تقوم به وهو المتحرّك وهو هنا الفلك، فيلزم وجود الزمان والحركة والجسم حال عديم العالم، فيكون العالم موجودًا حال كونه معدومًا، هذا خلف.

واحتجّت الكراميّة^(٢) بأنّ عديم العالم لا يمكن استناده إلى ذاته، وإلّا لكان ممتنعًا؛ إذ المراد بالمتنوع ما يستحقّ العدم لذاته، وهو محالٌّ، وإلّا لما وجد، ولا إلى الغير؛ لأنّ ذلك الغير إمّا وجوديّ أو عديميّ، والأوّل - أعني الوجوديّ - إمّا أن يكون مختارًا، أو موجبًا، وكلّ واحدٍ من هذه الأقسام لا يمكن استناد الإعدام

(١) في «ق»: «البعديّة» بدل «البعد بها».

(٢) انظر حجّتهم في: المحصل، ص ٣١٤.

إليه. أمّا العدمي؛ فلأنّه منحصرٌ في انتفاء الشرط وانتفاء العلة؛ لأنّ عدم ما غايرهما^(١) لا يوجب عدمه؛ إذ لو كان عدم ما غايرهما موجباً لعدمه، لكان وجوده موقوفاً على وجود ذلك المغاير، فكان^(٢) ذلك المغاير للشرط والعلّة شرطاً أو علّة، هذا خلف؛ ولأنّ عدم ذلك المغاير إن لم يمكن تحقّقه عند وجود العلة والشرط لم يكن موجباً لعدم العالم؛ إذ عدم العالم حينئذٍ مستند إلى عدم علّته أو عدم شرطه. وإن أمكن تحقّقه عند وجودهما فلنفرض وقوعه، فيكون العالم موجوداً بالنظر إلى وجود علّته وشرطه، ومعدوماً بالنظر إلى حصول علّة عدمه، هذا خلف.

وأما امتناع استناد عدمه إليهما - أي إلى عدم العلة وعدم الشرط - فلأنّ العلة والشرط موجودان معه، فلو عدما لنقلنا الكلام إلى سبب عدمهما، فإن كان لعدم الشرط، أو علّة لذلك الشرط، أو لتلك العلة، وجب وجودهما معهما، فلو عدما لنقلنا الكلام إلى سبب عدمهما وتسلسل، وهو محال.

وأيضاً شرط الجوهر هو العرض؛ لأنّ شرط الجوهر خارج عن ماهيّة الجوهر، والخارج عن ماهيّة الجوهر يكون عرضاً لا محالة لانحصار الموجود الممكن فيهما. ولا يجوز كونه عدمياً؛ لاستحالة استناد الوجودي إلى العدمي، فيكون الجوهر محتاجاً إليه - أي إلى العرض - ضرورة احتياج المشروط إلى شرطه، لكنّ العرض محتاج إلى الجوهر، فيلزم الدور المحال.

(١) في «ق»: «مغايرتهما»، وكذلك اللفظ الآتي بعد كلمات.

(٢) في «خ»: «وكان».

وكانَ تقدير الكلام: وشرط^(١) الجوهر إن كان له شرط، فهو^(٢) العرض؛ لاستحالة أن يثبت أنَّ شرط الجوهر العرض، ثمَّ يبطل^(٣) ذلك بلزوم الدور.

وأما الوجودي الموجب، فمحالٌّ أيضًا؛ لأنه ليس إلَّا طريان الضدِّ، لكنَّه محالٌّ، وإلَّا لزم الدور؛ لأنَّ حدوث الضدِّ يتوقَّف على انتفاء الأوَّل - أعني الضدَّ الآخر المنافي - إذ لو وجد الطارئ مع بقاء الباقي لزم اجتماع الضدَّين وهو محالٌّ، فلو علَّل انتفاء الأوَّل - أعني الباقي - به، أي بحدوث الطارئ، لتوقَّف حدوث الطارئ على عدم الباقي؛ لكونه شرطًا لحدوثه، والمشروط يتوقَّف على شرطه، وعدم الباقي يتوقَّف على حدوث الطارئ؛ لكون حدوث الطارئ علَّةً لذلك عدم، والمعلول مفتقرٌ إلى العلَّة، فيتوقَّف كلُّ منهما على الآخر، وهو معنى الدور؛ ولأنَّ التضادَّ حاصلٌ من الجانبين؛ لأنَّ المضادَّة من الإضافات المتَّفقة في الطرفين، فإذا كان أمرٌ ضدًّا لآخر، كان ذلك الآخر ضدًّا لذلك الأمر، وحينئذٍ يكون الباقي ضدًّا للحدث، كما أنَّ الحادث ضدُّ له، فلا يكون انتفاء أحدهما بصاحبه أولى من العكس، فإمَّا أن ينتفيا^(٤) معًا بأن ينفي كلُّ منهما صاحبه، أو لا ينفي أحدهما صاحبه، والأوَّل - وهو انتفاؤهما معًا بهذا الوجه - محالٌّ؛ لأنَّ العلَّة في نفي كلِّ واحدٍ منهما وجود الآخر، والعلَّة مقارنةٌ للمعلول، فنفي^(٥) كلِّ

(١) لم يرد في «ط»: «وشرط»، وفي «خ»: «وشرطه».

(٢) في «خ»: «هو».

(٣) في «خ»: «يبطل».

(٤) في «ك»: «يلتقيا»، وهو خطأ.

(٥) في «ط»: «فبقي»، وهو خطأ.

منهما مقارن^(١) لوجود الآخر، فلو انتفيا معًا بهذا الوجه لوجدا معًا، فلم ينتفيا، هذا خلف.

وأما الثاني وهو عدم نفي أحدهما صاحبه، فهو المطلوب.

لا يقال: لا نسلم أنّ انتفاء أحدهما بالآخر ليس أولى من العكس، بل انتفاء الباقي بالحدث أولى من عكسه - أعني انتفاء الحادث بالباقي - لأنّ الحادث متعلّق السبب ومعطى الوجود، فيكون أقوى من الباقي المنقطع السبب؛ ولأنّ عدم الحادث بالباقي ملزومٌ للمحال، وهو اجتماع النقيضين - أعني الوجود والعدم - لأنّه حال حدوثه يكون موجودًا، فلو انتفى بالباقي في ذلك الزمان كان معدومًا فيه، فيكون موجودًا معدومًا في حالة واحدة وهو محالٌ، وعدم الباقي بالحادث ليس كذلك، فتثبت الأولوية؛ ولأنّ الحادث جاز أن يكون أكثر أفرادًا من الباقي.

لأنّا نجيب عن الأوّل بأنّ الباقي متعلّق السبب أيضًا؛ لإمكانه، وعلة حاجة الأثر إلى المؤثر إنّما هي الإمكان، فهما متساويان في تعلّق السبب.

قال المحقّق رحمه الله على هذا بعد تسليم كون علة الحاجة هي الإمكان: إنّ الحادث يحتاج إلى السبب لإعطائه الوجود، والباقي محتاجٌ إليه لتبقيته وحفظ وجوده السابق، فيكون تعلّق الحادث بالسبب أقوى^(٢).

(١) في «ق»: «مقارنا»، وهو خطأ.

(٢) وهذا نصّ عبارته: «لأنّ الباقي عند قدماء المتكلّمين مستغني عن السبب، وأما عند القائلين بأنّه محتاجٌ إلى سببٍ مبني، فجوابهم أنّ الموجد أقوى من المبني؛ لأنّ الإيجاد إعطاء الوجود

وفيه نظر؛ فإنه لا يلزم من كون الحادث أقوى تعلّقاً بالسبب من الباقي أن يكون أقوى من الباقي، وأيضاً فالباقي له من السبب أصل الوجود وتبقيته وحفظه، والحادث ليس له هو سوى أصل الوجود، فيكون الباقي أقوى.

وعن الثاني وهو قوله: «إنّ عدم الحادث بالباقي ملزومٌ للمحال، وهو اجتماع وجوده وعدمه في زمانٍ واحدٍ» أن نقول: إنّما يلزم ذلك لو قلنا: إنّ الحادث يدخل في الوجود فيعدمه الباقي، ونحن لا نقول كذلك^(١)، بل نقول: إنّ الباقي يمنع ذلك الحادث من الدخول في الوجود والطريان على الباقي.

والشارح رحمته أتى بلفظة "ثمّ" في قوله: «لو قلنا إنّ الحادث يوجد، ثمّ يعدم»، وهي في غير موضعها؛ لأنّ "ثمّ" موضوعةٌ للتراخي، ولو وقع العدم في زمانٍ متراخٍ عن زمان الحدوث، لم يلزم اجتماع الوجود والعدم؛ فلهذا أبدلناها بالواو الموضوع للجمع.

وعن الثالث وهو قوله: «جاز أن يكون أكثر أفراداً» بأنّ ذلك مبنيٌّ على اجتماع الأمثال، واجتماع الأمثال محالٌ.

واعلم: أنّ هذه الأجوبة عن مستند المنع من عدم الأولوية، وهو غير مسموعٍ عند أهل النظر؛ فإنّهم يمنعون من الكلام على مستند المنع؛ وذلك لأنّ بطلان المستند لا يستلزم بطلان المنع، فيبقى الدليل موقوفاً على الخلاص عن ذلك

الذي لم يكن أصلاً، والتبعية حفظ الوجود الحاصل، ولكونه أقوى يترجّح الحادث وينعدم المرجوح». نقد المحصل، ص ٢٢٣.

(١) في «ص، ق»: «بذلك».

المنع، وإن^(١) أبطل المستند؛ فإنَّ انتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء اللازم.

ولا يجوز أن يعدم بالفاعل؛ لأنَّ الإعدام إن كان وجوديًا^(٢) لم يكن ذلك الوجود عين^(٣) عدم العالم؛ لأنه لو كان كذلك لكان الوجود عين العدم، هذا خلف، بل أقصى ما في الباب أن يكون ذلك الوجودي أمرًا موجبًا لعدم العالم، فيكون ذلك راجعًا إلى طريان الضدّ وقد أبطلناه.

وإن لم يكن وجوديًا كان عدمًا محضًا، فيستحيل استناده إلى المؤثر؛ لأنه لا فرق عند العقل بين أن يقال: "لم يفعل"، وبين أن يقال: "فعل النفي"؛ إذ لو ثبت بينهما فرقٌ لامتاز أحدهما عن الآخر، فيقع التمايز في العدمات، فتكون ثبوتيةً، هذا خلف، هذا آخر شبهة الكرامية.

«والجواب عن الأولين^(٤)» - أي عن الدليلين الأولين من الأدلة التي استدلَّ الحكماء بها على امتناع عدم العالم بالنظر إلى علته - أمّا عن الأول، فالمنع^(٥) من كونه - تعالى - موجبًا، وسنبيّن أنّه - تعالى - قادرٌ مختارٌ.

وأمّا الثاني، فما^(٦) تقدّم من كون الإمكان عدميًا، وحينئذٍ لا يلزم افتقار

(١) في «ك»: «فإن».

(٢) في «ط»: «وجودًا».

(٣) في أنوار الملكوت: «غير»، وكذلك اللفظة الآتية.

(٤) وانظر تفصيل الأجوبة عن أدلتهم في: نهاية المرام، ج ٣، ص ١٩٧.

(٥) في «ك»: «فبالمنع».

(٦) في «ص»: «فلما».

إمكان عدم العالم إلى محلّ يقوم به وهو الهيولى.

وعن الثالث وهو قوله: «لو جاز العدم على العالم لكان عدمه بعد وجوده بعديةً زمانيةً»، أنّ البعدية والقبلية من الصفات الاعتبارية - أي الذهنية المحضة - لا يجب وجود معروضهما^(١) في الخارج كالإمكان؛ فإنه لا يجب وجود معروضه - أعني الممكن - في الخارج، وإلا لكان كلّ معدومٍ ممتنعاً، فلم يوجد شيءٌ من الحوادث، هذا خلفٌ، وكذا الامتناع لا يجب وجود معروضه وهو الممتنع، وإلا لكان الممتنع غير ممتنعٍ، هذا خلفٌ، وحينئذٍ لا يلزم من كون عدم العالم بعد وجوده ثبوت زمانٍ تلحقه القبلية والبعدية لذاته؛ ولوجود العالم وعدمه الواقعيين فيه بسببه؛ ولأنّ القبلية والبعدية تلحقان الزمان؛ فإنّ أمس متقدّمٌ على اليوم بالضرورة، فلو افتقرنا^(٢) إلى زمانٍ يثبت فيه البعد والقبل، لزم أن يكون للزمان زمانٌ آخر ويتسلسل؛ ولأنّ العدم يوصف بهما - أي بالقبلية والبعدية - فإنّ عدم الحوادث الماضية قبل وجودها وعدمها الطارئ بعد وجودها، بعديةٌ لا يجامع القبل معها البعد، وكذا البارئ تعالى؛ فإنه يوصف بأنّه قبل العالم، مع استحالة كونه - تعالى - زمانياً؛ ولأنّ القبلية والبعدية لو كانتا موجودتين لزم التسلسل؛ ضرورة كون كلٍّ منهما بعد بعض الموجودات و^(٣) قبل بعضها، فيلزم ثبوت قبليةٍ وبعديّةٍ لهما، ثمّ الكلام في تلك القبلية والبعدية اللاحقتين لهما كالكلام فيهما إلى غير النهاية.

(١) في «خ»: «معروضها».

(٢) في «ق»: «افتقر».

(٣) في «ق»: «أو».

وقول الشارح «الْمُتَلَزِّمُ»: «لافتقر إلى قبليّة وبعديّة أخرى»، فيه نظر؛ لأنّه لا يلزم من لزوم القبليّة والبعديّة لهما افتقارهما إليهما؛ فلنّ هذا حذفنا هذه اللفظة وقلنا: يلزم ثبوت قبليّة وبعديّة.

قوله: «وأجاب بعض المحقّقين عن الأوّل» - أي عن قوله: أنّ القبليّة والبعديّة تلحقان الزمان، فيلزم أن يكون للزمان زمان آخر ويتسلسل - بأنّ القبليّة والبعديّة تلحقان أجزاء الزمان لذاتها، أي يكون جزء منه مقدّمًا على جزء آخر لذاتهما لا بزمان^(١) مغاير لهما، فلا يلزم حينئذ أن يكون للزمان زمان آخر ولا التسلسل^(٢).

واعلم: أنّ هذا ليس أوّل السؤالات، وإنّما هو ثانيها، وأوّلها هو أنّ القبليّة والبعديّة من الاعتبارات العقلية، فلا يجب وجود معروضهما كالإمكان والامتناع.

وعن الثاني وهو: قوله: «إنّ العدم يوصف بهما»، أي بالقبليّة والبعديّة، «بأنّا نلتزم صحّة اتّصاف العدم بهما، لكن وجودهما في الذهن يدلّ على وجود معروضيهما في الخارج».

وعبارة المحقّق رحمته هذه: «أنّ العدم المقيد بشيء ما يكون معقولاً بسبب ذلك الشيء، ويصحّ لحقّ الاعتبارات العقلية به من حيث هو معقول»^(٣).

(١) في «ق»: «لزمان».

(٢) في «ط»: «وإلاّ تسلسل». نقد المحصل، ص ١٣٦؛ وراجع: كشف المراد، ص ٨٣.

(٣) قال ردّاً على اعتراض الرازي: «ويندفع أيضًا اعتراضه بأنّ العدم لو اتّصف بالقبليّة الوجوديّة، للزم اتّصاف المعدم بالموجود، وذلك أنّ العدم المقيد... إلخ. شرح الإشارات، ج ٣، ص ٩٠.

وقال قبل هذه: «القبليّة والبعدية اللاحقتان بالزمان إضافيتان^(١) لا توجدان إلا في العقل؛ لأنّ الجزئين من الزمان اللذين تلحقهما القبليّة والبعدية لا يوجدان معاً، فكيف توجد الإضافة اللاحقة لهما^(٢)؟ لكن ثبوتهما في العقل لشيء يدلّ على وجود معروضهما الذي هو الزمان مع ذلك الشيء»^(٣).

وهذا خلف؛ فإنّ المراد من ثبوتهما في العقل لشيء الحكم المطابق على الشيء المغاير للزمان بهما - أي بالقبليّة والبعدية الزمانيتين - وذلك يوجب ثبوت زمانٍ في الخارج تلحقه القبليّة والبعدية لذاته - أي من غير احتياجٍ إلى أمرٍ مغايرٍ له - وتلحقان الشيء المغاير للزمان الواقع فيه بسبب لحوقهما للزمان، والمراد بمعروضهما الزمان لا الأمور الواقعة فيه؛ لأنّ الزمان هو المعروض لهما بالحقيقة وبالذات، أي من غير واسطة.

وعبارة الشارح «انظر: يفهم منها أنّ المحقق رحمه الله يذهب إلى أنّ وجود القبليّة والبعدية المطلقين - أعني اللتين أعمّ من الزمانيتين وغيرهما في الذهن - يدلّ على وجود معروضهما - أعني الموصوف بالقبليّة والبعدية - سواءً أكان زماناً أم واقعاً فيه في الخارج. وقد ظهر من عبارته خلاف ذلك؛ فلنأخذ أتيناً بعبارته، وهذه العبارة ذكرها في شرحه للإشارات.

«وعن الثالث»، أي وأجاب المحقق رحمه الله عن السؤال الثالث، وهو أنّ القبليّة والبعدية لو كانتا موجودتين لزم التسلسل، «أنّ العقل إذا اعتبر لهما» - أي

(١) في المصدر: «إضافتان».

(٢) في المصدر: «بهما».

(٣) شرح الإشارات، ص ٨٨.

للقبلية والبعدية - «قبلية» وبعدية حصلتا لهما، لكن ينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار».

وعبارة المحقق هنا هذه: «أما نفس القبلية، فليس هو من الموجودات المختصة بزمانٍ دون زمانٍ؛ لأنها أمرٌ اعتباريٌّ يصحّ تعقله في جميع الأزمنة، وإن أخذت^(١) من حيث يقع^(٢) في زمانٍ معيّن، كان حكمه حكم سائر موجوداتٍ في لحوق قبليةٍ أخرى يعتبرها الذهن به، ولا يتسلسل ذلك، بل ينقطع بانقطاع الاعتبار»^(٣).

قال الشارح «تَمَثَّلَ»: «والأول ضعيفٌ؛ لأنه إذا عقل في بعض الموجودات» أي أجزاء الزمان «حصول السبق والتأخر من غير زمانٍ» أي مغايرٍ للمتقدّم والمتأخر «فلم لا يعقل في العدم والوجود؟» أي في عدم العالم ووجوده «وكيف يصحّ أن يقال: إنهما» أي القبلية والبعدية «تلحقان أجزاء الزمان لذاته وأجزاء الزمان متساوية، بل هي أمورٌ فرضيةٌ لا وجود لها إلا بالفرض واتّصاف بعضها» أي بعض الأجزاء «بالتقدّم دون بعضٍ يقتضي وجودها فعلاً، فيلزم تتالي الآتات؛ لأنّ ما هو متقدّم بذاته على آخر، يجب أن يكون منفصلاً عن ذلك الآخر بماهيته، فيكون الزمان غير متّصل، بل مركّباً من آتاتٍ متتالية، وهو عندهم محالٌ. وهذا من جملة اعتراضات فخر الدين الرازي.

(١) في المصدر: «أخذ».

(٢) في «ق»: «تقطع».

(٣) شرح الإشارات، ج ٣، ص ٨٩؛ وانظر نقاشه في: نهاية المرام، ج ١، ص ٢٤٥.

قوله: «والثاني ضعيف»، وهو إشارة إلى جوابه بالتزام^(١) كون العدم موصوفاً بالقبليّة والبعديّة، ودعواه أنّ وجودهما في الذهن يدلّ على وجود معروضهما في الخارج؛ وذلك لأنّ المقتضي لثبوت المعروض في الخارج إمّا ثبوتهما في الذهن بمجردّه، وهو محالّ بالإمكان والامتناع؛ فإنّهما ثابتان في الذهن مع عدم اقتضاءهما ثبوت معروضهما في الخارج، وإمّا كون الذهن يلحقهما بالغير، وهو باطل؛ لأنّ الذهن يلحقهما بالعدميّات.

وفي هذا نظر؛ فإنّ المقتضي لثبوت المعروض في الخارج على تقديره إنّما هو علّة^(٢) وجوده التامة، لا ثبوتها في الذهن ولا إلحاق الذهن إياهما بالغير. ولو كان المقتضي لوجود معروضهما ثبوتها في الذهن، لم ينتقض بالإمكان والامتناع؛ لاحتمال كون ماهيّة القبليّة والبعديّة من حيث ذاتهما^(٣) مقتضيتين؛ لوجود معروضهما في الخارج بشرط حصولهما في الذهن، فلا ينقض ذلك بالإمكان والامتناع لاختلاف هذه الاعتبارات، فلا يلزم من كون بعضها علّة لأمر، كون غير ذلك البعض علّة لذلك الأمر^(٤).

وأما إلحاق الذهن إياهما بالعدميّات، فلا يدلّ على عدم معروضهما في الخارج؛ إذ المراد بمعروضهما معروضهما بالذات - أعني الزمان الذي يعرضان له

(١) في «ص، ط»: «بالتزام».

(٢) في «ق»: «على».

(٣) في «ق، ص»: «ذاتهما».

(٤) في «ق»: «+ الآخر» بعد «الأمر».

بغير واسطة - الأمور^(١) الواقعة في الزمان؛ فإنّ هذه الأمور معروضاتٌ لهما بالعرض؛ إذ المراد القبلية والبعدية الزمانيتان لا مطلق القبلية والبعدية، وحينئذٍ إذا ألحق الذهن القبلية والبعدية بالعدميات، فلا بدّ من زمانٍ تحصل فيه تلك العدميات حتّى تصدق عليهما القبلية والبعدية المذكورتان، فالحاصل: أنّ الكلام إنّما هو في القبلية والبعدية الزمانيتين، وأنّ معروضهما بالحقيقة والذات إنّما هو أجزاء الزمان، وصدقهما على غير أجزاء الزمان باعتبار وقوع ذلك الغير فيها، أي في أجزاء الزمان.

والحقّ أنّ كون القبلية والبعدية من العدميات، لا يدلّ على كون معروضهما عدميًا، إذن لا يلزم من كون العارض عدميًا، كون معروضه عدميًا؛ فإنّ الوجوب أمرٌ عدميٌّ مع وجوب كون معروضه موجودًا في الخارج وكذا الفاعلية، بل الوجه أن نقول: لمّ قلتم إنّ القبلية والبعدية تستدعيان زمانًا محققًا؟ ولمّ لا يكفي فيهما الزمان المقدّر؟ فإذا قلنا: (أ) متقدّم على (ب) تقدّمًا زمنيًا، يكون معناه: أنا^(٢) فرضنا زمانًا ممتدًا يشتمل على وجود (أ) و(ب) كان وقوع (أ) في جزءٍ منه متقدّمًا على الجزء الذي وقع فيه (ب).

قوله: «والثالث تسليم كونهما عقليّين لا يدلّان على وجود معروضيهما في الخارج؛ إذ المعروض هنا القبليات والبعديات الذهنية».

(١) في «ك»: «إلا الأمور».

(٢) في «ط، ك»: «أنا إذا».

وفيه نظرٌ؛ فإنَّا بيَّنَّا أنَّ المراد بالمعروض إنَّما هو المعروض بالذات وهو الزمان، لا الموصوف بالقبل والبعد من الأمور الواقعة فيه، وعروض القبلية والبعدية للقبلات والبعديات الذهنية، إنَّما يكون إذا فرض وقوعهما^(١) في زمانٍ معيَّن، فيصير حكمهما حكم غيرهما من الأمور الواقعة في الزمان، ويلحق العقل بها قبليةٌ أجزاء الزمان، كما يلحقها بغيرها من الأمور العينية الواقعة فيه، فهي إذن معروضةٌ للقبلية والبعدية بالعرض، لا بالذات، والكلام إنَّما هو في المعروض بالذات، لا بالعرض.

قوله: «وعن الرابع» أي والجواب عن الرابع والمراد به^(٢) حجة الكرامية على امتناع عدم العالم «أنَّها شبهةٌ باطلةٌ بالواحد منَّا»، وهذا الجواب بالنقض الإجمالي.

وتقريره أن يقال: لو صحَّ ما ذكرتم من الدليل لزم ألاَّ يعدم واحدٌ منَّا، وهذا عندهم محالٌ؛ فإنَّ المنقول عنهم، بل عن أكثر المتكلمين، أنَّ الواحد منَّا يُعدم بموته، وأنَّ الله - تعالى - يعيده يوم القيامة؛ ولهذا نقض الشيخ - رحمه الله تعالى - عليهم دليلهم بذلك.

وأجاب الشيخ أبو إسحاق^(٣) بوجهٍ آخر، وهو: نقض إحدى مقدّمات الدليل المذكور، وهو أن يقال: لِمَ لا يعدم بطريان الضدِّ؟ والدور الذي ادَّعيتُم لزومه

(١) في «ر»: «وقوعها».

(٢) في «خ»: «وهو» بدل «المراد به».

(٣) ابن نوبخت في الياقوت.

ممنوع^(١) غير لازم؛ لأنَّ انتفاء الأول (أعني الضدَّ الباقي) بحدوث الثاني (أعني الحادث)، وليس حدوث الثاني (أعني الحادث) محتاجاً إلى عدم الأول، وإن كان لا ينفك عنه، فإنَّ العلة لا تنفك عن المعلول، وهي غير محتاجة إليه، وهنا كذلك؛ فإنَّ حدوث الطارئ إذا كان علَّةً لزوال الباقي لم يكن محتاجاً إلى ذلك الزوال؛ لأنَّه معلولٌ له والعلَّة لا تحتاج إلى معلولها. وإلى هذا أشار المصنّف - رحمه الله تعالى - بقوله: «والعلَّة غير محتاجة إلى المعلول».

وزدنا لفظة "عدم" قبل الأول ليصحَّ الكلام؛ لأنَّه لا يلزم من عدم احتياجه إلى الأول عدم احتياجه إلى عدمه، والدور إنّما يلزم من هذا. وأيضاً فقلوه: «وإن كان لا ينفك عنه» لا يكون صحيحاً حينئذٍ؛ لاستحالة اجتماع الحادث والأول، أعني الباقي، فلا بدَّ من لفظة "عدم"، ولعلَّها سقطت من الناسخين.

قوله: «وحصول الرجحان من غير مرجّح ليس بلازم؛ لجواز كون الحادث أقوى» من الباقي في الجملة «وإن كنّا لا نعرف وجه قوّته»، وهذا جوابٌ عن قوله: «إنَّ المضادة من الجانبين، فلو عدم أحد الضدّين بصاحبه لزم الترجيح من غير مرجّح».

قوله: «وأيضاً، فإنَّ سبب الباقي حافظٌ للوجود الحاصل، وسبب الحادث معطٍ للوجود، والمعطي أقوى من الحافظ، فيترجّح الحادث» لقوّة سببه.

وزدنا لفظة "سبب" ليصحَّ الكلام؛ لأنَّ الباقي ليس بحافظٍ للوجود، بل الحافظ

(١) لم يرد في «ك، ص، ق، ي»: «ممنوع».

لوجوده^(١) هو سببه، وكذا الحادث ليس معطياً للوجود، بل سببه هو المعطي.

«سَلَمْنَا» أي سَلَمْنَا لا يعدم بطريان الضدَّ و«لَكِنْ لَمْ لا يعدم بالفاعل؟ وما ذكروه» أي من عدم الفرق بين قولنا: "لم يفعل" وبين قولنا: "فَعَلَ النفي": إذ لو تميَّز أحدهما عن الآخر لزم التمايز في العدمات، فتكون ثبوتيةً «غير لازم؛ لأنَّ قولنا: "لم يفعل" حكمٌ بالاستمرار على ما كان وعدم صدور شيءٍ عن الفاعل، وقولنا: "فعل العدم" حكمٌ بتجدد العدم بعد أن لم يكن، و^(٢)صدوره^(٣) عن فاعله، والتمايز واقعٌ بين هذين بالضرورة، ولا استبعاد في التمايز في^(٤) العدمين بانتسابهما إلى أمرين وجوديين» بأن يكون أحد ذينك العدمين منسوباً إلى أمرٍ وجوديٍّ، والعدم الآخر منسوباً إلى أمرٍ وجوديٍّ غير الأول كالعمى والصمم.

«أو بانتساب أحدهما» أي أحد العدمين إلى أمرٍ وجوديٍّ «دون الآخر» كعدم زيد مثلاً والعدم المطلق.

وحذفنا لفظة "العدميات" الموضوع للجمع، وأتيننا بلفظة "العدمين" الموضوع للتثنية؛ ليجري الكلام على قانون العربية؛ حيث ثني الضمير في قوله: «بانتسابهما» وفي قوله: «بانتساب أحدهما».

(١) في «ر»: «وجوده».

(٢) لم يرد في «ص»: «و».

(٣) في المصدر (أنوار الملوك): «وبصدوره».

(٤) في المصدر (أنوار الملوك): «بين».

قوله: «وأيضاً فما ذكره» أي من الدليل على امتناع استناد الإعدام إلى الفاعل «يقتضي ألا يتجدد عدم أصلاً»، وهذا نقضٌ إجماليٌّ للدليل.

وتقريره أن يقال: لو صحَّ ما ذكرتموه من الدليل لزم ألا يتجدد عدم أصلاً، والتالي باطلٌ بالضرورة، فكذا المقدم. بيان الملازمة: أنَّ المتجدد إن كان وجودياً لم يكن عدمًا^(١)، وإن كان عدمًا فهو محالٌ؛ لأنه لا فرق بين قولنا: "لم يتجدد شيء"، وبين قولنا: "تجدد العدم".

قوله: «قال بعض المحققين: إنه ليس هو محلّ شكٍّ، بل هو زيادة شكٍّ وتأكيّد لقول من يقول: الإعدام غير ممكنٍ إلا بطريان الضدّ أو انتفاء الشرط، وهو مذهب أكثر المتكلمين»^(٢).

قوله: «وفيه نظرٌ؛ لأنّ الجواب بالمعارضة إنّما هو بانسحاب كلام الخصم فيما علم بطلانه بالضرورة، فيكون باطلاً».

وأقول: لا شكّ أنّ هذا ليس بحلٍّ للشبهة؛ فإنّ حلّ الشبهة إنّما يكون بإظهار مواضع الغلط ومواقع الخطأ وأسبابه، إمّا في المادّة أو في الصورة، وإظهار فسادها على سبيل الإجمال ليس حلًّا لها، والذي ذكره ليس بمعارضة، بل هو نقضٌ إجماليٌّ؛ فإنّ المعارضة عبارةٌ عن إقامة دليلٍ يدلّ على بعض المدعى، وهذا ليس كذلك؛ فإنه إنّما يقدر في الدليل، لا في المدلول المدعى.

(١) في «ق»: «عدمياً»، وهو خطأ.

(٢) قال ردّاً على الرازي: «وقوله في الجواب "إنّ هذا يقتضي ألاّ يعدم شيء البتّة" ليس بجواب، إنّما هو زيادة الإشكال وتأكيّد لقول من يقول "...". نقد المحصل، ص ٢٢٣.

والمغالطات تورّد التشكيك، فكلّما كانت أعمّ كان الشكّ الحاصل بها أزيد، وهاهنا لما بيّن ورود هذه الشبهة على ما ذكر من امتناع تجدّد عدم أصلاً ازداد الشكّ بها؛ فلهذا قال رحمته: «إنّه ليس بحلّ، بل هو زيادة شكّ».

وقول المحقّق: «إنّه تأكيد لقول من يقول: الإعدام غير ممكنٍ إلّا بطريان الضدّ وانتفاء الشرط، وهو مذهب أكثر المتكلّمين»، فيه نظر؛ فإنّ المجيب بالنقض المذكور بيّن استلزام الحجّة المذكورة لامتناع تجدّد شيءٍ من الإعدام مطلقاً، سواءً أكان بالفاعل، أم بطريان الضدّ، أم بانتفاء الشرط، أم بغير ذلك، فكيف يكون تأكيداً لقول من يقول: إنّ الإعدام غير ممكنٍ إلّا بطريان الضدّ أو انتفاء الشرط؟! فإنّ هؤلاء يذهبون إلى جواز تجدّد العدم بطريان الضدّ، أو بانتفاء الشرط، والنقض بيّن أنّ الحجّة المذكورة مستلزماً لامتناع ذلك، فهي دالّةٌ على نقيض ما ذهب إليه هؤلاء، فكيف يكون تأكيداً لقولهم؟!

ويمكن أن يقال: إنّ قولهم هذا يشتمل على قولين: أحدهما: امتناع تجدّد العدم بغير طريان الضدّ وانتفاء الشرط. والثاني: جواز تجدّد العدم بهما. والحجّة المذكورة مؤكّدة لقولهم الأوّل، أعني امتناع تجدّد العدم بغير طريان الضدّ وانتفاء الشرط، وإن كانت معارضةً للقول الثاني، وحينئذٍ يصدق في الجملة أنّ ذلك تأكيدٌ لقولهم.

قوله: «سَلَمْنَا» أي سَلَمْنَا أنّه لا يعدم بالفاعل «لكن يجوز أن يعدم بانتفاء الشرط. والدور» الذي ادّعيتم لزومه لهذا الاحتمال باعتبار كون الشرط لا يكون إلّا عرضاً والعرض محتاجٌ إلى الجوهر «غير لازم»: لأنّ دعوى «أنّ الشرط الَّذِي للجوهر لا يكون إلّا عرضاً» خاليةٌ من الحجّة؛ لجواز كون الشرط لا جوهرًا ولا

عرضًا، بل أمرًا عدميًا؛ فإنّ الأمور العدميّة يجوز أن تكون شرائط للأمور الوجوديّة، أو نقول: الجوهر مشروطٌ بعرضٍ لا يبقى، أي بعرضٍ كلّيّ لا يبقى شيءٌ من أفرادهِ أكثر من زمانٍ واحدٍ، فإذا لم يفعل الله شيئًا من تلك الأفراد انتفى ذلك العرض الكلّي الذي هو الشرط فانتهى الجوهر، أو يكون الجوهر والعرض متلازمين وإن لم يكن لأحدهما حاجةٌ إلى الآخر، كالمضافين؛ فإنّهما متلازمان من غير احتياج أحدهما إلى الآخر، فإذا لم يوجد الله - تعالى - أحد ذينك المتلازمين وهو العرض، انتفى الآخر وهو الجوهر.

وقوله: «قال بعض المحققين: هؤلاء الكراميّة يقولون ببقاء الأعراض، فلا يرد عليهم ما ذكرتموه» من كون الجوهر مشروطًا بعرضٍ لا يبقى، فإذا لم يفعله الله - تعالى - انتفى الجوهر. والتلازم بين شيئين من غير احتياج أحدهما إلى الآخر محالّ، والتمثيل بالمضافين غير صحيح؛ لأنّ كلّ واحدٍ منهما، أي الإضافتين، محتاجةٌ ذاتًا إلى ذات الآخر، أي المضاف الآخر، أعني معروض الإضافة الأخرى كالأبوة مثلًا؛ فإنّها محتاجةٌ إلى ذات الابن، والبنوة محتاجةٌ إلى ذات الأب.

«ثمّ أجاب عن الدور» المدعى^(١) لزومه من كون الجوهر مشروطًا بالعرض «بأنّه إنّما يلزم إن لو كان المحتاج إليه محتاجًا إلى المحتاج فيما هو محتاجٌ فيه إليه، وهاهنا ليس كذلك؛ فإنّ احتياج الجوهر إلى عرضٍ ما لا بعينه لا إلى عرضٍ معيّن، والعرض المعيّن محتاجٌ إلى جسمٍ بعينه، فلا يلزم الدور».

(١) في «ي»: «أي المدعى».

قوله: «أقول: قول الكرامة ببقاء الأعراض ليس بمخرج للجواب عن الصحة؛ لجواز بطلان قولهم، بل الأولى أن يقال: هذه المسألة تتوقف على استحالة البقاء على الأعراض، فإن ثبت - أي استحالة البقاء على الأعراض - صحّ الجواب»؛ لجواز اشتراط الجوهر بعرض لا تبقى أفراده، فإذا لم يفعلها الله - تعالى - انتفى ذلك العرض الذي هو الشرط، فانتفى الجوهر، «وإلا فلا»، أي وإن لم تثبت استحالة البقاء على الأعراض لم يصحّ الجواب.

قوله: «والجواب عن الإضافتين^(١) ضعيف؛ لأنّ حاجة الإضافة إلى معروض الأخرى لا تقتضي حاجتها إليها مع التلازم»، معناه أنّ التلازم بين الإضافتين - كالأبوة والنبوة مثلاً - متحقّق مع عدم احتياج إحدهما إلى الأخرى، فقد تحقّق التلازم بين شيئين من غير احتياج أحدهما إلى الآخر، وهو المدعى، فلم لا يجوز كون الجوهر والعرض كذلك؟ وكون كلّ واحدٍ منهما محتاجةً إلى معروض الأخرى لا يقدح في ذلك؛ إذ لا يلزم من احتياجها إلى معروض الأخرى احتياجها إلى نفس الأخرى؛ فإنّ الاحتياج إلى المعروضات لا يستلزم الاحتياج إلى العوارض.

قوله: «وجوابه عن دفع الدور» - أي المدعى لزومه من اشتراط الجوهر بالعرض - جيّد.

واعلم: أنّ ما ذكره المحقق رحمته إنّما أورده على كلام فخر الدين، ونحن نورد

(١) في هامش «ق»: «المضافين أو المتضايفين»، وكذلك نفس اللفظ الآتي.

صورة كلامهما هاهنا، أما فخر الدين، فقال في أثناء منعه لمقدمات دليل الكراميّة ما هذه صورته:

«لِمَ لا يجوز أن يعدم الجسم لانتفاء الشرط؟ وبيانه: أنّ العرض لا يبقى والجوهر ممتنع الخلوّ عنه، فإذا لم يفعل الله - تعالى - العرض انتفى الجوهر. قوله: إنّهُ يلزم الدور. قلنا: لِمَ لا يجوز أن يقال: الجوهر والعرض متلازمان وإن لم يكن بأحدهما^(١) حاجة إلى الآخر؟ كما في المتضايقين ومعلولي العلّة الواحدة، فإذا لم يوجد أحد المتلازمين وجب عدم الآخر»^(٢).

قال المحقق رحمته على هذا ما هذه صورته: «وبيان المصنّف كون العرض شرطاً في الإعدام، بأنّ العرض لا يبقى والجوهر ممتنع الخلوّ عنه، فينعدم بانعدامه، ليس ممّا يفيد مع هؤلاء الخصوم؛ لأنّ الكراميّة لا يقولون بذلك كالمعتزلة».

وقال أيضاً: «وجواب المصنّف بتجوير التلازم من غير احتياج أحدهما إلى الآخر، ليس بمفيد هاهنا؛ فإنّ العرض محتاج في وجوده إلى الجسم، والتلازم وإن كان باحتياج كلّ واحدٍ من المتلازمين إلى عين الآخر محالّ، لكنّه من غير احتياج أحدهما إلى الآخر، أو إلى ما يتعلّق بالآخر ليس بمعقول، فإنّ ذلك يكون مصاحبةً اتّفاقيةً، وهي لا تقتضي امتناع الانفكاك، وإيراد المثال بالمتضايقين على الوجه المشهور غير صحيح؛ فإنّ إضافة كلٍّ منهما محتاجة في الوجود إلى ذات الآخر، لا إلى إضافته»، انتهى كلامه^(٣).

(١) في المصدر: «لأحدهما».

(٢) المحضّل، ص ٣١٩ مع اختلاف يسير.

(٣) وفي إدامته: «ومعلولا علّةً واحدةً يحتاج كلّ واحدٍ منهما علّة الآخر، فليس فيهما عدم الاحتياج مطلقاً من غير لزوم الدور». نقد المحضّل، ص ٢٢٤.

وقد ظهر أن بين ما نقله الشارح رحمته عن المحقق، وبين عبارته التي أوردناها، وهي عبارته في تلخيص المحصل تفاوتاً، وكلامه واردٌ على كلام فخر الدين كما تراه.

وأما قوله: "إنَّ ذلك لا يفيد مع هؤلاء الخصوم"، فهو حقٌّ؛ لأنَّه عارض حجَّتهم على إحدى مقدّمات دليلهم، وهي استحالة استناد عدم العالم إلى عدم شرطه بالحجّة التي ذكرها، وهي مؤلّفة من مقدّمتين:

إحدهما: كون الأعراس غير باقية، وهي غير بيّنة بنفسها ولا مسلمة عند الخصوم، ولم يأت عليها برهانٌ، فلا جرم لم يكن ذلك مفيداً معهم، ولا قادحاً في حجَّتهم.

وقول الشارح رحمته نقلاً عن المحقق: «والتلازم من احتياج أحدهما إلى الآخر محالٌّ»، حذف منه قوله: «أو ما يتعلّق بالآخر»، فورد عليه اعتراضه المذكور بالنقض بالإضافتين؛ لوجود التلازم فيهما من غير احتياج إحدهما إلى الآخر، وإذا ضمَّ إلى كلام المحقق هذا القدر^(١) المحذوف اندفع الاعتراض؛ لأنَّ إحدى الإضافتين إذا احتاجت إلى معروض الأخرى، فقد احتاجت إلى ما يتعلّق بالأخرى، فلم يتحقّق النقص، والمحقق لم يدع أن كلّاً من الإضافتين محتاجةٌ إلى الأخرى، بل ذكر أن احتياج كلٍّ من المتلازمين إلى الآخر محالٌّ على ما يشهد به كلامه.

وفي كلٍّ من كلام الشارح رحمته والمحقق رحمته هنا نظراً؛ فإنَّ قول الشارح رحمته: «إنَّ هذه المسألة تتوقّف على استحالة البقاء على الأعراس، فإنَّ

(١) في «ق»: «المقدّر».

ثبت صحّ الجواب، وإلا فلا» ممنوعٌ. أمّا أوّلًا؛ فلأنّه لا يكفي استحالة البقاء على الأعراض في صحّة الجواب المذكور، بل يحتاج مع ذلك إلى امتناع انفكاك الأجسام منها؛ إذ على تقدير جواز انفكاكها عن الأعراض لا يلزم من عدم إيجاد الله - تعالى - للأعراض عدم الأجسام.

وأما ثانيًا؛ فلأنّه لا يحتاج إلى استحالة البقاء، بل يكفي جواز العدم، وهو أعمّ من كون البقاء محالًا، أو ممكنًا.

وأما ثالثًا؛ فلأنّه لا يحتاج إلى استحالة البقاء على كلّ الأعراض، بل إن احتاج فإنّما يحتاج إلى استحالة البقاء على الأعراض اللازمة للأجسام، أمّا غيرها، فلا. وأيضًا فالخلاف المشهور إنّما هو في بقاء الأعراض القارّة حسًّا كالسواد والبياض، أمّا غيرها - كالحركات والأصوات - فهي غير باقية وفاقًا، وحينئذٍ يتمّ الجواب بأن يقول: لِمَ لا يجوز اشتراط الأجسام بهذه الأعراض المتقطّية، فإذا لم يوجدّها الله - تعالى - عدمت الجواهر.

وقول المحقّق: «وبيان المصنّف كون العرض شرطًا في الإعدام» فيه نظر؛ فإنّه كان ينبغي أن يقول شرطًا في البقاء - أعني بقاء الجوهر - حتّى يكون عدمه ملزومًا لعدم الجوهر.

وقوله: «والتلازم وإن كان باحتياج كلّ من المتلازمين إلى عين الآخر محالًا»، فيه نظرٌ أيضًا؛ فإنّه كان ينبغي أن يقيّد ذلك بقوله فيما هو محتاجٌ إليه، كما ذكره في دفع الدور؛ فإنّ التلازم بين المادّة والصورة ثابتٌ على قول مثبتها، وكلّ

منهما محتاجةٌ إلى الأخرى، لكن في غير ما بقي^(١) محتاجةٌ إليها فيه.

وقوله في دفع الدور المذكور: «إنَّ الدور يكون إذا كان المحتاج إليه محتاجًا إلى المحتاج فيما يحتاج فيه إليه، وهاهنا ليس كذلك؛ فإنَّ احتياج الجوهر إلى عرضٍ ما لا بعينه لا إلى عرضٍ معيّن، والعرض المعيّن محتاجٌ إلى جسمٍ بعينه»، فيه نظرٌ؛ لأنّه لا يلزم من احتياج العرض المعيّن إلى الجسم المعيّن، عدم احتياج العرض غير المعيّن إلى ذلك الجسم، والدور إنّما ينتفي بذلك.

والحقّ أنّ العرض غير المعيّن الذي فرض احتياج الجسم إليه، يجب كونه محتاجًا إلى ذلك الجسم؛ لأنَّ أفرادَه الّتي لا تكون موجودةً في الخارج إلّا فيها، لا بدّ وأن تكون قائمةً بالجسم محتاجةً إليه، فهو وإن كان كليًّا إلّا أنّه مقيدٌ بالقيام بذلك الجسم، ويكون^(٢) محتاجًا إليه.

(١) في «ر» ك: «هي».

(٢) في «ر» ك: «فيكون».

[المقصد الرابع: في الموجودات]

وفيه مسائل:

[المسألة الأولى: في أن الوجود نفس الماهية]^(١)

قال المصنّف: القول في الموجودات: وجود الشيء نفس ذاته، وإلا لزم التسلسل، أو وجب قيام الوجود بالمعدوم، وكلاهما محالٌ..

قال الشارح «تأمل»: «اختلف الناس في ذلك» أي في زيادة الوجود على الماهية

(١) والظاهر أنّ الكلام في الوجود بمعنى منشأ الأثر، لا بمعنى الكون والتحقق، كما لا يخفى. البراهين القاطعة، ج ١، ص ٩٣.

والاختلاف هنا على ثلاثة أضلاع، وهو: أنّ الوجود المشترك بين الماهيات الموجودة والصادق على كلّها، هل هو نفس تلك الماهيات، أو جزؤها، أو خارج عنها زائد عليها؟ نعم، كما قال الفاضل المقداد: «وأما القسم الثاني، فلم يعلم به قائلٌ، ويدلّ على بطلانه وجهان: الأوّل: أنّه لو كان الوجود جزءاً للماهيات لزم أن يكون الواجب مركّباً، واللازم باطلٌ كما سيأتي، فالملزوم مثله. والملازمة ظاهرة؛ إذ الوجود صادقٌ على ماهية الواجب قطعاً. الثاني: أنّه لو كان جزءاً للماهيات لكان سابقاً عليها؛ إذ الجزء سابقٌ على الكلّ في الوجودين، واللازم كالملزوم في البطلان، وهو بيّنٌ». إرشاد الطالبين، ص ٣٣ و٣٤؛ وراجع: المباحث المشرقية، ج ١، ص ٢٣؛ كشف المراد، ص ٢٥؛ معارج الفهم، ص ٢١٣؛ شرح المواقف، ج ٢، ص ٢٧.

«فذهب البصريون من المعتزلة» كأبي عليّ وأبي هاشم^(١) والقاضي عبد الجبار بن أحمد^(٢) «والمتبوتون من الأشاعرة» كالقاضي أبي بكر^(٣) وإمام الحرمين «إلى أن وجود الممكنات زائد عليها، مشترك بينهما^(٤)». وقال أبو الحسين البصري وأبو الحسن الأشعري

(١) مرّت الترجمة لهما.

(٢) أبو الحسين عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمداني الأسديّ أو الأستربائي، «وقيل: إنه عربيّ صليبيّ، منسوبٌ إلى همدان، إحدى القبائل اليمنية القديمة، التي لا تزال باقية حتى الآن مجبالها المعروفة بمجال همدان، في جنوبي جزيرة العرب»، كان شيخ المعتزلة في عصره، وكان مقلد الشافعيّ في الفروع، وعلى رأي المعتزلة في الأصول، وهو الذي تلقّبه المعتزلة قاضي القضاة، ولا يطلقون هذا اللقب على سواء، ولا يعنون به عند الإطلاق غيره، ورد بغداد حاجًا، وحَدَّث بها عن جماعة كثيرين، وتنقل في عدّة بلدانٍ أخرى من العراق وفارس في أثناء طلبه العلم، واتّصل بالصاحب بن عباد بعد سنة ٣٦٠ هـ، فولّاه قضاء الريّ، وبقي فيه إلى أن مات عام ٤١٥ هـ، وله تصانيف كثيرة، منها: المغني الكافي، الذي ألف السيد المرتضى كتاب الشافي - في الإمامة - ردًا عليه. راجع: طبقات المعتزلة، ص ١١٢؛ تاريخ بغداد، ج ١١، ص ١١٣؛ طبقات السبكي، ج ٣، ص ٢١٩؛ شذرات الذهب، ج ٣، ص ٢٠٣؛ لسان الميزان، ج ٣، ص ٣٨٦.

(٣) أي الباقلانيّ. وقد سبقَت ترجمة حياة هؤلاء، وكذلك أبو الحسين البصريّ الآتي ذكره.

(٤) وهذا مذهب الأكثر كما في: إرشاد الطالبين، ص ٣٢. ولكنّ المنسوب إليهم القول بالزيادة مطلقًا في الممكن والواجب. وأمّا الفلاسفة وكذا العلامة الحليّ قدس سره، فقد ذهبوا إلى التفصيل (الزيادة في الممكنات والعينية في الواجب). راجع: نهاية المرام، ج ١، ص ٣٨؛ معارج الفهم، ص ٢١٤؛ حكمة العين وشرحه، ص ٣٨؛ إرشاد الطالبين، ص ٣٣.

وأمّا معنى الزيادة أو فيها في الواجب مع أنّه لا ماهيّة له، فقال النزاقّي في بيان مرامهم: «إنّه زائدٌ على الماهيّة في جميع الموجودات من الواجب والممكن، والواجب وإن لم تكن له ماهيّة إلاّ أنّ وجوده

وجماعةً من المتكلمين: إنّ وجود كلّ شيءٍ نفس حقيقته^(١). وقد اختار المصنّف رحمه الله تعالى [هذا المذهب]، أعني الأخير.

«وقالت الأوائل» من الحكماء: «إنّ الوجود مقولٌ بالتشكيك على^(٢) الموجودات»، ويعني بالمقول بالتشكيك أن تكون نسبته إلى الأفراد التي يقال عليها مختلفةً بالشدة، أو الأولوية، أو الأقدمية وأضدادها. ويسمى اللفظ الدالّ على مثل هذا المعنى مشككاً؛ لأنّ بين الأفراد التي يقال هذا المعنى عليها اتّحاداً من وجهٍ، وهو كون كلٍّ منها يقال عليه ذلك المعنى، واختلافاً من وجهٍ آخر وهو الحاصل بالاعتبارات المذكورة - أعني الشدة والضعف والألوية والأقدمية وضدّيهما - فالسامع لذلك اللفظ إن لاحظ وجه الاتّحاد وغفل عن وجه الاختلاف، اعتقد كونه متواطئاً، وإن لاحظ وجه الاختلاف اعتقد كونه مشتركاً؛ إذ المراد باللفظ المشترك ما وضع لمعاني مختلفة، فيشكك حينئذٍ بين الاحتمالين المذكورين، أعني التواطؤ والاشتراك^(٣).

الخاصّ قائمٌ مقامها في هذا الحكم، بمعنى أنّ الوجود المطلق زائدٌ على وجوده الخاصّ الذي هو صرف الوجود. والمراد من عينيّة الوجود في الواجب أنّه عين الوجود الحقيقيّ القائم بذاته، لا أنّه عين هذا المفهوم المشترك؛ فإنّه زائدٌ في الجميع بلا خلافٍ. اللمعات العرشية، ص ٢٢.

(١) واجباً كان أو ممكناً. ويتبع هذا القول ذهبوا إلى أنّ الوجود مشتركٌ لفظيٌّ، قالوا: وجود كلّ ماهيةٍ هو نفسها، فليس هناك زائدٌ حتّى يكون مشتركاً، فإن كان يقع شيءٌ من المشاركة، فذلك في اللفظ لا غير. راجع: إرشاد الطالبين، ص ٣٨.

(٢) في المصدر: «بين».

(٣) وقال الفاضل المقداد: «ذهب الحكماء وأبو هاشم وأصحابه من المعتزلة وجمهور الأشاعرة إلى الثاني [الاشتراك المعنوي]، ثم هؤلاء اختلفوا: فقال الحكماء هو مقولٌ بالتشكيك على ما

«وهو» أعني الوجود «زائدٌ على تلك الموجودات، ولكل موجودٍ منها»^(١) وجودٌ خاصٌّ، ففي الممكنات ذلك الوجود الخاصُّ زائدٌ، وفي الواجب - تعالى - هو نفس الماهية، أي نفس حقيقته.

[أدلة ابن نوبخت على أنَّ الوجود نفس الماهية]

«واستدلَّ المصنّف على مذهبه «بوجهين»:»^(٢)

«الأوّل: أنَّ الوجود لو كان زائداً على الماهية لم يكن عدماً محضاً؛ لاستحالة أن يكون الشيء عين نقيضه»؛ إذ الوجود والعدم نقيضان، بل يجب كونه حينئذٍ ثبوتياً وثبوت زائد على ماهيته؛ «ضرورة مشاركته لغيره من الثابتات في الثبوت وتخصيصه بأمرٍ زائدٍ عليه، والمشارك - بين الشيء وغيره - مغايرٌ بالضرورة للمختص» بذلك الشيء، أعني الذي لا يوجد لغيره، «فيلزم أن يكون لذلك الوجود وجودٌ آخر»، ثمَّ ننقل الكلام إلى وجود الوجود، «ويتسلسل» وإنه محالٌ.

تحت من الموجودات، وقال أبو هاشم وأتباعه وأثير الدين الأبهري، هو مقولٌ بالتواطؤ، واختار المصنّف والمحقّق الطوسي رحمهما مذهب الحكماء. إرشاد الطالبين، ص ٣٩؛ وراجع: معارج الفهم، ٢١٣؛ اللوامع الإلهية؛ ص ٨٨، اللمعات العرشية، ص ٢٠٠ و٢١٠.

(١) لم يرد في المصدر: «منها».

(٢) وانظر ما استدّلوا لعدم الزيادة ونقاشه في: المباحث المشرقية، ج ١، ص ٢٩ و٣٠ (نقل عنهم ثلاثة وجوه)؛ مناهج اليقين، ص ٥٧؛ إرشاد الطالبين، ص ٣٢ و٣٥ و٣٦.

«الثاني: لو كان الوجود وصفًا ثبوتيًّا قائمًا بالماهية، لزم قيام الموجود - وهو الوجود - بالمحلّ المعدوم وهو الماهية؛ لاستحالة أن تكون الماهية موجودةً قبل قيام هذا الوجود بها؛ لأنها لو كانت كذلك لكان الوجود المتقدم على قيام هذا الوجود بها إما هذا الوجود المتأخر، أو غيره، فإن كان الأول لزم تقدّم الشيء على نفسه وهو محالٌّ. وإن كان الثاني لزم كون الماهية موجودةً مرتّين، وهو محالٌّ أيضًا».

وبدلنا قوله: «لزم اشتراط الشيء بنفسه»^(١) بقولنا: «لزم تقدّم الشيء على نفسه»؛ لأنه لا يلزم من تقدّم الشيء على الشيء كونه شرطًا له.

قوله: «وأيضًا...» إلى آخره، هذا إشارة إلى دليل تبرّع الشارح ﷺ بذكره، وهو أن يقال: لو كان الوجود زائدًا على الماهية الموجودة، لم يكن الموجود الواحد موجودًا واحدًا، والتالي باطلٌ بالضرورة، فالمقدّم مثله^(٢).

بيان الملازمة: أنّ ذلك الموجود له^(٣) ماهيةٌ وله وجودٌ، وأحدهما مغايرٌ

(١) وهكذا في عبارة الرازي ما نصّه: «لو كان الوجود زائدًا على الماهية، لكان قيام الوجود بالماهية. وإن توقّف على كون الماهية موجودةً، لزم إما كون الشيء مشروطًا بنفسه، أو وقوع التسلسل. وإن لم يتوقّف عليه، فحينئذٍ يلزم قيام الصفة الثبوتية بالعدم المحض، وذلك محالٌّ». الأربعين في أصول الدين، ج ١، ص ٨٧ و٨٨.

وأجاب عنه بقوله: «والجواب عنه: أنّ محلّ الوجود هو الماهية. ثم إنّ الماهية من حيث هي هي، ماهيةٌ مغايرةٌ للوجود والعدم، فلا يلزم من ذلك قيام الموجود بالمعدوم». المصدر.

(٢) في «خ»: «فكذا المقدّم».

(٣) لم يرد في «خ»: «له».

للآخر، وكلُّ منهما موجودٌ، وإلا لكان معدومًا، فيلزم اتّصاف الشيء بنقيضه إن كان الوجود معدومًا، أو اجتماع النقيضين إن كانت الماهية معدومة؛ لأنّ التقدير كونها موجودةً، وهما محالان بالضرورة، ثمّ الكلام في وجود ذلك الوجود كالكلام فيه ويتسلسل، وإنّه محالٌ.

[أدلة زيادة الوجود على الماهية^(١)]

«احتجّ الآخرون» أعني القائلين بكون الوجود زائدًا على الماهية «بأنّا نفرّق بين قولنا: السواد موجودٌ، وبين قولنا: السواد سوادٌ»، ولولا كون السواد غير الوجود لما حصل الفرق بين هاتين القضيتين؛ لأنّ موضوعهما - وهو السواد - واحدٌ، ومحمول الأولى الوجود، ومحمول الثانية السواد، فلو كان الوجود هو السواد اتّحدت القضيتان في الموضوع والمحمول مع كونهما متّحدين في غيرهما من المعاني، فيلزم أن تكون إحداهما هي الأخرى، فلا يتحقّق الفرق^(٢).

(١) ذكر العلامة الحليّ تسعة وجوه على ذلك في: كشف المراد، ص ٢٥ - ٢٧؛ وراجع: مناهج اليقين، ص ٥٧. وأمّا الرازيّ، فقد فصل بين ما يدلّ على أنّ الوجود غير الماهية، وما يدلّ على أنّه خارجٌ عنها، ويذكر لكلّ منهما وجوهاً على حدة، ثمّ بعد ذلك يبحث في فصلٍ مستقلٍّ عن جواب المسألة في خصوص الواجب تعالى، ويشيع الكلام فيه. المباحث المشرقية، ج ١، ص ٢٣ - ٤١. وذكر الإبيّجي أربعة وجوه في خصوص الممكنات في: شرح المواقف، ج ٢، ص ١٤٢، والنراقي خمسة وجوه في: اللغات العرشية، ص ٢١٣ - ٢١٨.

(٢) وانظر الإشكال على هذا الوجه والجواب عنه في: الأربعين في أصول الدين، ج ١، ص ٨٧؛ وراجع: قواعد المرام، ص ٣٩ و٤٠؛ إرشاد الطالبين، ص ٣٤؛ اللغات العرشية، ص ٢١٨ و٢١٩. واستفاد الرازي من هذا الوجه لإثبات الغيرية بين الوجود والماهية، وأجاب عمّا أورد عليه في: المباحث المشرقية، ج ١، ص ٢٣ و٢٤.

«ولأنَّ الوجود لو كان نفس الماهية لم يتحقَّق الإمكان النسبيّ»، ومتى لم يتحقَّق الإمكان «لم يتحقَّق التأثير»^(١).

أما الملازمة الأولى، فلأنَّ الإمكان أمرٌ نسبيّ، والأمور النسبية لا تعقل إلا بين شيئين متغايرين، لاستحالة وقوع النسبة بين الشيء ونفسه، فإذا كان الوجود والماهية واحدًا لم يكن للماهية إمكان الوجود.

وأما الملازمة الثانية، فلأنَّ علّة احتياج الأثر إلى المؤثر إنّما هي الإمكان، فإذا انتفى، انتفى الاحتياج إلى المؤثر، فانتفى التأثير، وهو المدعى.

وأيضًا فالوجود إذا كان نفس الماهية أو جزءًا منها، كان واجب الثبوت لها؛ لامتناع انفكاك الشيء عن نفسه ووجود الكلّ بدون جزئه، فلا إمكان إذن.

«ولأنّا نعقل الماهية ونشكّ في وجودها» والمعلوم مغايرٌ للمشكوك فيه، فالماهية غير الوجود^(٢).

ولو قال المستدلّ: نعقل الماهية ونغفل عن الوجود^(٣) والمعقول

(١) انظر هذه الحجة ببيانٍ آخر تركيزًا على إمكان الوجود للممكن في: الأربعين في أصول الدين، ج ١، ص ٨٤؛ اللغات العرشية، ص ٢٧.

(٢) وهكذا التعبير بالشكّ في: المباحث المشرقية، ج ١، ص ٢٥ «ويستعمل لفظ الذهول بدل الشكّ حينما ينقل ما يشبه هذا الدليل من منكري الزيادة في ص ٢٩»؛ كشف المراد، ص ٢٥؛ شرح المواقف، ج ٢، ص ١٤٣؛ اللغات العرشية، ص ٥٢ وأجاب عنه فيه.

(٣) في «خ»: «وجودها».

مغاير^(١) للمغفول عنه، كان أصوب^(٢)؛ لأنّ المراد من التعقّل التّصوّر، وهو غير منافٍ للشكّ، فإنّ المشكوك فيه معقولٌ أيضًا بمعنى التّصوّر، وحينئذٍ لا يتحقّق الاختلاف بالإيجاب والسلب الذي هو شرط إنتاج هذا الشكل، وهو الثاني.

«ولأنّ تصوّر الوجود بديهيّ وتصور الماهية غير بديهيّ»، فتصوّر الوجود غير تصوّر الماهية، فالوجود غير الماهية^(٣).

وفيه نظر؛ فإنّه إن أراد بالوجود الوجود المطلق وبالماهية الماهية المطلقة، منعنا صدق الكبرى، وإن أراد الوجود المخصوص والماهية المخصوصة، منعنا صدق الصغرى، وإن أراد المطلق من أحدهما والمخصوص من الآخر، لم ينتج المدعى.

قوله: «ولأنّ الوجود مشترك» بين الموجودات، فيكون زائداً على الماهيات.

أمّا الأول^(٤)؛ «فلكون مقابله» أعني العدم «واحدًا»؛ إذ لو كان كثيرًا لزم

(١) في «ق»: «غير المغفول».

(٢) كما فعل الرازي بقوله: «إنّه يمكننا أن نعقل الماهية مع الذهول عن وجودها، ولو كان الوجود نفس الماهية أو جزءًا من أجزاء الماهية لكان ذلك ممتنعًا». الأربعين في أصول الدين، ج ١، ص ٨٥ وفي نقوض هذه الحجّة والجواب عنها؛ للمعات العرشية، ص ٢١٢.

(٣) انظر الوجه والإجابة عمّا أورد عليه في: المباحث المشرقية، ج ١، ص ٢٤؛ نهاية المرام، ج ١، ص ٣٠.

(٤) أي صغرى الدليل، وهي: كون الوجود مشتركًا. وكان الأنسب تقديم البحث عن اشتراك الوجود على البحث عن زيادته، كما فعله المحقّق الطوسي رحمه الله في تجريد الاعتقاد والرازي في المباحث المشرقية؛ إذ يلزم من الاشتراك الزيادة بأدنى سهولة، وإلا لزم اتحاد الماهيات بخصوصياتها وهو باطل.

وأكتفي هنا بنقل ثلاثة وجوه على الاشتراك، بينما ذكر الرازي أربعة وجوه على أنّ الوجود

التمايز في العدمات، وهو محالٌ، ومتى كان مقابله واحدًا كان هو واحدًا؛ إذ لو لم يكن واحدًا لم تنحصر القسمة في النقيضين - أعني الوجود والعدم^(١) - وهو محالٌ.

«ولأنَّ الوجود قابلٌ للقسمة إلى الواجب والممكن»، فإنَّه يصحُّ أن يقال: الموجود^(٢) إما واجبٌ أو ممكنٌ، ومورد التقسيم لا بدَّ وأن يكون مشتركًا بين أقسامه. وفيه نظرٌ؛ فإنَّكم إن أردتم أنَّ الوجود معنًى واحدٌ قابلٌ للتقسيم إلى الواجب والممكن، منعنا ذلك؛ فإنَّه نفس النزاع، وإن أردتم أنَّ كلَّ واحدٍ ممَّا^(٣) صدق عليه لفظ الوجود إمَّا واجبٌ أو ممكنٌ، بمعنى أنَّه لا يخلو من^(٤) القسمين، فهو مسلَّمٌ، ولكنَّه لا يلزم منه المطلوب، وذلك ليس تقسيمًا، بل ترديدًا بين الاحتمالين، وهو لا يقتضي الاشتراك بينهما، كما نقول في وجود زيد مثلًا: إمَّا واجبٌ، أو ممكنٌ.

وصفٌ مشتركٌ فيه بين الموجودات. الأربعين في أصول الدين، ج ١، ص ٨٢. وذكر العلامة الحليّ ستّة وجوه، ونقل الاعتراض عليها، ثم أجاب عن الاعتراضات في: نهاية المرام، ج ١، ص ٣٠ - ٣٤؛ وراجع: المباحث المشرقيّة، ج ١، ص ١٨؛ معارج الفهم، ص ٢١٣؛ مناهج اليقين، ص ٥٦؛ إرشاد الطالبين، ص ٣٩.

(١) في «خ»: «الموجود والمعدوم».

(٢) في «خ»: «الوجود».

(٣) في «ص، ل، ك»: «منها»، وفي «ط»: «منهما».

(٤) في «ط»: «عن».

قوله: «ولزوال اعتقاد الخصوصيات^(١)» - أي خصوصيات الماهيات - مع استمرار^(٢) اعتقاد الوجود، فإننا إذا اعتقدنا وجود ممكن جزمنا بوجود سببه، فلو اعتقدنا كون ذلك الممكن جوهرًا مجردًا، ثم عرض لنا ما أوجب اعتقاد كونه جسمًا زال الاعتقاد الأول - أعني كونه مجردًا - ولو عرض لنا بعد ذلك ما يوجب اعتقاد كونه عرضًا، زال اعتقاد كونه جسمًا، واعتقاد كونه موجودًا مستمر ثابت في الأحوال الثلاثة؛ وذلك دليل على كونه مشتركًا بينها؛ إذ لو كان لكل واحد منها وجود مخالف للآخر، لزال اعتقاده وتبدل بالآخر، كما زال اعتقاد خصوصية تلك الماهية بالآخرى.

وأما الثاني^(٣) - وهو لزوم كونه زائدًا حينئذٍ، أي خارجًا عن الماهية - فلأنه لو لم يكن كذلك، لكان إما نفس الماهية، أو جزءًا^(٤) منها، والتالي بقسميه باطل، فالمقدم مثله، والملازمة بينة بنفسها.

أما بطلان الأول؛ فلأنه يلزم منه تشارك الماهيات في خصوصياتها، هذا خلف.

وأما بطلان الثاني؛ فلأنه لو كان جزءًا منها، لكان جنسًا لها؛ إذ المراد بالجنس الجزء الأعم المشترك بين مختلفات الحقيقة، والتالي باطل؛ لأنه حينئذٍ يفتقر إلى فصل يكون علة لوجوده، وذلك الفصل يجب كونه

(١) دليل آخر على كون الوجود مشتركًا. راجع: نهاية المرام، ج ١، ص ٣٠.

(٢) في «ق»: «استقرار».

(٣) وهي كبرى الدليل على الزيادة.

(٤) في «ق، ط، ك»: «جزء».

موجودًا؛ لأنَّ علَّةَ الموجود موجودةٌ، فيلزم افتقار ذلك الفصل إلى فصلٍ آخر؛ لأنَّه يشارك الأنواع^(١) المندرجة تحت ذلك الجنس - أعني الوجود - فيفتقر في انفصاله وامتيازه عنها إلى فصلٍ آخر، وذلك الفصل يجب أن يكون موجودًا أيضًا؛ لكونه علَّةً في وجود الحصَّة المختصَّة به من الجنس، فيندرج أيضًا تحت الجنس - أعني الوجود - فيفتقر إلى فصلٍ آخر يفصله عمَّا يشاركه في ذلك الجنس، وتتسلسل العلل والمعلولات - أعني الفصول ومعلولاتها - وإنَّه محالٌ.

ويلزم أيضًا دخول الجنس - أعني الوجود^(٢) - في طبيعة الفصل؛ لوجوب كونه موجودًا؛ لكونه علَّةً لوجود الجنس، فلا يكون فصلًا، بل نوعًا مفتقرًا إلى فصلٍ، هذا خلف^(٣).

(١) في «خ»: «للأنواع».

(٢) في «ق»: «الفصل» قبل «الوجود».

(٣) وقال العلامة الحلي رحمه الله بعد حكاية هذا الوجه في بيان كبرى الدليل على الزيادة: «وهذه الحجة عندي ضعيفة، فإنَّ لقائل أن يقول: إن كان المطلوب من هذه الحجة أنَّ الوجود زائدٌ على كلِّ ماهيةٍ يحمل عليها الوجود، فهي غير تامَّة؛ فإنَّ الذي أبطلتموه كون الوجود جزءًا من كلِّ ماهيةٍ، ولا يلزم من ذلك أن يكون الوجود زائدًا على كلِّ ماهيةٍ، وإن كان المطلوب كون الوجود زائدًا على بعض الماهيات، فلا يفيدكم المطلوب في كون وجود واجب الوجود زائدًا على ماهيته».

على أنَّا نقول: لا نسلم أنَّ الوجود إذا كان جزءًا مشتركًا لزم التسلسل، وإنَّما يلزم ذلك على تقدير أن يكون جنسًا، وعلى تقدير أن يكون الفصل علَّةً لوجود الجنس، وعلى أنَّ الوجود إذا كان

قوله: «والتحقيق عندي [في هذا الباب]^(١) أَنَّ الوجود زائدٌ في المفهوم» أي في التعقل «لا في الخارج، وليس الوجود حالاً في الماهية حلول السواد في الجسم، وإنما تكون الماهية محلاً له» أي للوجود «لا باعتبار الوجود، ولا باعتبار العدم، ولا باعتبار عدمهما».

وماهية حينئذٍ - أي حين أخذها مع قطع النظر عن وجودها وعدمها - أمرٌ معقولٌ ذهنيٌّ، «وبهذا التحقيق تزول جميع الإشكالات الواردة من الجانبين»؛ فإن الأدلة الدالة على زيادة الوجود على الماهية، إنما دلت على الزيادة مطلقاً، لا على الزيادة في الخارج، ونحن نسلم أنه زائدٌ في التعقل، والأدلة الدالة على امتناع كونه زائداً على الماهية، إنما دلت على امتناع كونه زائداً على الماهية في الخارج، وهو مسلم^(٢).

صفة للفصل كان جزءاً منه، والكل ممنوعٌ. وقد يمكن تكلف الجواب عن هذه الأسئلة بما فيه بعض الدقة». معارج الفهم، ص ٢٢١.

(١) ما بين المعقوفتين من أنوار الملوكوت.

(٢) كما قال الشهرزوري: «إنَّ الوجود نفس الماهية في الأعيان، وزائدٌ عليها في الأذهان». شرح حكمة الإشراق، ص ١٨٣.

وقال صدر المتألهين: «إنَّ وجود الممكن عين ماهيته خارجاً، ومتحدٌ بها نحواً من الاتحاد». الأسفار، ج ١١، ص ٢٤٥.

وقال النزاق: «زيادته عليها إنما هو بحسب التحليل دون الخارج؛ لاتحاده معها فيه من دون عروضه لها». اللغات العرشية، ص ٥٢.

[المسألة الثانية: في أن المعدوم ليس بشيء^(١)]

(١) قال العلامة الحلي رحمه الله: «هذه مسألة عظيمة وقع الخلاف فيها بين النفاة والمثبتين، مع أنها ظاهرة». نهاية المرام، ج ١، ص ٥٣.

تنبيه: لا يخفى أن هذه المسألة تختلف مع مسألة الحال؛ لأن المعتزلة كانوا يعبرون عن الصفات والأسماء الثابتة للموجودات بالأحوال، وفيما نحن فيه يثبتون الشيئية نحوًا من الثبوت للمعدومات الممكنة، فالموضوع في مسألة الحال صفات الموجود، مثل: السوادية والبياضية والقادرية وغير ذلك، مما لا يوصف بالوجود ولا العدم، وسَمَوها الحال، وهي واسطة بين الوجود والعدم.

وأما الموضوع هاهنا، فهو المعدوم الممكن المقابل للمعدوم الممتنع. هذا، وقد جعل الشهرستاني (في: نهاية الأقدام، ص ١٥٨ و١٥٩) بين المسألتين نحوًا من الاتحاد، وابتداء إحداهما على الأخرى، ثم حكم بالتناقض بين قولهم بشيئية المعدوم والقول بالحال. ولكن الحق اختلاف المسألتين لاختلاف موضوعهما، كما عرفت.

أول من قال بشيئية المعدوم

قال الجويني (المتوفى سنة ٤٧٨ هـ): «ذهب المعتزلة إلى أن حقيقة الشيء: المعلوم، واطردوا ذلك وعكسوه، وقالوا على مقتضاه: كل معدوم شيء. وأول من أحدث هذا القول منهم الشحام، ثم تابعه معتزلة البصرة». الشامل، ص ٢٣ و٢٤.

وقال الشهرستاني أيضًا: «والشحام من المعتزلة أحدث القول، بأن المعدوم شيء وذاتٌ وعينٌ». نهاية الأقدام، ص ١٥١.

منشأ القول بشيئية المعدوم

أشار الشيخ المفيد رحمه الله إلى منشأ ذهاب المعتزلة إلى القول بشيئية المعدوم، بقوله: «والتحقيق أن مذهب المعتزلة في شيئية المعدوم مقتبس من مذهب الفلاسفة القائلين بأن الهيولى موجودة قبل وجود الصورة، وهو باطل لما قرّر في محله، فأخذ هؤلاء من الفلاسفة القائلين به مذهبهم، وكسوها لباس شيئية المعدوم». أوائل المقالات، ص ٢٠٧.

قال المصنّف: «والمعدوم غير ذات في العدم، والعلم المدعى والتميز حاصل في المستحيل وفيما يساعدون على أنه غير متحقق، وإن كان ممكناً».

وذكر القاضي عبد الجبار السبب والداعي لهم، ما نصّه: «أقوال متطرّفة في المعدوم: وهي أقوال المعدومية. فالقول بالمعدوم عندهم، هو الحلّ الوحيد لمسألة الخلق، ولتفسير التباين الجوهرى بين الله والمخلوقات. والذي أذى بالمعتزلة إلى هذه النتيجة، هي محاولتهم الدفاع عن التوحيد، وحفظ فكرة الله، مجرّدة عن كلّ ما يشوب المادّة، وجعل المادّة بعيدة كلّ البعد عنه تعالى. وهم لا يلجؤون إلى الله، إلّا في تكوين هذه المعدومات». المنية والأمل، ص ١٣٧.

تحرير محلّ النزاع

تحرير محلّ النزاع والبحث في المسألة في كلمات الرازي، ما نصّه: «... إذا عرفت هذا، فلنرجع إلى تعيين محلّ النزاع في هذه المسألة، فنقول: المعدوم إمّا أن يكون واجب العدم ممتنع الوجود، وإمّا أن يكون جائز الوجود جائز العدم. أمّا الممتنع، فقد اتفقوا على أنّه محض، وعدمٌ صرف، وليس بذاتٍ ولا بشيء. وأمّا المعدوم الذي يجوز وجوده ويجوز عدمه، فقد ذهب أصحابنا إلى أنّه قبل الوجود نفى محض وعدمٌ صرفٌ وليس بشيء ولا بذاتٍ، ولهذا قول أبي الحسن البصريّ من المعتزلة. وذهب أكثر شيوخ المعتزلة إلى أنّها ماهياتٌ وذواتٌ وحقائق حاليّ وجودها وعدمها. فهذا هو تلخيص محلّ النزاع». الأربعين في أصول الدين، ج ١، ص ٨٨ و٨٩؛ أيضاً: نهاية المرام، ج ١، ص ٥٣؛ معارج الفهم، ص ٢٢٦.

ونعم ما قال المحقّق الطوسي رحمه الله في تبين الأقوال والمصطلحات المختلفة في المقام، قال: «وينبغي أن يعلم أنّ القائلين بأنّ المعدوم شيءٌ يفرّقون بين الموجود والثابت وبين المعدوم والمنفي، ويقولون: كلّ موجود ثابت، ولا ينعكس. ويثبتون واسطةً بين الموجود والمعدوم، ولا يجوزون بين الثابت والمنفي واسطةً، ولا يقولون للممتنع معدومٌ، بل يقولون: إنّهُ منفيٌّ. ويقولون للذوات التي لا تكون موجودة: شيءٌ ثابتٌ، وللصفات التي لا تعقل إلّا مع الذوات: جالٌ لا موجودٌ ولا معدومٌ، بل هي وسائط بينهما». نقد المحصل، ص ٧٦.

قال الشارح رحمته الله: «زعم أكثر المعتزلة^(١) كأبي يعقوب» يعني يوسف بن عبد الله الشحام^(٢) «وأبي علي» يعني محمد بن عبد الوهاب الجبائي «وابنه» يعني أبا هاشم عبد السلام^(٣) «وأبي الحسين عبد الرحيم بن محمد الخياط^(٤) وأبي القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود البلخي^(٥)،

(١) وفي نهاية المرام، ج ١، ص ٦٦: «ذهب جماعة من معتزلة البصرة».

(٢) الشحام: هو أبو يعقوب يوسف بن عبد الله بن إسحاق الشحام البصري، رئيس المعتزلة في البصرة في عصره، وهو من صغار أصحاب أبي الهذيل العلاف، وأستاذ أبي علي الجبائي في علم الكلام، وكان رأس الفرقة الشحامية، وولي الخراج في أيام الواثق، عاش ٨٠ سنة، وله كتاب في تفسير القرآن، توفي نحو العام ٢٨٠ هـ. انظر: المنية والأمل، ص ٦١؛ لسان الميزان، ج ٦، ص ٣٢٥؛ طبقات المعتزلة، ص ٧١ و٧٢؛ الأعلام، ج ٨، ص ٢٣٩.

(٣) مرت ترجمتهما.

(٤) أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان الخياط، من أعيان المعتزلة، خريج مدرسة بغداد، وشيخهم بها من الطبقة الثامنة منهم، أستاذ أبي القاسم البلخي، تنسب إليه فرقة منهم تدعى الخياطية، مؤلف كتاب الانتصار في الرد على ابن الراوندي (المتوفى سنة ٣١١ هـ). راجع: طبقات المعتزلة، ص ٨٥؛ الفرق بين الفرق، ص ١٧٩ و١٨٠؛ الأعلام، ج ٣، ص ٣٤٧.

(٥) أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبي، من بني كعب، البلخي الحراساني، ولد ببلخ سنة ٢٧٣ هـ، أحد أئمة المعتزلة من الطبقة الثامنة، خريج مدرسة بغداد، كان يفضل علياً عليه السلام، وكان رأس طائفة منهم تسمى الكعبية، أخذ الكلام والاعتزال عن أبي الحسين الخياط، وكان الجبائي يفضلّه على شيخه، وله آراء ومقالات في الكلام انفرد بها، وله مصنفات كثيرة، منها: كتاب المقالات وكتاب الغرر والنوادر وكتاب التفسير الكبير للقرآن. أقام ببغداد مدة طويلة وتوفي بها سنة ٣١٧ أو ٣١٩ هـ. انظر: الفهرست (لابن

وأبي عبد الله الحسين بن عليّ البصري^(١)، وأبي إسحاق إبراهيم بن

النديم)، ص ٢١٩؛ تاريخ بغداد، ج ٩، ص ٣٨٤؛ وفيات الأعيان، ج ١، ص ٢٥٢. وأورد الشهرستاني مقالاته في: الملل والنحل، ج ١، ص ١٠٢ و١٠٣، والبغداد في: الفرق بين الفرق، ص ١٠٨.

ولا يخفى أنه قد وقع الاختلاف في بيان موضع الكعبي في المقام، قال البغدادي: «وزعم آخرون من المعتزلة أن المعلوم شيء ومعلوم ومذكور وليس بجوهر ولا عرض، وهذا اختيار الكعبي منهم». الفرق بين الفرق، ص ١٦٤.

وقال العلامة الحلي رحمه الله أيضًا: «ونقل عن الكعبي أن المعلوم شيء، ولكنه ليس بجوهر ولا عرض حالة العدم». نهاية المرام، ج ١، ص ٦٩.

وأما الجويني، فقد نفى عنه القول بشيئية المعلوم، قال: «وذهب الكعبي ومتبعوه من معتزلة بغداد، إلى موافقة أهل الحق في أن المعلوم ليس بشيء، وإنما هو نفى محض». الشامل، ص ٢٤. وقام العجالي بتأويل مبنى الكعبي والجمع بين النسبتين إليه بقوله: «ذهب أبو إسحاق بن عياش وأبو القاسم الكعبي، إلى أنها ليست موصوفة بشيء من الصفات. والذي نقل عن الكعبي أن المعلوم شيء، فمن الجائز أن يكون مراده أنه معلوم على ما ذهب إليه أبو الحسين البصري، وهو غير كونه ذاتًا، وكذلك هم يستدلون بكونه معلومًا على كونه ذاتًا». الكامل في الاستقصاء، ص ١٧١.

(١) الحسين بن عليّ بن إبراهيم البصري، أبو عبد الله، الملقّب بالجعل والمعرف بالكاغذي، من أهل البصرة ومولده بها سنة ٢٨٨ هـ، من شيوخ المعتزلة من الطبقة العاشرة لهم، وأستاذه أبو القاسم بن سهلويه، وقرأ على أبي هاشم عبد السلام بن محمد، وأخذ عنه علم الكلام قاضي القضاة وغيره، وهو من الفضل لأمر المؤمنين رضي الله عنه، وله كتاب جواز ردّ الشمس، ذكره له ابن شهر آشوب. توفي بدرب رياح (اسم موضع من محلات بغداد القديمة) سنة ٣٣٩ أو ٣٦٧ أو ٣٩٩ هـ.

عياش^(١)، وأبي الحسين عبد الجبار بن أحمد الهمداني القاضي^(٢) أن^(٣) المعدومات الممكنة قبل اتصافها بالوجود ذواتٌ وحقائق وأعيانٌ خارجيّةٌ، والفاعل إنّما يؤثر في جعلها موجودةً أي جعلها موصوفةً بالوجود «وأنها» يعني تلك الذوات والحقائق والأعيان الثابتة في العدم «متباينةٌ بأشخاصها. وأنّ الثابت من كلّ نوع من تلك الأشخاص عددٌ غير متناهٍ^(٤)، وأنها متساويةٌ في كونها ذواتٍ، وأنّ اختلافها إنّما هو بالصفات».

«ثمّ اختلفوا» يعني هؤلاء المشايخ المذكورين، «فذهب جمهورهم إلى أنّها»

انظر: المنية والأمل، ص ٦٢؛ أوائل المقالات، ص ٢٤٨؛ مناقب آل أبي طالب، ج ٣، ص ٣٥٣؛ الأعلام، ج ٢، ص ٤٤٤.

(١) هو أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن عياش النصيبي البصري، من أئمة المعتزلة البصريين، تلميذ أبي هاشم، وكان شيخاً للقاضي عبد الجبار، ومن رجال الطبقة العاشرة، وله كتابٌ في إمامة الحسن والحسين عليهما السلام وفضلهما. وفيه ميلٌ للتشيع كمعتزلة بغداد. انظر: طبقات المعتزلة، ص ١٠٧؛ الفهرست (لابن النديم)، ص ٢٢١.

(٢) تقدّمت ترجمته.

(٣) في «ر، ق، ك، ط، ص»: «إلى» قبل «أنّ»، والصواب ما أثبتناه من «خ».

(٤) فللجوهر أشخاصٌ هي جواهر متساويةٌ غير متناهية، وكذا السواد له جزئياتٌ متماثلةٌ غير متناهية، وكذا البياض وغيرها من الأنواع. نهاية المرام، ج ١، ص ٦٦.

أي الذوات «موصوفة حالة العدم بصفات الأجناس»^(١)، والمراد بصفة

(١) ونسب العلامة الحليّ تفسّر هذا القول إلى شخصين منهم، قال: «اتفقوا على أنّ الجواهر المدومة لا توصف بأنها أجسامٌ حال العدم، إلّا أبا الحسين الحياطي، فإنه قال به وكذا الشحام». نهاية المرام، ج ١، ص ٦٩.

واعلم أنّ آراء المعتزلة - وبتعبير آخر القدرية - في المقام على مراحل ودرجات واختلاف بينهم، وهي كما يلي:

مراحل أقوال المعتزلة في المعدم

المرحلة الأولى: القول بتسمية المعدم معلوماً ومذكوراً من دون تسميته شيئاً ولا جوهرًا ولا عرضًا، ولهذا القول منهم موافقٌ لسائر المسلمين من الإمامية والأشاعرة وغيرهم في المعدم.

المرحلة الثانية: تسميته شيئاً من دون تسميته جوهرًا ولا عرضًا، وبه قال الكعبيّ على بعض الأقوال. المرحلة الثالثة: ذهب الجبائيّ وابنه إلى أنّ المعدم في حال عدمه شيءٌ، وأنّ الجوهر جوهرٌ، والعرض عرضٌ، والسواد سوادٌ، والبياض بياضٌ قبل حدوثه، وكذلك الحرارة والبرودة، وأجريا على المعدم في حال عدمه كلّ وصفٍ يستحقّه عند وجوده لنفسه أو لجنسه. وامتنع هؤلاء من تسمية المعدم جسمًا.

المرحلة الرابعة: زاد أبو الحسين الحياطي، وكذا الشحام على الجميع، وذهب إلى أنّ المعدم جسمٌ إن كان في حدوثه جسمًا. وقال: لكلّ صفةٍ يصحّ كونه عليها في حال حدوثه، فتلك الصفة ثابتةٌ له في حال عدمه.

وهذه الفرق من المعتزلة يقال لها المدومية؛ لإفراطهم بوصفهم المعدم بأكثر أوصاف الموجودات. وهذا اللقب لا تثنى بهم، كما قال البغداديّ في: الملل والنحل، ص ١٢٧؛ الفرق بين الفرق، ص ١٦٥. والغالي المفرط منهم في صفات المعدم هو الحياطي، كما في: النية والأمل (للقاضي عبد الجبار)، ص ١٧٥؛ الملل والنحل (لشهرستاني)، ج ١، ص ٨٩.

وقسم القاضي عبد الجبار (في: النية والأمل، ص ١٣٦) المعتزلة - فيما يتعلّق بالمعدم - إلى فريقين:

الفريق الأول: يرى أنّ المعدوم ذاتٌ فقط، وهؤلاء هم البغداديون ويقولون: إنّ المعدوم شيءٌ ومعلومٌ، وليس بجوهرٍ ولا عرضٍ، والمقدورات مقدوراتٌ قبل كونها، والمعلومات معلوماتٌ قبل كونها. ويرى هؤلاء صفةً واحدةً للمعلوم وهي الشينية. وهذه الفكرة - فكرة المعدوم المعزى عن كلّ صفةٍ، ما عدا الذاتية - تذكّرنا بالهيولى التي قال بها أرسطو، وهي عنده: المادّة الخالية من كلّ صورة، والتي يمكنها أن تقبل كلّ صورة عند الوجود، وتزعم المعتزلة كما زعم أرسطو أنّ هذه المادّة الأولى قديمةٌ.

الفريق الثاني: يرى أنّ المعدوم ذاتٌ وصفاتٌ، وتنقسم الصفات إلى: جوهريةٌ وعرضيةٌ. راجع: كشف المراد، ص ٣٨؛ معارج الفهم، ص ٢٢٧؛ الكامل في الاستقصاء، ص ١٧١.

أول من قال بالصفات للمعدوم

أما أول من اجترأ وقال بالصفات للمعدوم، فكان الجويني، قال: «ولم يجترئ أحدٌ معهم على التزام ذلك إلّا الشحام، فإنه زعم أنّ الأعراض كانت قائمةً بالجواهر في العدم، فألزم على موجب أصله الأكوان بالجواهر، فالتزمه، فصرّح باجتماع الجواهر المعدومة وتركبها وثبوت هيئاتها وصفاتها». الشامل، ص ٢٤.

أول من قال بجسميّة المعدوم

أول من وصف الجواهر في حال العدم بأنها أجسامٌ أبو الحسين الخياط، وهذا ظاهرٌ، بل صريحٌ في كلماتهم. وقد نسبته إليه الشيخ المفيد رحمته في: أوائل المقالات، ص ٩٨. وقال البغدادية في بيان آرائه: «وفارق الخياط في هذا الباب جميع المعتزلة وسائر فرق الأئمة، فزعم أنّ الجسم في حال عدمه يكون جسمًا؛ لأنه يجوز أن يكون في حال حدوثه جسمًا، ولم يجوز أن يكون المعدوم متحرّكًا؛ لأنّ الجسم في حال حدوثه لا يصحّ أن يكون متحرّكًا عنده، فقال: كلّ وصيف يجوز ثبوته في حال الحدوث، فهو ثابتٌ له في حال عدمه، ويلزمه على هذا الاعتلال أن يكون الإنسان قبل حدوثه إنسانًا؛ لأنّ الله - تعالى - لو أحدثه على صورة الإنسان بكمالها من غير نقلٍ له في الأصلاب والأرحام، ومن غير تغييرٍ له من صورة

إلى صورة أخرى، يصحّ ذلك. وحسان هؤلاء الحياتية يقال لهم المعدومية؛ لإفراطهم بوصفهم المعدوم بأكثر أوصاف الموجودات، وهذا اللقب لائق بهم». الفرق بين الفرق، ص ١٦٤ و ١٦٥.

وقال في كتاب آخر: «وخرج الحيات عن قول الجميع بزعمه أنّ المعدوم جسمٌ إن كان في حدوثه جسماً». الملل والنحل، ص ١٢٧.

ووصفه القاضي عبد الجبار بأنه غالب في إثبات المعدوم ... المنية والأمل، ص ١٧٥؛ وأيضاً الشهرستاني في: الملل والنحل، ج ١، ص ٨٩.

وقال السمعاني في خصوص مذهبه في المعدوم: «وأما الحياتية، ففرقة من المعتزلة ينتمون إلى أبي الحسين الحيات أستاذ الكعبي، وهو الذي شارك المعتزلة في ضلالة القدر وفي تسمية العدم شيئاً، وشارك البصريين في تسمية المعدوم جوهرًا وعرضًا، وزاد عليهم أن قال: إنّ الجسم كان قبل وجوده جسماً. وهذا هو القول بقدم الأجسام». الأنساب، ج ٢، ص ٤٢٧.

ونقل أبو المظفر الإسفرائي (المتوفى سنة ٤٧١ هـ) اعتراض الكعبي على أستاذه أبي الحسين الحيات في اعتقاده بجسمية المعدوم بعد إلزامه بالمثال المذكور من الرجل المعدوم الراكب، قال: «وقد تبرأ منه صاحبه الكعبي بسبب هذه البدعة واستفطعها منه، وقال: وإنّ القدرية وإن قالوا في المعدوم: إنه شيء وجوهر، وعرض، وسواد، وبياض، فإنهم لا يقولون: إنه جسم، وإنه قابل للأعراض، وهذا القول منه يوجب كون الأجسام قديمة، ويفضي به إلى نفي الصانع، وقد ضلّله الكعبي بهذه المسألة وبإنكاره أخبار الآحاد. وقوله: لا يحتاج به في أحكام الشريعة. وكفى الكعبي فخراً أن يكون له مثل هذا الأستاذ الذي هو عنده ضالّ مبتدع، وذلك ذلّ له في الدنيا، وله في الآخرة عذاب عظيم». التبصير في الدين، ص ٧٢.

وأما الجويني (في الشامل، ص ٢٥)، فقد خالف من ذكرناه، ونسب القول المذكور إلى هشام بن الحكم، ولعله الوحيد في هذه النسبة.

الجنس ما بها تُخالف الذات ما تُخالف، وتُمائل ما تُمائل «كالجوهرية» للجوهر، «والسوادية» للسواد^(١)، «إلا ابن عياش، فإنه نفى الصفات عدماً» أي في العدم^(٢).

«وزعم البصري» يعني أبا عبد الله «أن للمعدوم بكونه معدوماً صفة» وهي المعدومية وأنكره الباكون^(٣).

الرد على الحياط في جسمية المعدوم

نقل البغدادي إشكال الجبائي عليه، ثم ألزمه بإشكاله، ما نصّه: «وقد نقض الجبائي على الحياط قوله بأنّ الجسم جسمٌ قبل حدوثه في كتاب مفرد، وذكر أنّ قوله بذلك يؤديه إلى القول بقدّم الأجسام. وهذا الإلزام متوجّه على الحياط، ويتوجّه مثله على الجبائي وابنه في قولهما: بأنّ الجواهر والأعراض كانت في حال العدم أعراضاً وجواهر، فإذا قالوا: لم تزل أعياناً وجواهر وأعراضاً، ولم يكن حدوثها لمعنى سوى أعيانها، فقد لزمهم القول بوجودها في الأزّل، وصاروا في تحقيق معنى قول الذين قالوا: بقدّم الجواهر والأعراض». الفرق بين الفرق، ص ١٦٥؛ وانظر الوجوه في الرد على القول أيضاً في: الشامل، ص ٣٢.

(١) راجع: نهاية المرام: ج ١، ص ٦٦؛ كشف المراء، ص ٣٨. وللصفات أقسامٌ مختلفةٌ من جهاتٍ متعدّدة، انظرها في: أبحاث الأفكار: ج ٣، ص ٢٥٣؛ موسوعة كشف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج ٢، ص ١٧٨٩.

(٢) لم يرد في النسخ عدا «خ»: «أي في العدم». وقال العلامة الحليّ رحمه الله: «وزعم "ابن عياش" أنها عاريةٌ عن جميع الصفات في العدم، وإنّما تحصل الصفات في زمان الوجود». نهاية المرام، ج ١، ص ٦٦.

(٣) وخطأه العلامة الحليّ رحمه الله في ادّعائه صفة المعدومية بما نصّه: «وهو خطأ؛ لأنّ علّتها إن كان الذات دام عديمها، هذا خلف، وإن كان غيرها، فإنّما مختارٌ، فتكون المعدومية متجدّدة، هذا خلف، أو موجبٌ، فتدوم المعدومية، وهو محالٌ». نهاية المرام، ج ١، ص ٦٩.

«وأما النفاة من الأشاعرة وأبو الحسين البصري من المعتزلة ومن تبعه وأبو الهذيل العلاف» وهو محمد بن الهذيل العبدي^(١)، «فإنهم قالوا: إنَّ المعدومات قبل وجودها نفْيٌ محضٌ وعدمٌ صرفٌ».

«والأوائل» يعني الحكماء «زعموا أنَّ الماهية الممكنة غير الوجود، وأنه يجوز تعريضها عنها - أي عن الخارجي والذهني جميعاً - في حالة واحدة».

ومنع منه محققوهم «كأبي علي ابن سينا، فإنَّ ما لا يكون له وجودٌ في الذهن ولا في الخارج لا يكون شيئاً أصلاً ولا مشاراً إليه حساً ولا عقلاً ولا مخبراً عنه، فهو نفْيٌ محضٌ»^(٢).

ورده التفتازاني أيضاً بقوله: «إنها لافتقارها إلى الذات ممكنٌ، فإن كانت علتها الذات، أو الفاعل الموجب من غير توسط الاختيار أصلاً، لزم دوامها، فلا توجد الذات، وإن كان هي الفاعل بالاختيار ابتداءً أو انتهاءً، لزم حدوثها، وهو محالٌ». شرح المقاصد، ج ١، ص ٣٧٧؛ وراجع: المحصل، ص ١٦٢؛ الكامل في الاستقصاء، ص ١٧٢؛ مناهج اليقين، ص ٦٥ و ٦٦؛ شرح المواقف، ج ٢، ص ٢١٨.

(١) مرت ترجمة حياته.

(٢) هكذا حكى عنهم الرازي بقوله: «أما الفلاسفة، فقد اتفقوا على أنَّ الممكنات ماهياتها غير وجوداتها. واتفقوا على أنَّه يجوز تعريض تلك الماهيات عن الوجود الخارجي، فإنَّنا قد نقل المثلث وإن لم يكن له وجودٌ في الخارج. وهل يجوز تعريضها عن الوجودين معاً الخارجي والذهني؟ نص ابن سينا في المقالة الأولى من إلهيات الشفاء، على أنَّه لا يجوز، ومنهم من يجوزُه». المحصل، ص ١٥٨.

«واتفقوا» أعني الأوائل «على أنَّ تلك الماهيات لا واحدةٌ ولا كثيرةٌ من حيث هي هي» أي مع قطع النظر عما غيرها، فإنَّ كونها واحدةً لا بدَّ فيه من اعتبار الوحدة معها وكذا الكثرة، «بل هذه» يعني الوحدة والكثرة «لواحق يلحقها العقل بها»، أي بالماهيات^(١).

قوله «لَمَّا نَلَّ»: «لنا على أنَّها نفي محض قبل الوجود» إلى قوله: «والجواب». أقول: تقرير الدليل^(٢) أن يقال: الماهية نفس الوجود^(٣)، والوجود لا يمكن

(١) راجع المصدر السابق.

(٢) في «خ»: «هذا الدليل»، وفي «ق»: «جواب الدليل»، وهو خطأ.

(٣) علاقة البحث مع القول بزيادة الوجود على الماهية

إنَّ للبحث فيما نحن فيه علاقةٌ مع البحث المتقدم في زيادة الوجود على الماهية؛ حيث إنَّ هذا متفرعٌ على ذاك، كما قال العجالي (المتوفى في القرن السابع): «وأما الذين ذهبوا إلى أنَّ الوجود زائدٌ على حقيقة الذات، وهم فريقان: أحدهما قالوا: إنَّ وجود الحقيقة زائدٌ عليها، ولكن لا ينفصل عنها، فيستحيل تحقُّق حقيقة السواد إلَّا وأن تكون موجودةً، وهؤلاء جميع الفلاسفة، واففقوا (مع) الفريق الثاني في كون الوجود زائدًا، وخالفوه في أن يكون المعدوم ذاتًا، والفريق الثاني زعموا أنَّ وجود الذات زائدٌ عليه ومنفكٌّ عنه، فيجوزون كون الحقائق مقررَةً مع انتفاء الوجود عنها». الكامل في الاستقصاء، ص ١٧٠.

وقال الرازي أيضًا: «وهذه المسألة متفرعةٌ على مسألةٍ أخرى، وهي أنَّ الوجود هل هو مغايرٌ للماهية، أو لا؟». الأربعين في أصول الدين، ج ١، ص ٨٢.

وقال أيضًا بعد الفراغ من ذلك البحث: «وإذا عرفت هذه المسألة، فلنرجع إلى المقصود، فنقول: أمَّا من قال: وجود كلِّ شيءٍ نفس ماهيته، لزمه القطع بأنَّه متى زال الوجود، فقد

ثبوته في العدم، ينتج: الماهية لا يمكن ثبوتها في العدم، أما الصغرى، فلما تقدّم من استحالة كون الوجود زائداً على الماهية أو جزءاً منها، وأما الكبرى، فبالإتفاق، ولأنّ الوجود والعدم متناقضان، وأحد النقيضين لا يمكن اجتماعه مع الآخر بالضرورة.

قوله: «وكذا^(١) الماهية معه»، الهاء في قوله: «معه» عائدة إلى العدم، أي فكذا لا يمكن اجتماع الماهية مع العدم. ولو أتى بدل الواو في قوله: «وكذا الماهية» بالفاء كان أحسن^(٢)؛ لأنّ ذلك مستفاد من المقدمتين المذكورتين، فهو مترتب^(٣)

زالت الماهية، فالقول بأنّ المعدوم شيء لا يتصور على مذهب هذا القائل. أما من قال: الوجود زائد على الماهية، فقد اختلفوا في أنّه هل يمكن تقرير الماهية عند زوال صفة الوجود؟ فمن جوّز ذلك، قال: المعدوم شيء، وعني به: أنّ الماهية من حيث هي هي، تكون متقرّرة حال ما لا تكون موجودة. ومن لم يجوّز ذلك، قال: المعدوم ليس بشيء. الأربعين في أصول الدين، ج ١، ص ٨٨.

وقال العلامة الحليّ: «أيضاً بعد الفراغ من ذلك البحث: «قال: فتلخص من هذا أنّ لا شيئية للمعدوم. أقول: هذا نتيجة ما دلّ الدليل عليه من كون الوجود نفس الماهية؛ فإنّ الوجود لما لم يكن ثابتاً في العدم بالاتفاق لم يكن العدم شيئاً». معارج الفهم، ص ٢٢٥.

(١) في المصدر: «فكذا».

(٢) العبارة من «ولو» إلى «أحسن» في «ر، ك، خ، ق» إمّا محذوفة أو ناقصة، وما أثبتناه من «خ، ط».

(٣) في «ق»: «مرتّب».

عليهما^(١)، والفاء موضوعةٌ للترتيب^(٢).

قوله: «وهذه الدلالة تتمشى عند الشيخ أبي إسحاق المصنف^(٣)»، لكونه يقول: «إنَّ الوجود نفس الماهيةً مطلقاً» أي في الواجب - تعالى - والممكنات «أمَّا عندنا فلا»؛ لأنَّ وجود الممكنات عندنا زائدٌ على ماهياتها، وحينئذٍ تكون صغرى الدليل المذكور كاذبةً.

قوله: «بل الذي نقوله: إنَّ الماهيات لو كانت ثابتةً في العدم لكانت قد اشتركت فيه» أي في ذلك الثبوت «وامتازت بخصوصياتها، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز»، فإذاً ذلك الثبوت المشترك مغاير للخصوصيات، «ولا نعني بالوجود إلَّا ذلك الثبوت» المشترك، «فتكون» أي تلك الماهيات «موجودةً حال عدمها»؛ إذ الكلام في المعدومات حال عدمها، «وإنَّه محالٌّ»^(٤).

وفيه نظر^(٥)؛ فإنَّ لهم أن يقولوا: لا نسلم أنَّه يلزم من ثبوت الماهيات في

(١) لم يرد من قوله: «لأنَّ ذلك» إلى «عليهما» في «خ».

(٢) في «خ»: + «بجلاف الواو».

(٣) في هامش «ق»: المصنف هو الشيخ الجليل أبو إسحاق، اسمه إبراهيم بن نوح، وصفه العلامة طيّبُ الله تباركاً في أوّل شرحه هذا: قال: شيخنا الأقدم وإمامنا الأعظم ... إلى آخر ما ذكره.

(٤) استدَلَّ الرازي بهذا الوجه في: المحصل، ص ٧٨؛ الأربعين في أصول الدين، ج ١، ص ٨٩، وذكره الإيجي في: المواقف، ص ٥٤.

(٥) واستشكله العلامة الحليّ تباركاً في كتاب آخر؛ حيث قال بعد نقل الدليل: «وفيه نظرٌ؛ لأنَّهم سلّموا مغايرة الثبوت للوجود، وأنَّ الثبوت أمرٌ مشتركٌ زائدٌ على الماهيات، ولا يلزم أن

العدم اشتراكها في ذلك الثبوت إن أردتم الاشتراك المعنوي، ولم لا يجوز أن يقال: إنَّ الاشتراك في الثبوت إنما هو بحسب اللفظ، وثبوت كل ماهية مغاير بذاته وحقيقته لثبوت الماهية^(١) الأخرى.

سَلَمْنَا، لكن لا نسلّم أنه يلزم من اشتراكها في ذلك الثبوت كونها موجودة؛ فإنَّ المراد بالوجود ما هو أخصّ من الثابت، والعام لا يستلزم الخاصّ.

قوله: «احتجّوا»^(٢) - أي المثبتون للذوات في العدم - «بأنَّ المعدوم متميّزٌ، وكلّ متميّز ثابتٌ»، ينتج المعدوم ثابتٌ.

«أمّا الصغرى؛ فلائه» يعني المعدوم «معلومٌ»، كما يعلم طلوع الشمس غداً من المشرق وهو معدومٌ الآن، «ومرادٌ»، كما نريد الكمالات والخيرات وإن كانت

تكون الماهيات موجودةً حال كونها معدومةً، بل أن تكون ثابتةً حال كونها معدومةً، وهو محلّ النزاع». نهاية المرام، ج ١، ص ٥٦.

ثم قال: «والتحقيق أن نقول: النزاع هنا ليس إلّا في إثبات معنى غير الثبوت وعدمه، والحق عدمه؛ لأنَّ الثبوت هو الوجود في الأعيان، ونحن لا نعقل سوى الماهية والكون في الأعيان، والوجود هو الوجود في الأعيان». المصدر.

(١) لم يرد في «ق»: «الماهية».

(٢) قال الأمدّي في البحث عن معنى الشيئية بعد إثبات اختصاص إطلاقها بإزاء الموجود: «ومن أطلق اسم الشيء على المعدوم حقيقةً، أو تجوّزاً، فلا بدّ له من مستندٍ. والمستند في ذلك إنما هو النقل دون العقل على ما تقدّم. والأصل عدمه، فمن ادّعاء يحتاج إلى بيانه ...». أبكار الأفكار، ج ٣، ص ٣٨٤.

ونقل العلامة الحليّ تسعة وجوه لمدّعاها، وأجاب عن كلّها في: نهاية المرام، ج ١، ص ٥٩ - ٦٥.

معدومة، «ومقدور»، فإننا نعلم أننا قادرون على الكتابة مثلاً، والحركة يميناً وشمالاً، والتعبير باللسان عن المعاني المطلوبة لنا، وكل ذلك معدوم، «وذلك» يعني المعلوم والمراد والمقدور «متميز» عما ليس بمعلوم، وما ليس بمراد، وما ليس بمقدور^(١).

«وأما الكبرى؛ فلأنَّ المعنيَّ به^(٢)» أي بالثابت ما له تعين في نفسه وتحقق، وكل متميز، فإن له تعيناً وتحققاً في نفسه؛ لأننا نعلم بالضرورة أنَّ امتياز الماهية عن غيرها إنما يكون بعد تعين كل واحدٍ من تلك الماهية وذلك الغير وتحققه في نفسه، فثبت صدق قولنا: كل متميز ثابت^(٣).

(١) واختصار الأمثلة المذكورة في الصغرى هو: (المعلوم) و(المقدور) و(المراد)، وأضاف الرازي مثلاً آخر لتمييز المعدومات بعضها عن بعض، بقوله: «إنَّ المعدوم قسمان: ممتنع، وجائز، ولا شك أنَّ كل واحدٍ من هذين القسمين متميزٌ عن الآخر في نفسه وحقيقته؛ ولذلك كان القادر المختار لا يمكنه إيجاد المنتعات، ويمكنه إيجاد الممكنات، فلولا امتياز الممكن عن المنتع في نفسه، وإلا لما صحَّ ذلك». الأربعين في أصول الدين، ج ١، ص ٩١ و٩٢. وهذا هو الحجة الثانية للقائلين بشيئية المعدوم كما في: المحصل، ص ١٥٣؛ وانظر أيضاً جوابه عنه في: المحصل، ص ١٥٧؛ والنقاش في الجواب في: نقد المحصل، ص ٨١.

(٢) في «خ»: «فلأننا نعني به».

(٣) وفي ذيل هذا الوجه دفع دخلٍ مقدّرٍ أشار إليه الرازي بقوله: «لا يقال: هذه الأمور وإن كانت معدومة في الخارج، إلا أنها موجودة في الذهن؛ فلهذا صحَّ وقوع الامتياز فيها؛ لأننا نقول: إنكم إما أن تقولوا هذه المعلومات موجودة في الذهن، أو تقولوا: العلم بها موجود في الذهن، والأول باطل؛ لأننا إنما نعلم الشمس والقمر، فلو كانت هذه المعلومات موجودة في الذهن،

قوله: «وأيضاً» المعدوم الممكن متميّز عن الممتنع قطعاً، والامتناع ليس بثبوتي^(١)؛ إذ لو كان ثبوتياً كان محلّه - وهو الموصوف به أعني الممتنع - ثبوتياً؛ لاستحالة قيام الصفة الثبوتية بما لا يكون ثبوتياً، لكنّ التالي باطلٌ بالضرورة، وإلا لم يكن ممتنعاً، فالمقدّم مثله، وهو كون الامتناع ثبوتياً باطلٌ أيضاً، وإذا لم يكن الامتناع ثبوتياً كان نقيضه، وهو الإمكان ثبوتياً؛ لاستحالة مناقضة العدمي للعدمي، فيكون الممكن - أعني الموصوف بالإمكان الثبوتي - ثابتاً في العدم، وهو المدعى^(٢).

قوله: «والجواب أنّ ما ذكرتموه من العلم والتميّز» أي من كون المعدوم

لزم فيمن تصوّر شمساً كثيرة، وأقماراً كثيرة، وبحراً من زنبق، وجبلاً من زبرجد أن توجد في ذهنه هذه الأشياء، والقول بفساده معلومٌ بالضرورة. وأمّا الثاني وهو أنّ الحاضر في الذهن هو العلم بهذه الأشياء، فهذا مسلّم، إلا أنّ بحثنا عن المعلوم، لا عن العلم، فهذه المعلومات لما لم تكن موجودة في الذهن، علمنا أنها في أنفسها وحقائقها متميّزة، سواء وجدت في الذهن، أم لم توجد، وذلك هو المطلوب. الأربعين في أصول الدين، ج ١، ص ٩٤.

(١) في «ق»: «ثبوتياً».

(٢) انظر: نهاية المرام، ج ١، ص ٦٠؛ معارج الفهم، ص ٢٣٠؛ وانظر تفصيل الاستدلال في: الأربعين في أصول الدين، ج ١، ص ٩٣ و٩٤. وفيه دفع دخلٍ مقدّر، قال: «لا يقال: لم لا يجوز أن يكون الإمكان عبارة عن كون القادر متمكناً من إيجاده؟ لأنّا نقول: القادر متمكّنٌ من إيجاد المعدوم الممكن، وغير متمكّنٍ من إيجاد المعدوم الممتنع، فلولا إمتياز الممكن عن الممتنع في نفسه بأمرٍ عائِد إليه، وإلا لما كان الأمر كذلك».

معلوماً ومتميّزاً «حاصل في المستحيلات» كشريك الباري تعالى، واجتماع النقيضين «مع أنّها غير ثابتة» وفاقاً^(١).

«وفي المركّبات»^(٢) مثل جبلٍ من ياقوتٍ، وبحرٍ من زنبقٍ «مع اعترافكم بكونها نفياً محضاً وإن كانت ممكنة»، وإلى هذا أشار المصنّف بقوله: «وفيما يساعدون على أنّه غير متحقّق وإن كان ممكناً».

(١) ومن القدماء الذين تمسّكوا بهذين النقيضين الجويني (المتوفّى سنة ٤٧٨ هـ)، وفي كلامه توضيحٌ للنقض، وردّ على الجواب عنه، قال: «ومّا تمسّك به أن نقول: إذا زعمت أن كلّ معلوم شيءٌ، فما قولكم في من علم أنّه لا شريك لله تعالى، أو علم أنّ الضدّين لا يجتمعان، فهل لعلمه هذا معلومٌ؟ فإن أثبتوا له معلوماً، وهو مذهب جمهور المعتزلة، قيل: فيلزم على مقتضى أصلكم أن يكون معلوم هذا العلم شيئاً، فيفضي ذلك إلى إثبات شريك لله - تعالى - معدوم هو شيءٌ، وهذا خروجٌ عن الدين، ويلزم منه أن تكون استحالة اجتماع الضدّين شيئاً، فلما لزم السؤال، زعم أبو هاشم أنّ هذا ضربٌ من العلم لا معلوم له، ولهذا نهايةً من الجهل لا يبلغها محضٌ؛ فإنّ من زعم أنّي أعلم [أنّه] لا شريك لله، (وأن لا شريك له) غير معلوم لي، ناقض في القول مناقضةً لا بآتيها محقّق، ولم يكن أولى بهذا القول ممّن يقلب عليه، فيقول: أن لا شريك لله معلومٌ لي أو لا أعلمه؟ وكلّ مذهبٍ يقود صاحبه إلى هذا المحال، فهو فاسدٌ من أصله، ثمّ لو ساع إثبات علمٍ لا معلوم له، ساع إثبات إرادةٍ لا مراد لها، وقدرةٍ لا مقدور لها؛ إذ ليس بعض هذه الأوصاف المتعلقة أولى بنفي متعلقاتها من بعض، فيلزمهم أن يثبتوا قدرةً حادثّةً لا مقدّر لها، ويكفّوا عن استبعادهم ثبوت قدرةٍ لا أثر لها». الشامل، ص ٢٦.

(٢) جوابٌ نقضيّ آخر.

قوله: «وفي الإضافات» - أي وحاصل - يعني ما ذكرتموه من العلم والتميز في الإضافات، كالأبوة والبنوة والقبلية والبعدية وغيرها، وهم متفقون على امتناع ثبوتها، «وفي الوجود، فإنه معلومٌ ومتميزٌ، وليس ثابتاً في العدم».

وحاصل هذا الجواب المنع من صدق الكبرى، وهي قولهم: وكل متميز ثابت، والنقض بالصور^(١) المذكورة، فإنها متميزة وليست ثابتة^(٢).

والحق أن يقال: إن أردتم بالثبوت الثبوت الخارجي، لم تصدق الكبرى لما بيننا، وإن أردتم به المطلق أو الذهني، كانت الحجة صحيحة، لكن نتيجتها غير المدعى.

قوله: «وأيضاً لو كان متعلق القدرة والإرادة ثابتاً، لزم تحصيل الحاصل»، أي لو كان المقدور والمراد ثابتين، استحال تعلق القدرة والإرادة بهما؛ فإن القدرة على ما هو ثابت و^(٣) إرادته محال؛ لاستحالة تحصيل الحاصل وإرادته، وإن لم يكن متعلقهما ثابتاً، بطل كلامهم؛ لحصول التميز في المقدور والمراد منفكاً عن الثبوت، وذلك يناقض كبرى دليلهم^(٤).

قوله: «وقد سلف أن الإمكان ذهنيٌّ»، أشار بذلك إلى جواب الحجة الثانية - أعني الاستدلال بثبوت الإمكان على ثبوت الممكن المعدوم - وهو بالمعارضة في إحدى مقدمات الدليل، وهي كون الإمكان ثبوتياً بما سلف من الأدلة على كونه أمراً ذهنياً لا تحقق له خارجاً.

(١) في «ق»: «بالضرورة»، وهو خطأ.

(٢) انظر تفصيل الجواب النقضي بصورها المختلفة في: نهاية المرام، ج ١، ص ٦٢.

(٣) لم يرد في «ق»: «و»، وهو خطأ.

(٤) انظر: نهاية المرام، ج ١، ص ٦٢ و ٦٣.

وأما الجواب عنها بالنقض، فهو أن يقال: لا نسلم أنه يلزم من كون الامتناع عدميًا، كون الإمكان الذي هو نقيضه ثبوتيًا، بل يجوز أن يكون عدميًا أيضًا؛ فإنَّ أحد النقيضين إذا كان معدومًا لا يجب أن يكون النقيض الآخر موجودًا، ألا ترى أنَّ الممتنع معدومٌ وبعض ما ليس بممتنعٍ معدومٌ أيضًا، والواجب موجودٌ وبعض ما ليس بواجبٍ موجودٌ أيضًا؛ فإنه إذا صدق أحد النقيضين على مفهوم لم يجب كذب ذلك النقيض على نقيض ذلك المفهوم وصدق نقيضه عليه. نعم، إذا صدق أحد النقيضين على مفهوم امتنع صدق النقيض الآخر على ذلك المفهوم مع اجتماع شرائط التناقض، والغلط هنا من باب إيهام العكس؛ فإنه لما اشتهر أنَّ النقيضين لا يصدقان على مفهوم واحدٍ، اعتقدوا أنَّ المفهوم الواحد لا يصدق على النقيضين، وهذا باطلٌ، وإلا لما صحَّ تقسيم المفهوم الواحد إلى قسمين متناقضين، مثل قولنا: الموجود إما واجبٌ، أو لا واجبٌ؛ إذ مورد القسمة يجب صدقه على أقسامه.

إنما طولنا الكلام هنا؛ لأنَّ فخر الدين يستعمل هذه الطريقة في أكثر كتبه^(١)، وقد نقل الشارح رحمته ذلك في مواضع كثيرة من هذا الكتاب، وهو مغالطةٌ، وحلها ما ذكرناه.

[المسألة الثالثة: في قسمة الوجود إلى القديم والحادث]^(٢)

(١) تقدّمت تحريجات كتبه فيما نحن فيه في بداية البحث.

(٢) إنَّ موضع البحث وحقيقة القسمة في كلام الفاضل المقداد، ما نصّه: «قسمة الموجود إلى القديم والحادث أيضًا من الأمور العامة، وهي قسمةٌ حقيقيّةٌ لا يجتمعان ولا يرتفعان؛ فإنَّ الموجود: إما أن يكون لوجوده أوّلٌ، أو لا يكون، فالأوّل المحدث والثاني القديم». إرشاد الطالبين، ص ١٤٩؛ وراجع: المباحث المشرقيّة، ج ١، ص ١٠.

قال المصنّف: «والموجود إمّا أن يكون لا أوّل له وهو القديم، أو يكون وهو الحادث»^(١).

قال الشارح «تَظَاهَر»: «اعلم: أنّ الموجود إمّا أن يكون مسبوقاً بالعدم، أو لا يكون، والثاني هو القديم والأوّل هو المحدث، ثمّ لما كان السبق يقال

(١) القديم والحادث عند المتكلمين

نجد في كتب المتكلمين تفاسير مختلفة للقديم والحادث (المحدث) نذكر خمسة منها، وهي:

١- القديم موجودٌ لا أوّل له، والحادث موجودٌ له أوّل، كما في: الياقوت، ص ٣٦؛ الاقتصاد، ص ١٥٦ «وفيه أنّ العلم بذلك من العلم الضروريّ الذي يحصل في العاقل ابتداءً»؛ أعلام النبوة (للماوردي المتوفى سنة ٤٥٠ هـ)، ص ٢٣؛ نهاية الأقدام، ص ١٩؛ المطالب العالية، ج ٢، ص ١٩؛ المحصل، ص ٢٠٨؛ أبكار الأفكار، ج ١، ص ٤٥٠؛ تسليك النفس، ص ٣٩؛ شرح المواقف، ج ٤، ص ٢؛ إرشاد الطالبين، ص ١٤٩.

٢- القديم غير مسبوقٍ بالغير، والحادث مسبوقٌ بالغير، كما في: المطالب العالية، ج ٤، ص ١٣؛ تجريد الاعتقاد، ص ١١٤؛ نهاية المرام، ج ١، ص ٢١٧؛ اللوامع الإلهية، ص ٩٧.

٣- القديم غير مسبوقٍ بالعدم، والحادث مسبوقٌ بالعدم، كما في: المطالب العالية، ج ٤، ص ١٣؛ تجريد الاعتقاد، ص ١١٤؛ نهاية المرام، ج ١، ص ٢١٧؛ تسليك النفس، ص ٣٩؛ شرح المواقف، ج ٤، ص ٢؛ إرشاد الطالبين، ص ١٤٩؛ اللوامع الإلهية، ص ٩٧.

٤- القديم موجودٌ في أزمنةٍ مقدّرة لا نهاية لأوّلهما، كما في: نقد المحصل، ص ١٣٨.

٥- القديم عند أبي الهذيل ليس بذّي غايةٍ ولا نهايةٍ، ولا يجري عليه بعضٌ ولا كلٌّ. وعليه وجب أن يكون المحدث ذا غايةٍ ونهايةٍ، وأنّ له كلّاً وجميعاً. راجع: الكشف عن مناهج الأدلّة (لابن رشد المتوفى سنة ٥٩٥ هـ)، ص ٢٢.

على خمسة معاني^(١):

(١) عند الفلاسفة، كما قال العلامة رحمته: «ذهب الأوائل إلى أن التقدم يقال على خمسة أنحاء بالتشكيك». نهاية المرام، ج ١، ص ٢٥٣.

وانظر الحصر في خمسة أنواع في: منطق أرسطو، ج ١، ص ٧٠ - ٧٣؛ الفارابي في حدوده ورسومه، ص ١٥٩؛ الفصل الرابع من المقالة السادسة من قاطيغورياس (مقولات) الشفاء؛ الفصل الأول من المقالة الرابعة من إلهيات الشفاء؛ الإشارات والتنبيهات، ص ١٠٦؛ تلخيص كتاب المقولات (لابن رشد)، ص ١٤٧؛ مجموعتي مصنفات شيخ اشراق، ج ١، ص ٣٠٢؛ شرح حكمة الإشراق (للسهروردي)، ص ١٧٦؛ شرح الهداية الأثيرية، ص ٢٦٩؛ المشارع والمطارحات (للسهروردي) ضمن مصنفات شيخ الإشراق، ج ١، ص ٣٠٢ و ٣٠٣؛ شرح المنظومة، ج ٢، ص ٣٠٦؛ موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب، ص ١٧٦.

لا برهان للحصر في الخمسة

قال الرازي: «واعلم: أنه لم توجد دلالة قاطعة على انحصار أقسام المتقدم والمتأخر في هذه الخمسة، بل البحث التام لم يوصل إلّا إلى هذه الأقسام، ثم إنّ هذه الأقسام بأسرها مشتركة في أمر واحد، وهو أنّ المتقدم هو الذي لا يوجد للمتأخر المعنى المعتمد فيه التقدم والتأخر إلّا وقد وجد للمتقدم». المباحث المشرقية، ج ١، ص ٤٤٧.

وقال العلامة رحمته: «ذهب الأوائل إلى حصر أقسام التقدم في هذه الأنواع الخمسة، ولا برهان لهم على ذلك سوى الاستقراء، وهو لا يفيد اليقين، خصوصاً وقد أبدى المتكلمون قسماً سادساً للتقدم». نهاية المرام، ج ١، ص ٢٥٩.

وقال أيضاً: «ولم نقف لهم على برهان يدلّ على الحصر أكثر من الاستقراء». لاحظ نهاية الفصل الثاني من مقولات الجوهر النضيد، ص ٣٥.

وقال أيضاً: «هذا الحصر استقرائي لا برهاني؛ إذ لم يقدّم برهان على انحصار التقدم في هذه الأنواع، والقسمه إنّما تنحصر إذا ترددت بين النفي والإثبات». كشف المراد، ص ٥٨.

«سبق العلّية» كتقدّم حركة الإصبع على حركة الخاتم الذي^(١) فيها.

توجيه الحصر

وأما توجيه الحصر، ففي كلام التفازاني؛ حيث قال: «ومبنى الثاني: على ما ذهب إليه الفلاسفة من أن أقسام التقدّم والتأخّر والمعية منحصرةٌ بحكم الاستقراء في خمسة، بمعنى أن كلّاً منها يكون إما بالعلّية، كتقدّم حركة اليد على حركة المفتاح، وإما بالطبع كتقدّم الجزء على الكل، وإما بالزمان كتقدّم الأب على الابن، وإما بالشرف كتقدّم المعلم على المتعلّم، وإما بالرتبة، وهي قد تكون حسيةً بأن يكون الحكم بالترتيب، وتقدّم بعض على بعض مأخوذاً من الحس؛ لكونه في الأمور المحسوسة، وقد تكون عقليةً، بأن يكون ذلك بحكم العقل؛ لكونه في الأمور المعقولة، وكلٌّ منهما قد يكون بحسب الطبع، وقد يكون بحسب الوضع، وذلك كتقدّم الرأس على الرقبة، وتقدّم الإمام على المأموم، وتقدّم الجنس على النوع، وتقدّم بعض مسائل العدم على بعض، ومعلومٌ أن تقدّم عدم الحادث على وجوده ليس إلا بالزمان». شرح المقاصد، ج ٢، ص ٢٠ و٢١.

وقال الفيّاض اللاهيجي: «والحصر - في الأقسام الخمسة عند الحكماء والستة عند المتكلمين - استقرائي، لا عقليّ مردّدٌ بين النفي والإثبات، فيمكن الزيادة عليها لو وجد قسمٌ آخر كما سيأتي. نعم، ربّما قيل في وجه الضبط على مذهب الحكماء المتقدم: إمّا أن يجامع المتأخّر في الوجود، أو لا، الثاني هو التقدّم بالزمان، والأوّل إمّا أن يكون بينهما ترتّب، وهو التقدّم بالرتبة، أو لا، وهو إمّا ألا يكون بينهما احتياجٌ، وهو التقدّم بالشرف، أو يكون، فإمّا أن يكون محتاجاً إليه علّة تامّة وهو التقدّم بالعلّية، أو لا وهو التقدّم بالطبع». شوارق الإلهام، ج ١، ص ١١؛ وراجع: دستور العلماء، ج ١، ص ٣٣٤.

(١) في «خ»: «التي».

وهذا النوع من الترتّب معلومٌ لكل عاقل، وهو المراد بالتقدّم، كما في: نهاية المرام، ج ١، ص ٢٥٤.

«وسبق الذات» كتقدّم الواحد على الاثنين^(١).

«وسبق الرتبة^(٢)» إمّا الحسّيّة كتقدّم الأقرب إلى القبله، وهو الإمام على

وقال المحقق الطوسي رحمه الله: «تقدّم الشيء الذي منه الوجود على الشيء الذي له الوجود في الوجود، معلومٌ ببديهة العقل، وليس الغرض من هذه البيانات والأمثلة تعريفه ولا إثباته، بل الغرض بيان إمكان انفكاكه عن التقدّم الزماني؛ فإنّ الجمهور يظنون أنّ وجود التقدّم الزماني شرطٌ في وجود هذا التقدّم». شرح الإشارات والتنبيهات، ج ٣، ص ١١٣.

(١) والمثال للتقدّم بالذات عند الشهرزوري ما نصّه: «الحامس: التقدّم بالذات وهو كتقدّم العلة الناقمة على معلولها، كما يقال: "تحرّكت اليد فتحرك القلم، وما تحرّكت فما تحرّك"؛ فحركة اليد متقدّمةٌ على حركة القلم، وإن كنا معاً بالزمان، فالقبطيّة تكون بالعلّة لا بالزمان». شرح حكمة الإشراق، ص ١٧٦.

وقد جعل تقدّم الواحد على الاثنين - الذي كان مثلاً للتقدّم بالذات - مثلاً للتقدّم الطبعي في: البصائر النصيرية، ص ١٤٠؛ التعليقات (لابن سينا)، ص ١٤٥؛ التعريفات (للجرجاني)، ص ٢٩؛ المباحث المشرقيّة، ج ١، ص ٤٤٦؛ رسائل الشجرة الإلهيّة، ص ١٤٧. وقد عبّر عنه بالتقدّم الطبعي كما في: الفارابي في حدوده ورسومه، ص ١٦٠؛ وكذلك عند ابن سينا في: رسائل ابن سينا، ص ٤٩٨. وأضاف بهمنيار مثلاً آخر للتقدّم الطبعي بقوله: «وأما المتقدّم بالطبع، فكنتقدّم الواحد على الاثنين، والخطوط على المثلث؛ فإنّه مع رفع الخطوط يرتفع المثلث، ولا يرتفع الخطوط مع رفع المثلث». التحصيل، ص ٤٦٨. وأضاف الشهرزوري مثلاً آخر، وهو تقدّم الجزء على الكلّ. شرح حكمة الإشراق، ص ١٧٦.

(٢) وسنّاه بعضٌ بالتقدّم بالمكان، كما في: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج ١، ص ٤٩٥.

وتعريف هذا النوع من التقدّم والسبق وأقسامه عند السيّد الشريف، ما نصّه: «المتقدّم بالرتبة: هو ما كان أقرب من غيره إلى مبدإٍ محدودٍ لهما، وتقدّمه بالرتبة هو تلك الأقربيّة. وهما إمّا طبعيٌّ إن لم يكن المبدأ

الأبعد وهو المأموم، أو العقلية كتقدم الجنس على النوع في العموم، وتقدم النوع على الجنس في الخصوص.

«وسبق الشرف» كتقدم المعلم على متعلمه^(١).

«وسبق الزمان» كتقدم الأب على الابن^(٢).

«وعلى سادس زاده المتكلمون، وهو تقدم أمس على اليوم»، فإنه عندهم

المحدود بحسب الوضع والجعل، بل بحسب الطبع كتقدم الجنس على النوع، وإما وضعي إن كان المبدأ بحسب الوضع والجعل، كترتب الصفوف في المسجد بالنسبة إلى المحراب، أي كتقدم الصف الأول على الثاني، والثاني على الثالث إلى آخر الصفوف». التعريفات، ص ٨٧.

وقال العلامة رحمه الله: «التقدم بالرتبة: وهو ما كان أقرب من مبدأ معين. ثم المراتب منها: طبيعياً كترتب الأنواع التي بعضها تحت بعض، والأجناس التي بعضها فوق بعض. ومنها: وضعية كترتب الصفوف في المسجد بالنسبة إلى المحراب، أو إلى الباب، وكذلك التقدم في المرتبة قد يكون طبيعياً، كتقدم الجنس المتوسط على الأخير إذا ابتدأت من العالي، وبالعكس إذا ابتدأت من النوع، وقد يكون وضعية، كتقدم الصف القريب من الإمام إن جعل الإمام مبدأً، وبالعكس إن جعل الباب مبدأً». نهاية المرام، ج ١، ص ٥٨.

(١) كتقدم الفاضل على المفضل، كما في: نهاية المرام، ج ١، ص ٢٥٨، وكتقدم العالم على متعلمه، كما في: نهاية الفصل الثاني من مقولات الجواهر النضيد، ص ٣٥.

(٢) وكتقدم موسى على عيسى عليه السلام، فإنه ليس لذات موسى ولا شيء من عوارضها إلا الزمان، فمعناه أن موسى وجد في زمان، ثم انقضى ذلك الزمان، وجاء زمان آخر وجد فيه عيسى، فالتقدم هاهنا صفة للزمان أولاً وبالذات. راجع: شرح المواقف، ج ٦، ص ٢٧٠؛ موسوعة كشف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج ١، ص ٤٩٥.

خارجٌ عن الخمسة المذكورة^(١).

«والأول» وهو سبق العليّة «والثالث» وهو سبق الرتبة «والرابع» وهو سبق الشرف «لا يعقل هاهنا» أي لا يعقل اعتباره في تقدّم عدم المحدث على وجوده.

أما الأول، فلاستحالة أن يكون العدم علّة للوجود.

وأما الثالث، فلأنّ العدم والوجود ليس بينهما عمومٌ وخصوصٌ، بحيث يكون أحدهما أعمّ من الآخر، وليس لهما وضعٌ بحيث يكون أحدهما أقرب والآخر أبعد.

وأما الرابع، فلأنّ العدم ليس أشرف من الوجود، بل المشهور عكسه.

«فتعيّن الباقي» يعني السبق بالذات وهو الثاني، والسبق بالزمان وهو الخامس، وتقدّم أمس على اليوم وهو السادس «للإرادة»، أي لكونه مرادًا في^(٢)

(١) كما قال الرازي: «إنّا ثبت نوعًا آخر من التقدّم وراء هذه الأقسام الخمسة التي ذكرتموها. والدليل عليه: أنّا ببداهة العقل نعلم أنّ الأّمس متقدّم على اليوم، فنقول: تقدّم الأّمس على اليوم ليس تقدّمًا بالعلّيّة؛ وذلك لأنّ المتقدّم بالعلّيّة يوجد مع المتأخّر بالعلوليّة، والأّمس واليوم لا يوجدان معًا البتّة. وأيضًا: أنّ أجزاء الزمان متشابهة، فيمتنع أن يكون بعضها علّة للبعض، وبهذا الطريق ظهر أنّه ليس تقدّمًا بالذات، ولا بالشرف، ولا بالمكان، وأيضًا: لا يمكن أن يكون ذلك التقدّم تقدّمًا بالزمان». الأربعين في أصول الدين، ج ١، ص ٢٦ و ٢٧؛ وراجع: نهاية المرام، ج ١، ص ٢٥٣؛ كشف المراد، ص ٥٨؛ مناهج اليقين، ص ٧٠؛ معارج الفهم، ص ١٩٤؛ شرح المواقف، ج ٦، ص ٢٧٠؛ شرح المقاصد، ج ٢، ص ٢١؛ البراهين القاطعة، ج ١، ص ١٤٢.

(٢) في «ق»: «من».

سبق عدم الحادث على وجوده، «فالسبق» بينهما «إن أخذ بالذات، فهو المحدث الذاتي»، وكلّ ممكنٍ محدثٌ بهذا المعنى اتفاقاً؛ «لأنّ الممكن لا يستحقّ من ذاته الوجود»، وإلّا لكان واجباً، «بل» استحقاقه الوجود إنّما هو «من غيره، وما بالذات أسبق ممّا بالغير بالذات»، أي بالسبق الذاتي الثابت بين الواحد والاثنتين؛ وذلك لأنّ كلّما وجد ما بالغير وجب وجود ما بالذات معه^(١)، وليس كلّما وجد ما بالذات وجد ما بالغير معه. أمّا الأول، فلأنّ ما بالغير لا يوجد إلّا بعد^(٢) وجود الذات الموصوفة به؛ [لكونه صفةً، والصفة لا توجد إلّا بعد وجود الذات الموصوفة بها]^(٣) ووجود ذلك الغير، أعني سبب وجوده الذات^(٤)، وكلّما^(٥) وجدت الذات وجد ما بالذات؛ لأنّ الذات علّة تامّة^(٦) في وجوده^(٧) للذات؛ إذ لو افتقر وجوده للذات^(٨) إلى غير الذات لم يكن بالذات، بل كان بالغير والمقدّر خلافه، وحينئذٍ يصدق كلّما وجد ما بالغير وجدت الذات، وكلّما وجدت الذات

(١) لم يرد في «ر، ص، ق، ك»: «معه»، وفي «ي» موجودٌ لكنّه مشطوبٌ، وأثبتناه من «ط، خ».
وهكذا ما يأتي بعد قليل من هذه الكلمة.

(٢) في «خ»: «عند».

(٣) ما بين المعقوفتين لم يرد في النسخ إلّا في «خ».

(٤) في «ص، ك، ي»: «للذات».

(٥) في «خ»: «فكلّما».

(٦) لم يرد في «ر»: «في».

(٧) في «خ، ط»: «في وجوده»، وفي «ق»: «لوجود ما بالذات»، وما أثبتناه من «ي، ك، ص».

(٨) في «ق»: «وجود الذات».

وجد ما بالذات، ينتج: كلما وجد ما بالغير وجد ما بالذات، وهو المدعى.

وأما الثاني؛ فلاحتمال وجود الذات عند عدم ذلك الغير - أعني سبب ما بالغير - فيجب حينئذٍ وجود ما بالذات لوجود علته التامة، أعني الذات، ويمتنع وجود ما بالغير؛ لكون علته معدومة، وهذا هو التقدم بالذات الثابت بين الواحد والاثنين؛ فإن معناه أن كلما وجد اللاحق وجد السابق، وقد يوجد السابق منفكاً^(١) عن اللاحق.

قوله: «فاللاكون» أي اللاوجود؛ إذ الوجود عبارة عن الكون في الأعيان «سابقاً على الكون» يعني الوجود «بالذات»؛ لأن اللاكون صفة لاحقة للممكن لذاته، والكون صفة لاحقة له لغيره. «ويقابله القديم الذاتي»، وهو الذي لا يسبق عدمه وجوده سبقاً ذاتياً، «وإن أخذ» السابق «بالزمان كان هو المحدث الزماني، وهو الذي يسبق عدمه وجوده بالزمان».

والزمان نفسه لا يكون محدثاً بهذا المعنى؛ لأن معنى قولنا: "يسبق عدمه وجوده بالزمان" أن يكون عدمه في زمان^(٢) وجوده في زمان آخر، وزمان العدم متقدّم على زمان الوجود، فلو كان الزمان محدثاً بهذا المعنى، افتقر إلى زمان سابق عليه يقع عدمه فيه ويتسلسل، وهو محال.

«وإن أخذ بالمعنى الأخير» وهو سبق أمس على اليوم، «فهو المصطلح عليه بين المتكلمين دون الأولين»؛ لأن المتكلمين يذهبون إلى أن المحدث هو المسبوق

(١) في «خ»: «متقدماً على».

(٢) لم يرد في «خ»، ك: «و»، والصواب ما أثبتناه.

بالعدم سبقًا لا يجامع المتقدم المتأخر، وليس بالزمان، وإلا لكان للزمان زمانًا آخر؛ لكونه محدثًا، فهو بنوع^(١) آخر من السبق، وهو الثابت بين أجزاء الزمان. والقديم يقابل المحدث بالمعاني المذكورة، فالقديم الذاتيّ هو الذي لا يسبق عدمه وجوده سبقًا ذاتيًا، والقديم الزمانيّ هو الذي لا يسبق عدمه وجوده سبقًا زمنيًا، فالزمان قديمٌ بهذا المعنى، والقديم بالمعنى الأخير هو الذي لا يسبق عدمه وجوده بالسبق الثابت بين أمس واليوم^(٢).

[المسألة الرابعة: في أن القديم لا يستند إلى المؤثر]

قال المصنّف: «والقديم لا يستند إلى الفاعل إن كان مختارًا، ويستند إليه إن كان موجبًا».

قال الشارح «الْمُظَلَّلُ»: «الذي يجري في الكتب أنّ هذه المسألة ممّا وقع فيها الخلاف بين المسلمين والفلاسفة^(٣)، وليس كذلك؛ لأنّ المسلمين جَوَّزُوا استناد القديم إلى

(١) في «ق»: «نوع».

(٢) وهكذا فسّر فخر المحققين رحمه الله حدوث العالم، قال: «وهو محدثٌ بمعنى أنّ عدمه سابقٌ على وجوده، كسبق بعض أجزاء الزمان على بعض، كما أنّ أمس سابقٌ على اليوم، وهو أنّ المتأخّر لا يوجد إلّا بعد المتقدّم، ولا يجتمعان في حالةٍ واحدةٍ». تحصيل النجاة، ص ٤٤ و ٤٥.

(٣) وجعل رحمه الله الخلاف بين الحكماء والمتكلمين في: نهاية المرام، ج ١، ص ٢٥.

وقال في بيان الخلاف: «فإنّ الحكماء جَوَّزُوا إسناد القديم إلى المؤثر؛ لأنّ علّة الحاجة إلى المؤثر عندهم، هي الإمكان، وهذه العلّة ثابتة في القديم الممكن، فيثبت حكمها وهو الاحتياج. والمتكلمون منعوا في الظاهر إسناده إلى الفاعل؛ لأنّ علّة الحاجة إلى الفاعل إنّما هي الحدوث». المصدر.

قديم موجب لا يفعل بواسطة القصد^(١)، وأحالوا استناده إلى المختار، أي جعلوا استناد القديم إلى الفاعل المختار محالاً؛ «لأنَّ المختار إنما يفعل بواسطة القصد»، أي لا يصدر الأثر عنه بذاته من غير توسط القصد وسبقه على الأثر، «وهو» أي القصد «لا يتَّجه إلى موجودٍ؛ لاستحالة قصد تحصيل ما هو حاصلٌ وإيجاد ما هو موجودٌ، بل إلى شيءٍ معدومٍ».

«والفلاسفة سلّموا هذين»، أي جواز استناد القديم إلى مؤثّر موجب، واستحالة استناده إلى مؤثّر مختارٍ، «فلا منازعة بينهم في الحقيقة» في هذه المسألة.

«نعم، المتكلّمون لما أبطلوا القول بالموجب» أي المؤثّر في العالم على سبيل الإيجاب «لزم أن يكون العالم حادثاً، وأيضاً منعوا من كون القديم يسمّى مفعولاً، والأوائل جوزوه، فللمنازعة في هذا^(٢) لفظيّة».

(١) قال أيضاً: «وجوّز الفريقان إسناد القديم إلى العلّة الموجبة، بل صرحوا بوقوع ذلك». المصدر، ص ٢٢٦.

وقد رأيت التصريح بذلك من ابن نوبخت في المتن.

وقال المقدّس الأردبيليّ رحمه الله بعد عبارة التجريد: «والمؤثّر يفيد البقاء بعد الإحداث؛ ولهذا جاز استناد القديم الممكن إلى المؤثّر الموجب لو أمكن»؛ «فإنّه إشارةٌ، بل تصريحٌ بأنَّ الممكن القديم لا يمكن صدره إلّا عن الموجب، وهو ظاهرٌ فافهم. وأيضاً الظاهر أن لا نزاع لأحدٍ في ذلك؛ فإنّ الحكماء أيضاً يقولون: إنّ القديم لم يكن أثراً للمختار». الحاشية على إلهيات الشرح الجديد للتجريد، ص ٤٢؛ وراجع: شرح الإشارات والتنبيهات مع المحاكمات، ج ٣، ص ٨١؛ كشف المراد، ص ٨٢؛ تسليك النفس، ص ٤٠؛ البراهين القاطعة، ج ٢، ص ٦٦.

(٢) لم يرد في المصدر: «هَذَا»، وفي «ق»: «هَذِهِ».

وفيه نظر؛ فإن أكثر المتكلمين ذهبوا إلى أن علة احتياج الأثر إلى المؤثر إنما هي الحدوث، وبعضهم ذهب إلى أنها الإمكان بشرط الحدوث، وهؤلاء^(١) يمنع عندهم استناد القديم إلى مؤثر مطلقاً، سواء أكان موجباً، أم مختاراً، فمخالفتهم للفلاسفة في هذه المسألة ظاهرة.

وأما الذين وافقوا الفلاسفة على أن علة الاحتياج هي الإمكان، فإنهم وإن جوزوا استناد القديم إلى مؤثر موجب، إلا أنهم لم يذهبوا إلى أن العالم حادث؛ لإبطال كونه - تعالى - موجباً، بمعنى أنهم رتبوا القول بحدوث العالم على القول بكونه - تعالى - مختاراً، بل الواقع عكس ذلك؛ فإنهم ذهبوا إلى امتناع كونه - تعالى - موجباً؛ لكون العالم حادثاً، وأثبتوا حدوث العالم بما سبق من الأدلة وغيرها، لا بكون الباري - تعالى - مختاراً.

قوله: «وقال بعض المحققين: هذا صلح من غير تراخي الخصمين^(٢)»، إشارة إلى ما ذكره الشارح^(٣) من انتفاء الخلاف المعنوي بين المسلمين والفلاسفة في هذه المسألة، والخصمان هما المسلمون والفلاسفة.

قوله: «لأن المتكلمين لم ينفوا القول بالعلة والمعلول»، أي مطلقاً، بمعنى أنه ليس في الوجود أمر معلل بآخر؛ «فإن السيد المرتضى رحمه الله وأصحابه زعموا أن العالمية والقادرية والحبيية والوجودية أحوال»، أي لا موجودة ولا معدومة، بل

(١) في «ق، ك»: «هولاً».

(٢) وسيذكر نص عبارة المحقق الطوسي.

(٣) أي الرازي في شرحه على الإشارات (شرحي الإشارات)، ج ١، ص ٢٢٠. وسيذكر عبارته بنصه.

وسائط بين الوجود والعدم، «كانت الذات» أي ذات الواجب تعالى «عليها» أي موصوفةٌ بها «في الأزل مع تعليلها»، أي كونها معلولاتٌ بعلّةٍ هي الحالة الخامسة، وتسمّى الصفة الإلهيّة؛ لاختصاص الإله - تعالى - بها.

«وزعمت الكلّائيّة» أعني أصحاب ابن كُلاب^(١) «أنّ عالميّة الله تعالى» أي كونه - تعالى - عالمًا، «وقادريّته» أي كونه - تعالى - قادرًا، «قديمتان مستندتان إلى العلم والقدرة»، أي معلولتان لهما، العالميّة معلّلةٌ بالعلم، والقادريّة معلّلةٌ بالقدرة^(٢).

«وهو» أي قول الكلّائيّة «مذهب أكثر الأشاعرة»^(٣).

(١) أبو محمّد عبد الله بن سعيد بن محمّد بن كُلاب (بضم الكاف وتشديد اللام) القطان، المتوفّى بعد سنة ٢٤٠ هـ، أحد الأئمّة المتكلمين، وإمام أهل السنّة في عصره، رئيس الفرقة الكلّائيّة من أهل السنّة، كانت بينه وبين المعتزلة مناظراتٌ في زمن المأمون، ويقال: إنّ لقب بابن الكُلاب لشدة مجادلته في مجلس المناظرة، وهو أوّل من عرف عنه القول بقدّم كلام الله، جاره الأشعريّ في أكثر آرائه، عدّه الشهرستانيّ من الصفاتيّة، وقال: إنّ من جملة الذين باشروا علم الكلام، وأبدوا عقائد السلف بحجج كلاميّة، وكان ممهدًا لمذهب أبي الحسن الأشعريّ. راجع: الملل والنحل، ج ١، ص ١٠٥؛ طبقات السبكي، ج ٢، ص ٥١؛ سير أعلام النبلاء، ج ١١، ص ١٧٤ - ١٧٦.

(٢) راجع: الملخص في أصول الدين، ص ٢٩٢؛ مقالات الإسلاميين، ص ٢٩٨؛ المغني، ج ٥، ص ٨٦؛ المختصر في أصول الدين، ص ١٨٢؛ حقائق المعرفة، ص ١٧٥.

(٣) كما قال القاضي عبد الجبار: «وعند الكلّائيّة أنّه - تعالى - يستحقّ هذه الصفات لمعاني

«وزعم أبو الحسين البصري: أنَّ العالمية لله - تعالى - حالة معلَّلة بالذات»،
أي بذاته - تعالى - المقدَّسة^(١).

«وأما الفلاسفة، فإنَّهم لم ينفوا الاختيار عن الله تعالى».

قوله: «أقول هذا» أي الكلام الَّذي نقله عن المحقق «ضعيفٌ جدًّا؛ لأنَّا لم نقل: إنَّ المتكلِّمين نفوا العلَّة والمعلول في كلِّ صورة، بل نفوه في العالم والبارئ تعالى، وقالوا: لا يجوز أن يكون العالم مستندًا إلى علَّة؛ لأنَّ العلَّة ما يؤثِّر في

أزليَّة، وأراد بالأزلي القديم، إلَّا أنَّه لما رأى المسلمين متفقين على أنَّه لا قديم مع الله تعالى، لم يتجاسر على إطلاق القول بذلك. ثمَّ نبغ الأشعري، وأطلق القول بأنَّه - تعالى - يستحقُّ هذه الصفات لمعانٍ قديمة؛ لوقاحتها وقلة مبالاته بالإسلام والمسلمين». شرح الأصول الخمسة، ص ١١٩؛ وراجع: المنقذ من التقليد، ج ١، ص ١٣١.

(١) ونقل عنه الرازي أيضًا بقوله: «قال أبو الحسين البصري: إنَّا قد دللنا على أنَّ ذاته - تعالى - مخالفةٌ لسائر الذوات، لنفس ذاته المخصوصة، فلم لا يجوز أن تكون صفة العالمية والقادرية في حقِّ الله - تعالى - معلَّلة بذاته المخصوصة؟

وهذا سؤال حسنٌ. والمعتمد لنا أن نقول: قولك الحيُّ هو الَّذي لا يتمتع عليه أن يعلم ويقدر: هذا إشارَةٌ إلى نفي الامتناع، والامتناع سلبٌ، ونفي الامتناع سلب السلب، فيكون أمرًا ثبوتيًّا، ثمَّ هذا الأمر الثبوتي ليس هو نفس الذات؛ لأنَّا إذا علمنا انتهاء الممكنات إلى واجب الوجود لذاته، فقد علمنا ذاته، وبعد ما علمنا هذا الأمر - أعني قولنا: لا يتمتع أن يعلم ويقدر - والمعلوم مغايرٌ لغير المعلوم، يثبت: أنَّ كونه - تعالى - حيًّا صفةٌ حقيقيَّة قائمة بذاته، وهو المطلوب». الأربعين في أصول الدين، ج ١، ص ٢١٨؛ وأيضًا: المحصل، ص ٢١٠.

معلولها على سبيل الإيجاب، وصانع العالم - تعالى - مختارٌ، «فلا يردّ عليهم النقض بتعليل ما ذكره بعلمه»^(١)، كالأحوال الأربع المعلّلة بالحالة الخامسة، والعالمية بالذات كما قاله أبو الحسين، والعالمية والقادرية بالعلم والقدرة، كما قالت الكلّابية والأشاعرة.

«والاختيار الذي يثبت الأوائل غير الاختيار الذي يثبت المتكلمون في المعنى، والاختيار واقع عليهما معًا بالاشتراك اللفظي»؛ فإن الاختيار الذي يثبت المتكلمون لواجب الوجود - تعالى - يمتنع معه كون آثاره قديمة؛ لأنّه عبارة عن توقّف صدور الفعل عنه - تعالى - على قدرته وداعيه الذي هو عبارة عن إرادة جازمة، والداعي^(٢) لا يدعو إلّا إلى معدوم بالضرورة، فإذا كنّا أثرًا لمختارٍ بهذا المعنى، فهو مسبوقٌ بالعدم، وهو معنى المحدث^(٣).

أمّا الاختيار عند الفلاسفة، فلا ينافي كون أثر الموصوف به قديمًا، فقالوا: إنّه - تعالى - مختارٌ، بمعنى أنّه - تعالى - قادرٌ عالمٌ، وقدرته وعلمه أزليّان، وإرادته عبارة عن علمٍ خاصٍّ، فتكون قديمةً أيضًا، ومع اجتماع القدرة والإرادة يجب الفعل، فيكون الفعل واجبًا في الأزل، فالحاصل: أنّ المختار عند الحكماء هو الذي يكون فعله تابعًا للقدرة والإرادة التي هي الداعي، وهو أعمّ من أن يكون فعله مقارنًا له، أو لم يكن.

(١) لم يرد في «ق»: «بعلمه»، وهي في «ك» مطبوسة، وفي المصدر: «بعلم».

(٢) في «خ»: «ذلك» قبل «الداعي».

(٣) في «خ»: «المختار».

والمتكلمون يوافقون على ذلك، إلا أنهم يدعون انحصار هذا المفهوم العام في أحد قسميه، وهو الذي لا يكون فعله مقارناً له.

واعلم: أن ما نقله الشارح رحمته عن المحقق هاهنا لم نقف عليه في شيء من كتبه^(١)، فلما أن يكون الشارح رحمته سمعه منه مشافهةً، أو وجده في كتاب لم يصل إلينا. نعم، ذكر في شرحه للإشارات ردًا على فخر الدين ما يناسب ذلك، وفي تلخيص المحصل ما ينافيه، ونحن نورد كلامهما معًا في الموضوعين.

أما كلام فخر الدين في شرح الإشارات، فهذه صورته:

«والتحقيق أن الخلاف بين المتكلمين والحكماء لفظي؛ لأن المتكلمين جوزوا أن يكون العالم على تقدير كونه أزليًا، معلولاً لعلّة أزليّة، لكنهم نفوا القول بالعلّة والمعلول لا بهذا الدليل، بل بما دلّ على وجوب كون المؤثر في وجود العالم قادرًا، وأما الفلاسفة، فقد اتفقوا على أن الأزلي يستحيل أن يكون فعلًا لفاعلٍ مختارٍ، فإذن قد حصل الاتفاق على أن كون الشيء أزليًا ينافي افتقاره إلى القادر المختار، ولا ينافي افتقاره إلى العلّة الموجبة. وإذا كان الأمر كذلك ظهر أنه لا خلاف في هذه المسألة»^(٢).

(١) إن ما نقله العلامة رحمته في أنوار الملوك عن المحقق رحمته من نسبة القول المذكور إلى السيد المرتضى، ليس في كتب المحقق رحمته (لا في نقد المحصل، ولا شرح الإشارات، ولا غيرها)، وقد نسب الرازي إلى أبي هاشم إذ قال: «زعم أبو هاشم أن العالمية والقادرية والحياة والوجودية معللةٌ بحالة خامسة». المحصل، ص ٢٠.

(٢) نقل هذه العبارات عن الرازي، نقلًا عن المحقق الطوسي في: شرح الإشارات والتنبهات، ج ٣، ص ٨٠ و٨١. ولا بأس أن نذكر نص عبارته، قال: «واعلم أن التحقيق أنه لا خلاف بين

قال المحقق: «هذا صلحٌ من غير تراضي الخصمين^(١)؛ وذلك لأنَّ المتكلمين بأسرهم صدّروا كتبهم بالاستدلال على وجوب كون العالم محدثاً من غير تعرّضٍ لفاعله، فضلاً عن أن يكون فاعله مختاراً، أو غير مختارٍ، ثمّ ذكروا بعد إثبات حدوثة أنّه محتاجٌ إلى محدثٍ، وأنَّ محدثه يجب أن يكون مختاراً؛ لأنّه لو كان موجباً لكان العالم قديماً، وهو باطلٌ بما ذكروه أولاً، فظهر أنّهم ما بنوا حدوث العالم على القول بالاختيار، بل بنوا الاختيار على الحدوث.

وأما القول بنفي العلّة والمعلول، فليس بمتفقٍ عليه عندهم؛ لأنّ مثبتي الأحوال من المعتزلة قائلون بذلك صريحاً، وأيضاً أصحاب هذا الفاضل الشارح، أعني الأشاعرة، يثبتون مع المبدأ الأوّل قدماء ثمانية سمّوها صفات المبدأ^(٢)

المتكلمين والفلاسفة إلّا في اللفظ؛ لأنّ المتكلمين اتفقوا على أنّ مجرد كون العالم أزليّاً لا ينافي كونه معلول علّةً أزليّةً، بل القول بالعلّة والمعلول باطلٌ، لكن لا لهذه الدلالة، بل للدلالة الدالّة على أنّ المؤثّر في وجود العالم، يجب أن يكون قادراً. وأمّا الفلاسفة، فقد اتفقوا على أنّ الأزليّ يستحيل أن يكون فعلاً للفاعل لا يفعل إلّا بالقصد والاختيار، وإذا كان الأمر كذلك ظهر حصول الاتفاق على أنّ كون الشيء أزليّاً ينافي افتقاره إلى القادر المختار، ولا ينافي افتقاره إلى العلّة الموجبة، وإذا كان الأمر كذلك ظهر أنّه لا خلاف في هذه المسألة. شرح الرازي على الإشارات (شرحي الإشارات)، ج ١، ص ٢٢٠.

(١) وقال صدر المتألّهين بعد حكاية كلمات الرازي: «ونعم ما قال الشارح المحقّق الطوسي العلامة: إنّ هذا صلحٌ من غير تراضي الخصمين». الأسفار، ج ٦، ص ٣٦.

وقال المحقّق الداماد أيضاً: «ففضّحه بعض من يحمل عرش التحقيق والتحصيل: بأنّ هذا صلحٌ من غير تراضي الخصمين». مصنّفات ميرداماد، ص ٢٥٢؛ وراجع: البراهين القاطعة، ج ١، ص ١٧٦.

(٢) في «ق»: «المبدئي».

الأول، فهم بين أن يجعلوا الواجب لذاته تسعةً، وبين أن يجعلوها معلولاتٍ لذاتٍ واجبةٍ هي علَّتُها، وهذا شيءٌ و^(١) إن احترزوا عن التصريح به لفظاً، فلا محيص^(٢) لهم عن ذلك معني^(٣)، فظهر أنهم غير متفقيين على القول بنفي العلّة والمعلول مع اتفاقهم على القول بالحدوث. وأمّا الفلاسفة، فلم يذهبوا^(٤) إلى أنّ الأزليّ يستحيل أن يكون فعلاً لفاعلٍ مختارٍ، بل ذهبوا إلى أنّ الفعل الأزليّ يستحيل أن يصدر إلّا عن فاعلٍ أزليّ تامٍّ في الفاعليّة^(٥)، وذلك في علومهم الطبيعيّة. وأيضاً لما كان المبدأ الأول عندهم أزليّاً تامّاً في الفاعليّة، حكموا بكون العالم الذي هو فعله أزليّاً، وذلك في علومهم الإلهيّة. ولم يذهبوا أيضاً إلى أنّه ليس بقادرٍ مختارٍ، بل ذهبوا إلى أنّ قدرته واختياره لا يوجبان كثرةً في ذاته، وأنّ فاعليّته ليست كفاعليّة المختارين من الحيوانات، ولا كفاعليّة المجبورين من ذوي الطبائع الجسمانيّة^(٦).

أمّا كلام فخر الدين في المحصّل، فهذه صورته:

(١) لم يرد في المصدر: «و»، ولعلّه من زيادة النساخ.

(٢) في المصدر: «يخصّ».

(٣) في المصدر: «ذلك المعنى».

(٤) في المصدر: «لم يَنْبَهُوا».

(٥) وإدامة كلامه هنا: «وأنّ الفاعل الأزليّ التامّ في الفاعليّة، يستحيل أن يكون فعله غير أزليّ، ولما كان العامّ عندهم فعلاً أزليّاً، أسندوه إلى فاعلٍ أزليّ تامٍّ في الفاعليّة».

(٦) شرح الإشارات والتنبيهات، ج ٣، ص ٨١ و٨٢.

«اتَّفَق المتكلمون على أَنَّ القديم يستحيل استناده^(١) إلى الفاعل، واتَّفقت الفلاسفة على أَنَّهُ غير ممتنعٍ زماناً^(٢)؛ فَإِنَّ العالم عندهم قديمٌ زماناً مع أَنَّهُ فعل الله تعالى. وعندي أَنَّ الخلاف في هذا المقام لفظيٌّ؛ لِأَنَّ المتكلمين لم يمنعوا من استناد القديم إلى المؤثر الموجب بالذات؛ ولذلك زعم مثبتو الحال ممَّا أَنَّ عالميَّة الله - تعالى - وعلمه^(٣) قديمان، مع أَنَّ العالميَّة والقادريَّة معلَّلةٌ بالعلم والقدرة، وزعم أبو هاشم أَنَّ العالميَّة والقادريَّة والحَيَّة والموجوديَّة معلَّلةٌ بحالةٍ خامسةٍ، مع أَنَّ الكلَّ قديمٌ، وزعم أبو الحسين أَنَّ العالميَّة حالةٌ معلَّلةٌ بالذات، وهؤلاء وإن كانوا يمنعون من إطلاق لفظ القديم على هذه الأحوال، ولكنَّهم يعطون المعنى في الحقيقة»^(٤).

قال المحقِّق على هذا: «إنَّما ذهب المتكلمون إلى أَنَّ القديم يستحيل استناده إلى الفاعل، لا لقولهم: علَّة الحاجة هي الحدوث؛ فَإِنَّ هذا القول يختصُّ ببعضهم كما مرَّ، لكن لقولهم: بأنَّ ما سوى الله - تعالى - وصفاته محدثٌ. والأحوال الَّتِي ذكرها عند مثبتها ليست موجودةٌ ولا معدومةٌ، فلا توصف بالقدم على ما ذكره في تفسير القديم، وهو أَنَّ القديم ما لا أوَّل لوجوده، إلَّا أن يغيَّر التفسير ويقول: القديم ما لا أوَّل لثبوته، على أَنَّ الوجود والثبوت عنده مترادفان، لكنَّه يقول هاهنا ما قاله المتكلمون، وليس عند بعضهم معناهما

(١) في المصدر: «إسناده»، وكذلك ما يأتي من هذه الكلمة.

(٢) لم يرد في المصدر: «زماناً».

(٣) في المصدر: «قادرِيَّته».

(٤) المحضَّل، ص ٢١٠ و ٢١١.

واحدًا. وأبو الحسين لا يقول بالحال، لكنّه يقول: العلم صفةٌ معلّلةٌ بالذات، وأما أصحاب أبي الحسن الأشعري، فيقولون بصفاتٍ قديمةٍ، لكنّهم يقولون: لا هي الذات ولا غيرها؛ فلذلك لا يطلقون المعلوليّة عليها. والحق أنّ جميعهم أعطوا معنى القديم في الحقيقة على هذه الصفات معه^(١)؛ فإنّ^(٢) إباءهم عن إطلاق لفظ القديم عليها ليس بحقيقيّ^(٣).

[المسألة الخامسة: في انقسام الموجود إلى الواجب والممكن]

قال المصنّف رحمه الله: «والموجود إما أن يكون واجباً أو ممكناً».

قال الشارح «انظر»: «هذه قسمةٌ ضروريّةٌ؛ لأنّ الموجود إمّا أن يكون مستغنياً عن الغير» أي لا يكون محتاجاً في وجوده إلى الغير «أو لا يكون» مستغنياً، بل يكون محتاجاً في وجوده إلى الغير، «والأوّل هو الواجب والثاني الممكن»^(٤).

قال: «واعلم: أنّ الممكن يقال على أربعة معاني بالاشتراك اللفظي».

ومعنى الاشتراك اللفظي هو كون اللفظ الواحد موضوعاً لكل واحدٍ من تلك المعاني وضعاً أولاً. وإنّما كان لفظ الممكن مقولاً على معاني أربعة؛ لأنّه لفظٌ مشتقٌّ من الإمكان، والإمكان لفظٌ مشتركٌ بين تلك المعاني الأربعة^(٥).

(١) في المصدر: «معنى».

(٢) في المصدر: «وإن».

(٣) نقد المحصل، ص ١٢٤.

(٤) في «ر، ق»: + «هو» قبل «الممكن».

(٥) الإمكان:

في الإنكليزية: Possibility

في الفرنسية: Possibilite

في اللاتينية: Possibilitas

الإمكان في اللغة، مصدرٌ، أمكن إمكأنا، كما تقول: أكرم إكرأما، وهو أيضًا مصدر أمكن الشيء من ذاته، تقول: أمكن الأمر فلأنا ولفلان، سهّل عليه أو تيسّر له فعله وقدر عليه، وتقول: فلانٌ لا يمكنه النهوض، أي لا يقدر عليه.

وفي الاصطلاح، فقد عرّفوه بتعاريف وتعابير مختلفة، نذكر نماذج منها:

تعريف الإمكان

الإمكان: عبارةٌ عن كونه في ذاته غير مستحقّ لا للوجود ولا للعدم. الإمكان: عبارةٌ عن كون الشيء في نفسه بحيث لا يمتنع وجوده ولا عدمه امتناعًا واجبًا ذاتيًا. إمكان الشيء: عبارةٌ عن قدرة القادر على إيجاداه. هو الاستعداد التام لحدوث الشيء مثل المزاج الإنساني وتوابعه التي تحدث في مادته. هو أن تكون الماهية قابلةً للوجود والعدم في الجملة، سواءً حصل استعداده التام، أم لا يحصل. هو تساوي طرفي الوجود والعدم بالنسبة إلى الماهية (الذات) وكونها قابلةً لكلٍّ منهما. عبارةٌ عن عدم ضرورة الوجود والعدم؛ كونها (الماهية) لا تقتضي وجودًا ولا عدمًا لذاتها. عدم اقتضاء الذات الوجود والعدم هو عبارةٌ عن سلب الضرورة عن طرفي الوجود والعدم. عبارة عن تساوي نسبة الماهية إلى الوجود والعدم. نسبة المحمول إلى الموضوع إن كانت هي استحالة الانفكاك، فالمادة هي الجوب، وإن كانت هي استحالة الثبوت، فالمادة هي الامتناع، أو لا هذا ولا ذاك، فالمادة هي الإمكان. كلّ جائر الوجود له في نفسه وذاته الإمكان. كون الشيء في نفسه بحيث لا يمتنع وجوده ولا عدمه امتناعًا واجبًا ذاتيًا.

والفلاسفة يفرّقون بين الإمكان المنطقي والإمكان الوجودي، فالإمكان المنطقي عندهم: عبارةٌ عن كون الشيء خاليًا من التناقض الداخلي، وهو والمعقولة شيء واحدٌ، حتّى قالوا: كلّ ما لا يستلزم وجوده تناقضًا، فهو ممكنٌ. والإمكان الوجودي يستلزم الإمكان المنطقي، ويستلزم

- بالإضافة إلى ذلك - شروطًا خارجيّة تنقل الشيء من حيّز التصوّر إلى حيّز الوجود الخارجيّ. فقد يكون الشئان أو الحادثان ممكنين في العقل، ولا يكونان ممكنين معًا في الواقع؛ لأنّ وجود أحدهما بالفعل قد يمنع وجود الآخر، فكلّ ممكنٍ وجوديّ ممكنٌ في العقل، وليس كلّ ممكنٍ في العقل ممكنًا في الوجود الخارجيّ.

أقسام الإمكان:

الإمكان العامّ

هو سلب الضرورة عن أحد الطرفين - أعني طرفي الوجود والعدم - لا عنهما معًا، بل عن الطرف المقابل للحكم.

الإمكان الخاصّ

هو سلب الضرورة عن كلا الطرفين، المقابل للوجوب والامتناع بالذات.

الإمكان الأخصّ

هو سلب الضرورة الذاتية والوصفيّة والوقتيّة من الطرفين.

الإمكان الاستعداديّ (الوقوعيّ)

عرّف الإمكان الاستعداديّ بما يلي:

إنّ الإمكان قد يؤخذ بالنسبة إلى الوجود من حيث القرب والبعد من طرف العدم إليه، وهو الإمكان الاستعداديّ. والإمكان إمّا أن يلحظ باعتبار قربها (الماهيّة) من الوجود وبعدها عنه، وهو الإمكان الاستعداديّ. والإمكان تهَيُّو المادّة لما يحصل لها من الصور والأعراض بتحقيق بعض الأسباب والشرائط، بحيث لا ينتهي إلى حدّ الوجوب الحاصل عند تمام العلّة. ويسمّى الإمكان الوقوعيّ أيضًا. وهو ما لا يكون طرفه المخالف واجبًا، لا بالذات ولا بالغير، ولو فرض وقوع الطرف الموافق لا يلزم المحال بوجهٍ من الوجوه، والأوّل أعمّ من الثاني مطلقًا. هو عبارةٌ عن التهيؤ للكمال بتحقيق بعض الأسباب والشرائط وارتفاع بعض الموانع.

وهو الشيء لصيرورته شيئاً آخر، كتهتؤ النطفة لصيرورتها إنساناً، وتهتؤ الطفل لصيرورته كاتباً، وهذا المعنى له نسبة إلى الشيء الأول، ونسبة إلى الشيء الثاني، فبالاعتبار الأول يقال له الاستعداد. فيقال: إنَّ النطفة مستعدةٌ لأنَّ تصير إنساناً، وبالاعتبار الثاني يقال له الإمكان الاستعدادي أيضاً. وهو أمرٌ موجودٌ من مقولة الكيف، قائمٌ بمحل الشيء الذي ينسب إليه الإمكان، لا به، وغير لازم وقابل للتفاوت. وهو كون الشيء من شأنه أن يكون، وليس بكائن، كما أنَّ الفعل كون الشيء من شأنه أن يكون وهو كائنٌ. والامكان الاستعدادي أو الوقوعي أمرٌ موجودٌ من مقولة الكيف، قائمٌ بمحل الشيء، الذي ينسب إليه، لا به، وغير لازم له.

الإمكان الاستقبالي

قد يقال ممكنٌ ويفهم منه معنى آخر، وهو أن يكون الالتفات في الاعتبار ليس لما يوصف به الشيء في حالٍ من أحوال الوجود من إيجابٍ أو سلبٍ، بل بحسب الالتفات إلى حاله في الاستقبال. هو إمكانٌ يعتبر بالقياس إلى الزمان المستقبل.

الإمكان الذاتي (الماهوي)

عرّف الإمكان الذاتي: بأنه التجويز العقلي الذي لا يلزم من فرض وقوعه محالاً. وهو أمرٌ اعتباريٌ يعقل للشيء عند انتساب ماهيته إلى الوجود، وهو لازمٌ لماهية الممكن، قائمٌ بها، يستحيل انفكاكه عنها. وإنَّ الإمكان قد يؤخذ بالنسبة إلى الماهية نفسها، لا بالقياس إلى الوجود، وهو الإمكان الراجع إلى الماهية. وإنَّ إمكان الماهيات عبارةٌ عن لا ضرورة وجودها وعدمها بالقياس إلى ذاتها من حيث هي. وإنَّ الإمكان إن كان بالنظر إلى ذات الشيء، فذاتيٌّ، وهو ما لا يكون طرفه المخالف واجباً بالذات وإن كان واجباً بالغير. وهو كون الشيء بحيث لا ينتزع عن نفس ذاته الموجودية بذاته، بل بحسب إعطاء الغير ذلك.

راجع: الأربعين في أصول الدين، ج ١، ص ١٠١؛ المباحث المشرقية، ج ١، ص ٥١٤؛ المحصل، ص ١٤٨؛ نقد المحصل، ص ١٢٧؛ كشف المراد، ص ٤٣٧؛ نهاية المرام، ج ١، ص ١١٠؛ شرح العقائد النسفية، ص ٥٢؛ شرح المواقف، ج ٤، ص ٨؛ التعريفات، ص ١٦؛ شوارق الإلهام، ج ١، ص ٣٢؛ البراهين القاطعة، ج ١، ص ٩٥؛ دستور العلماء، ج ١، ص ١٧٣؛ المعجم الفلسفي، ج ١، ص ١٣٥؛ شرح المصطلحات الكلامية، ص ٣٩ - ٤٢.

الأول: «العامّ وهو الذي يحكم فيه برفع إحدى الضرورتين»، أعني ضرورة الوجود وضرورة العدم بالنظر إلى ذاته. وسَمّي عامًا؛ لأنّه شاملٌ لما ليس بواجبٍ ولا ممتنعٍ - الذي هو عبارةٌ عن الممكن الخاصّ - وللواجب في جانب الإيجاب، وللممتنع في جانب السلب.

الثاني: «الخاصّ وهو الذي يحكم فيه برفع الضرورتين المذكورتين معًا» بالنظر إلى الذات^(١).

الثالث: «الأخصّ وهو الذي حكم فيه برفع الضرورات كلّها الذاتية والمشروطة والوقتيّة»، فإنّ الشيء قد لا يكون ضروريًا لشيءٍ آخر بحسب ذاته، ويكون ضروريًا له بحسب شرطه أو بحسب وقته، كحركة الأصابع للإنسان؛ فإنّها ليست ضروريّةً له بحسب ذاته، وهي ضروريّةٌ له بحسب شرطه وهو كونه كاتبًا، فهذه ضرورةٌ بحسب الشرط، وكالكسوف للقمر؛ فإنّه ليس ضروريًا له بحسب ذاته، مع أنّه ضروريٌّ له في وقتٍ مخصوصٍ، وهو وقت حيلولة الأرض بينه وبين الشمس، فهذه ضرورةٌ بحسب الوقت، وهذا أقرب إلى حاف^(٢) الوسط من الذي قبله، فهو أحقّ باسم الإمكان.

الرابع: «الاستقباليّ» وهو الذي حكم فيه برفع الضرورات كلّها الذاتية والمشروطة والوقتيّة بالنظر إلى الاستقبال، وإنّما اعتبروا ذلك؛ لأنّ ما هو منسوبٌ إلى الزمان الماضي أو الحاضر من الأمور الممكنة، قد تعيّن له أحد

(١) في «خ»: «ذاته».

(٢) في «ط»: «جانب»، وهو أيضًا بمعنى «حاف»، وفي «ق»: «خاصّ».

الطرفين، أعني الوجود والعدم، وتعيّن أحد ذينك الطرفين إنّما يكون لضرورة ما، وحينئذٍ لا يتحقّق تجرّده عن مطلق الضرورة.

أما ما ينسب إلى الاستقبال من الممكنات الّتي لا يعرف حالها في المستقبل، هل تكون موجودة، أو معدومة؟ فإنّها باقيةٌ على الإمكان الصرف. وهذه المعاني الأربعة متغايرة.

قوله: «ومرادنا في هذه القسمة» - أي في قولنا: الموجود إمّا أن يكون واجباً، أو ممكناً - «هو الخاص»، أعني الّذي حكم فيه برفع الضرورتين معاً بحسب الذات، أي الّذي لا يجب وجوده ولا عدمه نظراً إلى ذاته.

قوله: «فالمنفصلة حقيقيّةٌ»، اعلم: أنّ القضية المنفصلة هي الّتي يحكم فيها بالتعاند، أو اللاتعاند بين قضيتين، فالموجبة: هي الّتي يحكم فيها بالتعاند، كقولنا: العدد إمّا زوج أو فرد. والسالبة: هي الّتي يحكم فيها باللاتعاند، كقولنا: ليس إمّا أن يكون الإنسان حيواناً، أو أبيض، ثمّ التعاند بين القضيتين: إمّا في جانب الصدق وحده، بأن يحكم بامتناع اجتماعهما معاً على الصدق، وإمّا في جانب الكذب وحده، بأن يحكم بامتناع اجتماعهما معاً على الكذب، أو فيهما معاً، بأن يحكم بامتناع اجتماعهما معاً على الصدق وعلى الكذب.

وتسمّى الأولى مانعة الجمع - كقولنا: هذا الشيء: إمّا أن يكون حجراً، أو شجراً - فإنّه يمتنع اجتماع هاتين القضيتين على الصدق، بأن يصدق على هذا الشيء أنّه ^(١) حجرٌ، وأنّه ^(٢) شجرٌ، ويجوز اجتماعهما معاً على الكذب، بأن يكون

(١) في «خ»: «بأنّه».

(٢) في «ق»: «فيجوز».

ذلك الشيء حيوانًا، فلا^(١) يكون حجرًا ولا شجرًا، وهذه القضية مركبة من قضية وما هو أخص من نقيضها؛ فإن قولنا: هذا الشيء حجر يقابل كونه لاحجرًا، فوضعنا في مقابلة كونه شجرًا، وهو أخص من لاحجر.

وتسمى الثانية مانعة الخلو - كقولنا: هذا الشيء: إما أن يكون حيًا، أو ليس بعالمٍ - فإنه يمنع اجتماع هاتين القضيتين على الكذب؛ لأنهما لو كذبتا معًا على شيء، لصدق عليه أنه عالمٌ، وأنه ليس بحيٍّ، وأنه محالٌّ، ويجوز اجتماعهما على الصدق، كما في الحي الجاهل، وهذه القضية مركبة من قضية وما هو أعم من نقيضها؛ فإن قولنا: هذا الشيء حي يقابله أنه ليس بحيٍّ، فوضعنا بدله ليس بعالمٍ وهو أعم منه؛ إذ كل ما ليس بحيٍّ، فهو ليس بعالمٍ، وبعض ما ليس بعالمٍ حيٍّ.

وتسمى الثالثة حقيقية - كقولنا: العدد: إما زوج أو فرد - فإنه يستحيل اجتماع هاتين القضيتين على الصدق، بأن يصدق على العدد المعين أنه زوج وأنه فرد، ويستحيل اجتماعهما على الكذب أيضًا؛ لاستحالة سلب الزوج والفرد عن العدد المعين، وهذه القضية مركبة من قضية ومن مساوي نقيضها - كما قلناه - أو منها ومن نقيضها، كقولنا: العدد: إما زوج، أو لا زوج.

إذا تقرر هذا، فنقول: هذه المنفصلة الموجبة - أعني قوله: الموجود: إما أن يكون واجبًا أو ممكنًا - إذا أردنا الممكن الخاص كانت المنفصلة حقيقية؛ لاستحالة اجتماع جزئها على الصدق وعلى الكذب.

(١) في «ك»: «ولا».

أما الأول؛ فلائهما لو صدقا معاً على شيء، لكان ذلك الشيء ضروريّ الوجود لذاته، وغير ضروريّ الوجود لذاته، فيجتمع النقيضان، هذا خلف.

وأما الثاني؛ فلائهما لو كذبا معاً، لتعيّن كونه ممتنعاً مع فرض كونه موجوداً، هذا خلف.

فإن قلت: إنّ الممكن الخاصّ ليس نقيضاً للواجب، ولا مساوياً لنقيضه، بل هو أخصّ من نقيضه؛ إذ نقيضه ما ليس بواجبٍ وهو أعمّ من أن يكون ممكناً بالإمكان الخاصّ أو ممتنعاً، فكيف تجعل القضية المركّبة منهما حقيقةً مع تقديرك من قبل أنّ الحقيقة يجب أن تكون مركّبةً من القضية ونقيضها أو مساوي نقيضها.

قلت: لا شك أنّ الممكن الخاصّ - من حيث مفهومه - ليس نقيضاً للواجب، بل أخصّ من نقيضه كما ذكرتم؛ ولهذا عند اقترانه بموضوعٍ عامٍّ شاملٍ للموجود والمعدوم، لا يدلّ على تحقّق شيءٍ من جزئيّ الإمكان الخاصّ كالمعقول، أو المتصوّر بكون القضية المركّبة من الواجب ومنه مانعة جمعٍ، وأما إذا كان الموضوع المرّدّد فيه موضوعاً خاصّاً دالّاً على تحقّق أحد جزئيّ الإمكان، فبقي الترديد إنّما هو في تحقّق الجزء الآخر، أو لا تحقّقه، وهما نقيضان. فهاهنا لما قيّدنا الموضوع بالموجود، دلّ على أنّه ليس بضروريّ العدم، وهو أحد جزئيّ الممكن الخاصّ، فيبقى الترديد في الحقيقة^(١) في الجزء الأخير، وهو ما ليس

(١) في «ق»: «الحقيقة».

بضروريّ الوجود ونقيضه وهو الواجب، فصارت هذه المنفصلة مركّبة من قضية ونقيضها؛ لأنّ المقسوم هو ما ليس بضروريّ العدم، فكأنّا قلنا: ما ليس بضروريّ العدم: إمّا أن يكون ضروريّ الوجود وهو الواجب، أو لا يكون ضروريّ الوجود وهو الممكن الخاصّ.

قوله: «ولو أردنا العامّ» وهو الذي يحكم^(١) فيه برفع إحدى الضرورتين، كانت المنفصلة التي ذكرها الشيخ أبو إسحاق^(٢) - وهي قوله: «الموجود: إمّا أن يكون واجباً أو ممكناً. - مانعة الخلّو دون الجمع، أمّا امتناع الخلّو عنهما، فظاهر؛ فإنّ كذب الإمكان العامّ على الموجود، يوجب كونه ممتنعاً، هذا خلف.

وأما جواز الجمع بينهما، فظاهر أيضاً؛ فإنّهما يصدقان على الواجب؛ لكونه غير ضروريّ العدم، ولو أردنا الإمكان الأخصّ - وهو الذي حكم فيه برفع الضرورات كلّها الذاتية والمشروطة والوقتيّة، والاستقباليّ وهو الذي حكم فيه برفع هذه الضرورات بالنظر إلى الاستقبال - لكانت المنفصلة المذكورة مانعة جمع؛ لاستحالة اجتماع جزئها على الصدق؛ فإنّ صدق الوجوب على الموضوع يستلزم^(٣) كونه ضروريّ الوجود لذاته، وصدق الإمكان الأخصّ أو الاستقباليّ عليه، يقتضي ألا يكون ضروريّ الوجود، لا بذاته، ولا بغيره من وقت، أو شرط.

(١) في «خ»: «حكم».

(٢) النوبختي صاحب الياقوت.

(٣) في «ط»: «مستلزم».

ويمكن اجتماعهما معاً على الكذب؛ لجواز كون الموجود غير واجب لذاته، ولا ممكناً بأحد الإمكانين المذكورين كالحسوف للقمر؛ فإنه ليس واجباً لذاته، ولا ممكناً بشيء^(١) من الإمكانين؛ لكونه ضرورياً بحسب الوقت المخصوص، وهو حيلولة الأرض بين النيران.

قوله: «قيل: هنا الوجود مغاير للوجوب»، هذا إشارة إلى إيراد أورده فخر الدين على ثبوت الواجب لذاته، وهو أنه يقال: لو كان واجب الوجود متحققاً، لكان وجوبه مغايراً لوجوده؛ «لاشتراك الثاني» - أعني الوجود - بين الواجب والممكن «دون الأول»، أعني الوجوب؛ لاختصاصه بالواجب وسلبه عما عداه^(٢).

«ولأننا نقول: موجود واجب، فيفيد»، أي يحصل بقولنا: هذا فائدة، ولو قلنا: موجود موجود لم يفد، ولولا مغايرة الوجوب^{٣٠} للوجود، لاستوى هذان القولان في الإفادة وعدمها، فتثبت المغايرة بينهما، «فإن لم تكن بينهما ملازمة» أي لا يكون أحدهما لازماً للآخر، صح انفكاك أحدهما عن الآخر، «وهو» أي انفكاك أحدهما عن الآخر «باطل؛ لعدم تعقل انفكاك الوجود عن الوجوب»؛ لأن كلامنا إنما هو في الوجود الواجب لذاته، فلو انفك عن الوجوب صار الواجب لذاته غير واجب، فتقلب الحقائق، وهو غير معقول، «وبالعكس» أي وعدم تعقل انفكاك الوجوب عن الوجود؛ لكون الوجوب صفة للوجود، والصفة لا يعقل

(١) في «ق»: «لشيء».

(٢) راجع: المحصل، ص ١٧٤.

(٣) في «ط»: «الواجب».

انفكاكها عن موصوفها، وإن كانت بينهما ملازمة، فهي لا تكون من الطرفين، بأن يكون كل واحد من الوجوب والوجود ملزوماً للآخر ولازماً له؛ لاستحالة الدور الحاصل باعتبار احتياج اللازم إلى ملزومه، «ولا من الوجود» أي ولا تكون الملازمة من جانب الوجود، بأن يكون هو الملزوم والوجوب لازماً له «وإلا لاشتراك الوجوب بين الموجودات»؛ لاشتراك ملزومه - أعني الوجود - بينها، وهو باطل بالضرورة.

«ويلزم أيضاً كون الوجوب معلولاً» أي للوجود الذي هو ملزومه، وهو محال أيضاً «ولا بالعكس» أي ولا تكون الملازمة من جانب الوجوب، بأن يكون ملزوماً للوجود «لأنّ الوجوب نعتٌ للوجود، متأخراً عنه، فلا يكون علّة للوجود» وإلا دار، وإذا كان فرض تحقق الواجب ملزوماً لهذه المحالات، كان محالاً، فتحقق الواجب محال.

«لا يقال: الوجوب سلبّي»، فلا يكون علّة ولا معلولاً^(١).

«لأنّا نقول: لا نسلّم كونه سلبياً، وكيف وهو تأكيد^(٢) الوجود، والشيء لا يتأكد^(٣) بنقيضه؛ ولأنّ نقيض الوجوب اللاوجود، وهو محمول على العدمي كالامتناع، والمحمول على العدمي بالضرورة، فاللاوجود عدمي، فنقيضه - وهو الوجوب - ثبوتي.

(١) انظر مختصر الإشكال وجوابه في: المحصل، ص ١٧٦.

(٢) في «خ»: «تأكد».

(٣) في «ق»: «يؤكد».

قوله: «أجاب بعض المحققين بأنَّ الوجود لو اشترك بالتواطؤ» أي تساوت أفراده فيه من غير تفاوتٍ بالأولوية والأولية والأشدية^(١) ومقابلاتها «لتساوت أفراده في الاقتضاء» أي كان يلزم من اقتضاء أحد الأفراد الوجوب اقتضاء كلِّ واحدٍ واحدٍ منها الوجوب «وليس» أي وليس الأمر «كذلك، وإنما اشتراكه بالتشكيك» على ما عرفت من قبل، «فكان» اقتضاء بعض أفراده للوجوب «كأقتضاء بعض الأنوار كنور الشمس إِبصار الأعشى»، وهو الذي لا يبصر شيئاً بخلاف غيره من الأنوار» كنور السراج والكواكب؛ وذلك لكون النور صادقاً على أفرادهِ بالتشكيك^(٢).

واعلم: أنَّ في هذا الكلام موضع نظير، وهو قوله: «إنَّ الوجود لو اشترك بالتواطؤ لتساوت أفرادهِ في الاقتضاء»؛ فإنَّ ذلك ممنوعٌ، وكيف والأجناس مقولةٌ على أنواعها بالتواطؤ؟ وكلَّ نوعٍ يقتضي ما لا يقتضيه الآخر، كأقتضاء الإنسان التعجُّب دون غيره من أنواع الحيوانات، وكأقتضاء الشمس النور المعين دون غيرها من الكواكب، مع كونها من أفراد جنس الجسم الصادق عليها وعلى غيرها بالتواطؤ.

وعبارة المحقق رحمه الله في هذا الموضع من كتاب التلخيص هذه:

«لو كان الوجود المشترك يدلُّ على الموجودات بالتواطؤ، للزم من كونه مستلزماً للوجوب في موضع كون كلِّ وجودٍ مستلزماً له، وليس الأمر كذلك»^(٣).

(١) في «خ»: «بالأولية والأشدية والأقدمية».

(٢) نقد المحصل، ص ٩٣ و ٩٤.

(٣) نقد المحصل، ص ٩٣.

وهذا مخالفٌ للعبارة التي نقلها الشارح «نقله» عنه؛ لأنه هناك ^(١) جعل اقتضاء فردٍ من أفراد الكلّي المقول عليها بالتواطؤ لأمرٍ ^(٢) يستلزم ^(٣) اقتضاء كل فردٍ لذلك الأمر، ومنعه ظاهراً لما عرفت. وهاهنا جعل اقتضاء ذلك الكلّي لأمرٍ في صورةٍ يستلزم اقتضاءه لذلك الأمر في كل صورةٍ؛ لأنّ المشترك إذا كان علّةً لأمرٍ ما، وكان ذلك المشترك موجوداً في كل أفرادهِ على السواء، لزم وجود ذلك الأمر - أعني المعلول - في كل فردٍ من أفراد ذلك المشترك؛ لاستحالة تخلف المعلول عن علّته.

قوله: «ولا يلزم من كون الوجوب لازماً كونه معلولاً» ^(٤)؛ فإنّ المعلول المساوي ملزومٌ لعلّته، وليس علّةً لها، وأحد المتضايفين ملزومٌ لصاحبه، وليس علّةً له.

«والحقّ أنّ الوجوب والإمكان والامتناع أمورٌ معقولةٌ تحصل في العقل من استناد المتصور ^(٥)» أي الشيء الحاصلة صورته في العقل «إلى الوجود الخارجي» وهي - أي الوجوب والإمكان والامتناع في أنفسها - «معلولاتٌ» ^(٦) للعقل بشرط

(١) في «ط»: «هناك لأنّه».

(٢) لم يرد في «ط، ك»: «لأمر».

(٣) في «ك»: «لا يستلزم».

(٤) هذا جواب المحقّق الطوسي عمّا أورده الرازيّ، بقوله: «ولأنّه يلزم كون الوجوب معلولاً، وكلّ معلولٍ ممكنٌ لذاته». المحصل، ص ١٧٥؛ نقد المحصل، ص ٩٤.

(٥) في: نقد المحصل، ص ٩٤؛ نهاية المرام، ج ١، ص ٩٨؛ والمصدر (أنوار المللكوت): «المتصورات».

(٦) في المصدر: «معلولاتٌ»، وما أثبتناه من النسخ موافقٌ لنقد المحصل، ص ٩٤؛ نهاية المرام، ج ١، ص ٩٨.

الاستناد المذكور»، وهو نسبة الماهية المتصورة إلى الوجود الخارجي، «وليست بموجوداتٍ في الخارج حتى تكون علّة^(١) للأمر التي تستند إليها، أو معلولاً لها^(٢)، كما أنّ تصوّر زيدٍ وإن كان معلولاً لمن يتصوره، لا يكون ذلك التّصوّر علّةً لزيد، ولا معلولاً له».

«وكون الشيء واجباً في الخارج هو كونه بحيث إذا عقله عاقلٌ مستنداً إلى الوجود الخارجي، لزم^(٣) في عقله معقول^(٤) هو الوجوب. وإذا كان الوجوب سلبياً لا يلزم منه أن يكون نقيضاً للوجود؛ فإنّ السلبيّ سلب شيءٍ عن شيءٍ»، وهذا إشارةٌ إلى جواب الدليل الأوّل من الدليلين اللذين مرّ ذكرهما على كون الوجوب ثبوتياً، وذلك أن يقال: حقيقة الوصف السلبيّ هو سلب شيءٍ عن الموصوف به^(٥)، كما نقول: الفردية مثلاً صفةٌ سلبيةٌ؛ فإنّ معناها^(٦) سلب شيءٍ - وهو الانقسام بمتساويين - عن شيءٍ هو العدد وهو الموصوف بها، والوجوب وصفٌ للوجود، فإذا كان سلبياً كان معناه سلب شيءٍ عن الوجود، وسلب شيءٍ

(١) في نهاية المرام، ج ١، ص ٩٨: «عللاً».

(٢) في «ك»: «معلولاتها»، وهو خطأ.

(٣) في أنوار الملوكوت: «حصل»، وما أثبتناه موافقٌ لنقد المحصل، ص ٩٤.

(٤) في «ط»: «معقولاً»، وهو خطأ.

(٥) لم يرد في «خ»: «به».

(٦) في «ق»: «معناه».

عن الوجود لا يكون حمل العدم عليه حتى يلزم من تأكده^(١) الوجود بالوجود حينئذ تأكده^(٢) بنقيضه الذي هو العدم.

قوله: «وأيضاً إن كان الوجوب واللاوجوب نقيضين، يعني^(٣) يقتسمان جميع الاحتمالات»، أي يندرج فيهما جميع الأقسام المحتملة، بحيث لا يبقى احتمال إلا وهو مندرج^(٤) تحت أحدهما، وهذا شأن النقيضين؛ إذ لو لم يندرج فيهما جميع الاحتمالات، لكان هناك احتمال خارج عنهما، فيلزم جواز ارتفاع النقيضين، هذا خلف، بحيث لا يبقى مفهوم إلا ويصدق عليه إما الوجوب أو اللاوجوب، «والوجود والعدم كذلك» أي نقيضان يقتسمان جميع الاحتمالات الممكنة، بحيث لا يبقى مفهوم ولا متصور إلا ويصدق عليه إما الوجود وإما العدم، «وكان العدم محمولاً على اللاوجوب»، بحيث يصدق كل لاوجوب، فهو معدوم، «فلا يلزم أن يكون الوجود محمولاً على الوجوب حملاً كلياً»، بحيث يصدق كل وجوب، فهو موجود؛ لأنه من الجائز أن يكون بعض ما هو وجوب عدمياً أيضاً، وإن كان اللاوجوب عدمياً؛ «فإن الممكن العام» أعني الوجودي، وهو الذي حكم فيه برفع ضرورة العدم «والممتنع» وهو ضروري العدم «نقيضان بالوجه المذكور»، أي بمعنى اقتسامهما جميع الاحتمالات؛ لاستحالة

(١) في «ر، ص، ط»: «تأكيد».

(٢) في «ر، ص، ط»: «تأكيده».

(٣) في أنوار الملوكوت: «بمعنى»، وما أثبتناه من النسخ مطابق لنقد المحصل، ص ٩٥.

(٤) في «ق»: «يندرج».

تحقق واسطة بين الممتنع وما ليس بممتنع، «والممتنع عديمي»؛ إذ لو كان وجوديًا لما كان ممتنعًا، هذا خلف. «ولا^(١)» يجب أن يكون كل ما هو ممكن بالإمكان العام» أعني كل ما ليس بممتنع «وجوديًا، بل بعضه وجودي وبعضه عديمي».

وهذا جوابٌ عن الدليل الثاني من الدليلين المذكورين على كون الوجوب ثبوتيًا، ونحن قد بينّا فيما سلف هذه المغالطة وحلّها، فلا نطول بإعادته.

[المسألة السادسة: في خواص الواجب لذاته تعالى]

قال المصنّف: «خواص الواجب لذاته ألا يكون وجوده بغيره، وألا تنافي المحال حال فرض عدم الغير، وألا يتركّب عن الغير، وألا لكان محتاجًا إليه. وألا يكون وجوده زائدًا عليه، وألا لزم الاستغناء [عنه^(٢)]، أوتنافي الوجوب والإمكان، أو لزم تأثير المعدوم في الموجود، والكل محال. وألا يصحّ عدمه، وألا لكان وجوده مفتقرًا إلى عدم موجب العدم، فيتنافي^(٣) الفرضان».

قال الشارح «تَمَظَّنْ»: «قد ذكر المصنّف رحمه الله - تعالى - للواجب» أربع «خواص»^(٤). وخاصة الشيء ما لا يوجد لغيره.

(١) في نقد المحضّل، ص ٩٥ والمصدر: (فلا).

(٢) ما بين المعقوفتين من الياقوت.

(٣) في (ق) والمصدر: (فينافي).

(٤) وهي عشرٌ في: المحضّل، ص ١٧٧، وثلاثٌ في: تجريد الاعتقاد، ص ١١٥، وخمسةٌ في: قواعد

«الأولى: أنه لا يجب بذاته وبغيره معاً؛ لأن ما بالذات لا يرتفع بارتفاع الغير؛ لأن العلة التامة في ثبوته للذات هو نفس الذات، والذات لا يمكن ارتفاعها عن نفسها، وكان ثابتاً لها، سواء ارتفع غير الذات، أم لم يرتفع، «وما بالغير يرتفع بارتفاع ذلك الغير»، وإن كانت الذات متحققة، فلو كان الشيء الواحد واجباً بالذات وبالغير معاً، لزم اجتماع النقيضين - أعني الوجود والعدم

المرام، ص ٤٥، وعشر في: نهاية المرام، ج ١، ص ٩٩، وثلاث في: تسليك النفس، ص ٣٤، وست في: اللوامع الإلهية، ص ٩٤.

ولا يخفى أن بعض الخواص أصلية، وتفرع منها خواص أخرى، كما نقل ذلك صدر المتألهين عن ابن سينا بقوله: «ذكر من خواص الواجب بذاته خمسة أمور أصلية، يتفرع عنها غيرها من الخواص، أحدها: أنه لا علة له. وثانيها: أنه واجب الوجود من كل جهة. وثالثها: أنه لا مكافئ له. ورابعها: أنه بسيط الحقيقة لا تركيب فيه. وخامسها: أنه لا مشارك له في الحقيقة، فيترتب على هذه الأمور أنه لا تعلق له بغيره، ككونه عرضاً لموضوع، أو صورةً لمادة، أو مركباً من عدة أشياء، أو متغيراً في ذاته، أو في صفة متغيرة لذاته، فلا موضوع له، ولا مادة له، ولا صورة له، ولا جنس له، ولا فصل له، ولا حد له، ولا فاعل له، ولا غاية له، ولا مشارك في وجوده الخاص». الحاشية على إلهيات الشفاء، ص ٣٠.

وقال المحقق اللاهيجي أيضاً: «إنما لوازم وجوب الوجود التي يقال لها في الاصطلاح خواص الواجب، وإن لم يكن كل منها مختصاً بالواجب، فلا يرد أن ما سوى الخاصة الأخيرة - أي كون الوجود عين الماهية - غير مختصة بالواجب؛ فإن عدم الترکب من الأجزاء وعدم كونه جزءاً لغير، يتحققان في غيره أيضاً، أو نقول: ما هو خواص الواجب هو امتناع الترکب من الأجزاء وامتناع الكون جزءاً من غيره، وذلك لا تتحقق في غير الواجب، فتدبر. وهي ثلاثة يلزم من انتفاء كل منها إمكانه». شوارق الإلهام، ج ١، ص ١٠٧.

- «حال فرض عدم ذلك الغير»؛ لأنه باعتبار كونه واجبًا بالذات يكون موجودًا، وباعتبار كونه واجبًا بالغير يكون معدومًا؛ لعدم ذلك الغير^(١).

وفيه نظر؛ فإن اجتماع النقيضين إنما يلزم إن لو كان ذلك الغير ممكن الانفكاك عن الذات، أما إذا كان لازماً بحيث يكون فرض عدمه فرضاً لعدم الذات، فلا. وأيضاً فإن^(٢) المحال - أعني اجتماع النقيضين - إنما يلزم من المجموع الحاصل من اجتماع الوجوب بالذات والوجوب بالغير لشيء واحد وعدم ذلك الغير، وذلك^(٣) ملزوم؛ لكون هذا المجموع محالاً، لكن لا يلزم من كون هذا المجموع محالاً كون جزئيه - أعني اجتماع الوجوب بالذات والوجوب بالغير - محالاً. والنزاع إنما هو في هذا.

والأولى أن يقال: لو كان الواجب لذاته واجباً بغيره^(٤)، لزم أن يكون محتاجاً إلى ذلك الغير، وإلا لما كان واجباً به، وغير محتاجٍ إليه، وإلا لما كان واجباً بذاته، واللازم محالٌ بالضرورة. وأيضاً فإن هذا الحكم صادقٌ على كل معقولٍ، سواءً أكان واجباً، أم ممتنعاً؛ فإنه يمتنع أن يكون معقولٌ ما من المعقولات واجباً لذاته ولغيره^(٥) معاً، فلا يكون هذا الحكم من خواص الواجب، أما لو جعل الخاصّة كونه موجوداً لا يجب بغيره كان صواباً.

(١) وكذا استدلّ باجتماع النقيضين في: تسليك النفس، ص ٣٤.

(٢) في (ق): (فلأن).

(٣) لم يرد في (ق): (ذلك).

(٤) في (ق): (لغيره).

(٥) في «ك»: «بغيره».

قوله: «الثانية: ألا يتركب عن غيره^(١)»، أي لا يكون لواجب الوجود - تعالى - جزء، بحيث تكون ذاته مركبة عن ذلك الجزء وعن غيره من الأجزاء، «وإلا لكان» واجب الوجود «محتاجاً إليه» أي إلى ذلك الجزء «ضرورة احتياج المركب إلى كل واحد من مفرداته وأجزائه»، وجزؤه غيره بالضرورة، وإلا لكان إياه، فلا يكون جزءاً، هذا خلف، فيكون مفتقراً إلى غيره، «فيكون ممكناً مع فرض وجوبه» بذاته، هذا خلف، ويلزم أن «يكون واجباً بذاته وبغيره معاً»، أما وجوبه بذاته؛ فلأنه مفروض، وأما وجوبه بغيره؛ فلأنه يكون واجباً بأجزائه التي هي غيره، «هذا خلف»، تقدّم بيان استحالته في الخاصّة الأولى.

«الثالثة: أن وجوده نفس ماهية وهو» أي كون وجوده نفس ماهيته «قول الأوائل ومذهب أبي الحسين البصري وأبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، خلافاً لأكثر المتكلمين».

أما كون هذا الحكم من خواص الواجب، فهو مذهب الأوائل خاصّة؛ لأنهم يزعمون أن وجود الممكنات زائد على ماهياتها، أما أبو الحسين البصري وأبو الحسن الأشعري ومن وافقهم في هذه المسألة كالمصنّف، فإنهم ذهبوا إلى أن وجود كل موجود، فهو نفس حقيقته، سواء أكان واجباً أم ممكناً، وقد تقدّم

(١) وتعبير العلامة بتسّر واستدلّاه ما نصّه: «والواجب لذاته بسيط؛ لافتقار كل مركب إلى جزئه، وجزؤه غيره».

ذلك^(١)، فعلى هذا لا يكون ذلك من خواصّ الواجب - تعالى - عندهم، بل عرضاً عاماً شاملاً له ولغيره.

«والدليل» على كون وجوده نفس حقيقته «أنّه لو كان زائداً عليها، فإنّما أن يكون محتاجاً إلى الماهيّة، أو مستغنياً عنها، والثاني» من القسمين وهو كون الوجود^(٢) مستغنياً عن الماهيّة «باطل بالضرورة»؛ لأنّ الوجود على تقدير زيادته يكون صفةً للماهيّة، والصفة لا يعقل استغناؤها عن موصوفها ومحلّها.

«والأوّل» من القسمين - وهو كون الوجود محتاجاً إلى الماهيّة - «يقضي أن يكون ذلك الوجود ممكناً»؛ لما عرفت من كون كلّ محتاجٍ إلى غيره ممكناً بذاته «وهو محالٌّ»؛ لأنّ ذلك ينافي وجوبه بذاته، «وهذا» القدر «كافٍ» في إثبات المطلوب، «إلا أنّ المصنّف قسّم» كون الوجود ممكناً، وهو المحالّ اللازم من القسم الأوّل - وهو كون الوجود محتاجاً إلى الماهيّة - «إلى قسمين زيادة في الإيضاح»؛ باعتبار كثرة المحالات اللازمة من فرض هذا القسم، فقال: «هذا الممكن لا بدّ له من مؤثّر»؛ ضرورة افتقار كلّ ممكنٍ إلى مؤثّرٍ، «فإنّما أن يكون المؤثّر فيه شيئاً غير الماهيّة، وهو محالٌّ؛ لأنّه يلزم منه احتياج واجب الوجود في وجوده إلى غيره، وهو محالٌّ، أو يكون المؤثّر فيه نفس الماهيّة، وهو

(١) في المقصد الرابع، المسألة الأولى في أنّ الوجود نفس الماهيّة.

(٢) في «ك»: «كونه مستغنياً».

محالٌ أيضًا؛ لأنها إن أثرت فيه وهي موجودةٌ»، فإما أن تكون بهذا الوجود، فيلزم تقدّم الشيء على نفسه، وإما بوجودٍ آخر، فننقل الكلام إليه و«يتسلسل، ويلزم كون الماهية موجودةً مرتين» مرةً بهذا الوجود ومرةً بالوجود السابق عليه، «وإن أثرت فيه وهي معدومةٌ، لزم تأثير المعدوم» أعني الماهية «في الوجود^(١)، والكل محالٌ»، فالمقدّم - وهو كون وجوده زائدًا على ماهيته - محالٌ أيضًا، فوجب أن يكون وجوده نفس ماهيته وهو المدعى.

ولقائل أن يقول: لا نسلم أنه يلزم من استحالة المقدّم المذكور، كون الوجود نفس الماهية؛ وذلك لأنّ المراد من كون وجوده زائدًا على ماهيته، كونه وصفًا عارضًا لها، ولا يلزم من انتفاء هذا ثبوت المدعى، وهو كون الوجود نفس الماهية؛ لاحتمال قسمٍ آخر، وهو كون الوجود جزءًا من الماهية، وحينئذٍ لا يتمّ هذا الدليل إلّا ببيان استحالة كونه - تعالى - مركّبًا، وقد تقدّم ذلك في الخاصّة الثانية.

واعلم: أنّا حذفنا لفظة القسم الثاني من قول الشارح «فإنّه»، إلّا أنّ المصنّف قسّم القسم الثاني إلى قسمين، وذكرنا بدله كون الوجود ممكنًا؛ وذلك لأنّ القسم الثاني من القسمين اللذين ذكرهما، هو كون الوجود مستغنيًا، وهذا القسم لم يقسّمه هو ولا المصنّف، ولا لازمه المحال وهو استغناء الصفة عن موصوفها، وإنّما قسّم كون الوجود ممكنًا، وهو المحال اللازم من القسم الأوّل، أعني كون الوجود محتاجًا، ويمكن تأويل ذلك بأنّ

(١) في المصدر (أنوار الملوكوت): «الموجود».

كون الوجود ممكنًا هو أحد المحالين اللازمين من قسسي التالي، وهما استغناء الوجود عن الماهية واحتياجه إليها، فهو أحد قسسي المحال اللازم من التالي، وذكره الشارح «ثانيًا»، فصار قسمًا ثانيًا باعتبار الذكر، لكن من قسسي المحال اللازم للتالي، لا من قسسي التالي.

قوله: «قيل عليه: لِمَ لا يؤثر من حيث هي كالقابلية؟» وهذا إشارة إلى ما أورده فخر الدين على الدليل المذكور من حيث النقص ومن حيث المعارضة^(١).

أما النقص، فهو أن يقال: قولكم: «لو أثرت الماهية في الوجود، لكانت إما أن تؤثر وهي موجودة، أو معدومة»، ليست قسمًا حاصرة، بل هنا قسم آخر وهو كونها تؤثر من حيث هي هي، فلم لا تؤثر في الوجود من هذه الحيثية؟ كما أنها تقبل الوجود من هذه الحيثية، أعني من حيث هي هي.

وأما المعارضة، فمن وجهين:

أحدهما: أن وجوده - تعالى - معلوم، وماهيته - تعالى - غير معلومة، فوجوده غير ماهيته.

وثانيهما: أن الوجود قد ثبت كونه مشتركًا بين الواجب - تعالى - والممكنات، وحينئذٍ نقول: وجود الواجب - تعالى - من حيث هو وجود، إن اقتضى التجرد - أي عدم العروض للماهية - اطرّد هذا الحكم في سائر الوجودات، بمعنى أنه يكون كلّ وجودٍ مقتضيًا لعدم العروض للماهية، وحينئذٍ يلزم أحد الأمرين وهو:

(١) راجع: المحصل، ص ١٧٩.

إمّا كون الممكنات الموجودة ليست موجودةً أصلاً، أو يكون وجوداتها نفس حقائقها، والأوّل باطلٌ بالضرورة، والثاني باطلٌ بما تقدّم في زيادة الوجود على ماهيّة الممكنات.

وإن اقتضى عدمه - أي عدم التجردّ وهو عبارةٌ عن العروض للماهيّة - لزّم كون وجوده عارضاً لماهيّته، وهو المطلوب.

وإن لم يقتض شيئا - أي لا التجردّ ولا عدمه - كان وجود واجب الوجود مفترقاً في تجرّده، وعدم عروض وجوده لماهيّته إلى علّةٍ منفصلةٍ، وأنّه محالٌ.

قوله: «أجاب بعض المحقّقين عن الأوّل» أعني النقض «بأنّ بديهة العقل حاكمةٌ بوجوب كون ما هو علّةٌ لوجودٍ موجوداً، وليس كذلك في قبول الوجود؛ فإنّ قابل الوجود يستحيل أن يكون موجوداً، وإلاّ فيحصل ما هو حاصلٌ»^(١)، فإنّ قد بطل هذا الاحتمال، وتمّ الدليل، هذه عبارة المحقّق^(٢).

وقول الشارح «نقلنا عن المحقّق: «والماهيّة من حيث هي موجودةٌ في الذهن معدومةٌ في الخارج» فيه نظر؛ فإنّ الماهيّة لو كانت من حيث هي هي معدومةٌ، كانت ممتنعةٌ.

(١) نقد المحصل، ص ٩٧ و٩٨.

(٢) يقصد به أنّ ما نقله هو بعينه عبارة المحقّق الطوسيّ قدس لا ما نقله الشارح العلامة قدس عنه، ثمّ يعترض على نقله أيضاً.

«وعن الثاني» وهو أول وجهي المعارضة، بأنّ المراد بوجوده المعلوم إن كان هو الخاصّ به، منعنا صدق الصغرى؛ فإنّه عندنا نفس حقيقته الّتي هي غير معلومة، وإن كان هو العامّ المقول بالتشكيك على وجوده - تعالى - وعلى وجودات الممكنات، فهو مسلّم، لكن نتيجة القياس حينئذٍ مغايرةً ذلك الوجود العامّ للماهيّة وهو غير المتنازع^(١).

وقوله: «زائدٌ في المعقوليّة»، أي زيادة هذا الوجود العامّ ليس إلّا في العقل.

«وعن الثالث» وهو ثاني وجهي المعارضة «بأنّ المقول بالتشكيك على أشياء إذا اقتضى» بعض أفرادها «شيئاً لا يجب اطرادُ تأثيره»، بمعنى أنّه يجب^(٢) أن يكون كلّ فردٍ من أفرادها مقتضياً لذلك الشيء، «كالضوء الحاصل من الشمس المقتضي لإبصار العشيّ، بخلاف غيره من الأنوار»، وحينئذٍ نقول: لمّ لا يجوز أن يكون وجود الواجب - تعالى - مقتضياً للتجرّد، فلا يطرد ذلك في الممكنات، ليلزم: إمّا عدمها، أو كونها موجودةً بوجودٍ غير زائدٍ على حقائقها؟

وزدنا قولنا: «بعض أفرادها»؛ لأنّه لولا هذه الزيادة لم يكن الكلام صحيحاً؛ لأنّ المقول على أشياء بالتشكيك إذا كان علّة تامّةً لشيءٍ لزم وجود معلوله معه في جميع صور وجوده؛ لاستحالة تخلف المعلول عن علّته، أمّا إذا اقتضى بعض جزئياته المندرجة تحته - الّتي هي ملزوماته - أمراً، لا يجب كون باقي الجزئيات كذلك؛ لاختلاف تلك الجزئيات بالماهيّة.

(١) راجع: نقد المحصل، ص ٩٨.

(٢) في «ر، ط، ك»: «لا يجب».

وأيضاً فالمثال الذي ذكره مطابق لما قلناه: لأن ضوء الشمس هو المقتضي لإبصار الأعشى، لا لازمه الذي هو الضوء الكلّي الصادق على جميع الأضواء بالتشكيك، صدق اللازم على ملزوماته، وليكون مطابقاً لكلام المحقق المنسوب إليه هذا الكلام، وصورة كلامه في هذا الموضع، والمعاني المشتركة على سبيل التشكيك، لا تقتضي استلزام بعضها لشيء استلزام غير ذلك البعض لذلك الشيء.

أما لفظة العشيّ، فهي جمع أعشى، وهو الموصوف بالإبصار نهائياً وعدمه ليلاً. وأما العشيّ فهو مصدر عشي، يقال: أعشاه الله، فعشي بالكسر يعشى عشي^(١).

«الرابعة: أنّه لا يصحّ عدمه. وهذه قضيةٌ بديهيةٌ؛ لأنّ الواجب لذاته لا يكون ممكنًا لذاته» أي بالإمكان الخاصّ، وصحة عدمه تقتضي كونه ممكنًا بالإمكان الخاصّ.

«واستدلّ المصنّف رحمه الله عليها» أي على هذه الخاصّة «ببرهانٍ غير واضح، هو أنّه لو جاز عدمه لكان لعلّةٌ يجب معها»؛ إذ لو عدم لذاته لكان ممتنعاً، هذا خلف، وحينئذٍ «يكون وجوده موقوفاً على عدم تلك العلّة»، أعني على عدمه، «فيكون ممكنًا لذاته، وقد فرضناه واجباً لذاته، هذا خلف».

(١) عَشِيَ، كَرَضِيَ ودعا، يَعْشَى وَيَعْشُو عَشْيًا، مَقْصُورٌ مَصْدَرُ عَشَى، وهو عَشِيٌّ، مَنْقُوصٌ، وَأَعْشَى وهي عَشْوَاءٌ، وَرَجُلَانِ أَعْشَيَانِ وَأَمْرَتَانِ عَشْوَاوَانِ. وفي الصّحاح: هو مَصْدَرُ الْأَعْشَى. وقد أَعْشَاهُ اللَّهُ، فَعَشَيْتِ، وقوله تعالى: وَمَنْ يَعْشُ عَنْ ذِكْرِ الرَّحْمَنِ، أي يَغْمُ تاج العروس، ج ١٩، ص ٦٧٦ (عشو)؛ لسان العرب، ج ١٥، ص ٥٦.

قوله: «وليس بجيد؛ لأنَّ عدم واجب الوجود ممتنع لذاته لا بغيره، وتعليله الامتناع» أي امتناع عدمه «بعدم توقّف وجوده على عدم سبب عدم تعليل لما ثبت للشيء لذاته بعلة غير ذاته».

وهذا إيراد أورده المحقق على فخر الدين^(١)، وفيه نظر؛ فإنّا لا نسلم أنّه علل امتناع عدمه بعدم توقّف وجوده على عدم سبب عدم، بل استدلّ على ذلك الامتناع بذلك عدم، ولا يلزم من الاستدلال بشيء على آخر تعليل ذلك الآخر - أعني المدلول بذلك الشيء، أعني الدليل - فإنّا نستدلّ على إمكان العالم، وهو أمرٌ لازمٌ له لذاته بالحدوث، وهو وصفٌ عارضٌ، ولم يلزم من ذلك تعليل الإمكان بالحدوث. نعم، الدليل علةٌ للمدلول في الذهن لا في الخارج، وكثيراً ما يكون المعلول علةً لعلته في الذهن، كالاستدلال بوجود العالم على وجود الصانع.

ويمكن أن يجاب عن هذا، بأن يقال: استحالة عدم الواجب لذاته - تعالى - لازمٌ له في الذهن لزوماً بيناً - أي بغير واسطة^(٢) - كما هو لازمٌ في نفس الأمر، فإنّ تصوّر كون الشيء واجباً لذاته، مستلزمٌ لتصوّر استحالة عدمه، فلو استدللنا على استحالة عدمه بعدم توقّف وجوده على عدم سبب عدم، لجعلنا لحوق استحالة عدم على

(١) وهذه عبارته بعد حكايته لاستدلال الرازي: «الصواب فيه أن يقال: لا يصحّ عليه العدم؛ لأنّ وجوده واجبٌ لذاته. وما ذكره ليس بصواب؛ لأنّ عدم واجب الوجود ممتنع لذاته لا لغيره، وتعليله بعدم توقّف وجوده على عدم سبب عدمه، تعليل ما ثبت للشيء لذاته بعلة غير ذاته». نقد المحضّل، ص ١٠٣.

(٢) في «ق، ي»: «وسط».

الواجب لذاته التي هي لازمة له لذاته بواسطة ما ليس لازماً للواجب - تعالى - لذاته، بل بواسطة^(١) غير ذاته، هذا خلف.

[المسألة السابعة: في خواص الممكن لذاته]

قال المصنّف: خواص الممكن لذاته ألا يوجد أحد طرفيه إلا بأمرٍ منفصلٍ، وألا يكون أحد الطرفين أولى به، والحاجة إلى المؤثر من الإمكان لا من الحدوث.

قال الشارح «إِنَّمَا»: «لَمَّا ذَكَرَ خَوَاصَّ الْوَاجِبِ شَرَعَ فِي خَوَاصِّ الْمُمْكِنِ، وَقَدْ ذَكَرَ مِنْهَا ثَلَاثًا^(٢)»:

الأولى: ألا يوجد أحد طرفيه - إمّا الوجود أو العدم - إلا بعلةٍ خارجةٍ عن ذاته منفصلةٍ عنه؛ لأنّه لولا ذلك «أي لولا افتقاره في اتّصافه بأحد طرفيه المذكورين إلى علةٍ خارجةٍ عن ذاته «لزم أحد الأمرين»، وهو: «إمّا استغناؤه في ذلك مطلقاً، وهو باطلٌ بالضرورة، أو افتقاره فيه إلى علةٍ هي ذاته، وهو محالٌ؛ لأنّ العلةَ متقدّمةً على المعلول، فلو كان الشيء علةً لنفسه، لزم تقدّم الشيء على نفسه، وهو محالٌ بالضرورة».

وفيه نظرٌ؛ فإنّه على تقدير انتفاء افتقاره في اتّصافه بأحد طرفيه إلى علةٍ خارجةٍ عن ذاته منفصلةٍ عنه، لا يكون اللازم أحد الأمرين المذكورين، بل أحد

(١) في «ق، ي»: «وسط».

(٢) وهي ستٌ في: المحصل، ص ١٨٥.

أمور ثلاثة، وهو: إمّا استغناؤه مطلقاً، أو افتقاره إلى علّة هي نفسه، أو إلى علّة داخلية فيه، وحينئذٍ لا يلزم من بطلان القسمين المذكورين، تحقّق الافتقار إلى علّة خارجية، بل إنّما يلزم ذلك إذا بطل القسم الثالث المذكور أيضاً.

والحقّ: أنّ المراد بالعلّة المنفصلة هنا المغايرة لذات الممكن، سواءً أكانت جزاءً أو خارجةً عنه، وحينئذٍ يلزم من بطلان استغناؤه^(١) وافتقاره إلى علّة هي نفسه افتقاره إلى علّة منفصلة عنه؛ ولأنّته على تقدير كون العلّة في أحد الطرفين هي الذات، لا يلزم أن يكون الشيء علّةً لنفسه، بل يلزم أن يكون علّةً لوجوده أو لعدمه.

وأيضاً في عبارة المصنّف والشارح «لَمْ يَلَمْ» موضع نظرٍ، وهو قولهما: «ألا يوجد أحد طرفيه - إمّا الوجود أو عدم - إلا لعلّة»، فإنّ معناه حينئذٍ ألا يوجد وجوده ولا يوجد عدمه إلا بعلّة، واستحالة هذا ظاهرة؛ فإنّ الوجود لا يثبت للوجود ولا للعدم.

قوله: «الثانية: ألا يكون^(٢) أحد الطرفين» أعني الوجود أو^(٣) عدم «أولى به من الآخر؛ لأنّه مع تلك الأوليّة إن أمكن وقوع الطرف المرجوح، ليفرض وقوعه في وقتٍ»، وقد كان الطرف الراجح واقعاً في طرفٍ آخر، «فتخصيص أحد الوقتين» أعني الوقت الذي وقع فيه الطرف الراجح والوقت الذي وقع فيه الطرف

(١) في «ك»: «الاستغناء به».

(٢) في المصدر: «أنّه لا يعقل أن يكون».

(٣) في «ق، ك»: «و».

المرجوح «بوقوع أحد ذينك الطرفين دون الآخر»، أو دون الطرف الآخر «ترجيح» من غير مرجح، وهو محال، وإن لم يمكن ذلك» أي وقوع الطرف المرجوح «كانت الأولوية «وجوباً»، فيكون الممكن واجباً، هذا خلف.

وفيه نظر؛ فإن لقائل أن يقول: لم لا يجوز أن يكون أحد الطرفين أولى من الآخر، ولا تكون تلك الأولوية بالغه إلى حد^(١) الوجوب، بحيث يجب الراجع ويمتنع المرجوح، بل تكون الأولوية وعدم سبب المرجوح كافيين في تحقق الطرف الراجع؟

قوله: «لأنه مع تلك الأولوية إن أمكن وقوع الطرف المرجوح في وقت، فليفرض، فتخصيص أحد الوقتين بوقوع أحد الطرفين يكون ترجيحاً من غير مرجح».

قلنا: إن أردت وقوع الطرف المرجوح من غير سبب، اخترنا أنه لا يمكن، ولا يلزم من ذلك كون الأولوية وجوباً، وإن أردت وقوعه مطلقاً - أي من غير اعتبار وجود السبب ولا عدمه - اخترنا أنه يمكن، وفرض وقوعه هو فرض وقوع سببه، وحينئذ لا يكون ترجيحاً من غير مرجح، بل لمرجح هو ذلك السبب المفروض وقوعه.

قوله: «قال بعض المحققين: هذا» أي ما ذكرتموه من المدعى^(٢) «يقتضي نفي الأولوية مطلقاً»، أي سواء أكانت كافية في حصول الطرف الأولى، أو لم يكن.

(١) في «ق»: «هذا».

(٢) أي ما ذكره الرازي في: المحصل، ص ٢٠٤ و٢٠٥.

«ولقائل أن يقول: الطرف الأول يكون أكثر وقوعاً» مثل: وجود اللحية للرجل وعدمها عن المرأة «أو أشدّ عند الوقوع، أو أقلّ شرطاً» كالمعلول المتوقّف على وجود شرائط متعدّدة؛ فإنّ عدمه يكون موقوفاً على عدم واحدٍ منها ومن علته، فهو أقلّ شرطاً من الوجود، وأنت ما أبطلت ذلك، أي دليلك المذكور^(١) ليس مبطلاً للأولويّة بأحد هذه الاعتبارات المذكورة.

«وقد قيل في رجحان العدم» على الوجود «في الموجودات غير القارّة، كالصوت والحركة: إنّ العدم لو لم يكن أولى بها، لجاز عليها البقاء» الذي هو استمرار الوجود، «كما جاز عليها استمرار العدم».

«وأجيب عنه: أنّ كلامنا في الممكن لذاته، لا في الممتنع بغيره، وبقاء غير القارّ ممتنعٌ لغيره»^(٢).

ومراده^(٣) أنّ كلامنا في الممكن لذاته إنّما هو من حيث ذاته، والممتنع لغيره وإن كان ممكناً لذاته، إلّا أنّ امتناعه ليس من حيث ذاته، بل باعتبار غيره.

قوله: «وأقول: ليس المراد من الأولويّة كثرة وقوع الأشخاص في وقتٍ واحدٍ، أو أوقاتٍ كثيرة، أو وقوع الشخص الواحد في أزمنةٍ متعدّدة»، أي يستمرّ وجوده في تلك الأزمنة، لا بأن يعدم، ثمّ يوجد؛ لأنّ إعادة المعدوم محالّ.

(١) لم يرد في «خ»: «المذكور».

(٢) نقد المحضّل، ص ١١٩.

(٣) أي مراد المحقّق الطوسي في المصدر نفسه.

قوله: «لأنّ ذلك الوقوع واجبٌ مستندٌ إلى علّةٍ، ولا شدّة الواقع» أي وليس المراد بالأولوية شدّة الواقع «ولا قلّة شرط وقوعه؛ فإنّ جميع ذلك مستفادٌ من الخارج» أي ليس مستفادًا من الممكن من حيث ذاته، وإنّما هو مستفادٌ من أمرٍ آخر خارجٍ عن ذات الممكن «بل المراد بذلك» أي بالأولوية «الترجيح الذي لا ينتهي إلى طرف الوجوب» إن كان للوجود، ولا إلى «الامتناع» إن كان لطرف العدم «المستند إلى ذات الممكن، وليس المراد نفي الأولوية مطلقًا» أي سواءً أكانت مستفادّةً من ذات الممكن، أم من أمرٍ خارجٍ عنه «لأنّ المعلول المستند إلى علّةٍ مركّبةٍ يكون وجوده أولى» أي أرجح «عند وجود بعض أجزاء تلك العلّة من وجوده عند عدم الجميع».

وفي هذا نظرٌ؛ فإنّ هذه الأولوية ثابتةٌ بين الوجود حال وجود بعض أجزاء علّته، وبين الوجود حال عدم الجميع، يعني عدم كلّ واحدٍ واحدٍ على الجمع، وليس الكلام فيه؛ إذ النزاع في أولوية الوجود على العدم، أو بالعكس، لا في أولوية وجودٍ من وجودٍ، أو عدمٍ من عدمٍ، وعدم المعلول المفروض أرجح من وجوده في الحالتين - أعني حالة وجود بعض أجزاء العلّة وعدم بعض وحالة عدم الجميع - وإلا لما كان واقعًا.

وقوله في الاعتراض على المحقق: أنّ ذلك واجبٌ مستندٌ إلى سببٍ مسلّمٍ، لكنّ أغلبية أحد الطرفين وندور الآخر، دالٌّ على أولوية الغالب على النادر، وليس ذلك باعتبار الافتقار إلى السبب والوجوب به؛ لاشتراك الغالب والنادر في ذلك.

وقال فخر الدين في بعض كتبه: «إِنَّ الَّذِي عَدَمَهُ أَوَّلَى مِنْ وَجُودِهِ هُوَ الْأَعْرَاضُ الَّتِي لَا تَبْقَى، وَأَمَّا الَّذِي وَجُودُهُ أَوَّلَى مِنْ عَدَمِهِ، فَلَا مِثَالَ لَهُ»^(١).

(١) إِنَّ فِي أَوَّلِيَّةِ أَحَدِ طَرَفِي الْمُمْكِنِ أَقْوَالًا، وَصَفَهَا صَدْرُ الْمُتَأَلِّهِينَ بِالْأَوْهَامِ وَالْجَزَافَاتِ، ذَكَرَهَا بِقَوْلِهِ: «أَوْهَامٌ وَجَزَافَاتٌ: مِنَ النَّاسِ مَنْ جَوَّزَ كَوْنَ بَعْضِ الْمُمْكِنَاتِ مِمَّا وَجُودُهُ أَوَّلَى مِنْ عَدَمِهِ بِالنَّظَرِ إِلَى ذَاتِهِ، لَا عَلَى وَجْهِ مَخْرَجٍ عَنْ حَيْزِ الْإِفْتِقَارِ إِلَى الْغَيْرِ، وَيَسَدُّ بِهِ إِبْثَابَ الصَّانِعِ لَهُ؛ لَكُونِهِ مَعَ ذَلِكَ فِي حُدُودِ الْإِمْكَانِ، بَلْ عَلَى وَجْهِ يَسْتَدْعِي أَكْثَرِيَّةَ وَقُوعِ وَجُودِهِ بِإِيجَابِ الْعِلَّةِ، وَإِفَاضَةِ الْجَاعِلِ، أَوْ أَشَدَّ وَجُودًا، أَوْ أَقَلَّ شَرْطًا لِلْوُقُوعِ، وَبَعْضُ آخَرٍ بِالْعَكْسِ مِمَّا ذَكَرَ.

وَمِنْهُمْ مَنْ ظَنَّ هَذِهِ الْأَوَّلِيَّةَ فِي طَرَفِ الْعَدَمِ فَقَطْ بِالْقِيَاسِ إِلَى طَائِفَةٍ مِنَ الْمُمْكِنَاتِ بِخُصُوصِهَا. وَمِنْهُمْ مَنْ ظَنَّمَهَا بِالْقِيَاسِ إِلَى الْجَمِيعِ؛ لَكُونِ الْعَدَمِ أَسْهَلَ وَقَوْعًا. وَالْمُتَقَوِّلُونَ بِهَذِهِ الْأَقَاوِيلِ كَانُوا مِنَ الْمُنْتَسِبِينَ إِلَى الْفَلَسَفَةِ فِيمَا قَدَّمَ مِنَ الزَّمَانِ قَبْلَ تَصْحِيحِ الْحِكْمَةِ وَإِكْمَالِهَا.

وَعِنْدَ طَائِفَةٍ مِنْ أَهْلِ الْكَلَامِ: كُلُّ مَا هُوَ الْوَاقِعُ مِنَ الطَّرَفَيْنِ، فَهُوَ أَوَّلَى لِمَنْعِهِمْ تَحَقُّقَ الْوُجُوبِ فِيمَا سِوَى الْوَاجِبِ وَإِنْ كَانَ بِالْغَيْرِ.

وَرَبَّمَا تَوَهَّمُ مَتَوَهَّمٌ: أَنَّ الْمَوْجُودَاتِ السَّيَّالَةَ - كَالْأَصْوَاتِ وَالْأَزْمَنَةَ وَالْحَرَكَاتِ - لَا شَكَّ أَنَّ الْعَدَمَ أَوَّلَى بِهَا، وَإِلَّا لَجَازَ بِقَاوِئِهَا، وَيَصَحَّ الْوُجُودُ أَيْضًا عَلَيْهَا، وَإِلَّا لَمَا وَجَدْتَ أَصْلًا. وَإِذَا جَازَتْ الْأَوَّلِيَّةُ فِي جَانِبِ الْعَدَمِ، فَلْيَكُنْ جَوَازُهَا فِي جَانِبِ الْوُجُودِ أَوَّلَى، وَأَنَّ الْعِلَّةَ قَدْ تَوَجَّدَ، ثُمَّ يَتَوَقَّفُ اقْتِضَاؤُهَا مَعْلُومًا عَلَى تَحَقُّقِ شَرْطٍ، أَوْ انْضِمَامِ دَاخٍ، أَوْ انْتِفَاءِ مَانِعٍ، وَلَا شَبْهَةَ فِي أَنَّ تِلْكَ الْعِلَّةَ الْأَوَّلَى بِهَا إِيْجَابُ الْمَعْلُولِ، وَإِلَّا لَمْ يَتَمَيَّزْ عِلَّةٌ شَيْءٌ عَنْ غَيْرِهَا فِي الْعِلِّيَّةِ، فَإِذِنْ الْعِلَّةُ قَبْلَ تَأْثِيرِهَا وَإِيجَابِهَا يَصَحُّ عَلَيْهَا الْاِقْتِضَاءُ وَالْاِقْتِضَاءُ جَمِيعًا، مَعَ كَوْنِ الْإِيجَابِ أَوَّلَى بِهَا مِنْ عَدَمِهِ، فَلْيَكُنْ الْوُجُودُ أَيْضًا بِالنِّسْبَةِ إِلَى مَا هِيَ مَا مِنْ هَذَا الْقَبِيلِ، فَيَكُونُ ذَلِكَ الْوُجُودُ أَكْثَرِيًّا لَا دَائِمِيًّا، كَمَا فِي ذَلِكَ الْإِيجَابِ، كَمَا تَرَى مِنَ الْعِلَلِ مَا يَكُونُ تَأْثِيرُهَا أَكْثَرِيًّا لَا دَائِمِيًّا، كَطَبِيعَةِ الْأَرْضِ فِي اقْتِضَائِهَا الْهَبُوطَ مَعَ مَا قَدْ يَمْنَعُ عَنْهُ عِنْدَمَا يَرَى إِلَى الْعُلُوِّ قَسْرًا، وَكَلَا الْقَوْلَيْنِ زَوْرٌ وَاخْتِلَافٌ». الْأُسْفَارُ، ج ١، ص ٢٠٤ و ٢٠٥.

[علة الحاجة إلى المؤثر]

قوله: «الثالثة: إنّ الإمكان علة الحاجة إلى المؤثر، وذلك حكم قد وقع الخلاف فيه^(١)؛ فإنّ جماعة من الناس ذهبوا إلى أنّ علة الحاجة هي الحدوث

(١) على خمسة أقوال، أربعة منها في عبارة العلامة رحمته، ما نصّه: «اختلف الناس هنا، فذهب الأوائل والمتأخرون من المتكلمين، إلى أنّ علة الحاجة إنّما هي الإمكان. وذهب قدماء المتكلمين إلى أنّها الحدوث. وقال آخرون: العلة مجموع الأمرين، إمّا بأن يكون الحدوث شرط العلة وجزءاً منها، أو بأن يكون شرطاً لها». نهاية المرام، ج ١، ص ١٥٣.

والقول الخامس ذكره صدر المتألهين بقوله: «إنّ علة الحاجة إلى العلة، هي الإمكان في الماهيات والقصور في الوجودات». الأسفار، ج ١، ص ٢٠٦.

وقال في موضع آخر بعد نقل القولين الرئيسيين (الإمكان والحدوث): «أقول: الحق أنّ منشأ الحاجة إلى السبب لا هذا ولا ذاك، بل منشؤها كون وجود الشيء تعلقاً متقومًا بغيره مرتبطاً إليه». الأسفار، ج ٣، ص ٢٥٣.

وذهب أبو الحسين البصري، إلى أنّ علة الحاجة الإمكان والحدوث معاً، وكلّ منهما جزء علة. إرشاد الطالبين، ص ١٥٦؛ وانظر هذا القول الثالث نقلاً عنهم في: الأربعين في أصول الدين، ج ١، ص ١٠١.

وذهب الأشعري إلى أنّ العلة، الإمكان بشرط الحدوث. إرشاد الطالبين، ص ١٥٦؛ ونقل هذا القول الرابع عنه في: الأربعين في أصول الدين، ج ١، ص ١٠١.

دور الأقوال المذكورة في إثبات الصانع تعالى

من المناسب هنا أن نذكر دور الأقوال والمباني المذكورة في طريقة إثبات الصانع تعالى، قال شارح الباب الحادي عشر أبو الفتح بن مخدوم الحسيني بعد نقل المباني الثلاثة: «ومن هاهنا ترى الحكماء يستدلّون على ثبوت الواجب المؤثر في العالم بإمكان الأثر، وترى المتكلمين يستدلّون على ذلك بحدوث الأمر: إمّا بحدوث الجوهر، أو بإمكانها مع الحدوث،

وهم قدماء المتكلمين^(١)، أما المتأخرون منهم والأوائل» أعني الحكماء «فإنهم

كما هو طريقة الخليل عليه السلام حيث قال: «لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ»، وإما بحدوث الأعراض، أو إمكانها معه، كما هو طريقة الكلبي عليه السلام حيث قال: «رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى عَلَى مَا قِيلَ. وَالْأَثَرُ عَلَى كُلِّ تَقْدِيرٍ إِمَّا آفَاقِيٌّ أَوْ أَنْفُسِيٌّ، كَمَا أَشِيرُ إِلَيْهِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: «سُرِّيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ». فطريقة الخليل آفَاقِيَّةٌ، وطريقة الكلبي جامعةٌ لقسمين. وقول أمير المؤمنين عليه السلام: "من عرف نفسه، فقد عرف ربه" إشارةٌ إلى الطريقة النفسية الأنفسية كما لا يخفى». انظر: الباب الحادي عشر مع شرحه النافع يوم الحشر ومفتاح الباب، ص ٨٣.

وذكر الرازي أربع طرق لإثبات الخالق - تعالى - حسب الحاصل من ضرب ما في العالم من الجواهر والأعراض في البنائين (الإمكان والحدوث). المحصل، ص ٣٣٧؛ وأيضاً: الأربعين في أصول الدين، ج ١، ص ١٢٤؛ شرح المواقف، ج ٨، ص ٢؛ جامع الأفكار، ج ١، ص ١٣٧. (١) كما في: كشف المراد، ص ٥٣؛ إرشاد الطالبين، ص ١٥٦. والمراد: الحدوث الزماني، كما في: دستور العلماء، ج ٢، ص ٣٧١؛ حكمة العين وشرحه، ص ١٦٦.

والقائل بهذا القول كثيرٌ من مشايخ علم الأصول، كما في: الأربعين في أصول الدين، ج ١، ص ١٠١، وهم ضعفاء المتكلمين كما في: النجاة، ص ٥٢٢، وقدماء المتكلمين كما في: نقد المحصل، ص ١٢٠؛ نهاية المرام، ج ١، ص ١٥٣.

ومنهم القاضي عبد الجبار المعتزلي؛ حيث يستفاد ذلك من قوله: «وإذ قد عرفت حدوثها، فالذي يدل على أنها تحتاج إلى محدثٍ وفاعلٍ، فهو ما قد ثبت أنَّ تصرّفاتنا في الشاهد محتاجةٌ إلينا ومتعلقةٌ بنا، وإنا احتاجت إلينا لحدوثها، فكُلُّ ما شاركها في الحدوث وجب أن يشاركها في الاحتياج إلى محدثٍ وفاعلٍ». شرح الأصول الخمسة، ص ٥٤ و٥٥ و٧٢.

ويستفاد ذلك أيضاً من كلامه في كتابه الآخر؛ حيث قال: «إنها تحتاج إليه من حيث كانت محدثةً». المختصر في أصول الدين، ص ١٧٨.

قالوا: علّة الحاجة إلى المؤثر إنّما هي الإمكان^(١)، وهو الحقّ عندي لوجهين:

سبب القول بأنّ الحدوث علّة الحاجة

ذكر العلامة ثلاث سبب ذهبهم إلى القول بأنّ الحدوث علّة الحاجة، ما نصّه: «واعلم: أنّ سبب غلط هؤلاء القوم هو أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات؛ فإنّ الحادث مفتقرٌ إلى المؤثر لا لحدوثه، بل لوجوب مقارنته بالجواز». مناهج اليقين، ص ٥١.

وأشار الرازي إلى زعمهم الداعي لمختارهم بقوله: «ومن الناس من زعم أنّ علّة الحاجة هي الحدوث، وزعم أنّ احتياج ما لم يكن ثمّ كان إلى المؤثر أظهرُ في العقول من احتياج الممكن إلى السبب». المباحث المشرقية، ج ٢، ص ٤٥٠.

تشنيع صدر المتألّهين على المتكلّمين

إنّ صدر المتألّهين، فقد جرّد لسان التشنيع والتفضيح والهجمة العلميّة على المتكلّمين القائلين، بأنّ الحدوث علّة الحاجة، فاستعمل الخشونة واللؤم في الردّ عليهم، بقوله: «إنّ قومًا من الجدليّين المتستّين بأهل النظر وأولياء التمييز العارفين عن كسوة العلم والتحصيل، كان أمرهم فرطًا، وتجنّسوا في إنكارهم سبيل الحقّ شططًا، وتفرّقوا في سلوك الباطل فرقًا. فمنهم من زعم أنّ الحدوث وحده علّة الحاجة إلى العلّة. ومنهم من جعله شرطًا داخلًا فيما هو العلّة. ومنهم من جعله شرطًا للعلّة، والعلّة هي الإمكان. ومنهم من يتأقّب للجدال بالقدح في ضرورة الحكم الفطريّ المركوز في نفس الصبيان، بل المفطور في طباع البهيمة من الحيوان الموجب لتنفّره عن صوت الخشب والعيّدان، والصوت والصلولجان، وكلامهم كلّ غير قابلٍ لتضييع العمر بالتهجين، وتعطيل النفس بالتوهين، لكنّ نفوس الناس وجمهور المتعلّمين متوجّهةٌ نحوه طائعةٌ إليه...». الأسفار، ج ١، ص ٢٠٦.

(١) قال الفاضل المقداد: «ذهب الحكماء إلى أنّ علّة الحاجة هي الإمكان لا غير، واختاره

بعض المتكلّمين والمحقّق الطوسيّ والمصنّف». إرشاد الطالبين، ص ١٥٦؛ وراجع: كشف

الأول: أنَّ العقل مع فرض كون الشيء ممكنًا، يطلب العلة في ترجيح أحد طرفيه على الآخر وإن لم يتصور شيئًا آخر» من حدوثٍ وغيره. «ولو جَوَزَ العقل وجوب الحادث^(١) لجزم «بجواز «استغنائه» عن المؤثر^(٢)».

وزدنا لفظة «بجواز» لتصدق الشرطيّة المذكورة؛ لاستحالة أن يكون وجوب ذلك الحادث مجوِّزًا، والاستغناء عن المؤثر الذي هو فرعه مجزوًّا^(٣) به. ولو قال بدل قوله: «ولو جَوَزَ العقل» «ولو جزم العقل» بوجوب الحادث، كانت الشرطيّة المذكورة صادقةً، ولم يحتج إلى الزيادة المذكورة.

واعلم: أنَّ حاصل هذا الكلام يرجع إلى الاستدلال بلزوم الاحتياج للإمكان في العقل حال الغفلة عن الحدوث على كون الإمكان علةً للاحتياج، وبلزوم الاستغناء للوجوب المقترن بالحدوث على أنَّ الحدوث ليس بعلةٍ للاحتياج.

وذهب إليه ابن سينا في: الإشارات والتنبيهات، ص ١٠٣ - ١٠٥، وبهمنيار: في التحصيل، ص ٥٢٥، والرازي في: الأربعين في أصول الدين، ج ١، ص ١١، والمحصل، ص ٢٠٦، والعجالي المعتزلي في: الكامل في الاستقصاء، ص ٧٩.

(١) وإن كان فرضًا محالًا، كما في: كشف المراد، ص ٥٤.

(٢) انظر الوجه في: الأربعين في أصول الدين، ج ١، ص ٦١؛ المطالب العالية، ج ١، ص ٨٣ و ٨٨؛ ج ٤، ص ٢٣٧؛ الكامل في الاستقصاء، ص ١٦٣؛ كشف المراد، ص ٥٤؛ نهاية المرام، ج ١، ص ١٥٣؛ إرشاد الطالبين، ص ١٥٦؛ الأنوار الجلالية، ص ٥٥؛ شوارق الإلهام، ج ١، ص ٨٩.

(٣) في «ق»: «محزوم».

وفيهما نظر:

أما الأول، فلأنه لا يلزم من لزوم الشيء للشيء في العقل أن يكون الملزوم علّة واللازم معلولاً، فإننا متى جزمنا بكون الشيء عالماً جزمنا بكونه حيّاً، ولم يلزم من ذلك كون العلم علّة للحياة.

وأما الثاني، فلأنه لا يلزم من كون الحدوث المقترن بالوجوب علّة للاستغناء ألا يكون الحدوث في الجملة علّة للاحتياج.

قوله: «الثاني: أن الحدوث هو كون الوجود مسبوقاً بالعدم فهو» أي الحدوث «صفة له» أي للوجود المسبوق بالعدم «والصفة متأخرة بالطبع عن الموصوف» بها، فيكون الحدوث متأخراً عن الوجود بالطبع، «والوجود متأخراً عن تأثير موجد بالذات تأخر المعلول عن علته، وتأثير الموجد متأخراً عن احتياج الأثر إليه في الوجود بالطبع»؛ لأن ما لا يكون محتاجاً إلى المؤثر لا يكون أثراً للمؤثر، «والاحتياج متأخراً عن علته بالذات» تأخر المعلول عن علته، فإذا قد ظهر تأخر الحدوث عن علّة الحاجة بهذه المراتب، «فلو كانت هي الحدوث نفسه لزم تقدّم الشيء على نفسه بهذه المراتب»، وإنه محال^(١).

(١) وبيان المراتب في شرح الفاضل المقداد على كتاب العلامة رحمته ما نصّه: «فلو كان الحدوث علّة الاحتياج، لتأخر عن نفسه بمراتب أربع: اثنان بالذات، واثنان بالطبع، فيكونا متقدماً متأخراً معاً، وهو محال». إرشاد الطالبين، ص ١٥٧؛ وأيضاً: نقد المحصل، ص ١٢٠؛ مناهج اليقين، ص ٥٠.

واعلم: أنَّ هذا الدليل يدلّ على امتناع كون الحدوث علّةً للاحتياج، أو جزءها أو شرطاً^(١) من شرائطها، ولا يلزم من ذلك كون الإمكان علّةً للاحتياج الَّذي هو المدعى. نعم، يدلّ من حيث وقوع الاتفاق على أنَّ علّة الاحتياج: إمّا الإمكان، أو الحدوث، أو هما، وقد دلّ هذا الدليل على انتفاء القسمين الأخيرين، فتعيّن الأوّل، لكن هذا ضعيفٌ.

وقد قيل على هذا الدليل^(٢): إنّ الحدوث وإن تأخّر عن الحاجة، فإنّما تأخّر في الحصول في الغير، والكلام في كون الحدوث علّةً إنّما يريدون بها العلّة الغائية، وهي متقدّمة في التّصور الذهني، ومتأخّرة في الحصول العيني، وحينئذٍ لا يلزم من كون الحدوث متأخّراً عن الاحتياج في العين^(٣) ألا يكون علّةً غائيّةً له، ومتقدّماً عليه في الذهن. وهذه الخاصّة إنّما كانت من خواصّ الممكن؛ لأنّها خاصّة الإمكان اللّازم للممكن، وخاصّة اللّازم المساوي تكون من خواصّ الملزوم.

قوله: «قيل: الإمكان صفةً للممكن، فهو متأخّر عنه، والممكن متأخّر عن التأثير المتأخّر عن الاحتياج المتأخّر عن علّته»، أي علّة الاحتياج، فلا

وانظر الوجه في: الأربعين في أصول الدين، ج ١، ص ١١؛ المحصل، ص ٢٠٦؛ الكامل في الاستقصاء، ص ١٦٣؛ كشف المراد، ج ٥، ص ٤؛ نهاية المرام، ج ١، ص ١٥٣؛ تسليك النفس، ص ٣٥؛ معارج الفهم، ص ٢٠٦؛ شوارق الإلهام، ج ١، ص ٨٩.

(١) في «ك»: «شيئاً»، وهو خطأ.

(٢) انظر مناقشات الدليل الثاني والجواب عنها في: نقد المحصل، ص ١٢٠؛ نهاية المرام، ج ١، ص ١٥٥؛ إرشاد الطالبين، ص ١٥٧؛ مناهج اليقين، ص ٥٠؛ شرح المواقف، ج ٣، ص ١٦٢.

(٣) في «ص»: «الغير».

يكون هو إيّاها، وإلا لتقدّم^(١) الشيء على نفسه بهذه المراتب، وإنّه محالّ.
وهذا إشارةٌ إلى معارضة الدليل المذكور على امتناع كون الحدوث علّة
الحاجة بالمثل.

«والجواب: الكذب في قولهم: الممكن متأخّر عن التأثير؛ فإنّ المتأخّر إنّما
هو وجوده» أي وجود الممكن «أو عدمه»، وهذا وحده كافٍ في الجواب.

قوله في تتمّة الجواب: «وليس الإمكان متأخراً عنهما» أي عن الوجود
والعدم، يمكن أن يقال: إنّ جواب معارضة أخرى بالمثل للدليل المذكور
مقدّرة^(٢)، وهي^(٣) أن يقال:

الإمكان نسبةٌ بين الماهيّة والوجود والعدم، والنسبة متأخّرة عن المنتسبين
بالضرورة، فالإمكان متأخّر عن الوجود المتأخّر عن تأثير المؤثر المتأخّر عن
احتياج الأثر إلى المؤثر المتأخّر عن علّته، فلا يكون إيّاها، وإلاّ لزم تقدّم الشيء
على نفسه بهذه المراتب.

فأجاب بالمنع من كون الإمكان متأخراً عن الوجود؛ إذ الإمكان عبارةٌ عن
صحّة الوجود والعدم، ولا يعقل توقّف صحّة الشيء على تحقّقه. نعم، الإمكان
متوقّفٌ على تصوّر الوجود، وليس تصوّر الوجود متأخراً عن تأثير المؤثر، إنّما

(١) في «خ»: «تقدم».

(٢) في «خ»: «تقريره»، وفي «ص»: «تقديره».

(٣) في «ص»، «خ»: «هو».

المتأخّر عن تأثير المؤثر تحقّق الوجود، لا تصوّره.

فإن قلت: حكمت فيما تقدّم بأنّ الوجود هو الماهيّة^(١)، وحينئذٍ يلزم من كون الوجود متأخّراً عن التأثير، كون الماهيّة متأخّرةً عن التأثير.

قلنا: الوجود هو الماهيّة في الخارج، أمّا في الذهن، فيغيّرها كما تقدّم، والإمكان يلحق الماهيّة الحاصلة في الذهن، لا بشرط الوجود الخارجيّ^(٢).

(١) تقدّم في المسألة الأولى من المقصد الرابع في أنّ الوجود نفس الماهيّة.

(٢) لا يخفى أنّ السيّد العبيديّ تنهّى ما تعرّض لأدلة المتكلّمين القائلين بأنّ الحدوث علّة الحاجة لا الإمكان، وذلك تبعاً لمتن كتاب الياقوت وأنوار الملكوت، فمن أراد الاطلاع على أدلّتهم ونقاشها، فليراجع: الأربعين في أصول الدين، ج ١، ص ١١٠ - ١١٥؛ المطالب العالية، ج ١، ص ٢١٢؛ المحصل، ص ٢٠٦؛ نقد المحصل، ص ١٢٠؛ نهاية المرام، ج ١، ص ١٥٥؛ معارج الفهم، ص ٢٠٧؛ مناهج اليقين، ص ٥٢؛ شرح المواقف، ج ٣، ص ١٥٩ و١٦٠.