

شرح
الباب الحادي عشر
دروس في أصول العقيدة

من أبحاث المرجع الديني
السيد كمال الحيدري رحمته الله

الجزء الأول

بقلم
الشيخ عبد الله الأسعد

يطلب من

• مؤسسة الإمام الجواد عليه السلام

للفكر والثقافة؛ بغداد

٠٠٩٦٤-٧٧٠٧٩٠٠٨٤٢

٠٠٩٦٤-٧٨٠٠٢٣٠٠٢٩

• مؤسسة الثقليين للثقافة

والإعلام؛ كربلاء

٠٠٩٦٤-٧٨٠١٤٢١١٩٤

• معرض الكتاب الدائم؛

النجف الأشرف

٠٠٩٦٤-٧٧١١٦٤١٦٦٩

• مكتبة زين العابدين

البصرة - الطويسة

٠٠٩٦٤-٧٧٠٦٠٧٢٢٧١

• مكتبة دار الأمير

الناصرية - الحبوبي

٠٠٩٦٤-٧٨٠٣٠٩٨٤٩١

مؤسسة الإمام الجواد عليه السلام

للفكر والثقافة

الكاظمية المقدسة - باب الدروازة

١٤٣٦ هـ - ٢٠١٥ م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

شكر وتقدير

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على سيّدنا محمّد وآله الطيبين الطاهرين.

يُعدّ هذا البحث جزءاً من مشروع في الدراسات الكلامية أُلقيت - في سالف الزمان - على مجموعة من طلبة الحوزة العلمية في قم المقدّسة، وقد حاول تلميذنا العزيز العلامة المحقّق الشيخ عبد الله الأسعد - دامت توفيقاته - أن يخرجها بالصيغة الماثلة أمامكم.

وإنّي إذ أشكر له هذا الجهد المبارك، أدعو الله العليّ القدير أن يجعله علماً من أعلام هذه الأمة، خصوصاً مع ما تعيشه من تحديات فكرية وعقدية، آملاً أن يمثّل هذا الجهد العلمي استجابةً لبعض تلك التحديات، إنّه ولي التوفيق.

كمال الحيدري

١٥ شعبان ١٤٣٦هـ

مقدمة المقرر

بسم الله الرحمن الرحيم

أقول في البدء كما قال الحكيم السبزواري رحمه الله:

يا واهب العقل لك المحامد	إلى جنابك انتهى المقاصد
يا مَنْ هو اختفى لفرط نوره	الظاهر الباطن في ظهوره
بنور وجهه استنار كل شيء	وعند نور وجهه سواه فيء
ثم على النبي هادي الأئمة	وآله الغرّ صلاة جمّة ^(١)

وكيف لا يُحمد الله الذي وهب ما به تُكتسب السعادة التي ليس كمثليها سعادة، والحياة التي ليس كمثليها حياة. فالسعادة بهجة، والبهجة ابنة المشاهدة التي تلملت في رحم المعرفة، فهي بذرة المشاهدة، وهي التي اختصرها أهل المعرفة، وأصلها وفرعها وأولها وآخرها وظاهرها وباطنها بقول صادقهم: «رحم الله امرأ عرف من أين وفي أين وإلى أين»^(٢)، و«مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ»^(٣).

ولا شك أن الموجودَ الربَّ ليس كمثله شيء، لا في ذاتٍ ولا صفةٍ ولا فعلٍ، فهو الأتم، بل هو فوق التمام والكمال، والمعرفة به لا تدانيها معرفة، والحائز عليها - لا سيّما مقامها الأرفع - ينحدر عنه السيل ولا يرقى إليه الطير.

فإذا كان الأمر كذلك - وهو بلا شك كذلك - فالذي يستحق أن تُشدَّ إليه الرحال ويُنفق في سبيله المال، ويُتحمّل من أجله فرقة الأهل والعيال وشظف

(١) شرح المنظومة، قسم الحكمة: ج ٢ ص ٣٥.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٨ ص ٣٥٥؛ التفسير الكاشف، محمد جواد مغنية: ج ٧ ص ٤٧٧.

(٣) عوالي اللآلئ: ج ٤ ص ١٠٢، الحديث رقم (١٤٩)؛ بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار: ج ٢ ص ٣٢، كتاب العلم: ح ٢٢.

العيش وقسوته، هو كسب هذه المعرفة وتحصيلها. وصاحبها هو الآية الحقّة؛ وذلك لأنّه بها صار عالماً علمياً مضاهياً للعالم العيني، والعالم إنّما سمّي عالماً لأنّه علامة على الله تعالى ذاتاً وصفةً وفعلاً. كيف والكثيرون يتّخذون من العالم سبيلاً لإثبات أصل ونحو وجوده وفعله؛ فهو الآية، لأنّه امتلك المعارف التي تُصير صاحبها متخلّقاً بأخلاق الله^(١)، فيصبح كما أشار إليه الحكيم السبزواري رحمته الله:

فيقلب الهوا ويحدث المطر يبدأ طوفاناً يبيد مَنْ فجر
يطيعه العنصر طاعة الجسد للنفس فالكلّ كجسمه يُعدّ^(٢)

وكيف لا تكون تلك المعرفة على هرم الشرف وسنامه، وهي التي عرفها صاحب الحكمة المطلقة بقوله عزّ من قائل: ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا...﴾ (البقرة: ٢٦٩)، وهي التي عرفها أهل الفنّ بأنّها: «استكمال النفس الإنسانية بمعرفة حقائق الموجودات على ما هي عليها، والحكم بوجودها تحقيقاً بالبراهين لا أخذاً بالظنّ والتقليد بقدر الوسع الإنساني»^(٣).

الأصول الخمسة

ولا شكّ أنّ معرفة حقائق الموجودات على ما هي عليه يفضي إلى إثبات وجود موجودٍ وجوده عين ذاته، فهو واجب الوجود بالذات، ويمتنع غيره المفروض ثانياً أو مثلاً أو شبهاً، ويثبت أنّ كلّ ما سواه مفتقرٌ إليه في وجوده، فهو مبدأ كلّ شيء. وبما أنّه واجب الوجود من جميع الكمالات، لا يشذّ عن ذاته كمال من الكمالات، فهو القادر، العالم، الحكيم، الجواد، الذي لا تنقص خزائنه، ولا

(١) إشارة إلى قوله ﷻ: «تخلّقوا بأخلاق الله» المنقول في بحار الأنوار: ج ٦١ ص ١٢٩، باب ٢٤؛

سلسلة الأحاديث الضعيفة: ج ٦ ص ٣٤٦، الحديث رقم (٢٨٢٢).

(٢) شرح المنظومة، قسم الحكمة: ج ٥ ص ٢٤٩.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٢٠.

تزيده كثرة العطاء إلا جوداً وكرماً، فيفعل لغرضٍ ولغايةٍ، وذلك لتماحه وكماله. فالصمد الذي لا يفقد شيئاً، والذي يمتنع أن يعاب بشيء كالبخل، والعالم بالمستحق، كيف لا يعطي ويجود؟

بل السؤال في حقّه تعالى: «لم أعطى؟» ليس صحيحاً؛ وذلك لأنّ مورده - أي السؤال - هو الذي يمكن أن لا يعطي؛ لعجزٍ أو لجهلٍ أو لبخلٍ أو سفه، وهو المتعالي عن ذلك علواً كبيراً.

إذن، فحكّمته تقتضي العناية بما خلق، والإنسان هو غاية الخلق، وهو فعلّ له تعالى، وكلّ فعل له غرض، فلإنسان غرض من وجوده، وقد بيّن الله ذلك في قوله: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (الذاريات: ٥٦)، والعبادة فعلّ إراديّ اختياريّ مبدؤه العلم، كما هو حال كلّ فعل اختياريّ.

إذن، لا عبادة حقّة من دون معرفة، والإنسان كلّ الإنسان غير صالح لا متلاك هذه المعرفة مستقلاً عن السماء، وإلا لكانّا في نشأة غير نشأة الدنيا والنقص والعالم الأخسّ الأنزل. ومن ثمّ، فلا بدّ من وسيلة لحصول الإنسان على هذه المعرفة، وهنا يأتي دور النبوة والإمامة، ثمّ نجد أنّ عدله تعالى يقتضي أن يثاب المطيع ويعاقب العاصي؛ وإذ لا صلاحية لهذه النشأة أن تكون محلاً لظهور هذا العدل^(١)، فلا بدّ من نشأة أخرى، حيث يثاب المطيع ويعاقب العاصي. إذن، فالأصول خمسة:

١. توحيده تعالى: وهو أصل؛ لأنّه لا اختلاف كثيراً على مرّ العصور في وجوده، وإنّما في توحيده، وليس في مطلق توحيده، حيث كثر الخلل عند الناس في التوحيد على مستوى الفاعليّة والاستقلال بالتأثير.

٢. العدل: حيث يترتب على هذه الصفة النبوة والإمامة والمعاد كذلك،

(١) وهذا ما سوف نقف عليه في أبحاث المعاد من هذا الكتاب.

١٠..... شرح الباب الحادي عشر - ج ١

وإنما أُفردت كصفةً مستقلةً؛ لوقوع الخلاف فيها، لا على نحوٍ مباشر، وإنما لإنكار البعض الحسن والقبح الذاتيين.

٣. النبوة: وهي صلة الوصل الأولى بين السماء والأرض.

٤. الإمامة: وهي صلة الوصل الثانية حيث تؤدّي دوراً لا يقلّ خطراً وأهميةً عن الدور الذي تنهض به النبوة ﴿...وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغَتْ رَسُولَتُهُ...﴾ (المائدة: ٦٧).

٥. المعاد: النشأة الآخرة، يوم الدين والجزاء. وبهذا يكتمل قوسا المعرفة المطابقان لقوسي الوجود: النزول والصعود، و﴿...إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾ (البقرة: ١٥٦).

علم الكلام

لا أريد - إذ لا مجال - أن أبحث مفصلاً في شؤون هذا العلم وتفاصيله وشرائره، ومن هو أوّل من تكلم، وما هي الظروف والملازمات، والفرق الكلامية، ومشاهير أعلامها، وما تختصّ كلٌّ منها من آراء؛ فإنّ هذا موكولٌ لدراساتٍ تعدّ لهذا الغرض، وما نحن فيه ليس كذلك. إنّما يراد طرح الأمور الأربعة التالية:

١. تعريف علم الكلام. ٢. وجه التسمية. ٣. شرفه. ٤. وظيفته.

تعريف علم الكلام

بعد أن تناول المحقّق اللاهيجي رحمته الله التعاريف المتعدّدة لعلم الكلام قال: «الأوّل أن يقال: الكلام صناعةٌ نظريّة يُقْتَدَرُ بها على إثبات العقائد الدينيّة...»^(١).

أمّا موضوع هذا العلم فقد تعدّدت الآراء فيه أيضاً، حيث ذهب البعض إلى أنّه الموجود بما هو موجود، وهو رأي المتقدّمين.

وذهب بعض المتأخّرين - كالقاضي والأرموي - إلى: أنّه ذات الله تعالى. وأمّا أكثر المتأخّرين فقد ذهبوا إلى أنّه المعلوم من حيث يتعلّق بإثبات العقائد الدينيّة، وقد خُذش في كلّ من الآراء الثلاثة، ورأى صاحب الشوارق: أنّ موضوع علم

(١) شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام: ج ١ ص ٥١.

الكلام هو نفس كلام العلم الإلهي، وهو: الموجود بما هو موجود^(١).

وجه التسمية

ذُكرت آراء متعددة لبيان وجه تسمية هذا العلم بعلم الكلام، فقد قال التفتازاني: «...وسمّوا العلم بها فقهاً وخصّوا الاعتقاديّات باسم الفقه الأكبر، والأكثر من خصّوا العمليّات باسم الفقه، والاعتقاديّات بعلم التوحيد والصفات - تسميةً بأشهر أجزائه وأشرفها - وبعلم الكلام؛ لأنّ مباحثه كانت مصدرّة بقولهم: الكلام في كذا وكذا، ولأنّ أشهر الاختلافات فيه كانت مسألة كلام الله تعالى أنّه قديمٌ أو حادث؟ ولأنّته يورث قدرةً على الكلام في تحقيق الشرعيّات، كالمنطق في الفلسفيّات، ولأنّته كثر فيه الكلام مع المخالفين والردّ عليهم ما لم يكثر في غيره، ولأنّته لقوّته أدلّته صار كأنّته هو الكلام دون ما عداه...»^(٢).

وقد ذكر العلامة الحليّ أوجهاً عدّة في نهاية المرام؛ قال: «كلّ علمٍ من العلوم لا ينفكّ عن البحث والمناظرة والكلام، لكنّ خُصّص هذا العلم باسم الكلام؛ لوجوه: أ. العادة قاضيةٌ بتسمية البحث في دلائل وجود الصانع تعالى وصفاته وأفعاله، والكلام في الله تعالى وصفاته، فسَمّي هذا العلم بذلك....

ب. أنكر جماعة البحث في العلوم العقليّة والبراهين القطعيّة، فإذا سئلوا عن مسألةٍ تتعلّق بالله تعالى وصفاته وأفعاله والنبوّة والمعاد قالوا: نُبينها عن الكلام في هذا العلم، فاشتهر هذا العلم بهذا الاسم.

ج. هذا العلم أسبق من غيره في المرتبة... فكان أحقّ بهذا الاسم.

د. هذا العلم أدقّ من غيره من العلوم، والقوّة المميّزة للإنسان - وهي النطق - إنّما تظهر بالوقوف على أسرار هذا العلم، فكان المتكلّم فيه أكمل الأشخاص

(١) شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام: ج ١ ص ٥١.

(٢) شرح المقاصد في علم الكلام: ج ١ ص ٦.

البشريّة، فسَمّي هذا بالكلام؛ لظهور قوّة التعقّل فيه.
هـ. هذا العلم يوقف منه على مبادئ سائر العلوم، فالباحث عنه كالمتكلّم في غيره، فكان اسمه بعلم الكلام أولى.
و. إنّ العارفين بالله تعالى يتميّزون عن غيرهم من بني نوعهم؛ لما شاهدوه من ملكوت الله تعالى وأحاطوا بما عرفوه من صفاته، فطالت ألسنتهم على غيرهم، فكان علمهم أولى باسم الكلام»^(١).

شرف علم الكلام

لا شكّ أنّ العلوم كلّها تشترك في أنّها شريفةٌ ولكنّها تتفاوت في الشرف والفضل؛ ومردّد ذلك إلى شرف الموضوع، فالموضوع الأشرف يصيرّ علمه أشرف وأفضل، ولا شكّ أنّ العلم الذي يكون موضوعه الواجب تعالى الذي لا أشرف منه - وهو مبدأ ومنبع كلّ شيء، وبه وبمعرفة تُشرف الأشياء - هو أشرف العلم، وقد تناول الفخر الرازي هذا الأمر في كتابه (المطالب العالية)^(٢)، حيث عدّد وجوهاً أربعة يكون بها العلم أشرف، إليك اثنين منها:

١. شرف المبحوث عنه، أي الموضوع، وهو الذي يبحث في العلم عن عوارضه الذاتية. وموضوع هذا العلم هو ذاته تعالى وصفاته، والحقّ تعالى أشرف الموجودات. وقد عرض لبيان ذلك وجوهاً عدّة:

- أ. هو غنيّ عن القابل والفاعل.
- ب. هو واحدٌ يمتنع وجود شريك له.
- ج. هو مبدأ كلّ الممكنات؛ لأنّ كلّ ما عداه ممكنٌ محتاجٌ إليه.
- د. ما سواه محتاجٌ إليه حدوثاً وبقاءً.

(١) نهاية المرام في علم الكلام: ج ١ ص ٨-٩.

(٢) المطالب العالية من العلم الإلهي: ج ١ ص ٣٧.

إذن، فالعلم الباحث عن موضوع (أشرف) كهذا، هو أشرف.
 ٢. شدة الحاجة إليه وكمال الانتفاع به: فالعلم الإلهي هو المحصل للسعادة الحقيقية والمخلص من الشقاوة كذلك، حيث تحصل به السعادة العقلية الروحانية التي هي أشرف وأشدّ وأكد من كلّ اللذائذ الحسية والخيالية، ورأس السعادة العقلية وسنامها في إدراك المعرفة الإلهية، وهكذا ما يكون من خلال دراسة هذا العلم.

وظيفة علم الكلام

علم الكلام ينهض بالوظائف التالية^(١):

١. استنباط العقائد الدينية؛ وذلك من منابع الدين المعتمدة، كالكتاب والسنة، والأسلوب المتبع في هذه الوظيفة غالباً ما يكون المنهج العقلي.
٢. التوضيح؛ بعد أن ينتهي المتكلم من الوظيفة الأولى فهو مدعو لأن ينخرط في الأخرى التي لا تقل أهمية عن الأولى، ألا وهي وظيفة توضيح وشرح وإثبات ما استنبطه من عقائد ومفاهيم دينية للآخرين.
٣. تنظيم العقائد المستنبطة بشكل يتّضح للآخرين ما بينها من ترابط وانسجام؛ لتكون منظومة عقائدية واحدة متكاملة لا يعارض بعضها الآخر، بل يعضد بعضها الآخر.
٤. التوجيه؛ أي: دفع ما قد يترأى من خلل وانحراف في بعض العقائد الدينية؛ حيث يتم استنباط عصمة الأنبياء مثلاً من المتون المعتمدة، كالكتاب الذي يأمر بإطاعة أولي الأمر مطلقاً، أو الأمر بالكون مع الصادقين. ثمّ يتمّ توضيح هذا المفهوم وبيان منشئه وحدوده. إذن، فالنبي لا بدّ أن يكون معصوماً، ولا نبوة تثبت إلا بعد إثبات الحسن والقبح العقليين، حيث يلزم من عدم البعثة نقض

(١) درآمدی بر کلام جدید «مقدمة على الكلام الجديد»: ص ١٨.

الغرض، ونقض الغرض قبيحٌ عقلاً، وهو تعالى لا يفعل القبيح.
ثم وبعد أن تثبت العصمة يأخذ المتكلم في توجيه ما نُسبَ إلى الأنبياء من أفعالٍ تتنافى بظاهرها مع العصمة، وهو - التوجيه - مهمةٌ في غاية الخطورة والأهمية؛ وذلك لأنَّ عدم طرح التوجيه اللائق للمتسائلين أدَّى إلى سوء ظنِّ بعض، وانحراف بعضٍ آخر، وذلك كمسألة الشرور والمصائب من جهة، والعدل الإلهي والنظام الأحسن من جهة أخرى.

أما بعد، فهذه دروسٌ ألقاها سماحة أستاذنا آية الله العلامة السيّد كمال الحيدري (حفظه الله) قبل عقدين أو أكثر، شارحاً للباب الحادي عشر للعلامة الحليّ رحمته الله وشرحه المشهور للفاضل السيوريّ، فعمدتُ إليها فأعملتُ فيها الجهد في تدوينها، والذي أرجو أن يكون أهلاً لبيانها، وعرضها العرض الذي يساهم في رواجها بين طلاب هذه المعارف التي جاء الحُصُّ على كسبها والتفقه فيها كتاباً وسنة، آملاً أن يكون هذا العمل محطَّ القبول ممَّن يُرجى قبوله، إذ هو غاية آمال العارفين.

ملاحظة: بما أنَّ الشرح الذي بين يديك عزيزي الطالب إنّما هو شرحٌ للباب الحادي عشر وشرحه، فقد وُزِعَ المتن (وهو للعلامة الحليّ) مع شرحه (الذي هو للسيوريّ) على نصوص، وتمَّ التعامل معهما على أنّهما متنٌ واحدٌ يراد شرحه. والحمد لله أولاً وآخراً

عبد الله الأسعد

غروب يوم الخميس ٤ جمادى الأولى ١٤٣٥ هـ

٢٠١٤/٣/٦ م

مقدمة المقداد السيوري

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي دلّ على وجوب وجوده افتقار الممكنات، وعلى قدرته وعلمه إحكام المصنوعات، المتعالي عن مشابهة الجسمانيّات، المنزّه بجلال قدسه عن مناسبة الناقصات، نحمده حمداً يملأ أقطار الأرض والسموات، ونشكره شكراً على نعمه المتظاهرات المتواترات، ونستعينه على دفع البأساء وكشف الضراء في جميع الحالات.

والصلاة على نبيّه محمّدٍ صاحب الآيات والبيّنات، المكمل بطريقته وشريعته سائر الكمالات، وعلى آله الهادين من الشّبه والضلالات، الذين أذهب الله عنهم الرجس وطهرهم من الزلّات، صلاةً تتعاقب عليهم كتعاقب الآتات.

أمّا بعد، فإنّ الله تعالى لم يخلق العالم عبثاً فيكون من اللاعبين، بل لغايةٍ وحكمةٍ متحقّقةٍ للناظرين، وقد نصّ على تلك الغاية بالتعيين، فقال: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (الذاريات: ٥٦)، فوجب على كلّ من هو في زمرة العاقلين إجابة ربّ العالمين. ولمّا كان ذلك متعذّراً بدون معرفته باليقين، وجب على كلّ عارفٍ مكلفٍ تنبيه الغافلين وإرشاد الضالّين، بتقرير مقدّماتٍ ذوات إفهامٍ وتبيين.

فمن تلك المقدّمات المقدّمة الموسومة بـ(الباب الحادي عشر)، من تصانيف شيخنا وإمامنا الإمام الأعلم الأفضل الأكمل، سلطان أرباب التحقيق، أستاذ أولي التنقيح والتدقيق، مقررّ المباحث العقلية، مهذب الدلائل الشرعية، آية الله في العالمين، وارث علوم الأنبياء والمرسلين،

جمال الملة والدين أبي منصور الحسن بن يوسف بن علي المطهر الحلّي
- قدّس الله روحه ونور ضريحه - فإنّها مع وجازة لفظها كثيرة العلم،
ومع اختصار تقريرها كبيرة الغنم.

وكان قد طُلب منّي في سالف الزمان أن أكتب شيئاً يعين على حلّها
بتقرير الدلائل والبرهان، إجابة لالتماس بعض الإخوان، ثمّ عاقني عن
إتمامه عوائق الحدثان، ومصادمات الدهر الخوّان؛ إذ كان صادّاً للمرء
عن بلوغ إرادته وحائلاً بينه وبين طلبته، ثمّ اتّفق الاجتماع والمذاكرة
في بعض الأسفار مع تراكم الأشغال، وتشويش الأفكار، فالتمس منّي
بعض السادات الأجلاء أن أُعيد النظر والتذكّر لما كنتُ قد كتبت
أولاً، والمراجعة إلى ما كنت قد جمعت، فأجبت ملتمسّه؛ إذ قد أوجب
الله تعالى عليّ إجابته. هذا مع قلة البضاعة، وكثرة الشواغل المنافية
للاستطاعة، وها أنا أشرع في ذلك مستمداً من الله تعالى المعونة عليه،
ومتقرباً به إليه، وسمّيته «النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي
عشر»، وما توفّقي إلّا بالله عليه توكلت وإليه أنيب.

الشرح

لا تخفى براعة استهلال الشارح رحمته الله، حيث ضَمَّنَ كلامه ما هو بصدد تناوله من أصول العقيدة التي تركز على:

١. وجود موجودٍ وجوده مقتضى ذاته، والذي يدلّ عليه هو وجود وجودات لم تكن ثمّ كانت، وهذا يكشف عن أنّ وجودها ليس مقتضى ذاتها، بل افتقرت إلى الغير الذي أخرجها عن حدّ الاستواء إلى طرف الوجود.

٢. ذلك الموجود له من الكمالات التي يكشف عنها صنعه المتقن الذي ليس بالإمكان أبدع ممّا كان، وهذا لا يكون إلاّ بقدرة تكون منشأً لذلك الصنع، وعلم خارقٍ يكشف عنه الإتقان والنظم الذي يشتمل عليه. وهذا بحثٌ في الصفات الثبوتية.

٣. ذلك الموجود لا يليق بوجوده المتأكد الذي لا حدّ له شدة وعدّة أن يكون جسماً أو جسمانياً؛ وذلك لاحتياج ما يكون كذلك، وهو المتأكد الوجود المؤكّد لكلّ موجود. وهذا بحثٌ في الصفات السلبية.

٤. والموجود الذي له مثل هذه الكمالات، وهذا التنزّه عن كلّ نقصٍ، حقّه الحمد والمدح وإظهار ما له وما يمتنع عليه، ففي ذلك الفوز العظيم والخير الكثير، كيف وهو متوقّف على المعرفة الإلهية التي بها يصبح صاحبها عالماً علمياً مضاهياً للعالم العيني، ويقع له التشبّه بالإله ذاتاً وصفةً وفعلاً، ويكون صاحب هذه المعرفة مثلاً لله لا مثلاً له؛ إذ ليس كمثله شيء، ﴿وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ (البقرة: ٢٦٩).

٥. الموجود المتأكد الوجود لا يخلق عبثاً، بل لغاية، والموجود المتأكد الوجود كتبَ على نفسه أن يوجد كلّ ما من شأنه أن يوصل ما خلق إلى غايته، والإنسان

غاية الخلق، وهو فعله الذي كانت الغاية منه العبادة ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (الذاريات: ٥٦)، ومن المعلوم أنّ العبادة فعلٌ إراديٌّ مبدؤه المعرفة، إذن فلا عبادة من دون معرفةٍ ما.

فالعبادة واجبةٌ وهي لا تتمّ إلّا بالمعرفة، فهي كذلك، وإذ لا أهليّة لكلّ إنسانٍ ليكون محلاً لها، فلا بدّ من عارفٍ حاوٍ على تلك المعرفة التي ليس كمثليها معرفة، فيأتي دور النبوة والإمامة. ولا شكّ أنّ صاحب هذه الوظيفة الإلهية يستحقّ إكباراً وتقديراً ودعاءً، فكانت الصلاة عليه وآله؛ صلوات الله عليه وعليهم أجمعين.

٦. ولا شكّ أنّ الكلمات التي صدرت عن الكتاب والسنة ليست شرعةً لكلّ وارد، فلا بدّ لها من معلّمين يشرحون ما خفي على الناس ويعلمونهم الكتاب والحكمة تأسيّاً بالمعلّمين الحقيقيّين، فهم الذين ينفرون لطلب هذه المعارف عند أهلها ﴿وَلْيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ (التوبة: ١٢٢)، وهي وظيفة إلهيةٌ مُدح أهلها، وتمّ بيان ما لهم من فضلٍ ومقامٍ عند الله ورسله وأوليائه.

فقد روي عن أبي محمّد العسكري عليه السلام أنّه قال: «حدّثني أبي عن آبائه عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنّه قال: أشدّ من يُتمّ اليتيم الذي انقطع عن أبيه، يُتمّ يتيمٍ انقطع عن إمامه ولا يقدر على الوصول إليه، ولا يدري كيف حكمه فيما يبتلى به من شرائع دينه، ألا فمن كان من شيعتنا عالماً بعلومنا وهذا الجاهل بشريعتنا المنقطع عن مشاهدتنا يتيمٌ في حجره، ألا فمن هداه وأرشداه وعلمه شريعتنا، كان معنا في الرفيق الأعلى»^(١).

(١) الاحتجاج: ج ١ ص ٩؛ بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار: ج ٢ ص ٢ باب ٨، ثواب الهداية والتعليم.

قال صدر المتألهين رحمته الله: «وذلك لأنّ إرشاد أبناء الجنس من الطالبين، من أعظم القربات إلى ربّ العالمين، وهو من شعار المرسلين - سلام الله على نبينا وآله وعليهم أجمعين - فقد جاءت في الكتب السماوية كلمات كثيرة دالة على شرف العلم والتعليم. ففي ما أوحى إلى آيينا آدم عليه السلام أنّ المستنبطين للعلوم عندي أفضل من عمّار الأرض بالصنائع، ومن استنبط علماً ودوّنه في كتاب فهو بمنزلة آدم الصفيّ، وقوله صلى الله عليه وآله لمعاذ: لئن يهدي الله بك رجلاً واحداً خير لك من الدنيا وما فيها...»^(١).

إذن، فلا إرشاد الناس إلى ما فيه خيرهم وسعادتهم في الدارين، من الأجر والفضل ما لا يُدرك.

ومن جملة أولئك الذين أجادوا في أداء هذه الوظيفة الإلهية صاحب هذه الرسالة، ألا وهو أبو منصور الحسن بن يوسف علي بن المطهر الحليّ قدس سرّه، وكم له من أيادٍ في الهداية والإرشاد إلى مبدأ المبادي جلّ وعلا، فقد ألّف كتباً عديدة في هذا المجال، أهمّها:

١. كشف الفوائد في شرح قواعد العقائد، وهو شرحٌ لكتاب أستاذه الخواجة نصير الدين الطوسي الموسوم بـ«قواعد العقائد».

٢. كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، وهو الأشهر، وهو شرحٌ لكتاب أستاذه المذكور الموسوم بـ«تجريد الاعتقاد».

٣. معارج الفهم في شرح النظم، وهو شرحٌ لكتابه رحمته الله المسمّى بـ«نظم البراهين في أصول الدين».

٤. مناهج اليقين في أصول الدين، حيث احتوى على اثني عشر منهجاً.

٥. منهاج الكرامة في معرفة الإمامة، وقد ألّفه للسلطان محمد خدابنده

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٦ ص ٤.

٢٢..... شرح الباب الحادي عشر - ج ١

أولجايتو الذي تشييع على يديه.

٦. نهاية المرام في علم الكلام، وهو الأوسع من بين كتبه الكلامية، لكنه غير كامل.

٧. نهج الحق وكشف الصدق، حيث تعرّض لمسائل اعتقادية عدّة فيه، كرؤية الله تعالى وصفاته والنبوة والإمامة....

٨. نهج المسترشدين في أصول الدين، حيث بدأه بالأمور العامة ثم أخذ في تناول الأصول المعروفة واحداً بعد آخر.

والشارح لهذه الرسالة - الباب الحادي عشر - من أهل الأيادي في هذا المضمار الإلهي، حيث شرح عدّة من كتب العلامة المصنّف رحمته الله، وذلك كرسالة (واجب الاعتقاد على جميع العباد)، وكذلك (نهج المسترشدين) الذي سمّاه (إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين).

فلله درّ الناهضين بهذه الوظيفة على أتم وجه وأكمّله، فالحاجة ماسّة واليتم موجعٌ مريع.

المقدمة

وجوب معرفة أصول الدين

تمهيد

تستعمل هذه المقدمة على الأمور الثلاثة التالية:

١. وجوب معرفة الله تعالى على عامة المكلفين.
 ٢. وجوب تحصيل معرفة الله بالدليل لا بالتقليد.
 ٣. حكم المقصّر في تحصيل معرفة الله الواجبة.
- وهذا ما سوف يتم الكلام فيه من خلال النصوص التالية:
- النص الأول: مفردات وتعريف.
- النص الثاني: دليل وجوب المعرفة.
- النص الثالث: المعرفة بالدليل لا التقليد.
- النص الرابع: المقصّر في طلب المعرفة الواجبة.

النص الأول

مفردات وتعريف

قال قدس الله روحه: الباب الحادي عشر: فيما يجب على عامة المكلفين من معرفة أصول الدين.

أقول: إنما سمي هذا الباب «الحادي عشر»؛ لأن المصنف اختصر «مصباح المتجهد» الذي وضعه الشيخ أبو جعفر الطوسي رحمته الله في العبادات والأدعية، ورتب ذلك المختصر على عشرة أبواب، وسماه كتاب «منهاج الصلاح في مختصر المصباح». ولما كان ذلك الكتاب في فن العمل والعبادات والدعاء، استدعى ذلك إلى معرفة المعبود والمدعو، فأضاف إليه هذا الباب.

قوله: «فيما يجب على عامة المكلفين» الوجوب في اللغة: الثبوت والسقوط، ومنه قوله تعالى: ﴿...فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا...﴾ (الحج: ٣٦). واصطلاحاً: الواجب: هو ما يُدْمُ تاركه على بعض الوجوه، وهو على قسمين: واجب عيناً، وهو: ما لا يسقط عن البعض بقيام البعض الآخر به، وواجب كفايةً، وهو بخلافه.

والمعرفة من القسم الأول؛ فلذلك قال: «يجب على عامة المكلفين». والمكلف: هو الإنسان الحي البالغ العاقل. فالمتيت والصبي والمجنون ليسوا بمكلفين.

والأصول: جمع الأصل، وهو: ما يبتني عليه غيره.

والدين لغةً: الجزء، منه قول النبي ﷺ: «كما تدين تُدان»^(١)،
واصطلاحاً: هو الطريقة والشرعة، وهو المراد هنا.
وسُمِّيَ هذا الفنُّ أصولَ الدين؛ لأنَّ سائرَ العلومِ الدينيَّةِ مِنَ الحديثِ
والفقه والتفسير مبنيةٌ عليه؛ فإنَّها متوقِّفةٌ على صدقِ الرسول، وصدقِ
الرسول متوقِّفٌ على ثبوتِ المرسل وصفاته وعدله وامتناعِ القُبْحِ عليه.
وعلمُ الأصول: هو ما يُبحثُ فيه عن وحدانيَّةِ الله تعالى، وصفاته،
وعدله، ونبوَّةِ الأنبياء، والإقرار بما جاء به النبي، وإمامةِ الأئمَّة، والمعاد.

(١) الأصول من الكافي: ج ٢ ص ١٣٤، الحديث رقم (١٨)؛ سلسلة الأحاديث الضعيفة:
ج ٤ ص ٧٧، الحديث رقم (١٥٧٦).

الشرح

لقد اشتمل هذا النصّ على الأمور التالية:

١. بيان وجه تسمية هذا الكتاب بـ«الباب الحادي عشر»، حيث إنّ العلامة الحليّ رحمته الله - أي المصنّف - عمدَ إلى كتابِ شيخِ الطائفة أبي جعفر الطوسي الموسوم بـ«مصباح المتهجّد»، والذي كان في العبادات والأدعية، فاختصره وجعله في أبواب عشرة، ثمّ أجاد وأفاد لما أضافَ إلى تلك الأبواب باباً آخر يشتمل على أصول الدين؛ ليوقف المؤمن على دورةٍ كاملةٍ في المعارف الدينيّة العلميّة (أصول الدين) والعملية (فروع الدين والشرعية)، وهذا ما فعله أستاذنا الشهيد الصدر رحمته الله، حيث قدّم لرسائله العملية^(١) التي تشتمل على أحكام الشريعة المختلفة بأبحاثٍ تمهيديةٍ عقديّةٍ تحت عنوان «المرسل والرسول والرسالة»، وهذا ممّا يُعين في جعل المكلف على بصيرةٍ من عبادته ودعائه.
٢. بيان الاصطلاحات التالية: الوجوب، والمكلف، وأصول الدين.

الوجوب

أمّا لغةً: فهو من: وجَبَ، ووجب الشيء يجب وجوباً أي: لزم. ووجب الشيء يجب وجوباً، إذا ثبت ولزم. وأصل الوجوب: السقوط والوقوع. ووجِبَ الميّت: إذا سقط ومات، ويقال للقتيل: واجب^(٢).

وأمّا اصطلاحاً: فالواجب هو الفعل الذي يلزم المكلف بالإتيان به، ويكون مستحقاً للذمّ والمؤاخذه فيما لو أخلّ به، وذلك كوجوب الصلاة.

(١) الفتاوى الواضحة، وفقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام، تأليف: ساحة آية الله العظمى الإمام الشهيد السيّد محمد باقر الصدر رحمته الله.

(٢) لسان العرب، مادة وجب.

وجوب معرفة أصول الدين ٢٩

فالصلاة فعلٌ واجب، أي: المكلف ملزمٌ بالإتيان بها، وإلا فهو مستحقٌّ للمؤاخذه والذم والعقاب. لكن هناك وجهٌ آخر بحيث يوجد فعلٌ واجبٌ لا يأتي به المكلف ولا يكون في معرض الذم والعقاب، وذلك فيما لو كان الواجب كفاً يسقط عن المكلف إذا قام به غيره، فهذا وجه لا يُذم وفقه المكلف المخلّ بالواجب، دون الوجه الذي يكون الوجوب موجّهاً لكلّ مكلفٍ، ولا يسقط الواجب عن المكلف إلا الإتيان به شخصياً، فهو متعيّنٌ على كلّ واحدٍ، وهذا ما يسمّى بالواجب العينيّ، بينما يسمّى الأوّل بالواجب الكفائيّ، وذلك كصلاة الجنّاة، فهي واجبة على الكلّ، لكنّها تسقط عن بعضٍ إذا أداها بعضٌ آخر. لقد رأى الشارح أنّ من مصاديق الواجب العينيّ: وجوب معرفة الله تعالى، وهذا ما استفاده من قول المصنّف (رحمه الله): «يجب على عامّة المكلفين...».

المكلف

هو من الكلفة، وهي: ما تكلفت من أمر، من نائبة أو حقّ. وكلفه تكليفاً أي: أمر بما يشقّ عليه، وتكلفت الشيء: تجشّمته على مشقة وعلى خلاف عادتك، هذا في اللغة.

وأما في الاصطلاح: فالمكلف من البشر هو الإنسان الحيّ البالغ العاقل القادر، إذ لا تكليف للعجائز، ولا للصبيان، ولا للمجانين، فهؤلاء غير مكلفين، أي غير ملزمين بالتكاليف^(١).

أصول الدين

أما الأصل: فهو أسفل كلّ شيء، وجمعه: أصول. هكذا أفاد ابن منظور في «لسان العرب»^(٢).

(١) الفتاوى الفقهية: العبادات، للمرجع الدينيّ السيّد كمال الحيدريّ: ج ١ ص ٣٧-٤٠.

(٢) لسان العرب: ج ٢ ص ١٦.

وأصل الشيء: قاعدته، كما أفاد الراغب في «المفردات»^(١).
وأما الدين في اللغة: الجزاء، والطاعة، و«الديان من أسماء الله عز وجل،
معناه: الحكم القاضي. وسئل بعض السلف عن علي بن أبي طالب عليه السلام، فقال:
«كان ديان هذه الأمة بعد نبيها» أي: قاضيها وحاكمها^(٢).

وأما في الاصطلاح فالدين: هو الإيمان بالخالق الإله، والإيمان بالتعاليم
والوظائف المنبثقة عن ذلك الإيمان، وبهذا يكون الإيمان الأول أصلاً للثاني،
ومن هنا كانت تسمية هذا النحو من المعارف الدينية بـ(أصول الدين)، وذلك
كالتوحيد، والنبوة، والمعاد، وما يترتب عليها من مسائل أخرى، وبالتالي فالمراد
بأصول الدين: «...أركان العقيدة التي هي محل وفاق بين سائر المذاهب
الإسلامية، بل في سائر الأديان السماوية... وقد سُميت هذه الأركان بالأصول
لأنها الأساس الذي تبتني عليه الرؤية الكونية الإلهية»^(٣).

إشارات النص

وجوه الواجب

قال الراغب في «المفردات»: «الوجوب: الثبوت. والواجب يقال على أوجه:
الأول: في مقابلة الممكن، وهو الحاصل الذي إذا قدر كونه مرتفعاً حصل
منه محال^(٤)، نحو: وجود الواحد مع وجود الاثنين؛ فإنه محال أن يرتفع الواحد
مع حصول الاثنين.

(١) المفردات في غريب القرآن: ص ٧٩.

(٢) لسان العرب: ج ٢ ص ٤٣٨.

(٣) فقه العقيدة... بحوث في أصول الإيمان وفروعه، من أبحاث المرجع الديني السيد كمال
الحيدري، بقلم: الدكتور طلال الحسن: ص ٥٠.

(٤) الموجود: الذي يلزم من فرض عدمه محال.

وجوب معرفة أصول الدين ٣١

الثاني: يقال في الذي إذا لم يفعل يُستحقّ به اللوم، وذلك ضربان: واجبٌ من جهة العقل، كوجوب معرفة الوحدانية، ومعرفة النبوة، وواجبٌ من جهة الشرع، كوجوب العبادات الموظفة.

ووجبت الشمس: إذا غابت، كقولهم: سقطت ووقعت، ومنه قوله تعالى: ﴿فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا﴾.

ووجب القلب وجيباً... وعبر بالموجبات: عن الكبائر التي أوجب الله عليها النار...^(١).

ارتكاز الفروع على الأصول

المتصفح لأيّ دينٍ من الأديان، يقف على نحوين من المعارف فيه:

١. المعارف النظرية: وهي تلك المعارف التي تتعلق بالوجود وما فيه من روابط ووشائج، كالعلية والمعلولية، سيما علّة العلل التي إليها تنتهي كلّ المعلولات. وبالتالي فلا يترتب على حصول مثل هذه المعارف جريّ عمليّ على وفقها، كأن يقال: ينبغي ولا ينبغي، وذلك كالسماء موجودة، الله موجود.

٢. المعارف العملية: وهي منظومة معرفية تدور حول سلوك الإنسان بلسان ينبغي أن يفعل، ولا ينبغي أن يفعل، وذلك كالتكاليف الشرعية المختلفة الأبواب، وهي ما يسمّى بالشرعية.

والذي يراد قوله هاهنا وبشكل مختصر: أنّ هناك مناسبة ما بين الرؤية الكونية (أصول الدين) والشرعية، ولذلك يرجع الاختلاف في الشرائع إلى الاختلاف بالرؤى الكونية التابعة لها، فلا يتوقع من منكر المعاد واليوم الآخر أن

(١) الأصول من الكافي: ج ١ ص ٧٨، الحديث رقم (٣)؛ المفردات في غريب القرآن: ص ٨٥٣ - ٨٥٤.

يفعل أو ينتهي خوفاً من عقاب، أو طمعاً في ثواب.

وأما وجه الاختلاف في الرؤى الكونية، فيرجع إلى أمورٍ عدّة، من جملتها الاختلاف في منابع المعرفة. فمن يعتقد بأصالة الحسّ، وأنّ الموجود هو المحسوس، وأنّ ما لا يُحسّ لا وجود له، لا يعتقد بوجودٍ موجودٍ تمتنع رؤيته بالبصر، ولا حدّ له (كما هو حال الإلهيّ الذي يعتقد بوجودٍ موجودٍ وجوده من ذاته، وأنّه لا حدّ لوجوده).

ولذلك نجد أنّ الأئمّة الإلهيّين عالجوا هذه المعضلة القديمة الجديدة، حيث وجدوا البعض أَلحدَ وأنكر وجوده تعالى لشبهاتٍ عدّة، من جملتها المذكورة، ففي حديثٍ عن أبي الحسن الرضا عليه السلام مع رجلٍ من الزنادقة دخل عليه: «... فقال الرجل: فإذاً أنّه لا شيء إذا لم يُدرك بحاسة من الحواسّ؟ فقال أبو الحسن عليه السلام: ويلك لما عجزت حواسّك عن إدراكه، أنكّرت رُبوبيّته!...»^(١).

ولذلك نجد أنّ الشيخ الرئيس ابن سينا رحمه الله قبل أن يشرع في أبحاث النمط الرابع المعدّ لإثبات الواجب تعالى وصفاته، عالج هذه الشبهة، حيث قال: «اعلم أنّه قد يغلب على أوهام الناس أنّ الموجود هو المحسوس، وأنّ ما لا يناله الحسّ بجوهره، ففرض وجوده محال، وأنّ ما لا يتخصّص بمكانٍ أو وضع بذاته كالجسم، أو بسبب ما هو فيه كأحوال الجسم، فلا حظّ له من الوجود...»^(٢).

إذن، كلّ محسوس، موجود، وبالعكس النقيض الموافق^(٣): كلّ ما لا وجود له، غير محسوس.

(١) الأصول من الكافي: ج ١ ص ٦١.

(٢) الإشارات والتنبيهات: ج ٣ ص ٢-٣.

(٣) عكس النقيض الموافق للموجبة الكلّية: موجبة كلّية، فإذا صدقت كلّ ب ج، صدقت كلّ لا ج لا ب.

وجوب معرفة أصول الدين ٣٣

وهنا تكمن أهمية دراسة علم «نظرية المعرفة»، والتي من جملة ما يُبحث فيها دراسة منابع المعرفة، وأنّ الحسّ هل هو المنبع الوحيد للمعرفة، أم أنّ هناك منابع أخرى؟ ولذلك انقسمت الرؤية الكونية إلى إلهية تعتقد بوجود إله صانع لهذا العالم قادرٍ شاعر، وإلى مادية تنفي وجود ذلك الموجود.

النص الثاني

دليل وجوب المعرفة الإلهية

قال: أجمع العلماء كافةً على وجوب معرفة الله تعالى، وصفاته الثبوتية والسلبية، وما يصح عليه وما يمتنع عنه، والنبوة، والإمامة، والمعاد.

أقول: اتفق أهل الحل والعقد من أمة محمد ﷺ على وجوب هذه المعارف، وإجماعهم حجة اتفاقاً، أما عندنا فلدخول المعصوم فيهم، وأما عند الغير فلقوله ﷺ: «لا تجتمع أمتي على خطأ».

والدليل على وجوب المعرفة سنداً للإجماع على وجهين: عقلي، وسمعي.

أما الأول فلوجهين:

الأول: أنها دافعة للخوف الحاصل للإنسان من الاختلاف؛ ودفع الخوف واجب - لأنه ألم نفسيّ يمكن دفعه - فيحكم العقل بوجوب دفعه، فيجب دفعه.

الثاني: أن شكر المنعم واجب، لا يتم إلا بالمعرفة.

أما أنه واجب فلاستحقاق الذم عند العقلاء بتركه، وأما أنه لا يتم إلا بالمعرفة؛ فلأن الشكر إنما يكون بما يناسب حال المشكور، فهو مسبوق بمعرفته، وإلا لم يكن شكراً، والباري تعالى مُنعم، فيجب شكره، فيجب معرفته.

ولمَّا كَانَ التَّكْلِيفُ وَاجِبًا فِي الْحِكْمَةِ كَمَا سَيَأْتِي، وَجِبَ مَعْرِفَةُ مَبْلَغِهِ وَهُوَ النَّبِيُّ ﷺ، وَحَافِظُهُ وَهُوَ الْإِمَامُ، وَمَعْرِفَةُ الْمَعَادِ؛ لِمُتْلَزِمِ التَّكْلِيفِ وَجُوبَ الْجَزَاءِ.

وَأَمَّا الدَّلِيلُ السَّمْعِيُّ فَلَوْجِهَيْنِ:
الأَوَّلُ: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ...﴾ (مُحَمَّد: ١٩)، وَالْأَمْرُ لِلْوُجُوبِ.

وَالثَّانِي: لَمَّا نَزَلَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ (آل عمران: ١٩٠)، قَالَ النَّبِيُّ: «وَيْلٌ لِمَنْ لَا كَهَا بَيْنَ لَحْيَيْهِ»^(١) ثُمَّ لَمْ يَتَدَبَّرْهَا^(٢) رَتَّبَ الذَّمَّ عَلَى تَقْدِيرِ عَدَمِ تَدَبُّرِهَا، أَيْ: عَدَمِ الِاسْتِدْلَالِ بِمَا تَضَمَّنَتْهُ الْآيَةُ عَنْ ذِكْرِ الْأَجْرَامِ السَّمَاوِيَّةِ وَالْأَرْضِيَّةِ، بِمَا فِيهَا مِنْ آثَارِ الصُّنْعِ وَالْقُدْرَةِ، وَالْعِلْمِ بِذَلِكَ، الدَّالَّةِ عَلَى وَجُودِ صَانِعِهَا وَقُدْرَتِهِ وَعِلْمِهِ، فَيَكُونُ النَّظَرُ وَالِاسْتِدْلَالُ وَاجِبًا، وَهُوَ الْمَطْلُوبُ.

(١) اللَّحْيُ: منبت اللحية من الإنسان وغيره، وهما لَحْيَان، واللحيان: العظامان اللذان فيها الأسنان من كل ذي لحي. انظر: المعجم الوسيط، مادة لحي. وفي بعض المصادر: بين فكَّيه.
(٢) مجمع البيان في تفسير القرآن: ج ٢ ص ٢٧٠.

الشرح

يشتمل هذا النصّ على إثبات وجوب معرفة الله تعالى وما يتعلّق بها من معرفة صفاته الثبوتية والسلبية، والتي منها ما يقتضي إرسال الأنبياء والشرائع، وذلك كاللطف، ومنها: ما يقتضي وجود يوم آخر، كالحكمة والتنزّه عن العبث الذي يُعدُّ قبيحاً يدركه العقل مستقلاً، أي دون اتّكاء على الشرع، وقد ذُكر أنّ دليل هذا الوجوب هو إجماع علماء الأمة، وإجماعهم حجة.

أمّا عندنا؛ فلأنّ المعصوم داخل في المجمعين، وبهذا تكون حجّة الإجماع لا لذاته، وإنّما لكون الإمام المعصوم ضمن المجمعين.

وأمّا عند غيرنا؛ فلما يروى لديهم عنه صلى الله عليه وآله: «لا تجتمع أمتي على خطأ»^(١)، وقد أجمعت الأمة على الوجوب المذكور، فهو في محله، ولا ريب في كونه حقّاً وصدقاً.

والإجماع المذكور يسنده كلّ من العقل والنقل، وقد أورد الشارح لكلّ من السندين دليلين، سوف يتمّ عرض الجميع فيما يلي:

أدلة وجوب المعرفة

الأدلة التي اعتُبرت سنداً للإجماع المذكور أربعة هي:

١. وجوب دفع الخوف.
٢. وجوب شكر المنعم.
٣. الأمر الإلهي في الكتاب بوجوب المعرفة.
٤. ما ورد في السنّة المطهّرة من ذمّ عدم التدبّر والنظر والاستدلال.

(١) سلسلة الأحاديث الصحيحة: ج ٣ ص ٣١٩، الحديث رقم (١٣٣١).

١. وجوب دفع الخوف

يمكن عرض هذا الدليل من خلال الطريقة التالية:

الفرض: هناك اختلاف بين الناس، فَمِنْ مُنْكَرٍ لوجود الصانع، ومُعْتَرِفٍ به وبما يترتب عليه من شريعة تَعِدُّ بالأجر العظيم وتتوَعَّد بالعقاب الدائم، ولا شكَّ أنَّ هذا يولِّد خوفاً؛ إذ قد يكون الأمر الثاني حقاً، فيكون الإنسان عرضةً لضررٍ ليس كمثله ضرر، فهو خالِدٌ دائم، وعرضةٌ لفوات نفعٍ ليس كمثله نفع؛ إذ لا عين رأت، ولا أُذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر.

المدعى: تجب معرفة الله تعالى.

البرهان: يمكن عرض هذا البرهان من خلال البيان التالي:

الخوف المذكور	ألمّ نفسيّ يمكن دفعه
كلّ ألم كذلك	يجب دفعه
∴. الخوف المذكور	يجب دفعه

وبما أنَّ الخوف المذكور - الذي هو ألمّ نفسيّ - متولّد عن عدم المعرفة المذكورة، فلا يُدفع إلّا بها، ومقدّمة الواجب واجبةٌ كما سيأتي - حيث إنّ دفع الخوف واجبٌ، ولا يُدفع الخوف إلّا بالمعرفة - فالمعرفة واجبة.

أمّا صغرى القياس الآنف؛ فلأنّ الجاهل يسبّب ألماً لصاحبه، وذلك إذا كان جهلاً بسيطاً، وأمّا إذا كان مركّباً فلا.

وأمّا الكبرى؛ فلأنّ الإنسان مفطورٌ على حبّ ذاته الذي يدفعه لأن يدفع عنها الضرر ولو كان محتملاً، ويوجب لها المنفعة كذلك، ولذلك فقد كان للإنسان قوَّتَان الشهوة والغضب.

إذن فالعقل يدرك ضرورة كسب هذا النحو من المعرفة؛ وذلك لإدراكه ما يترتب على عدمها من تعرّضٍ لضررٍ محتمل، أو تفويتٍ لمنفعة كذلك.

٢. وجوب شكر المنعم

وهذا الدليل أيضاً يمكن عرضه كما عُرِض سابقه:

الفرض: الإنسان لم يكن ثمَّ كان، ولم يكن له الكمالات المترتبة على وجوده، كالعلم والقدرة، فالكُلُّ حينئذٍ ليس منه، بل من الغير، ولا شكَّ أنَّ الأمور المذكورة نِعَمٌ. إذن، هناك مُنْعَمٌ أنعم بها عليه، ولا شكَّ أنَّ العقل يدرك حسنَ شكر المنعم، ويدرك أنَّ مَنْ لا يشكر المنعم يُذَمُّ ويؤاخذ.

المدعى: يجب معرفة المنعم.

البرهان: يمكن صياغته من خلال البيان التالي:

معرفة المنعم	مقدمةٌ لأمر واجب
مقدمة الأمر الواجب	واجبة
معرفة المنعم	واجبة

أما الصغرى: فمِمَّا لا ريب فيها؛ حيث لا يمكن شكر المنعم إلا بعد معرفة أصل وجوده لتقديم أصل الشكر، وبعد معرفة نحو وجود المنعم لتقديم الشكر اللائق بنحو وجوده. والمعرفة الثانية واجبةٌ على المنعم؛ حيث لا يدرك العقل كيف يُشكَّرُ المنعم، إلا أنَّ يُعرَّفَ المنعم طريقة تقديم الشكر، وذلك من خلال الوساطة التي لا بدَّ منها بينه وبين المنعم عليهم، ويتم ذلك من خلال الشريعة التي يأتي بها الأنبياء، ويُعنى بحفظها وبيانها الأوصياء.

وأما الكبرى: فسوف يتم الوقوف على ما تتضح به في النصِّ اللاحق.

٣. الأمر بالمعرفة

حيث أمر الله تعالى بتوحيده، وذلك حينما قال: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ (محمد: ١٩)، وتوحيده لا يكون إلا بعد معرفته، إذن فتجب معرفته. وهذا ما يمكن عرضه من خلال القياس التالي:

معرفة تعالی	مقدمة لتوحيده الواجب
مقدمة الواجب	واجبة
∴ معرفته	واجبة

أما الصغرى: فهي ما سوف توضّحها أبحاث الصفات السلبية، حيث سيتم الوقوف على السند في امتناع الثاني عليه؛ وذلك لأننا عرفناه واجب الوجود بالذات الذي يمتنع عليه أي لون من ألوان الحاجة والفقر، وفرض الثاني يحول دون ذلك. إذن فلولا أن عرفنا أصل وجوده ونحو وجوده لما أمكن توحيده الواجب، المأمور به بقوله تعالى: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ (محمد: ١٩)، والأمر يدلّ على الوجوب أصالةً.

وأما الكبرى: فالكلام فيها هو الكلام في كبرى الدليل السابق.

٤. ذمّ عدم التدبّر

وهذا الدليل من السنّة المطهّرة يمكن تناوله من خلال البيان التالي:

عدم التدبّر	مذموم
كلّ مذموم	قبيح
∴ عدم التدبّر	قبيح

نجعل هذه النتيجة صغرى في القياس التالي:

عدم التدبّر	قبيح
لا شيء من القبيح	ينبغي فعله
∴ لا شيء من عدم التدبّر	ينبغي فعله

وبما أنّ التدبّر هو الاستدلال، فلا شيء من عدم الاستدلال ينبغي فعله، والاستدلال وسيلةٌ لحصول المعرفة، وقد ثبت ذمّ عدم الاستدلال، فيثبت

ضرورة الاستدلال؛ لضرورة المعرفة.

إذن لابدّ من الاستدلال للوصول إلى معرفة الصانع الذي خلق السماوات والأرض وأوجد اختلاف الليل والنهار.

إشارات النصّ

وجوب المعرفة وفطريّتها^(١)

قد يقول قائل: كيف ينسجم هذا الاستدلال على وجوب المعرفة مع كونها فطريّة ﴿...فَظَرَّتَ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا...﴾ (الروم: ٣٠)، حيث جاءت الروايات بأنّها «التوحيد»؟

بعبارة أخرى: الإنسان مفطور على حبّ الاستطلاع وطلب الحقائق، فلماذا هذا العناء الذي يلزم من استنهاض الهمة وبذل الوسع لتقرير الأدلّة لإثبات وجوب معرفة الله تعالى؟ إذن، فالبعد المذكور - والذي هو فطريّ - هو الذي يقتضي معرفة الله تعالى.

فإنّه يقال:

أولاً: لا يوجد للأمر الفطري المحرّكيّة والإلزام الذي يوجد لإدراك العقل بلزوم المعرفة.

ثانياً: إنّ معرفة الله الفطريّة معرفةٌ بسيطةٌ لا شعوريّة، لابدّ من تحويلها إلى معرفةٍ مركّبةٍ شعوريّة؛ حيث إنّ الأولى مفاد «يعلم ولا يعلم أنّه يعلم»، والثانية مفاد «يعلم ويعلم أنّه يعلم»، وبهذا يتفاضل الناس، وهي مهمّة الأنبياء الذين بُعثوا ليستخرجوا دفائن العقول.

(١) للوقوف مفصّلاً على شجون وشؤون المعرفة الإلهيّة فليراجع كتاب «معرفة الله» للسيد الأستاذ دام ظلّه، سيّما الجزء الثاني منه.

دفع الضرر المحتمل

لقد اعتمد الوجه العقلي الأول على وجوب دفع الخوف؛ لأنه ألمٌ نفساني، وأنّ الألم يجب دفعه؛ لأنّه ضرر، حيث إنّ النفس مفطورةٌ على دفع الضرر وإن كان محتملاً، فلا يقال: إنّ العقلاء كثيراً ما يتحمّلون الضرر لدواعٍ مختلفة، فكبرى القياس ممنوعة؛ لأنّا نقول: إنّ ما يتحمّله العقلاء في أمورهم هو الحقيق من الضرر، أو الضرر المنجبر بفائدةٍ مهمّة، لا الخطير والكثير منه، لاسيّما ما فيه ضرر النفس وهلاكها. والضرر الأخروي... ضررٌ خطير، فاحتماله يوجب لزوم دفعه وإن كان الاحتمال ضعيفاً؛ لأنّ المحتمل قويٌّ وخطير. والشاهد عليه: هو استحقاق المذمّة على عدم دفعه»^(١).

إذن، فالقاعدة التي توجب دفع الضرر، ليس أيّ ضرر، وإنّما الضرر الخطير وإن كان احتمال وقوعه ضئيلاً. ألا ترى أنّ الإنسان الذي يقدم على تجارة يكون احتمال الخسارة فيها ضئيلاً، لكنّه إذا خسر خسر كلّ ما يملك وصار مُفلساً لا يملك شيئاً، بل لعلّه يلاحق بدعوى شتى نظراً لإفلاسه، ألا ترى أنّ إنساناً كهذا يستحقّ الذمّ واللوم والمؤاخذة؟

نعم، العقل يدرك قبح هذا الفعل، كما يدرك أنّ صاحبه ملوم مُدان. وكذلك الأمر فيما لو أعرّض إنسانٌ عن تجارة بدعوى أنّ احتمال الربح فيها ضئيل، مع أنّه لو ربح فسوف يربح ربحاً عظيماً.

وما نحن فيه كذلك، فقد تُسوّل للإنسان نفسه أن يُعرض عن المعارف الدينية التي تشتمل على منافع ليس كمثليها منافع، ومضارّ ليس كمثليها مضار؛ وذلك لاحتمال أنّ هذه المعارف لا رصيدها من الحقيقة والواقع، فإذا كشف له الأمر وقد أعرّض عن تلك المعارف، فلا يلومنّ إلا نفسه التي تعلّقت بذلك الاحتمال الواهي

(١) بداية المعارف الإلهية في شرح عقائد الإمامية: ج ١ ص ١٠.

الواهن كبيت العنكبوت، غير عائبة بقوة المحتمل منفعة أو خسارة وضرراً.

سند الإجماع

قال الشريف الجرجاني في «التعريفات»: «السند: ما يكون المنع مبنياً عليه، أي: ما يكون مصححاً لورود المنع، إمّا في نفس الأمر أو في زعم السائل. وللسند صيغ ثلاث:

إحداها: أن يقال: لا نسلم هذا، لم لا يجوز أن يكون كذا؟

والثانية: لا نسلم لزوم ذلك، وإنما يلزم أن لو كان كذا.

الثالثة: لا نسلم هذا، كيف يكون هذا، والحال أنه كذا؟»^(١).

وكأن السند اصطلاح يتقوى به المنع لا الإثبات؛ وذلك عندما يناقش دليل على سبيل المعارضة، والتي «...هي إقامة الدليل على خلاف ما أقام الدليل عليه الخصم...»^(٢).

قال أستاذنا العلامة محمد تقي الحكيم رحمته الله: «الإجماع في اللغة: لفظ مشترك بين العزم والتصميم (فيقال على سبيل المثال: أجمع القوم على النهوض بالعمل الفلاني. أي: عزموا وصمموا عليه) وبين الاتفاق، (فيقال: أجمعوا على القيام بعمل ما. أي: اتفقوا عليه...).

وموقع الخلاف منه متعلق بالاتفاق، فقليل: إنه مطلق الأمة، وقيل: خصوص المجتهدين منهم في عصر... والمهم في الموضوع أن يُبحث عن اعتباره أصلاً من الأصول في مقابل الكتاب والسنة ودليل العقل، ثم عن حجّيته وما يصلح للدلالة عليها من الأدلة...»^(٣).

(١) كتاب التعريفات: ص ١٠٠.

(٢) المصدر السابق: ص ١٧٨.

(٣) الأصول العامة للفقهاء المقارن: ص ٢٤٣.

بعبارة أخرى: هل للإجماع كاشفيّة عن الحكم الشرعي مستقلاً كما هو حال الكتاب والسنة والعقل، أم هو كاشف عن السنة الشريفة؟ «فعندما نقول بأن أدلة الاستنباط أربعة: كتابٌ وسنةٌ وعقلٌ وإجماعٌ، لا نقصد بذلك أن الإجماع دليلٌ في عرض الكتاب والسنة، وإنما هو في طولهما، شأنه شأن التواتر وخبر الواحد؛ فإن حجّيتهما باعتبار كشفهما عن الدليل الشرعي...»^(١).

ما يبدو من كلام الشارح هو هذا؛ وذلك لأنّه كاشفٌ إمّا عن رأي المعصوم الإمام أو المعصوم الأئمة التي وقع الخلاف في تحديد مصداقها وملاكها - أي: الأئمة -، حيث قيل: «...إنّه مطلق الأئمة، وقيل: خصوص المجتهدين منهم في عصر، وفي رأي مالك: أهل المدينة، وقال بعضهم: اتّفاق أهل الحرمين (مكة والمدينة)، أو أهل المصرين (الكوفة والبصرة)، وربّما ضيق إلى اتّفاق الشيخين أو الخلفاء الأربعة، وفي بعض المذاهب اتّفاق خصوص مجتهديهم...»^(٢).

شكر المنعم والدور

قد يقال: بأنّ الدليل المذكور لإثبات وجوب معرفته تعالى مبتلى بالدور؛ حيث إنّ المراد معرفته هو الحقّ تعالى، وقد توقّفت معرفته على معرفة المنعم الذي هو الحقّ جلّ وعلا، وهذا من توقّف معرفة الشيء على نفسه، وهو محال؛ للزوم كون غير المعلوم معلوماً، والمعلوم غير معلوم.

والحقّ: أنّه لا دور في البين، وهذا ما يمكن توضيحه من خلال المقدمات

التالية:

١. هناك نعمٌ لم تكن لنا ثمّ كانت.

(١) الدروس، شرح الحلقة الثانية للشهيد محمّد باقر الصدر، من أبحاث السيّد كمال الحيدري: ج ٢ ص ٢٢٧.

(٢) الأصول العامّة للفقّه المقارن: ص ٢٤٣.

٢. لا بدّ من موجد لتلك النعم.
٣. موجد تلك النعم ليس نحن؛ وذلك لأنّ فاقد الشيء لا يعطيه لا لنفسه ولا لغيره.
٤. إذن هناك موجد لتلك النعم، وموجد النعم منعمٌ.
٥. العقل يدرك ضرورة شكر ذلك المنعم.
٦. لا يمكن شكره دون معرفته المعرفة التي تعين على شكره كما هو أهلّ له.

ضرورة النظر عقلاً ونقلاً

- قال المصنّف رحمته الله: «أمّا النقل، فقولہ تعالیٰ:
١. ﴿قُلْ أَنْظَرُوا...﴾ (يونس: ١٠١).
 ٢. ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا...﴾ (الأعراف: ١٨٤).
 ٣. ﴿...إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّهُتَدُونَ﴾ (الزخرف: ٢٢).
 ٤. ﴿...إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ...﴾ (الأنعام: ١١٦).
- وأمّا العقل، فإنّ الضرورة قاضيةٌ بقبح تقليد مَنْ كان من الناس؛ لأنّ الخطأ واقعٌ منهم، فلا يأمن المقلّد من ارتكاب الخطأ، بل ولا بدّ أن يقلّد مَنْ يعتقد صدقه... فيجب النظر على كلّ مكلفٍ في المسائل الأصوليّة. وإليه أشار مولانا أمير المؤمنين عليه السلام: مَنْ أَخَذَ عِلْمَهُ مِنْ أَفْوَاهِ أَزَلَّتْهُ الرِّجَالُ، وَمَنْ أَخَذَ عِلْمَهُ مِنَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ زَالَتْ الْجِبَالُ وَلَمْ يَزَلْ...»^(١).

(١) تصحيح اعتقادات الإمامية: ص ٧٢؛ الرسالة السعدية: ص ١١-١٢.

النص الثالث

وجوب المعرفة بالنظر

قال: بالدليل لا بالتقليد.

أقول: الدليل لغة: هو المرشد والدال، واصطلاحاً: هو ما يلزم من العلم به، العلم بشيء آخر.

ولما وجبت المعرفة، وجب أن تكون بالنظر والاستدلال، لأنها ليست ضرورية؛ لأنّ المعلوم ضرورة هو الذي لا يختلف فيه العقلاء، بل يحصل العلم بأدنى سبب من توجه العقل إليه والإحساس به، كالحكم بأن الواحد نصف الاثنين، وأن النار حارة، والشمس مضيئة، وأن لنا خوفاً، وغضباً، وقوة، وضعفاً، وغير ذلك.

والمعرفة ليست كذلك؛ لوقوع الاختلاف فيها، ولعدم حصولها بمجرد توجه العقل إليها، ولعدم كونها حسية. فتعين الأول؛ لانحصار العلم بالضروري والنظري. فيكون النظر والاستدلال واجباً؛ لأنّ ما لا يتم الواجب المطلق إلا به وكان مقدوراً عليه، فهو واجب؛ لأنه إذا لم يجب ما يتوقف عليه الواجب المطلق، فإما أن يبقى الواجب على وجوبه أولاً.

فمن الأول: يلزم تكليف بما لا يُطاق، وهو محال كما سيأتي. ومن الثاني: يلزم خروج الواجب المطلق عن كونه واجباً مطلقاً، وهو محال أيضاً.

والنظر: هو ترتيبُ أمورٍ معلومةٍ للتأدي إلى أمرٍ آخر.
وبيان ذلك: هو أنَّ النفسَ يتصوّرُ المطلوبَ أولاً، ثمَّ يُحصِّلُ
المقدّماتِ الصالحةَ للاستدلالِ عليه، ثمَّ يرتّبُها ترتيباً يؤدّي إلى العلمِ
به.

ولا يجوزُ معرفةُ الله تعالى بالتقليد. والتقليدُ: هو قبولُ قولِ الغيرِ
من غيرِ دليلٍ، وإنّما قلنا ذلكَ لوجهين:
الأوّلُ: أنّه إذا تساوى الناسُ في العلمِ واختلفوا في المعتقداتِ، فإمّا
أنَّ يعتقِدَ المكلفُ جميعَ ما يعتقدونه، فيلزمُ اجتماعُ المتنافيات، أو
البعضُ دونَ بعضٍ، فإمّا أن يكونَ لمرجّحٍ أو لا. فإن كان الأوّلُ،
فالمرجّحُ هو الدليل، وإن كان الثاني، فيلزمُ الترجيحُ بلا مرجّح، وهو
محال.

الثاني: أنّه تعالى ذمّ التقليدَ بقوله: ﴿...قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا
عَلَى آثَارِهِمْ مُهْتَدُونَ﴾ (الزخرف: ٢٢)، وحثّ على النظرِ والاستدلالِ بقوله
تعالى: ﴿...اٰتُونِي بِكِتَابٍ مِّنْ قَبْلِ هٰذَا اَوْ اٰثَارَةٍ مِّنْ عِلْمٍ اِن كُنْتُمْ
صٰدِقِيْنَ﴾ (الأحقاف: ٤).

الشرح

يشتمل هذا النصّ على أمرين أساسيين:

١. الاستدلال على وجوب النظر في تحصيل المعرفة.
٢. الاستدلال على منع تحصيل المعرفة الواجبة بالتقليد.

أولاً: وجوب النظر

يمكن إقامة الدليل لإثبات هذا المدعى من خلال الطريقة التالية:

الفرض: معرفة الله تعالى واجبة.

المدعى: معرفة الله تعالى يجب تحصيلها بالنظر والاستدلال.

البرهان: يمكن عرض هذا الدليل من خلال قياس استثنائي انفصالي، حيث

يقال: معرفة الله تعالى إما ضرورية بديهية وإما نظرية، لكنها ليست ضرورية بديهية، إذن فهي نظرية.

ثم نجعل النتيجة صغرى في القياس الاقتراضي الحملي التالي:

معرفة الله تعالى	نظرية
------------------	-------

كل معرفة نظرية	تحتاج إلى كسب ونظر
----------------	--------------------

∴ معرفة الله تعالى	تحتاج إلى كسب ونظر
--------------------	--------------------

وبما أن معرفته تعالى واجبة، وقد ثبت أنها لا تحصل إلا بالكسب والنظر،

إذن فالنظر واجب، وهذا ما يمكن توضيحه من خلال القياس التالي:

الاستدلال والنظر	مقدمة المعرفة الواجبة
------------------	-----------------------

مقدمة الواجب	واجبة
--------------	-------

∴ الاستدلال والنظر	واجب
--------------------	------

وبالعودة إلى القياس الاستثنائي المذكور أولاً، فإنه لا بدّ من الوقوف على أمرين:

١. تقسيم المعرفة إلى قسمين: نظريّة، وبديهيّة ضروريّة، وملاك ذلك.
٢. بيان أنّ معرفة الله تعالى نظريّة.

أمّا الأمر الأوّل: فإنّ المناطق درجوا على تقسيم العلم إلى حصوليّ وحضوريّ، ثمّ قسّموا الأوّل إلى تصوّريّ وتصديقيّ، ثمّ قسّموا كلّاً منهما إلى ضروريّ ونظريّ. وأمّا الحضوريّ فله تقسيمات ليس هنا محلّ الإشارة إليها.

أمّا الملاك في كون العلم حصولياً تارةً وحضورياً أخرى، فهو أنّ العلم بالشيء إن كان بواسطة فهو حصوليّ، وإلاّ فهو حضوريّ. والأوّل كعلمنا بالمبصرات والمسموعات، وغير ذلك ممّا هو موجودٌ خارج دائرة الحواسّ الظاهرة، والثاني كعلم ذواتنا بذواتنا؛ حيث إنّ النفس تعلم بذاتها علماً حضورياً، وكذلك كعلمنا بحالاتنا النفسيّة المختلفة، كالخوف، والغضب، والقوّة، والضعف.

وأمّا ملاك كون العلم الحصوليّ تارةً تصوّرياً وأخرى تصديقيّاً، فهو أنّ العلم الحصوليّ إن كان ساذجاً أي لا يكون معه حكم، فهو تصوّريّ وإلاّ فهو تصديق. والأوّل كتصوّرنا للمثلث، والثاني كتصوّرنا لكون مجموع زواياه مساوياً لقائمتين.

وأمّا ملاك كون العلم الحصوليّ ضرورياً أو نظريّاً، فكما أفاد الشارح هو الاختلاف وعدم الاختلاف، فالعلمُ الحصوليّ التصوّريّ والتصديقيّ إن كان لا يختلف فيه العقلاء فهو ضروريّ، وإلاّ فهو نظريّ يحتاج إلى كسبٍ ونظر.

أمّا مثال الضروريّ التصوّريّ فكمفهوم الوجود، حيث قال الحكيم السبزواري رحمته الله في منظومته قسم الحكمة:

مفهومه من أعرف الأشياء وكنهه في غاية الخفاء^(١)

(١) شرح المنظومة، قسم الحكمة: ج ١ ص ٥٩.

وجوب معرفة أصول الدين ٤٩

وأما مثال التصوريّ النظريّ فكالروح والإنسان، والأسلوب الذي يتمّ به
تحصيل المعلوم التصوريّ النظريّ هو التعريف.

وأما مثال العلم الحسوليّ التصديقيّ البديهيّ، فكقولنا: الواحد نصف
الاثنين، فهو تصديقيّ؛ لأنّ معه حكماً، وبديهيّ؛ لعدم اختلاف العقلاء فيه،
وذلك بحسب ضابطة الشارح.

وأما مثال العلم التصديقيّ النظريّ، فهو ما ذكرناه آنفاً، وكذلك قولنا:
الروح موجودة، أو مجردة عند مَنْ يؤمن بوجودها.

إذن، ثبت أنّ المعرفة إمّا نظريّة وإمّا بديهيّة؛ وذلك لأنّ بعض المعارف يختلف
فيها العقلاء فهي نظريّة، والبعض ليس كذلك فهي بديهيّة، إذن فقد تمّ إثبات
الشرطيّة المنفصلة التي تألّف منها القياس الاستثنائي المذكور ابتداءً.

وهي منفصلة حقيقيّة بين طرفيها تمام العناد، أي صدقاً وكذباً، وذلك كقولنا:
العدد إمّا زوج أو فرد؛ فإنّهما لا يصدقان على عدد، كما لا يرتفعان عن عدد. وإذا
ثبت وصدق أحدهما على عدد، ارتفع الآخر عنه، والحال كذلك فيما نحن فيه من
تقسيم المعرفة إلى ضروريّة ونظريّة، فما هو نظريّ لا يكون ضروريّاً وبالعكس.

إذا تمّ هذا فتصل النوبة إلى الأمر الثاني، وهو إثبات نظريّة معرفة الله تعالى،
وهذا ما يمكن عرضه من خلال القياس التالي:

معرفة الله تعالى	مُخْتَلَفٌ فِيهَا
كُلُّ معرفة مُخْتَلَفٌ فِيهَا	نظريّة
∴ معرفة الله تعالى	نظريّة

وإذا أردنا أن نهاشي ما ورد في النصّ، فنقول:

لا شيء من معرفة الله تعالى	يحصل بأدنى التفات
المعلوم ضرورةً	يحصل بأدنى التفات
∴ لا شيء من معرفة الله تعالى	بمعلوم ضرورةً

وما ليس بضروريّ فهو نظريّ، إذن فمعرفة الله تعالى نظريّة.

وبهذا نكون قد أوضحنا صغرى القياس الحملي الاقتراني الأوّل، والكبرى اتّضحت لما عرضنا أقسام المعرفة: النظرية التصوريّة والتصديقيّة، حيث إنّ محصّل الأولى التعريف، ومحصّل الثانية الكسب والنظر والدليل.

ومن ثمّ فمعرفة الله تعالى تحتاج إلى دليل، ولا تحصل من دونه، فهو مقدّمة لها، ومقدّمة الواجب واجبة، إذن فالاستدلال لتحصيل معرفة الله تعالى واجب، وبهذا نكون قد أوضحنا صغرى الثاني، ولنشرع في بيان كبراه: مقدّمة الواجب واجبة، وهذا ما يمكن بيانه من خلال الطريقة التالية:

الفرض: (ب) واجب، و(أ) مقدّمة له، فلا يحصل الواجب من دونه، وذلك كمعرفة الله تعالى التي ثبت وجوبها، وثبت أن الاستدلال مقدّمة لها بناءً على نظريّتها.

المدّعى: مقدّمة الواجب واجبة.

البرهان: لو لم تكن مقدّمة الواجب واجبة، للزم إمّا التكليف بما لا يُطاق، أو يلزم ما فرضناه واجباً ليس بواجب، والتالي باطل بكلا شقّيه. الذي يحتاج إلى بيان هو الملازمة، فلو لم تكن مقدّمة الواجب - التي لا يحصل الواجب من دونها - واجبة، لكان الواجب - أي: ذو المقدّمة - إمّا باقياً على وجوبه أو لا، وكلاهما محال.

أمّا وجه امتناع الأوّل؛ فلائنه أمرٌ بما لا يُطاق، أي كيف يكلف الحكيمُ بإنجاز أمرٍ ويوجبه من دون الإلزام بإيجاد ما يتوقّف عليه، فكأنّه لا يعتقد بتوقّف الواجب عليه، وإلاّ لأمر به وأوجبه.

وأمّا وجه امتناع الثاني؛ فللزومه الخلف، حيث فرضنا المعرفة واجبة، وبناءً على هذا الفرض لا تكون واجبة.

تعريف النظر والاستدلال

بعد أن ثبت وجوب النظر أخذ الشارح في تعريفه في الاصطلاح المنطقي، فعرفه بأنّه: ترتيب أمور معلومة للوصول إلى أمر آخر، وهو ما أفاده الشيخ الرئيس بقوله: «وأعني بالفكر هاهنا: ما يكون عند إجماع الإنسان ينتقل عن أمور حاضرة في ذهنه متصورة أو مصدق بها... إلى أمور غير حاضرة فيه، وهذا الانتقال لا يخلو من ترتيب فيما يتصرّف فيه وهيئة»^(١).

أو كما أفاد الحكيم السبزواري رحمته الله:

والفكر حركة إلى المبادي ومن مبادئ إلى المباد^(٢)

والمبادئ هي: المعلومات التصورية والتصديقية الحاضرة في الذهن، ثمّ منها إلى المباد، أي المجهول التصوري والتصديقي النظري. ومن ثمّ فعماد الفكر موادّ هي معارف، وترتيب خاصّ، وهذا ما يُبحث عنه مفصلاً في علم المنطق.

ثانياً: عدم جواز التقليد

هذا هو الأمر الثاني من الأمرين الرئيسيين اللذين حفلّ بهما هذا النصّ، حيث يراد الاستدلال على عدم جواز تحصيل معرفة الله الواجبة بالتقليد، الذي هو عبارة عن قبول معرفة من المعارف والاعتقاد بها، أو قول من الأقوال والعمل به من دون حجة ودليل، وذلك كالإعجاب بشخص يقبل تلك المعرفة، أو يأخذ بذلك القول، ولا حجة له سوى ذلك. وقد ذكر الشارح وجهين للمنع المذكور:

(١) الإشارات والتنبيهات: ج ١ ص ١٠.

(٢) شرح المنظومة، قسم المنطق، المسمّى بـ«الآلئ المنتظمة»: ج ١ ص ٥٧.

١. المنع العقلي

يمكن عرض هذا الوجه من خلال الطريقة التالية:
الفرض: معرفة الله تعالى واجبة. هناك حالة يتساوى الناس فيها في العلم ويختلفون في المعتقدات.

المدعى: لا شيء من التقليد في معرفة الله تعالى بجائز.
البرهان: هذا الإنسان الذي يقف أمام الحالة المذكورة، وهي حالة تساوي الناس في العلم والاختلاف في المعتقدات، لا يعدو حاله واحداً من أمرين:

١. يأخذ بكل المعتقدات الموجودة عند الكل.

٢. يأخذ البعض دون الآخر، وهذا الأخذ له صورتان:

أ. يأخذ بناءً على مرجح رجح معتقداً على آخر.

ب. يأخذ لا لمرجح، بل خبط عشواء.

أما الأول: فيلزم منه أن يعتقد الإنسان بالمتنافيات، فيعتقد أنه تعالى ليس بجسم، وأنه تعالى جسم؛ إذ لكل من الرأيين قائل ومعتقد، وكذلك القول برؤيته تعالى بالبصر، حيث يقول بعضٌ بالجواز وآخر بالعدم.

وأما الشق الأول من الثاني فهو المطلوب، حيث إن المرجح، هو الدليل.

وأما الشق الثاني منه فهو محال؛ لأنه يلزم منه الترجيح بلا مرجح، ووجود المعلول دون وجود علته، ومعه لا يتم الفراغ اليقيني للذمة التي انشغلت يقيناً بوجوب المعرفة.

٢. المنع الشرعي

لقد أخذ الشرع على عاتقه بيان موقفه من مسألة النظر من خلال أسلوبين ذكر الشارح مثالا لكل منهما، والأسلوبان هما: دُم التقليد، والحث على النظر والاستدلال.

حيث ذم أولئك الذين أخذوا بمعتقداتٍ ولا حجة لهم في رجحانها، إلا أنهم وجدوا آباءهم آخذين بها، حيث قال تعالى مُصَوِّراً لحالهم: ﴿...قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّهْتَدُونَ﴾ (الزخرف: ٢٢)، وهذا جوابهم الدائم كلما نوقشوا في فساد ما هم عليه من اعتقاد ودُعوا إلى الهدى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ (البقرة: ١٧٠).

وأما الحثُّ على التدبُّر والتفكُّر، فقد كان له المساحة الواسعة في الكتاب المجيد، كما في قوله تعالى: ﴿...اثْنُونِي بِكِتَابٍ مِنْ قَبْلِ هَذَا أَوْ أَثَارَةٍ مِنْ عِلْمٍ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (الأحقاف: ٤).

إشارات النصّ

الفكر

قال شيخنا الأستاذ حسن زادة آملي حفظه الله: «...الفكرُ المصطلح العمليّ المنطقيّ هو الحركة العقليّة من المطالب إلى المبادي، ومن المبادي إلى المطالب. وتلك الحركة مُعدّة للنفس الناطقة في فيضان الصور العقليّة عليها من المبدأ القدسيّ الحكيم... وأما الفكر عند جمهور الناس فهو: كلّ انتقال للنفس في المدركات الجزئية. وبعبارة أخرى: يقول الجمهور في كلّ انتقال لأية مدركة من المدارك الباطنة من صورة جزئية إلى أخرى وعلى أيّ وجه كان الانتقال: إنّ هذه النفس تتفكّر... وأما الفكر المنطقيّ فهو إنّما يجري في المعقولات فقط...»^(١).

إذن، فلا يُعدُّ سماع صوت زيد وانتقال النفس للعلم بمجيئه فكراً؛ وذلك لأنّ الانتقال لم يكن في المعقولات.

(١) شرح المنظومة، قسم المنطق: ص ٨٤ - ٨٥.

التقليد في المسائل العقائدية

تقدّم عدم جواز التقليد في المسائل العقائدية^(١)، وقد وقفت على وجه ذلك ودليله، إلا أنه قد يقال: هذا تكليفٌ بما لا يُطاق بالنسبة لأكثر المكلفين؛ وذلك لعدم القدرة على التحقيق في المسائل العقائدية التي يجب الإيمان بها، وهذا أمر جليّ واضح.

وكجوابٍ على تساؤل كهذا، يمكن تقسيم المسائل العقائدية إلى قسمين، لا يجوز في قسمٍ منها التقليد، بينما يجوز في الآخر، والقسمان هما:

أ. العقائد الأساسية

وذلك كإثبات وجوده تعالى وتوحيده، وأصل النبوة والعصمة، وكذلك المعاد، فهي عقائد لا يجوز فيها التقليد، وإنما يجب فيها تحصيل العلم واليقين، وهو يحصل بالبحث والنظر، والذي يُعين على ذلك ويسهّل درك عقائد كهذه، هو الفطرة.

والنظر الواجب لا بشرط مستوى من مستويات النظر، بل كلّ بحسب استعداده وأهليّته.

ب. العقائد الفرعية

وهي المعارف التفصيلية التي تتفرّع على تلك المعارف الأساسية، وذلك كتوقيفية الأسماء، وعصمة الأنبياء قبل البعثة، وكذلك الأئمة عليهم السلام، ونحو النعيم والجحيم وكيفية العذاب، والخور العين، وأنه هل للأئمة عليهم السلام ولاية

(١) هذا ما أفاده حفظه الله في الفتاوى الفقهية، قسم العبادات. وللمزيد يراجع كتاب «فقه العقيدة» للوقوف على المراد من جواز التقليد في العقائد، ومساحة ذلك، والتعرف على عدد من الأعلام ممن ذهب إلى جواز التقليد في العقائد، وذلك من ص ١٣٧ إلى ص ١٦٠.

تكوينية؟ فهذه أمورٌ تفصيليةٌ تحتاج إلى مراجعة أهل الاختصاص، والأخذ بما آلت إليه تحقيقاتهم.

انتهاء النظريّ إلى الضروريّ

قال القطب الرازي: «العلم إمّا بديهيّ: وهو الذي لم يتوقّف حصوله على نظرٍ وكسب، كتصوّر الحرارة والبرودة، وكالتصديق بأنّ النفي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان. وإمّا نظريّ: وهو الذي يتوقّف حصوله على نظرٍ وكسب، كتصوّر العقل والنفس، وكالتصديق بأنّ العالم حادثٌ.

إذا عرفت هذا، نقول: ليس كلّ واحد من التصوّر والتصديق بديهيّاً؛ فإنّه لو كان جميع التصوّرات والتصديقات بديهيّاً لما كان شيءٌ من الأشياء مجهولاً لنا، وهو باطل.

وفيه نظر؛ لجواز أن يكون الشيء بديهيّاً ومجهولاً لنا؛ فإنّ البديهيّ وإن لم يتوقّف حصوله على نظرٍ وكسب، لكن يمكن أن يتوقّف حصوله على شيءٍ آخر: من توجه العقل إليه، أو الإحساس به، أو الحدس، أو التجربة، أو غير ذلك. فما لم يحصل ذلك الموقوف عليه، لم يحصل البديهيّ؛ فالبداهة لا تستلزم الحصول.

فالصواب أن يقال: لو كان كلّ واحد من التصوّرات والتصديقات بديهيّاً لما احتجنا في تحصيل شيءٍ من الأشياء إلى كسبٍ ونظر، وهو فاسدٌ؛ ضرورة احتياجنا في تحصيل بعض التصوّرات والتصديقات إلى الفكر والنظر.

ولا نظريّاً، أي ليس كلّ واحد من التصوّرات والتصديقات نظريّاً؛ فإنّه لو كان جميع التصوّرات والتصديقات نظريّاً، لزم الدور أو التسلسل...»^(١).

يمكن تلخيص كلام القطب هذا بما أفاد الحكيم السبزواري في اللآلئ

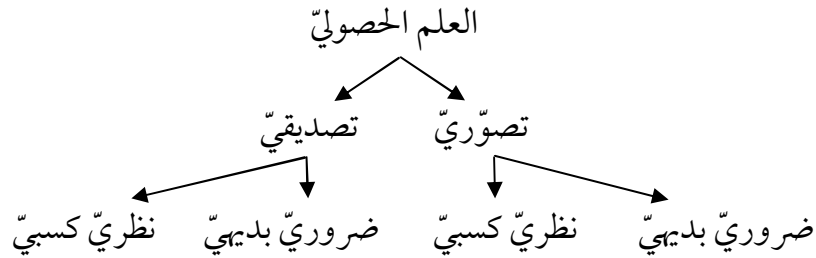
(١) تحرير القواعد المنطقية: ص ٤٤ - ٤٧.

المنتظمة بقوله:

الارتسامي من إدراك الحجا إمّا تصوّر يكون ساذجا
أو هو تصديق هو الحكم فقط ومن يركبه فيركب الشطط
كلّ ضروري وكسبيّ وذا من الضروري بفكر أخذا^(١)

فقد أشار الحكيم المذكور إلى الأمور التالية:

١. انقسام العلم الارتسامي، أي الحصولي، إلى تصوّر وتصديق.
 ٢. انقسام كلّ من التصوّر والتصديق إلى ضروريّ بديهيّ، وكسبيّ.
- نظريّ. وهذا ما يوضّحه المخطط التالي:



حيث لا يخلو واحدٌ منهما من أن يكون بديهيّاً أو نظريّاً؛ وذلك لأنّ الاحتمالات

ثلاثة وهي التالية:

١. كلّ منهما ضروريّ بديهيّ.
٢. كلّ منهما نظريّ كسبيّ.

٣. انقسام كلّ منهما إلى بديهيّ ونظريّ، حيث يتمّ كسب النظريّ عن طريق الفكر اعتماداً على الضروريّ البديهيّ، وإلاّ فيلزم من الأوّل: عدم الاحتياج إلى الكسب والنظر، ومن الثاني: الدور أو التسلسل؛ وذلك لأنّ كلّ معرفةٍ نظريّةٍ،

(١) شرح المنظومة، قسم المنطق: ص ٥٧.

وكلّ نظريّ يحتاج إلى كسبٍ بمعرفةٍ هي أيضاً نظريّة. فإنّ تتابع الأمر، يلزم التسلسل الذي يؤدّي إلى عدم الركون إلى معرفة، والتالي باطلٌ وجداناً؛ حيث نركن للكثير من المعارف، أو يتمّ كسب المعرفة الثالثة بالأولى، وهذا دورٌ محال. قال العلامة الطباطبائي رحمته الله: «والعلوم النظرية تنتهي إلى العلوم البديهيّة، وتبيّن بها، وإلاّ ذهب الأمر إلى غير النهاية، ثمّ لم يُقد علماً على ما يبيّن في المنطق»^(١).

معارج الفهم في شرح النظم

كتابٌ للمصنّف رحمته الله، مصنّفٌ في علم الكلام، أصله موسومٌ بنظم البراهين في أصول الدين، ولأنّه كان عظيم الالتباس، مُشكلاً على أكثر الناس، فقد رأى رحمته الله أن يشرحه، فجاء الشرح تحت عنوان «معارج الفهم في شرح النظم»، وقد ربّته على أبواب، كان أولها في النظر. وما يراد قوله هاهنا هو فهرسة أبحاث هذا الباب نظراً لعظم فائدها، والمرجوّ من طلاب المعرفة المراجعة للوقوف عليها أكثر:

١. تعريف النظر وشروط صحّته وسلامته.

٢. في إفادة النظر للعلم، حيث ذكر آراءً ثلاثة، كان الحقّ لديه هو: «إن كان فساد النظر من جهة المادّة، استلزم الجهل؛ كمن يعتقد أنّ العالم قديمٌ، وأنّ كلّ قديمٍ مستغنٍ عن المؤثّر، فإنّه يستلزم اعتقاد: أنّ العالم مستغنٍ عن المؤثّر. وإن كان الفساد من جهة الصورة، فإنّه لا يستلزم الجهل، وهو ظاهرٌ».

إذن، فالنظر لا يستلزم العلم مطلقاً ولا الجهل كذلك، وأمّا النظر الصحيح فلا شكّ في إفادته العلم لا الجهل، وإنّما يكون صحيحاً إذا صحّ مادّةً وصورةً.

٣. كيفية إفادة النظر للعلم، فهل هو على نحو التولّد، أم العادة، أم أنّه معدّ

ليس إلّا؟

(١) بداية الحكمة: ص ١٨٤.

٤. وجوب النظر عقلياً.

٥. شروط النظر، حيث اشترط فيه شرطان، الأول: عدم العلم؛ فإنّ العالم لا يطلب، وإلاّ لزم تحصيل الحاصل. الثاني: عدم الجهل المركّب، حيث لا يشعر الجاهل كذلك بضرورة للنظر.

٦. وجوب المعرفة ضروريّ لدفع الخوف.

٧. قول الإمام؛ حيث «ذهبت الملاحظة إلى أنّه لا بدّ في المعرفة من قول الإمام، والحقّ خلاف هذا؛ لأنّنا نقول: إمّا أن يكون قول الإمام هو المحصّل للمعارف أو مع النظر، والأوّل باطل؛ لأنّه لا بدّ في قول الإمام من نظرٍ دالّ على صدقه؛ إذ صدقه لا يُعرف بقوله، وإلاّ لزم الدور»^(١).

(١) معارج الفهم في شرح النظم: ص ٨٧.

النص الرابع المقصر في طلب المعرفة

قال: فلا بد من ذكر ما لا يمكن جهله على أحد من المسلمين. ومن جهل شيئاً من ذلك، خرج عن رتبة المؤمنين، واستحق العقاب الدائم.

أقول: لما وجبت المعارف المذكورة بالدليل السابق، اقتضى ذلك وجوبها على كل مسلم، أي مقرر بالشهادتين؛ ليصير بالمعرفة مؤمناً؛ لقوله تعالى: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا...﴾ (الحجرات: ١٤). نفى عنهم الإيمان مع كونهم مقررين بالإلهية والرسالة؛ لعدم كون ذلك بالنظر والاستدلال.

وحيث إن الثواب مشروط بالإيمان، كان الجاهل بهذه المعارف مستحقاً للعقاب الدائم؛ لأن كل من لا يستحق الثواب أصلاً مع اتصافه بشرائط التكليف، فهو مستحق للعقاب بالإجماع.

والرَبَقَة (بكسر الراء وسكون الباء): حبلٌ مستطيلٌ فيه عُرَى تُربطُ فيها البُهم. واستعاره المصنّف هنا للحكم الجامع للمؤمنين، وهو استحقاق الثواب الدائم والتعظيم.

قال: وقد رتبْتُ هذا الباب على فصول:

الشرح

يراد في هذا النص بيان الأثر المترتب على وجوب المعرفة الإلهية؛ حيث إنَّ تحصيل المعرفة المذكورة ينقل الإنسان المكلف المسلم من مجرد مُقرّ بالشهادتين إلى مرحلة أرقى من القرب الإلهي واستحقاق التعظيم، حيث يتم الوقوف على حقيقة الشهادتين ومغزى كلّ منهما، ويتمُّ رسوخ تلك المعارف في النفس بحيث يكون لها الأثر الذي يظهر في سريرة وسيرة هذا الإنسان، فالإيمان ما وقر في القلب وصدقه العمل.

وإلاّ فمجرد الإقرار بالشهادتين دون تحصيل مفادهما، قد يكون لأغراض متعدّدة غير إلهية، وذلك كالخوف أو النفاق أو الطمع، ومع هذا فلهذا المستوى من الإقرار أثره، وذلك كحفظ النفس والمال والعرض، وغير ذلك من أحكام فرعية كالزواج والتزويج، وجواز أكل الذبيحة.

وبالتالي فالفعل الذي يؤتى به على غير الوجه الصحيح، لا يستحقّ صاحبه عليه مدحاً، وحيث لا مدح فلا ثواب، وحيث لا ثواب فالعقاب هو الجزاء؛ وذلك لأنّ فعلاً كهذا إمّا يُثاب صاحبه عليه أو يُعاقب، وقد ظهر أنّه لا يستحقّ ثواباً.

ترتيب الباب الحادي عشر

لقد رتب المصنّف ﷺ هذا الباب على سبعة فصول، هي كالتالي:

الأول: في إثبات واجب الوجود لذاته تعالى.

الثاني: في صفاته الثبوتية.

الثالث: في صفاته السلبية.

الرابع: العدل.

الخامس: النبوة.

السادس: الإمامة.

السابع: المعاد.

إشارات النصّ

مراتب الإسلام

قال العلامة الطباطبائي رحمته الله: «...فإسلام الإنسان له تعالى، هو وصف الانقياد والقبول منه، لما يرد عليه من الله سبحانه من حكم تكويني، من قدر وقضاء، أو تشريعي من أمر أو نهي، أو غير ذلك، ومن هنا كانت له مراتب بحسب ترتب الواردات بمراتبها.

الأولى من مراتب الإسلام: القبول لظواهر الأوامر والنواهي بتلقي الشهادتين لساناً، سواء وافقه القلب، أو خالفه؛ قال تعالى: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ...﴾ (الحجرات: ١٤).

ويتعقب الإسلام بهذا المعنى أول مراتب الإيمان، وهو الإذعان القلبي بمضمون الشهادتين إجمالاً، ويلزمه العمل في غالب الفروع.

الثانية: ما يلي الإيمان بالمرتبة الأولى، وهو التسليم والانقياد القلبي لجلّ الاعتقادات الحقّة التفصيليّة، وما يتبعها من الأعمال الصالحة....

ويتعقب هذا الإسلام المرتبة الثانية من الإيمان، وهو الاعتقاد التفصيلي بالحقائق الدينيّة؛ قال تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ﴾ (الحجرات: ١٥).

الثالثة: ما يلي الإيمان بالمرتبة الثانية؛ فإنّ النفس إذا انسّت بالإيمان المذكور وتخلّقت بأخلاقه، تمكّنت منها وانقادت لها سائر القوى البهيميّة والسبعيّة، وبالجملة القوى المائلة إلى هوسات الدنيا وزخارفها الفانية الدائرة، وصار الإنسان يعبد الله كأنه يراه... ولم يجد في باطنه وسره ما لا ينقاد إلى أمره ونهيه، أو يسخط من

قضائه وقدره؛ قال الله سبحانه: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ (النساء: ٦٥).

ويتعقب هذه المرتبة من الإسلام المرتبة الثالثة من الإيـان، قال الله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ﴾ (المؤمنون: ١).

الرابعة: ما يلي المرتبة الثالثة من الإيـان؛ فإن حال الإنسان وهو في المرتبة السابقة مع ربه حال العبد المملوك مع مولاه؛ إذ كان قائماً بوظيفة عبوديته حق القيام، وهو التسليم الصـرف لما يريده المولى أو يحبه ويرتضيه....

ويتعقب الإسلام بهذا المعنى المرتبة الرابعة من الإيـان، وهو استيعاب هذه الحال لجميع الأحوال والأفعال، قال تعالى: ﴿أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ * الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ﴾ (يونس: ٦٢ - ٦٣)^(١).

الأعراب والعقاب

تقدم في النص استدلال الشارح على وجوب النظر بقوله تعالى: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا﴾، حيث إنَّه تعالى سلب عنهم الإيـان مع كونهم مقرين بالآله والرسول، وما ذلك إلا لأنهم لم يصلوا إلى إقرارهم هذا بالنظر والاستدلال، ثم رتب على عدم الإيـان عدم الثواب. وهذا ما يمكن عرضه من خلال الطريقة التالية:

الفرض: هناك تكليف، ومكلفون. وهذا ما سوف تثبته الأبحاث اللاحقة.

المدعى: النظر والاستدلال واجبٌ لتحصيل المعرفة.

البرهان: اعتماداً على الآية الكريمة يمكن صياغة الدليل من خلال التالي:

يقرّ دون نظر

الأعرابي

بمؤمن

لا أحد ممن يقرّ دون نظر

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج ١ ص ٣٠٠-٣٠٣.

بمؤمن .: لا أحد من الأعراب

أما الصغرى، فلكونه أعرابياً، وإلا فيكون متحصراً إذا معرفة ونظر.

وأما الكبرى، فهي مستفادة من قوله تعالى المذكور.

ثم نجعل صغرى القياس السابق صغرى في القياس التالي:

بمؤمن .: لا أحد من الأعراب

كلّ مثاب مؤمن

بمثاب .: لا أحد من الأعراب

الجاهل

لابدّ من التمييز بين أمور ثلاثة: الجاهل القاصر، والجاهل المقصّر، والمستضعف، أمّا الجاهل فهو الذي لا علم له بموارد التكليف، وقد يكون جهله عن عدم التفاتٍ وعدم قدرةٍ على تحصيل العلم، وهو بخلاف المقصّر الذي بمقدوره أن يحصل العلم لكنه لا يعتني، ولا شك أن الأول معذورٌ والآخر مؤاخَذ، وأمّا المستضعف - وليس الضعيف - فهو الإنسان العاجز عن الوصول إلى الحقّ، وذلك لأسبابٍ عديدةٍ من جهلتها المنع، وهو ينقسم إلى قسمين أحدهما لا يكون معذوراً، وهو العاجز غير الملتفت للحقّ، ولكنه ملتفتٌ إلى بطلان المستضعفين له، أو غير مطمئنّ لهم، فإذا وضح له الحقّ لكنه أخذته العزّة بالذي ورثه من الآباء والأجداد، فهو ممّن صدق عليه قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ ضَلَّ سَعِيَّهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا﴾ (الكهف: ١٠٤)، ولذلك لابدّ للإنسان أن يحرص على إخراج نفسه من دائرة التقصير التي لا يُعذر إذا ما بقي فيها^(١).

(١) للتوسّع أكثر يراجع كتاب «فقه العقيدة» للسيد الأستاذ، وذلك من ص ٢٢٥ إلى ص ٢٣٣.

الفصل الأول

في إثبات واجب الوجود لذاته تعالى

تمهيد

يشتمل هذا الفصل على أحد دليلين عرضهما المصنّف ﷺ لإثبات واجب الوجود لذاته، وهو الدليل الذي يركز على النظر في الوجود في نفسه، حيث ينقسم إلى الواجب والممكن، وأن الثاني يستلزم الأول. وأمّا الدليل الآخر، فقد عرض له وهو في معرض الحديث عن صفاته الثبوتية، وتحديدًا عن صفة القدرة منها، وهو ما سوف يتم الوقوف عليه مفصلاً في الفصل الثاني اللاحق، إن شاء الله تعالى.

أمّا البحث في الدليل المذكور، فقد تمّ من خلال مقدّمتين رئيسيتين:

١. بيان الموادّ الثلاث، والتي هي: الوجوب، والامتناع، والإمكان.

٢. بيان بطلان الدور والتسلسل.

أمّا الأولى؛ فلأنّ الموجود ليس على شاكليّة واحدة، حيث إنّ الموجود تارة يكون وجوده من صميم ذاته، فيكون ضروريّاً له، وأخرى يكون عارضاً عليه قد جاءه من الغير، فيكون الوجود لموجود كهذا ضروريّاً بالغير ليس إلّا، وإلّا فهو من حيث ذاته تتساوى نسبته إلى الوجود والعدم، وإذا أردنا أن نضرب مثلاً لكلّ من الموجودين الأنفين، وذلك من باب تقريب المعقول بالمحسوس، نقول: لا شكّ أنّنا نصفُ كلاًّ من البياض والجدار الأبيض بالأبيض:

١. الجدار أبيض. ٢. البياض أبيض.

صحيح أنّ كلاًّ منهما موصوفٌ بالأبيض، غير أنّ بياض الجدار ليس من صميم ذاته، وإلّا لاستحال أن يكون ملوّناً بآخر غير البياض، والتالي باطل جزماً، إذن فليس بياض الجدار من ذاته، بل هو من الغير.

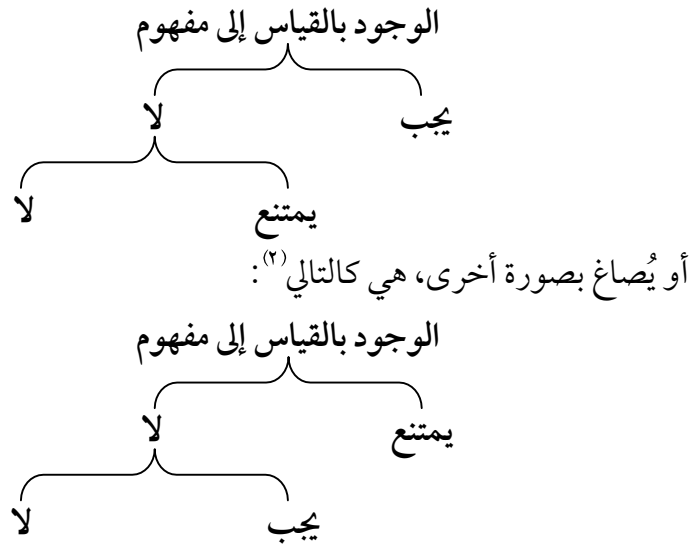
وليس الأمر كذلك بالنسبة لبياض البياض؛ فإنّه من صميم ذاته، وليس من الغير. وإلّا فلو كان بياض البياض من الغير لكان البياض قبل تدخّل الغير ليس

بأبيض، وهذا ممّا لا يُعقل؛ إذ لازمه سلب الشيء عن نفسه.

إذن، فالموجود إمّا وجوده من ذاته، فهو واجب الوجود بالذات، وإمّا من غيره أي علّته التي أفاضت عليه الوجود، فهو واجب الوجود بالغير. وأمّا حديث الموادّ وأنها ثلاث، فهو ما يمكن الإشارة إليه ابتداءً من خلال ما قاله الحكيم السبزواري رحمته الله في منظومته الخالدة^(١):

قد كان ذاتُ الجهات في الأذهانِ وجوب امتناع أو إمكان
وهي غنيّةٌ عن الحدودِ ذات تأسّ فيه بالوجود

فإذا نُسب الوجود إلى مفهومٍ أو معقولٍ ما، فإمّا أن يكون ثبوته له ضروريّاً أو لا، والثاني إمّا يكون عدم ثبوته على نحو الامتناع أو لا، فالموادّ ثلاثٌ بالحصَر العقلي؛ وذلك لأنّها وليدة قسمتين ثنائيتين تدوران بين الشيء ونقيضه، وهذا ما يمكن عرضه من خلال المخطط التالي:



(١) شرح المنظومة، قسم الحكمة: ص ٢٣٧.

(٢) الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد: ص ١٠٦.

والملاك في ذلك كله نسبة الوجود إلى الشيء بالذات؛ فإنه إما يجب فهو واجب الوجود بالذات، وإما يمتنع فهو الممتنع بالذات، وإما لا يجب ولا يمتنع فهو الممكن بالذات، وتقييد مادّي الوجوب والامتناع بالذات؛ للاحتراز عن وجوب وامتناع يكونان بالغير أو بالقياس إلى الغير.

وليس الأمر كذلك بالنسبة للإمكان، حيث يستحيل فرض الإمكان بالغير، وهو ما سوف يتم الوقوف عليه لاحقاً.

وأما المقدمة الثانية التي ينهض عليها الدليل المذكور في هذا الفصل فهي: بطلان الدور والتسلسل، وهو مما يتوقف على بيان كلٍّ منهما أولاً، ثم يصار إلى البحث في بطلانهما ثانياً.

والذي سوف نعرضه على مستوى هذا التمهيد في تعريف كلٍّ منهما، هو بشكل موجز ومختصر، ونوكل التفصيل في ذلك إلى محله المناسب من هذا الفصل.

أما الدور في العلل، فيمكن تصويره من خلال فرض أن (أ) مثلاً معلول لـ(ب)، ثم (ب) معلول لـ(ج)، ثم (ج) معلول لـ(أ)، إذن دار الأمر ورجع إلى (أ)، وهو محال؛ لما سوف تعرفه لاحقاً، حيث سوف يتم بيان ما يلزم من الدور من أمر محال.

وأما التسلسل في العلل فهو: ترتب علل ومعلولات، ووجودها بالفعل من دون أن تنتهي النوبة إلى علّة غير معلولة، كلّ آحاد السلسلة معلول.

وهذا البحث كله سوف يُعرض من خلال نصوص خمسة وهي:

النص الأول: مقدمة في تقسيم المعقول.

النص الثاني: فائدتان.

النص الثالث: دليل إثبات الصانع.

النص الرابع: تقرير الشارح للدليل.

النص الخامس: بطلان الدور والتسلسل.

النص الأول

مقدمة في تقسيم المعقول

فنقول: كلُّ معقولٍ إمّا أن يكونَ واجبَ الوجودِ في الخارجِ لذاته، وإمّا ممكنَ الوجودِ لذاته، وإمّا ممتنعَ الوجودِ لذاته. أقول: المطلبُ الأقصى والعُمدةُ العليا في هذا الفنّ هو إثباتُ الصانعِ تعالى، فلذلكَ ابتدأ به، وقدّمَ لبيانهِ مقدّمةً في تقسيمِ المعقول؛ لتوقّفِ الدليلِ الآتي على بيانها.

وتقريها: أنّ كلَّ معقولٍ - وهو الصورةُ الحاصلةُ في العقل - إذا نسبنا إليه الوجودَ الخارجي، فإمّا أن يصحَّ اتّصافُهُ به لذاته أو لا. فإنّ لم يصحَّ اتّصافُهُ به لذاته، فهو ممتنعُ الوجودِ لذاته، كشريكِ الباري.

وإنَّ صحَّ اتّصافُهُ به، فإمّا أن يجبَ اتّصافُهُ به لذاته أو لا. والأوّل: هو الواجبُ الوجودِ لذاته، وهو الله تعالى لا غير. والثاني: هو ممكنُ الوجودِ لذاته، وهو ما عدا الواجب من الموجودات. وإنّما قيّدنا الواجبَ بكونه لذاته؛ احترازاً من الواجب لغيره، كوجوبِ وجودِ المعلولِ عندَ حصولِ علّته التامة، فإنّه يجبُ وجودُهُ، لكن لا لذاته، بل لوجودِ علّته التامة. وقيّدنا الممتنعَ أيضاً بكونه لذاته؛ احترازاً من الممتنع لغيره،

في إثبات واجب الوجود لذاته تعالى ٧١

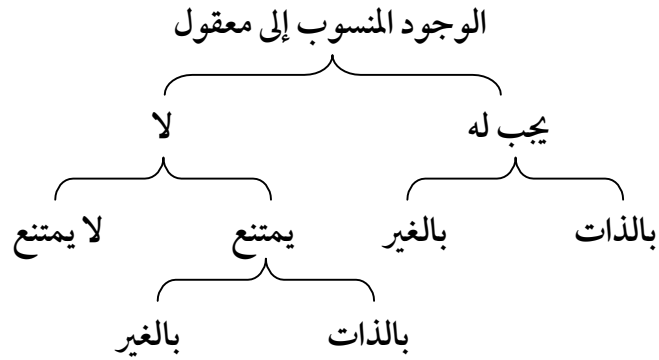
كامتناع وجود المعلول عند عدم علّته. وهذان القسمان^(١) داخِلان في قسم الممكن.

وأما الممكن، فلا يكون وجوده لغيره، فلا فائدة في قيده لذاته، إلاّ لبيان أنّه لا يكون إلاّ كذلك، لا للاحتراز عن غيره.

(١) الواجب بالغير والممتنع بالغير.

الشرح

يشتمل هذا النصّ على مقدّمة يرتكز عليها الدليل الذي يقام لإثبات وجود الصانع جلّ وعلا، وقد أشار إليها المصنّف رحمته الله على نحو الإيجاز، وهو ما يتناسب مع مختصر الكلام هاهنا، كما يشتمل هذا النصّ على تقرير هذه المقدّمة وزيادة في توضيحها، وهو ما يمكن عرضه من خلال المخطّط التالي:



إذن، فما يجب له الوجود ليس على شاكلة واحدة، حيث تارة يكون الوجوب بالذات، أي وضع الذات كافياً في اتّصافه بالوجود، وبعبارة أخرى: لزوم الوجود لشيء، وضرورة ثبوته له بالذات - أي فرض الذات - كافٍ لثبوت الوجود، أو الوجود مقتضى تلك الذات.

وتارة يكون الوجود ضرورياً لشيء لا بالذات وإنّما بالغير، أي الغير - الذي هو العلة - هو سبب كون الوجود ضرورياً لشيء، فهو واجب الوجود لكنّه بالغير. وبهذا يكون تقييد واجب الوجود بالذات احترازاً عمّا يكون واجب الوجود أيضاً لكنّه بالغير، والغير الذي يعطي وجوب الوجود لشيء هو العلة التامة ليس إلا، وتكون العلة تامة إذا اشتملت على جميع ما يتوقّف عليه المعلول، بحيث لا يبقى للمعلول معها إلا أن يوجد ويتحقّق، أي يصبح الوجود ضرورياً له. وهو

بخلاف العلة الناقصة والتي تشتمل على البعض فقط.

هذا بالنسبة إلى واجب الوجود، والأمر كذلك بالنسبة لمتنع الوجود؛ حيث إن الامتناع تارة يكون مرده للذات وأخرى للغير، والذي مرده إلى الذات كشريك الباري، وغيره من المحالات الذاتية التي لا تقبل الوجود لذاتها المفروضة؛ حيث إن المحالات لا ذات محققة لها، وذلك كاجتماع النقيضين وسلب الشيء عن نفسه.

وأما الذي مرده إلى الغير، فهو الذي يجب له العدم؛ لعدم وجود علته، فزيد الحفيد - مثلاً - ممتنع الوجود لا لذاته، وإنما لعدم وجود علته، وبالتالي فإذا حان حين وجودها يصبح الوجود ضرورياً لذلك الحفيد المفروض حالياً.

وأما الذي لا يجب وجوده ولا يمتنع وهو الإمكان، فلا يكون إلا بالذات، ولا مجال لأن يكون بالغير حتى يُحتَرز عنه بقيد بالذات، كما كان حال قسيميه: الوجوب والامتناع؛ وذلك لأنه يستحيل الإمكان بالغير، وهذا ما سوف تقف عليه في إشارات هذا الفصل.

والذي هو محط الارتكاز من هذه الأقسام الثلاثة هو قسمان ليس إلا، وهما:

١. الوجوب بالذات. ٢. الإمكان.

وذلك لأن الواجب بالغير هو ممكن فيما لو غُضَّ النظر عن الغير، والممكن هو الذي تستوي نسبته إلى الوجود والعدم، ولا شك أن خروجه عن حد الاستواء لا يكون من دون مُخرج يكون علة الوجود، ويكون الممكن موجوداً وواجب الوجود بالغير، وبالتالي فكل موجود فهو واجب الوجود؛ إذ لو لم يجب الوجود لشيء لما وجد.

لكن واجب الوجود - كما علمت - ليس على شاكلة واحدة، فهو إما واجب الوجود بالذات أو واجب الوجود بالغير، ولا بد من وجود الغير بالنسبة لما هو واجب بالغير. وإلا فهو خُلف كونه واجب الوجود بالغير. إذن، فلا بد من وجود واجب الوجود بالذات، وإلا فلا يوجد غير لما هو واجب الوجود بالغير،

وبهذا يثبت المطلوب، لكنّه على نحو الإجمال، وستجده مفصّلاً لاحقاً.

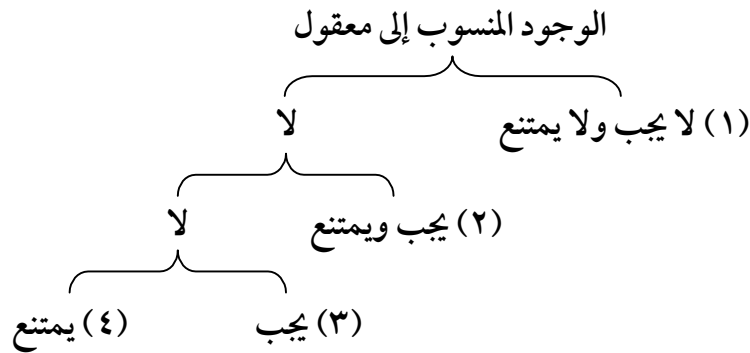
إشارات النصّ

تتمّة القسمّة

القسمّة المذكورة - والتي تمّ عرضها من خلال المخطّط الآنف - ناقصةٌ من

وجهين:

١. عدم كونها حاصرة؛ إذ هناك قسم رابع غير الثلاثة التي ذكرت على أنّها موادّ ثلاث: الوجوب، الامتناع، الإمكان، حيث كان الأوّل ضرورة الوجود، والثاني ضرورة العدم، والثالث لا ضرورة شيءٍ منهما، حيث يوجد قسم رابع وهو ضرورة كلٍّ منهما، أي إذا نُسبَ الوجود إلى شيءٍ فهو يجب له ويمتنع عليه، وهذا كلّهُ يظهر جليّاً من خلال المخطّط التالي:



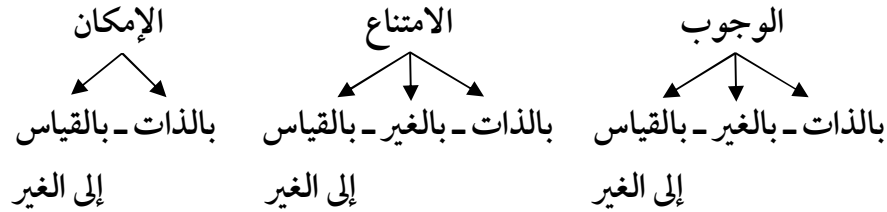
الأوّل هو الممكن، والثاني هو الذي يسقط من القسمّة عادةً، والثالث هو الواجب، والرابع هو الممتنع.

نعم، القسم المذكور احتمال، لكنّه وبحسب قول العلامة الطباطبائي رحمته الله: «...فمرتفع بأدنى التفات...»^(١)؛ وذلك لأنّه يؤوّل إلى ضرورة ثبوت النقيضين،

(١) بداية الحكمة: ص ٥٥.

وهو ضروري الاستحالة والامتناع.

٢. عدم كون القسمة حاصرة على مستوى القسمة الثانية؛ حيث إن كلاً من الواجب والامتناع ينقسم إلى ثلاثة أقسام، والممكن إلى قسمين، وهو ما يوضحه المخطط التالي:



قال العلامة الطباطبائي رحمته الله: «كل واحدة من المواد ثلاثة أقسام: ما بالذات، وما بالغير^(١)، وما بالقياس إلى الغير، إلا الإمكان، فلا إمكان بالغير... والوجوب بالقياس إلى الغير، كما في وجود أحد المتضائفين إذا قيس إلى وجود الآخر؛ فإن وجود العلو إذا قيس إليه السفل يأبى، إلا أن يكون للسفل وجود، فلو وجود السفل وجوب بالقياس إلى وجود العلو وراء وجوبه بعلة...»

والامتناع بالقياس إلى الغير، كما في وجود أحد المتضائفين إذا قيس إلى عدم الآخر... والإمكان بالقياس إلى الغير، كما في الواجبين بالذات المفروضين، ففرض وجود أحدهما لا يأبى وجود الآخر ولا عدمه؛ إذ ليست بينهما علّة ومعلوليّة، ولا هما معلولا علّة ثالثة...»^(٢).

لا إمكان بالغير

قال العلامة الحلي رحمته الله: «أقول: لا يمكن أن يكون هاهنا ممكن بالغير كما أمكن واجب وممتنع بالغير؛ لأنّه لو كان كذلك لكان المعروض للإمكان بالغير

(١) تمّ الإعراض عن عرضهما في كلام العلامة رحمته الله؛ لتقدّم ذكر كلّ منهما.

(٢) بداية الحكمة: ص ٥٦ - ٥٧.

٧٦.....شرح الباب الحادي عشر - ج ١

إمّا واجباً لذاته، أو ممتنعاً لذاته...»^(١)، وهذا ما يمكن الاستدلال عليه من خلال الطريقة التالية:

الفرض: (أ) ممكن، والموادّ الثلاث لكونها - كما عرفت - وليدة قسمتين ثنائيتين لا تجتمع ولا ترتفع، فما هو واجب بالذات لا يكون ممكناً بالذات أو ممتنعاً بالذات، وهكذا.

المدعى: لا شيء من الإمكان إمكان بالغير.

البرهان: لو كان إمكان (أ) بالغير، لكان (أ) من حيث ذاته إمّا واجباً بالذات، أو ممتنعاً بالذات، أو ممكناً بالذات، والتالي باطل بشقوفه الثلاثة، فالمقدّم مثله. أمّا الملازمة فلأنّ الموادّ الثلاث لا ترتفع، وأمّا بطلان اللازم فلأنّ الأوّل والثاني من الشقوق يلزم منهما اجتماع الوجوب بالذات أو الامتناع بالذات مع الإمكان الذي يعطيه الغير المزعوم، ولازم ذلك اجتماع الضرورة واللاضرورة؛ وذلك لأنّ الوجوب هو ضرورة الوجود، والامتناع ضرورة العدم.

وأما الإمكان فهو سلب الضرورتين، وبالتالي فاجتماع الإمكان العارض على (أ) بسبب العلة مع الوجوب بالذات، أو الامتناع بالذات، هو اجتماعٌ للنقيضين. وأمّا الشق الثالث، وهو اجتماع الإمكان العارض بسبب العلة مع الإمكان الذي هو لـ (أ) بحسب ذاته، فلازمه اللغويّة^(٢)، أو تحصيل للحاصل.

وجوب وجود المعلول

قال العلامة الشارح رحمته الله: «...كوجوب وجود المعلول عند حصول علّته التامة؛ فإنّه يجب وجوده لكن لا لذاته، بل لوجود علّته التامة. وقيدنا الممتنع أيضاً بكونه لذاته احترازاً من الممتنع لغيره، كامتناع وجود المعلول عند عدم

(١) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ص ٧٥.

(٢) بداية الحكمة: ص ٥٧.

علته، وهذان القسمان داخلان في قسم الممكن...».

في كلامه ﷺ هذا أمور ثلاثة لا بدّ من الوقوف عليها، وهي كالتالي:

١. تقييد الوجوب والامتناع بالذات للاحتراز، أي لصرف الذهن عن إرادة معنى آخر من الوجوب والامتناع، وهما: الوجوب والامتناع بالغير، وقد تقدّم الكلام فيه ضمن شرح هذا الفصل.

٢. وجوب وجود المعلول عند حصول علته التامة؛ حيث إنّ المراد من الوجوب هو الضرورة، وبالتالي فإنّ الذي يُصير الوجود ضرورياً حتمياً للمعلول هو حصول علته التامة، ولذلك قال الحكماء: «الشيء ما لم يجب لم يوجد...»، فما لم تنسدّ كلّ أبواب عدم الشيء يبقى في حدّ الاستواء، وما هو كذلك لا يوجد. وكذلك الأمر بالنسبة لعدم شيء؛ فإنّه ما لم يمتنع لا يُعدم، أي ما لم يصبح العدم ضرورياً له لا يُعدم.

إذن، فإذا وجدت العلة التامة لشيء يصبح الوجود له ضرورياً، وهذا ما يمكن الاستدلال عليه من خلال الطريقة التالية:

الفرض: (أ) علة تامة لـ (ب)، وهي موجودة.

المدعى: (ب) يجب وجوده.

البرهان: قال العلامة الطباطبائي ﷺ: «إذا كانت العلة التامة موجودة، وجب وجود معلولها، وإلاّ جاز عدمه مع وجودها، ولازمه تحقّق عدم المعلول؛ لعدم العلة من دون علة»^(١).

وهذا ما يمكن بيانه بالقول: إذا وجدت العلة التامة، وجد المعلول، وإذا وجد فقد وجب - كما تقدّم - وهو المطلوب، وإلاّ فتكون صورة المسألة كالتالي:

(ب) المعلول معدوم

(١) بداية الحكمة: ص ١١٢.

(أ) علّة (ب) موجودة كما هو المفروض

وهنا نسأل: متى يكون المعلول معدوماً؟

لا شكّ أنّه يكون كذلك إذا كانت علّته معدومة، وإذا أردنا أن ندرج ما

نحن فيه من صورة تحت ما تقرّر، فتكون الصورة كالتالي:

معدوم	(ب) المعلول
معدوم لعدم علّته	كلّ معدوم
معدوم لعدم علّته	∴ (ب) المعلول

ومن المعلوم المفروض أنّ علّة (ب) هي (أ) وهي موجودة، إذن (أ) موجودة

بحسب الفرض، ومعدومة بسبب القول بعدم وجوب وجود (ب) المعلول مع كون علّته التامة موجودة.

وكذلك يقال: إنّ (ب) معدوم، مع أنّ علّة عدمه وهي عدم (أ) ليست

موجودة، وهو محال.

إذن، فكلّما وجدت العلّة التامة وجب وجود المعلول، وهو المطلوب.

٣. قول العلامة الشارح رحمته الله: «وهذان القسمان داخلان في قسم الممكن...»،

والمراد بالقسمين هما: الواجب بالغير والممتنع كذلك، فهما بالقياس إلى الغير

واجب وممتنع، وأمّا بالنظر إلى نفس ذات كلّ منهما فيندرج كلّ منهما تحت

الممكن بالذات، أي كلّ واجب بالغير وممتنع كذلك فهو ممكن بالذات، وهذا ما

يمكن التنبيه عليه من خلال الطريقة التالية:

الفرض: (أ) واجب الوجود بالغير، و(ب) ممتنع بالغير.

المدعى: كلّ من (أ) و(ب) ممكن بالذات.

البرهان^(١): لو لم يكن (أ) مثلاً ممكناً بالذات لكان إمّا واجباً بالذات أو ممتنعاً

(١) المراد به هاهنا الدليل؛ حيث إنّ البرهان اصطلاحاً لكسب ما هو نظريّ، والدليل المنبّه

كذلك، والتالي باطل فالمقدّم مثله.

أمّا الملازمة؛ فلأنّك عرفت أنّ الموادّ ثلاث لا تجتمع ولا ترتفع؛ وذلك لأنّها وليدة قسمتين ثنائيتين تدوران بين الشيء ونقيضه.
وأمّا بطلان اللازم فلأنّ ما بالذات لا يكون ما بالغير، وإلاّ فما فرضناه بالذات لا يكون بالذات، هذا خلف.
إذن، فكلّ واجبٍ أو ممتنعٍ بالغير الذي هو العلّة، فهو في حدّ ذاته ممكنٌ بالذات.

قال العلامة الطباطبائي رحمته الله: «... إنّ الواجب بالذات لا يكون واجباً بالغير، ولا ممتنعاً بالغير، وكذا الممتنع بالذات لا يكون ممتنعاً بالغير، ولا واجباً بالغير. ويتبيّن به: أنّ كلّ واجبٍ بالغير فهو ممكن، وكذا كلّ ممتنعٍ بالغير فهو ممكن»^(١).

غرر في الموادّ الثلاث

قال الحكيم السبزواري رحمته الله:

قد كان ذا الجهات في الأذهان وجوب امتناع أو إمكان
وهي غنيّة عن الحدود ذات تأسّ فيه بالوجود^(٢)

نحو نسبة الوجود إلى شيء إن كانت في القضية الملفوظة أو المعقولة هي جهة، بينما نحو النسبة في نفس الأمر والواقع مادّة، والموادّ - كما عرفت - ثلاث: وجوب، وامتناع، وإمكان. وهي (أي الموادّ) بديهيةٌ ضروريةٌ مستغنية عن المعرّف الحقيقي؛ حيث إنّ لها أسوةً في هذا بمفهوم الوجود:

لا يكون لما هو كذلك.

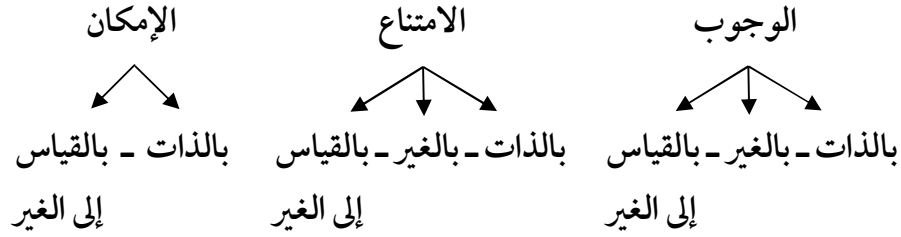
(١) نهاية الحكمة: ص ٦٥.

(٢) شرح المنظومة، قسم الحكمة: ج ١ ص ٢٣٧.

معرف الوجود شرح الاسم وليس بالحد ولا بالرسم
مفهومه من أعرف الأشياء وكنهه في غاية الخفاء^(١)

الإمكان بالقياس إلى الغير

تنقسم المواد الثلاث إلى ثلاثة أقسام ما عدا الإمكان؛ فإنه ينقسم إلى قسمين فقط لا غير، وهذا ما يتضح من خلال البيان التالي:



أما ما هو بالذات وما هو بالغير، فقد تم الكلام فيه آنفاً، وإنما يراد هاهنا الإشارة إلى قسم ثالث، وهو ما يكون من المواد بالقياس إلى الغير، حيث قد يجب وجود شيء بالقياس إلى وجود شيء آخر، كما يجب وجود الفوق بالقياس إلى وجود التحت، مع أنّ التحت ليس علّة تقتضي الفوق حتى يكون واجباً بالغير، وكما يمتنع الفوق بالقياس إلى عدم التحت.

أما الإمكان بالقياس إلى الغير، فهو أن لا يجب وجود شيء، ولا يمتنع بالقياس إلى شيء آخر، وهو: «كما في الواجبين بالذات المفروضين، ففرض وجود أحدهما لا يأبى وجود الآخر ولا عدمه؛ إذ ليست بينهما علّة ومعلوليّة، ولا هما معلولا علّة ثالثة»^(٢)؛ وذلك لأنّ أيّ واحدٍ ممّا ذكر، يؤدّي إلى خُلف المفروض من أتمها واجبان بالذات، والواجب بالذات لا يكون معلولاً.

(١) شرح المنظومة، قسم الحكمة: ص ٥٩.

(٢) بداية الحكمة: ص ٥٧.

النص الثاني

فائدتان

ولتبيّن هذا البحث بذكر فائدتين، تتوقّف عليهما المباحث الآتية:
[فائدتان]:

الأولى: في خواصّ الواجب لذاته، وهي خمسة:

الأولى: أنّه لا يكون وجوده واجباً لذاته ولغيره معاً، وإلاّ لكان وجوده مرتفعاً عند ارتفاع وجود ذلك الغير، فلا يكون واجباً لذاته، هذا خلف.

الثانية: أنّه لا يكون وجوده ووجوبه زائدين عليه، وإلاّ لافتقر إليهما فيكون ممكناً.

الثالثة: أنّه لا يكون صادقاً عليه التركيب؛ لأنّ المركّب مفتقر إلى أجزائه المغايرة له، فيكون ممكناً، والممكن لا يكون واجباً لذاته.

الرابعة: أنّه لا يكون جزءاً من غيره، وإلاّ لكان منفصلاً عن ذلك الغير، فيكون ممكناً.

الخامسة: أنّه لا يكون صادقاً على اثنين، كما يأتي في دلائل التوحيد.

الثانية: في خواصّ الممكن، وهي ثلاثة:

الأولى: أنّه لا يكون أحد الطرفين - أعني الوجود والعدم - أولى

به من الآخر، بل هما معاً متساويان بالنسبة إليه، ككفتي الميزان. فإن ترجّح أحدهما فإنّه إنّما يكون بالسبب الخارج عن ذاته؛ لأنّه لو كان أحدهما أولى به من الآخر، فإمّا أن يمكن وقوع الآخر أولاً.

فإن كان الأوّل، لم تكن الأولويّة كافيةً.

وإن كان الثاني، كان المفروض الأولى به واجباً له، فيصير الممكن إمّا واجباً أو ممتنعاً، وهو محالٌ.

الثانية: أنّ الممكن محتاجٌ إلى المؤثر؛ لأنّه لما استوى الطرفان - أعني الوجود والعدم بالنسبة إلى ذاته - استحال ترجيح أحدهما على الآخر إلا لمرجّح، والعلم به بديهياً.

الثالثة: أنّ الممكن الباقي محتاجٌ إلى المؤثر، وإنّما قلنا ذلك لأنّ الإمكان لازمٌ لماهيّة الممكن، ويستحيل رفعه عنه - وإلا لزم انقلابه من الإمكان إلى الوجوب والامتناع - وقد ثبت أنّ الاحتياج لازمٌ للإمكان، والإمكان لازمٌ لماهيّة الممكن، ولازم اللازم لازمٌ، فيكون الاحتياج لازماً لماهيّة الممكن، وهو المطلوب.

الشرح

لقد اشتمل هذا النصّ على فائدتين، اشتملت أولاهما على خواصّ عدّة للواجب، وهي خمس خواصّ، وثانيتها على خواصّ للممكن، وقد جاءت ثلاثاً؛ وذلك لما للخواصّ المذكورة من مساس فيما نحن فيه من بحث عن إثبات صانع وجوده من ذاته، لا بل كلّ صفاته كذلك؛ إذ واجب الوجود بالذات هو كذلك بالنسبة لجميع الصفات، فهو واجب العلم بالذات، وكذلك القدرة، إلى آخره من صفات ثبوتية ذاتية.

وليس الأمر كذلك بالنسبة للممكن، فهو محتاج إلى الغير في وجوده وصفاته وإيجاده، وبالتالي فلا بدّ من انتهاء سلسلة الممكنات إلى موجود وجوده من صميم ذاته، وإلاّ يلزم الدور والتسلسل اللذين يلزم كلّ منهما محال، وكلّ ما يلزم منه محال لا شك أنّه محال.

والكلام في اللازمين المذكورين سيأتي ضمن عرض الحجّة التي عرض لها المصنّف رحمه الله هاهنا، أي في هذا الفصل.

خواصّ الواجب لذاته

قبل عرض هذه الخواصّ والتي هي خمس كما ذكرنا آنفاً، لا بأس بالإشارة ثانية إلى المراد بالواجب لذاته أو بذاته، حيث يراد به ذلك الموجود الذي يكون وجوده ضرورياً وواجباً؛ إذ الشيء ما لم يجب وجوده لم يوجد، وذلك الوجوب بسبب ذاته ليس إلّا؛ وذلك لأنّ وجوب صفة من الصفات قد لا يكون لذات الموصوف، وإنّما لقيد ووصف يتّصف به الذات، وذلك كقولنا: الإنسان الكاتب متحرّك الأصابع بالضرورة، والقمر منخسف بالضرورة وقتّ حيلولة الأرض وتوسطها بينه وبين الشمس. إذن، فقد كانت حركة الأصابع ضرورية للإنسان

لكن لا لذاته، وإنَّما لكونه متّصفاً بالكتابة، وهو ما يسمّى بالضرورة الوصفية، أي الضرورة التي يكون منشؤها الوصف. وكذلك الأمر بالنسبة لانخساف القمر، حيث كان منشأ ضرورته ووجوبه للقمر هو وقت الحيلولة والتوسط، فالضرورة لا لذات القمر، وإلاّ لكان منخسفاً دائماً، ولم يؤخذ وصف في القمر يكون له مدخلية في ثبوت الانخساف فضلاً عن ضرورته.

أمّا الخواصّ فيمكن عرضها أولاً إجمالاً، وذلك على صورة قضايا سوف يتمّ جعلها مطلوباً يقام البرهان عليه، وذلك عند عرضها ثانياً إجمالاً.

الخواصّ الخمس مجمّلة

يمكن عرضها من خلال قضايا خمس وهي كلّها سالبة كليّة، وهي التالية:

١. لا شيء من الواجب بالذات بواجب بالغير
٢. لا شيء من الواجب بالذات وجوده ووجوبه زائد عليه
٣. لا شيء من الواجب بالذات بمركبّ
٤. لا شيء من الواجب بالذات بجزء في مركّب
٥. لا شيء من الواجب بالذات بكثير

الخواصّ الخمس مفصّلة

سوف يكون التفصيل المراد من خلال إقامة البرهان على كلّ خاصّة، وذلك من خلال الطريقة التي اتّبعتها غير مرّة فيما تقدّم من أبحاث، بحيث تكون كلّ خاصّة من الخواصّ المذكورة - التي هي عبارة عن قضية محصورة كليّة سالبة - مدعّى ومطلوباً في البرهان الذي سيتكفّل بمهمّة إثباتها.

الخاصّة الأولى

يمكن عرض هذه الخاصّة والاستدلال عليها من خلال الطريقة التالية:

الفرض: واجب الوجود بالذات وجوده من ذاته، بل وجوده عين ذاته، حيث ثبت في محله: أن واجب الوجود بالذات ماهيته إنيته، أي وجوده الخاص به، وليس له ماهية وراء ذلك الوجود.

المدعى: لا شيء من الواجب بالذات بواجب بالغير.

البرهان: لو كان واجب الوجود بالذات واجب الوجود بالغير، لارتفع وجوده عند ارتفاع ذلك الغير الذي وجب به، ولازمه ارتفاع الواجب؛ وذلك لأن وجوده تمام ذاته، وليس زائداً عليها، والتالي باطل؛ وذلك لأنه خلف كونه واجب الوجود بالذات، فالمقدم مثله، إذن لا شيء من الواجب بالذات بواجب بالغير.

هذا ما أفاده العلامة الشارح رحمته الله، وهو ما يمكن عرضه من خلال القياس

التالي:

بممكن بالذات	لا شيء من الواجب بالذات
ممکن بالذات	كل واجب بالغير
بواجب بالغير	∴ لا شيء من الواجب بالذات

أما الصغرى، فلأن الممكن بالذات متساوي النسبة إلى الوجود والعدم، وليس الأمر كذلك بالنسبة للواجب؛ إذ الوجود ضروري له، والعدم ممتنع عليه، ولا شيء مما هو كذلك بممكن بالذات. وأما الكبرى، فقد أُشير إليها فيما تقدّم من أبحاث.

الخاصة الثانية

يمكن عرض هذه الخاصة بالطريقة التي تمّ عرض سابقتها بها، وهذا ما سوف يكون عند التعرّض للخواصّ جميعاً.

الفرض: واجب الوجود بالذات هو ما يكون وجوده واجباً له لذاته لا لشيء آخر وراءها.

المدّعى: لا شيء من وجوده ووجوبه بزائدين عليه.

البرهان: لا بدّ من الإشارة إلى معنى وجوب الوجود بالذات مقدّمةً للدخول إلى أصل هذا البرهان، وهي أنّ المراد من وجوب الوجود هو: «...نهاية شدّة الوجود الملازم لقيامه بذاته واستقلاله بنفسه، والإمكان فقره في نفسه وتعلّقه بغيره بحيث لا يستقلّ عنه بذاته... فهما - الوجوب والإمكان - شأنان قائمان بالوجود غير خارجين عنه»^(١).

وكذلك يمكن القول: إنّ الوجوب هو خصوصيّة المرتبة التي لا تكون خارجةً عنها، وإلاّ فلو كان وجود الواجب ووجوبه خارجين عن ذاته، لكان له ذاتٌ وماهيّةٌ وراء وجوده الخاصّ به، وقد قام الدليل على استحالة؛ إذ واجب الوجود ماهيّه إنّيّه^(٢).

الخاصّة الثالثة

مفاد هذه الخاصّة: أنّ واجب الوجود بالذات بسيطٌ يمتنع عليه التركيب، وهذا ما يمكن إثباته من خلال البيان التالي:

الفرض: واجب الوجود بالذات مستغنٍ في وجوده عمّا عداه؛ حيث إنّ وجوده مقتضى ذاته ليس إلّا، وإلاّ لكان ممكناً بالذات، وقد تقدّم امتناع أن يكون واجب الوجود بالذات ممكناً بالذات.

المدّعى: لا شيء من واجب الوجود بالذات بمرکّب.

البرهان: لو كان واجب الوجود بالذات مرکّباً من أجزاء، لكان محتاجاً في وجوده إلى أجزائه التي تركّب منها، وما هو محتاجٌ في وجوده إلى شيءٍ لا يكون إلّا ممكن الوجود بالذات، هذا خلف.

(١) نهاية الحكمة: ص ٨٨.

(٢) المصدر السابق: ص ٦٦.

ولتوضيح البرهان أكثر، يمكن عرضه ثانية، لكن بلغة القياس الاقترافي الحملي:

كل مركّب	محتاج
كل محتاج	ممكّن
∴ كل مركّب	ممكّن

نأخذ النتيجة صغرى في القياس التالي:

كل مركّب	ممكّن
----------	-------

لا شيء من الممكن	بواجب الوجود بالذات
------------------	---------------------

∴ لا شيء من المركّب	بواجب الوجود بالذات
---------------------	---------------------

وبما أن السالبة الكليّة تنعكس سالبة كليّة، فتكون: لا شيء من الواجب بالذات بمركّب. وهو المطلوب.

الخاصّة الرابعة

لقد كان مفاد الخاصّة الثالثة الآنفه: أن الواجب بالذات ليس مركّباً، أي لا جزء له، وأمّا مفاد هذه الخاصّة فهو: أن الواجب بالذات ليس جزءاً في مركّب. والدليل على امتناع ذلك: لزومه انفعال الواجب وتأثره عمّا عداه، وهذا ممّا لا يمكن؛ لأنّ كلّ ما عداه أثره ومعلوله، فلا يُعقل أن ينفعل من أثره ومعلوله، وإلّا للزم أن يفعل الأضعف في الأشدّ، هذا خُلف.

وهذا ما يمكن عرضه كلّ كدليل من خلال البيان التالي:

الفرض: واجب الوجود بالذات مستغنٍ عن الغير في وجوده، وإلّا لكان واجباً بالغير ولكان ممكناً بالذات، وقد تمّ الاستدلال على امتناعه.

المدعى: لا شيء من الواجب بالذات بجزءٍ في مركّب.

البرهان: لو كان الواجب كذلك، لكان منفعلاً متأثراً بما عداه، ولكان الغير

فاعلاً به، والتالي باطل فالمقدّم مثله.

أمّا الملازمة؛ فلأنّ المتكوّن من الواجب المفروض جزءاً وما عداه من أجزاء، إنّما هو مركّب حقيقيّ يفترض فيه الاحتياج المتبادل بين أجزائه على وجه غير دائر، كما هو حال التركيب بين المادّة والصورة، حيث إنّ المادّة محتاجةٌ ومنفعلةٌ عن الصورة، فهي - أي الصورة - شريكة العلة الموجدة للمادّة، بينما تحتاج الصورة إلى المادّة في أمرين^(١):

١. تعيّنهما. ٢. تشخّصهما.

وبهذا يكون المركّب منهما مركّباً اتّحادياً حقيقياً، لا انضمامياً اعتبارياً، وبالعودة إلى صلب البرهان نقول بلغة القياس:

الواجب تعالى	جزءٌ من مركّب حقيقيّ
كلّ جزء من مركّب حقيقيّ	محتاجٌ منفعلٌ عن الجزء الآخر
∴ الواجب تعالى	محتاجٌ منفعلٌ عن الجزء الآخر

لكنّه:

لا شيء من الواجب تعالى	بمحتاج ومنفعل عن شيء
كلّ جزء من مركّب حقيقيّ	محتاجٌ ومنفعلٌ عن شيء
∴ لا شيء من الواجب تعالى	بجزء من مركّب حقيقيّ

أمّا كبرى قياس الشكل الأوّل فهي مقتضى ملاك المركّب الاتّحاديّ، وأمّا صغرى القياس الذي هو من الشكل الثاني فلاّنه مقتضى الوجوب بالذات الذي يمنع أيّ لون من ألوان الاحتياج والانفعال عن الغير؛ وذلك لتأكّد الوجود وشدّته شدّة لا متناهية، وما عداه - أيّاً يكون - أوهى وأضعف، فلا يكون فاعلاً ومؤثراً فيما هو شديد شدّة لا حدّها ولا نهاية.

(١) ستقف على ما يوضّح المطلب في الإشارات.

الخاصة الخامسة

تفيد هذه الخاصة: أنَّ واجب الوجود بالذات لا يصدق على اثنين على نحوٍ يمتنع فرض ثانٍ له، والذي يحول دون ذلك هو لزومه التركيب الذي وقفت على بطلانه في الخاصة الثالثة، والكلام المفصل في هذه الخاصة سيكون في بحث توحيدته تعالى الواحدي، غير أنَّه لا بأس بإيراد مفاد هذه الخاصة إجمالاً، وذلك من خلال الطريقة التالية:

الفرض: لا شيء من الواجب الوجود بالذات بمركب.

المدعى: لا شيء من الواجب الوجود بالذات بصادقٍ على اثنين.

البرهان: لو كان الواجب كذلك، للزم تركب كلِّ واجبٍ من أمرين: ممَّا به الاشتراك وهو وجوب الوجود بالذات، وممَّا به الامتياز؛ حيث إنَّ الاثنيَّة كثيرة، والكثرة فرع الامتياز. إذن فيمتاز كلُّ واجبٍ عن الآخر بشيء، ويشترك كلٌّ منهما مع الآخر بوجوب الوجود بالذات، إذن فيلزم أن يكون كلُّ واجبٍ بالذات مركباً، وهو خُلف كونه واجباً، كما عرفت.

هذا إذا كان كلُّ ممَّا به الامتياز وممَّا به الاشتراك غير خارجين عن ذات كلِّ من الواجبين، وإلاَّ فيكون الوجوب بالذات عارضاً مغايراً، وقد عرفت امتناعه.

خواصَّ الممكن بالذات

علمت أنَّ الممكن هو الذي تتساوى نسبته إلى الوجود والعدم، فلا يكون الوجود ضرورياً له ولا العدم، وهذا الاستواء - أي الإمكان - لا يكون بالغير وإنَّما هو بالذات لما يتَّصف به.

سيكون التعامل مع خواصَّ الممكن كما كان التعامل مع خواصَّ الواجب، حيث سنعمد إلى عرضها إجمالاً أولاً ثم تفصيلاً ثانياً.

خواصّ الممكن إجمالاً

أيضاً يمكن عرض هذه الخواصّ من خلال إحدى القضايا المحصورة الأربع وهي السالبة الكلّية، فتكون كالتالي:

١. لا شيء من الطرفين أولى بالممكن من الآخر.

٢. لا شيء من الممكن بمستغنٍ عن العلة حدوثاً.

٣. لا شيء من الممكن بمستغنٍ عن العلة بقاءً.

هذا، ويمكن عرض الخاصّيتين الأخيرتين من خلال كلّيتين موجبتين:

١. كلّ ممكن محتاجٌ إلى العلة حدوثاً.

٢. كلّ ممكن محتاجٌ إلى العلة بقاءً.

خواصّ الممكن تفصيلاً

الخاصّة الأولى

مفاد هذه الخاصّة هو: استواء نسبة الممكن إلى الطرفين، أي إلى الوجود والعدم، حيث لا أولويّة لأحدهما على الآخر؛ وذلك للزومه الترجيح بلا مرجح، وهذا ما سوف يتضح لدى عرض الدليل عليها، وذلك من خلال الطريقة التالية:

الفرض: (أ) ممكن بالذات. أي: ليس واجباً بالذات، ولا ممتنعاً كذلك.

المدعى: لا شيء من الوجود والعدم أولى بـ(أ) من الآخر.

البرهان: يمكن عرضه من خلال القياس الاستثنائي التالي:

لو كان أحد الطرفين - الوجود والعدم - أولى بـ(أ) من الآخر، للزم خُلف

المفروض أولى أو ممكناً، والتالي باطل فالمقدّم مثله.

أمّا الملازمة: إذ لو كان الوجود - مثلاً - أولى بـ(أ) منعدم، لكان الأمر

يدور بين اثنين:

١. إمكان وقوع الطرف الآخر، وهو العدم.

٢. عدم إمكان ذلك.

أي: لو افترضنا الوجود أولى بالنسبة لـ (أ) من العدم، نسأل: هل يجوز العدم عليه؟ فإن كان يجوز، فما فرضناه أولى ليس أولى، بل هو مع الآخر سواء، وإن كان لا يجوز فالأولوية المفروضة تصير صاحبها واجب الوجود بالذات إن كان الوجود هو الأولى، أو تصيره ممتنعاً بالذات، وذلك إذا كان العدم هو الأولى، وفي هذا انقلابٌ للممكن عن إمكانه، وهو من سلب الشيء عن نفسه، وهو محال.

الخاصة الثانية

بعد أن ثبت في الخاصة الأولى من خواص الممكن أن أحد الطرفين ليس أولى بالممكن من الآخر، يثبت استواء نسبته - الممكن - إلى كلٍّ منهما، وإذا كان الأمر كذلك فهو يحتاج في تلبسه بأحدهما إلى:

١. مرجح. ٢. من خارج ذاته.

الطريقة التي سوف ننتهجها في تقرير هذه الخاصة، وما تشتمل عليه من استدلال، هي منبئة ليس إلا، وإلا فمسألة «حاجة الممكن إلى العلة من الضروريات الأولية، التي مجرد تصور موضوعها ومحمولها كافٍ في التصديق بها؛ فإن من تصور الماهية الممكنة المتساوية النسبة إلى الوجود والعدم، وتصور توقف خروجها من حد الاستواء إلى أحد الجانبين على أمرٍ آخر يُخرجها منه إليه، لم يلبث أن يصدق به...»^(١).

الفرض: (أ) ممكنٌ متساوي النسبة إلى الوجود والعدم، وهو خارجٌ عن حد الاستواء إلى طرف الوجود.

المدعى: كل ممكن محتاجٌ إلى العلة حدوثاً، أي لكي يوجد بعد العدم.

(١) بداية الحكمة: ص ٦٦.

البرهان: خروج (أ) عن حدّ الاستواء لا يعدو الاحتمالات الثلاثة التالية:

١. خروج من دون مُخرج.

٢. هو المُخرج لنفسه.

٣. المُخرج له غيره.

أمّا الأوّلان فباطلان؛ وذلك للزوم الأوّل وجود المعلول بلا علّة، وما يوجد بلا علّة لا يكون معلولاً، وما لا يكون معلولاً فهو إمّا واجب بالذات أو ممتنع كذلك، وما لا يكون معلولاً لا يكون ممكناً، هذا خُلف.

وللزوم الثاني انقلاب الذات، وهو محال؛ وذلك «لأنّ انقلاب الذات معناه أنّ ذاتاً انعدمت وحلّت محلّها ذاتٌ أخرى، فكيف يصحّ القول: إنّ ذاتاً كانت كذا فانقلبت إلى كذا؟»^(١)، «وكذا يمتنع أن ينقلب وجود ماهيّة إلى وجود ماهيّة أخرى، من غير مادّةٍ مشتركةٍ تتبدّل عليها الصور... أو تنقلب حقيقةً بسيطةً إلى حقيقةً بسيطةً أخرى...»^(٢).

إذن، فكلّ ممكنٍ لكي يخرج عن حدّ الاستواء، لابدّ له من مُخرجٍ يُخرجه عن ذلك الحدّ، وذلك المُخرج غيره وليس نفسه.

الخاصّة الثالثة

ثبت في الخاصّة الآنفه أنّ الممكن - وهو المتساوي النسبة إلى الوجود والعدم - محتاجٌ في خروجه عن حدّ الاستواء إلى مُخرج، وهذا موضع وفاق إلى حدّ كبير، إلّا أنّ الخلاف دبّ في بقاء الممكن محتاجاً بعد حدوثه، حيث تساءل البعض عن وجه احتياج الممكن إلى العلّة بعد أن أخذ منها وأعطته ما كان يحتاجه، حيث زعموا أنّه يستغني عنها في بقائه، وقد استدّلوا لذلك بالمشاهدة تارةً وبالقياس

(١) شرح المنظومة: ج ١ ص ٢٧٢.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٨ ص ٣٦٨.

أخرى، وهذا ما سوف نوقفك عليه في إشارات هذا النصّ.

إلا أنّ الحقّ الذي لا محيص عنه هو الاحتياج، فالممكن كما هو محتاج في حدوثه إلى العلة، كذلك هو محتاج إليها في بقاءه، ووجوده بعد الوجود، وقد ساق الشارح دليلاً لإثبات ذلك الاحتياج، وهو ما يمكن تقريره وعرضه من خلال الطريقة التالية أيضاً:

الفرض: (أ) ممكنٌ حادث، أي موجودٌ بعد أن كان معدوماً.

المدعى: لا شيء من الممكن بمستغنٍ عن العلة بقاءً، أو يقال: كلّ ممكنٍ محتاجٌ إلى العلة بقاءً.

البرهان: لقد أقام المستدلّ برهانه على مقدّمتين:

إحدهما: تفيد بأنّ الممكن هو الماهيّة، فهي المتساوية النسبة إلى الوجود والعدم، والماهيّة هاهنا هي ما يقال في جواب ما هو؟ وإلاّ لكان أمرها يدور بين أمورٍ ثلاثة حصراً:

١. الماهيّة المشتملة على الوجود والعدم معاً.

٢. الماهيّة المشتملة على الوجود دون العدم.

٣. الماهيّة المشتملة على العدم دون الوجود.

والتالي باطل بشقوقه الثلاثة.

أمّا الأوّل؛ فللزومه التناقض في الذات.

وأمّا الثاني؛ فلامتناع حمل العدم على ماهيّة، ولصيورة الماهيّة واجبة الوجود بالذات.

وأمّا الثالث؛ فلامتناع حمل الوجود على ماهيّة، ولصيورة الماهيّة ممتنعة

الوجود بالذات، ولما وجد والحال كذلك ماهيّة، وهو كما ترى.

إذن، فالماهيّة من حيث هي متساوية النسبة إلى الوجود والعدم، وهذا معنى

الإمكان، إذن فالإمكان لازمٌ للماهيّة لا ينفكّ عنها.

ثانيتها: تفيد أنّ الإمكان هو سبب وعلة الاحتياج إلى العلة^(١)، فأينما حلّ الإمكان حلّ الاحتياج إلى العلة.

وبالتالي فإنّ (أ) حال البقاء متلبّس بالإمكان؛ وذلك لأنّه لازم لماهيّته، والاحتياج إلى العلة لازم للإمكان، فالاحتياج إلى العلة لازم لـ(أ)؛ وذلك لأنّ لازم اللازم لازم، والاحتياج إلى العلة لازم للإمكان الذي هو بدوره لازم لماهيّة (أ)، إذن فالاحتياج لازم لـ(أ)، مع أنّه موجودٌ بعد العدم.

إشارات النصّ

الممكن لا يصير موجوداً من ذاته

قال الشيخ رحمه الله: «... ما حقّه في نفسه الإمكان فليس يصير موجوداً من ذاته؛ فإنّه ليس وجوده من ذاته أولى من عدمه من حيث هو ممكن، فإن صار أحدهما أولى؛ فلحضور شيءٍ أو غيبته، فوجود كلّ ممكن الوجود [هو] من غيره»^(٢).
وقد شرح الخواجة نصير الدين الطوسي رحمه الله كلامه هذا بما يمكن عرضه من خلال البيان التالي:

الفرض: (أ) ممكنٌ متساوي النسبة إلى الوجود والعدم.

المدعى: (أ) محتاجٌ في وجوده إلى الغير.

البرهان: (أ) وهو ممكن إمّا أن يحتاج في وجوده إلى الغير أو لا، والثاني باطل فيتعيّن الأوّل.

أمّا بطلان الشقّ المذكور؛ فللزومه ترجّح أحد المتساويين - الوجود والعدم - من دون مرجّح، وهو باطل بالضرورة، إذن فالممكن محتاجٌ في وجوده إلى الغير.

(١) على ما هو مختار الحكماء في قبال أكثر المتكلّمين الذي ذهبوا إلى أنّ علة الاحتياج إلى العلة الحدود لا الإمكان.

(٢) الإشارات والتنبيهات: ج ٣ ص ١٩.

كما يمكن أن يقال: لو لم يكن الممكن محتاجاً إلى الغير لكان مستغنياً، ولو كان مستغنياً في وجوده عن الغير أو في عدمه كذلك، لكان إمّا واجب الوجود بالذات أو ممتنع الوجود بالذات، هذا لحلف كونه ممكناً بالذات، وإنّ المواد ثلاثٌ لا تجتمع ولا ترتفع.

الإمكان مشترك

قال الحكيم الأملّي رحمته الله: «اعلم أنّ الإمكان في الوجودات الممكنة بمعنى مغاير مع الإمكان في الماهيّات؛ إذ إمكان الماهيّة بمعنى سلب ضرورة الوجود والعدم عنها، أو تساوي نسبة الوجود والعدم إليها باعتبار نفس ذاتها الذي هو عدم اقتضاءها في مرتبة ذاتها لشيءٍ منهما، وإمكان الوجود بمعنى التعلّق بالغير، لا بمعنى كونه شيئاً له الفقر والتعلّق بالغير بحيث تكون إضافته إلى الفقر بيانيّة، وهذا ينشأ من كونه عين الربط بالغير لا ذات ثبت لها الربط بالغير. فحقيقة الوجودات الممكنة في الخارج كالمعاني الحرفيّة في عالم الذهن لا تتحقّق إلّا بتحقيق المرتبط إليه... ومن المعلوم أنّ الوجودات الممكنة لا تكون ممكنةً بمعنى الإمكان في الماهيّات... من أنّ الوجود ليس له اللاقتضاء بالنسبة إلى الوجود والعدم، بل نسبته إلى نفسه ضروريّ بالوجوب؛ لأنّ ثبوت الشيء لنفسه ضروريّ وإلى العدم بالامتناع، حيث إنّ امتناع اتصاف الشيء بنقيضه أيضاً من الضروريّ...»^(١).

إذن، فالإمكان تارةً يكون وصفاً للماهيّة، وهو الذي تكون به متساوية النسبة إلى الوجود والعدم، فلا يكون واحداً منهما ضرورياً لها، وتارةً أخرى يكون وصفاً للوجود، فيكون به فقيراً محتاجاً إلى العلّة، بل هو - الوجود الممكن - عين الفقر إلى العلّة، وإلّا لكان إمّا جزءاً، أو عارضاً لازماً، أو مفارقاً.

والتالي باطل بشقوه الثلاثة؛ وذلك للزوم الأوّل نفي بساطة الوجود،

(١) درر الفوائد: ج ١ ص ٤٢٧.

وللزوم الأخيرين أن يكون الوجود الممكن - من حيث ذاته - مستغنياً غير محتاج بالذات، وما هو بالذات غني لا يحول عن ذلك؛ للزومه الخلف، أي لا يكون ما بالذات ما بالذات. إذن، فالوجود الممكن هو عين الفقر والحاجة إلى العلة، وبالتالي لا حول له ولا قوة.

لقد جعل كل من المعنيين السابقين للإمكان كمقدمة في إثبات الصانع، إلا أن الفرق بينهما: أن الإمكان الماهوي هو الذي لابد من تكميل الدليل الذي اعتمد عليه بالدور والتسلسل دون الإمكان الفقري، حيث إن الدليل الذي يركز عليه لا يحتاج إلى إبطال الدور والتسلسل؛ وذلك لأن الموجود إن كان واجباً يثبت المطلوب، وإلا فهو ممكن إمكاناً فقرياً، وإذا كان كذلك فلا يتم انتقال الكلام إليه ليقال: لو لم يكن واجباً لكان الموجد ممكناً فيكون محتاجاً، حيث إنه مع فرضه ممكناً إمكاناً فقرياً لا يمكن أن يكون موجداً.

وبعبارة أخرى: الموجود إما واجب مستغن، أو ممكن هو عين الفقر والحاجة، وما هو كذلك لا يمكن أن يكون موجداً مؤثراً؛ إذ الإيجاد والتأثير فرع الغنى والقيام بالذات، ولا شيء مما هو ممكن إمكاناً فقرياً كذلك.

تلازم المادة والصورة

قال العلامة الطباطبائي رحمه الله: «المادة الأولى والصورة متلازمتان، لا تنفك إحداهما عن الأخرى.

أما أن المادة لا تتعزى عن الصورة؛ فلأن المادة الأولى حقيقتها أنها بالقوة من جميع الجهات، فلا توجد إلا متقومة بفعليّة جوهرية متحدة بها؛ إذ لا تحقق لموجود إلا بفعليّة، والجوهر الفعلي الذي هذا شأنه هو الصورة، فإذن المطلوب ثابت.

وأما أن الصورة التي من شأنها أن تقارن المادة ولا تتجرد عنها^(١)؛ فلأن شيئاً

(١) هذا احتراز عن الصور المجردة المفارقة كالعقول.

في إثبات واجب الوجود لذاته تعالى ٩٧

من الأنواع التي ينالها الحسّ والتجربة لا يخلو من قوّة التغيّر وإمكان الانفعال، وهذا أصل موضوع مأخوذ من العلوم الطبيعيّة، وما فيه القوّة والإمكان لا يخلو من مادّة، فيأذن المطلوب ثابت»^(١).

إذن، فوجه احتياج المادّة إلى الصورة هو تحقّقها ووجودها؛ إذ لا وجود لما لا فعليّة له؛ وذلك لأنّ الفعليّة تساقو الوجود، والمادّة الأولى فعليّتها أن لا فعليّة لها، فلا وجود لها إلّا بفعليّة تقترب بها، ومبدأ الفعليّة هو الصورة.

وأما وجه احتياج الصورة إلى المادّة ففي تعيّناتها^(٢)، حيث إنّ البخار مثلاً - وهو صورة نوعيّة - عندما يوجد بسبب غليان الماء ووصوله إلى درجة التبخر مسبق بإمكان وجوده، وإلّا لكان إمّا واجباً أو ممتنعاً، حيث عرفت أنّ الموادّ الثلاث لا تجتمع ولا ترتفع، والتالي باطل بشقيّه المذكورين.

أما الأول: فلو كان البخار واجباً لما كان معدوماً، ولو كان ممتنعاً لما وجد، لكنّه كان معدوماً ووجد لاحقاً، فهو مسبق بإمكان وجوده، والإمكان هذا عرض، وكلّ عرض له موضوع، والمادّة موضوع عرض كهذا.

إذن، كان للمادّة دورٌ في حمل إمكان واستعداد البخار، ولولاه لما وجد البخار، فهو ذو دورٍ قبليّ؛ وذلك لأنّ موجد الصور موجودٌ مفارقٌ للمادّة يوجد الصورة ويوجد المادّة بواسطة تلك الصورة، فالصورة شريكة العلة الموجدة للبخار الذي تعيّن ذلك الإمكان والاستعداد الموجود في المادّة.

إذن، فحاجة المادّة إلى الصورة بشيء، كما أنّ حاجة الصورة إلى المادّة بشيء آخر، فلا دور في البين.

قال صدر المتأهّلين رحمته الله: «فللهيولى في كلّ آن صورة أخرى بالاستعداد، ولكلّ

(١) بداية الحكمة: ص ٩٦-٩٧.

(٢) بداية الحكمة: ص ٩٧، حيث بيّن رحمته الله وجه الاحتياج المتبادل بشكل مفصّل.

صورة هيولى أخرى يلزمها بالإيجاب؛ لما علمت أنّ الفعل مقدّم على القوّة، وتلك الهيولى أيضاً مستعدّة لصورةٍ أخرى غير الصورة التي توجبها لا بالاستعداد، وهكذا؛ لتقدّم الصورة على المادّة ذاتاً وتأخّر هويّتها الشخصية عنها زماناً، فكلّ منهما تجددٌ ودوامٌ بالأخرى لا على وجه الدور المستحيل...»^(١).

عدم الاحتياج بقاءً

قال الشيخ رحمته الله: «وقد يقولون: إنّهُ إذا أُوجد فقد زالت الحاجة إلى الفاعل، حتّى أنّه لو فُقد الفاعل جاز أن يبقى المفعول موجوداً، كما يشاهدونه من فقدان البناء وقوام البناء، وحتّى أنّ كثيراً منهم لا يتحاشى أن يقول: لو جاز على الباري تعالى العدم لما ضرّ عدمه وجود العالم؛ لأنّ العالم عنده إنّما احتاج إلى الباري تعالى في أن أوجده، أي أخرجه من العدم إلى الوجود... ولو كان يفتقر إلى الباري تعالى من حيث هو موجود، لكان كلّ موجودٍ مفتقراً إلى موجدٍ آخر، والباري أيضاً موجود...»^(٢).

إذن لو كان الممكن محتاجاً إلى الفاعل بقاءً، للزم عدم بقاء البناء عند عدم البناء، وللزم أن يكون الواجب تعالى محتاجاً إلى الفاعل، والتالي بكلا شقّيه محال، فالمقدّم مثله. إذن، لا حاجة للفاعل حال البقاء.

أمّا ردّ الاستدلال بمشاهدة بقاء البناء مع انعدام بنائه، فالبناء ليس فاعل البناء، وإنّما هو مُعدّدٌ ليس إلّا، والاحتياج المذكور إنّما هو للعلّة الحقيقيّة التي منها الوجود. وأمّا ردّ الثاني، فهو بمنع أنّ الاحتياج إنّما هو لكونه موجوداً، بل لكونه موجوداً بالغير، والباري تعالى موجودٌ وجوده بالذات.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٣ ص ٦٣.

(٢) الإشارات والتنبيهات: ج ٣ ص ٦٨.

النص الثالث

واجب الوجود بالذات موجود

قال: ولا شك في أنّ هناك موجوداً بالضرورة، فإن كان واجب الوجود لذاته، فهو المطلوب، وإن كان ممكناً، افتقر إلى موجب يوجده بالضرورة. فإن كان الموجد واجباً لذاته فهو المطلوب، وإن كان ممكناً، افتقر إلى موجب آخر، فإن كان الأول دار، وهو باطل بالضرورة، وإن كان ممكناً آخر تسلسل، وهو باطل أيضاً؛ لأنّ جميع آحاد تلك السلسلة الجامعة لجميع الممكنات تكون ممكنة بالضرورة، فتشترك في إمكان الوجود لذاتها، فلا بدّ لها من موجب خارج عنها بالضرورة، فيكون واجباً بالضرورة، وهو المطلوب.

الشرح

هاهنا دليلٌ ساقه المصنّف ﷺ لإثبات وجودٍ موجودٍ يكون الوجود من صميم ذاته وحاقّها، وهو ما يُعرف ببرهان الوجوب والإمكان، وهو يعتمد على مقدّمات:

١. القول بالواقعيّة وبطلان السفسطة، حيث لا شكّ ولا ريب - عند سليم العقل - في وجود واقعٍ موجود، وليس كما زعم أهل السفسطة أن لا واقع وراء ما لدى الذهن من صور كانت وليدة توليفاته ليس إلّا.

٢. كلّ موجودٍ واجبُ الوجود؛ وذلك لأنّ الشياء ما لم يجب وجوده لم يوجد، وإلّا لكان إمّا ممكناً أو ممتنعاً، ولازم الأمرين عدم الوجود؛ وذلك لأنّ لازم الأوّل البقاء في حدّ الاستواء وعدم الخروج إلى طرف الوجود، ولازم الثاني كون عدم ضرورياً له، وما هو كذلك، لا سبيل لكي يوجد.

٣. واجب الوجود - كما عرفت - إمّا بالذات أو بالغير.

٤. ما بالغير لا بدّ أن ينتهي إلى ما بالذات.

٥. لو لم ينته ما بالغير إلى ما بالذات للزم الدور أو التسلسل.

٦. فلو لم تنته النوبة إلى وجودٍ موجودٍ لا يحتاج في وجوده إلى الغير للزم الدور أو التسلسل، والتالي باطل فالمقدّم مثله.

إذن، فسلسلة المعاليل منتهيةٌ لا محالة إلى علّةٍ غير معلولة، وإلى موجودٍ غير محتاج في وجوده إلى الغير، وما هو كذلك هو واجب الوجود بالذات، وهو المطلوب.

هذا هو مفاد هذا البرهان، كما يمكن عرضه مجدّداً من خلال الطريقة

المعهودة، وهي كالتالي:

الفرض: (أ) موجود.

المدعى: واجب الوجود بالذات موجودٌ لا محالة.

البرهان: لو لم يكن واجبُ الوجود بالذات موجوداً، للزم الدور أو التسلسل،

والتالي باطل بكلا شقيّه، فالمقدّم مثله. إذن، واجب الوجود بالذات موجود.
 أمّا الملازمة؛ فلأنّك عرفت أنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد، وقد فرضنا (أ) موجوداً، إذن فهو واجب الوجود، أي: وجوده ضروريّ له، وبما أنّ ضرورة الوجود ووجوبه ليست على شاكليّة واحدة، فهي إمّا بالذات (أي: من صميم الموجود)، أو بالغير (أي: من تلقاء علّته). فـ(أ) وجوده إمّا من صميم ذاته، فهو واجب الوجود بالذات، وهو المطلوب، وإمّا من الغير الذي هو العلة، وليكن (ب)، فهو موجود، وهو واجب الوجود، ووجوده إمّا من صميم ذاته فهو واجب الوجود بالذات، وهو المطلوب، وإمّا من الغير، وليكن (ج)، فهو أيضاً موجود، ووجوده إن كان من ذاته ثبت واجب الوجود بالذات، وإلا فوجوده من الغير. والغير هذا إن كان (أ) لزم الدور، وإن كان (د) لزم التسلسل، وكلاهما باطل، فالمقدّم الذي كانا تالياً له باطل، إذن واجب الوجود موجود لا محالة، وهو المطلوب^(١).

هذا بيان للملازمة، وأمّا بيان بطلان اللازم بشقيّه (الدور والتسلسل)، فهو ما سوف يأتي مفصّلاً في النصوص الآتية.

إشارات النصّ

السفسطة والواقعية

«يُذكر في القرن الخامس قبل الميلاد وجود علماء كان يُطلق عليهم باللغة اليونانية اسم (سوفيست)، أي: الحكيم أو العالم، ولكن هؤلاء على الرغم من

(١) رأيت أنّ البرهان كان قائماً على الإمكان الماهويّ، بينما ارتكز برهان الحكمة المتعالية على الإمكان الذي يكون وصفاً للوجود، وهذا من جملة فروقٍ عدّة تعرض لها السيّد الأستاذ لما أجرى الكلام في بيان الفرق بين كلّ من تقرير الشيخ وصدر المتألمين رحمه الله لبرهان الصديقين؛ راجع شرح نهاية الحكمة، الإلهيات بالمعنى الأخصّ: ج ١ ص ١٠٢.

اطّلاعهم الواسع على معلومات زمانهم، لم يكونوا معتقدين بالحقائق الثابتة، وإنّما كانوا يعدّون الأشياء جميعاً غير قابلة للمعرفة اليقينية.

وينقل مؤرّخو الفلسفة أنّهم كانوا يحترّفون التعليم، فيعلّمون فنّ الخطابة والمناظرة ويربّون المحامين للمحاكم، حيث كانت سوق هذه الأمور رائجة في تلك العصور، وهذه الحرفة تقتضي أن يتمكّن المحامي من إثبات أيّ دعوى، وردّ جميع ما يخالفها.

إنّ انتشار مثل هذه الألوان من التعليم المعجون بالمغالطة، أوجدَ فيهم فكرة مؤدّاها أنّه: لا حقيقة على الإطلاق وراء فكر الإنسان... فبدأوا بتعليم الناس الأساليب القائمة على أساس المغالطة لإثبات الدعاوى وردّها، ثمّ شيئاً فشيئاً ترسّخ في أنفسهم هذا الاتجاه، فأعلنوا أنّ الحقّ والباطل تابعان لتفكير الإنسان، وبالتالي فإنّه لا وجود للحقائق وراء الفكر الإنسانيّ.

أمّا كلمة (سوفيست) التي كانت بمعنى الحكيم والعالم، فقد أُفْرِغت من معناها الأصيل، عندما أصبحت لقباً لهؤلاء وتحوّلت إلى رمزٍ لأسلوب التفكير والاستدلال القائم على أساس المغالطة، وهذه الكلمة هي الأصل الذي أخذت منه (السوفسطيّ) في اللغة العربيّة، ومنها أُخِذَت (السفسطة)^(١).

وهذا ما يُعدُّ فهماً لهذه النزعة، حيث يراها نزعة هدامة لا يمكن عدّها نزعة فلسفيّة بالمعنى الصحيح، غير أنّ هناك مَنْ يراها أرفع من ذلك، فهي تُعدُّ لحظة أساسيّة من لحظات تطوّر الفلسفة عند اليونان، وهذا يبدو جليّاً - كما هو زعم صاحب هذا التقدير - عند الوقوف على التطوّر الروحيّ عند اليونان على مستوى السياسة والفنّ والدين، حيث اقتضى انقلاب الأوضاع السياسيّة في الحياة اليونانيّة وتحوّلها من حالة المدن والدويلات إلى نحوٍ آخر من النظم وهو الإمبراطوريّة،

(١) المنهج الجديد في تعليم الفلسفة: ج ١ ص ١٣-١٤.

وهذا يدعو إلى تربية أفراد قادة وفق فضائل تتناسب مع التطور الجديد، حيث كان شرط السياسي - قديماً - أن يكون أرستقراطياً، أي صاحب عنصر ودم أرقى، وما تفرزه هذه الحالة من مواصفات جسميّة تُعين في تحمّل أعباء القيادة السياسيّة.

لكنّ التطور المذكور وسّع من دائرة الارستقراطية حتى تشمل التفوق العقليّ الذي أصبح مطلوباً في رجال الدولة، وهنا يكمن دور السفستائيين، حيث أخذوا على عاتقهم وظيفة تربية رجال الدولة النبلاء على كسب الفضائل التي تعينهم على قيادة الدولة والمجتمع، ولا يتمّ هذا إلّا إذا كان لهم أسلوب يؤدّي إلى إقناع الجماهير بوجهة نظرهم وتوجهاتهم، وهذا لا يتمّ إلّا من خلال فنّ الخطابة، «وعلى هذا فالحال السياسيّة كانت تقتضي أن توجد طبقة من الناس تعلّم كلّ مواطنٍ يريد أن يصل إلى قيادة الدولة... ولم تكن النزعة السوفسطائيّة غير استجابة لهذه الحاجة الملحة التي شعر بها اليونانيون في القرن الخامس...»^(١).

إذن، فقد كانت الخطابة إحدى الفضائل التي كان على رجال الدولة أن يتقنوها فنّها؛ وذلك لما لها من أثر في إقناع الجماهير، ثمّ وبعد ذلك راح أولئك يبتكرون القواعد التي من شأنها أن تفيد في تحقيق الإقناع حتى وإن أدّى ذلك إلى إنكار الواقع الخارجيّ، ولذلك وضعوا المبررات لإنكار كهذا واستدلّوا له ودافعوا عنه، وبينوا كيف يصبح الإنسان هو المقياس الذي تقاس به الحقيقة، وما عدا ما يراه الإنسان لا واقع له ولا حقيقة.

«فجورجياس يقول: إنّ الخطابة هي الفنّ، والفنّ الحقيقيّ ليس أداة للتأثير فحسب. وعلى يدي (جورجياس) ترتفع الخطابة إلى مرتبة الفنّ الحقيقيّ وإلى مرتبة الأسلوب الصحيح في التفكير... وعند (ترازيمّا خوس) تصبح الخطابة نظرة في الوجود ونظرة في السياسة. وعند (أنثيفون) أصبحت الخطابة طبّ النفوس والوسيلة

(١) موسوعة الفلسفة، د. عبد الرحمن بدوي: ج ١ ص ٥٨٧.

التي بها ترتفع الحياة الباطنة ارتفاعاً كبيراً... وعلى العموم يلاحظ أنّ الخطابة قد ارتفعت عند السوفسطائيين جميعاً إلى مرتبة العلم بمعناه الصحيح...»^(١).

لقد جرت العادة على تناول أبحاث واقعية السفسطة في علم «نظرية المعرفة»، حيث يتمّ التعرّض لنشأة هذا اللون من التفكير الذي يؤدّي إلى ما ينكر الواقعية مباشرة، أو من خلال ما يكون كذلك، وذلك كمذهب الشكّ؛ فإنّه وإن لم يكن يراد به إنكار الواقعية صراحة لكنّه يؤول إليه بعد التحقيق والتدقيق.

ثمّ ولأهمية بحث كهذا، راح يتعرّض أهل الحكمة في دراساتهم إلى أبحاث في نظرية المعرفة التي من جملتها إثبات الواقع وإثبات إمكان معرفته في مستهلّ أبحاثهم الفلسفية؛ وذلك لأنّ موضوع الحكمة هو الواقعية التي هي قبال السفسطة والمثالية. وهذا ما فعله العلامة الطباطبائيّ رحمته الله في كتابه المعروف «أصول الفلسفة والمنهج الواقعيّ»، حيث قال: «حينما يلاحظ كلّ واحدٍ منّا ذاته وحياته، ثمّ يرجع إلى أيامه السابقة ويذهب إلى الوراء لأيام حياته ووجوده التي يتذكّرها، فسوف يجد أنّه منذ اليوم الأوّل... قد رأى بشكل طبيعيّ وللوهلة الأولى: أنّ أشياء العالم تقع خارج ذاته، وقد مارس في محيط هذا العالم الخارجيّ بعض الأعمال بحكم ميوله ودوافعه الذاتية... ولو قام بتكرار هذا العمل، واختبر رؤيته في كلّ مرحلة من مراحل حياته المختلفة فسوف تتجلّى أمامه الفكرة السابقة...»^(٢).

إذن، فالواقعية أمرٌ لا يسع عاقلاً أن ينكره، كيف وهو يتعامل معها منذ اللحظة الأولى وهو لا يشكّ فيها للحظة؟

إذن، فنحن «... معاشر الناس أشياء موجودةً جدّاً، ومعنا أشياء أخرى موجودة، ربّما فعلت فينا أو انفعلت منّا... هناك هواءٌ نستنشقّه، وغذاءٌ نتغذّى به، ومساكنٌ

(١) موسوعة الفلسفة، د. عبد الرحمن بدويّ: ج ١ ص ٥٨٩.

(٢) أصول الفلسفة والمنهج الواقعيّ، للسيد محمد حسين الطباطبائيّ: ج ١ ص ٨٩.

نسكنها، وأرضٌ نَتَقَلَّبُ عليها، وشمسٌ نستضيءُ بضياؤها، وكواكبٌ نهتدي بها، وحيوانٌ، ونباتٌ، وغيرها... وجميع هذه الأمور التي نشعر بها - ولعلَّ معها ما لا نشعر بها - ليست بسُدَيٍّ؛ لما أتمها موجودةٌ جدًّا وثابتةٌ واقعاً^(١).

وبالتالي فلا تُطلب الواقعيَّة بكسبٍ ونظر، فهي ضروريَّة لا يجدر بسليم العقل والذهن إلَّا أن يسلم بها، وإن أشكل عليه الأمر فهو مكابرٌ منكرٌ لها باللسان دون الممارسة والتعامل، «... فلا يقصد شيءٌ شيئاً إلَّا لأنَّه عينٌ خارجيَّةٌ وموجودٌ واقعيٌّ أو منتَهٍ إليه، ليس وهماً سرايياً، فلا يسعنا أن نرتاب في أنَّ هناك وجوداً، ولا أن ننكر الواقعيَّة مطلقاً، إلَّا أن نكابر الحقَّ فننكره أو نُبدي الشكَّ فيه، وإن يكن شيءٌ من ذلك فإنَّما هو في اللفظ فحسب»^(٢).

ولا يبرِّر وجودُ أخطاءٍ تقع في طريق الوصول إلى الواقعيَّة إنكارَ الواقعيَّة، بل لولا وجود الواقعيَّة الثابتة لما أمكن القول بوقوع الخطأ والاشتباه.

برهان الإمكان والوجوب

البرهان الذي اشتمل عليه النصُّ الذي بين أيدينا هو برهان الوجوب والإمكان، حيث رأيتَ دور كلٍّ من هاتين المفردتين في الوصول إلى النتيجة المتوخَّاة منه، وهي إثبات وجود موجودٍ غنيٍّ في وجوده عمَّا عداه؛ وذلك لتأكَّد وجوده وشدَّته، وهذا ما يجعله قائماً بذاته، وكلَّ ما يكون قائماً بذاته فهو قائمٌ في إيجادهِ بذاته، ﴿...مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ...﴾ (البقرة: ٢٥٥) فكلَّ ما عداه إذا قُدِّر له أن يكون له دور، فإنَّما يكون بوجهين:

١. «عنده»، إذ لا مجال لغيرٍ خارجٍ عن دائرة ملكه حتَّى يكون لما عداه شفاعَةٌ ودخالةٌ فيه.

(١) نهاية الحكمة: ص ٧-٨.

(٢) المصدر السابق.

٢. «عنده إلا بإذنه»، إذ لا مجال لأن يتصرّف أحد في مملكته إلا وهو مأذون من قبله تعالى إذناً تكوينياً.

وكيف لما عداه تعالى وهو ممكنٌ فقيرٌ إليه تعالى أن يتصرّف، وهو محتاجٌ إلى حوله وقوّته له تعالى دون إذنه؟ هذا خُلف^(١).

ولذلك فقد جاء التعبير القرآني في غاية الوضوح والدقّة في تصوير الوجوب والإمكان، حيث عبّر عن كلّ منهما بلازمه؛ إذ لازم الوجوب الغنى، ولازم الإمكان الفقر؛ قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ (فاطر: ١٥)، وقال: ﴿...وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ...﴾ (محمد: ٣٨).

كما يمكن عرض هذا البرهان مجدّداً، لكن من خلال الصورة التالية:
الفرض: هناك واقعيّات عديدة: شمس، أرض، نبات، ماء... إلى آخره.
المدّعى: واجب الوجود بالذات موجودٌ بالضرورة.

البرهان: إذا كانت الواقعيّات متعدّدة فهي لا تعدو الاحتمالات التالية:
١. كلّها واجبة الوجود بالذات.

٢. كلّها ممكنة.

٣. بعضها واجبٌ وبعضها ممكن.

لكنّها ليست واجبةً كلّها، وليست ممكنةً كذلك، فيتعيّن أن تكون وفق الصورة الثالثة بالضرورة؛ وذلك لأنّ لازم الأوّل أولاً: نفس التوحيد الذي سوف يتمّ إثباته لاحقاً، وذلك في بحث الصفات السلبية للحقّ تعالى. وثانياً: لما يمكن عرضه من خلال البيان التالي:

الفرض: هناك موجوداتٌ كثيرةٌ ومتعدّدة.

المدّعى: قضية «كلّ موجودٍ واجبٌ الوجود بالذات» كاذبة.

(١) راجع كتاب «منطق فهم القرآن» للسيد الأستاذ دام ظلّه: ج ٢ ص ٢١١.

في إثبات واجب الوجود لذاته تعالى ١٠٧

البرهان: لو كان الأمر كذلك، لكان كلّ موجودٍ لا أوّل له ولا آخر، ولا ثاني له ولا شريك، ولا حدّ، والتالي باطل، فالمدّ مثله.

إذن، فليس كلّ موجود واجب الوجود بالذات؛ وذلك لوجود موجوداتٍ عديدةٍ ليست كذلك.

أمّا الملازمة؛ فلأنّ الأحكام المذكورة هي أحكام واجب الوجود بالذات، والذي وجوده مقتضى ذاته فلا أوّل ولا آخر، وهكذا.

النص الرابع

طرق إثبات الصانع

أقول: للعلماء كافة في إثبات الصانع طريقان:

الأول: هو الاستدلال بآثاره المحوجة إلى السبب على وجوده، كما أشار إليه في الكتاب العزيز بقوله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ...﴾ (فُصِّلَتْ: ٥٣)، وهو طريق إبراهيم الخليل عليه السلام؛ فإنه استدلل بالأفول الذي هو الغيبة المستلزمة للحركة، المستلزمة للحدوث، المستلزم للصانع تعالى.

الثاني: هو أن ينظر في الوجود نفسه، ويقسمه إلى الواجب والممكن حتى تشهد القسمة بوجود واجب صدر عنه جميع ما عداه من الممكنات، وإليه الإشارة في التنزيل بقوله تعالى: ﴿...أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ (فُصِّلَتْ: ٥٣).

والمصنّف ذكر في هذا الباب الطريقين معاً، فأشار إلى الأوّل عند إثبات كونه قادراً، وسيأتي بيانه، وأمّا الثاني فهو المذكور هنا.

وتقريره أن نقول: لو لم يكن الواجب تعالى موجوداً، لزم إمّا الدور أو التسلسل، واللازم بقسميه باطل فالملزوم - وهو عدم الواجب - مثله في البطلان. فيحتاج هنا إلى بيان أمرين: أحدهما: بيان لزوم الدور والتسلسل، وثانيهما: بيان بطلانهما.

أمّا بيان الأمر الأوّل: فهو أنّ هاهنا ماهيات متّصفة بالوجود

الخارجي بالضرورة، فإن كان الواجب موجوداً معها فهو المطلوب، وإن لم يكن موجوداً يلزم اشتراكها بجملتها في الإمكان؛ إذ لا واسطة بينهما، فلا بدّ لها من مؤثر حينئذٍ بالضرورة. فمؤثرها إن كان واجباً فهو المطلوب، وإن كان ممكناً، افتقر إلى مؤثر.

فمؤثره إن كان ما فرضناه أولاً، لزم الدور. وإن كان ممكناً آخر غيره، ننقل الكلام إليه، ونقول كما قلناه أولاً، ويلزم التسلسل، فقد بان لزومهما.

الشرح

يشتمل هذا النصّ على الأمور التالية:

١. الإشارة إلى تعدّد الطرق لإثبات الصانع جلّ وعلا^(١).
٢. تقرير أحد الطرق، وهو المسمّى ببرهان الإمكان والوجوب، وذلك من خلال قياس استثنائيّ يتضمّن ملازمةً ما بين مقدّم وتالٍ استدلّ بطلانه على بطلان المقدّم، وهذا يستدعي بيان أمرين:
 ١. الملازمة ما بين المقدّم والتالي.
 ٢. إبطال التالي والاستدلال بطلانه على بطلان المقدّم الذي يراد إثباته.
- أما النصّ الراهن، فقد اشتمل على الأمر الأوّل من الأمرين المذكورين، حيث تمّ بيان الملازمة المذكورة في القياس المذكور.

طرق إثبات الصانع

ذكر الشارح رحمته الله أنّ هناك طريقتين لإثبات الصانع:
 الأوّل: هو الاستدلال بآثاره تعالى التي تدلّ على وجود سببٍ لها، وذلك كالحركة التي يتّخذها الحكيم الطبيعيّ سبيلاً لإثبات الحقّ، وهذا ما يمكن عرضه من خلال الطريقة التالية:

الفرض: الحركة موجودة.

المدّعى: واجب الوجود موجود بالضرورة.

البرهان: نعرضه من خلال القياس التالي:

هذه	حركة
كلّ حركة	لابدّ لها من محرّك

(١) راجع شرح نهاية الحكمة، الإلهيات بالمعنى الأخصّ، للسيد الأستاذ: ج ١ ص ٢٣.

لأبد لها من محرّك .: هذه

وبما أنّ المحرّك - وهو معطي الحركة، وهو علّة التغيّر - لأبد أن يكون متحرّكاً
فله محرّك، ولمحرّكه محرّكٌ إلى أن تنتهي النوبة عند محرّكٍ غير متحرّكٍ أصلاً، وإلاّ
لنزم الدور أو التسلسل.

إذن، لا شيء من الواجب تعالى بمتحرّك، ولذلك لم يكن القمر أهلاً
للربوبية لدى إبراهيم عليه السلام، حيث رآه أفلاً غائباً، أي متحرّكاً، وهذا كلّه يمكن
عرضه من خلال القياس التالي:

القمر	آفل
كلّ آفل	متحرّك
.: القمر	متحرّك

نأخذ النتيجة صغرى في القياس التالي، والذي هو من الشكل الثاني:

القمر	متحرّك
لا شيء من الواجب	بمتحرّك

.: لا شيء من القمر بواجب الوجود بالذات

أمّا صغرى القياس الأوّل فواضحة، وكذلك كبراه، وأمّا كبرى القياس
الثاني؛ فلأنّ حركة الشيء آيةٌ فقده، حيث تكون الحركة كمالاً لتحصيل كمالٍ
يفقده المتحرّك، والواجب تعالى - كما سوف يأتي - لا يفقد شيئاً، فهو واجب
الوجود بالذات من جميع الجهات، لا يشذّ عن ذاته كمالٌ من الكمالات.

وأما الطريق الثاني فقد تمّ عرضه وتقريره في النصّ السابق، وهو ما يُعرف
ببرهان الإمكان والوجوب، إلّا أنّه يمكن عرضه ثانيةً ومن خلال الطريقة
المعهودة وعلى شاكليّة أخرى تتركز أيضاً على الإمكان والوجوب:
الفرض: هناك وجودات متعدّدة.

المدعى: واجب الوجود بالذات موجوداً لا محالة.
البرهان: الموجودات المتعددة من حيث ذاتها لا تعدو صوراً ثلاثاً، وهي
التالية:

١. كل وجود واجب الوجود بالذات.
 ٢. كل وجود ممكن الوجود بالذات.
 ٣. بعض الوجود واجب بالذات وبعضه ممكن بالذات.
- نعم، هناك صورتان، وهما:
١. كل وجود واجب بالذات وممكن بالذات.
 ٢. لا شيء من الوجود بواجب بالذات أو ممكن بالذات.
- وهما لا شك باطلتان، أمّا الأولى؛ فلأنّ الوجوب بالذات لا يصدق مع
الإمكان بالذات - كما علمت - إذ الموادّ الثلاث لا تجتمع ولا ترتفع.
وأما الثانية؛ فلأنّ ما وراء الوجوب والإمكان هو الامتناع، ولا شك أنّ ما
هو موجود لا يكون ممتنعاً، هذا خلف.
- أما الصور الثلاث الأولى فلا شك في بطلان الأوليين منها.
- أما الأولى فللزومها عدم احتياج موجود إلى مؤثّر، ولازمه دوام وجود كلّ
موجود أزلاً وأبداً؛ إذ واجب الوجود وجوده عين ذاته، وماهيّته إنّيّته، وما هو كذلك
لا سبيل للعدم إليه لذاته، وهذا محال؛ وذلك لأنّ كثيراً من الموجودات ليس كذلك.
- وأما الثانية فللزومها الدور أو التسلسل؛ وذلك لأنّه وعلى طبق تلك الصورة
سيكون كلّ موجود محتاجاً إلى الغير في وجوده. فإذا لم تنته النوبة إلى وجود
وجوده من ذاته، أي واجب الوجود بالذات، فسيكون المعلول موجوداً من دون
علّة؛ وذلك لأنّ كلّ موجود معلول بناءً على مفاد الصورة المذكورة.
- إذن، لا بدّ من انتهاء السلسلة عند موجود وجوده من ذاته، وهو المطلوب.

طرق أخرى لإثبات الصانع

قال صدر المتألهين رحمته الله: «واعلم أنّ الطرق إلى الله كثيرة؛ لأنّه ذو فضائل وجهات كثيرة، ولكلّ جهة هو موليّها، لكنّ بعضها أوثق وأشرف وأنور من بعض، وأسدّ البراهين وأشرفها إليه هو الذي لا يكون الوسط في البرهان غيره بالحقيقة، فيكون الطريق إلى المقصود هو عين المقصود، وهو سبيل الصديقين الذين يستشهدون به تعالى عليه، ثمّ يستشهدون بذاته على صفاته، وبصفاته على أفعاله واحداً بعد واحد، وغير هؤلاء - كالمتكلمين والطبيعيين وغيرهم - يتوسّلون إلى معرفته تعالى وصفاته بواسطة اعتبار أمر آخر غيره، كالإمكان للماهیة، والحدوث للخلق، والحركة للجسم... وهي أيضاً دلائل على ذاته وشواهد على صفاته، لكنّ هذا المنهج أحكم وأشرف...»^(١).

إشارات النصّ

برهان الصديقين^(٢)

قال الحكيم الأملي رحمته الله: «أمّا أنّه أوثق فلعدم الحاجة في تقريره إلى دعوى بطلان الدور والتسلسل حتى يحتاج إلى النظر في الأوّل من حيث أنّه بدیهي أو نظري... وفي الثاني إلى إقامة البرهان على بطلانه بالبراهين... المذكور في محله وبيان سدّ ثغور براهينه... ومنه يظهر أنّه أخصر؛ لعدم الحاجة في تقريره إلى إطالة البيان، وأنّ مسافة البرهان كلّما كانت أقصر كان البرهان أسدّ؛ لقلة ما يرد عليه من الاعتراضات لقلة المقدمات، وأمّا أنّه أشرف فلأنّ البرهان فيه نفس المدعى...»^(٣).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٦ ص ١٣-١٤.

(٢) شرح نهاية الحكمة، الإلهيات بالمعنى الأخصّ: ج ١ ص ٥٠، حيث تعرّض - حفظه الله - لملاك كون البرهان برهان الصديقين، وكذلك وجه التسمية بهذا الاسم.

(٣) درر الفوائد: ج ١ ص ٤٢٩.

قال الحكيم الميرزا مهدي آشتياني: «أقول: هذا هو البرهان المسمّى بالبرهان الصديقيّ، وهو برهان الذين يستشهدون به عليه وعلى كلّ شيء، المشار إليه بقوله تعالى: ﴿...أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ...﴾ (فُصِّلَتْ: ٥٣)، وقوله ﷺ: «يَا مَنْ دَلَّ عَلَى ذَاتِهِ بِذَاتِهِ»، وسائر البراهين استشهاداً بغيره تعالى عليه، وهي براهين إنّيّة بخلاف هذا البرهان؛ فإنّه برهان شبه اللّم؛ إذ البرهان اللّمّي الحقيقيّ محال في حقّه تعالى، وإنّما سُمّي هذا البرهان ببرهان شبه اللّم من جهة شباهته معه من إفادة اليقين والجزم التامّ الكامل... ثمّ لهذا البرهان تقارير عديدة...»^(١)، ثمّ عرضّ تسعة عشر تقريراً.

مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ

روي عن هشام بن الحكم رحمته الله أنّه قال: «قال لي أبو شاعر الديصاني: إنّ لي مسألة تستأذن لي على صاحبك؛ فإنّي قد سألت عنها جماعة من العلماء فما أجابوني بجواب مُشبع، فقلت: هل لك أن تخبرني بها فلعنّ عندي جواباً ترتضيه، فقال: إنّني أحبُّ أن ألقى بها أبا عبد الله ﷺ، فاستأذنت له فدخل، فقال له: أتأذن لي في السؤال؟ فقال له: سل عمّا بدا لك، فقال له: ما الدليل على أنّ لك صانعاً؟ فقال: وجدت نفسي لا تخلو من إحدى جهتين: إمّا أن أكون صنعتها أنا أو صنعتها غيري. فإن كنتُ صنعتها أنا فلا أخلو من أحد معنيين: إمّا أن أكون صنعتها وكانت موجودة، أو صنعتها وكانت معدومة، فإن كنتُ صنعتها وكانت موجودة فقد استغنت بوجودها عن صنعتها، وإن كانت معدومة فإنّك تعلم أنّ المعدوم لا يُحدث شيئاً، فقد ثبت المعنى الثالث أنّ لي صانعاً، وهو الله ربّ العالمين. فقام وما أحرار جواباً»^(٢).

يمكن عرض هذا البرهان الذي اشتمل عليه الحديث الشريف الآنف الذكر

(١) تعلّيق على شرح منظومة حكمت، للأشتياني: ص ٤٨٨.

(٢) توحيد الصدوق: ص ٢٨٣، الباب (٤١)، الحديث رقم (١٠).

من خلال البيان التالي:

الفرض: النفس لم تكن ثمّ كانت، وهذا أمرٌ كان مفروغاً عنه لدى المخاطب، لذلك لم يُشر إليه الإمام الصادق عليه السلام، وإن كان الإمام الرضا قد أشار إليه وتعامل معه على أنّه أمرٌ ضروريٌّ أيضاً، حيث قال لرجلٍ سأله عن الدليل على حدوث العالم: «أنت لم تكن ثمّ كنت...»^(١).

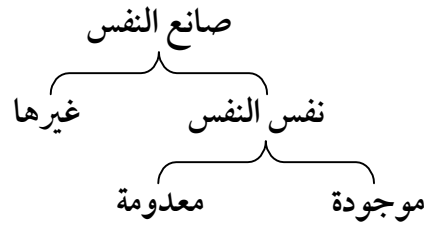
إذن، فالنفس حادثة، وكلّ حادثٍ لابدّ له من مُحدث، وهذا أمرٌ لم يُشر إليه الإمام عليه السلام؛ وذلك لحضوره لدى المحاور، وإنّما باشر الكلام لإثبات نحو وجود ذلك المحدث الصانع للنفس.

المدعى: صانع النفس موجودٌ غير مصنوع.

البرهان: يمكن عرضه من خلال البيان التالي:

النفس	مصنوعة
كلّ مصنوع	له صانع
∴ النفس	لها صانع

مقدّمات هذا القياس ضروريّة معترف بها لدى المحاور كما عرفت، وإنّما يراد إثبات هويّة هذا الصانع، وهذا ما يمكن توضيحه من خلال المخطّط التالي:



إذن، فالاحتمالات ثلاثة بالحصر العقليّ:

١. صانع النفس نفسها حال كونها موجودة.

(١) توحيد الصدوق: ص ٢٨٦، الباب (٤٢)، الحديث رقم (٣).

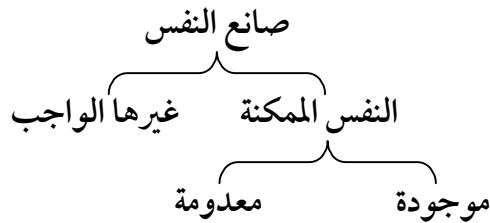
٢. صانع النفس نفسها حال كونها معدومة.

٣. غير النفس، وهذا لا بدّ من توضيحه لبيان هويّة هذا الغير، وهذا ما يمكن فعله من خلال البيان التالي:

النفس	مصنوعةٌ حادثة
كلّ حادثٍ مصنوعٍ	ممكّن
∴ النفس	ممكّنة

إذن، فالصانع على مستوى هذا الاحتمال والذي يكون مغايراً للنفس، لا يكون ممكناً؛ وذلك لأنّ الموجود إمّا ممكّن وإمّا واجبٌ كما عرفت، إذن ما هو غير النفس الذي عرفت أنّها ممكّنة، يكون واجباً.

وبهذا تكون الاحتمالات الثلاثة هي التالية:



إذن، لو كان للنفس صانعٌ - كما هو - فصانعها إمّا نفسها وهي موجودة، أو نفسها وهي معدومة، أو غيرها الذي هو واجب الوجود، لكن ليس صانعها النفس، موجودةً كانت أو معدومةً؛ وذلك لأنّ الأوّل يلزمه تحصيل الحاصل، والثاني يلزمه لا علّية ولا معلوليّة في العدم؛ وذلك لأنّ العدم لا شيء حتى يكون معطياً الشيء وجوده. إذن، يتعيّن أن يكون صانعُ النفس الواجب، وهذا ما يمكن درجه في القياس التالي:

صانع النفس	الواجب
الواجب	أزليّ قديم
∴ صانع النفس	أزليّ قديم

نأخذ النتيجة صغرى في القياس التالي:

صانع النفس	أزليّ قديم
لا شيء من الأزليّ القديم	بمسبقٍ بالعدم
∴ لا شيء من صانع النفس	بمسبقٍ بالعدم
وكذلك نفعل بالنتيجة في القياس التالي الذي هو من الشكل الثاني:	
لا شيء من صانع النفس	بمسبقٍ بالعدم
كلّ مصنوع	مسبقٌ بالعدم
∴ لا شيء من صانع النفس	بمصنوع

أمّا برهان الإمام الرضا عليه السلام - والذي تقدّم شيءٌ منه - فقد جاء في قوله عليه السلام: «أنت لم تكن ثمّ كنت، وقد علمت أنّك لم تكوّن نفسك، ولا كوّنك من هو مثلك»^(١). وهذا ما يمكن عرضه من خلال مقدّمات:

١. أنت حادثٌ؛ وذلك لأنّك مسبوقٌ بالعدم، لم تكن ثمّ كنت.
٢. كلّ حادثٍ له محدثٌ صانع، لم يذكرها عليه السلام؛ لبدايتها لدى المخاطب.
٣. المحدثٌ للنفس أحد ثلاثة: أ. نفس النفس. ب. مثلها. ج. غيرها.
٤. لا يمكن أن يكون صانع النفس نفسها، ولم يتعرّض عليه السلام لبيان ذلك اعتماداً على كونها بيّنة لدى المخاطب، ولا مثلها، أي ما لم يكن ثمّ كان؛ وذلك لأنّ حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد. إذن، فالذي أوجدها ذلك الذي لا يكون إلّا كائناً، وهو واجب.

قال صدر المتألّهين رحمته الله: «ومنها: طريق معرفة النفس وكونها جوهرًا ملكوتيًّا خارجاً من حدّ القوّة والاستعداد إلى حدّ الكمال العقليّ، فلا بدّ لها من مكملٍ عقليّ مخرج لها من القوّة إلى الفعل، ومن النقص إلى الكمال، فلا بدّ وأن لا يكون

(١) توحيد الصدوق: ص ٢٨٦، الباب (٤٢)، حديث رقم (٣).

عقلاً بالقوّة، وإلاّ لكان معطي الكمال قاصراً عنه، وأيضاً لا حتاج إلى مخرج آخر،
فإنّما أن يتسلسل أو يدور، وهما مستحيلان، أو ينتهي إلى عقل وعقل بالفعل،
وهو إمّا الباري أو ملك مقرب من مبدعاته، فالنفس صراطُ الله الذي يفضي
بسالكه إليه تعالى وباب الله الأعظم»^(١).

ولذلك كان التركيز عليها في الكتاب والسنة، حيث جعلها الكتاب وسيلة
الفوز أو الخسران، قال تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا * وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا﴾
(الشمس: ٩-١٠)، والفوز لا يكون إلاّ بمعرفة النفس وما يزيّنها وما يدهسها،
وقد عدّها أمير المؤمنين عليه السلام أنفع المعرفتين، حيث قال عليه السلام: «إنّ المعرفة بالنفس
أنفع المعرفتين، وإنّها أفضل المعرفة»^(٢).

قال صدر المتألّهين عليه السلام: «...فمّن عرف حقيقة النفس وماهيّتها وإنّيّتها،
وكيفيّة تعلّقها بالبدن أوّلاً، ثمّ ارتفاعها واشتداد وجودها شيئاً فشيئاً، ثمّ انبعاثها
عنه ثانياً، ثمّ رجوعها إلى العقل بالفعل ثالثاً، ثمّ مصيرها في الأخير إلى الله تعالى
فكانت طبعاً، ثمّ نفساً، ثمّ عقلاً، ثمّ مطموساً نورها في نور الأحديّة، فهو
العارف الربّانيّ، ومّن جهل نفسه ولم يعلم حقيقة ذاتها فهو جاهل بحقيقة
المعادين جميعاً، وهو بمعرفة خالقه أجهل.

والعجب من أكثر المنتسبين إلى العلم كيف قنعوا بمرتبة العوامّ والناقصين
... حيث لم يشتغلوا تمام عمرهم بالبحث عن حقيقة النفوس، وأنّها كيف مآلها،
وإلى ماذا يصير حالها؟ مع اشتغالهم طول دهرهم بفروع خلافيّة نادرة الوقوع،
فتركوا الواجب العينيّ، واشتغلوا بفروض الكفايات»^(٣).

(١) الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية: ص ٤٥.

(٢) غرر الحكم ودرر الكلم: ص ٢٣٢، الحديث رقم (٤٦٣٠).

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٩ ص ١٨٠-١٨١.

النص الخامس

بطلان الدور والتسلسل

وأما بيان الأمر الثاني: وهو بيان بطلانهما، فنقول:
أما الدور: فهو عبارة عن توقّف الشيء على ما يتوقّف عليه، كما يتوقّف (أ) على (ب) و(ب) على (أ).
وهو باطل بالضرورة؛ إذ يلزم منه أن يكون الشيء الواحد موجوداً ومعدوماً معاً، وهو محال.

وذلك لأنّه إذا توقّف (أ) على (ب) كان الألف متوقّفاً على (ب) وعلى جميع ما يتوقّف عليه (ب)، ومن جملة ما يتوقّف عليه (ب) هو الألف نفسه، فيلزم توقّفه على نفسه. والموقوف عليه متقدّم على الموقوف، فيلزم تقدّمه على نفسه. والمتقدّم على نفسه من حيث إنّّه متقدّم يكون موجوداً قبل المتأخّر، فيكون الألف حينئذٍ موجوداً قبل نفسه، فيكون موجوداً ومعدوماً معاً، وهو محال.

وأما التسلسل: فهو ترتّب عللٍ ومعلولاتٍ بحيث يكون السابق علّةً في وجود لاحق، وهكذا.

وهو أيضاً باطل؛ لأنّ جميع آحاد تلك السلسلة الجامعة لجميع الممكنات تكون ممكنة؛ لا تصافها بالاحتياج، فتشترك بمجملتها في الإمكان، فتفتقر إلى مؤثّر.

فمؤثّرها إمّا نفسها، أو جزؤها، أو الخارج عنها، والأقسام كلّها باطلة.

قطعاً.

أما الأول؛ فلاستحالة تأثير الشيء في نفسه، وإلا لزم تقدمه على نفسه، وهو باطل كما تقدم^(١).

وأما الثاني؛ فلأنه لو كان المؤثر فيها جزءاً لزم أن يكون الشيء مؤثراً في نفسه؛ لأنه من جملتها، وفي علته أيضاً، فيلزم تقدمه على نفسه وعلله، وهو أيضاً باطل.

وأما الثالث؛ فلوجهين: الأول: أنه يلزم أن يكون الخارج عنها واجباً؛ إذ الفرض اجتماع جملة الممكنات في تلك السلسلة، فلا يكون موجوداً خارجاً عنها، إلا الواجب، إذ لا واسطة بين الواجب والممكن، فيلزم مطلوبنا.

الثاني: أنه لو كان المؤثر في كل واحد واحد من آحاد تلك السلسلة أمراً خارجاً عنها، لزم اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد شخصي، وذلك باطل؛ لأن الفرض أن كل واحد من آحاد تلك السلسلة مؤثر في للاحقه، وقد فرض تأثير الخارج في كل واحد منها، فيلزم اجتماع علتين على معلول واحد شخصي، وهو محال، وإلا لزم استغناؤه عنهما حال احتياجه إليهما، فيجتمع النقيضان، وهو محال، فبطل التسلسل المطلوب، وقد بان بطلان الدور والتسلسل، فيلزم مطلوبنا، وهو وجود الواجب تعالى.

(١) عند إبطال الدور.

الشرح

كان الكلام في النصّ السابق يشتمل على بيان الملازمة في القياس الاستثنائي الذي سيق لإثبات وجود الواجب تعالى، وأنّه لو لم تنته النوبة إلى وجود واجب الوجود بالذات للزم الدور أو التسلسل، والتالي باطل فالمقدّم مثله، حيث اتّضح في النصّ المذكور وجه الملازمة ما بين عدم انتهاء الأمر إلى وجود واجب الوجود بالذات، وبين لزوم الدور والتسلسل في العلل والمعلولات.

أمّا بيان بطلان اللازم المذكور بكلا شقيّه، فهو ما حمله هذا النصّ على عاتقه، حيث إنّ كلّ مستدلّ بقياس استثنائي مطالبٌ ببيان أمرين:

١. الملازمة إذا لم تكن بيّنة.

٢. بطلان اللازم أو التالي إن كان محتاجاً إلى بيان.

وبما أنّ اللازم في هذا القياس يشتمل على شقين، فلا بدّ من إبطال كلّ منهما ليرفع برفعه المقدّم المذكور، وهو لو لم ينته الأمر إلى وجود واجب الوجود بالذات، وليوضع بذلك الرفع النقيض، وهو انتهاء الأمر إلى وجود واجب الوجود؛ وذلك لأنّ النقيضين لا يوضعان ولا يُرفعان، أي لا يصدقان معاً ولا يكذبان كذلك.

إذن، فنحن الآن بصدد إبطال كلّ من الدور والتسلسل، ولنبدأ بالأوّل ثمّ الثاني.

بطلان الدور^(١)

قبل أن يأخذ الشارح في إبطال الدور، توقّف عند تعريفه وبيان المراد منه، حيث أفاد أنّه عبارة عن توقّف احتياج الشيء إلى نفسه مطلقاً، أي سواء كان بواسطة أو بدونها.

(١) العلة والمعلول، شرح نهاية الحكمة، تقريراً لدروس سماحة المرجع الديني السيد كمال الحيدري، بقلم: الشيخ علي حمود العبادي: ج ١ ص ٣٣٢.

أمّا إبطاله، فهو ما يمكن عرضه من خلال الطريقة التالية:

الفرض: الوجود والعدم نقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان.

المدّعى: الدور المذكور باطل محال.

البرهان: وهو ما يمكن عرضه من خلال القياس الاستثنائي التالي:

لو كان الدور ممكناً جائزاً للزم اجتماع النقيضين، والتالي باطل فالمقدّم مثله، إذن فالدور ليس ممكناً جائزاً، وهو المطلوب.

أمّا اللازم فواضح بيّن، وإنّما الذي يحتاج إلى البيان هو الملازمة؛ إذ كيف يلزم من جواز الدور المذكور اجتماع النقيضين؟

وبما أنّ الملازمة مدّعاة فيمكن إقامة البرهان عليها، وذلك من خلال الطريقة المعهودة، وبهذا يكون الأمر من البرهان في البرهان^(١).

الفرض: (أ) متوقّف على (ب)، و(ب) متوقّف على (أ)، إذن (أ) متوقّف على (أ).

المدّعى: التوقّف المذكور دورٌ يلزم منه اجتماع النقيضين.

البرهان: يمكن عرضه من خلال المقدمات التالية:

١. (أ) متوقّف على (ب)

المتوقّف على شيء متوقّف على جميع ما يتوقّف عليه ذلك الشيء

∴ (أ) متوقّف على جميع ما يتوقّف عليه (ب)

ومن جملة ما يتوقّف عليه (ب) هو (أ)، إذن (أ) يتوقّف على (أ).

٢. (أ) متوقّف على (أ)

المتوقّف على شيء متأخّر عنه في الوجود

(١) أي: هناك برهانٌ يراد إقامته للمدّعى الرئيس، وفي الأثناء يقام برهانٌ لإثبات مقدّمة يتوقّف عليها البرهان المذكور ببرهانٍ آخر.

١. (أ) متأخر عن (أ) في الوجود
٣. المتوقف عليه
(أ) متقدم في الوجود على المتوقف عليه
(أ) متقدم في الوجود على (أ)
٤. لا شيء من المتقدم على شيء
(أ) متأخر عنه
(أ) متقدم على (أ)
٥. لا شيء من (أ) متأخر عن شيء
(أ) متقدم عليه
(أ) متأخر عن (أ)
٦. لا شيء من (أ) متقدم على (أ)

إذن، شيء واحد وهو (أ) بالقياس إلى شيء واحد، وهو (أ) متقدم وليس متقدماً، ومتأخر وليس متأخراً، وهل هذا إلا اجتماع للنقيضين جلبه القول بجواز الدور! إذن، لزم من القول بجوازه مُحال، وكل ما هو كذلك مُحال، إذن فالدور مُحال. كما أنه يمكن بيان الملازمة ثانية وبحسب ما أفاد الشارح من خلال البيان التالي، وذلك اعتماداً على المقدمات السابقة:

- (أ) متقدم على (أ)
المتقدم على شيء موجود والشيء معدوم
(أ) متقدم على (أ) موجود والشيء الذي هو (أ) معدوم
إذن، شيء واحد وهو (أ) موجود ومعدوم في آن واحد.

بطلان التسلسل^(١)

أمّا المراد بالتسلسل فهو: أن يستند الممكن في وجوده إلى علة مؤثرة فيه،

(١) العلة والمعلول، شرح نهاية الحكمة: ج ١ ص ٣٣٥.

وتستند تلك العلة المؤثرة إلى علة أخرى مؤثرة، وهلمّ جرّاً لا إلى نهاية.

أمّا الدليل على بطلانه، فيمكن عرضه من خلال البيان التالي:

الفرض: «أ، ب، ج، د...» جملة من الوجودات يكون كلّ من آحادها معلولاً للسابق، دون الانتهاء إلى موجودٍ ليس معلولاً لشيء.

المدعى: التسلسل المذكور ممتنع محال.

البرهان: يمكن عرض هذا البرهان من خلال القياس التالي:

كلّ الآحاد	معلولة
كلّ معلولٍ	ممكّن
∴ كلّ الآحاد	ممكّنة

نجعل النتيجة صغرى في القياس التالي:

كلّ الآحاد	ممكّنة
كلّ ممكّنٍ	مفتقرٌ إلى مؤثّر
∴ كلّ الآحاد	مفتقّرةٌ إلى مؤثّر

وإلّا لكان كلّ منها واجب الوجود بالذات، هذا خلف.

والمؤثّر الذي تفتقر إليه تلك السلسلة الجامعة لآحاد الممكنات لا يعدو

واحدًا من الأمور الثلاثة التالية:

١. المؤثّر هو نفس السلسلة.

٢. المؤثّر هو بعض السلسلة.

٣. لا هذا ولا ذاك، فهو خارجٌ عنهما، والخارج عن سلسلة الممكنات لا

شكّ أنّه ليس منها، والموجود الذي لا يصدق عليه الإمكان هو واجب الوجود

بالذات؛ وذلك لأنّك علمت أنّ الموجود واجب الوجود إمّا بالذات أو بالغير،

وما هو بالغير هو ممكن بالذات. وبهذا يثبت المطلوب، ولا تسلسل في البين، هذا

خلف، وهو أحد دليلين ساقهما الشارح لإبطال هذا الشق.

وإذا تمّ إبطال هذه الشقوق الثلاثة يلزم إبطال التسلسل؛ وذلك لأنّ الأقسام الثلاثة وليدة قسمتين ثنائيتين تُفيدان حصر الأقسام في ثلاثة حصراً عقلياً، وهو ما يمكن توضيحه من خلال المخطط التالي:

المؤثر الذي تفتقر إليه السلسلة



١. (ب)؛ وذلك لأننا فرضنا التسلسل عبارة عن ترتب موجودات السابق علةً للاحق، إذن (ب) علةٌ لـ (أ) في السلسلة.

٢. (ص)، وهو العلةُ المؤثرة التي تفتقر إليها السلسلة بكلِّ آحادها. إذن، فالموجود (أ) محتاجٌ إلى كلِّ من (ب) و(ص)، وإلا فاستغناؤه عن الأول خُلف الترتب المفروض في السلسلة، واستغناؤه عن الثاني خُلف الاحتياج إلى مؤثِّر خارج، فيرجع الأمر إلى الاحتياج إلى ما ليس بخارج عن السلسلة، وهو إما نفسها أو بعضها، وقد تمَّ إبطال كلِّ منهما.

إشارات النصّ

الدور والتسلسل

يُذكر الدور والتسلسل تارةً على مستوى الإثبات، أي على مستوى المعرفة، بحيث لا يجوز أن تتوقّف معرفة الشيء على نفسه، إمّا مباشرةً أو من خلال وسائط، ولا يجوز كذلك أن تتوقّف معرفة الشيء على تصوّرات لا تنتهي عند تصوّر لا تصوّر وراءه.

وأخرى يُذكر كلٌّ منهما على مستوى الثبوت، فهما حالان يمتنع ورودهما على العلة، فلا يتوقّف وجود الشيء على نفسه، ولا يتوقّف وجوده على سلسلة من العلل والمعلولات التي لا تنتهي.

وقد استدلّ لبطلان الدور بأنّه يلزم منه تقدّم الشيء على نفسه، وهو محال. وأمّا التسلسل فقد أُوردَ عددٌ من الأدلّة لإبطاله، وهذا ما سوف نكتفي بسرده، مشيرين إلى مظانّ تُطلب لمن أراد توسّعاً وزيادة:

١. برهان التطبيق.

٢. ما ذكره الشيخ الرئيس في كتابي «الإشارات» و«المبدأ والمعاد».

٣. برهان الطرف والوسط.

٤. برهان التضاييف.
٥. برهان الترتب.
٦. برهان الأسد الأخصر.
- وغير ذلك من براهين^(١).

شروط التسلسل المحال

قال العلامة الطباطبائي رحمته الله: «التسلسل إنما يستحيل فيما إذا كانت أجزاء السلسلة موجودة بالفعل، وأن تكون مجتمعة في الوجود، وأن يترتب بعضها على بعض. فلو كان بعض الأجزاء موجودة بالقوة كبعض مراتب العدد، فليس بمستحيل؛ لأن الموجود منه متناهٍ دائماً، وكذا لو كانت موجودة بالفعل لكنها غير مجتمعة في الوجود، كالحوادث الزمانية بعضها معدومة عند وجود بعض؛ لتناهي ما هو الموجود منها دائماً، وكذا لو كانت موجودة بالفعل مجتمعة في الوجود، لكن لا ترتب بينها، وهو توقف البعض على البعض وجوداً، كعدد غير متناهٍ من موجودات لا عليّة ولا معلوليّة بينها»^(٢).

إذن، فلن يكون التسلسل محالاً، لا بد من توفر الشروط الثلاثة التالية:

١. وجود الآحاد بالفعل.
٢. اجتماع وجود الآحاد بالفعل.
٣. الترتب والعلية والمعلوليّة بين الآحاد.

(١) شوارق الإلهام: ج ٢ ص ٣١١.

(٢) نهاية الحكمة: ص ٢٢٠؛ وشرح نهاية الحكمة، العلة والمعلول: ج ١ ص ٣٥١.

الفصل الثاني

في صفاته الثبوتية

وهي ثمانية:

- ١ . القدرة
- ٢ . العلم
- ٣ . الحياة
- ٤ . الإرادة والكراهة
- ٥ . الإدراك
- ٦ . الأزلية والأبدية
- ٧ . التكلم
- ٨ . الصدق

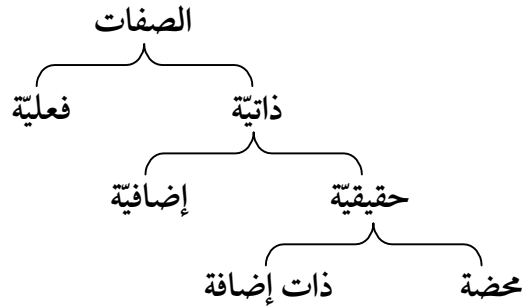
تمهيد

اعتادَ أهل الحكمة والكلام عند الوصول إلى بحث الصفات أن يبحثوا في الأمور التالية:

١. تقسيم الصفات.
 ٢. أصل اتّصاف الذات بالصفات.
 ٣. نحو اتّصاف الذات بالصفات.
 ٤. عدد الصفات الثبوتية.
- وهذا ما يمكن الإشارة إليه من خلال التالي من أبحاث:

تقسيم الصفات^(١)

لقد جرت العادة على تقسيم الصفات إلى ما يمكن عرضه من خلال المخطط التالي:



والبحثُ كلّ البحث في القسم الأوّل من الصفات - أي الذاتية - وذلك لأنّ الصفات الفعلية كثيرة^(٢)، وهي: الصفات التي تُنتزع من الذات في مرتبة الفعل الخارج عن مرتبة الذات، وبالتالي فلا تكون الصفات الفعلية إلّا زائدةً عن الذات.

(١) راجع شرح النهاية، الإلهيات بالمعنى الأخصّ، للسيد الأستاذ: ج ١ ص ٣٣٢.

(٢) بداية الحكمة: ص ٢٠٠.

وأما الصفات الذاتية: فهي الصفات التي تُنتزع من مرتبة الذات من غير حاجة إلى لحاظ أمر خارج عنها، ولا خارج عن الذات إلا فعلها، وذلك كالحياة؛ فهو تعالى حيٌّ بغض النظر عن أي شيء، وكذلك هو عالمٌ بذاته، وكذلك هو قادر. وليس الأمر كذلك بالنسبة للصفات الفعلية، فما هو برازق لولا وجود الرزق الذي هو فعله، ولا هو محيٍ ولا مميّت لولا الإحياء والإماتة، وبهذا تكون الصفات الفعلية حادثةً لحدوث الفعل.

وهذا ملاك الحكماء في تقسيم الصفات الواجبية إلى ذاتية وفعلية، وهناك ملاك آخر، هو معتمد المتكلمين^(١).

كما أنه تنقسم الصفة إلى ثبوتية: وهي التي تشتمل على كمالٍ لائق بساحة قدسه تعالى. وإلى سلبية: وهي عبارة عن سلب نقصٍ عنه، ولا يجوز أن يكون المراد بها سلب كمال؛ وذلك لاستحالة شذوذ كمالٍ عن ذاته تعالى، وهذا ما سوف يتم البحث فيه لاحقاً؛ إذ واجبُ الوجود بالذات واجبُ الوجود من جميع الجهات، فكما أن الوجود ضروريٌّ لذاته بذاته فكذلك علمه تعالى بذاته، وكذلك قدرته هي واجبةٌ بالذات لا بالغير.

اتّصاف الصفات بالذات

لا شكّ أنّه تعالى متّصفٌ بصفات الكمال بما يتناسب مع وجوب ذاته، وهذا ما يمكن الإشارة إليه من خلال الطريقة التالية:

الفرض: واجب الوجود بالذات مستغنٍ عن الغير في وجوده.

المدعى: لا شيء من واجب الوجود بالذات بفاقدٍ لكمال من الكمالات.

البرهان: لو كان واجب الوجود بالذات فاقداً لكمال من الكمالات، لكان

(١) التوحيد، بحوث تحليلية في مراتبه ومعطياته، تقريراً لدروس المرجع الديني السيّد كمال الحيدري: ج ١ ص ١٢٠.

مركباً ممّا به الوجدان وممّا به الفقدان، والتالي باطل فالمقدّم مثله.
أمّا الملازمة، فكما لو كان واجداً للحياة وفاقدًا للقدرة التي لا شكّ في أنّها
كمالٌ وجوديٌّ، أي كمالٌ في كلّ نشأةٍ من نشآت الوجود، بخلاف الحركة التي هي
كمال نشأةٍ من نشآته دون أخرى.

وأما بطلان التالي، فلا ممتناع أيّ نحوٍ من أنحاء التركيب عليه؛ وذلك لأنّه
يُصيّر الواجب بالذات غير واجبٍ بالذات، وهذا خُلف.

علماً أنّ التركيب المذكور «هو شرّ التراكيب، بل كان - الواجب تعالى -
بسيطاً، أي كان في مرتبة ذاته نفس الوجدان من غير أخذ فقدانٍ في مرتبة ذاته،
فهو من حيث هو كونه في نفسه لم يفقد عنه وجود ذرّةٍ ممّا في السماوات
والأرض، وإلاّ لكان مركباً من وجدان ذاته وفقدان تلك الذرّة...»^(١).

كما يمكن الاستدلال ثانيةً لإثبات أصل الاتّصاف بالصفات، وذلك على
طريقة الاستدلال الإثني، ومن خلال البيان التالي:

الفرض: واجب الوجود بالذات هو المبدأ المفيض لكل وجودٍ وكمالٍ وجوديٍّ.
هناك كمالاتٌ وصفاتٌ تتّصف بها حقيقة، كالعلم، والقدرة، والحياة، وهي
ليست لنا بالذات وإنّما بالغير؛ وذلك لأنّها لم تكن ثمّ كانت.

المدّعى: واجب الوجود بالذات مبدأ تلك الكمالات، فهو واجدٌ لها وبنحوٍ
أتمّ وأكمل.

البرهان: يمكن عرضه من خلال القياس التالي:

واجب الوجود بالذات	معطي ما لنا من كمالات
معطي الشيء	واجدٌ له
∴ واجب الوجود بالذات	واجدٌ لتلك الكمالات

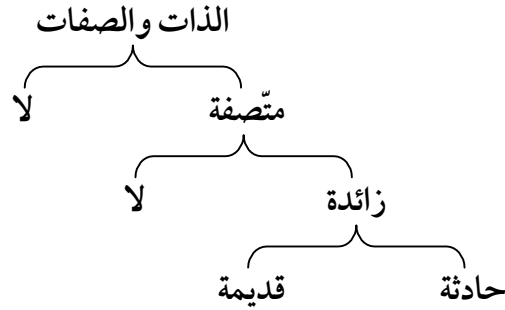
(١) درر الفوائد: ج ٢ ص ٢٤.

وواجدُ الصفة من صميم الذات أولى بأن يكون متّصفاً بها من الغير.
أما الصغرى، فلتكن أصلاً موضوعياً سيتم إثباته في أبحاث التوحيد، سيما التوحيد في الخالقية والفاعلية.

والكبرى واضحة ضرورية؛ قال صدر المتألهين رحمته الله: «...كيف يسوغ عند ذي فطرة أن يكون واهب كمال ما ومفيضه قاصراً عن ذلك الكمال؟!
فيكون المستوهب أشرف من الواهب، والمستفيد أكرم من المفيد، وحيث ثبت استناد جميع الممكنات إلى ذاته تعالى التي هي وجوب صرف وفعليّة محضة، ومن جملة ما يستند إليه هي الذوات العالمة والصور العلمية، والمفيض لكل شيء أوفى بكل كمال...»^(١).

نحو اتّصاف الذات بالصفات

بعد أن ثبت أن الذات متّصفة بالصفات، هاهنا بحثٌ زلّت الأقدام عنده، فشرّق قومٌ وغرب آخرون، بينما ولّى آخرون وجوههم شطر الحق فأصابوه فغنموا وفازوا، والآراء في المسألة أربعة، هي التالية وفق المخطط التالي:



١. الذات متّصفة، وصفاتها زائدة على ذاتها حادثه، هذا ما يُنسب إلى الكرامية.

٢. الذات متّصفة، وصفاتها زائدة على ذاتها قديمة، هذا ما يُنسب إلى الأشاعرة.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٦ ص ١٧٦.

٣. الذات متصفة، وصفاتها عينٌ ذاتها وكلٌ منها عينٌ الأخرى، وهذا ما يُنسب إلى الحكماء.

٤. الذات ليست متصفةً وإنما تفعل فعل المتصف، وهي ما يسمّى بنظرية نيابة الذات عن الصفات، وهو قولٌ يُنسب إلى المعتزلة.

الحق من هذه الآراء ثلثها، فالصفات عين الذات، وسوف يتمّ التعرّض لهذا البحث عند الوصول إلى محله وموضعه من هذا الكتاب.

الصفات الثبوتية الثمان

الصفات الثبوتية التي سوف يجري الكلام فيها هي الثمانية التالية:

١. القدرة. ٢. العلم. ٣. الحياة. ٤. الإرادة والكراهة.

٥. الإدراك. ٦. الأزلية والأبدية. ٧. التكلم. ٨. الصدق.

هذا، وسوف يتمّ الكلام في الصفات المذكورة من خلال النصوص التالية، وهي تسعة عشر نصّاً:

النصّ الأوّل: هليّة القدرة، حيث يتمّ تناول الحجّة التي أوردها المصنّف لإثبات القدرة.

النصّ الثاني: مقدّمة، تشتمل على بيان مفردات لها دخالة في شرح وتوضيح الحجّة المذكورة.

النصّ الثالث: تقرير الشارح للحجّة، وذلك اعتماداً على مقدّمتين، وذلك من خلال قياس استثنائي هو التالي:

كلّما كان العالم محدثاً كان المؤثّر فيه - وهو الله تعالى - قادراً مختاراً، لكنّ العالم محدثٌ، إذن فالمؤثّر فيه - وهو الله تعالى - قادرٌ مختارٌ.

حيث تمّ وضع المقدّم لإثبات وضع التالي. وهذا ما تمّت الإشارة إليه آنفاً.

النصّ الرابع: عموم القدرة، حيث زعم البعض قصور القدرة عن أمور لا

تشمّلها، من قبيل عدم القدرة على صدور الكثير، أو الشرّ أو القبيح.

النصّ الخامس: آراء في عموم القدرة.

النصّ السادس: العلم، حيث يجري الكلام في الصفة الثبوتية الثانية، وذلك

من خلال حجة يسوقها المصنّف ﷺ لإثبات هذه الصفة له تعالى.

النصّ السابع: وجهان لإثبات علمه تعالى، حيث لم يكتفِ الشارح بالحجة

التي ساقها المصنّف ﷺ لإثبات هذا الكمال له عزّ وجلّ، بل عمداً إلى تلك

الحجة فتوسّع في توضيحها، وذلك من خلال ذكر أمثلة لذلك على كون فعله

تعالى محكماً متقناً، وهو آية العلم، وذلك من خلال عرض الآيات الآفاقية

السمائية والأرضية، وكذلك عرض الآيات الأنفسية، وما بين كلّ هذا من التّمام

وانسجام.

ثمّ وقبل هذا كلّ كان قد أورد حجة أخرى غير ما ذكرها المصنّف ﷺ،

وحيث أراد من خلالها إثبات مثل هذا الكمال له تعالى، وذلك اعتماداً على كونه

مختاراً.

النصّ الثامن: عموم العلم، حيث يراد - خلال إثبات سعة دائرة علمه تعالى

وأنها لا حدّ لها - الردّ على أقوالٍ زعمت خلاف ذلك، وأنّ علمه تعالى لا ينال

بعض الأمور كالجزيئات، حيث ذهب البعض إلى عدم علمه بها، أو عدم علمه

تعالى بذاته، أو بالأشياء قبل الإيجاد، وهذا النصّ يشتمل على الحجة على عموم

علمه تعالى.

النصّ التاسع: الحياة، يشتمل هذا النصّ على كلام المصنّف ﷺ، والذي

جاء لإثبات أصل هذه الصفة، بينما كان كلام الشارح أوسع دائرة، حيث تعرّض

لنحو الاتّصاف بهذه الصفة أيضاً.

النصّ العاشر: الإرادة والكراهة.

النصّ الحادي عشر: الأقوال في الإرادة.

النص الثاني عشر: الإدراك، وهو الصفة الخامسة من الصفات الشبوتية التي يراد البحث فيها واحدة بعد أخرى.

النص الثالث عشر: الأزلية والأبدية، وأنها لازمة لوجوب وجوده تعالى.

النص الرابع عشر: التكلم، حيث يتم الإشارة إلى وجه ثبوت هذه الصفة له تعالى، وكذلك في المراد من هذه الصفة.

النص الخامس عشر: هلية الكلام، حيث يتم الكلام في طريق إثبات هذه الصفة له تعالى.

النص السادس عشر: ماهية الكلام، حيث يتم عرض الآراء في هذه المسألة التي كانت محط الاهتمام.

النص السابع عشر: محل هذه الصفة، وما تقوم به.

النص الثامن عشر: في قدم الكلام وحدوثه، حيث احتدم الخصام والنزاع في هذه المسألة.

النص التاسع عشر: الصدق، وهو الصفة الثامنة من الصفات الشبوتية التي يجري البحث في إثباتها له.

النص الأول

هليّة القدرة

الأولى: أنّه تعالى قادرٌ مختار؛ لأنّ العالمَ مُحدَثٌ؛ لأنّه جسمٌ، وكلُّ جسمٍ لا ينفكّ عن الحوادث، أعني الحركة والسكون، وهما حادثان؛ لاستدعائهما المسبوقيّة بالغير، وما لا ينفكّ عن الحوادث فهو محدثٌ بالضرورة، فيكون المؤثّر فيه - وهو الله تعالى - قادراً مختاراً؛ لأنّه لو كان موجّباً لم يتخلّف أثره عنه بالضرورة، فيلزم من ذلك إمّا قِدَمُ العالمِ أو حدوثُ الله تعالى، وهما باطلان.

الشرح

لقد تضمّن هذا النصّ من كلام المصنّف ﷺ دليلاً يفضي إلى إثبات واحدة من الصفات الثبوتية للحقّ جلّ وعلا، وهي صفة القدرة، وهذا ما يمكن بيانه من خلال عرضه بالطريقة التالية:

الفرض: لا شيء من الواجب تعالى بحادثٍ. لا شيء من العالم بقديمٍ.
أمّا القضية الأولى، فهي أصلٌ موضوعٍ سيقام الدليل عليه في بحث الصفات السلبية. وأمّا الثانية، فقد تمّ بيانها ضمن عرض الدليل الذي سيق لإثبات هذه الصفة، وهو أنّ العالمَ جسمٌ لا ينفكّ عن الحوادث.
المدعى: الواجب بالذات تعالى قادرٌ مختار.

البرهان: يمكن عرض هذا البرهان من خلال القياس التالي:

العالم	محدثٌ
كلّ محدثٍ	له محدثٌ مؤثّر فيه
∴ العالمُ	له محدثٌ مؤثّر فيه

ننقل الكلام إلى ذلك المحدث المؤثّر، فإن كان محدثاً غير محدث ثبت المطلوب، وإلاّ لزم الدور أو التسلسل، إذن فلا بدّ من انتهاء النوبة إلى محدثٍ لا محدث له، ومؤثّرٍ لا مؤثّر فيه، وما هو كذلك يكون واجب الوجود بالذات.
أمّا كبرى القياس السابق، فواضحةٌ بيّنةٌ، وإنّما الذي يحتاج إلى بيانٍ هو صغراه، وهو ما كان قد أخذه المصنّف على عاتقه في النصّ الماثل بين أيدينا، وهو ما يمكن عرضه من خلال الطريقة ذاتها أيضاً:

الفرض: هناك عالمٌ موجود، وهو عالم السموات والأرض وما بينهما؛ هذا ما لدى المتكلّمين.

المدعى: العالم محدث.

البرهان: يمكن عرضه من خلال البيان التالي:

العالم	جسم
كل جسم	حادث محدث
∴ العالم	حادث محدث

أمّا الصغرى، فلا تُنكّ عرفت أنّ المرادّ بالعالم لدى المتكلمين هو عالم السماوات والأرض وما بينهما، أي العالم المادّي، عالم الأجسام والجسمانيّات. وأمّا الكبرى، فقد بيّنها المصنّف رحمته الله بما يمكن عرضه من خلال الطريقة التالية أيضاً:

الفرض: الجسم موجود.

المدعى: كل جسم حادث محدث.

البرهان: يمكن عرضه من خلال البيان التالي:

كل جسم	محدث حادث
كل ما لا ينفكّ عن الحوادث	لا ينفكّ عن الحركة والسكون الحوادث
∴ كل جسم	محدث حادث

والذي يحتاج إلى بيانٍ هو صغرى هذا القياس، حيث لابدّ من إثبات كون الحركة والسكون من الحوادث، وهذا ما يمكن عرضه من خلال القياس التالي:

كل مسبوق بالغير	حادث
الحركة والسكون	مسبوقان بالغير
∴ الحركة والسكون	حادثان

إذن، وبالعودة إلى القياس الأساس والذي هو:

العالم	محدث
كل محدث	له محدث مؤثر

٢٠. العالم له محدث مؤثر

يثبت أن الحق تعالى محدث مؤثر، ولو لم يكن قادراً مختاراً للزم أحد لازمين باطلين:

١. أن يكون الواجب موجباً، أي مقهوراً ومُلجأً.

٢. أن يكون العالم قديماً.

والتالي باطلٌ بكلا شقيّيه فالمقدّم مثله، إذن فالواجب تعالى قادرٌ مختار. ومثل هذا القياس غيرُ يّين الملازمة، وكذلك بطلان التالي، ولذا فلا بدّ من النهوض بمهمّة البيان، وذلك ابتداءً بالملازمة ثمّ انتهاءً ببيان بطلان التالي بكلا شقيّيه. أمّا الملازمة، فلاّته تعالى لو لم يكن قادراً مختاراً لكان موجباً مقهوراً؛ إذ لا واسطة بين الأمرين، فالفاعل المؤثر المحدث إمّا أن يكون مختاراً إن شاء فعل وإن شاء ترك، أو لا، بحيث لا يمكنه إلّا أن يفعل، ولا يسعه إلّا أن يترك. وإذا كان موجباً فلا ينفكّ فعله عنه، وإنّما الذي ينفكّ فعله عنه هو المختار القادر، وقد فرضناه تعالى موجباً أي غير مختار قادراً، إذن ففعله وهو العالم لا ينفكّ عنه، وما لا ينفكّ عن القديم يكون قديماً، إذن فالعالم - وهو جسمانيٌّ محفوفٌ بالحوادث - يكون قديماً غير حادث.

لكنّ البرهان قام على حدوثه أي مسبقيّته بالعدم، وبالتالي تخلفه عن الفاعل، والفاعل الذي ينفكّ فعله عنه هو الذي يكون في سعةٍ من قدرة واختيار، وبهذا يتمّ إبطال أحد اللازمين الباطلين.

وأما إبطال اللازم الآخر، وهو لزوم كونه تعالى موجباً، فهو ممّا لا يمكن ولا يجوز؛ وذلك لعدم وجود الملجئ له؛ وذلك لأنّ ما عداه المحتمل لا يعدو الأمور الثلاثة التالية^(١):

(١) نهاية الحكمة، المرحلة الثامنة، الفصل الثالث: ص ٢٠٨.

١. شريكه. ٢. معلول شريكه. ٣. معلوله.

وواحد من الثلاثة المذكورة لا يقوى على الوظيفة المذكورة، وهي قهر وإلجاء الواجب تعالى.

أما الأولان فلائهما من باب السالبة بانتفاء الموضوع؛ وذلك لأن أبحاث التوحيد اللاحقة ستثبت امتناع فرض شريك له، وإذ لا شريك فلا معلول للشريك.

وأما الثالث الأخير فلاستحالة تأثير المعلول الذي يحتاج في وجوده وإيجاده إلى الواجب أن يكون فاعلاً ومؤثراً فيه.

وخلاصة البرهان على القدرة هو البيان التالي:

الواجب تعالى	محدثُ العالم الحادث
محدث الحادث	قادرٌ مختار
∴ الواجب تعالى	قادرٌ مختار

إشارات النص

الحركة

قال صدر المتألهين رحمته الله: «...الموجود إمّا بالفعل من كلّ وجه فيمتنع عليه الخروج عما كان عليه، وإمّا بالقوة من كلّ جهة، وهذا غير متصور في الموجود إلاّ فيما له فعلية القوة فيكون فعله مضمّناً في قوّته... وإمّا بالفعل من جهة وبالقوة من جهة أخرى، ولا محالة ذاته مركّبة من شيئين: أحدهما بالفعل والآخر بالقوة....»

ثمّ القسم الأوّل الذي هو بالفعل من كلّ وجه الذي لا يمكن عليه التغيّر والخروج من حالة إلى حالة أصلاً، يجب أن يكون أمراً بسيطاً حقيقياً... والذي هو بالفعل من وجهه وبالقوة من وجهه، له من حيث هو بالقوة أن يخرج إلى الفعل...

وهذا الخروج إما بالتدرّيج أو دفعة... لكن المصطلح عليه في استعمال لفظ الحركة هو ما كان خروجاً تدريجياً لا دفعة، فهو المسمّى بالحركة... فحقيقة الحركة هو الحدوث التدريجيّ أو الحصول أو الخروج من القوّة إلى الفعل يسيراً يسيراً أو بالتدرّيج أو لا دفعة، وكلّ هذه العبارات صالحة لتحديد الحركة^(١).

فالماء - الذي هو ماء بالفعل وبخار بالقوّة - عندما يتحوّل إلى البخار إنّما يتحرّك باتجاهه تدريجياً لا دفعة. والحركة بالمعنى المذكور يُذكر لها مصاحبات ستّة:
١. مبدأ. ٢. منتهى. ٣. مسافة. ٤. محرّك. ٥. متحرّك. ٦. زمان.
وهذا ما أشار إليه الحكيم السبزواريّ رحمته الله:

دعت مقولةً وعلّتين والوقت ثمّ المتقابلين
من ما به ما منه ما إليه ما فيه ما عنه وما عليه

دعت: أي تستدعي الحركة مصاحبات ستّة، وهي التالية:
المقولة: وهي مسافة الحركة. وقد أُشير إليها في البيت الثاني بقوله: «ما فيه».
علّتان: العلة الفاعليّة، أي المحرّك، والقابليّة، أي المتحرّك. وقد أُشير لكلّ منهما في البيت الثاني بـ«ما به» للمتحرّك، و«ما عنه» للمحرّك.
والوقت: هو المصاحب الرابع، وقد أُشير إليه بـ«ما عليه».
المتقابلان: المبدأ والمنتهى، وقد أُشير إليهما بـ«ما منه، ما إليه».

السكون

قال العلامة الطباطبائيّ رحمته الله: «يُطلق السكون على خلوّ الجسم من الحركة قبلها أو بعدها، وعلى ثبات الجسم على حاله التي هو عليها، والذي يقابل الحركة هو المعنى الأوّل، والثاني لازمه، وهو معنىّ عديميّ... فيكون هو عدم

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٣ ص ٢١-٢٢.

الحركة عمّا من شأنه أن يتحرّك، فالتقابل بينه وبين الحركة تقابل العدم والملّكة. ولا يكاد يخلو عن الحركة جسمٌ أو أمرٌ جسمانيٌّ...»^(١).

حدوث العالم

قال الفيلسوف ابن ميمون القرطبيّ الأندلسيّ، وهو في معرض بيان دلائل المتكلّمين التي ساقوها لإثبات أنّ العالم حادثٌ: «زعم بعضهم أنّ بالحادث الواحد يُستدلّ على أنّ العالم مُحدثٌ، كأنّك قلت: إنّ شخص زيد الذي كان نطفةً ثمّ تنقّل حالاً بعد حال حتّى صار إلى كماله، ومحالّ أن يكون هو الذي غيّر نفسه ونقلها من حال إلى حال، بل له مغيّرٌ خارج عنه، فقد تبين حاجته إلى صانع أثقنَ بُنيته ونقله من حالٍ إلى حال. وكذلك القياس في هذه النخلة وغيرها، وكذلك القياس في العالم بجملته، فأنت ترى أنّ هذا يعتقد أنّ أيّ حكمٍ وجدّ لجسمٍ ما، لزم أن يُحكم به على كلّ جسم»^(٢)؛ وذلك لأنّ حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد.

(١) بداية الحكمة: ص ١٦٧.

(٢) دلالة الحائرين، لابن ميمون القرطبيّ الأندلسيّ: ج ١ ص ٢١٤.

النص الثاني

تصور مفردات

أقول: لما فرغ من إثبات الذات، شرع في إثبات الصفات، وقدم الصفات الثبوتية؛ لأنها وجودية، والسلبية عدمية، والوجود أشرف من العدم، والأشرف مقدّم على غيره. وابتدأ بكونه قادراً؛ لاستدعاء الصنع القدرة.

ولنذكر هنا مقدّمة تشتمل على تصوّر ذكر مفردات هذا البحث، فنقول:

القادر المختار: هو الذي إذا شاء أن يفعل فعل، وإن شاء أن يترك ترك، مع وجود قصد وإرادة، والموجب بخلافه.

والفرق بينهما من وجوه:

الأول: أنّ المختار يمكنه الفعل والترك معاً بالنسبة إلى شيء واحد، والموجب بخلافه.

الثاني: أنّ فعل المختار مسبوق بالعلم والقصد والإرادة، بخلاف الموجب.

الثالث: أنّ فعل المختار يجوز تأخّره عنه، وفعل الموجب لا ينفك عنه، كالشمس في إشراقها، والنار في إحراقها.

والعالم: كلّ موجود سوى الله تعالى.

والمحدث: هو الذي وجوده مسبوق بالغير أو بالعدم، والقديم

بخلافه.

والجسم: هو المتحيّز الذي يقبلُ القسمةَ في الجهاتِ الثلاث.
والحيّزُ والمكان شيءٌ واحد، وهو: الفراغُ المتوهم الذي يشغله
الأجسام بالحصول فيه.
والحركة: هي حصولُ الجسمِ في مكانٍ بعد مكانٍ آخر.
والسكون: هو حصولُ ثابٍ في مكانٍ واحد.

الشرح

لقد حفل هذا النص من نصوص هذا الفصل بأمرين اثنين:

الأول: بيان وجه تقديم أمرين:

١. تقديم الصفات الثبوتية على السلبية.

٢. تقديم صفة القدرة على ما عداها من صفات ثبوتية، والتي هي ثمان،

كما عرفت.

الثاني: الوقوف على تصوّر مفرداتٍ عدّة جاءت ضمن الدليل الذي سيق

لإثبات هذه الصفة.

أمّا الأمر الأول بشقيه فيمكن عرض الأول منهما من خلال البيان التالي:

الصفات الثبوتية	وجودية
الوجودية	أشرف من العدمية
∴ الصفات الثبوتية	أشرف من العدمية

نجعل النتيجة صغرى في القياس التالي:

الصفات الثبوتية	أشرف من العدمية
كلُّ أشرف	يُقدّم
∴ الصفات الثبوتية	تُقدّم على العدمية

وبما أنّ الصفات السلبية عدمية، فالثبوتية متقدّمة عليها، وأمّا أنّ الوجود

والوجوديّ أشرف من العدم والعدميّ؛ فلأنّ الوجود منشأ لترتب الآثار، كما

هو مفاد أصلته:

إنّ الوجودَ عندنا أصيل	دليل من خالفنا عليل
لأنّه منبعُ كلّ شرفٍ	والفرق بين نحوي الكون يفني

ولا شكّ أنّ العدم لا شيء، واللاشيء لا يكون منشأً ومبدأً لشيء.
وأما وجه تقديم القدرة على ما عداها من صفات ثبوتية؛ فلأنّ البحث في إثبات الصانع (أي: الموجد، والمحدث، والفاعل للأشياء) وكلّ هذا يستدعي صفة القدرة، فالعاجز لا يمكن أن يكون شيئاً من ذلك. بعبارة أخرى: بما أنّ الاستدلال على وجود الصانع انطلق من فعله وهو العالم الحادث المصنوع، وهو يستلزم وجود صفة القدرة، قدّم الكلام فيها على ما عداها من صفات.
وبهذا يكون قد اتّضح الشقّ الثاني من الأمر الأوّل من أمرين اشتمل عليهما هذا النصّ.

وأما الأمر الثاني فهو ما يمكن عرضه تحت العنوان التالي:

مفردات وتصوّرات

لقد تمّت الإشارة إلى وجه عرض واستعراض ما سوف تقف عليه من مفردات؛ وذلك لما لها من مدخلية في فهم الحجّة التي سيقى لإثبات هذه الصفات من صفاته تعالى الثبوتية.

- والمفردات هي: ١. القادر المختار. ٢. العالم. ٣. المحدث.
٤. الجسم. ٥. الحيز. ٦. الحركة والسكون.
وإليك هذه المفردات واحدةً بعد الأخرى:

القادر المختار

قال صدر المتألّهين رحمته الله: «إنّ للقدرة تعريفين مشهورين: أحدهما: صحّة الفعل ومقابله، أعني الترك، وثانيهما: كون الفاعل في ذاته بحيث إنّ شاء فعل وإن شاء لم يفعل. والتفسير الأوّل للمتكلّمين، والثاني للفلاسفة...»^(١).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٦ ص ٣٠٧.

وبهذا يكون التعريف الذي أورده الشارح إنَّما هو تفسير الحكماء للقدرة، وهو ممَّا وقع فيه الكلام، حيث إنَّه إنَّما يصحَّ تفسيراً للفاعل الناقص لا التام، كما هو شأن الواجب تعالى، وإجراء الكلام في هذا أخذاً وردّاً ممَّا لا يتناسب مع هذا المختصر من الأصول.

قال العلامة الطباطبائي رحمته الله: «إنَّ من المعاني التي نعدّها من الكمالات الوجودية القدرة، ولا تكون إلَّا في الفعل دون الانفعال... ولا في كلّ فعل، بل في الفعل الذي لفاعله علمٌ به، فلا نسَمِّي مبدئية الفواعل الطبيعية العادمة للشعور قدرةً لها، ولا في كلّ فعل لفاعله علمٌ به، بل في الفعل العلمي الذي يبعث العلم به فاعله على الفعل، فليست مبدئية الإنسان - مثلاً - لأفعاله الطبيعية البدنية قدرةً، وإن كان له علمٌ بها، بل الفعل الذي يعلم الفاعل أنَّه خيرٌ له من حيث إنَّه هذا الفاعل، بأن يتصوَّره ويصدق أنَّه خيرٌ له من حيث إنَّه هذا الفاعل... وإذا فُرض أنَّه عالمٌ بكونه خيراً له وكما لا يقتضيه، انبعث الفاعل إليه بذاته لا بإيجاب مقتضى غيره... فلا قدرة مع الإيجاب، والقادر مختارٌ، بمعنى أنَّ الفعل إنَّما يتعيَّن له بتعيينٍ منه لا بتعيينٍ من غيره»^(١).

إذن، فالقادر المختار لابدَّ أن تتوفر فيه الأمور التالية:

١. كونه مبدئاً للآثار، فهو فاعل، أي: ذو فعل.
 ٢. كونه يفعل الفعل وهو عالمٌ به، أي: له علمٌ بفعله.
 ٣. علمه بفعله له مدخليةٌ في وجود الفعل، وهو ما يسمَّى بـ«العلم الفعلي»، أي: الذي له مدخليةٌ في وجود الفعل وصدوره عن مبدئه.
- وهذا ما يمكن تلخيصه من خلال القياس التالي:

كلُّ قادر مختار	فاعلٌ له علمٌ بفعله له مدخليةٌ في وجوده
-----------------	---

(١) نهاية الحكمة: ص ٣٦٠.

لا شيء من الفواعل الطبيعية كذلك

∴ لا شيء من القادر المختار بفاعل طبيعي

وبالعكس المستوي للسالبة الكلية المذكورة، والتي هي نتيجة القياس
الآنف، فتصبح النتيجة:

لا شيء من الفواعل الطبيعية بقادر مختار.

أما الفواعل الطبيعية كالشمس والنار، فلكونها عادمة الشعور، أي: لا علم لها
مطلقاً بفعلها. وكذلك الإنسان في مرتبة القوى الطبيعية البدنية كالتغذية والنمو
وتوليد المثل، على فرض أن له علماً بتلك الأفعال، لكن لا مدخلية لعلمه بوجودها.
إذن، فالعلم الذي يُقوّم القدرة ويُصير الفاعل قادراً مختاراً، هو الذي يكون
له مدخلية في وجود الفعل.

فإذا ما رجعنا إلى السالبة الكلية المذكورة وأعملنا فيها قاعدة نقض
المحمول^(١)، فتؤول إلى كلية موجبة صادقة هي التالية:

(١) قاعدة نقض المحمول من القواعد التي تدرّج تحت أحكام القضايا والنسب بينها،
حيث يمكن الاستدلال على ذلك من خلال النموذج التالي:
الفرض: كل ب ح صادقة، ح نقيض ح. ب = ح، أو ب > ح مورداً صدق الموجبة
الكلية.

المدعى: لا ب ح صادقة.

البرهان: لو لم تكن لا ب ح صادقة لكان ب = ح، أو ب < ح، أو ب > ح، أو ب × ح،
والتالي باطل فالمقدّم مثله.

أما الملازمة فلأن موارد كذب محصورة من المحصورات الأربع هي موارد صدق
نقيضها، وبما أننا فرضنا لا ب ح كاذبة فيكون بين طرفيها (ب، ح) إحدى النسب التي
توجد في موارد صدق نقيضها الذي هو ع ب ح، أي موجبة جزئية، والتي هي مذكورة
كتالٍ للقياس الاستثنائي المذكور.

كلُّ فاعلٍ طبيعيٍّ غير قادر مختار

فإذا ما جعلناها صغرى في قياس كبراه:

كلُّ غير قادر مختار موجب

فتكون النتيجة:

كلُّ فاعلٍ طبيعيٍّ موجب

وإذا جعلنا هذه كبرى في قياسٍ آخر كبراه:

لا شيء من الواجب بالذات بفاعلٍ طبيعيٍّ

تكون النتيجة:

لا شيء من الواجب بموجب

وبهذا تتضح المقارنة التي أجراها الشارح ما بين القادر المختار والموجب،

وأما بطلان التالي بشقوقه الأربعة؛ فللزوم صدق ح مع ب في الجملة، ومع صدق ح مع ب فلا يصدق نقيضه وهو ح مع ب ، هذا خلف، حيث فرضنا أن $\text{ب} = \text{ح}$ ، وبالتالي كلما صدق ح صدق ب وبالعكس، إذن لا ب ح صادقة.

كما يمكن الاستدلال على المدعى ثانية وذلك اعتماداً على أصل موضوع، وهو الذي سنأخذه مفروض الصدق:

الفرض: كل ب ح صادقة ح نقيض ح . ع ب ح صادقة إذن س ب ح صادقة، أي عندما ننقض محمول الموجبة الجزئية الصادقة فإنها تتحول إلى سالبة جزئية صادقة. المدعى: لا ب ح صادقة.

البرهان: لو لم تصدق لا ب ح لصدق نقيضها ع ب ح ، ولصدقت س ب ح بقاعدة نقض المحمول، وإذا صدقت س ب ح كذب نقيضها كل ب ح . هذا خلف المفروض حيث فرضنا صدق كل ب ح .

ولا شك أن الاستدلال الأول أولى وذلك لأنه لا حاجة إلى الإحالة إلى قاعدة نقض المحمول.

وهذا ما يمكن عرضه من خلال البيان التالي:

<u>المختار</u>	<u>الموجب</u>
١. كل مختارٍ يمكنه الفعل والترك	١. الموجب هو الذي لا يسعه
بالنسبة إلى شيء واحد. فالذي إن	فعل إلا طرف واحد بالنسبة إلى
شاء قام وإن شاء قعد، قادرٌ مختارٌ،	شيء واحد، فهو إما يمكنه القيام
والذي لا يسعه إلا القيام دون	فقط، أو عدم القيام فقط، ومبدأ
القعود، أو الذي لا يسعه إلا ترك	كهذا هو فاعلٌ لكنه غير قادرٍ
القيام، فلا يكون قادراً مختاراً، بل	مختار، بل موجبٌ مقهور.
هو موجبٌ مقهور عاجز.	
٢. كلٌ مختارٍ قادرٌ يفعل فعله أو	٢. الموجب لا علم له بفعله سابقاً
يترك ما يتركه على ضوء علمٍ	عليه، وإن كان له علمٌ فلا مدخلية
سابق.	له في الفعل أو الترك.
٣. لكي يكون الفاعل مختاراً لا بدّ	٣. الفاعل الذي لا ينفك فعله عنه
من تجويز انفكاك فعله عنه، ولو	موجبٌ ملزمٌ مقهورٌ عاجز.
لحين، وإلا فأَيُّ اختيارٍ وقدرةٍ	والحقُّ تعالى ليس كذلك، إذن
لفاعلٍ لا ينفك عنه فعله؟	فعله منفكٌ عنه، فالعالم - وهو
ولذلك ذهب المتكلمون إلى إثبات	فعله - حادثٌ.
اختياره وقدرته من خلال حدوث	وذلك حرصاً على إثبات القدرة
العالم وأنه كان مسبوقاً بالعدم	والاختيار كما يزعمون.
حيناً من الدهر.	

ملاحظة

هناك كلام - كما علمت - في التعريف المذكور الذي اشتمل عليه الأمر الأول من الفوارق الثلاثة، وأنَّ وجوب الفعل دون الترك أو الترك دون الفعل

لا يلزم منه الجبر والإيجاب، «فصدق القضية الشرطية القائلة: (إن شاء فعل) لا ينافي وجوب المقدم، وضرورة العقد الحملي له ضرورة أزلية دائمة، وكذا الشرطية القائلة: (إن لم يشأ لم يفعل) لا تنافي استحالة المقدم امتناعاً ذاتياً وضرورة نقيضه ضرورة أزلية...»^(١)، والكلام في هذا بما يناسبه موكول إلى دراساتٍ أعمق إن شاء الله.

نعم، لا شك أن الواجب تعالى، وهو مبدأ كل شيء وموجده، له علمٌ به ﴿لَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ (الملك: ١٤)، وهذا ما سوف يشار إليه في البحث عن علمه تعالى بالأشياء قبل الإيجاد.

لكن لا ملازمة ما بين الاختيار وانفكاك الفعل، ولا ملازمة ما بين عدم الانفكاك والجبر، فهو دائم الفضل على البرية، والفيض منه دائم متصل.

العالم

المعنى الذي اعتمد عليه للعالم هاهنا هو ما يصطلح عليه المتكلمون، وهو عالم الشهادة الذي يُحدُّ بالسموات والأرض وما بينهما، وهو عالم الأجسام والجسمانيات، أي الأعراض.

وأما العالم عند الحكماء والعرفاء فهو أوسع وأشرف، فهو ما سوى الله تعالى، وما سواه أعم من الأجسام والجسمانيات، بحيث يشتمل على الروحانيات المجردة من العقول القادسة^(٢) المجردة تجرداً تاماً، وكذلك ما يوجد في عالم المثال المنفصل النزولي، فهي موجودات مجردة عن المادة ذاتاً لا فعلاً.

وهذا العالم حادث لكونه محفوفاً بالحركة والسكون، وأما ما فوقه من عوالم فليست حادثاً حدوثه؛ وذلك لأن حدوث كل بحسبه.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٦ ص ٣٠٩.

(٢) العقول القادسة: هم الملائكة.

المحدث

قال العلامة الطباطبائي رحمته الله: «كانت العامة تُطلق اللفظتين: (القديم) و(الحادث) على أمرين يشتركان في الانطباق على زمانٍ واحدٍ إذا كان زمان وجود أحدهما أكثر من زمان وجود الآخر... ثمَّ عَمَّمُوا مفهومَي اللفظين بأخذ العدم مطلقاً يعمُّ العدم المقابل، وهو العدم الزماني الذي لا يجمع الوجود، والعدم المجمع الذي هو عدم الشيء في حدِّ ذاته المجمع لوجوده بعد استناده إلى العلة... فمن الحدوث الحدوث الزماني، وهو مسبوقية وجود الشيء بالعدم الزماني كمسبوقية اليوم بالعدم في أمس... ومن الحدوث الحدوث الذاتي، وهو مسبوقية وجود الشيء بالعدم في ذاته، كجميع الموجودات الممكنة التي لها وجود بعلةٍ خارجةٍ من ذاتها، وليس لها في ماهيتها وحدَّ ذاتها إلا العدم...»^(١)، إذن فالحدوث والمحدث هو المسبوق بالعدم.

الجسم

قالوا في تعريف الجسم: «هو الجوهر الممتد في جهاته الثلاث»^(٢)، والتي هي: الطول والعرض والعمق، وبما أنَّ الامتدادات الثلاثة تعدّ خطوطاً، والخط كمّ متّصلٌ قارٌّ، وبما أنَّ القسمة الوهمية من خواص الكم^(٣)، فيكون الجسم لهذا قابلاً للقسمة في الجهات الثلاث، وإلا فلا يقبلها من حيث هو جوهر.

الحيز

لم يأتِ المصنّف رحمته الله على ذكر الحيز لدى عرضه للحجّة التي أقامها لإثبات صفة القدرة للصانع، لكنّ الشارح لما رأى تعريف الجسم يقوم على الحيز، وقفَ

(١) بداية الحكمة: ص ١٤٧-١٤٨.

(٢) المصدر السابق: ص ٨٩.

(٣) المصدر السابق: ص ١٠١.

على تعريفه لكي لا يكون تعريف الجسم تعريفاً بالأخفى.
فالخيز هو الفراغ أو الفضاء الذي يشغله الجسم ولا يمكن لآخر أن يشغله،
وهو المكان الطبيعي، بخلاف الغرفة - مثلاً - فهي فضاء يشغله جسم ما، لكن لا
مانع من أن يشاركه فيه غيره.

الحركة والسكون

أمّا الحركة المرادة هاهنا فهي الانتقال المكاني، حيث ينتقل الجسم من مكان
ليحلّ في آخر، فهي الحصول الأول في المكان الثاني. وأمّا السكون فهو على
خلافها؛ إذ هو الحصول الثاني بعد الحصول الأول في المكان الثاني، وبعبارة
أخرى: «يطلق السكون على خلوّ الجسم من الحركة قبلها أو بعدها، وعلى ثبات
الجسم على حاله التي هو عليها...»^(١).

وبهذا يكون السكون - وهو عدم الحركة - عدم ملكة يصحّ حمله على موضوع
من شأنه أن يكون متحرّكاً، وما ليس له هذه الشأنيّة لا يوصف بالسكون، وإنّما
بالثبات الذي هو أعمّ من السكون.

إشارات النصّ

الصنع

بما أنّ المراد الأساس في هذه الأبحاث هو إثبات موجود وجوده من ذاته هو
الصانع لهذا العالم، اقتضى ذلك توضيح معنى الصنع.

الصنع: هو إيجاد الشيء مسبقاً بالعدم، والعالم عند المتكلّمين مسبقاً
بالعدم ثمّ وجد فهو صنّع، فله صانع، وأمّا إذا لم يكن الشيء مسبقاً بالعدم فهو
مبتدع، وإيجاده إبداع، وهذا إنّما يصحّ بناءً على مذهب الحكماء الذين يرون أنّ

(١) بداية الحكمة: ص ١٦٦.

١٥٦ شرح الباب الحادي عشر - ج ١

العالم ليس مقتصرًا على العالم الجسماني، بل هو أوسع من ذلك، ولذا فأقسام فعله تعالى عديدة، وهي كالتالي:

١. المبدعات: وهي الموجودات غير المسبوقة بمادة ومدّة، أي زمان، وذلك كالعقول التي هي الملائكة في لسان الشرع.

٢. المخترعات: وهي الموجودات غير المسبوقة بالمدة، وإن كانت مسبقة بالمادة، وهي الفلك والفلكيات.

٣. الكائنات: وهي الموجودات المسبوقة بالمادة والمدة، وذلك كالعناصر والعنصریات.

و«إن قلت: عالم المثال في أي قسم منها داخل؟

قلت: هذا التقسيم من المشائين، وهم ليسوا قائلين به، وأمّا عند القائلين به من الإشراقيين والمحققين من أهل الإسلام من الحكماء والعرفاء وأهل الملة البيضاء فهو المنشأ...»^(١)، وبهذا يكون العالم - عالم الإمكان - أربعة عوالم كلّية هي التالية:

١. عالم المجرّدات التامة: أي المجرّدة عن المادة وآثارها كالأبعاد.

٢. عالم المجرّدات الناقصة: وهو عالم المثال، وهو المجرّد عن المادة دون آثارها، وهو عالم المنشآت.

٣. عالم المخترعات: أي الفلك والأفلاك.

٤. عالم الكائنات: أي عالم الشهادة.

(١) شرح المنظومة: ج ٢ ص ٦٦٠، تعليقه الشيخ حسن زادة آملي (٢).

النص الثالث

حدوث العالم واختيار الصانع^(١)

إذا تقرّر هذا فنقول: كلّما كان العالم محدثاً، كان المؤثر فيه - وهو الله تعالى - قادراً مختاراً.

فهنا دعويان؛ الأولى: أنّ العالم محدث، والثانية: أنّه يلزمه اختيار الصانع.

أمّا بيان الدعوى الأولى: فلأنّ المراد بالعالم عند المتكلمين هو السماوات والأرض وما فيهما وما بينهما. وذلك إمّا أجساماً أو أعراض، وكلاهما حادثان.

أمّا الأجسام؛ فلأنّها لا تخلو من الحركة والسكون الحادثين، وكلّ ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث.

أمّا أنّها لا تخلو من الحركة والسكون؛ فلأنّ كلّ جسم لا بدّ له من مكانٍ ضرورة، وحينئذٍ إمّا أن يكون لا بثاً فيه فهو الساكن، أو منتقلاً عنه، وهو المتحرّك؛ إذ لا واسطة بينهما بالضرورة.

وأمّا أنّهما حادثان؛ فلأنّهما مسبوقان بالغير، ولا شيء من القديم مسبوق بالغير، فلا شيء من الحركة والسكون بقديم، فيكونان حادثين؛ إذ لا واسطة بين القديم والحادث.

(١) راجع شرح نهاية الحكمة، الإلهيات بالمعنى الأخص: ج ٢ ص ٤٠٩.

أما أنّهما مسبوقان بالغير؛ فلاّ الحركة عبارة عن الحصول الأوّل في المكان الثاني، فيكون مسبوقاً بالمكان الأوّل ضرورة، والسكون عبارة عن الحصول الثاني في المكان الأوّل، فيكون مسبوقاً بالحصول الأوّل بالضرورة.

وأما أنّ كلّ ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث؛ فلاّنه لو لم يكن حادثاً لكان قديماً، وحينئذٍ إمّا أن يكون معه في القدم شيء من تلك الحوادث اللازمة له أو لا يكون، فإن كان الأوّل لزم اجتماع القدم والحدوث معاً في شيء واحد، وهو محال، وإن كان الثاني يلزم بطلان ما عُلِمَ بالضرورة، وهو امتناع انفكاك الحوادث عنه، وهو محال. أمّا الأعراض؛ فلاّنها محتاجة في وجودها إلى الأجسام، والمحتاج إلى المحدث أولى بالحدوث.

وأما بيان الدعوى الثانية: فهو أنّ المحدث لما اتّصفت ماهيته بالعدم تارةً وبالوجود أخرى كان ممكناً، فيفتقر إلى المؤثر، فإن كان مختاراً فهو المطلوب، وإن كان موجّباً لم يتخلّف أثره عنه، فيلزم قدم أثره، لكن ثبت حدوثه، فيلزم حدوث مؤثره؛ للتلازم، وكلا الأمرين محال.

فقد بان: أنّه لو كان الله تعالى موجّباً لزم إمّا قدم العالم أو حدوث الله تعالى، وهما باطلان، فثبت أنّه تعالى قادرٌ ومختار، وهو المطلوب.

الشرح

يشتمل هذا النصّ على تقرير الشارح ﷺ للحجة التي ساقها المصنّف ﷺ لإثبات هذه الفضيلة الوجودية والكمال الإلهي الذي هو صفة القدرة، وهذا ما يمكن عرضه من خلال مقدمات تستدعي توضيح دعويين استندت إليهما تلك الحجة، وهما:

١. العالمُ محدثٌ.

٢. محدثُ العالم وصانعه - وهو الحقّ تعالى - قادرٌ مختار.

الدعوى الأولى: العالمُ محدثٌ

لقد أمعن الشارح ﷺ في بيان هذه الدعوى وتقريرها من خلال مقدمات عدّة تمّ التعرّض لها في النصّ الأوّل من نصوص هذا الفصل، والذي يراد عرضه هاهنا هو صياغة هذه المقدمات بصورة أقيسة منطقية تساهم إضافةً إلى توضيح تلك المقدمات في ضبطها أيضاً.

مفاد الدعوى الأولى - كما تقدّم - هو حدوث العالم، وهذا ما يمكن بيانه من خلال البيان التالي:

العالمُ	جسمٌ وجسمانيّ
كلُّ جسمٍ وجسمانيّ	حادثٌ محدثٌ
∴ العالمُ	حادثٌ محدثٌ

أمّا حدوث الجسم، فقد استدلّ عليه بعدم خلوّه من الحركة والسكون الحادّين^(١)، وذلك من خلال قياس من الشكل الأوّل كبراه: كلّ ما لا يخلو عن

(١) المنقذ من التقليد، للعلامة المدقّق الشيخ سديد الدين محمود الحمصي الرازي: ج ١ ص ١٩.

الحوادث حادثٌ، وبما أنَّ الجسم لا يخلو من الحركة والسكون اللذين هما من الحوادث، فهو - أي الجسم - حادثٌ.

وقول الشارح رحمته: «أما أنها لا تخلو...» أي: أما أنَّ الأجسام لا تخلو عن الحركة والسكون فيراد به بيان صغرى القياس المذكور. وهذا ما يمكن عرضه اعتماداً على كلامه من خلال القياس التالي:

كل جسم	له مكان
كل ما له مكان	إما يكون لابثاً فيه أو منتقلاً عنه
∴ كل جسم	إما يكون لابثاً في المكان أو منتقلاً عنه

أما الصغرى، فلأنَّ المراد بالمكان هاهنا الحيز الذي يشغله الجسم، ولا بدَّ للجسم من حيز؛ وذلك لأنَّه ممتدُّ في الجهات الثلاث.

وأما الكبرى، فواضحةٌ أيضاً؛ إذ الأجسام لا تخلو إما أن تكون ساكنةً لابثةً في مكان - وهو المكان العرفي لا الحيز الخاص بها والذي لا يمكن الجسم أن ينتقل عن حيزه الخاص الذي يشغله - أو لا، والذي لا يكون لابثاً بل يكون متحرِّكاً، أي ذا حركة.

إذن، فقد ثبت أنَّ الجسم لا ينفك عن الحركة والسكون، فهو حادثٌ لذلك؛ وذلك لأنَّ الملزوم للحوادث حادثٌ، إذن فلا بدَّ من إثبات حدوث الحركة والسكون، حتى يتم الاستدلال، وهذا ما أشار إليه الشارح بقوله: «وأما أنَّهما حادثان...»، وهو ما يمكن عرضه من خلال القياس التالي الذي هو من الشكل الثاني، حيث يكون الحد الأوسط فيه محمولاً في الكبرى والصغرى:

الحركة والسكون	مسبوقان بالغير
لا شيء من القديم	بمسبوقٍ بالغير
∴ لا شيء من الحركة والسكون	بقديم

فإذا ما أعملنا قاعدة نقض المحمول الآنفة الاستعمال تصبح النتيجة:

كلُّ حركةٍ وسكون
غيرٌ قديم
ومن المعلوم أنَّ غيرَ القديم هو الحادث، إذن: كلُّ حركةٍ وسكون حادثٌ.
وقد أوضح صغرى القياس بقوله: «أمَّا أنَّهما مسبوقان بالغير...»، وهذا ما
يمكن عرضه من خلال قياسين لكلٍّ من الحركة والسكون.

أمَّا القياس الذي يُثبت مسبوقية الحركة بالغير، فهو البيان التالي:
الحركة
كلُّ مسبوقٍ بالغير
حادثٌ محدثٌ
حادثٌ محدثٌ
مسبوقٌ بالمكان الأوَّل الذي هو غيرها
.: الحركة

الذي يحتاج إلى بيانٍ هو الصغرى دون الكبرى، حيث إنَّ الحركة ذات
مصاحبات ستّة، وهي التالية:

١. المبدأ. ٢. المنتهى. ٣. المحرّك. ٤. المتحرّك. ٥. الزمان. ٦. المسافة.

والمبدأ فهو نقطة انطلاق الجسم، وهو المكان الأوَّل باتجاهٍ آخر.
وأمَّا القياس الذي يُثبت مسبوقية السكون بالغير ليكون حادثاً، فهو البيان
التالي أيضاً:

السكون
كلُّ مسبوقٍ بالغير
حادثٌ محدثٌ
حادثٌ محدثٌ
مسبوقٌ بالحصول الأوَّل الذي هو غيره
.: السكون

وقد أشار الشارح رحمته الله لبيان صغراه بقوله: «والسكون: عبارةٌ عن الحصول
الثاني في المكان الأوَّل، فيكون مسبوقاً بالحصول الأوَّل بالضرورة».

كلّ ما لا يخلو عن الحوادث حادثٌ

ما زال الكلام إلى هنا في إثبات كون الجسم حادثاً، وقد كان الحدّ الأوسط
لإثبات الحدوث للجسم هو أنَّ الجسم لا ينفكّ عن الحوادث ولا يخلو منها،

وقد بين أن من الحوادث التي لا يخلو منها الجسم الحركة والسكون، وقد أوضح أنها حوادث، وذلك من خلال مسبوقية كل منهما بالغير، والذي يراد الكلام فيه في نهاية التطواف في الشطر الأول من الدعوى الأولى والتي تفيد بأن العالم حادثٌ محدث، هو بيان كبرى ما تقدّم، وهي المذكورة في القياس التالي:

الجسم	لا يخلو من الحوادث
كل ما لا يخلو من الحوادث	حادثٌ
∴ الجسم	حادثٌ

وهي التي أشار إليها الشارح بقوله: «وأما أن كل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادثٌ؛ فلائنه...»، وهذا ما يمكن توضيحه من خلال الطريقة التالية:

الفرض: (أ) جسم لا يخلو من الحوادث، أي لا ينفك عنها.

المدعى: كل ما لا يخلو من الحوادث حادثٌ.

البرهان: لو لم يكن الأمر كذلك لكان ما لا يخلو عن الحوادث قديماً، والتالي باطل فالمقدّم مثله.

أما الملازمة، فلعدم الواسطة بين الحادث والقديم، وما ليس بحادثٍ قديم، وما ليس بقديم حادث.

وأما بطلان التالي، فيمكن عرضه أيضاً من خلال الطريقة نفسها:

الفرض: (أ) الذي فرض لا يخلو من الحوادث ولا ينفك عنها، قديمٌ غير حادث.

المدعى: امتناع كون (أ) قديماً.

البرهان: لو كان (أ) قديماً للزم إما أن يكون معه شيءٌ من تلك الحوادث - كالحركة والسكون - أو لا، والتالي بكلا شقيّه باطل فالمقدّم مثله.

أما بطلان الشقّ الأول؛ فللزومه كون الحادث الذي يكون مع (أ) الذي فرض قديماً غير حادث؛ وذلك لأن ما هو مع القديم قديم، فإذا كان قديماً فهو غير حادث، وإذا كان حادثاً فهو غير قديم، وبهذا تكون الحركة - مثلاً - وهي

مُسبوقَةٌ بالغير - لكونها حادثة - غيرَ مسبوقَة بالغير لكونها مع القديم.
وأما بطلان الشقِّ الثاني؛ فللزومه خُلف الفرض، حيث إنَّنا فرضنا (أ) لا
ينفكُّ من الحوادث.

إذن، كلُّ ما لا يخلو عن الحوادث ولا ينفكُّ عنها، حادثٌ، وهو المطلوب.
إلى هنا تمَّ إثبات حدوث الأجسام التي يتشكَّل منها العالم، ثمَّ لابدَّ من
إجراء الكلام في الجسمانيَّات لإثبات حدوثها أيضاً؛ وذلك لأنَّك سمعت أنَّ
العالم المذكور إن هو إلَّا أجسامٌ وجسمانيَّات، ولا يكون حادثاً إلَّا إذا تمَّ إثبات
حدوث أجسامه وجسمانيَّاته.

حدوث الجسمانيَّات

لا شكَّ أنَّ مؤونة إثبات حدوث الجسمانيَّات أقلُّ من المؤونة التي كانت
لإثبات حدوث الأجسام، وهذا ما يبدو جلياً من خلال عرض الحجَّة والدليل
على ذلك، وذلك من خلال الطريقة المعهودة التالية:

الفرض: الجسمانيَّات أعراض.

المدَّعى: كلُّ جسمانيٍّ حادثٌ محدث.

البرهان: يمكن عرضه من خلال البيان التالي:

كلُّ جسمانيٍّ	عَرَضٌ
كلُّ عرضٍ	محتاجٌ في وجوده إلى موضوع
∴ كلُّ جسمانيٍّ	محتاجٌ في وجوده إلى موضوع

وبما أنَّ موضوع العرض الجسمانيٍّ هو الجوهر الجسمانيُّ، والذي هو الجسم،
فيكون الجسمانيُّ - وهو عرض - محتاجاً في وجوده إلى الجسم الذي ثبت آنفاً
حدوثه، إذن فالجسمانيُّ محتاجٌ في وجوده إلى الحادث، وهذا دليل حدوثه، وهذا ما
يمكن عرضه من خلال البيان التالي:

الجسمانيّ	مفتقرٌ إلى الحادث المحدث
كلّ مفتقرٍ إلى الحادث	حادثٌ محدّث
∴ الجسمانيّ	حادثٌ محدّث

وهو المطلوب.

إلى هنا تمّ إثبات حدوث كلّ من الأجسام والجسانيّات، وهو ممّا يثبت به حدوث العالم الذي قال المتكلّمون إنّّه لا يعدوها، وبالتالي تتمّ الدعوى الأولى، وهي المتضمّنة في القياس التالى:

العالم	جسم ^{٦٨} وجسمانيّات
كلّ جسمٍ وجسمانيّ	حادث ^{٦٨} محدّث
∴ العالم	حادث ^{٦٨} محدّث

الدعوى الثانية: المحدث قادر مختار

يمكن الاستدلال على هذه الدعوى من خلال البيان التالي:

الفرض: كلُّ حادثٍ له محدث. العالمُ حادثٌ. الصانع الواجب قديم.

المدعى: المحدثُ قادرٌ مختار.

البرهان: يمكن عرضه من خلال البيان التالي:

العالمُ
كلُّ حادثٍ محدَّث
لِلهِ محدِّث
العالمُ
لِلهِ محدِّث

أما الصغرى، قد تمّ تبيينها فيما تقدّم، وأما الكبرى فقد أشار ﷺ لبيانها بقوله: «إنّ المحدث لما اتّصفت ماهيته بالعدم تارةً، وبالوجود أخرى...»، وهذا ما يمكن توضيحه من خلال مجموع الأقيسة التالية:

المحدثُ يتَّصفُ بالعدم تارةً وبالوجود أخرى

كل ما هو كذلك ذو ماهية
 .: المحدث ذو ماهية

نجعل النتيجة صغرى في القياس التالي:
 المحدث ذو ماهية
 كل ذي ماهية ممكن
 .: المحدث ممكن

كذلك نفعل بالنتيجة:

المحدث ممكن
 كل ممكن محتاج إلى مؤثر محدث
 .: المحدث محتاج إلى مؤثر محدث

أما صغرى القياس الأول، فلأن الاتصاف المذكور مقتضى الحدوث الذي هو الوجود بعد العدم، أي وجود الشيء بعد أن كان متصفاً بالعدم.

وأما كبراه، فلا شك أن الماهية المتساوية النسبة إلى الوجود والعدم - من حيث هي ماهية - هي التي تقبل ذلك التوارد، أي توارد المتقابلين؛ وذلك لخلوها من حيث هي عن أي واحدٍ منهما، ولذلك قالوا: «الماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة»، وإلا فالوجود والعدم لا يجوز أن يكون واحدٌ منهما ممكناً، بمعنى استواء النسبة إلى الوجود والعدم؛ وذلك لأن نسبة الشيء إلى نفسه هي الضرورة، ونسبته إلى نقيضه هي الامتناع.

وأما كبرى القياس الثاني، فقد تم الوقوف عليها فيما تقدّم من أبحاث، وكذلك كبرى الثالث.

إذن، فقد ثبت أن كل حادثٍ، له محدث، وهو ما تمّ فرض صدقه أولاً، وتمّ هاهنا الاستدلال عليه.

فإذا ثبت أن للحادث محدثاً، فإن أمره - أي المحدث - يدور بين أمرين لا

ثالث لهما؛ إذ لا ثالث للنقيضين، وهما: ١. مختار. ٢. لا.

إذ نقيض الشيء رفعه، أمّا الأوّل فهو المطلوب، وأمّا الثاني فباطل، وبطلانه يتعيّن الأوّل؛ وذلك لأنّ النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان. ووجه بطلان الثاني هو أنّه يلزم منه لازمان محالان، وهذا ما يمكن عرضه من خلال القياس التالي:

القول بعدم اختيار المحدث الصانع يلزمه قدم العالم أو حدوث

الصانع المحال

محال

كلّ ما يلزمه محال

محال

∴ القول بعدم اختيار المحدث الصانع

الذي يحتاج إلى بيانٍ هو الصغرى؛ إذ كيف يلزم من القول بعدم اختيار المحدث الصانع قدم العالم أو حدوث الصانع؟! وهما محالان لا شكّ. أمّا الأوّل فلأنّه ثبت حدوث العالم لكونه جسماً وجسمانياً، وأمّا الثاني فلما سيأتي من كلام في الأحكام السلبيّة للوجود؛ إذ لا شيء من الصانع - وهو واجب الوجود بالذات - بحدوث. وذلك لأنّ هذا يجعله عرضةً للانفعال عن الغير؛ إذ كلّ حادثٍ محدث له محدثٌ مؤثّر، وإذ يستحيل قهرُ شيءٍ له وتأثيره فيه، فلا محدث له، وما لا محدث له فليس بحادث، وما ليس بحادثٍ قديم.

هذا تمام الكلام في دعوين قامت عليهما حجّة إثبات القدرة والاختيار له تعالى، فهو تعالى قادرٌ مختار، أي يفعل فعله مطلقاً من دون أيّ قيد أو شرط.

إشارات النصّ

العالم

قال العلامة القيصريّ: «العالم لكونه مأخوذاً من العلامة لغّة، عبارةٌ عمّا به يُعلم الشيء، واصطلاحاً عبارةٌ عن كلّ ما سوى الله تعالى؛ لأنّه يُعلم به الله من

حيث أسمائه وصفاته؛ إذ بكلِّ فردٍ من أفراد العالم يُعلم اسم من الأسماء الإلهية؛ لأنَّه مظهر اسم خاصٍّ منها...»^(١)، فيكون - بناءً على هذا - العالم لدى المتكلمين أضيّق من العالم لدى الحكماء وأهل المعرفة.

حدوث الأجسام

جاء في حديثٍ طويلٍ دار بين الإمام الصادق عليه السلام وابن أبي العوجاء، أنَّ الأخير قال: «ما الدليل على حدث الأجسام؟ فقال: إني ما وجدتُ شيئاً صغيراً ولا كبيراً إلّا وإذا ضُمَّ إليه مثله صار أكبر، وفي ذلك زوال وانتقال عن الحالة الأولى، ولو كان قديماً مازال ولا حال؛ لأنَّ الذي يزول ويحول يجوز أن يوجد ويبطل، فيكون بوجوده بعد عدمه دخولٌ في الحدث، وفي كونه في الأزل دخوله في العدم، ولن تجتمع صفة الأزل والعدم والحدث والقدم في شيء واحد.

فقال عبد الكريم: هَبْكَ علمت في جري الحالتين والزمانين على ما ذكرت واستدللت على حدوثها، فلو بقيت الأشياء على صغرها من أين كان لك أن تستدلَّ على حدوثهنَّ؟

فقال العالم عليه السلام: إنّما نتكلم على هذا العالم الموضوع، فلو رفعناه ووضعنا عالماً آخر، كان لا شيء أدلَّ على الحدث من رفعنا إيّاه ووضعنا غيره، ولكن أجيبك من حيث قدرت أن تلزمنا، فنقول: إنّ الأشياء لو دامت على صغرها لكان في الوهم أنّه متى ضُمَّ شيءٌ إلى مثله كان أكبر، وفي جواز التغيير عليه خروجه من القدم، كما أنّ في تغييره دخوله في الحدث...»^(٢).

لقد استدللَّ الإمام عليه السلام على حدوث الأجسام بالتغيّر من حالٍ إلى حال، وكلَّ ما يتغيّر من حالٍ إلى حال فهو ليس بقديم، وما ليس بقديم فهو حادث،

(١) شرح فصوص الحكم، داود القيصريّ: ج ١ ص ١٠٩.

(٢) الأصول من الكافي: ج ١ ص ٧٧، الحديث رقم (٢).

والأجسام كذلك؛ وذلك لأنها تتغير من حالٍ إلى حال، وذلك عند إضافة شيءٍ إليها فتكون أكبر مما كانت عليه قبل الإضافة.

ثم وفي معرض جوابه عليه السلام على إشكال ابن أبي العوجاء الذي قال: هَبْ أَنْ هذه الأجسام لم يحدث أن أُضيف إليها شيء، فينسَدَّ باب حدوثها الذي هو باب لإثبات وجود الصانع، أجاب عليه السلام بجوابين:

الأول: جدالٌ بالتي هي أحسن، وهو أنَّ العالم الذي يتحدث عنه هو غير هذا العالم، إذن فقد تحوّل هذا العالم الذي لا يتغير إلى آخر، وهذا التغير للعالم يُدخله في دائرة الحدوث.

الثاني: جوابٌ برهانيٌّ؛ وهو أنَّ أجسام العالم لو لم يحدث أن أُضيف إليها شيء وبقيت على صغرها بالفعل لكن لا يمنع مانع من فرض ضمّ شيءٍ إليها توهُماً وفرضاً ليجوز عليها التغير الذي يجوز به الحدوث، وهو المطلوب.

الزمان حادث زمنيٌّ

علمت أنَّ المتكلمين اتخذوا من حدوث العالم حدوثاً زمنياً، سبيلاً لإثبات كونه تعالى قادراً «والحال أنَّ طبيعة الزمان طبيعةً كميةً ممكنةٌ موجودةٌ معلولةٌ للواجب تعالى ومن فعله، فهو من العالم. ولا معنى لكون العالم - وفيه الزمان - حادثاً زمنياً مسبقاً بعدم زمنيٍّ، ولا قبل زمنياً خارجاً من الزمان...»^(١).

إذن، يُنقض على القول بأنَّ العالم حادثٌ بالزمان نفسه، وهذا ما يمكن عرضه اعتماداً على ما تقدّم من خلال المقدمات التالية:

١. الزمان موجودٌ معلولٌ له تعالى؛ وذلك لأنّه كمٌّ، وكلّ كمٍّ ماهيّةٌ، وكلّ ماهيّةٍ ممكنةٌ، وكلّ ممكنٍ معلولٌ.

(١) نهاية الحكمة: ص ٢٠٨-٢٠٩.

٢. كل معلول فعله، إذن فالزمان فعله، وهو في العالم.
٣. لا شيء من الزمان بحادث زمني، وإلا لزم أن يكون معدوماً في زمان سابق عليه، ولازمه تقدّم الشيء على نفسه.
٤. المشتمل على ما ليس بحادث زمني لا يكون حادثاً زمنياً.
٥. العالم - وهو مشتمل على الحادث الزمني - ليس بحادث زمني.

النص الرابع

عموم القدرة

قال: وقدرتهُ تتعلّق بجميع المقدورات؛ لأنّ العلةَ المحوِجةَ إليه هي
الإمكانُ، ونسبةُ ذاتهِ إلى الجميع بالسويّة، فيكون قدرتهُ عامّةً.

الشرح

بعد أن كان الكلام يجري على امتداد النصوص السابقة في إثبات أصل ثبوت صفة وكمال القدرة له تعالى، ها هو ينعطف إلى البحث في نحو هذه الصفة وأنها عامة شاملة، فهو تعالى ﴿...عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (البقرة: ٢٠) لا يشذ عن قدرته مقدور، وهذا ما يمكن عرضه وبيانه من خلال الطريقة التالية:

الفرض: الصانع المحدث للعالم ذو قدرة.

المدعى: قدرة الصانع المحدث للعالم عامة شاملة لكل مقدور.

البرهان: يمكن عرضه من خلال البيان التالي:

الحقُّ تعالى	مبدأ كل شيء ومحدث له
مبدأ الشيء والمحدث له	قادرٌ عليه
∴ الحقُّ تعالى	قادرٌ على كل شيء

أما الصغرى فلما تقدّم، حيث ثبت أنّه تعالى صانع العالم ومحدثه. وأما الكبرى، فما يمتنع أن يكون مبدأ لشيء لا يكون فاعلاً له، وما يمتنع أن يكون فاعلاً لشيء فهو غير قادر عليه، وذلك الشيء ليس مقدوراً له.

أضف إلى ذلك - وهو ما ذكر في النص - أن كل ما عده ممكن، وهو تعالى واجب، وبالتالي فكل ما عده يستند إليه في وجوده دون أحد سواه - وفق أدلة توحيد الواجب التي سوف تأتي لاحقاً - وهذا ما يمكن عرضه من خلال البيان التالي:

كل ما عده تعالى	ممكن
كل ممكن	محتاجٌ إليه دون أحد سواه
∴ كل ما عده تعالى	محتاجٌ إليه دون أحد سواه

ندرج النتيجة صغرى في القياس التالي:

كل ما عداه تعالى	محتاج إليه دون سواه
كل محتاج إليه - دون سواه -	مقدور له دون سواه
∴ كل ما عداه تعالى	مقدور له دون سواه

ما يحتاج إلى وقفة هو كبرى القياس الثاني، حيث يمكن بيانها هكذا:

كل ممكن	محتاج
كل محتاج	مقدور
∴ كل ممكن	مقدور

أما احتياج الممكن في الصغرى، فقد اتضح في الأبحاث السابقة، وما عداه - أي الواجب بالذات والممتنع بالذات - غير محتاج؛ وذلك لأن الأول وجوده عين ذاته، وما هو كذلك لا يعلل، فالذاتي - كما قالوا - لا يعلل، وقد ثبت في محله أن وجوده عين ذاته، فلا يحتاج في وجوده إلى العلة، وأما الممتنع بالذات فهو لا شيء، والمقدور شيء.

إذن، كل محتاج - لأنه ممكن - يكون مقدوراً، والحاجة لا يرفعها ممكن مثله؛ إذ حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد، وهو من الترجيح بلا مرجح، إذن فرافع الحاجة هو الواجب تعالى، فهو القادر على كل شيء، وما عداه مقدور له حدوثاً وبقاءً.

إشارات النص

قدرته تعالى

قال الحكيم السبزواري رحمته الله (١):

(١) شرح المنظومة: ج ٢ ص ٦١٥.

وكونه نوراً على القدرة دلّ لا يلزمها حدوث ما انفعل
لكنّ بالفعل الشعور وجبا فالحقّ موجبٌ وليس موجباً

بما أنّه تعالى نورٌ، فهو الظاهر بذاته المظهر لغيره، فهو الفيّاض أيضاً؛ وذلك لأنّ الفيّاضية لازمُ النور. فكما أنّ النور الحسيّ فيّاضٌ للشعاع، فالنور الحقيقيّ أولى بالفيّاضية، فهو النور الحقيقيّ ليس إلّا.

ولا يلزم من تعلّق القدرة بالمقدورات الحادثة أن تكون حادثة، كما ذهب إليه المتكلمون، وذلك لأنّهم لم يتفطنوا أنّ الوجود الممكن مجردٌ عن الزمان، وأنّ الموجود منحصرٌ بالجسم والجسمانيّ.

والحقّ تعالى فاعلٌ عن علمٍ وشعور، وفعله يجب بقدرته، ولا يوجب عليه فعله أحدٌ.

لازم عموم القدرة

هناك إشكالات عدّة تثار حول القول بعموم القدرة، وذلك كالقول بأنّ: «الالتزام بعموم القدرة للأفعال الاختيارية التزامٌ بكونها جبرية؛ فإنّ لازمه القول بتعلّق الإرادة الإلهية بالفعل الاختياريّ، وهي لا تتخلّف عن المراد، فيكون ضروريّ الوقوع، ويكون الإنسان مجبراً عليه، لا مختاراً فيه»^(١).

يمكن عدّ هذا الكلام دليلاً لأصحابه على أحد أمرين:

١. عدم عموم القدرة مع الحفاظ على اختيار الإنسان.

٢. عدم اختيار الإنسان مع الحفاظ على عموم القدرة.

والكلام في الأوّل، حيث يرد الإشكال على عموم القدرة، وهو ما يمكن تصويره من خلال دليل، مقدّماته مستفادة من النصّ المنقول عن «بداية الحكمة» للعلامة الطباطبائيّ رحمته الله.

(١) بداية الحكمة: ص ٢٠٩.

الفرض: الله تعالى ذو قدرة.

المدعى: قدرته تعالى ليست عامّة لكلّ شيء، فهو ليس على كلّ شيء قدير، والعياذ بالله.

البرهان: لو كان الله تعالى على كلّ شيء قدير، للزم كون الإنسان مجبراً لا مسؤوليّة له عن أفعاله الاختيارية، والتالي باطل، فالمقدّم مثله.

أمّا بطلان التالي، فلأنّ تكليف غير القادر - وسيأتي في أبحاث العدل الإلهي - قبيح لا يصدر منه تعالى.

وأمّا الملازمة، فيمكن توضيحها من خلال القول: لو كانت أفعال الإنسان مقدورة له تعالى لكانت مرادة؛ إذ لا يقدر على ما لا يريد. ولو كانت مرادة لما تخلّف وقوعها؛ لأنّه إذا أراد شيئاً، يقول له: كن فيكون، إذن فسيكون فعل الإنسان حتمي الوقوع، وهذا هو الجبر، على حدّ زعم صاحب الإشكال.

والجواب أن يقال: «...الإرادة الإلهية إنّما تعلّقت بالفعل على ما هو عليه في نفسه، والذي عليه الفعل هو أنّه منسوب إلى الإنسان الذي هو جزء علته التامة بالإمكان... ومراده تعالى: أن يفعل الإنسان الفعل الفلاني باختياره، ومن المحال أن يتخلّف مراده تعالى عن إرادته»^(١).

إذن، فالله تعالى أراد الفعل الذي أراده الإنسان، وبالتالي فوقع الفعل الذي يريده الإنسان ضروري، وبالتالي فأيّ جبر في ضرورة وقوع ما يريده الفاعل؟

(١) بداية الحكمة: ص ٢٠٩.

النص الخامس

آراء في عموم القدرة

أقول: لما ثبت كونه قادراً في الجملة، شرع في بيان عموم قدرته، وقد نازع فيه الحكماء، حيث قالوا: إنه واحد لا يصدر عنه إلا الواحد.

والثبوتية حيث زعموا أنه لا يقدر على الشر.
والنظام حيث اعتقد أنه لا يقدر على القبيح.
والبلخي حيث منع قدرته على مثل مقدورنا.
والجباييان حيث أحالا قدرته على عين مقدورنا.
والحق خلاف ذلك كله.

والدليل على ما ادّعينا: أنه قد انتفى المانع بالنسبة إلى ذاته وبالنسبة إلى المقدور، فيجب التعلق العام.

وأما بيان الأول: فهو أن المقتضى لكونه تعالى قادراً هو ذاته، ونسبتها إلى الجميع متساوية لتجردها، فيكون مقتضاها أيضاً متساوي النسبة، وهو المطلوب.

وأما الثاني: فلأن المقتضى لكون الشيء مقدوراً هو إمكانه، والإمكان مشترك بين الكل، فيكون صفة المقدورية أيضاً مشتركاً بين الممكنات، وهو المطلوب.

وإذا انتفى المانع بالنسبة إلى القادر وبالنسبة إلى المقدور، وجب التعلق

العامّ، وهو المطلوب.

واعلم أنّه لا يلزم من التعلّق الوقوع، بل الواقع بقدرته تعالى هو
البعض، وإن كان قادراً على الكلّ.
والأشاعرة اتّفقوا في عموم التعلّق، وادّعوا معه الوقوع، كما سيأتي
بيان ذلك إن شاء الله تعالى.

الشرح

لقد اشتمل هذا النصّ على أمورٍ ثلاثة هي التالية:

١. عَرَضُ آراءٍ عدّة، ذهبت إلى تحجيم وتحديد قدرته تعالى، وذلك من خلال موارد زعموا أنّها تؤدّي إلى ذلك.
٢. عَرَضُ الحجّة على العموم الذي هو الحقّ المخالف لكلّ الآراء المطروحة بصدد تحديد القدرة ومنع عمومها.
٣. الإشارة إلى عدم الملازمة ما بين تعلّق القدرة بشيء ووقوعه، أي ليس كلّ مقدور يقع.

آراء في عموم القدرة

- لقد عرض الشارح رحمه الله آراءً عدّة، لازم كلّ منها تحديد قدرته تعالى وقصورها عن شمول عددٍ من الأفعال، وهي كالتالي:
١. قدرته تعالى لا تتعلّق بصدور الكثير، وإنّما تقتصر على الواحد، فالواحد - وهو تعالى واحد - لا يصدر عنه إلّا الواحد^(١).
 ٢. قدرته تعالى لا تتعلّق بالشرور؛ وذلك لأنّه خيرٌ محض، وإذ لا مسانحة ما بين الخير والشرّ، فلا يكون الحقّ تعالى مبدأً للشرور.
 ٣. عدم تعلّق قدرته تعالى بالقبيح، وذلك كأنواع المعاصي التي تصدر عن الإنسان مثلاً، فهي قبائح، فلا يمكن القول باستنادها إليه تعالى، وأنّها صادرة عنه وهو مبدؤها.

(١) لقد تمّ تناول قاعدة الواحد بشكلٍ مفصّل في شرح السيّد الأستاذ لنهاية الحكمة، مرحلة العلّة والمعلول، الفصل الخامس، كما تمّت معالجة هذا الأمر الذي سيق على نحو المعارضة، وإنّ لازم القول بالقاعدة المذكورة يؤدّي إلى تحديد وتقييد قدرته تعالى.

٤. عدم تعلّق قدرته تعالى على مثل ما نقدر عليه.
 ٥. عدم تعلّق قدرته بعين مقدورنا، فالذي تتعلّق به قدرتنا لا يمكن أن تتعلّق قدرته تعالى به.

أمّا الرأي الأوّل، فهو ما يُسند إلى الحكماء الذين أخذوا بقاعدة: «الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد»، وأنّ الواجب تعالى واحدٌ من كلّ وجه فلا يصدر عنه إلّا واحد، وهو العقل الأوّل، ولا يصدر عنه الكثير، إذن فهو غير قادرٍ على الكثير.
 وأمّا الثاني، فهو للثنويّة، حيث ذهبوا إلى أنّ الشرور التي نراها في عالمنا من حروبٍ، ومصائب، وأمراض، ليست مورداً لتعلّق قدرته تعالى، وإنّما هي مقدورةٌ لمبدأ آخر غير المبدأ الذي تصدر عنه الخيرات، وهو ما سمّوه بـ«أهريمن»، بينما سمّوا مبدأ الخيرات بـ«يزدان».

وأما النظام - وهو صاحب الرأي الثالث - فقد أخرج ما يُرى من قبائح ومعاصٍ عن حريم قدرته، بزعم: أنّ صدور القبيح لا يكون إلّا عن جهلٍ أو عجزٍ أو بخل، والحقّ تعالى منزّه عن ذلك كلّهُ.

وأما أبو القاسم البلخيّ المعروف بالكعبيّ، فقد ذهب إلى عدم شمول قدرته تعالى لمثل أفعالنا، وذلك زعماً منه ومن أتباعه أنّ فعل العبد لا يكون إلّا عبثاً وسفهاً أو تواضعاً وطاعةً، ولا ريب أنّ فعل الربّ لا يكون شيئاً من ذلك، فإذا ما حرّك الواجب تعالى جسماً إلى حيّزٍ وحرّك العبد ذلك الجسم إلى ذلك الحيّز، لم تتماثل الحركتان^(١). وهو القول الرابع من آراء المخالفين لعموم قدرته تعالى.

وأما الجبائيّان، فقد نحّيا نحواً آخر غير ما تقدّم، وهو خامس الآراء المذكورة، حيث زعما ومنّ شايعهما أنّ قدرته تعالى لا تتعلّق بعين ما يقدر عليه الإنسان؛ وذلك للتمانع، أي للزومه اجتماع قدرتين على مقدورٍ واحد، وهذا ممّا لا يجوز؛ إذ لو أراد

(١) شرح المقاصد: ج ٤ ص ١٠٣.

الله تعالى أن يوجد فعلاً وأراد العبد عدمه، فلاحتمالات ثلاثة لا غير:

الأول: وقوعهما.

الثاني: عدم وقوع أي من المرادين.

الثالث: وقوع مراد أحدهما دون الآخر:

١. مراده تعالى دون مراد الإنسان.

٢. مراد الإنسان دون مراده تعالى.

والتالي باطلٌ بشقوقه الثلاثة الكلية، فالمقدم مثله؛ وذلك لأن وقوع المرادين وقوعاً لاجتماع النقيضين: وجود الفعل وعدمه، كما أن عدم وقوعهما يؤدي إلى ارتفاع النقيضين: لا وجود الفعل، لا عدم الفعل. وهو يؤدي إلى الاجتماع الممتنع المحال.

وأما بطلان الثالث بشقيه؛ فللزومه الخلف، حيث إن وقوع مراده دون مراد العبد يؤشر على عدم قدرة العبد، ولأزم وقوع مراد العبد دون مراده تعالى عدم كونه قادراً، والمفروض أن كلاهما قادرٌ.

الحجة على عموم التعلق

قال المصنف رحمته الله: «اختلف الناس في أنه تعالى هل هو قادرٌ على كلِّ مقدورٍ أم لا؟ فأثبتته جماعة، ونفاه أكثر المعتزلة والفلاسفة والمجوس والصابئة والثنوية، ومن أصحابنا السيد المرتضى والشيخ أبو جعفر الطوسي، والحقُّ عندي هو الأول»^(١).

والحجة التي أوردها الشارح هاهنا جاءت مؤلفة من دعويين:

١. استواء ذاته إلى جميع المقدورات.

٢. ملاك كون الشيء مقدوراً هو الإمكان.

أما الأولى؛ فلكونه تعالى مجرداً، وهذا ما يمكن عرضه من خلال القياس التالي:

(١) معارج الفهم في شرح النظم: ص ٢٣٩.

الواجب تعالى مجرد عن المادة
كل مجرد عن المادة متساوي النسبة إلى ما عداه
∴ الواجب تعالى متساوي النسبة إلى ما عداه
فهو تعالى - بناءً على استوائه - مبدأ لكل دون تفاوت.

وأما الثانية؛ فلأنّ الكلّ ممّا عداه تعالى يشترك في الإمكان الذي هو ملاك المقدورية، فالكلّ ممّا عداه مقدورٌ له، وهو المطلوب.

القدرة والوقوع

مّمّا لا شكّ فيه أنّه لا ملازمة ما بين كون الشيء مقدوراً له تعالى ووقوعه، فهو تعالى مع كونه قادراً عامّ القدرة لكن لا يقع من المقدورات إلّا بعض دون بعض آخر، وهذا ما سوف يتّضح في الأبحاث اللاحقة.

إشارات النصّ

آراء في عموم القدرة

لقد بُحِثت القدرة في «مواقف الأيجي» وشرحه في المقصد الثاني من المرصد الرابع، حيث قال: «في قدرته، وفيه بحثان: الأوّل: في أنّه تعالى قادرٌ، أي يصحّ منه إيجاد العالم وتركه، فليس شيء منهما لازماً لذاته... إلّا أنّ الحكماء ذهبوا إلى أنّ مشيئة الفعل الذي هو الفيض والوجود لازمة لذاته... البحث الثاني: في أنّ قدرته تعالى تعمّ سائر الممكنات، أي جميعها، والمصحّح للمقدورية هو الإمكان... واعلم أنّ المخالفين في هذا الأصل، أعني عموم قدرته تعالى للممكنات كلّها...»^(١)، وقد ذكر فرقاً متعدّدة هي: الأولى: الفلاسفة. الثانية: المنجمون ومنهم الصابئة. الثالثة: النظار ومتبعوه. الرابعة: أبو القاسم البلخي. الخامسة: الجبائية.

(١) شرح المواقف: ج ٨ ص ٥٧-٧٣.

شبهات في عموم القدرة

روى محمد بن أبي عمير، عن عمر بن أذينة، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قيل لأمر المؤمنين عليهم السلام: هل يقدر ربك أن يدخل الدنيا في بيضة من غير أن يُصغر الدنيا أو يكبر البيضة؟

قال: إن الله تبارك وتعالى لا يُنسب إلى العجز^(١)، والذي سألتني لا يكون^(٢)، أي: إن الذي سألتني مُحال، والمحال لا شيء، والله على كل شيء قدير. أو يقول قائل: «هل يقدر سبحانه على خلق مثله؟ فلو أُجيب بالإيجاب لزم افتراض الشريك له سبحانه، ولو أُجيب بالنفي ثبت ضيق قدرته وعدم عمومها...»^(٣).

أو يقول آخر: «هل يمكنه سبحانه أن يوجد شيئاً لا يقدر على إفنائه؟ فإن أُجيب بالإيجاب، لزم عدم سعة قدرته؛ حيث لا يقدر على إفنائه. وإن أُجيب بالسلب، لزم أيضاً عدم عموم قدرته. ففي هذا السؤال يلزم من الجواب - إيجاباً وسلباً - ضيق قدرته...»^(٤).

والجواب إجمالاً هو: أن المذكورات (إيجاد المثل، والشريك، والشيء الذي لا يقدر على إفنائه) أمورٌ ممتنعة لا شيء لها حتى تكون متعلّقاً لقدرته تعالى، فالله سبحانه على كل شيء قدير، وهذه المذكورات ليست بشيء؛ وذلك لامتناع المثل والشريك والشيء الذي لا يقدر على إفنائه.

(١) التوحيد، بحوث تحليلية في مراتبه ومعطياته: ج ١ ص ٣٩٠.

(٢) توحيد الصدوق: ص ١٢٦، باب القدرة، الحديث رقم (٩).

(٣) الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل: ج ١ ص ١٤٤.

(٤) المصدر السابق.

النظام والبلخي

أما النظام فهو: «إبراهيم بن سيار بن هاني النظام... هو الشخصية الثالثة للمعتزلة، ومن متخرجي البصرة للاعتزال، قال ابن النديم: يكنى أبا إسحاق، كان متكلماً شاعراً أديباً، وكان يعنف أبا نؤاس، وله فيه عدة مقطعات، وإياه عنى أبو نؤاس بقوله:

فقل لمن يدعي في العلم فلسفة حفظت شيئاً وغابت عنك أشياء
لا تحظر العفو إن كنت امرأً حرجاً فإن حركه بالدين ازراء

...وقال الشريف المرتضى: كان مقدماً في علم الكلام، حسن الخاطر، شديد التدقيق والغوص على المعاني، وإنّ ما أدّاه إلى المذاهب الباطلة التي تفرّد بها واستشنت منه تدقيقه وتغلّغله... روي أنّه كان لا يكتب ولا يقرأ، وقد حفظ القرآن والتوراة والإنجيل والزبور وتفسيرها مع كثرة حفظه للأشعار والأخبار واختلاف الناس في الفتيا....

وذكر الشهرستاني له مسائل انفرد بها وأنهاها إلى ثلاث عشرة مسألة... ونذكر نموذجين من هذه... ١. قوله بانقسام كلّ جزء لا إلى نهاية... ٢. قوله بأنّ الإنسان هو الروح، وهو جسمٌ لطيفٌ تداخل بهذا الجسم...»^(١).

وأما البلخي فهو: «عبد الله بن أحمد بن محمود أبو القاسم البلخي، قال الخطيب: من متكلمي المعتزلة البغداديين... وقال ابن خلكان: العالم المشهور كان رأس طائفة من المعتزلة يقال لهم: الكعبيّة، وهو صاحب مقالات، ومن مقالاته: أنّ الله سبحانه وتعالى ليس له إرادة، وأنّ جميع أفعاله واقعة منه بغير إرادة ومشية منه لها... توفي في مستهل شعبان سنة سبع عشرة وثلاث مئة. والكعبي نسبة إلى

(١) بحوث في الملل والنحل: ج ٣ ص ٣٣٣-٣٣٩.

بني كعب، والبلخي نسبة إلى بلخ إحدى مدن خراسان...»^(١).

الجبائيان

هما: أبو عليّ محمد بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي (٢٣٥-٣٠٣ هـ) وأبو هاشم الجبائي (٢٧٧-٣٢١ هـ)، والأول «هو أحد أئمة المعتزلة في عصره وإمام في الكلام، ويعرفه ابن النديم في فهرسته بقوله: (هو من معتزلة البصرة، ذلّل الكلام ويسّر ما صعب منه، وإليه انتهت رئاسة البصريين في زمانه...)».

روى ابن المرتضى: أنّ أبا عليّ ناظر بعضهم في الإرجاء وأبو حنيفة والزيبر حاضران، فقال أبو حنيفة: إنّ أبا عمرو بن العلاء لقي عمرو بن عبيد فقال له: يا أبا عثمان، إنّك أعجمي، ولست بأعجمي اللسان، ولكنك أعجمي الفهم؛ إنّ العرب إذا وعدت أنجزت، وإذا أوعدت أخلفت، وأنشد شعراً:

إنّي وإن أوعدته ووعدته لمُخلف إيعادي ومنجز موعدي

فقال أبو عليّ: إنّ أبا عثمان أجابه بالمسكت، وقال له: إنّ الشاعر قد يكذب وقد يصدق، ولكن حدثني عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾، إن ملأها صدق؟

قال: نعم، وإن لم يملأها أفتقول: صدق؟ فسكت أبو حنيفة.

يلاحظ عليه: أنّه سبحانه إنّما يخلف بما أوعده إذا عفا عن الكافر والمشرّك والمسلم جميعاً، وأمّا إذا عفا عن المسلمين خاصّة فلا يلزم الكذب؛ لأنّه لا يستلزم خلف الإيعاد الوارد في الآية المباركة...»^(٢).

وأما الجبائي الآخر فهو: «عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب بن أبي عليّ

(١) المصدر السابق: ص ٣٨٩-٣٩٠.

(٢) بحوث في الملل والنحل: ص ٣٤٤-٣٤٦.

الجبائي. قال الخطيب: شيخ المعتزلة، ومصنّف الكتب على مذاهبهم، سكن بغداد إلى حين وفاته....

وقال القاضي نقلاً عن أبي الحسن بن فروزيه: أنّه بلغ من العلم ما لم يبلغه رؤساء علم الكلام. وذكر أنّه كان من حرصه يسأل أبا عليّ - والده - حتى يتأدّى منه، فسمعت أبا عليّ في بعض الأوقات يسير معه لحاجة، وهو يقول: لا تؤذنا ويزيد فوق الكلام... واستنكر بعض الناس خلافه مع أبيه - في المسائل الكلاميّة - ... وقال أبو الحسن بن فروزيه في ذلك شعراً، وهو قوله:

يقولون بين أبي هاشم	وبين أبيه خلافٌ كبير
فقلت وهل ذاك من ضائرٍ	وهل كان ذلك ممّا يضير
فخلّوا عن الشيخ لا تعرضوا	لبحر تضايق عنه البحور
فإنّ أبا هاشمٍ تلوه	إلى حيث دار أبوه يدور
ولكن جرى في لطيف الكلام	كلامٌ خفيّ وعلمٌ غزير
فإياك إياك من مظلّم	ولا تعدّ عن واضحٍ مستنير ^(١)

(١) بحوث في الملل والنحل: ص ٣٥١-٣٥٣.

النص السادس

علمه تعالى

قال: الثانية: أنه تعالى عالم، لأنه فعَل الأفعال المحكّمة المتقنة، وكلُّ مَنْ فعَل ذلك فهو عالم بالضرورة.

الشرح

هذا بيانٌ منه ﷻ للصفة الثانية من صفات الله تعالى الثبوتية، وهي صفة العلم، فهو تعالى عالمٌ لأنه يتقن صنعه ويأتي به محكماً لا خلل ولا نقص فيه، فالله سبحانه عالمٌ ليس كمثله عالمٌ؛ وذلك لأن ما عداه - كالإنسان - يأتي بأفعال محكمة لكن ليست كإحكام صنعه تعالى، ومردُّ ذلك إلى نقص علم ما عداه.

الحجة المذكورة هاهنا يمكن عرضها من خلال الطريقة التالية:

الفرض: الحق تعالى صانع كل شيء ومبدؤه، وما عداه - أي العالم - فعله المتقن المحكم.

المدعى: الحق تعالى عالمٌ.

البرهان: يمكن عرضه من خلال القياس التالي:

صانع متقن صنعه	الحق تعالى
عالمٌ به	كل صانع متقن صنعه
عالمٌ	∴ الحق تعالى

الكلام في الصغرى، وهو في أمرين:

١. أن الحق تعالى صانعٌ، وهو ما تمّ الفراغ منه في الأبحاث السابقة، وقد تبين هناك أن أثره وصنعه تعالى هو العالم.

٢. أن صنع الحق متقنٌ، وهذا ما يراه من تصفح كتابه تعالى التكويني، ووقف على ما فيه من آيات آفاقية سماوية وأرضية، وكذلك آيات أنفسية، وهذا ما شغل أهل الاختصاص حيث غاصوا بحسب وسعهم فيما وقفوا عليه من تلك الآيات، فوقفوا على نظام متقن يكشف عما بين تلك الآيات على اختلاف طبائعها من انسجام في الأدوار والوظائف، ولذلك حثّ الذكر الحكيم على تصفح

الآيات بُغية الوصول إلى مبدئها وموجدها، والوقوف على ما عنده من علم ليس كمثله علم، بحيث كانت كل مفردات وكلمات هذا الكتاب الممتد الواسع منقادة له، وكيف لا تكون كذلك وهي المفتقرة إليه ابتداءً وإدامةً، أي حدوثاً وبقاءً؟

وأما الكبرى «ضروري»، وينبّه عليه: أن مَنْ رأى خطأً حسناً يتضمّن ألفاظاً عذبةً رشيقةً تدلّ على معاني دقيقة مؤنقة عَلمَ بالضرورة أن كاتبه عالمٌ. وكذلك مَنْ سمع خطاباً منتظماً مناسباً للمقام من شخصٍ، يضطرّ إلى أن يجزم بأنّه عالمٌ...»^(١). وكذلك «...كتاب (القانون) المؤلّف في الطبّ، كما له الدلالة الأولى، وهي وجود المؤثّر، له الدلالة الثانية، وهي الكشف عن خصوصيّاته التي منها أنّه كان إنساناً خبيراً بأصول الطبّ وقوانينه، مطّلعاً على الداء والدواء، عارفاً بالأعشاب الطبيّة، إلى غير ذلك من الخصوصيّات»^(٢).

إذن، فقد كان الدليل على كونه تعالى عالماً: هو ذلك الفعل المتقن الذي هو مبدؤه ومصدره، وبهذا يكون الإتقان والانسجام آية شعورٍ كان عنه، ولا يمكن أن يصدر ذلك عن قوّة عمياء عديمة الشعور.

إشارات النصّ

مسلكان للمتكلّمين

هناك مسلكان للمتكلّمين في إثبات العلم له تعالى، وهما:
الأوّل: مسلك إثبات علمه تعالى من خلال الفعل المتقن الصادر عنه، وهذا ما عرضه المصنّف ﷺ في هذا النصّ الذي بين أيدينا.
الثاني: مسلك إثبات علمه تعالى من خلال كونه قادراً مختاراً، وهو ما تناوله

(١) شرح المواقف: ج ٨ ص ٧٤.

(٢) الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل: ج ١ ص ٣٥.

الشارح إضافةً إلى المسلك الأوّل.

والحكماء لهم رأيٌ أدلوه في هذه المسألة؛ إذ اعتمدوا على مسلكين في إثبات هذه الصفة من صفاته تعالى، وهذا ما يمكن الإشارة إليه من خلال البيان التالي، أملاً بالتعرّض لهما لاحقاً إن شاء الله.

- | | |
|-----------------------------------|-----------------|
| ١. الحقّ تعالى | مجرّد |
| كلّ مجرّد | عاقِلٌ لذاته |
| ∴ الحقّ تعالى | عاقِلٌ لذاته |
| ٢. الحقّ تعالى وهو مبدأ كلّ شيء | عاقِلٌ لذاته |
| كلّ عاقِلٍ لذاته وهو مبدأ كلّ شيء | عاقِلٌ لكلّ شيء |
| ∴ الحقّ تعالى وهو مبدأ كلّ شيء | عاقِلٌ لكلّ شيء |

بعضُ مُتقِنِ الفعل ليس بعالم

وقفتَ على أنّ الحجّة التي جاء بها المصنّف ﷺ لإثبات علمه تعالى بالأشياء ترتكز على كونِ فعله متقناً، وكلّ ما هو كذلك فهو عالم، والذي يراد تناوله هاهنا هو عرض نقض البعض على الكليّة الموجبة المذكورة، والتي كانت كبرى الحجّة الآنفة، وذلك من خلال الزعم بأنّ هناك فواعِلَ تصدر عنها أفعالٌ غايةً في الإحكام والإتقان، مع أنّها لا شعور لها ولا علم، وهذا ما يُرى في فعل «النَّحْل» لتلك البيوت المسدّسة المتساوية بلا فرجار ومسطر، واختيارها للمسدّس؛ لأنّه أوسع من المثلث والمربع والخمّس، ولا يقع بينها - أي بين المسدّسات - فُرج كما بين المدوّرات وما سواها... وهذا لا يعرفه إلّا الحدّاق من أهل الهندسة...»^(١).

إذن، فهاهنا فعلٌ متقنٌ محكمٌ صادرٌ عن فاعِلٍ لا شعور له بفعله ولا علم، وهذا ما يمكن صياغته من خلال سالبية جزئية لتكون نقيضاً للموجبة الكليّة

(١) شرح المواقف: ج ٨ ص ٧٥.

المذكورة:

١. كلُّ متقِنِ الفعل عالمٌ. ٢. بعض المتقِنِ ليس عالماً.

قال صدر المتألهين عليه السلام: «وأما الحيوانات الأخرى وخصوصاً الطير في صنائع بيوتها ومساكنها سيما النحل في بنائه البيوت المسدسة... ومع ذلك كله ليس صدور مثل هذه الصنعة العجيبة عن تلك الحيوانات من تدبير نفسها الشخصية الجزئية عن استنباط، وإلا لم تكن على وتيرة واحدة، بل صدورها عن إلهام وتسخير من مدبرات أمرها وملائكة نوعها...»^(١)، وهو ما يصطلح عليه في الحكمة (المثل الإلهية) أو (أرباب الأنواع)، وهو محطُّ بحثٍ معمِّقٍ لدى أصحاب الحكمة الإلهية، وقد أشار إلى هذا الحكيم السبزواري عليه السلام بقوله:

وكلُّ فعل ذي نما من جسم	لديهم من صاحب الطلسم
دهن السراج ربّه يجذب له	شكلاً صنوبرياً أعطى المشعلة
بالربِّ للنحل المسدسات	وللعناكب المثلثات ^(٢)

وبهذا تتم المحافظة على كون الفواعل المذكورات - النحل والعنكبوت - فواعل غير عالمات العلم الذي يكون موجداً للفعل عن رؤية واستنباط، ولا داعي لما احتمله البعض في محاولة منه للتفصي عن الإشكال المذكور، حيث قال: «...إنا لا نسلّم عدم علم النحل والعنكبوت بما يفعله؛ لجواز أن يخلق الله تعالى فيهما علماً بذلك الفعل الصادر عنهما...»^(٣)، والذي احتمله ثانياً هو الأنسب بشأن هذه الفواعل: «...أو يلهمهما حالاً فحالاً ما هو مبدأ ذلك»^(٤).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٩ ص ٧٩-٨٠.

(٢) شرح المنظومة، الإلهيات بالمعنى الأخص: ص ٦٩٩.

(٣) شرح المواقف: ج ٨ ص ٧٧.

(٤) المصدر السابق: ص ٧٨.

بعض فعله تعالى ليس متقناً

كان الكلام في الإشارة السابقة في نقض البعض على كبرى الحجة المذكورة التي سبقت لإثبات كونه تعالى عالماً في الجملة، حيث إنَّ الثابت من علمه تعالى - بناءً على هذه الحجة - هو علمه تعالى بفعله لا مطلق علمه، غير أنَّ بعضاً دغدغَ في صغرها أيضاً، وذلك اعتماداً على ما يُرى في العالم من شرورٍ ومصائب، وهي - للوهلة الأولى - ليست من الإتقان في شيء.

سوف يتم علاج هذه المسألة المهمة، والتي تُطرح في موارد عدّة من الأبحاث الإلهية، عند الكلام في مسألة العدل الإلهي إن شاء الله تعالى، لكن يمكن عرض جوابٍ مختصرٍ تفصيله في محله، وهو: أنَّ المتصفح لمفردات وكلمات كتابه تعالى التكويني الآفاقي أو الأنفسي، عندما يرى ما يُحِيلُ له أنّه خللٌ أو نقص، وأنّه لا وجه لوجوده، وأنَّ الأكمل هو عدم وجوده، فإنّه يزعم من حيث لا يشعر أنَّ عدم العلم بالوجه دليلٌ على عدم الوجه، فهو يقول: لا وجه لوقوع زلزالٍ أودى بحياة الآلاف - مثلاً - أو أيّ وجهٍ في فيضانٍ مدمرٍ للمساحات الواسعة الجارف لما فيها من أرزاق الناس وموارد عيشهم، والمزهق لأرواح الآلاف من كبارٍ وصغارٍ ونساءٍ ورجالٍ؟ أمّا لو علمَ بالوجه لِمَا أو إنّنا، فإنّه سوف يعتذر إلى نفسه التي أوردتها فيما لا يجوز أن يوردها فيه، وبالتالي فيمكن عرض الجواب هذا من خلال القياس التالي:

أفعالٌ لها وجه	الشرور والمصائب
فعلٌ متقنٌ محكم	كلّ فعلٍ له وجه
أفعالٌ متقنةٌ محكمة	∴ الشرور والمصائب

أمّا الذي يحتاج إلى علاجٍ فهو الصغرى.

قال العلامة الطباطبائي رحمته الله: «... ما كان من هذه الشرور من قبيل عدم

بلوغ الفواعل الطبيعية غاياتها لانقطاع حركاتها، فليس من شرط كون الطبيعة متوجهة إلى غاية أن تبلغها... وما كان منها من قبيل الغايات التي هي شرور - وهي على نظام دائمٍ؛ فهي أمورٌ خيرها غالبٌ على شرّها - فهي غاياتٌ بالقصد الثاني، والغايات بالقصد الأول هي الخيرات الغالبة اللازمة لهذه الشرور... فمثل الطبيعة في أفعالها التي تنتهي إلى هذه الشرور، مثل النجار يريد أن يصنع باباً من خشبة، فيأخذ بالنحت والنشر، فيركّب ويصنع، ولازمه الضروريّ إضاعة مقدارٍ من الخشبة بالنشر والنحت، وهي مرادةٌ له بالقصد الثاني بتبع إرادته لصنع الباب»^{(١)(٢)}.

فإذا أراد أن يحول دون إضاعة ذلك المقدار من الخشب، فسوف يحرم نفسه أو غيره من وجود الباب الذي تترتب عليه من الفائدة ما لا يترتب على ذلك المقدار من الضائع من الخشب، وهذا لا يقع من عاقلٍ حكيمٍ حيث يراعي شرّاً قليلاً أو خسارةً قليلةً بشرّ كثيرٍ وخسارةً فادحةً.

(١) نهاية الحكمة: ص ٢٤٣.

(٢) شرح نهاية الحكمة، الإلهيات بالمعنى الأخصّ: ج ٢ ص ٢٤٣؛ وليراجع كتاب التوحيد للسيد الأستاذ: ج ٢ ص ٢٥٦.

النص السابع

مسلكان في العلم الإلهي

أقول: من جملة الصفات الثبوتية كونه تعالى عالماً، والعالم هو المتبين له الأشياء بحيث تكون حاضرة عنده، غير غائبة عنه، والفعل المحكم المتقن: هو المشتمل على أمور غريبة عجيبة، والمستجمع لخواص كثيرة.

والدليل على كونه عالماً وجهان:

الأول: أنه مختار، وكل مختار عالم.

أما الصغرى فقد مرّ بيانها، وأما الكبرى فلأنّ فعل المختار تابع لقصده، ويستحيل قصد شيء من دون العلم به.

الثاني: أنه فعل الأفعال المحكمة والمتقنة، وكل من كان فعله كذلك، فهو عالم بالضرورة.

أما أنه فعل ذلك، فظاهر لمن تدبر مخلوقاته.

أما السماوية: فما يترتب على حركاتها من خواص الفصول الأربعة، وكيفية نضد تلك الحركات وأوضاعها، وهو مبين في فنه.

وأما الأرضية: فما يظهر من حكمة المركبات الثلاث، والأمور الغريبة الحاصلة فيها، والخواص العجيبة المشتملة عليها، ولو لم يكن إلا في خلق الإنسان لكفى الحكمة المودعة في إنشائه وترتيب خلقه وحواصه، وما يترتب عليها من المنافع كما أشار إليه بقوله:

﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ...﴾ (الروم: ٨)، فإنَّ من العجائب المودعة في بنية الإنسان أنَّ كلَّ عضوٍ من أعضائه له قوىُّ أربعة: جاذبةٌ، وماسكةٌ، وهاضمةٌ، ودافعةٌ.

أما الجاذبةُ: فحكمتها أنَّ البدنَ لما كان دائماً في التحليل، افتقر إلى جاذبةٍ تجذبُ بدل ما يتحلَّل منه.

وأما الماسكةُ: فلأنَّ الغذاءَ المجدوبَ لزجاً، والعضو أيضاً لزجٌ، فلا بدَّ له من ماسكةٍ حتَّى تفعلَ فيه الهاضمةُ.

وأما الهاضمةُ: فلأنَّها تغيِّرُ الغذاءَ إلى ما يصلح أن يكونَ جزءاً للمتغذي.

وأما الدافعةُ: فهي التي تدفعُ الغذاءَ الفاضلَ ممَّا فعلته الهاضمةُ المهيأً لعضوٍ آخر إليه.

وأما أنَّ كلَّ مَنْ فعلَ الأفعالَ المحكمةَ المتقنةَ فعالاً، فهو بديهيٌّ لمن زاولَ الأمورَ وتدبَّرها.

الشرح

لقد اشتمل هذا النصّ على مسلكي المتكلمين اللذين يُسلكان لإثبات كونه تعالى عالماً، لكنّه - أي الشارح - ركّز أكثر على أحدهما سيّما على صغرى قياسه، وهذا ما يبدو جليّاً بعد عرض المسلكين المشار إليهما من خلال القياسين التاليين: أمّا المسلك الأوّل فهو:

كلّ مختارٍ	عالمٌ
الحقّ تعالى	مختارٌ
∴ الحقّ تعالى	عالمٌ

وأمّا المسلك الثاني فهو:

فاعلُ الأفعال المتقنة	عالمٌ
الحقّ تعالى	فاعلُ الأفعال المتقنة
∴ الحقّ تعالى	عالمٌ

أمّا صغرى الأوّل، فقد تمّ إثباتها في بحث القدرة، فهو تعالى قادرٌ مختار، وإنّما الذي يحتاج إلى بيانٍ هو كبراه: كلّ مختارٍ عالمٌ.

وهو ما أشار إليه الشارح بقوله: «فلأنّ فعل المختار تابعٌ لقصده، ويستحيل قصد شيءٍ من دون العلم به»، وهذا ما يمكن عرضه من خلال البيان التالي:

كلّ مختارٍ	ذو قصدٍ لفعله
كلّ ذي قصدٍ لفعله	عالمٌ به
∴ كلّ مختارٍ	عالمٌ بفعله

نأخذ النتيجة لنجعلها كبرى في القياس التالي:

كلّ مختارٍ	عالمٌ بفعله
------------	-------------

الحقّ تعالى
مختارٌ
عالمٌ بفعله
:الحقّ تعالى
وهو المطلوب.

أمّا صغرى القياس الأوّل فواضحة، وكذلك الكبرى، وإلاّ لزم كونه تعالى فاعلاً بالطبع، والذي هو الفاعل الذي يفعل الفعل ولا علم له بفعله، وذلك كالنار، وكالنفس في مرتبة القوى، فهي في مرتبة قوّة الهاضمة - مثلاً - تهضم الطعام ولا علم لها بهذا الفعل، وأمّا نقلاً ففي قوله تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ (الملك: ١٤) كفاية.

مظاهر إتقان فعله تعالى

لقد أفرد الشارح مساحةً من كلامه لبيان صغرى المسلك الثاني، حيث ارتكز على كونه تعالى متقناً لفعله، وهو مبدأ الأفعال المتقنة المحكمة، فأشار على عجلٍ إلى إتقان الآيات السماوية، أي الأفلاك والدور الذي تقوم به من دون اختلاف وتخلّف، كما في قوله تعالى: ﴿وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ * وَالْقَمَرَ قَدَرْنَا مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ * لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾ (يس: ٣٨-٤٠).

بينما وقف أكثر عند المخلوقات والآيات الأرضية مشيراً إلى وجودها الأكثر إعجاباً وإتقاناً، وهو الإنسان الذي خلقه الله تعالى ليكون مثلاً - لا مثلاً - له ذاتاً وصفةً وفعلاً، وهو ما يشير إليه شعرٌ يُنسب لأمير المؤمنين عليه السلام:

أترعمُ أنّك جرمٌ صغيرٌ وفيك انطوى العالمُ الأكبرُ

فأشار إلى بعض ما يظهر عليه من آثار، وذلك من خلال استعراض قوّة من قوى النفس النباتية، وهي الأربعة: الجاذبة، والماسكة، والهاضمة، والدافعة. وهي قوى لا تختصّ بالإنسان، بل هي لدى الحيوان والنبات، وإنّما نُسبت إلى

النباتية مع عدم اختصاصها بالنبات؛ لأنّ النبات مختصّ بها، فليس له قوى غيرها، كالحسّ والحركة والناطقة، وكذلك تعرّض لوظيفة كلّ من تلك القوى، وهذا ما سوف نقف عليه موسّعاً في إشارات هذا النصّ إن شاء الله.

إشارات النصّ

مسلكان للحكماء في العلم

لقد تمت الإشارة إلى مسلكي الحكماء، المفضيين لإثبات علمه تعالى، حيث كان الأوّل مسلك التجرّد عن المادّة، بينما كان الآخر عقله لذاته، وهو مبدأ كلّ شيء، فهو عالمٌ بكلّ شيء؛ لعلمه تعالى بذاته الحاضرة لذاته، والتي هي المبدأ لكلّ شيء؛ إذ فاقد الشيء لا يعطيه. قال في «شرح المقاصد» مشيراً إلى المسلكين: «... وعند الفلاسفة لأنّه مجرد، وكلّ مجرد عالم، ولأنّه عالم بذاته، وهو مبدأ لكلّ، والعلم بالمبدأ مستلزمٌ للعلم بذی المبدأ»^(١).

أمّا صغرى الدليل الأوّل - وهي أنّه تعالى مجردٌ - فهو ما يمكن الإشارة إليه من خلال القياس التالي:

الواجب تعالى	ليس بجسم ولا جسمانيّ
كلّ ما ليس بجسمٍ وجسمانيّ	مجردٌ عن المادّة
∴ الواجب تعالى	مجردٌ عن المادّة

أمّا الصغرى فسوف يأتي بيانها في الصفات السلبية، وذلك في أبحاث الفصل الثالث من هذا الكتاب.

وأما الكبرى فلأنّ الجسم مركّبٌ من مادّةٍ وصورة، فالمجرد عنه مجردٌ عن المادّة، ولأنّ الجسمانيّ الذي منه الأعراض، فلاحتياجها إلى الجسم المادّي، فإذا

(١) شرح المقاصد: ج ٤ ص ١١٤.

تجرّد الشيء عن الجسمانيّ فقد تجرّد عن المادّة التي يفتقر إليها في وجوده.

أما المسلك الثاني، فيمكن عرضه من خلال الطريقة التالية:

الفرض: لواجب الوجود بالذات، وجودٌ في ذاته مستغن عما عداه، وكلّ ما

المدعى: واجب الوجود عالم بذاته وبفعله، أي الأشياء.

البرهان: يمكن الإشارة إلى كلٍّ من المدّعين من خلال قياسين، الأوّل:

الواجب ذاته حاضرة لذاته

كل حاضر لذاته معلوم لها

الواجب :. معلوم لذاته

وهو عالمٌ بها؛ وذلك لأنَّها حاضرةٌ له. وهذا معنى العلم؛ إذ هو حضورُ أمرٍ

مَجْرَدٌ لِأَمْرٍ مَجْرَدٍ. وَقَدْ أَشْرْنَا إِلَى أَنَّهُ تَعَالَى مَجْرَدٌ؛ إِذْ هَلْ يُعْقَلُ أَنْ تَكُونَ ذَوَاتَنَا

حاضرة لذواتنا وذاته غائبة عن ذاته؟!!

وأما الثاني، فهو كالتالي:

الحقُّ تعالى وهو مبدأ كلِّ شيء عاقلٌ لذاته

كلّ عاقل لذاته وهو مبدأ لكلّ شيء عاقل لكلّ شيء

∴ الحقّ تعالى وهو مبدأ كلّ شيء عاقلٌ لكلّ شيء

وهو المطلوب.

الآراء في أنحاء علمه تعالى

ينقسم العلم الإلهي إلى ثلاثة أقسام:

۱. علمه تعالی بذاته.

٢. علمه تعالى بالأشياء قبل الإيجاد.

٣. علمه تعالى بالأشياء بعد الإيجاد.

وقد وقع الخلاف في كلٍّ من الأقسام الثلاثة، وقد أخذ الإنكار أنحاء متعدّدة، فمن الإنكار ما يكون لأصل العلم، كما سوّلت للبعض نفسه أن ينكر علمه تعالى بذاته، أو علمه بالأشياء بعد الإيجاد، ومن الإنكار ما يكون لنحو العلم بعد التسليم بأصله، كأن يعترف البعض بأنّ علمه تعالى بالأشياء قبل الإيجاد، لكنّه يذهب مذهباً في توجيه هذا النحو من العلم لا يجوز عليه تعالى.

وقد كان هذا النحو من العلم معركةً للآراء، وهذا ما تجده عندما ترجع إلى أمّهات الكتب التي تناولت موضوع كهذا، وذلك كـ«الأسفار لصدر المتألّهين (عليه السلام)»^(١)، و«المنظومة» للحكيم السبزواري^(٢) (عليه السلام)، وغيرهما من كتب^(٣).

أقسام النفوس

سوف نشير إلى أقسام النفوس المتعدّدة وندرج الأقسام التي ذكرها الشارح في محلّها ليليدوا الأمر أكثر جلاءً ووضوحاً.

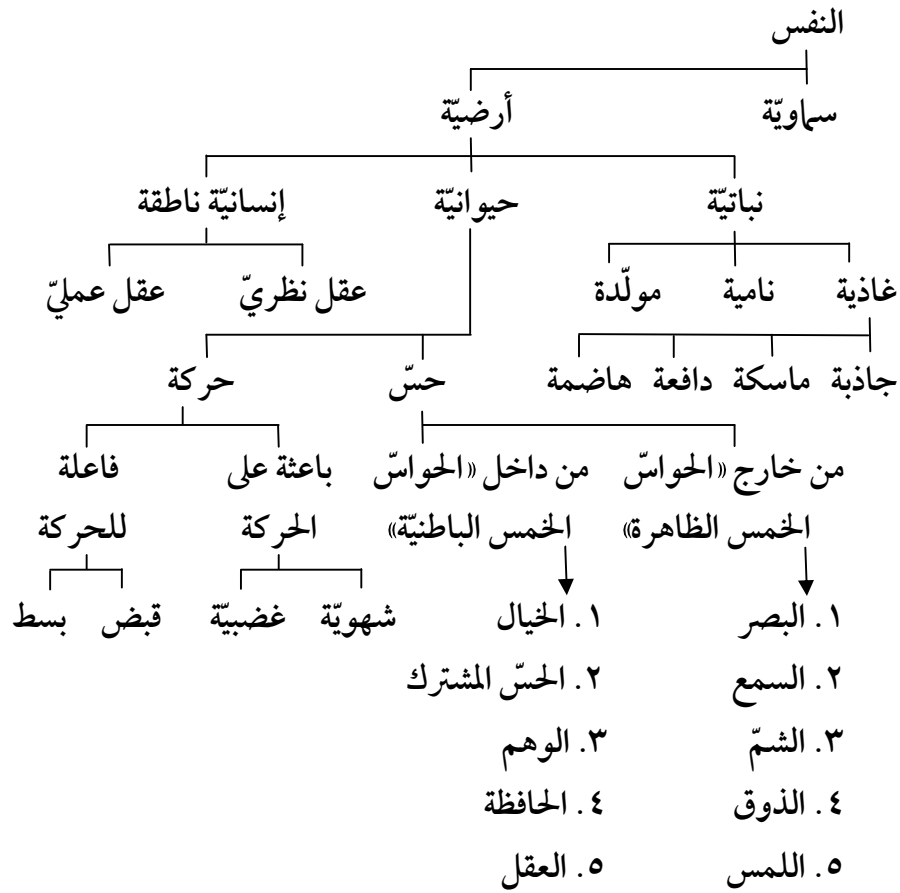
أمّا الأقسام الأربعة المذكورة للغازية فهي خوادم لها، قال صدر المتألّهين (عليه السلام): «... أمّا الخادمة فهي قوى أربعٌ تخدم الغاذية، وهي: الجاذبة، والماسكة، والهاضمة، والدافعة. أمّا الجاذبة: فوجودها في بعض الأعضاء، كالمعدة والرحم معلومٌ بالمشاهدة... وأمّا القوّة الماسكة: فوجودها في المعدة والرحم مُشاهدٌ بالتشريح، وفي غيرهما معلوم بالبرهان... فهو أنّ الأجسام الغدائيّة أجسامٌ ثقيلة؛ لغلبة الأرضيّة والمائيّة عليها، ولا بدّ في إمساكها في زمان الانهضام... من قوّة ممسكةٍ إلى غير طبيعة الغذاء والشراب؛ لأنّها لرطوبتها وميعانها ورقّتها لا تقف بطبعها في تلك المواضع المزلفة. وأمّا الهاضمة: فهي التي تُحيل ما جذبتّه الجاذبة وأمسكته

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج ٦، الموقف الثالث.

(٢) شرح المنظومة، قسم الحكمة: ص ٥٧١، قسم الإلهيات بالمعنى الأخصّ.

(٣) نهاية الحكمة: ص ٣٥٠.

الماسكة إلى قوام مهياً لفعل المغيرة فيه وإلى مزاجٍ صالحٍ للاستحالة إلى العضوية بالفعل... وأما الدافعة: فيدلّ على ثبوتها أمران: خاصّيّ وعامّيّ. الأوّل: أنّك ترى المعدة عند القيء كأنّها تنتزع من موضعها إلى فوق... والثاني: أنّ الدم يرد على سائر الأعضاء مخلوطاً بالأخلاق الثلاثة، فيأخذ كلّ عضوٍ ما يلائمه، فلو لم يندفع ما ينافيه لبقى المنافي عنده، ولم يخلص شيءٌ من الأعضاء عن الأخلاق الفاسدة الممرضة، واللازم باطل، فثبت وجود القوة الدافعة...»^(١).



(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٨ ص ٨٠ - ٨٥.

النص الثامن

عموم علمه تعالى

قال: وعلمه يتعلّق بكلّ معلوم؛ لتساوي نسبة جميع المعلومات إليه، لأنّه حيّ، وكلّ حيّ يصحّ أن يعلم كلّ معلوم، فيجب له ذلك؛ لاستحالة افتقاره إلى غيره.

أقول: الباري تعالى عالمٌ بكلّ ما يصحّ أن يكون معلوماً، واجباً كان أو ممكناً، قديماً كان أو حادثاً، خلافاً للحكماء حيث منعوا من علمه بالجزئيات على وجه جزئيّ؛ لتغيّرها المستلزم لتغيّر العلم الذاتي. قلنا: المتغيّر هو التعلّق الاعتباري، لا العلم الذاتي.

والدليل على ما قلناه: أنّه يصحّ أن يعلم كلّ معلوم فيجب له ذلك. أمّا أنّه يصحّ أن يعلم كلّ معلوم؛ فلأنّه حيّ، وكلّ حيّ يصحّ منه أن يعلم، ونسبة هذه الصّحة إلى جميع ما عداه نسبة متساوية، فيتساوى نسبة جميع المعلومات إليه أيضاً.

وأما أنّه إذا صحّ له تعالى شيء، وجب له؛ فلأنّ صفاته تعالى ذاتية، والصفة الذاتية متى صحّت وجبت، وإلاّ لافتقر اتّصاف الذات بها إلى الغير، فيكون الباري تعالى مفتقراً في علمه إلى غيره، وهو محال.

الشرح

لقد ثبت في النص السابق أصل صفة العلم، وما يراد في هذا النص إثباته هو سعة علمه تعالى، وأن علمه محيطٌ بكلّ معلوم، أو بكلّ ما يمكن أن يكون معلوماً؛ وذلك لأنّ شريك الباري - مثلاً - ممّا لا يمكن العلم به؛ وذلك لأنّه لا شيء، والمعلوم لا بدّ أن يكون شيئاً مذكوراً.

يمكن عرض الدليل على سعة علمه تعالى من خلال البيان التالي:
 الفرض: الباري تعالى حيٌّ، وهذا ما سوف يثبت في النصّ التالي.
 المدعى: الباري تعالى عالمٌ بكلّ ما يمكن العلم به، حتّى الجزئيات.
 البرهان: يمكن عرضه من خلال القياس التالي:

الباري تعالى	حيٌّ
كلّ حيٍّ	يمكن أن يعلم كلّ معلوم
∴ الباري تعالى	يمكن أن يعلم كلّ معلوم

نجعل النتيجة صغرى في القياس التالي:

الباري تعالى	يمكن أن يعلم كلّ معلوم
كلّ ما يمكن للباري	موجودٌ له بالفعل
∴ الباري تعالى	موجودٌ له العلم بكلّ معلوم بالفعل

أمّا صغرى القياس الأوّل، فقد أخذناها أصلاً موضوعاً سوف يتمّ إثباته لاحقاً.

وأما كبراه، فلأنّ المدرك لا يكون جماداً لا شعوراً له، وهو ممّا لا يخفى.
 وأمّا كبرى الثاني، فلأنّه ثابتٌ في محله أنّ كلّ ما يمكن للواجب تعالى بالإمكان العامّ، موجودٌ له بالفعل، وإلاّ فلو لم يكن موجوداً له للزم فقده لكلال

من الكمالات، وهو محال؛ وذلك لأنّ واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات، أو للزم أن يكون ذلك الكمال حادثاً معلولاً للغير، فيكون الواجب تعالى محتاجاً للغير للحصول على كمالٍ من كمالاته، وذلك الغير لا يخلو أن يكون:

١. الشريك، ولا شريك.

٢. معلول الشريك، ولا معلول للشريك؛ إذ لا شريك.

٣. معلوله تعالى، كيف وهو المحتاج إليه في وجوده وإيجاده؟ فإذا أراد أن يعطي المعلوم الواجب شيئاً فهو من عند الواجب، فهو تعالى الذي أعطى المعلوم ما يفترض أن يعطيه له؛ إذن فالواجب واجدٌ، والواجد غير محتاج. إذن، لا مجال لاحتياج الواجب تعالى إلى الغير؛ وذلك لعدم صلاحية الغير المفروض، وذلك إمّا لعدمه، وإمّا لفقره واحتياجه إليه تعالى.

العلم بالجزئيات^(١)

يورد العلم بالجزئيات كموردٍ يراد من خلاله تضيق دائرة علمه تعالى، كما هو الحال في عموم القدرة، حيث حاول البعض أن يضيق من عموم وسعة قدرته تعالى من خلال أمثلة زعموا أنّها تؤدّي إلى الحدّ من قدرته تعالى، لكنك عرفت أنّها كانت أضغاث أحلام.

ذهب بعض الحكماء إلى أنّه تعالى لا يعلم بالجزئيات؛ وذلك لشبهاتٍ اعترت هؤلاء ولم يستطيعوا منها فكاكاً، حيث زعموا تارةً أنّ علمه تعالى بالجزئيات يؤدّي إلى تغير في علمه الذي هو عين ذاته، وبالتالي يؤدّي إلى تغير ذاته، وهو محال، كما سوف يأتي في الصفات السلبية له تعالى، وتارةً أخرى أنّ إدراك الجزئيات لا يكون من دون آله، وهو تعالى غنيٌّ عنها، وثانيةً أنّ العلم بالجزئيات يؤدّي إلى الكثرة في الذات، أو انقلاب الممكن واجباً، وقد تمّ التعرّض لهذه

(١) التوحيد، بحوث تحليلية في مراتبه ومعطياته: ج ١ ص ٢٣٧.

الشُّبه في المطوِّلات، فارجع إليها تزدد بصيرةً في أمرها، إلَّا أنَّنا سوف نتناول الأولى، وهي التي ذكرها الشارح، وهي: أنَّ حجة الذين منعوا علمه تعالى بالجزئيات هي توهمهم أنَّه يؤدي إلى تغيُّر الذات.

والجواب: إنَّنا نمنع الملازمة؛ وذلك لأنَّ علمه تعالى ليس على مرتبة واحدة، فهو تعالى تارةً يعلم بالأشياء في مرتبة الذات، وهو علم عين الذات، وأخرى يعلم بالأشياء في مرتبة الفعل، والفعل له أحكامه من حدوثٍ وتغيُّر، فالعلم في مرتبة الفعل لا ضيرَ في تغيُّره، وإنَّما الضير في تغيُّر العلم الذي هو عين الذات^(١).

إشارات النص

تهافت الفلاسفة

قال حجة الإسلام أبو حامد: «المسألة الثالثة عشرة: في إبطال قولهم: إنَّ الله لا يعلم الجزئيات المنقسمة بانقسام الزمان إلى الكائن، وما كان وما يكون. وقد اتفقوا على ذلك؛ فإنَّ مَنْ ذهب منهم إلى أنَّه لا يعلم إلَّا نفسه، فلا يخفى هذا من مذهبه، ومَنْ ذهب إلى أنَّه يعلم غيره - وهو الذي اختاره ابن سينا - فقد زعم أنَّه يعلم الأشياء علماً لا يدخل تحت الزمان، ولا يختلف بالماضي والمستقبل والآن، ومع ذلك زعم أنَّه لا يعزب عن علمه مثقال ذرَّة في السماوات ولا في الأرض، إلَّا أنَّه يعلم الجزئيات بنوع كلي...»^(٢).

وكذلك فعل العلامة المجلسيَّ رحمته الله حيث قال: «اعلم أنَّ من ضروريات المذهب كونه تعالى عالماً أزلاً وأبداً بجميع الأشياء كلياتها وجزئياتها، من غير تغيُّر في علمه تعالى. وخالف في ذلك جمهور الحكماء، فنفوا العلم بالجزئيات عنه تعالى»^(٣).

(١) الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل: ج ١ ص ١٢٦.

(٢) تهافت الفلاسفة، لحجة الإسلام أبي حامد الغزالي، المسألة الثالثة عشرة.

(٣) بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار: ج ٤ ص ٨٧.

لكن ربّما أراد ﷺ بالحكماء المتكلّمين منهم.

ولحلّ هذه الشبهة يمكن أن يؤتى: «...بمثال: إذا كان الشارع حافلاً بالسيّارات العابرة واحدة تلو الأخرى، وكان هناك إنسانٌ ينظر إليه من نافذةٍ ضيّقة، فإنّه يرى في كلّ لحظةٍ سيّارةً واحدة، فالسيّارات حيثُذٌ بالنسبة إليه على أقسام ثلاثة: سيّارةٌ مرّت، وسيّارةٌ تمرّ، وسيّارةٌ لم تمرّ بعد، وهذا التقسيم صحيحٌ بالنسبة إليه في هذا الموضع. ولكن لو كان هذا الإنسان ينظر إلى هذا الشارع من أفقٍ عالٍ، فإنّه يرى مجموع السيّارات دفعةً واحدة، ولا يصحّ هذا التقسيم بالنسبة إليه عندئذٍ.

وعلى ذلك الأصل، فالموجود المنزّه عن قيود الزمان وحدود المكان يقف على جميع الأشياء مرّةً واحدة، وتنصبغ الموجودات المتغيّرة بصبغة الثبات بالنسبة إليه»^(١).

ويُقَرَّب العلامة الطباطبائيّ ﷺ الفكرة بمثالين: البناء والرصد الفلكيّ، حيث يقول: «فالكليّ هو العلم الذي لا يتغيّر بتغيّر المعلوم الخارجيّ كصورة البناء التي تصوّرها البناء فينبي عليها؛ فإنّها على حالها قبل البناء ومع البناء وبعد البناء وإن انعدم، ويسمّى: (علم ما قبل الكثرة). والعلم من طريق العلل كليّ من هذا القبيل، كعلم المنجم - وهو المثال الثاني - بأنّ القمر منخسفٌ يوم كذا إلى ساعة كذا، يرجع فيه الوضع السماويّ بحيث يوجب حيلولة الأرض بين القمر والشمس، فعلمه بذلك على حاله قبل الخسوف ومعه وبعده...»^(٢).

إذن، فقد اتّضح أنّ العلم في المثالين قد تعلّق بالتغيّر، فهو - أي التغيّر - حاضرٌ للعالم من حيث ثباته، فالمتغيّر ثابتٌ في تغيّره. وقد تناولنا هذا كلّه في أبحاثنا الكلاميّة فراجع^(٣).

(١) الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل: ج ١ ص ١٢٥.

(٢) نهاية الحكمة: ص ٣٠٤، المرحلة الحادية عشرة، الفصل الرابع.

(٣) التوحيد، بحوث تحليليّة في مراتبه ومعطياته: ج ١ ص ٢٣٧.

النص التاسع

الحياة

قال: الثالثة: أنه تعالى حيّ؛ لأنه قادرٌ عالم، فيكونُ حيّاً بالضرورة.
أقول: من صفاته الشبوتية كونه تعالى حيّاً، فقال الحكماء وأبو
الحسين البصريّ: حياته عبارةٌ عن صحّة اتّصافه بالقدرة والعلم.
وقالت الأشاعرة: هي صفةٌ زائدةٌ على ذاته مغايرةٌ لهذه الصحّة.
والحقُّ هو الأوّل؛ إذ الأصلُ عدمُ الزائد، والباري تعالى قد ثبتَ أنه
قادرٌ عالم، فيكونُ حيّاً بالضرورة، وهو المطلوب.

الشرح

الوقوف على هذا النصّ يوضّح أمرين:

١. معنى الحياة، كما ورد في كلام الشارح، حيث عرّفها بصحّة الاتّصاف بالقدرة والعلم.

٢. ثبوت الحياة للحقّ تعالى، وقد اعتمد أيضاً في إثباته للحقّ تعالى على ثبوت العلم والقدرة، والذي يراد عرضه هاهنا هو صياغة الدليل الذي سيق لإثبات هذه الصفة له تعالى، والذي جاء بصيغة القياس من الشكل الأوّل، وهذا ما سوف يبدو أكثر جلاءً من خلال العرض التالي:

الفرض: الواجب تعالى عالمٌ قادر.

المدّعى: الواجب تعالى حيٌّ.

البرهان: يمكن عرضه من خلال القياس التالي:

الواجب تعالى	عالمٌ قادر
كلّ عالمٍ قادر	حيٌّ
∴ الواجب تعالى	حيٌّ

ولإثبات كون الحياة عين الذات غير زائدة عليها يقال:

علمه تعالى وقدرته	عينُ ذاته
حياته تعالى	علمه وقدرته
∴ حياته تعالى	عينُ ذاته

أمّا صغرى كلّ من القياسين الآنفين، فقد اتّضحت في الأبحاث السابقة.

حيث ثبت أنّه عالمٌ قادر، وأنّ صفاته عينُ ذاته غير زائدةٍ عليها قديمةٌ كانت أو حادثة.

إشارات النصّ

معنى الحياة

للحياة معنيان: الحياة بالمعنى الأعمّ، والحياة بالمعنى الأخصّ. والمراد من الأوّل: هو الحياة الذي يشمل الحيوان في قبال الجماد، وبهذا يكون حتّى النبات ذا حياة. والمراد من الثاني: هو ما يكون منشأً للإدراك ومنشئةً الأثر، وذلك كالإنسان الذي يكون مبدأً للأفعال عن شعورٍ وحسّ. والأوّل هو الحياة في نظر علماء الطبيعة، وهو ممّا لا يصحّ في بحثنا هذا؛ حيث إنّ من خواصّ المادّيات دون المجرّادات كالعقول فضلاً عن المجرّد المطلق. والثاني هو مراد الحكماء الإلهيين، وهو المراد في مثل هذه الأبحاث.

حجّتان للحياة

يمكن عرض حجّتين لإثبات صفة الحياة له تعالى، وذلك من خلال البيان التالي:

الحياة كمالٌ

هذه الحجّة لإثبات الحياة له تعالى، تتخذ من الكمال حدّاً أوسط يتمّ بموجبه إثبات الحياة للواجب تعالى، وهذا ما يظهر من خلال القياس التالي:

الحياةُ	كمالٌ
كلّ كمالٍ	ثابتٌ له بالضرورة
∴ الحياةُ	ثابتةٌ له تعالى بالضرورة

أمّا الكبرى، فقد تمّ الكلام فيها في ثنايا الأبحاث السابقة، والصغرى ممّا لا ريب في مفادها.

لنا حياةٌ

يمكن عرض هذه الحجّة من خلال الطريقة المعهودة التالية:

الفرض: نحن ذوو حياة، وحياتنا ليست من ذواتنا، وإنّما من الغير، وقد ثبت أنّه تعالى مبدأ كلّ شيء، والحياة من جملة الأشياء التي هو تعالى مبدؤها.

المدّعى: الواجب تعالى حيٌّ بالضرورة.

البرهان: لو لم يكن الحقّ تعالى حيّاً لما كان مفيضاً لحياتنا، والتالي باطلٌ فالمقدّم مثله.

أمّا بطلان التالي فلأنّه ثبت أنّه مبدأ كلّ شيء، وأمّا الملازمة فلأنّ فاقد الشيء لا يعطيه، لكنّه أعطى الحياة، إذن هو تعالى واجدٌ لها، وهذا ما يمكن عرضه من خلال طريقة القياس التالية:

الحقّ تعالى	مبدأ الحياة ومعطيها
مبدأ الشيء ومعطيه	واجدٌ له
∴ الحقّ تعالى	واجدٌ للحياة

أمّا الصغرى، فهي مقتضى التوحيد في الخالقية، والكبرى واضحة بديهية.

وإلى الدليل المذكور في النصّ أشار الحكيم السبزواري رحمته الله بقوله:

إنّ بيان كون صرف النور حيّاً بعد بيان العلم والقدرة طي^(١)

الحيّ الحقيقي^(٢)

قال صدر المتألهين رحمته الله: «الحياة التي تكون عندنا في هذا العالم تتمّ بإدراكٍ وفعل، والإدراك في حقّ أكثر الحيوانات لا يكون غير الإحساس، وكذا الفعل لا

(١) شرح المنظومة، قسم الحكمة: ص ٦٢٩، الإلهيات بالمعنى الأخصّ.

(٢) للوقوف على المراد بالحيّ يراجع كتاب «منطق فهم القرآن» للسيد الأستاذ - حفظه الله -:

يكون إلا التحريك المكاني المنبعث عن الشوق، وهذان الأثران منبعثان عن قوتين مختلفتين: إحداهما مدركة، والأخرى محرّكة. فَمَنْ كان إدراكه أشرف من الإحساس (كالتعقل ونحوه)^(١) وكان فعله أرفع من مباشرة التحريك (كالإبداع وشبهه)^(٢) لكان أولى بإطلاق اسم الحياة عليه بحسب المعنى.

ثمّ إذا كان نفس ما هو مبدأ إدراكه بعينه نفس ما هو مبدأ فعله - من غير تغاير حتّى يكون إدراكه بعينه فعله وإبداعه^(٣) - لكان أيضاً أحقّ بهذا الاسم؛ لبراءته عن التركيب؛ إذ التركيب مستلزمٌ للإمكان والافتقار؛ لاحتياج المركّب في قوام وجوده إلى غيره، والإمكان ضربٌ من العدم المقابل للوجود، والموت المقابل للحياة... فالحيّ الحقيقيّ ما لا يكون فيه تركيب قوى، وقد صحّ أنّ واجب الوجود بسيط الحقيقة أحديّ الذات والصفة، فردائيّ القوّة والقدرة، وأنّ نفس تعقله للأشياء نفس صدورها عنه، وأنّ معنى واحداً بسيطاً منه عقلٌ للكلّ ومنشأٌ للكلّ، فهو أحقّ وأليق باسم الحياة من جميع الأحياء، كيف وهو محيي الأشياء؟...»^{(٤)(٥)}.

الحياة إدراكٌ وفعل، وهما ليسا على شاكليّة واحدة، حيث يتفاوتان شدّة وضعفاً. فإذا كان الذي يوجدان له غايةً في تأكّد الوجود وشدّته، فالحياة التي له كذلك، ولا موجود متأكّد الوجود إلاّ الوجود البسيط المنزّه عن أيّ لونٍ من ألوان التركيب التي يجرّ كلّ واحدٍ منها احتياجاً لما تكون له. فلا حيّ كمثله؛

(١) التخيل: كالعلم بالإنسان الفرد كزيد مثلاً دون حضور مادّته، وذلك كَمَنْ يستدعي صورة صديق له وهو غير موجودٍ لديه.

(٢) الاختراع: هو الفعل المسبوق بالمادّة دون المدّة، كالفلك والفلكيّات.

(٣) الإبداع: هو الفعل غير المسبوق بمادّة ومدّة.

(٤) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٦ ص ٤١٣-٤١٤.

(٥) سوف يأتي في أبحاث الصفات السلبية نفي التركيب ذاتاً وصفة.

ولهذا قال العارفون به: «يا حيّاً قبل كلّ حيٍّ، يا حيّاً بعد كلّ حيٍّ، يا حيّ الذي ليس كمثله حيٍّ، يا حيّ الذي لا يشاركه حيٍّ، يا حيّ الذي لا يحتاج إلى حيٍّ، يا حيّ الذي يُميت كلّ حيٍّ، يا حيّ الذي يرزق كلّ حيٍّ، يا حيّاً لم يرث الحياة من حيٍّ، يا حيّ الذي يحيي الموتى، يا حيّ يا قيّوم لا تأخذه سنةٌ ولا نوم، سبحانك يا لا إله إلا أنت، الغوث الغوث خلّصنا من النار يا ربّ»^(١).

(١) دعاء الجوشن الكبير، الفصل السبعون.

النصّ العاشر

الإرادة والكراهة

قال: الرابعة: أنّه تعالى مريدٌ وكاره؛ لأنّ تخصّص الأفعال بإيجادها في وقتٍ دون آخر، لا بدّ له من مخصّص، وهو الإرادة، ولأنّّه تعالى أمرٌ ونهى، وهما مستلزمان الإرادة والكراهة بالضرورة.

الشرح

لقد اشتمل هذا النص من كلام المصنّف ﷺ على دعوى وحجتين، وهذا ما يمكن توضيحه من خلال البيان التالي:

الفرض: الحقّ تعالى واجب الوجود بالذات، وهو موجودٌ.
المدّعى: الحقّ تعالى مریدٌ وكاره.

البرهان: لو لم يكن الحقّ تعالى كذلك لما صدرت عنه الأفعال، ولما أمر ونهى، والتالي باطلٌ بكلا شقيّه فالمقدّم مثله.

أمّا بطلان التالي فواضح؛ وذلك لأنّه فعلٌ وصدرت عنه الأفعال، ولأنّه أمرٌ ونهى، وأمّا الملازمة فيمكن بيانها من خلال البيان التالي:

كلّ أمرٍ ناهٍ	مریدٌ كاره
الحقّ تعالى	أمرٌ ناهٍ
∴ الحقّ تعالى	مریدٌ كاره

وذلك لأنّ الحكيم لا يأمر إلّا بما يريد، ولا ينهى إلّا عمّا يكره، وقد ثبت أنّه أمرٌ ونهى، فهو مریدٌ كاره.

ولولا إرادته تعالى لفعلٍ وعدم إرادته لآخر، للزم الترجيح بلا مرجّح، والتخصيص بلا مخصّص؛ وذلك لأنّ ذاته تعالى وقدرته متساوية النسبة إلى الأفعال، فإذا وجدَ فعلٌ في زمانٍ دون آخر، فلمرجّح، والمرجّح هو إرادته لوجود الفعل في ظرفٍ، وكراهته لوجوده في آخر^(١).

(١) الكلام في الإرادة وأنها صفة ذات أم فعل، تمّ بحثه في موارد عدّة، ومن جملتها شرح السيّد

إشارات النص

الإرادة ذاتيةً وفعليةً

قال الحكيم الآملي رحمته الله: «إنَّ لإرادته مرتبتين: إرادة في مرتبة ذاته، وهي المعبر عنها بالإرادة الذاتية التي هي عين ذاته، وإذا قيل: إنَّ إرادته أزلية، يراد منها هذا المعنى، وإرادة في مرتبة فعله التي هي عين فعله وحادثة بحدوث فعله، وهي الزائدة على ذاته، وهذا هو الحق الموافق للتصديق، وفي بعض الأخبار المروية في (الكافي) ما يومئ إليه، حيث ورد فيه مروياً عن أبي الحسن عليه السلام: «إنَّ لله إرادتين ومشيتين: إرادة حتم، وإرادة عزم»، وقد فسره بعض شراح (الكافي) بالإرادة الذاتية والفعلية»^(١).

الإرادة شوقاً فينا

قال الحكيم السبزواري رحمته الله:

عقيب داعٍ دركنا الملائما شوقاً مؤكداً إرادةً سما
وفيه عين الداعٍ عين علمه نظام خيرٍ هو عين ذاته

وتفصيله: أنَّ الإرادة فينا شوقٌ مؤكدٌ يحصل عقيب داعٍ هو إدراك الشيء الملائم إدراكاً... موجباً لتحريك الأعضاء، لأجل تحصيل ذلك الشيء، وفيه تعالى عين الداعي الذي هو عين علمه العنائي نظام خير - مفعول علمه - هو، أي: علمه عين ذاته...»^(٢).

الأستاذ لنهاية الحكمة، المرحلة الأخيرة، الفصل الثالث عشر: ج ٢ ص ١١٨. وقد صرح السيد الطباطبائي أنَّها من المفاهيم الماهوية، ومن الكيفيات النفسانية، فلا تكون - على هذا - من صفات الواجب تعالى. راجع: ج ٢ ص ٢٠٣، من شرحه للنهاية المذكور آنفاً.

(١) درر الفوائد: ج ٢ ص ٨٣.

(٢) شرح المنظومة، قسم الحكمة: ج ٢ ص ٦٤٦-٦٤٩.

وبهذا يُرى: أنَّ للإرادة معنىً مشتركاً، وهو: «عبارةً عن فعلية الاقتضاء وتامة التأثير في شيء لوجود شيء آخر، فيكون الشيء الأول الذي فيه فعلية الاقتضاء وتامة التأثير لوجود شيء آخر مريداً... والشيء الثاني مراداً...»^(١).
وقد استدلل على المغايرة ما بين الشهوة والشوق والإرادة بالانفكاك بينهما؛ إذ «... قد يريد الإنسان ما لا يشتهي كشراب دواءٍ كرهه ينفعه، وقد يشتهي ما لا يريده كأكل طعامٍ لذيذٍ يضره...»^(٢)، «وبمثل البيان يظهر أنَّ الإرادة غير الشوق المؤكّد الذي عرّفها به بعضهم»^(٣).

الإرادة مخصّص

قال المصنّف رحمته الله: «في أنّه تعالى مريدٌ: اتّفق العلماء عليه واختلفوا في معناه... ويدلّ على ثبوت الإرادة له تعالى بالمعنى المطلق: أنَّ العالم حادثٌ، فتخصيص إيجاده بوقتٍ دون ما قبله وما بعده، مع جوازهما يفتقر إلى مخصّص، وليس القدرة لتساوي نسبتها، ولا العلم لتبعيته، فهو الإرادة، ولأنّ تخصيص ما وجد بالإيجاد دون غيره من المقدورات يستدعي مخصّصاً هو الإرادة.
ويدلّ على إثبات إرادة الفعل منّا: أمره بالطاعة، ونهيّه عن المعصية، وهما يستلزمان الإرادة والكرهية...»^(٤).

(١) درر الفوائد: ج ٣ ص ٧٨.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٤ ص ١١٣.

(٣) نهاية الحكمة: ص ١٥٦.

(٤) تسليك النفس إلى حظيرة القدس: ص ١٤١.

النص الحادي عشر

الأقوال في الإرادة

أقول: اتفق المسلمون على وصفه بالإرادة، واختلفوا في معناها. فقال أبو الحسين البصري: هي عبارة عن علمه تعالى بما في الفعل من المصلحة، الداعي إلى إيجاده.

وقال النجار: معناها أنه غير مغلوب ولا مكروه، فمعناها إذن سلبي، ولكن هذا القائل أخذ لا زَم الشيء في مكانه.

وقال البلخي: هي في أفعاله عبارة عن: علمه بها، وفي أفعال غيره: أمره بها. فإن أراد العلم المطلق فليس بإرادة كما سيأتي، وإن أراد العلم المقيّد بالمصلحة، فهو كما قال أبو الحسين البصري، وأمّا الأمر فهو مستلزم للإرادة لا نفسها.

وقالت الأشاعرة والكرامية وجماعة من المعتزلة: أنها صفة زائدة مغايرة للقدرة والعلم، مخصّصة للفعل، ثم اختلفوا، فقالت الأشاعرة: ذلك الزائد معنى قديم. وقالت المعتزلة والكرامية: هو معنى حادث. فالكرامية قالوا: هو قائم بذاته تعالى؛ والمعتزلة قالوا: لا في محلّ. وسيأتي بطلان الزيادة، فإذا الحق ما قاله أبو الحسين البصري.

والدليل على ثبوت الإرادة، من وجهين:

الأول: أن تخصيص الأفعال بالإيجاد في وقتٍ دون وقتٍ آخر، وعلى وجهٍ دون آخر، مع تساوي الأوقات والأحوال بالنسبة إلى الفاعل والقابل، لا بدّ له من مخصّص، فذلك المخصّص إمّا القدرة الذاتية، فهي متساوية النسبة،

فليست صالحةً للتخصيص، ولأنَّ من شأنها التأثير والإيجاد من غير ترجيح، وإمّا العلمُ المطلق فذلك تابعٌ لتعيين الممكن وتقدير صدوره، فليس مخصّصاً، وإلاّ لكان متبوعاً. وأمّا باقي الصفاتِ فظاهراً أنّها ليست صالحةً للتخصيص، فإذن: المخصّص هو علمٌ خاصٌ مقتضٍ لتعيين الممكن ووجوبِ صدوره عنه، وهو العلمُ باشماله على مصلحةٍ لا تحصل إلاّ في ذلك الوقت، أو على ذلك الوجه، وذلك المخصّص هو الإرادة.

الثاني: أنّه تعالى أمرَ بقوله: ﴿...أَقِيمُوا الصَّلَاةَ...﴾ (البقرة: ٨٣)، ونهى بقوله: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَا...﴾ (الإسراء: ٣٢)، فالأمرُ بالشيء يستلزم إرادته ضرورة، والنهي عن الشيء يستلزم كراهته ضرورة، فالباري تعالى مريدٌ وكارٌ، وهو المطلوب.

وهاهنا فائدتان:

الأولى: كراهته تعالى هي علمه باشمال الفعل على المفسدة الصارفة عن إيجاده، كما أنّ إرادته هي علمه باشماله على المصلحة الداعية إلى إيجاده. الثانية: أنّ إرادته ليست زائدةً على ما ذكرناه، وإلاّ لكانت إمّا معنيّ قديماً كما قالت الأشاعرة، فيلزم تعدّد القدماء، أو حادثاً، إمّا في ذاته كما قالت الكراميّة، فيكون محلاً للحوادث، وهو باطلٌ كما سيأتي، وإمّا في غيره فيلزم رجوع حكمه إلى الغير لا إليه، وإمّا لا في محلّ كما تقول المعتزلة ففيه فسادان:

الأوّل: يلزم منه التسلسل؛ لأنّ الحادث مسبوقٌ بإرادة المحدث، فهي إذن حادثة، فننقل الكلام إليه ويتسلسل. الثاني: استحالة وجود صفةٍ لا في محلّ.

الشرح

لقد اشتمل هذا النصّ على الأمور الثلاثة التالية:

الأول: معاني الإرادة لدى القوم.

الثاني: وجهان لإثبات الإرادة له تعالى:

١. ضرورة وجود المخصّص لوجود الأفعال.

٢. ضرورة كونه أمراً ناهياً.

الثالث: فائدتان:

١. المراد من كراهته تعالى لشيء، وإرادته كذلك.

٢. إرادته ليست زائدة على ذاته.

وإليك هذه الأمور واحداً بعد آخر.

الآراء في الإرادة

لقد عرض الشارح آراء أربعة حاولت إعطاء معنى ومفهوم للإرادة، وهذه

الآراء هي:

١. رأي أبي الحسين البصري، حيث رأى أنّ الإرادة هي عبارة عن العلم بما

في الفعل من المصلحة، الداعي إلى إيجاده، إذن فهي نحو من العلم ووجه من

وجوهه، «كما أنّ السمع (بمعنى العلم بالمسموعات) والبصر (بمعنى العلم

بالمبصرات) وجهان من وجوه علمه...»^(١).

٢. رأي النجّار، حيث فهم من الإرادة عدم المغلوبيّة وعدم الإكراه، فهو

مريدٌ أي: غير مغلوب ولا مكروه، وبهذا تكون الإرادة معنىً سلبياً.

(١) بداية الحكمة: ص ٢١١.

لكن لا يمكن القبول بأنَّ عدم المغلوبية وعدم المكروهية هو معنى الإرادة، بل هما لازمان لها، فالمريد لا يكون مغلوباً ولا يكون مكرهاً.

٣. رأي البلخي، حيث ذهب إلى أنَّ إرادته تارةً تتعلّق بأفعاله وأخرى بأفعال غيره. فأما المراد من إرادته لأفعاله فهو العلمُ بها، وأما معنى إرادته المتعلقة بأفعال غيره فهو أمرُه بها.

وهذا ممّا لا يصحّ؛ أمّا في مورد أفعاله: فلأنَّ علمه المفروض بأفعاله، إن كان المراد به العلم المطلق، فإنَّ العلم المطلق ليس بإرادة؛ وذلك لأنَّ العلم المطلق لا يمكن أن يكون مخصّصاً لوقوع فعلٍ في وقتٍ دون آخر. وهو ما سوف يتمّ الوقوف عليه عند عرض الحجّة الأولى لإثبات الإرادة. وإن كان المراد به العلم المقيّد بالمصلحة، فهو قول أبي الحسين البصري الذي تقدّم، فلا يكون رأياً في عرضه.

وأما بالنسبة إلى الإرادة في أفعال غيره: فلا يمكن أن تكون نفس الأمر، بل الأمر لازمٌ للإرادة لا نفسها. وهو مفاد الحجّة الثانية، حيث يستدلّ على أنّه تعالى ذو إرادة؛ لأنّه ذو أمر.

٤. رأي الأشاعرة وجماعة من المعتزلة: أنَّ الإرادة صفةٌ زائدةٌ مخصّصةٌ للفعل. ثمّ دبّ الخلاف بين هؤلاء القائلين بزيادة صفة الإرادة على الذات إلى رأيين:

الأوّل: الصفة المذكورة زائدةٌ حادثّةٌ، وهو مذهب المعتزلة والكرامية، إلّا أنَّ المعتزلة قائلون بقيام الإرادة لا في محلّ، بينما قال الكرامية بأنّها قائمةٌ بذاته تعالى.

الثاني: الصفة المذكورة زائدةٌ قديمة، وهو مذهب الأشاعرة.

إلّا أنَّ الدليل قائمٌ على بطلان زيادة الصفات الذاتية على الذات مطلقاً، حادثّةٌ كانت أم قديمة.

وجهان لإثبات الإرادة

لقد عرض الشارح - وكذلك المصنّف ﷺ - وجهين لإثبات الإرادة، حيث جاء الأول ليعتبر الإرادة هي المخصّص لوقوع الفعل في وقتٍ دون آخر، بينما كان الثاني أشبه بالإنّي، حيث استدلّ بأمره ونهيه تعالى على كونه مريداً كارهاً. وللاّمعان في التوضيح نعرض كلّاً منهما من خلال البيان التالي:

الوجه الأوّل

يمكن عرض هذا الوجه من خلال الطريقة التالية:

الفرض: هناك أفعالٌ واقعةٌ في وقتٍ دون آخر.

المدعى: لا بدّ من وجودٍ مخصّصٍ لوقوع فعلٍ في وقتٍ دون آخر، وإلاّ للزم التخصيص بلا مخصّص، وهو محال، والمخصّص ما هو إلاّ الإرادة.

البرهان: يمكن عرض هذا البرهان من خلال القياس التالي:

وقوع الفعل في وقتٍ دون آخر مخصّص

كلّ مخصّص ذو مخصّص

∴ وقوع الفعل في وقتٍ دون آخر ذو مخصّص

والمخصّص لا يعدو واحداً من الأمور التالية:

١. القدرة الذاتية. ٣. بقية الصفات.

٢. العلم المطلق. ٤. العلم المقيّد.

لكنّ الثلاثة الأولى لا تصلح للتخصيص، أمّا القدرة الذاتية فلكونها متساوية النسبة إلى جميع الأفعال التي هي المقدورات، هذا أولاً، وثانياً فإنّ القدرة من شأنها الإيجاد والتأثير لا بشرط وقتٍ دون آخر أو حالةٍ دون أخرى، وإلاّ لكانت محدودةً غير عامّة، هذا خُلف.

والعلم المطلق لا يصلح لذلك أيضاً؛ «...فهو من المبادئ البعيدة للإرادة،

٢٢٠.....شرح الباب الحادي عشر - ج ١

والإرادة من المبادئ، القربية إلى الفعل، فلا معنى لعدّهما شيئاً واحداً^(١).
كذلك الحال بالنسبة لبقية الصفات، فيتعيّن أن تكون الإرادة هي العلم
المقيّد بالنظام الأصلح، وهو المطلوب.

الوجه الثاني

أنّه تعالى في كتابه - وهو كلامه - قد أمر فهو مريدٌ، ونهى فهو كاره؛ إذ الأمر
بالشيء يستلزم إرادته، والنهي عن الشيء يستلزم كراهته وعدم رضاه.

فائدتان

الأولى: يراد في هذه الفائدة بيان أنّ الأوامر والنواهي التي هي أحكامٌ في
الشريعة تدور مدار المصالح والمفاسد، «فما فيه المصلحة الملزمة جعله واجباً، وما فيه
المفسدة البالغة نهى عنه... من القبيح أن يأمر بما فيه المفسدة أو ينهى عما فيه
المصلحة...»^(٢).

الثانية: يراد القول في هذه الفائدة: إنّ الإرادة صفةٌ ذاتيةٌ وليست عارضةً
خارجةً زائدةً على الذات؛ وذلك لبطلان أن تكون صفاته زائدةً على ذاته، وهذا
ما سوف يُطرح مفصلاً لاحقاً، حيث سيثبت أنّ صفاته عينُ ذاته.

إشارات النصّ

معاني الإرادة

«إنّ الإرادة قد تُستعمل بمعنى قريب من الحبّ والرضا، كقوله تعالى:
﴿تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ﴾ (الأنفال: ٦٧) أي: تحبّون عرض الدنيا
وترضون بها، ولكن الله يرضى لكم الآخرة.

(١) الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل: ج ١ ص ١٦٩.

(٢) عقائد الإمامية، للمظفر: ص ٧٠.

والإرادة بهذا المعنى كيف نفساني في ذوي النفوس، ويقابلها الكراهة، وقد تُستعمل بمعنى الطلب التشريعي، ويقال لها: (الإرادة التشريعية) التي تتجلى في الأوامر والنواهي، وقد تُستعمل بمعنى إجماع العزم المستتبع لحركة العضلات - إذا تعلقت بالأفعال البدنية - ولا يضادها شيء.

والإرادة بهذا المعنى هي معركة الآراء، وذهب كثيرٌ منهم إلى أنها الإرادة بالمعنى الأول، ولهذا فقد عرفوها بالشوق المؤكّد، وذكروا أحكامها في باب كيف النفساني... ويكفي لإثبات وجود الإرادة بالمعنى الثالث ومغايرتها للشهوة والغضب والشوق، التأمل في حالات النفس، بل هو الطريق الوحيد للكشف عن أمثال هذه الأمور، كما يكفي لإثبات مغايرتها لنفس تحريك العضلات التأمل في حال من يريد فعلاً بزعم قدرته عليه، وهو عاجز عنه، كمن ابتلي بالفالج ولم يعلم به بعد...»^(١).

وبالعودة إلى النص السابق، نجد أن المصنّف وكذلك الشارح في هذا النص قد اتّما الاستدلال على الإرادة بدليلين يثبت كلّ منهما نحواً من الإرادة لا يثبت الآخر؛ وذلك لأنّ الأول يثبت إرادة تكوينية؛ لأنّ متعلّقها أمور تكوينية، وهي الأفعال أو العالم على ما وقفنا عليه من كلام المصنّف ﷺ في (تسليك النفس إلى حظيرة القدس)، والثاني يثبت الإرادة التشريعية، والتي استدلّ عليها استدلالاً إنياً؛ وذلك من خلال أوامره ونواهيهِ الواصلة إلينا، وقد ألقى الكلام دونها تفصيل وتمييز، وهذا ممّا لا يصحّ. نعم، قد تمّ تفادي ذلك في الكلام الذي نقلناه عن المصنّف ﷺ في الكتاب المذكور آنفاً.

(١) تعلّيق على نهاية الحكمة، مصباح اليزدي: ص ١٧٠-١٧١، تعلّيق رقم (١٨١).

النص الثاني عشر

الإدراك

قال: الخامسة: أنه تعالى مدرك؛ لأنه حي، فيصح أن يدرك، وقد ورد القرآن بثبوت له، فيجب إثباته له.

أقول: قد دلت الدلائل النقلية على اتصافه تعالى بالإدراك، وهو زائد على العلم؛ فإننا نجد تفرقة ضرورة بين علمنا بالسواد والبياض والصوت الهائل والحسن وبين إدراكنا لها، وتلك الزيادة راجعة إلى تأثير الحاسة، لكن دلت الدلائل العقلية على استحالة الحواس والآلات عليه تعالى، فيستحيل ذلك الزائد عليه، فإدراكه هو علمه تعالى حينئذ بالمدركات. والدليل على صحة اتصافه به: هو ما دل على كونه عالماً بكل المعلومات، من كونه حياً، فيصح أن يدرك، وقد ورد القرآن بثبوت له، فيجب إثباته له، فإدراكه هو علمه بالمدركات، وذلك هو المطلوب.

الشرح

قال المحقق الطوسي رحمته الله: «والنقل دلّ على اتّصافه بالإدراك، والعقل على استحالة الآلات»^(١)، وبقرينة أنّ العقل دلّ على استحالة الآلات يُعرف أنّ المراد بالإدراك ليس مطلق العلم، وإنّما المراد منه هو العلم بالمحسوسات كالمسموعات والمبصرات، وهذا ما ذهب إليه أبو الحسين، وبهذا يتم الاستدلال على كونه تعالى مدركاً أي: سميعاً بصيراً، ولذا فإنّنا نجد المتكلّمين يفرّدون السمع والبصر صفتين مستقلّتين، فهو مدركٌ للمحسوسات من دون آلة كما هو حالنا، إلّا المجسّمة، حيث لا يجدون فرقاً بين إدراكنا وإدراكه على مستوى الآلية. نعم، قد يرون أنّ إحساسه أشدّ من إحساسنا بالأشياء.

أمّا الدليل العقليّ الذي بموجبه يظهر امتناع الآلات عليه تعالى، فلأنّ جواز ذلك يؤوّل إلى الجسميّة التي تؤوّل إلى التركيب الذي يؤدّي إلى الاحتياج الذي هو آية الإمكان الذي يتنافى مع وجوب الوجود بالذات الذي تمّ إثباته له تعالى، وهذا ما يمكن عرضه ثانية من خلال البيان التالي:

لا شيء من الواجب	بجسم
كلّ ذي آلة	جسم
∴ لا شيء من الواجب	بذات آلة

أمّا الدليل الذي ساقه المصنّف رحمته الله وكذلك الشارح، فقد اعتمد الحياة حدّاً أوسط أثبتنا من خلاله الإدراك للواجب، وذلك من خلال قياس اقتراضيّ حمليّ من الشكل الأوّل، وهو التالي:

(١) كشف المراد: ص ٤٠٢.

الواجبُ تعالى
كلَّ حيٍّ
مدركٌ
مدركٌ
مدركٌ
الواجبُ تعالى

أما الصغرى فقد تمّ الكلام فيها آنفاً، وأما الكبرى فلأنّ الجهاد لا حسّ له ولا درك، وهو ممّا لا يخفى.

إشارات النصّ

الإدراك سؤال وجواب

قال المصنّف رحمه الله: «سؤال: الإدراك إمّا نفس الذات أو صفةٌ قديمةٌ أو حادثة، والأوّلان محالان؛ لتوقّفهما على المدرك لإضافته، والثالث كذلك؛ لأنّه ليس بمحلّ الحادث، ولأنّ السمع والبصر إنّما يكون بآلات. جواب: الأوّل صفةٌ قديمةٌ ومتعلّقةٌ حادثٌ، والثاني أنا لا نشترط الآلات...»^(١).

وهذا ما يمكن توضيحه من خلال البيان التالي، حيث سيتمّ عرض السؤال من خلال الطريقة التالية:

الفرض: الواجب تعالى قديمٌ؛ الإدراك نسبةٌ وإضافةٌ يستلزم وجودها وجود المدرك والمدرك؛ لا شيء من الواجب بمحلّ للحواث^(٢)؛ لا شيء من الواجب تعالى بذى آلة^(٣)؛ الإدراك العلم الحسيّ. المدعى: لا شيء من الواجب بمدرك.

(١) معارج الفهم في شرح النظم: ص ٣٢٢.

(٢) هذا ما سوف يتمّ إثباته في بحث الصفات السلبية.

(٣) هذا ما سوف يتمّ إثباته في بحث الصفات السلبية.

البرهان: لو كان الواجب مدركاً لكان الإدراك إمّا عين ذاته، أو زائداً على ذاته. ولو كان كذلك، لكان إمّا حادثاً أو قديماً. والتالي باطلٌ بشقّوقه الثلاثة: الإدراك عين الذات؛ الإدراك زائد قديم؛ الإدراك زائدٌ حادث، فالمدّم مثله، إذن لا شيء من الواجب تعالى بمدرك.

أمّا الملازمة فواضحة، وأمّا بطلان التالي بشقّوقه الثلاثة؛ فللزوم الأوّل والثاني وجود المدرك القديم، مع أنّ المدرك حادثٌ، فهو المسموع والمبصر؛ وذلك لأنّ الإدراك نسبةٌ أحد طرفيها المدرك، وأمّا الثالث فلا مريم:

١. لو كان الإدراك حادثاً وكان للواجب تعالى، لكان الواجب محلاً للحوادث، أو هو موجبٌ لتغيّره تعالى.

٢. الإدراك لا يكون دون آله، وهو تعالى منزّه عن الجسم والآله.

«والجواب...: إنّ الإدراك صفةٌ زائدة على الذات قديمة ومتعلّقة بها حادث كالقدرة والعلم... إنّنا لا نشترط في الإدراك الآلات...»^(١).

أي: حقيقة الإدراك غير متقوّمة بالآلات. نعم، مرتبةٌ من مراتب الإدراك قد تحتاج لذلك وليس كلّ مرتبة.

الإدراك زائدٌ على العلم

قال المصنّف رحمه الله: «وهل هو - الإدراك - زائدٌ على العلم في حقّه؟ منعه أبو الحسين وأثبتته الجبائيّان والسيد المرتضى والأشعريّ والخوارزمي. لأبي الحسين: إنّ كان هو العلم فهو المقصود، أو الإحساس فمحالٌ في حقّه، أو غيرهما فغير معقول.

وفيه - القول الثالث - نظر؛ إذ لا يلزم من نفي تعلّقه نفيه... فإنّ عدم العلم

(١) معارج الفهم في شرح النظم: ص ٣٢٢.

بالشيء لا يوجب العلم بعدم ذلك الشيء»^(١).

والذي اختاره المصنّف هو المغايرة ما بين العلم والإدراك الذي يراد به العلم الحسي من سمع وبصر، فالعلم بالسواد والبياض والصوت الهائل مغايرٌ لإدراكها كما هي في الخارج .

(١) معارج الفهم في شرح النظم: ص ٣٢٣.

النص الثالث عشر الأزلية والأبدية

قال: السادسة: أنه تعالى قديم أزلي، باقٍ أبدي؛ لأنه واجب الوجود، فيستحيل العدم السابق واللاحق عليه.
أقول: هذه الصفات الأربعة لازمة لوجوب وجوده.
فالقديم والأزلي: هو المصاحب لمجموع الأزمنة المحققة والمقدرة بالنسبة إلى جانب الماضي.
والباقي: هو المستمر الوجود، المصاحب لجميع الأزمنة.
والأبدي: هو المصاحب لجميع الأزمنة محققة كانت أو مقدرة بالنسبة إلى الجانب المستقبل.
والسرمدى: يعم الجميع.
والدليل على ذلك: هو أنه قد ثبت أنه واجب الوجود، فيستحيل عليه العدم مطلقاً، سواءً كان سابقاً (على تقدير: أن لا يكون قديماً أزلياً)، أو لاحقاً (على تقدير: أن لا يكون باقياً أبدياً). وإذا استحال العدم المطلق عليه، ثبت قدمه وأزليته وبقاؤه وأبديته، وهو المطلوب.

الشرح

هناك صفاتٌ أربع أُريد إثباتها له تعالى، وهي كالتالي:

١. القديم الأزليّ.

٢. الباقي.

٣. الأبدّيّ.

٤. السرمدّيّ.

أمّا الصفة الأولى، وهي صفة القدم والأزليّة، فالمراد بها: هو أنّه غير مسبوقٍ بالعدم في زمانٍ سواءً كان محققاً هذا الزمان أو مفروضاً مقدّراً.

وأمّا الصفة الثانية، وهي البقاء، فالمراد بها: استمرار الوجود وعدم لحوق العدم في أيّ زمانٍ من الأزمنة.

وأمّا الصفة الثالثة، وهي الأبديّة، فالمراد بها: عدم عروض العدم عليه تعالى في الأزمنة اللاحقة، فلا يتوقّع مجيء زمانٍ لاحقاً يكون تعالى معدوماً فيه.

وأمّا الصفة الرابعة، فهي جماع الثلاثة الباقية، وهي السرمديّة، والتي يراد بها: امتناع العدم عليه تعالى مطلقاً أزلاً وأبداً وبقاءً. فهو تعالى الأوّل الذي لا أوّل يكون قبله، والآخر الذي لا آخر بعده.

أمّا الدليل الذي تثبت هذه الصفات من خلاله، فهو ما يمكن عرضه من خلال البيان التالي، والذي سترى أنّ الحدّ الأوسط لإثبات الصفات الآتية الذكر هو وجوب الوجود بالذات.

الفرض: الحقّ تعالى واجبٌ الوجود بالذات، وواجبٌ الوجود بالذات ماهيّةً إنّيّةً، أي ليس له ماهيّة وراء وجوده الخاصّ به، كما هو حال ما سواه من الممكنات، السرمدّيّ هو الأزليّ الأبدّيّ الباقي.

المدعى: الواجب تعالى أزلي، باق، أبدي، سرمدي.

البرهان: يمكن عرض هذا البرهان من خلال الأقيسة التالية:

كل أزلي أبدي	مستمر باق
الله تعالى	أزلي أبدي
∴ الله تعالى	مستمر باق

نجعل النتيجة صغرى في القياس التالي:

الله تعالى	مستمر باق
كل مستمر باق	سرمدي
∴ الله تعالى	سرمدي

أما صغرى الأول فواضحة؛ وذلك لأن الذي لا أول ولا آخر لوجوده مستمر باق، وإثما الذي يحتاج إلى بيان هو كبراه، وهذا ما يمكن عرضه من خلال القياس التالي:

الله تعالى	واجب الوجود بالذات
واجب الوجود بالذات	وجوده عين ذاته
∴ الله تعالى	وجوده عين ذاته

نأخذ النتيجة صغرى في القياس التالي:

كل ما وجوده عين ذاته	يتمنع عليه العدم مطلقاً
الله تعالى	وجوده عين ذاته
∴ الله تعالى	يتمنع عليه العدم مطلقاً

أما مقدمات القياس الأول فقد أوضحتهما الأبحاث السابقة، وأما كبرى الأخير، فلأن عروض العدم على شيء وجوده عين ذاته، لازمه:

١. اجتماع النقيضين. ٢. سلب الشيء عن نفسه.

وذلك لأن العدم الذي يفترض - وفرض المحال غير محال - عروضه على ما

هو عين الوجود يدور أمره بين حالين:

١. عندما يُعرض العدم على الواجب - الذي هو عين الوجود - يبقى الواجب ولا ينعدم، فيلزم صدق الوجود والعدم على شيء واحد، وهو اجتماعٌ للنقيضين.
٢. عندما يُعرض العدم على الواجب - الذي هو عين الوجود - لا يبقى الواجب، بل يزول وينعدم، وفي هذا سلبٌ للشيء عن نفسه؛ وذلك لأننا فرضنا أنّ الواجب عينُ الوجود، فكيف يُسلب الوجود عن عين الوجود، وحاقه؟ وبالعودة إلى القياس الأخير لنأخذ نتيجة صغرى في القياس التالي، نجد:

الله تعالى	يُمتنع عليه العدم مطلقاً
كلّ ما يُمتنع عليه العدم كذلك	غير مسبوقٍ أو ملحقٍ بالعدم
∴ الله تعالى	غير مسبوقٍ أو ملحقٍ بالعدم
تُدرج النتيجة صغرى في القياس التالي:	

الله تعالى	غير مسبوقٍ أو ملحقٍ بالعدم
كلّ ما هو كذلك	سرمديّ
∴ الله تعالى	سرمديّ

إشارات النصّ

ملاحظة وتنبيه

الذي يلاحظ على تفسير الشارح للصفات الأربع، أنّه أخذ فيها الزمان، وهذا لا يناسب الموجود الواجب المتّزه عن الزمان والمكان، وإنّما يناسب الموجود الإمكانيّ المجرّد عن المادّة، حيث إنّّه لا أوّل لوجوده أي: هو قديم قديماً زمانياً، ولا آخر كذلك، بينما الحقّ تعالى قديم قديماً ذاتياً، فهو غير مسبوق بالعدم الذاتي الذي يجمع الوجود.

الأزل والأبد

قال المحقق الآملي رحمته الله: «اعلم أنّ كلّ واحدٍ من لفظي الأزل والأبد يطلق على معنيين:

فالمعنى الأوّل للأزل: هو القدم. والأزليّ: بمعنى القديم، وهو ما لا أوّل له رأساً على نحو الإطلاق، والياء منه لا تكون للنسبة، بل الغرض منه المبالغة في إفادة معناه... وقيل: إنّ أصل الأزل (يزل) مع الياء المنقّطة من تحت، من قولهم للقديم: لم يزل، ثمّ نُسبَ إليه فقليل: يزلي، فأبدلت الياء همزة. ويُطلق عليه تعالى من جهة عدم البداية لوجوده تعالى؛ لمكان كونه واجب الوجود، وعلى أعدام الحوادث؛ حيث إنّها مستمرة أزلاً إلى زمان وجودها من بارئها....

والمعنى الثاني للأزل: مبدأ ما هو نازل منزلة الوعاء للسلسلة الطولية النزولية... وهو الله سبحانه كما هو مفاد قوله تعالى: ﴿إِنَّا لِلّهِ﴾، وإنّا قلنا: نازل منزلة الوعاء لا الوعاء حقيقة؛ لأنّه ليس له وعاء....

ولا يخفى أنّ المعنى الثاني لازمٌ للأوّل، ضرورة أنّ ما لا أوّل لوجوده ولم يكن مسبوقاً بالعدم مطلقاً... يلزمه أن يكون مبدأ السلسلة الطولية النزولية.... والمعنى الأوّل للأبد: هو الدهر الطويل غير المحدود بحدّ. فإذا قلت: لا أكلمه أبداً، فالأبد هو من لدن تكلمك هذا إلى آخر عمرك. والأبد: الخلود، والتأبّد: التخليد.

والمعنى الثاني للأبد: هو الذي لا آخر ولا انقطاع له، وهذا المعنى الثاني للأبد أيضاً يلزم المعنى الأوّل له؛ وذلك لأنّ لازم تخليد وجود الشيء وعدم محدوديته بحدّ ينقطع عنده، هو أن لا يكون له آخر، فيلزم أن يكون منتهى لكلّ وجودٍ في السلسلة الطولية العروجية، كما هو مفاد قوله: ﴿وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾^(١).

(١) درر الفوائد: ج ٢ ص ١٥-١٧.

النص الرابع عشر التكلم

قال: السابعة: أنَّه تعالى متكلمٌ بالإجماع، والمراد بالكلام: الحروفُ والأصواتُ المسموعةُ المنتظمة. ومعنى أنَّه تعالى متكلمٌ: أنَّه يوجد الكلامُ في جسمٍ من الأجسام، وتفسيرُ الأشاعرةِ غيرُ معقول. أقول: مِن جملةِ صفاته تعالى كونه متكلمًا، وقد أجمع المسلمون على ذلك، واختلفوا بعد ذلك في مقاماتٍ أربعة:

الشرح

أما المصنّف رحمه الله فقد أشار إلى ثبوت صفة الكلام له تعالى، وقد عدّ المقصود بالكلام هو الكلام المتعارف، والذي هو عبارة عن الألفاظ المستعملة والتي تركّب وفق قواعد اللغة التي لها، وذلك من أجل إفادة المعاني التي تُستعمل في نفس المتكلّم وذاته.

والمراد بكونه تعالى متكلّماً هو: أنّه يوجد الكلام بالمعنى المذكور في جسمٍ من الأجسام، وذلك كالشجرة التي نودي موسى عليه السلام من خلفها.

ثمّ ختم المصنّف رحمه الله كلامه في الكلام برفض ما أورده الأشاعرة من تفسيرٍ لكلامه تعالى، حيث زعموا أنّه قديمٌ وأنّه قائمٌ بذاته، وهو ما سمّوه بـ«الكلام النفسي»، وهو ما سوف يتمّ الوقوف عليه في محله.

أما الكلام المأخوذ من كلام الشارح هاهنا، فهو إشارة إلى أنّ البحث في الكلام سوف يجري وفق مقامات أربعة، هي التالية:

١. طريق ثبوت صفة الكلام.

٢. ماهيّة الكلام.

٣. فيما تقوم به صفة الكلام.

٤. قديم الكلام وحدوثه.

وهذا ما سوف تشتمل عليه النصوص الأربعة الآتية:

إشارات النصّ

حقيقة الكلام^(١)

قال الفخر الرازي: «اعلم أنّنا نعلم بالضرورة أنّ لنا أمراً ونهياً وخبراً

(١) راجع شرح نهاية الحكمة الإلهيات بالمعنى الأخصّ: ج ٢ ص ٢٠٦.

واستخباراً، فنقول: هذه الماهيات إما أن تكون مجرد هذه الألفاظ، أو معاني تدل عليها هذه الألفاظ.

والأول باطل؛ لوجوه:

أحدها: وهو أن الصيغ الدالة على ماهية الأمر والنهي صيغ مختلفة بحسب اللغات المختلفة، وماهية الأمر والنهي واحدة، فوجب التغير.

والثاني: أن ماهية الأمر والنهي حقائق ذاتية لا يمكن تبديلها وتغييرها بحسب الاصطلاح والأوضاع، وأمّا هذه الألفاظ والعبارات فإنها قابلة للتبدل والتغير، فوجب التغير.

الثالث: أن الصيغة الموضوعية لإفادة معنى الخبر، كان يعقل أن تكون موضوعاً لإفادة معنى الطلب وبالعكس. وأمّا انقلاب ماهية الخبر طلباً وبالعكس، فإنه غير معقول، فوجب التغير...»^(١).

إذن، فلا شيء من الأمر والنهي والخبر والاستخبار بألفاظ وعبارات؛ وذلك للأمور الثلاثة المذكورة آنفاً، والتي تفيد المغايرة بين المذكورات والألفاظ. وهذا ما يمكن عرضه من خلال الأقيسة الثلاثة التالية:

ماهية الأمر - مثلاً - واحدة

لا شيء من الألفاظ الدالة على الأمر بوحدة

∴ لا شيء من ماهية الأمر بلفظ من الألفاظ الدالة على الأمر

فالكل - وعلى اختلاف اللغات - يدرك معنى واحداً للأمر أو الخبر...

وذلك كما يدرك الكل معنى واحداً للماء، مع كون الألفاظ الموضوعية له كثيرة متعددة، وذلك بحسب تعدد اللغات.

المذكورات حقائق ذاتية

(١) المطالب العالية من العلم الإلهي: ج ٣ ص ٢٠١.

لا شيء من الألفاظ الدالة عليها بحقائق ذاتية
 .: لا شيء من المذكورات بالألفاظ الدالة عليها
 أمّا المراد بالذاتي هاهنا فهو الذي لا يكون بوضع واضح واعتبار معتبر.
 لا شيء من المذكورات ينقلب بعضها إلى بعض
 الألفاظ الموضوعية للمذكورات ينقلب بعضها إلى بعض
 .: لا شيء من المذكورات بالألفاظ الموضوعية لها

ثمّ يقول: «إنّا إذا أردنا أن نُعلّم غيرنا حصول ذلك المعنى في قلبنا، فالناس رأوا أنّ الأصلح الأصوب أن يتواضعوا على أن يعيّنوا لكلّ معنى من المعاني ألفاظاً مخصوصة... ولقد كانوا قادرين على أن يعرفوا تلك المعاني بأفعالٍ وأعمالٍ سوى هذه الألفاظ، إلّا أنّهم رأوا أنّ هذا الطريق أسهل وأصوب من وجوه...» يظهر من خلالها أنّ الأصوات المركّبة - أي: الألفاظ - هي الأصلح؛ وذلك للأُمور التالية:
 «الأوّل: أنّ إدخالها في الوجود في غاية السهولة.

والثاني: أن تكون الكلمات الكثيرة الواقعة في مقابلة المعلومات الكثيرة في غاية السهولة.

الثالث: أنّه عند الحاجة إلى التعريف تدخل في الوجود، وعند الاستغناء عن ذكرها تُعدم؛ لأنّ الأصوات لا تبقى...»^(١).

وأما سائر الأشياء فقد لا تكون كذلك، «فظهر: أنّ المتكلّم عبارة عن فاعل الكلام؛ لأنّ المقصود من الكلام أن يأتي الإنسان بعملٍ اصطلاحوا على أنه متى أتى به فإنّه يدلّ على أنّه قام بقلبه ميلٌ إلى شيء، أو نفرةٌ عن شيء، ثمّ اصطلاحوا على جعل ذلك الدليل هو هذه الألفاظ، وهذا كلامٌ معقول لا مجال للنزاع فيه»^(٢).

(١) المطالب العالية من العلم الإلهي: ج ٧ ص ٢٨٩-٢٩٠.

(٢) المصدر السابق: ج ٣ ص ٢٠٣.

النص الخامس عشر

وجه ثبوت الكلام له تعالى

الأول: في الطريق إلى ثبوت هذه الصفة، وقالت الأشاعرة: هو العقل، وقالت المعتزلة: هو السمع، وهو قوله تعالى: ﴿...وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ (النساء: ١٦٤). وهو الحق لعدم الدليل العقلي، وما ذكروه دليلاً فليس بتام.

وقد أجمع الأنبياء على ذلك، وثبوت نبوتهم غير موقوف عليه؛ لجواز تصديقهم بغير الكلام، بل موقوف على المعجزات، ولا يلزم الدور، فيجب إثباته.

الشرح

قال التفتازاني: «...تواتر القول بذلك - في أنه تعالى متكلم - عن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام مع ثبوت صدقهم بالمعجزات من غير توقّف على الكلام، وقد يستدلّ بأنّ ضده في الحيّ نقص أو قصور في الكمال...»^(١).

إذن، هناك إجماع على كونه تعالى متكلماً، لكن وقع الخلاف في حيثيات متعدّدة تمّت إلى كلامه تعالى بصلة، وهذا واحد منها؛ إذ قد اختلف في منشأ كونه تعالى متكلماً، هل هو السمع كما في قوله تعالى: ﴿...وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ (النساء: ١٦٤)، أم العقل؟ وهو الذي ادّعته الأشاعرة اعتماداً على ما ذهبت إليه في ماهية الكلام، وأنّه ليس المراد به الحروف والأصوات، وإنّما الكلام النفسي القائم بذاته تعالى والقديم بقدمه، ومثل هذا المعنى من الكلام لا شكّ أنّه كمال، وهو صفة أزليّة منافية للسكوت.

لكنّ ما ذهبت إليه الأشاعرة في معنى كلامه تعالى - كما سوف يأتي في النصّ اللاحق - لا يتصوّر حتى يتمّ التصديق به.

إذن، وبناءً على ما سوف يأتي من ماهية الكلام، وأنها عبارة عن الأصوات والحروف المركّبة تركيباً مفهوماً، لا طريق لإثبات ضرورة ثبوت هذه الصفة له تعالى إلّا السمع.

ولعلّ البعض يحلو له ثانية أن يستدلّ على ضرورة ثبوت هذه الصفة بالعقل، بما يمكن عرضه من خلال البيان التالي:

الفرض: بعث الأنبياء واجبٌ عليه تعالى، وهذا ما سوف يأتي في أبحاث النبوة.

(١) شرح المقاصد: ج ٤ ص ١٤٤.

المدّعى: الكلام واجبٌ له تعالى.

البرهان: لو لم يكن الكلام ضرورياً لما أمكن معرفة النبيّ من المتنبيّ، والتالي باطلٌ فالمقدّم مثله.

أمّا بطلان التالي فواضح؛ إذ لا فائدة من البعثة في حال عدم تمييز النبيّ من مدّعي النبوة.

وأما الملازمة فلأنّ النبوة أمرٌ إلهيّ، وهو تعالى - دون أحدٍ سواه - الكاشف عنه والمعين له، وكيف يكشف الحقّ تعالى عن ذلك إلّا بالكلام؟ إذن، فصاحب هذا الدليل يزعم: أن لا طريق لتعيين النبيّ إلّا الكلام، أي هناك ملازمة بين الأمرين.

والجواب: إنّ أبحاث النبوة سوف تثبت أنّ هناك طريقاً آخر، وهو المتداول في تعيين النبيّ وتمييزه عمّا عداه، ألا وهو طريق المعجزة، فلو فرضنا أنّ شخصاً ادّعى النبوة وأظهر المعجزة المصدّقة ومن دون أن يصلنا كلام منه تعالى يفيد نبوة ذلك الشخص، فإنّ ذلك كافٍ لإقامة الحجّة، ولذلك قالوا: إنّ النبوة تثبت بأمرين:

١. ادّعاء شخص للنبوة. ٢. إظهار معجزة مصدّقة لما بين يديه.

إشارات النصّ

كلام موسى عليه السلام

روي في «الاحتجاج» للطبرسيّ عن صفوان بن يحيى، قال: «سأل أبو قرّة المحدث الرضا عليه السلام، فقال: أخبرني - جعلني الله فداك - عن كلام الله لموسى؟ فقال: الله أعلم بأيّ لسان كلمه بالسريانيّة، أم بالعبرانيّة. فأخذ أبو قرّة بلسانه فقال: إنّما أسألك عن هذا اللسان؟ فقال أبو الحسن عليه السلام: سبحان الله عمّا تقول!

ومعاذ الله أن يُشبه خلقه، أو يتكلم بمثل ما هم متكلمون، ولكنّه تبارك وتعالى ليس كمثل شيء، ولا كمثل قائل ولا فاعل. قال: كيف ذلك؟ قال: كلام الخالق لمخلوق ليس ككلام المخلوق لمخلوق، ولا يلفظ بشقٍّ في لسان، ولكن يقول له: كن. فكان بمشيئة...»^(١).

إذن، فقد نفى الإمام عليه السلام الكلام الذي يكون بتوسّل آله؛ وذلك لمحاذير الجسميّة وما يتبعها ممّا يجزّ نقصاً على التامّ تماماً لا يتناهى.

العقل والكلام

قال التفتازاني: «وقد يستدلّ على ذلك - على الكلام - بدليل عقليّ على قياس ما مرّ في السمع والبصر، وهو: أنّ عدم التكلم ممّن يصحّ اتّصافه بالكلام - أعني الحيّ العالم القادر - نقصٌ...»^(٢).

وهذا ما يمكن عرضه من خلال البيان التالي:

الفرض: الواجب تعالى حيّ، عالم، قادر، لا شيء من الواجب بناقص.

المدعى: الواجب تعالى متكلم.

البرهان: لو لم يكن الواجب تعالى متكلماً، لكان - والعياذ بالله - ناقصاً، والتالي باطل، فالمقدّم مثله، إذن فالواجب تعالى متكلم.

أمّا بطلان التالي فقد أوضحته الأبحاث السابقة.

وأما الملازمة فلأنّ من شأن الحيّ العالم القادر أن يكون متكلماً. فالكلام ممكنٌ له بالإمكان العام، وكلّ ما هو كذلك فهو موجودٌ له بالفعل؛ إذ لا يوجد له تعالى حالة منتظرة.

(١) الاحتجاج: ج ٢ ص ٣٧٢، الحديث رقم (٢٨٥).

(٢) شرح المقاصد: ج ٤ ص ١٤٤.

إجماع الأنبياء على صدقه تعالى

قال التفتازاني: «تواتر القول بذلك عن الأنبياء، وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقّفٍ على إخبار الله تعالى عن صدقهم بطريق التكلم ليلزم الدور»^(١).

يمكن عرض الدور المذكور وتوضيحه من خلال البيان التالي:
الفرض: الله تعالى صادق.

المدعى: إخبار الأنبياء بأنّه تعالى صادق، لازمه الدور.

البرهان: الأنبياء إنّما كانوا صادقين لأنّ الله تعالى زكّاهم وأخبر بأنهم صادقون، وهو صادق؛ لأنّ الأنبياء أخبروا - وبشكلٍ متواتر - بصدقته، إذن فصدق الأنبياء متوقّفٌ على صدقه تعالى المتوقّف على صدق الأنبياء، إذن صدق الأنبياء متوقّفٌ على صدقهم.

والجواب: صدق الأنبياء متوقّفٌ على ظهور المعجزات، إذن فلا دور.

(١) شرح المقاصد: ج ٤ ص ١٤٤.

النص السادس عشر

في ماهية كلامه تعالى

والثاني: في ماهية كلامه، فزعم الأشاعرة: أنه معنى قديم قائم بذاته - يُعبّر عنه بالعبارات المختلفة المتغيرة - المغاير للعلم والقدرة، فليس بحرف ولا صوت ولا أمر ولا نهي ولا خبر ولا استخبار، وغير ذلك من أساليب الكلام^(١).

وقالت المعتزلة والكرامية والحنابلة: هو الحروف والأصوات المركبة تركيباً مفهماً، والحق الأخير؛ لوجهين:

الأول: أن المتبادر إلى أفهام العقلاء هو ما ذكرناه، ولذلك لا يصفون بالكلام من لم يتصف بذلك كالساكت والأخرس.

الثاني: أن ما ذكره غير متصور؛ فإن المتصور: إما القدرة الذاتية التي تصدر عنها الحروف والأصوات، وقد قالوا: هو غيرها، أو العلم، وقد قالوا: هو غيره، وباقي الصفات ليست صالحة لمصدرية ما قالوه. وإذا لم يكن متصوراً، لم يصح إثباته؛ إذ التصديق مسبوق بالتصور.

(١) وقد تمّ عرض وجوه المغايرة ما بين المعاني المذكورة والألفاظ في إشارات النص السابق.

الشرح

الكلام في ماهية الكلام أورث ما أورثه من اختلاف بين المتكلمين، حيث ذهبت الأشاعرة إلى رأي في الكلام - كلامه تعالى - فهم يرون أن «...التكلم من الصفات الذاتية، ووصفوا كلامه سبحانه بالكلام النفسي، وقالوا: إن الكلام النفسي غير العلم وغير الإرادة والكرهية. وقد تفتنوا في تقريب ما ادّعوه بفنون مختلفة... لا شك أن المتكلم عندما يُخبر عن شيء، ففيه عدة تصوّرات وتصديق، كلّها من مقولة العلم، أمّا التصوّر فهو: عبارة عن إحضار الموضوع والمحمول والنسبة بينهما في الذهن. وأمّا التصديق فهو: الإذعان بنفس النسبة على المشهور... وأمّا الإنشاء، ففي مورد الأمر إرادة في الذهن، وفي مورد النهي كراهة فيه، وفي الاستفهام والتمني والترجي ما يناسبها.

فالأشاعرة قائلون بأن في الجمل الإخبارية - وراء العلم - وفي الإنشائية، كالأمر والنهي مثلاً، وراء الإرادة والكرهية، شيء في ذهن المتكلم يسمّى بالكلام النفسي، وهو الكلام حقيقة. وأمّا الكلام اللفظي فهو تعبير عنه، وهذا الكلام (النفسي) في الإنسان حادثٌ يتبع حدوث ذاته، وفيه سبحانه قديمٌ لقدم ذاته...»^(١). إذن، فليس الكلام لدى الأشاعرة هو الحروف والأصوات المركبة تركيباً مفهوماً، ولا هو الإرادة والنهي والعلم، وإنما هو شيء وراء ذلك، وهو منشأ كل ذلك.

وأما المعتزلة والكرامية والحنابلة فقد ذهبوا إلى أن المقصود بالكلام هو الكلام المتعارف، والذي هو عبارة عن حروف وأصوات ومفردات مركبة تركيباً خاصاً يفيد معنى، وقد أورد الشارح رحمته الله وجهين لتعزيز وتأكيد صوابية هذا الرأي، وهما:

(١) الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل: ج ١ ص ١٩٧.

الأول: أن الذي يتبادر لدى سماع كلمة ولفظ كلام هو المعنى المذكور من أنه حروفٌ وأصوات... إلى آخره، والتبادر - كما قالوا - آية الحقيقة.

الثاني: يمكن عرض هذا الوجه من خلال البيان التالي:

الفرض: الله تعالى متكلمٌ وذو كلام.

المدعى: لا شيء من كلامه تعالى بالكلام النفسي الذي تذكره الأشاعرة.

البرهان: يمكن عرض هذا البرهان اعتماداً على ذيل كلام الشارح في النصّ

الذي بين أيدينا، حيث جاء علةٌ لنفي المعنى المذكور للكلام وأنه الكلام النفسي:

الكلام النفسي	لا يتصور
كلّ ما لا يتصور	لا يصحّ إثباته
الكلام النفسي	لا يصحّ إثباته

أما الصغرى، فقد تمّ إعمال السبّر والاستقصاء للوقوف على مبدأ الكلام المتعارف، فلم يجد الشارح له مبدأً، إذن فلا مجال لتصور الكلام النفسي الذي أُريد له أن يكون مبدأً للكلام اللفظي المتعارف، فلا هو علمٌ ولا هو قدرة، ولا هو شيءٌ من الصفات الأخرى، إذن فما هو؟

وأما الكبرى، فلأنّ الإثبات تصديقٌ، ولا تصديق من دون تصور.

إذن، فالمراد بالكلام هو المتعارف المتبادر، وإلا فالفاسك وكذلك الأخرس لدى كلّ منهما تصوّراتٌ وتصديقاتٌ، لكن لا يوصف واحدٌ منهما بالكلام؛ وذلك لأنّه ليس مصدرًا، والحال كذلك للكلام المتبادر.

إشارات النصّ

مقارنة بين الأقوال

لا شكّ أنّ الأشاعرة متميزون عن الآخرين فيما يختصّ بماهية الكلام، فهم لا يرونه حروفاً وأصواتاً مركّبةً تركيباً مفهوماً، وإنّما ذهبوا إلى ما سمّوه بالكلام

النفسي، بينما ذهب الآخرون من معتزلة وحنابلة وكرامية إلى أنه لا يعدو كونه حروفاً وأصواتاً.

إلا أن المعتزلة يرون أن الكلام المذكور ليس قائماً بذاته تعالى، «بل يخلقها - الأصوات والحروف - سبحانه في غيره، كاللوح المحفوظ، أو جبرائيل، أو النبي، فمعنى كونه متكلاً كونه موجداً للكلام...»^(١).

وأما الحنابلة، فقد رأوا أنه يقوم بذاته، وأنه قديم، وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم جهلاً: إن الجلد والغلاف قديمان^(٢).

وأما الكرامية، فقد ذهبوا إلى أن كلامه - وهو الحروف والأصوات - حادث، ومع هذا فهو قائم بذاته؛ وذلك لما عرفت من تجويزهم لقيام الحوادث فيه، وذلك عند استعراض الصفة السلبية الثالثة، وهي: أنه تعالى ليس محلاً للحوادث.

وأما الإمامية، فقد ذهبوا مذهب المعتزلة أيضاً، وهو القول الحق.

كلام الحكماء في الكلام

قال العلامة الطباطبائي رحمه الله: «وأما الكلام فقد قيل: إن الكلام في عرفنا لفظ دالٌّ بالدلالة الوضعية على ما في الضمير، فهو موجودٌ اعتباريٌّ يدلُّ عند العارف بالوضع - بدلالةٍ وضعيّةٍ اعتباريّةٍ - على ما في ذهن المتكلم... فلو كان هناك موجودٌ حقيقيٌّ دالٌّ على شيءٍ دلالةً حقيقيّةً غير اعتباريّة، كالأثر الدالُّ على المؤثر، والمعلول الدالُّ بما فيه من الكمال الوجودي على ما في علته من الكمال بنحوٍ أعلى وأشرف، كان أحقّ بأن يسمى (كلاماً)؛ لأصاله وجوده وقوة دلالة.

ولو كان هناك موجودٌ بسيط الذات من كلّ وجه له كلّ كمالٍ في الوجود

(١) بحوث في الملل والنحل: ج ٢ ص ٣١٦.

(٢) شرح المواقف: ج ٨ ص ١٠٤.

بنحو أعلى وأشرف، يكشف بتفاصيل صفاته التي هي عين ذاته المقدسة عن إجمال ذاته، كالواجب تعالى، فهو كلامٌ يدلّ بذاته على ذاته، والإجمال فيه عين التفصيل»^(١).

بعبارة أخرى: إنّ الموجودات بما هي كاشفةٌ عن نحو وجوده فهي كلام، وبعبارة أخرى: إنّ الكلام ليس منحصراً في الحروف والأصوات، وإنّما كلّ ما يكون كاشفاً عن معنى فهو كلام حقيقة، والحروف والألفاظ مصداقٌ من مصاديق الكلام. والسرُّ في انصراف الذهن إليه حين إطلاق لفظ الكلام لشيوعه وعمومه، وذلك لخفة مؤنثه، كما تقدّم، وإلاّ فإنّ «لكلّ معنى من المعاني حقيقةً وروحاً، وله صورةٌ وقالباً، وقد تتعدّد الصور والقوالب لحقيقة واحدة، وإنّما وضعت الألفاظ للحقائق والأرواح، ولوجودهما في القوالب تستعمل الألفاظ فيها على الحقيقة؛ لاّتحادٍ ما بينها. مثلاً: لفظ القلم إنّما وضع لآلة نقش الصور في الألواح من دون أن يعتبر فيها كونها من قصبٍ أو حديدٍ أو غير ذلك، بل ولا أن يكون جسماً، ولا كون النقش محسوساً أو معقولاً، ولا كون اللوح من قرطاسٍ أو خشب، بل مجرد كونه منقوشاً فيه، وهذا حقيقة اللوح وحدّه وروحه. فإن كان في الوجود شيء تُسطر بواسطته نقش العلوم في ألواح القلوب فأخلق به أن يكون هو القلم؛ فإنّ الله علّم بالقلم، علّم الإنسان ما لم يعلم، بل هو القلم الحقيقي، حيث وجد فيه روح القلم وحقيقته وجد من دون أن يكون معه ما هو خارجٌ عنه... وأنت إذا هُديت إلى الأرواح صرت روحانياً، وفُتحت لك أبواب الملكوت... كذا أفاد بعض العلماء، قدّس الله تعالى سرّه...»^(٢).

(١) نهاية الحكمة: ص ٣٧١.

(٢) عين اليقين، الملقّب بالأنوار والأسرار، لمحسن الكاشاني: ج ١ ص ٤٩.

النص السابع عشر

فيما تقوم به صفة الكلام

الثالث: فيما تقوم به تلك الصفة. أمّا الأشاعرة فلقولهم بالمعنى قالوا: إنه قائم بذاته تعالى.

وأما القائلون بالحروف والصوت فقد اختلفوا. فقالت الحنابلة والكرامية: إنه قائم بذاته تعالى، فعندهم هو المتكلم بالحروف والصوت.

وقالت المعتزلة والإمامية - وهو الحق - : إنه قائم بغيره لا بذاته، كما أوجد الكلام في الشجرة، فسمعه موسى عليه السلام. ومعنى أنه متكلم: أنه فعّل الكلام، لا قام به الكلام.

والدليل على ذلك: أنه أمر ممكن، والله تعالى قادر على كلّ الممكنات. وأمّا ما ذكره فممنوع، وسند المنع من وجهين:

الأول: أنه لو كان المتكلم من قام به الكلام، لكان الهواء الذي يقوم به الحرف والصوت متكلماً، وهو باطل؛ لأنّ أهل اللغة لا يُسمّون المتكلم إلا من فعل الكلام، لا من قام به الكلام، ولهذا كان الصدى غير متكلم، وقالوا: «تكلم الجني على لسان المصروع»؛ لاعتقادهم: أنّ الكلام المسموع من المصروع فاعله الجني.

الثاني: أنّ الكلام إمّا المعنى، وقد بان بطلانه، أو الحرف والصوت، ولا يجوز قيامهما بذاته، وإلا لكان ذا حاسة؛ لتوقف وجودهما على وجود آليتهما ضرورة، فيكون الباري تعالى ذا حاسة، وهو باطل.

الشرح

بما أنّ الكلام صفةٌ، والمتبادر أنّ الصفة دائماً عَرَضٌ، والعَرَضُ لا بدّ له من موضوعٍ يقوم فيه، فهو الماهية إذا وجدت في الخارج وجدت في موضوع، فما هو موضوع هذا النحو من الصفات؟

أمّا الأشاعرة - وبناءً على مذهبهم في ماهية الكلام وحقيقته - فقد ذهبوا إلى أنّ الكلام قائم بذاته، فهو قديمٌ بقديم الذات.

وأمّا الذين ذهبوا مذهباً آخر في ماهية كلامه تعالى، فقد انقسموا إلى رأيين:
١. الكلام - الذي هو عبارة عن الحروف والأصوات - قائم بذاته تعالى، فهو المتكلم بالحروف والأصوات، وهو موافق لظواهر الآيات؛ قال تعالى: ﴿...وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ (النساء: ١٦٤) أي: صدرت عنه مباشرة الحروف والأصوات. وهو مذهب الكرامية والحنابلة.

٢. الكلام الذي هو عبارة عن الحروف والأصوات ليس قائماً بذاته، وإنّما هو قائم بالغير، فالله تعالى يوجد في الغير، كما أوجده في الشجرة لما كلم موسى عليه السلام، فهو متكلم بمعنى أنّه فعل الكلام. وهو الحق في المسألة، وهو مذهب المعتزلة والإمامية.

أمّا رأي الأشاعرة، فقد تمّ الكلام في أصل الكلام؛ حيث لم يكن لما اعتقدوه في الكلام من معنى محصل.

وأمّا رأي الحنابلة والكرامية، فيمكن الردّ عليه بنقضين:

الأول: زعمهم أنّ الشيء إنّما يكون متكلماً إذا قام به الكلام، وبالتالي - لسان حالهم - لكي يوصف الحق تعالى بأنّه متكلم، فلا بدّ أن يكون الكلام بالمعنى المذكور قائماً به. وبعبارة القياس نقول:

الله تعالى	متكلّم
كلّ متكلّم	يقوم فيه الكلام
∴ الله تعالى	يقوم فيه الكلام

أمّا الصغرى فهي مورد إجماع المسلمين، كما تقدّم، والكبرى مفاد فهم أولئك للمتكلّم.

وأما النقص فهو عدم التسليم بالكبرى، وهو ما يظهر من خلال القياس التالي:

كلّ ما يقوم فيه الكلام	متكلّم
الهواء	يقوم فيه الكلام
∴ الهواء	متكلّم

لا شك أنّ هذا ممّا لا يُقبل، إذن فليس كلّ ما يقوم به الكلام متكلّمًا، وإنّما ملاك التكلّم هو ما يصدر عنه الكلام أو ما يفعل الكلام:

كلّ متكلّم	يفعل الكلام
لا شيء من الهواء	يفعل الكلام
∴ لا شيء من الهواء	بمتكلّم

الثاني: لو كان الكلام الذي هو عبارة عن الحروف والأصوات قائمًا بذاته، لكان الحقّ تعالى ذا آلة وحاسّة، والتالي باطل فالمقدّم مثله؛ وذلك لأنّه آية التركيب الذي هو آية الاحتياج الذي يتنافى مع وجوب الوجود بالذات.

وأما الملازمة، فيمكن توضيحها من خلال القياس التالي:

الحروف والأصوات	عرّض
كلّ عرض	قائم في موضوع
∴ الحروف والأصوات	قائمة في موضوع

ولا شك أنّها لا يمكن أن تقوم في ذاته تعالى؛ وذلك لأنّ مثل هذا القيام

إِذْنًا، فَلَا بَدَّ لَهَا مِنْ مَوْضُوعٍ هُوَ غَيْرُهُ تَعَالَى.

إشارات النص

الكلام

قول الشارح رحمته: «إنَّ الكلام إمَّا المعنى...»، كلامٌ في تحديد مصداق الكلام، وأنَّه ليس إلَّا الحروف والأصوات، وهذا ما أشار إليه أبو الحسن الشعراني رحمته ^(١) حيث استقصى ما يحتمل أن يكون كلاماً، فرأى أنَّه لا يعدو الأمور الأربعة التالية:

- ## ٢. تصوّر اللفظ

- #### ٤. تصوّر مدلول اللفظ

ثم أخذ في إبطال الثلاثة الأخيرة ليتعين الأول مصداقاً للكلام، فالكلام النفسي - وهو الرأي المقابل لرأي من يقول بأن الكلام هو مجرد الحروف والأصوات - ليس واحداً من الأمور الأربعة، فلا يكون كلاماً؛ وذلك أما المعنى الحقيقي فهو علمٌ ليس إلّا، والأشعري لا يقول بأن الكلام النفسي علمٌ، وكذلك الأمر بالنسبة لتصوّر مدلول للفظ دون التصديق بحقيقته، فالأمر والنهي بالنسبة للأوامر الامتناعية وتصوّر معنى الخبر الكاذب (كقولنا: العنقاء موجودة)، ليس شيءٌ منها بكلامٍ نفسي لدى الأشاعرة؛ وذلك لأنهم قالوا بأن الكلام النفسي لا أقسام له، والمذكورات أنواعٌ مختلفة.

وأما وجه عدم كون الكلام النفسي لفظاً أو تصوّراً للفظ، فذلك لأنّ التقدّم والتأخّر الملحوظ في الحروف والكلمات يورثها كثرة واختلافاً لا وجود له في

(١) كشف المراد: ص ٣٨٠.

٢٥٠.....شرح الباب الحادي عشر - ج ١

الكلام النفسي المزعوم، والأشاعرة يصرّحون بأنّ الكلام النفسي ليس بلفظ وليس بتصوّر لفظٍ وتخيّله.

موضوع الكلام

عرفت أنّ الآراء في ماهيّة كلامه تعالى أدّت إلى أقوالٍ مختلفة فيما يقوم به، حيث تسالموا على أنّ الكلام لا بدّ له من شيءٍ يقوم به. أمّا الأشاعرة فقد فرض عليهم رأيهم المذكور، القول بأنّ الكلام قائم بذاته تعالى، وقد وقفت على ما فيه. وأمّا الآخرون الذي اتّفقوا على حقيقة الكلام وأنّه حروفٌ وأصواتٌ وألفاظ، فقد اختلفوا فيما يقوم فيه:

فالمعتزلة والإماميّة ذهبوا إلى أنّه قائمٌ بغيره تعالى، حيث يوجد الكلام في شيءٍ كالشجرة مثلاً، والمتكلّم عندهم من يفعل الكلام، لا ما يقوم به الكلام. وأمّا الحنابلة والكرامية فقد ذهبوا إلى قيام الكلام بذاته، فهو المتكلّم بالحروف والأصوات، ولازم ذلك كونه تعالى محلاً للحوادث والمتغيّرات.

النص الثامن عشر في قدمه أو في حدوثه

الرابع: في قدمه أو في حدوثه، فقالت الأشاعرة بقدّم المعنى، والحنابلة بقدّم الحروف، وقالت المعتزلة بالحدوث، وهو الحق؛ لوجوه:
الأول: أنه لو كان قديماً لزم تعدّد القدماء، وهو باطل؛ لأنّ القول بقدّم غير الله كفرٌ بالإجماع، ولهذا كفرت النصارى؛ لإثباتهم قدّم الأَقْنوم^(١).

الثاني: أنه مركّب من الحروف والأصوات، التي يُعدّم السابق منها بوجودٍ لاحقٍ، والقديّم لا يجوزُ عليه العدم.
الثالث: أنه لو كان قديماً لزم الكذبُ عليه، واللازمُ باطل، فالملزومُ مثله.

بيان الملازمة: أنه أخبر بإرسال نوح في الأزل بقوله: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ...﴾ (نوح: ١) ولم يُرسله؛ إذ لا سابق على الأزل فيكون كذباً.

الرابع: أنه يلزم منه العبثُ في قوله: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ...﴾ (البقرة: ٤٣)؛ إذ لا مكلف في الأزل، والعبثُ قبيح، فيمتنعُ عليه تعالى.
الخامس: قوله تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ...﴾

(١) الأَقْنوم: لفظٌ سريانيّ يستعمله النصارى، ومعناه بالعربية: الأصل.

(الأنبياء: ٢) والذكر: هو القرآن؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ (الحجر: ٩)، ﴿وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ...﴾ (الزخرف: ٤) وصفه بالحدوث، فلا يكون قديماً.
فقول المصنّف رحمه الله: «وتفسير الأشاعرة غير معقول» إشارة إلى ما ذكرناه في هذه المقدمات.

الشرح

بعد أن ثبت أن الكلام هو عبارة عن الحروف والأصوات المركبة تركيباً مفهوماً، وأنه قائمٌ بغيره لا بذاته، وتبين أن معنى المتكلم هو فاعل الكلام لا مَنْ يقوم به الكلام، أراد هاهنا - وهو المقام الرابع من المقامات التي أُريد البحث في الكلام على امتدادها - أن يبحث في مسألة قدم وحدوث كلامه تعالى والذي هو القرآن الكريم، حيث كانت الآراء عديدة، حيث ذهب الأشاعرة إلى قدم المعنى، بينما ذهب الحنابلة إلى قدم الحروف، وأما المعتزلة - وهو مختار الإمامية - فقد اتخذوا الحدوث مذهباً، وقد أوضحوه بوجوه متعددة، سوف يتم الوقوف على أربعة منها جاءت في كلام الشارح.

الكلامُ حادثٌ

لم تكن الوجوه الأربعة على شاكلةٍ واحدة، حيث جاءت الثلاثة الأولى عقليةً، بينما كان الأخير نقلياً سمعياً، حيث وصف الله تعالى الذكر - الذي هو القرآن الذي هو كلامه تعالى - بالحدوث، وبالتالي لابد أن يكون حادثاً، وما يكون حادثاً لا يكون قديماً. وهذا ما يمكن اختصاره من خلال القياس التالي:

القرآن	الذكر
الذكر	حادثٌ
∴ القرآن	حادثٌ

نأخذ النتيجة صغرى في القياس التالي:

القرآن	حادثٌ
لا شيء من الحادث	بقديم
∴ لا شيء من القرآن	بقديم

أما صغرى الأول، فقد ورد في تفسير الذكر في قوله تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحَدَّثٍ...﴾ (الأنبياء: ٢) أنه القرآن، وفي الآية تصريح بأنه محدث أي: حادث. وهذا بيان لكبرى القياس المذكور.

وأما كبرى الآخر، فهي وليدة قسمة ثنائية؛ إذ الموجود إما قديم أو لا، وما ليس بقديم يكون حادثاً، أي: مسبوقاً بالعدم، أو بوجود موجود آخر. وأما الوجوه الثلاثة الأولى، فقد نوعها وعددها الحد الأوسط الذي كان تارة جواز العدم، وثانية لزوم الكذب، وثالثة لزوم تعدد القدماء، وهذا ما يمكن عرضه كلاً على حدة من خلال ما يلي:

قدم الكلام موجب لتعدد القدماء

هذا هو الوجه الأول الذي استهل به الشارح الوجوه التي ساقها لإثبات الحق في مسألة حدوث وقدم كلامه تعالى، وهذا ما يمكن بيانه من خلال الطريقة التالية:

الفرض: الحق تعالى واحد وهو قديم، والقديم واحد، وبعبارة أخرى: لا شيء من القديم إلا واجب الوجود بالذات. الكلام حروف وأصوات. المدعى: لا شيء من كلامه تعالى بقديم.

البرهان: يمكن عرض هذا البرهان من خلال ما يلي:

كلامه تعالى	مركب من حروف وأصوات
-------------	---------------------

لا شيء من الواجب تعالى	بمركب
∴ لا شيء من الواجب تعالى	بكلامه

أي: كلامه ليس عين ذاته، بل هو زائد عليها، كيف وهو من صفات الفعل التي لا تكون عين الذات؟ والمقدمتان واضحتان. ثم نجعل النتيجة كبرى في القياس التالي:

كلّ قديم واجب

لا شيء من الواجب بكلامه

∴ لا شيء من القديم بكلامه

وبقاعدة نقض المحمول تتحوّل السالبة الكلّية إلى كلّية موجبة: كلّ قديم ليس كلامه. وبهذا يثبت حدوث الكلام؛ لأنّه ليس بقديم.

أمّا الوجه المذكور هاهنا، فهو ما يمكن عرضه من خلال القياس الاستثنائيّ التالي: لو كان كلامه قديماً للزم تعدّد القدماء، والتالي باطلٌ فالمقدّم مثله. الملازمة واضحة، وبطلان التالي كذلك؛ وذلك للزومه نفس التوحيد الواحدي.

قدّم الكلام موجبٌ للكذب

هذا الدليل العقليّ الثاني لإثبات حدوث كلامه تعالى، وهو يعتمد على كون الكذب قبيحاً، وأنّ الحسن والقبح عقليّان، وهذا ما يمكن تصديره من خلال البيان التالي:

الفرض: لا أحد من الواجب بكاذب؛ وذلك لأنّ الكذب قبيحٌ، والقبيح نقصٌ، والنقص لا يصدر من الواجب الذي هو فوق التهام بما لا يتناهى عدّةً وشدّةً.

المدعى: لا شيء من كلام الواجب بقديم.

البرهان: يمكن عرض هذا البرهان من خلال الأقيسة التالية:

﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ...﴾ كلامه تعالى

كلامه تعالى قديم

∴ ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ...﴾ قديم

* * *

﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ...﴾ قديم
كل قديم
أزلي
أزلي
.: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ...﴾

مع أن شيئاً من ذلك لم يقع في الأزل؛ إذ لا وجود لنوح في الأزل، ولا لقومه كذلك، وبالتالي لا إرسال ولا غير ذلك، إذن فقوله تعالى غير مطابق للواقع، وكل قول كذلك كاذب، إذن لزم من القول بقديم كلامه تعالى كذبه، تعالى عن ذلك علواً كبيراً، وسوف يأتي الكلام لاحقاً في وجوب كون كلامه صادقاً. إذن، لو لم يصدق المدعى للزم كذب قوله تعالى المذكور، والتالي باطل، فالمقدم مثله، إذن لا شيء من كلام الواجب بقديم، وبقاعدة نقض المحمول تتحوّل السالبة الكلية الصادقة إلى موجبة كلية صادقة، وهي: كل كلام الواجب حادث.

قديم الكلام الواجب موجب للعبث

هذا الدليل العقلي الثالث لإثبات كون كلامه تعالى - وهو القرآن - حادثاً، وهو ما يمكن عرضه من خلال البيان التالي أيضاً:
الفرض: الواجب تعالى حكيم، لا أحد من الحكيم بعابث، إذن لا أحد من الواجب بعابث. الأمر لمكلفٍ دون وجود مكلفٍ عبث.
المدعى: لا شيء من كلام الواجب بقديم، أو كل كلام الواجب حادث.
البرهان: لو لم يكن كلام الواجب حادثاً للزم كونه تعالى عابثاً، والتالي باطل فالمدعم مثله.

أمّا اللازم فواضح البطلان، وأمّا الملازمة فلائنه تعالى أمر بإقامة الصلاة، وهو كلام، وبالتالي فهو قديم، والقديم أزلي، إذن كلامه هذا أزلي، ومن المعلوم أن لا مكلف في الأزل، إذن فقد كلف ولات حين تكليف؛ إذ لا مكلف في الأزل فيكلف.

وبعبارة أخرى:

كلامه تعالى	﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ...﴾
قديم	كلّ كلامه تعالى
قديم	..: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ...﴾
	نجعل النتيجة صغرى فيما يلي:
قديم	﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ...﴾
أزلي	كلّ قديم
أزلي	..: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ...﴾

إذن، هناك تكليفٌ أزليّ، وإذ لا مكلف في الأزل حتى يكون مخاطباً بإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة، فيكون تكليفاً عابثاً، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً. إذن، لا شيء من كلامه تعالى بقديم. وهو المطلوب.

إشارات النصّ

قدم الغلاف وأزليّته

قال التفتازاني: «ثمّ قالت الحنابلة والحشوية: إنّ تلك الأصوات والحروف مع تواليها وترتب بعضها على البعض، وكون الحرف الثاني من كلّ كلمة مسبوقاً بالحرف المتقدم عليه، كانت ثابتة في الأزل، قائمة بذات الباري - تعالى وتقدس - وأنّ المسموع من أصوات القراء، والمرئي من أسطر الكتاب نفس كلام الله تعالى القديم، وكفى شاهداً على جهلهم ما نُقل عن بعضهم: أنّ الجلدة والغلاف أزليّان، وعن بعضهم: أنّ الجسم الذي كُتب به القرآن فانتظم حروفاً ورقوماً هو بعينه كلام الله تعالى، وقد صار قديماً بعد ما كان حادثاً...»^(١).

(١) شرح المقاصد: ج ٤ ص ١٤٤-١٤٥.

محنة خلق القرآن

«لما ظهرت الفلسفة وأثيرت مسائل صفات الله تعالى بين المتكلمين، كانت أهم مسألة طُرحت على بساط البحث مسألة كلام الله تعالى وخلق القرآن. وقد تبنى المعتزلة القول بخلق القرآن وانبروا يدافعون عنه بشتى الوسائل... لما كانت الخلافة العباسية في عصر المأمون ومن بعده إلى زمن الواثق بالله تؤيد حركة الاعتزال وآراءها، استفاد المعتزلة من هذا الغطاء وقاموا باختبار علماء الأمصار الإسلامية في هذه المسألة، وكانت نتيجة هذا الامتحان أن أجاب جميع الفقهاء في ذلك العصر بنظرية الخلق، ولم يمتنع إلا نفر قليل، على رأسهم الإمام أحمد بن حنبل... فقد أخذ يروج لفكرة عدم خلق القرآن أو قدمه... متحملاً في سبيلها من المشاق ما هو مسطور في زبر التاريخ... فسُجن وعُذّب وجُلد بالسياط، ورغم كل ذلك لم يُر منه إلا الثبات والصمود...؛ قال أحمد بن حنبل: (والقرآن كلام الله ليس بمخلوق، فمن زعم أن القرآن مخلوق فهو جهمي كافر، ومن زعم أن القرآن كلام الله عز وجل ووقف ولم يقل مخلوق ولا مخلوق، فهو أخبث من الأول، ومن زعم أن ألفاظنا بالقرآن وتلاوتنا له مخلوقة والقرآن كلام الله فهو جهمي. ومن لم يكفر هؤلاء القوم كلهم فهو مثلهم)...»^(١).

والجهمي: هو المنسوب للفرقة الجهمية التي أسسها جهم بن صفوان السمرقندي (المتوفى ١٢٨هـ)؛ قال الذهبي: «جهم بن صفوان أبو محرز السمرقندي الضالّ المبتدع، رأس الجهمية... قال المقرئ: الجهمية أتباع جهم بن صفوان الترمذي... وقُتل في آخر دولة بني أمية، وهو:

١. ينفي الصفات الإلهية كلها....

٢. إن الإنسان لا يقدر على شيء ولا يوصف بالقدرة ولا الاستطاعة.

(١) الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل: ج ١ ص ٢٠٥.

٣. الجنة والنار يفنيان، وتنقطع حركات أهلها.

٤. إنَّ مَنْ عَرَفَ اللَّهَ وَلَمْ يَنْطِقْ بِالْإِيمَانِ لَمْ يَكْفَرْ؛ لِأَنَّ الْعِلْمَ لَا يَزُولُ

بالصمت....

وقد كفره المعتزلة في نفي الاستطاعة، وكفره أهل السنة بنفي الصفات

وخلق القرآن ونفي الرؤية...»^(١).

(١) بحوث في الملل والنحل: ج ٣ ص ١٩٠.

النص التاسع عشر

الصدق

قال: الثامنة: أنه تعالى صادق؛ لأنّ الكذب قبيحٌ بالضرورة، والله تعالى منزّهٌ عن القبيح؛ لاستحالة النقص عليه.
أقول: من صفاته الثبوتية كونه صادقاً، والصدق: هو الإخبار المطابق، والكذب: هو الإخبار غير المطابق؛ لأنّه لو لم يكن صادقاً، لكان كاذباً، وهو باطل؛ لأنّ الكذب قبيحٌ ضرورة، فيلزم اتّصافُ الباري بالقبيح، وهو باطل؛ لما يأتي. وأيضاً الكذب نقصٌ، والباري تعالى منزّهٌ عن النقص.

الشرح

لما كان الكلام في كلامه تعالى؛ وقد عُرِّفَ بأنه: الحروف والأصوات المركبة تركيباً مفهماً، ولما كان من خواصّ الكلام الاتّصاف بالصدق أو الكذب، أراد أن يُثبت أنّ كلامه لا يمكن إلا أن يكون صدقاً، ولا شيء من كلامه بكذب، وهذا ما يمكن عرضه من خلال القياسين التاليين:

الكذب	قبيح
لا شيء من القبيح	بصادر عنه
∴ لا شيء من الكذب	بصادر عنه تعالى

أما الصغرى فواضحة؛ وذلك لأنّ العقل يدرك مستقلاً قبح الكذب، وذلك عندما يندرج تحت عنوان الظلم، حيث إنّ من حقّ المخاطب على المتكلّم أن يكون كلامه مطابقاً للواقع، فإذا فرط المتكلّم ولم يجرّ كلامه كذلك فقد تجاوز على حقّ من حقوق الغير، وهذا ظلمٌ لا ريب فيه، والظلم قبيحٌ، إذن فالكذب المذكور قبيحٌ، وقد ثبت أن لا شيء من القبيح بجائزٍ عليه.

الكذب	نقص
لا شيء من النقص	بجائزٍ عليه
∴ لا شيء من الكذب	بجائزٍ عليه

أما الصغرى؛ فلأنّ الكذب الذي هو الكلام غير المطابق للواقع، ناشئ عن الجهل، أو الخوف من فوات أمر لا يُتدارك إلا بالكذب، أو لا هذا ولا ذاك، وهو العبث، والواجب تعالى منزّه عن ذلك جميعاً، فهو العالم الذي لا يعزّب عن علمه مثقال ذرّة، وهو الصمد الذي لا يشذّ عنه كمال، كيف وهو بسيط الحقيقة التي هي تمام الأشياء، وهو الحكيم الذي لا يجوز عليه أيّ عبثٍ ولعبٍ وجزافٍ وباطلٍ؟

وأما الكبرى؛ فلأنَّ وجوب وجوده وتأكُّده يحوُل دون عروض أيِّ نحوٍ من أنحاء النقص عليه.

إشارات النصّ

الله تعالى صادقٌ

قال المصنّف رحمه الله: «اتَّفَقَ أرباب الملل على كونه تعالى صادقاً، واحتجَّ المعتزلة على ذلك بأنَّ الكذب قبيحٌ، والله تعالى لا يفعل القبيح، فلا يفعل الكذب. أمَّا الصغرى فادَّعوا فيها الضرورة، وأمَّا الكبرى فسيأتي بيانها. وأيضاً النبي ﷺ أخبرَ بكونه تعالى صادقاً فيجب المصير إليه، وقد احتجَّ الأشعريُّ على ذلك بوجهين:

الأوّل: أنّه لو كان كاذباً لكان كاذباً بكذبٍ قديم، وحينئذٍ يستحيل صدقه.

الثاني: أنّ الكذب صفةٌ نقصٍ، وهو على الله تعالى محال.

والوجهان ضعيفان:

أمّا الأوّل؛ فلأنَّه مبنيٌّ على ثبوت الكلام النفسانيّ وكونه قديماً، وهما ممنوعان كما مرّ. ولو سلّم ذلك لكان الصدق والكذب إنّما يعرضان للخبر، وعندكم الكلام النفسانيّ الأزليّ حقيقةً واحدةً ليست أمراً ولا نهياً ولا خبراً....

وأمّا الثاني؛ فلأنَّ كون الكذب نقصاً إمّا أن يُعلم بالعقل، وهو اعتراف بالحسن والقبح العقليّين، أو بالنقل ويلزم منه الدّور، لأنَّ كون الكذب نقصاً إنّما يُعلم بالنقل الذي لا يُعلم إلّا بصدق المنقول عنه الذي لا يُعلم إلّا بعد نفي الكذب الذي لا يُعلم إلّا بعد كون الكذب نقصاً...»^(١).

أمّا الوجه الأوّل من وجهي الأشعريّ الآنفين، فيمكن توضيحه أكثر من

(١) معارج الفهم في شرح النظم: ص ٣١٢-٣١٤.

خلال البيان التالي:

الكذب	صفة الكلام النفساني القديم
صفة القديم	قديم
∴ الكذب	قديم

* * *

الكذب	قديم
كل قديم	أبدي لا يزول
∴ الكذب	أبدي لا يزول

فلو لم يكن صادقاً - تعالى عن ذلك علواً كبيراً - لكان عدم صدقه وقدمه موجباً لأن لا يصدق أبداً، وهذا مما لا يقول به مؤمن بالله.

وهذا لا يستقيم إلا إذا تم الاعتقاد بالحسن والقبح العقليين، وهو ما أُورد على الوجه الثاني. فهو كما قال المصنف رحمه الله: «لا يتمشى مع أصول الأشاعرة...»^(١).

(١) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ص ٤٠٤.

الفصل الثالث

في صفاته السلبية

وهي سبع:

- ١ . إنه غير مركّب
- ٢ . ليس بجسم
- ٣ . ليس محلاً للحوادث
- ٤ . غير مرئي
- ٥ . لا شريك له
- ٦ . لا معنى له ولا حال
- ٧ . غنيّ

تمهيد

بعد أن تمّ الكلام في الفصل الثاني في صفاته تعالى الثبوتية، فقد حان الوقت لإجرائه في قسيمها، وهو الصفات السلبية، حيث أُشير آنفاً أنّ الصفات تنقسم إلى ثبوتية تارةً وسلبية أخرى.

والصفات السلبية التي سوف يتمّ الوقوف عليها من خلال نصوص هذا الفصل هي سبعٌ، وهي التالية:

١. أنّه غير مركّب.
٢. ليس بجسم.
٣. ليس محلاً للحوادث.
٤. غير مرئيّ.
٥. لا شريك له.
٦. لا معنى له ولا حال.
٧. غنيّ.

وهذا ما سوف يتمّ التعرّض له من خلال النصوص التالية:

- النصّ الأوّل: لا شيء من الواجب بالذات بمركّب.
- النصّ الثاني: لا شيء من الواجب بالذات بجسم ولا جسمانيّ.
- النصّ الثالث: لا شيء من الواجب في محلّ ولا جهة.
- النصّ الرابع: لا شيء من الواجب بملتدّ متألمّ.
- النصّ الخامس: لا شيء من الواجب بمتّحدٍ مع غيره.
- النصّ السادس: لا شيء من الواجب بمحلّ للحوادث.
- النصّ السابع: لا شيء من الواجب بمرئيّ بالباصرة.

النص الثامن: لا شيء من الواجب بالذات بذى شريك.

النص التاسع: لا شيء من الواجب تعالى بذى معنى وحال.

النص العاشر: لا شيء من الواجب تعالى بفقير.

سوف نتقف - بعد المرور على هذه الأبحاث - على: أن كل صفة من هذه الصفات يؤدّي فرض اتّصافه تعالى بها، إلى خُلف كونه واجب الوجود بالذات، أي: إلى خُلف المفروض الذي أُقيم الدليل عليه في أبحاث الفصل الأوّل؛ وبهذا تكون الصفة السلبية نقصاً لا يليق بساحة ذاته، وبهذا تكون سلباً للنقص الذي هو سلب، ومن المعلوم أن سلب السلب إيجابٌ. فإذا قيل: لا شيء من الواجب بعاجز، فإن العجز عدم القدرة وسلبها، وبالتالي فيؤول ويرجع القول السابق إلى أنه تعالى ليس ليس بقادر، أي هو قادر؛ وذلك لأن سلب السلب إيجابٌ، وهكذا بقيّة الصفات، وإلا فلا يجوز سلب أي كمال من الكمالات عنه تعالى؛ وذلك لأنّه - كما تقدّم - يؤول إلى تركّب الذات، والتركّب لازمه سلب الوجوب بالذات الذي ثبت بالدليل والبرهان.

قال صدر المتألّهين رحمته الله: «الصفة إمّا إيجابيّة ثبوتية، وإمّا سلبية تقديسية، وقد عبّر الكتاب عن هاتين بقوله: ﴿تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ (الرحمن: ٧٨)، فصفة الجلال: ما جلّت ذاته عن مشابهة الغير، وصفة الإكرام: ما تکرّمت ذاته بها وتجمّلت. والأولى سلوبٌ عن النقائص والأعدام، وجميعها يرجع إلى سلب واحد هو سلب الإمكان عنه تعالى. والثانية تنقسم إلى حقيقيّة كالعلم والحياة... وجميع الحقيقيّات ترجع إلى وجوب الوجود، أعني الوجود المتأكّد»^(١).

وهذا الذي أوردناه هو الحقّ في المسألة، حيث يقال برجوع صفاته السلبية إلى الثبوتية، لا العكس الذي يبدو من كلام للشارح يأتي في النص الأوّل من

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٦ ص ١١٨-١١٩.

نصوص هذا الفصل؛ وذلك لما قال: «وإن شئت كان مجموع صفاته صفات جلال؛ فإن إثبات قدرته باعتبار سلب العجز عنه، وإثبات العلم باعتبار سلب الجهل، وكذا باقي الصفات...».

النص الأول

لا شيء من الواجب تعالى بمركب

الأولى: أنه تعالى ليس بمركب، وإلا لكان مفتقراً إلى أجزائه، والمفتقر ممكن.

أقول: لما فرغ من الثبوتية، شرع في السلبية؛ وتسمى الأولى: صفات الكمال، والثانية: صفات الجلال. وإن شئت كان مجموع صفاته صفات جلال؛ فإن إثبات قدرته، باعتبار سلب العجز عنه، وإثبات العلم باعتبار سلب الجهل، وكذا باقي الصفات.

وفي الحقيقة: المعقول لنا من صفاته ليس إلا السلوب والإضافات. وأما كنه ذاته وصفاته فمحجوب عن نظر العقول، ولا يعلم ما هو إلا هو. وقد ذكر المصنف سبعا:

الأولى: أنه ليس بمركب، والمركب هو: ما له جزء، ونقيضه البسيط، وهو: ما لا جزء له.

ثم التركيب قد يكون خارجياً، كتركيب الأجسام من الجواهر الأفراد، وقد يكون ذهنياً كتركيب الماهيات والحدود من الأجناس والفصول.

والمركب - بكلا المعنيين - مفتقر إلى جزئه؛ لامتناع تحققه وتشخصه خارجاً وذهناً بدون جزئه، وجزؤه غيره؛ لأنه يُسلب عنه، فيقال: الجزء ليس بكل، وما يُسلب عنه الشيء فهو مغاير له، فيكون مركباً مفتقراً إلى الغير، فيكون ممكناً.

فلو كان الباري - جلت عظمتُه - مركباً، لكان ممكناً، وهو محال.

الشرح

لقد اشتمل هذا النصّ على كلام كلّ من المصنّف والشارح رحمهما الله، حيث تضمّن الدليل الذي يثبت امتناع كونه تعالى مركّباً، إلّا أنّ كلام المصنّف ﷺ كان مختصراً مجملاً، بينما جاء كلام الشارح مبيناً لما خفي في الكلام بسبب الاختصار والإجمال^(١).

أمّا كلام المصنّف فيمكن عرضه من خلال القياس الاستثنائيّ التالي:
لو كان الواجب تعالى مركّباً لكان مفتقراً محتاجاً، والتالي باطلٌ فالمقدّم مثله، إذن فالواجب تعالى ليس مركّباً، وهو المطلوب.
أمّا الملازمة فواضحة؛ إذ كلّ مركّبٍ محتاجٌ في وجوده إلى أجزائه.
وأمّا بطلان التالي، فمن خلال البيان التالي:

كلّ مركّب	محتاج
كلّ محتاج	ممكّن
∴ كلّ مركّب	ممكّن

نأخذ النتيجة صغرى في القياس التالي:

كلّ مركّب	ممكّن
لا شيء من الواجب	بممكّن
∴ لا شيء من المركّب	بواجب

وبالعكس المستوي يثبت المطلوب:

لا شيء من الواجب تعالى	بمركّب
------------------------	--------

(١) للمزيد من التوسّع والتفصيل يراجع شرح نهاية الحكمة، الإلهيات بالمعنى الأخصّ، للسيد الأستاذ: ج ١ ص ٢٠١؛ والتوحيد للصدوق: ج ١ ص ٥١٨.

وأما كلام الشارح، فهو ما يمكن عرضه من خلال الطريقة التالية:
 الفرض: المركب: ما له جزء. البسيط: ما لا جزء له. لا شيء من الواجب
 بممكن. المركب: خارجي، ذهني.

المدعى: لا شيء من الواجب بمركب.

البرهان: لو كان الواجب مركباً للزم التالي:

الواجب	مركب
كل مركب	محتاج
∴ الواجب	محتاج

نأخذ النتيجة صغرى في القياس التالي:

الواجب	محتاج
كل محتاج	ممکن
∴ الواجب	ممکن

هذا خلف، إذن فالواجب تعالى ليس مركباً.

أما صغرى القياس الأول، فهي نقيض المدعى الذي يراد إثبات صدقه، فلما
 ثبت كذبها؛ وذلك من خلال لزومها الخلف، ثبت صدق نقيضها، وهو المدعى.
 وهو المطلوب.

وأما كبراه، فهي أمرٌ ضروريٌ بديهي؛ إذ يتوقف وجود كل مركب على
 وجود الأجزاء التي يتركب منها.

وأما صغرى القياس الثاني، فهي نتيجة القياس الأول.

وأما الكبرى فيمكن الاستدلال عليها بالقول: لو لم يكن المحتاج ممكناً لكان
 إما واجباً أو ممتنعاً، والتالي باطلٌ بكلا شقيّه؛ وذلك لأنك عرفت أن الواجب
 والممتنع بالذات لا يعلّان، وإلا للزم الخلف، حيث ما فرضته بالذات يكون
 بالغير، أي: إن ما بالذات ليس ما بالذات.

إذن فهذه الكبرى - وهي كلية موجبة - وليدة استدلال، وليست وليدة العكس المستوي لـ: كل ممكن محتاج لكونه معللاً؛ وذلك لأن العكس المستوي للموجبة الكلية موجبة جزئية.

إشارات النص

أنواع التركيب

قال الحكيم الأملي عليه السلام: «اعلم أن المركب على أقسام، وكل قسم منه مقابل للبسيط الذي يقابله، وأولى الأقسام من المركبات هو المركب من الأجزاء المقدارية، أعني الأجزاء التي لها مقدار؛ إذ هو جسم لا محالة؛ ضرورة أن المقدار من لوازم الجسم، وإذا كان جسماً فهو مركب من المادة والصورة؛ لكون الجسم متقوماً بهما، فيلزم أن يكون مركباً من الأجزاء العقلية التحليلية أيضاً، أعني الجنس والفصل؛ لكون الجنس والفصل في المركب من المادة والصورة مأخوذين منهما، وإنما التفاوت بينهما بالاعتبار^(١)، فالموجود منه مركب من الماهية والوجود وإن لم يكن الوجود جزءاً خارجياً منه. فالمركب من الأجزاء المقدارية داخل في جميع أقسام المركبات؛ إذ هو مركب خارجي من المادة والصورة أيضاً، ومركب من الجنس والفصل ومن الوجود والماهية أيضاً.

لكن كل مركب من المادة والصورة لا يجب أن يكون مركباً من الأجزاء المقدارية كما في العناصر البسيطة، حيث إنها مركبة من المادة والصورة، إلا أنها ليست لها أجزاء مقدارية بالفعل، كما أن كل مركب من الجنس والفصل لا يكون مركباً من المادة والصورة كما في الأعراض... وكما أن كل مركب من الماهية والوجود لا يجب أن يكون مركباً من الجنس والفصل، كما في الأجناس العالية

(١) الجنس هو المادة ذاتاً، والفصل هو الصورة كذلك، إلا أن الاختلاف بينهما باللاحظ والاعتبار.

والفصول الأخيرة؛ حيث إنها ماهية من الماهيات لكنّها بسيطة، أي ليست مركبة من الجنس والفصل... فأخصّ مراتب البسيط هو البسيط الذي لا يكون مركباً من الماهية والوجود؛ إذ يلزم سلب كافّة التراكيب عنه... فإنّ التجردّ عن الماهية يستلزم التجردّ عن الجنس والفصل، والتجردّ عنهما يستلزم التجردّ عن المادّة...»^(١).

جزء المركّب غيره

قال الشارح رحمه الله في معرض بيان نفي التركيب: «والمركّب - بكلا المعنيين - مفتقرٌ إلى جزئه... وجزؤه غيره»؛ إذ لا بدّ في كلّ مركّبٍ حقيقيّ أن يتوفّر أمران:
١. للمركّب أكثر من جزء؛ إذ لا مركّب من جزء واحد، وهو فائق الضرورة والبداهة.

٢. لا شيء من جزء الشيء بأكمله.
وهذا الأمر يمكن التنبيه عليه بالبيان التالي:
الفرض: (أ) جزء (ب) الذي هو كلّ (أ).
المدعى: لا شيء من (أ) بـ(ب)، أي (أ) مغايرٌ لـ(ب) مباينٌ له.
البرهان: يمكن عرض هذا البرهان - وهو في الواقع تنبيه - من خلال البيان التالي:

(أ)	يجوز سلبه من (ب)
كلّ ما يجوز سلبه عن شيء	مغايرٌ له
∴ (أ)	مغايرٌ لـ(ب)

ومّا يمكن الإشارة إليه في هذا السياق هو: أنّ البديهيات عندما تُعدّ وتُستعرض يُذكر من جملتها قضية: الكلّ أعظم من جزئه، ولا شكّ أنّ الأعظم

(١) درر الفوائد: ج ٢ ص ٣٦٩-٣٧٠.

لو لم يكن مغايراً لما هو أعظم منه، لما كان كذلك. إذن، فقد ثبت توقّف المركّب على جزئه الذي هو غيره، وبهذا يثبت احتياجه إلى الغير. قال المصنّف رحمته الله: «أقول: كلّ مركّبٍ على الإطلاق فإنّه يتركّب من جزئين فصاعداً، ولا بدّ من أن يكون لأحد الأجزاء حاجةٌ إلى جزءٍ آخر مغايرٍ له؛ فإنّه لو استغنى كلّ جزءٍ عن باقي الأجزاء لم تحصل منها حقيقةٌ واحدة...»^(١). وأما قول مَنْ يمنع الملازمة ما بين التركيب والاحتياج إلى الغير فمما لا يُعبأ به، حيث قد يقال: «لعلّ الماهيّة المركّبة وإن كانت ممكنة للافتقار إلى أجزائها لكنّها واجبة الوجود؛ للاستغناء عن السبب الخارجي، وذلك بأن تكون أجزاؤها واجبة...»^(٢)، فإنّه يجاب: بأنّ الكلّ مركّبٌ من أجزاء غير مغايرة له، فهو تعالى واجبٌ، وأجزاؤه المتعدّدة المفروضة كلّ منها واجب، فلم يكن هذا كلّاً وذاك جزءاً، هذا مع غمض العين عن امتناع تعدّد واجب الوجود تعالى.

مرجع الصفات السلبية

ذهب الحكماء إلى القول بأنّ الصفات السلبية ترجع إلى الثبوتية، وهو ما تمّت الإشارة إليه في التمهيد لهذا الفصل، غير أنّ الشارح ذهب غير هذا المذهب، حيث رأى أنّ تلك الصفات السلبية هي مرجع الثبوتية لا العكس، وبهذا يكون قد وافق الشيخ الصدوق وأستاذه رحمته الله، حيث قال: «قال محمد بن عليّ رضي الله عنه، مؤلّف هذا الكتاب - كتاب التوحيد - : إذا وصفنا الله تبارك وتعالى بصفات الذات، فإنّنا نفني عنه بكلّ صفةٍ منها ضدها. فمتى قلنا: إنّهُ حيٌّ، نفينا عنه ضدّ الحياة، وهو الموت، ومتى قلنا: إنّهُ عليم، نفينا عنه ضدّ العلم، وهو الجهل... ولو لم نفعل ذلك، أثبتنا معه أشياء لم تزل معه. ومتى قلنا: لم يزل حيّاً، عليمّاً،

(١) كشف المراد: ص ١٣٥، المسألة الرابعة من الفصل الثاني من المقصد الأوّل.

(٢) الإشارات والتنبيهات: ج ٣ ص ٥٦-٥٧.

سميعاً، بصيراً، عزيزاً، حكيماً، غنياً، ملكاً، حليماً، عدلاً، كريماً، فلما جعلنا معنى كل صفة من هذه الصفات التي هي صفات ذاته نفي ضدها، أثبتنا أن الله لم يزل واحداً لا شيء معه^(١).

لقد اشتمل كلامه ﷺ على أمرين:

١. دعواه في رجوع الصفات الثبوتية إلى سلبية.

٢. دليله على ذلك.

وهذا ما يمكن عرضه من خلال البيان التالي:

الفرض: الله تعالى قادر، الصفات أمورٌ وجودية.

المدعى: مرجع القدرة إلى عدم العجز، وكذلك مرجع كل صفة ثبوتية.

البرهان: لو لم يكن الأمر كذلك للزم وجود أشياء معه في الأزل، والتالي باطلٌ فالمقدم مثله.

أمّا بطلان التالي؛ فلأنّ الأزليّ يمتنع معه فرض أزليّ آخر معه، وهذا مفاد أدلة التوحيد الذاتي.

وأما الملازمة؛ فلأنّ الصفات الثبوتية أشياء موجودة، وليست سلوباً لا مصداق لها. إذن، يلزم من عدم القول برجوع الصفات الثبوتية إلى سلبية، إلى تعدّد القدماء، وهو محال، كما سيأتي في صفة التوحيد.

هذا إذا كانت الصفات قديمةً، وأمّا إذا كانت حادثة فهي معلولة له، ولازم ذلك: أن يوصف الله تعالى بخلقه ويستكمل به، وفي هذا انفعاله تعالى عمّا عداه، ممّا يحتاج في وجوده وبقائه إليه.

وهذا ما ذهب إليه القاضي القميّ رحمه الله، حيث ساق برهانين لإثبات كون مرجع الصفات الثبوتية إلى سلوب.

(١) التوحيد للصدوق: ص ١٤٣.

أما البرهان الأول، فقد اعتمد فيه على تعريف الصفة، وأنها ما يكون معه الشيء بحال، وبالتالي فالصفة غير الذات الموصوفة به، وغير الذات إما الشريك، أو معلول الشريك، أو معلول الذات، والتالي باطل بشقوقه الثلاثة، فالمقدم مثله، حيث لا شريك - كما سوف يأتي - ولا معلول للشريك. وأما وجه بطلان كون الصفة معلولاً له، فقد تقدم بيان لازمها آنفاً.

وأما البرهان الثاني، فيمكن عرضه من خلال الطريقة التالية:

الفرض: الله تعالى عالمٌ، قادر، حي. هذه الصفات ثبوتية.

المدعى: مرجع الصفات الثبوتية إلى سلبية، أو كل صفة ثبوتية ترجع إلى سلبية.

البرهان: لو كانت الصفات أموراً ثبوتية ومفهومات وجودية، لكانت:

١. صفاته تعالى الثبوتية تشترك اشتراكاً معنوياً مع صفات المخلوقين.

٢. لا تشترك.

والتالي باطل بكلا شقييه، فالمقدم مثله.

أما بطلان الأول؛ فلأنه ذهب إلى الاشتراك اللفظي في الصفات التي بين الخالق والمخلوقين، زعماً منه ﷻ أن الاشتراك المعنوي يؤدي إلى تركب الذات.

وأما بطلان الثاني؛ فلأن الصفة الثبوتية لا تخلو من أمرين:

١. معناها والمفهوم منها هو المفهوم من الذات.

٢. معناها والمفهوم منها هو غير المفهوم من الذات.

أما الأول فهو باطل؛ لأنه ذهب إلى أن كل صفة ما يكون معه الشيء بحال، وكل ما يكون معه الشيء بحال لا محالة، يكون غير ذلك الشيء لا محالة.

وأما الثاني فهو باطل أيضاً؛ للزومه ما لزم من البرهان الأول؛ وذلك لأن

الصفة ثبوتية، وغير الذات. وما هو غير الذات:

١. الشريك. ٢. معلول الشريك. ٣. معلول الذات.

والثلاثة المذكورة باطلة حتماً، أمّا الأولان فلا دلة التوحيد التي تأتي لاحقاً،
وأمّا الثالث فللزوم استكمالهما تعالى بمخلوقاته، وهذا كما ترى^{(١)(٢)}.

والجواب: «فلقائل أن يقول: أيها الشيخ العارف - جعلك الله في أعلى درجات النعيم - أنت الذي فررت من الاشتراك المعنوي بين الحق والخلق، وجعلت التنزيه ملاذ التشبيه، ما الذي دعاك إلى الذهاب إلى أن الصفة ما معه الشيء بحال في أي موطن من المواطن حصل، وفي أي موجود من الموجودات وجد؛ بمجرد أن الصفة في الخلق لا مطلقاً، بل في عالم المادة والهيولى كذلك؟ هل هذا إلا التشبيه الذي وردت الأخبار الصحيحة من أهل بيت العصمة والطهارة صلوات الله عليهم، بل الكتاب العزيز، على نفيه؟

وفررت منه حتى وقعت فيه من نفي الصفات التي قال الله تعالى في حقها: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (الأعراف: ١٨٠) ... وهل زعمت أن من قال من الحكماء العظام والأولياء العظام - رضوان الله عليهم - بعينية الصفات للذات المقدسة أنّها بما ذكرت عينها؟

وهل المراد إلا أن الوجود الحقيقي بأحدية جمعه يصلح فيه المتغيرات ويجمع فيه الكثرات بالهوية الوجدانية الجمعية المنزهة عن شائبة الكثرة؟^(٣)

إذن، فالذي دفع بالقاضي القمي رحمته الله إلى الذهاب في مذهبه المعروف، هو تعريفه للصفة بأنّها ما معه الشيء بحال، ولا شكّ أنّه مغاير للذات، والمغاير للذات لا يمكن أن يكون عينها.

(١) لقد تمّ عرض البرهانين شرحاً لهما هاهنا.

(٢) شرح توحيد الصدوق، لسعيد بن محمد مفيد القمي: ج ٣ ص ١١٢.

(٣) مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية، للإمام الخميني رحمته الله: ص ٢٥.

والذي أوقعه فيما وقع فيه هو زعم أن التعريف المذكور للصفة هو لها أينما وجدت، في الحق أو الخلق. وهذا ممّا لا يصحّ، وإنّما التعريف المذكور إنّما هو للصفة عندما توجد في رحاب الخلق ليس إلّا، وتكون عندها زائدة على الذات التي تُعرض لها، وهذا ما وقع فيه من عدّ العلم مطلقاً كيفاً نفسانياً، وذلك لما رآه في موطن الخلق كذلك، فادّعى أنّه كذلك في كلّ موطن، وأنّ الصفة لديهم هي المعنى القائم بالغير، فكيف تكون عين الذات المستقلّة؟ هذا خُلف.

لكنّهم «لم يتفطنوا أنّ حقيقة كلّ صفة هي الوجود، والوجود مقولٌ بالتشكيك. فكلّ صفة لها عرضٌ عريض كما... في العلم أنّ مرتبة منه كيف، ومرتبة منه واجب بالذات، وقس عليه القدرة... فالمرتبة الأعلى من كلّ صفة، هي حقيقة تلك الصفة بلا مجاز...»^(١).

بعبارة أخرى: «...فكما أنّ مرتبة من الوجود المفهوميّ العامّ البديهيّ، ومرتبة منه هو مصداقه الذي هو الوجود الرابط الذي يكون وجوده في غيره لغيره بغيره، ومرتبة منه هو الوجود الرابطي الذي هو وجودٌ في نفسه لغيره بغيره، ومرتبة منه هو الوجود الجوهريّ الذي وجوده في نفسه لنفسه بغيره، ومرتبة منه هو الوجود الواجبيّ تعالى الذي هو وجودٌ في نفسه لنفسه بنفسه، فكذا العلم يكون ذات مراتب: فمرتبة هو العلم المصدريّ النسبيّ، ومرتبة منه هو العلم الواجبيّ الذي هو نفس حقيقة الواجب تعالى. فكما أنّ حقيقته تعالى وجودٌ بالذات، فكذلك علمٌ بالذات، وهكذا سائر الصفات...»^(٢).

لازم النقيض

قال الشارح: «الأولى: أنّه ليس بمركبّ، والمركّب: هو ما له جزء، ونقيضه

(١) شرح المنظومة: ج ٢ ص ٥٥٩.

(٢) درر الفوائد: ج ١ ص ٤٧٣-٤٧٤.

البسيط»، فإذا رجعنا إلى تعريف التناقض لوجدنا أنه تقابل الإيجاب والسلب، وأنَّ السلبَ يرد على ما ورد عليه الإيجاب، وأنَّ نقيض الشيء رفعه، وإذا رجعنا إلى حكم النقيضين فهو عدم الاجتماع والصدق وعدم الارتفاع والكذب، بناءً على هذا أيّ تناقضٍ يُدعى بين المركّب والبسيط، حيث إنَّ كلّاً منهما وجوديّ، ومع هذا فلهما حكم النقيضين، فهما لا يجتمعان ولا يرتفعان، وكذلك الزوج والفرد.

والجواب: إنَّ نقيض الشيء بالمعنى الأخصّ هو رفعه، وذلك كالزوج ولا زوج، والمركّب واللامركّب، وهو الذي يكون بين السلب والإيجاب. وأمّا النقيض بالمعنى الأعمّ فيشمل لازم النقيض المساوي، حيث إنَّ لازم (لا زوج) الفرد، فهو لازمٌ للنقيض المساوي له، ولذا فهو يأخذ حكمه، فلا يجتمع مع النقيض ولا يرتفع معه، وهذا ما يمكن توضيحه من خلال البيان التالي:

الفرض: «لا زوج» نقيض «زوج»، و«فرد» لازم «لا زوج» المساوي له.
المدعى: «فرد» و«زوج» لا يجتمعان ولا يرتفعان؛ لأنّهما نقيضان بالمعنى الأعمّ.

البرهان: لو صدق «فرد» مع «زوج» لصدق «لا زوج» مع «زوج»؛ وذلك لأنَّ «فرد» يساوي «لا زوج»، وكلّما صدق أحد المتساويين صدق الآخر، وإلاّ هذا خُلف المساواة بينهما.

ولو لم يصدق «فرد» مع «زوج» لما صدق «لا زوج» معه، وإلاّ لاجتمع النقيضان «زوج» و«لا زوج»، وهو محال.

النص الثاني

لا شيء من الواجب بجسم ولا جسماني

قال: الثانية: أنه ليس بجسم ولا عرض ولا جوهر، وإلا لافتقر إلى المكان، ولا تمتنع انفكاكه من الحوادث، فيكون حادثاً، وهو محال. أقول: الباري تعالى ليس بجسم خلافاً للمجسمة، والجسم: ما له طول وعرض وعمق. والعرض: هو الحال في الجسم، ولا وجود له بدونه. والدليل على كونه ليس بجسم ولا عرض، وجهان: الأول: أنه لو كان أحدهما، لكان ممكناً. واللازم باطل، فالملزوم مثله.

بيان الملازمة: أنا نعلم بالضرورة أن كل جسم فهو مفتقر إلى المكان، وكل عرض مفتقر إلى المحل، والمكان والمحل غيرهما، والمفتقر إلى غيره ممكن. فلو كان الباري تعالى جسماً أو عرضاً، لكان ممكناً. الثاني: أنه لو كان جسماً، لكان حادثاً، وهو محال. بيان الملازمة: أن كل جسم فهو لا يخلو من الحوادث، وكل ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث، وقد تقدّم بيانه. فلو كان جسماً لكان حادثاً، لكنه قديم، فيجتمع النقيضان.

الشرح

المصنّف ﷺ سلبَ أحوالاً ثلاثة عنه تعالى، وهي التالية:

١. الجسم. ٢. العرض. ٣. الجوهر.

بينما لم يتعرّض الشارح إلّا للأولين: الجسم والعرض. ثمّ إنّ المراد من الجوهر المسلوب عنه تعالى إمّا أن يكون المحسوس أو المجرّد، أو الجوهر لا بشرط شيءٍ منهما، أي: مطلق الجوهر سواء كان محسوساً أو مجرّداً، فالإشكال وارد. وهذا ما يمكن توضيحه من خلال تناول الاحتمالات الثلاثة التالية في المراد من الجوهر:

١. الجوهر المحسوس، كما ذهب إليه بعض شرّاح هذا الباب^(١).

٢. الجوهر المعقول.

٣. الجوهر لا بشرط كونه محسوساً أو معقولاً.

أمّا الأوّل: فالجوهر المحسوس هو الجسم، فيكون تكراراً لا وجه له، حيث يُنفى بنفي الجسم.

وأمّا الثاني: فالدليل أجنبّي عنه؛ إذ لا مكان للمجرّد المعقول، ولا حوادث تلزمه ولا تنفكّ عنه، هذا خُلف كونه مجرّداً تامّاً غير قابلٍ للحركة، فهو ليس له حالةٌ منتظرة.

وأمّا الثالث: فيكون الدليل أخصّ من المدّعى؛ وذلك لأنّ الدليل يثبت نفي الجوهر إذا كان محسوساً لا مطلق الجوهر.

وإن قلت: المراد بالجوهر هو المحسوس، وذلك لأنّك عرفت أنّ العالم لدى المتكلّم هو العالم الجسمانيّ المحسوس، وبالتالي فلا جوهر إلّا وهو محسوس.

(١) أحسن الأثر في شرح الباب الحادي عشر: ص ٤٠.

فإنه يقال: إذن فلماذا يُذكر الجوهر المحسوس الذي هو جسمٌ ثانيةً بعد أن ذكر قبل العرض أوّلاً؟

لقد استهلّ الشارح دليله بتعريف كلّ من الجسم والعرض؛ وذلك لأنّ التصديق فرع التصوّر. وقد ذكر لسلب كلّ من الجسم والعرض حدّين أوسطين يرجع كلّ منهما إلى مرجع واحد، هو الاحتياج الذي يرجع في نهاية المطاف إلى الإمكان الذي عرفت أنّه موجب كلّ نقص، والحدّان هما:

١. لزوم المكان. ٢. لزوم الحدوث.

وكّل منهما يؤدّي إلى الاحتياج، الذي يؤدّي إلى الإمكان، الذي يؤدّي إلى خُلف المفروض كونه واجباً بالذات، وهو الذي لا يمتنع فرض احتياجه إلى الغير.

هذا كلّهُ ستجده مفصّلاً من خلال البيان التالي:

لا شيء من الواجب بجسم

يمكن الاستدلال على هذا المدّعى من خلال الطريقة التالية:
الفرض: لا شيء من الواجب بالذات بممكن، كلّ جسمٍ محتاجٌ إلى المكان والحيز.

المدّعى: لا شيء من الواجب بالذات بجسم.

البرهان: يمكن عرض هذا البرهان من خلال القياسين التاليين:

كلّ جسم	محتاجٌ إلى المكان
كلّ محتاج	ممكّن
∴ كلّ جسم	ممكّن

نأخذ النتيجة صغرى في القياس التالي:

الواجب بالذات جسمٌ

كلّ جسم ممكن

ممكن

∴ الواجب بالذات

أمّا صغرى القياس الثاني، فهي من باب أنّه لو كان الواجب جسماً للزم الخُلف؛ إذ قد يثبت أنّ ما هو واجب بالذات لا يكون ممكناً لا بالذات ولا بالغير؛ إذ لا إمكان بالغير أيضاً.

لا شيء من الواجب بعرض

أمّا العرض فهو الموجود في موضوع، وهو مفتقرٌ في وجوده إلى ذلك الموضوع، وذلك كالبياض؛ فإنّه لا يوجد مستقلاً عن موضوع ما، كالجدار أو الثوب أو الثلج أو العاج... إلى آخره. وأمّا الدليل الذي يتمّ بموجبه نفي كون الواجب تعالى عرضاً، فهو البيان التالي:

الفرض: لا شيء من الواجب بممكن، كلّ عرضٍ محتاج، كلّ محتاجٍ ممكن.

المدعى: لا شيء من الواجب بعرض.

البرهان: يمكن عرض هذا البرهان من خلال القول:

لو كان الواجب عرضاً للزم خُلف الفرض، وهو أنّ الواجب بالذات لا يكون ممكناً بالذات. والذي يحتاج إلى بيانٍ هو الملازمة، وهو ما يمكن عرضه من خلال الأقيسة التالية:

الواجب تعالى

عرض

كلّ عرض

محتاج

∴ الواجب تعالى

محتاج

نأخذ النتيجة صغرى في القياس التالي:

الواجب تعالى

محتاج

كل محتاج ممكن

∴ الواجب تعالى ممكن

هذا خُلف؛ إذ لا شيء من الواجب بممكن. والذي أدَّى إلى هذا الخُلف الذي يؤول إلى اجتماع النقيضين هو فرضنا للواجب عَرَضاً، والذي يلزم منه محالٌ يكون محالاً، إذن ففرض كون الواجب تعالى عَرَضاً محال، وهو المطلوب. وبهذا يتم سلب الجسم والعرض عنه اعتماداً على لزوم الاحتياج المؤدّي إلى الإمكان، وكذلك يتم السلب المذكور اعتماداً على الحد الأوسط الثاني، وهو الحدوث، وهذا ما يمكن عرضه مجملاً، وذلك اعتماداً على ما تقدّم، وذلك من خلال البيان التالي:

الفرض: لا شيء من الواجب بممكن، كل جسم حادث.

المدعى: لا شيء من الواجب بجسم ولا عرض.

البرهان: أمّا عدم كون الواجب تعالى جسماً، فلما يلي:

كل جسم حادث

الواجب تعالى جسم

∴ الواجب تعالى حادث

نجعل النتيجة صغرى في القياس التالي:

الواجب تعالى حادث

كل حادث له محدث

∴ الواجب تعالى له محدث

كذلك نفعل مع هذه النتيجة:

الواجب تعالى له محدث

كل ما له محدث معلول

∴ الواجب تعالى معلول

كذلك نفعل بالنتيجة:

معلول	الواجب تعالى
ممکن	كلّ معلول
ممکن	∴. الواجب تعالى

أمّا صغرى القياس الأوّل، فقد تمّ بيانها فيما تقدّم من أبحاث الفصل الأوّل.

وأمّا كبراه، فهي نقيض المطلوب إثباته الذي سوف يتمّ إثبات كذبه، ليلزم منه صدق النقيض الذي هو المطلوب.

وأمّا نتيجة القياس الأخير فهي كاذبة؛ للزومها خُلف المفروض، وذلك لأنّه لا شيء من الواجب بالذات بممكن.

وأمّا دليل نفي العَرَض عنه تعالى، فهو ما يمكن عرضه من خلال البيان التالي أيضاً:

الفرض: لا شيء من الواجب تعالى بممكن، كلّ عرضٍ قائمٍ في جسم، يكون موضوعاً له.

المدّعى: لا شيء من الواجب بعَرَض.

البرهان: لو كان الواجب تعالى عَرَضاً لكان حادثاً، والتالي باطل، فالمقدّم مثله. وأمّا بطلان التالي فواضح، وأمّا بيان الملازمة فمن خلال القياسين التاليين:

عَرَض	الواجب
قائمٌ في موضوع حادث	كلّ عرضٍ
قائمٌ في موضوع حادث	∴. الواجب

نجعل النتيجة صغرى في القياس التالي:

قائمٌ في موضوع حادث	الواجب
حادث	كلّ قائمٍ في موضوع حادث

٢. الواجب حادثٌ

لكنّه تعالى ليس بحادث، بل هو قديم؛ لأنّ وجوده عين ذاته، فلا يكون مسبوقاً بالغير؛ إذ كلّ غيرٍ منه؛ وذلك لأنّ الواجب تعالى واحدٌ، وهو مبدأ كلّ ما عداه، فهو الأوّل، فلا يكون مسبوقاً بشيء.

إشارات النصّ

لا شيء من الواجب بجسم

قال المحاكم: «وأما أنّه ليس بجسم، فلو جهين؛ أحدهما: أنّ واجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكمّ، وكلّ جسمٍ ينقسم في المعنى وفي الكمّ. والثاني: أنّ واجب الوجود ليس له متشاكلٌ من نوعه، وكلّ جسمٍ فله متشاكلٌ من نوعه...»^(١)، وهذا ما يمكن عرضه من خلال البيان التالي:

لا شيء من الواجب الوجود	بمنقسم في المعنى والكمّ
كلّ جسم	منقسمٌ في المعنى والكمّ
٢. لا شيء من الواجب	بجسم

إذن، فالقياس من الشكل الثاني، وذلك بكون الحدّ الأوسط محمولاً في المقدمتين.

أما الصغرى؛ فالأنّ الانقسام فرع التركيب، والتركّب فرع الحاجة التي هي فرع الإمكان، إذن:

لا شيء من الواجب	بممكن
كلّ منقسم	ممكّن
٢. لا شيء من الواجب	بمنقسم

(١) الإشارات والتنبيهات: ج ٣ ص ٥٩.

وأما الدليل الثاني الذي ورد في كلام المحاكم، فهو ما يمكن عرضه من خلال البيان التالي، وهو على صورة الشكل الثاني أيضاً:

بذي متشاكل من نوعه	لا شيء من الواجب
ذو متشاكل من نوعه	كلّ جسم
بجسم	∴ لا شيء من الواجب

وأما الصغرى: «...إن كلّ جسم يوجد شيء آخر من نوعه، وكلّ ما يوجد شيء آخر من نوعه فهو معلول؛ لما ثبت أنّ الطبيعة في الخارج تكون معلولة...»^(١)؛ وذلك لأنّ النوع لا يوجد بذاته، بل بوجود أفرادهِ في الخارج. وأما الكبرى فلما سوف يثبت في الصفة الخامسة من هذه الصفات من أنّه تعالى لا شريك له.

لا شيء من الواجب مجسماتي

قال الخواجه نصير الدين الطوسي رحمته الله: «الجسم المحسوس هو الأجسام النوعية، ومتعلّق الوجود به ينقسم إلى ما يتعلّق وجوده به فقط، وهو معلولاته، أعني كمالاته الثانية، وإلى ما يتعلّق وجوده به وبغيره، وهو سائر الأعراض الجسمانية. والأوّل يجب بالجسم المحسوس فقط، والثاني يجب به وبغيره، ولكن يصدق عليه أن يقال: يجب به...»^(٢).

الجسمانيّ هو متعلّق الوجود بالجسم، وهو ينقسم إلى قسمين:

١. الكمالات الثانية للجسم - أفعاله - لا توجد من دونهِ، وهي متعلّقة به لا

غير.

٢. الأعراض، أيضاً لا توجد من دونها، لكنّها توجد به وبغيره، وهو العلّة التي توجد ذلك العرض في الموضوع، فالسواد - مثلاً - له علّة توجد في الجسم

(١) الإشارات والتنبيهات: ج ٣ ص ٥٩.

(٢) المصدر السابق.

والذي بدوره يكون موضوعاً يقبله، فهو - أي الموضوع - يعدّ من علل الوجود الخارجية أيضاً.

ولا شك أنّ موضوع العرض غيره، وإلاّ لقام العرض بلا موضوع فلا يكون عرضاً، هذا خلف. والذي هو غير العرض هو الجوهر الذي هو جسم، إذن ثبت أنّ العرض محتاج في وجوده إلى غيره، وكلّ ما هو كذلك حادث، وكلّ حادث ممكن، إذن فالعرض حادث، بل هو أولى بالحدوث؛ وذلك لكونه متعلّق الوجود بالحادث، وكلّ ما هو كذلك حادث بالضرورة. وهذا ما يمكن تلخيصه من خلال البيان التالي:

كلّ عرض جسمانيّ	قائمٌ بالجسم الحادث
كلّ قائم بالحادث	حادثٌ
∴ كلّ عرضٍ جسمانيّ	حادثٌ

نأخذ هذه النتيجة كبرى في القياس التالي:

لا شيء من الواجب	بحادث
كلّ عرضٍ جسمانيّ	حادثٌ
∴ لا شيء من الواجب	بعرض جسمانيّ

لا شيء من الواجب بجوهر

إنّما يتّضح هذا الحكم إذا علمت مفاد مقدّمة اتّضحت من خلال الأبحاث السابقة، وهي: أنّ واجب الوجود ماهيّته إنّيّته، أي هو محض الوجود، لا ماهيّة له وراء وجوده الخاصّ به؛ وذلك لما استعرضنا أنواع التركيب في إشارات النصّ السابق. كما أنّ هناك مقدّمة ثابتة في محلّها، وهي: أنّ الوجود زائدٌ على الماهيّة، فلا يكون الوجود جزءاً أو تمام الماهيّة، وهو ما يُبحث تحت عنوان زيادة الوجود على الماهيّة، والماهيّة تنقسم إلى جوهر وعرض، إذن فالجوهر ماهيّةٌ سواء كان جسماً

أم لا كالعقول والنفوس، ومن ثمّ فالدليل التالي ينفي أن يكون الواجبُ جوهرًا بالمعنى المذكور، وهو أنّه ماهيّة إذا وجدت في الخارج وُجدت لا في موضوع:

بماهيّة	لا شيء من الواجب
ماهية	الجوهر
بجوهر	∴ لا شيء من الواجب

وكذلك الحال بالنسبة للعرض فهو ماهيّة أيضاً، ولا شيء من الواجب تعالى بماهيّة. نعم، يمكن أن يقال «الجوهر» على الحقّ تعالى، لكن بمعنى آخر، حيث «...إنّك إذا أمعنت النظر في حقائق الأشياء وجدت بعضها متبوعةً مكتنفةً بالعوارض، وبعضها تابعةً لاحقة لها، والمتبوعة هي الجواهر، والتابعة هي الأعراض... والجواهر متّحدة في عين الجوهر، فهو حقيقةً واحدة، وهي مظهر الذات الإلهيّة من حيث قيوّميّتها وحقيقتها، كما أنّ العرض مظهر الصفات التابعة لها، ألا ترى كما أنّ الذات الإلهيّة لا تزال محتجبةً بالصفات، فكذلك الجوهر لا يزال مكتنفاً بالأعراض...»^(١).

فأظهرت هذه الأكوان والحجبا	حقيقةً ظهرت في الكون قدرتها
تعرفت بقلوب عُرِف أدبا	تنكّرت بعيون العالمين كما
والأمر أجمعهم كانوا له نقبا	فالخلق كلّهم أستاذ طلعتهما
بل كونها عينها ممّا ترى عجباً ^(٢)	ما في التستر بالأكوان من عجب

نفي الجسم في الأخبار

الأخبار الواردة عن أئمة أهل البيت عليهم السلام في نفي الجسميّة عنه تعالى كثيرة،

(١) شرح فصوص الحكم: ص ٩٥-٩٧.

(٢) المصدر السابق.

وقد ورد بعضها بعبارات تشدد النكير على القائل بالجسمية عليه تعالى، وقد كان الحد الأوسط الذي يظهر منه عليه السلام متعدداً؛ منها عن أبي الحسن عليه السلام، وقد نُقل له قول هشام بن الحكم: «إنَّ الله عزَّ وجلَّ لا يشبهه شيء»^(١)، وهذا ما يمكن عرضه من خلال القياس التالي:

لا شيء من الواجب تعالى	يشبهه شيء
الجسم	يشبهه شيء
∴ لا شيء من الواجب	بجسم

أو اعتماداً على قوله تعالى: ﴿...وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ (فاطر: ١٥).
فإنه يقال:

الواجب تعالى	الغني
لا شيء من الجسم	بغني
∴ لا شيء من الواجب تعالى	بجسم

أمَّا الصغرى فلقوله تعالى، وللدليل الذي قام على امتناع فقره بأي لونٍ من ألوان الفقر لأي كان.

وأمَّا الكبرى فلأنَّ الجسم مركَّبٌ من المادَّة والصورة، وكلُّ مركَّبٍ محتاجٌ فقير.

والأخبار عديدةٌ في مضمار نفي الجسم عنه تعالى، إمَّا مباشرة، أو من خلال نفي مذهب التشبيه والتنزيه المطلق الذي يؤدِّي إلى التعطيل.

فمن جملة الأخبار: ما رواه علي بن أبي حمزة عن الصادق عليه السلام، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: سمعت هشام بن الحكم يروي عنكم: أنَّ الله عزَّ وجلَّ جسمٌ

(١) الأصول من الكافي: ج ١ ص ١٠٦، الحديث رقم (٨)؛ توحيد الصدوق: ص ٦٤، باب أنَّه عزَّ وجلَّ ليس بجسم ولا صورة، الحديث الأوَّل.

صمديّ نوريّ، معرفته ضرورة يمنّ بها على مَنْ يشاء من خلقه، فقال عليه السلام:
سبحان مَنْ لا يعلم أحدٌ كيف هو إلّا هو، ليس كمثله شيء، وهو السميع البصير، لا
يُحَدُّ ولا يحسُّ ولا يحسُّ ولا يمسُّ، ولا تدركه الحواس، لا يحيط به شيء، لا جسم،
ولا صورة، ولا تخطيط، ولا تحديد^(١).

لقد استعرض عليه السلام خواصّ الأجسام التي لا تجوز واحدةٌ منها عليه تعالى؛
وذلك لأنّه واجب الوجود بالذات، وهو الغنيّ الحميد، والجسم ليس كذلك؛
فهو مفتقرٌ ومحتاج، وهو يحسُّ، وتدرّكه الأبصار. والوجود الذي لا حدّ لوجوده
فلا جهة، فلا تدركه الأبصار.

أمّا حديث هشام بن الحكم، فقد وقع الكلام في أنّه كيف يمكن التوفيق بين
جلالة قدره وبين ما نقله عن الإمام من القول بالجسميّة، حيث أفيد بأنّ الراوي
كان أحد أعمدة الواقفيّة، فلا يقدح قوله في جلالة هشام، حيث وردت رواياتٌ
كثيرةٌ في مدحه عن الصادق والكاظم عليهما السلام^(٢).

(١) توحيد الصدوق: ص ٩٥، الباب (٦٠)، الحديث رقم (٤).

(٢) شرح أصول الكافي: ج ٣ ص ٢١٩.

النص الثالث

لا شيء من الواجب بمحل ولا جهة

قال: لا يجوز أن يكون في محلٍّ، وإلا لافتقر إليه، ولا في جهةٍ وإلا لافتقر إليها.

أقول: هذان وصفان سلبيان.

الأول: أنه ليس في محلٍّ، خلافاً للنصارى، وجمع من المتصوفة. والمعقول من الحلول هو قيام موجودٍ بموجودٍ على سبيل التبعية، فإن أرادوا هذا المعنى فهو باطل، وإلا لزم افتقار الواجب، وهو محال. وإن أرادوا غيره، فلا بد من تصوّره أولاً، ثم الحكم عليه بالنفي والإثبات.

الثاني: أنه تعالى ليس في جهةٍ، والجهة مقصد المتحرّك ومتعلّق الإشارة^(١)، وزعمت الكرامية أنه تعالى في الجهة الفوقية؛ لما تصوّروه من الظواهر النقليّة، وهو باطل؛ لأنه لو كان في الجهة، لكان إما مع استغنائه عنها فلا يحلّ فيها، أو مع افتقاره إليها فيكون ممكناً. والظواهر النقليّة لها تأويلاتٌ ومحاملٌ مذكورة في مواضعها؛ لأنه لما دلّت الدلائل العقلية على امتناع الجسميّة ولواحقها عليه، وجب

(١) هذا ما يصدق عليه أن هل هو هو ما هو؟ حيث عرّف الجهة بأجزاء وحدود هي حدودٌ وسطى في البرهان الذي يقام لإثبات وجود الجهة، وهذا ما سوف تراه في إشارات هذا النص.

تأويلُ غيرها؛ لاستحالةِ العملِ بهما (وإلاّ لاجتماعِ النقيضان) أو التركُّ
لهما (وإلاّ لارتفاعِ النقيضان) أو العملُ بالنقلِ وأطراحِ العقل، وإلاّ لزم
أطراحُ النقلِ أيضاً؛ لأطراحِ أصلِهِ، فيبقى الأمرُ الرابع، وهو العملُ
بالعقلِ وتأويلُ النقلِ.

الشرح

يشتمل هذا النصّ على الأمرين التاليين:

الأوّل: بيان حكمين سلبيين:

١. لا شيء من الواجب تعالى بمحلّ. ٢. لا شيء من الواجب تعالى بجهة.

الثاني: بيان أصل، وهو الذي يجب إعماله عند تعارض ظاهر النقل مع صريح العقل. وإليك تفصيل الأمرين:

لا شيء من الواجب تعالى في محلّ

يمكن إثبات هذا الوصف السلبيّ له تعالى من خلال الطريقة التالية:

الفرض: الصانع تعالى واجبُ الوجود بالذات، لا شيء من واجب الوجود بالذات بمحتاج.

المدعى: لا شيء من الواجب تعالى في محلّ.

البرهان: إن كان المراد من الحلول التبعيّة، أي تبعيّة الحالّ للمحلّ فهو ممتنعٌ

محال، وهذا ما يمكن بيانه من خلال القياس التالي:

الحالّ	تابعٌ للمحلّ
كلّ تابعٍ لشيء	مفتقرٌ إليه
∴ الحالّ	مفتقرٌ للمحلّ

نجعل النتيجة كبرى في القياس التالي:

لا شيء من الواجب	بمفتقرٍ إلى المحلّ
الحالّ	مفتقرٌ إلى المحلّ
∴ لا شيء من الواجب	بحالّ
وهو المطلوب.	

لا شيء من الواجب تعالى في جهة

هذا الحكم يمكن عرضه من خلال البيان التالي أيضاً:

الفرض: لا شيء من الواجب بمحتاج.

المدعى: لا شيء من الواجب في جهة.

البرهان: يمكن عرض هذا البرهان من خلال الوجهين التاليين:

الأول: لا شيء من الواجب بجسم

كل شيء في جهة جسم

∴ لا شيء من الواجب في جهة

أما الكبرى، فلأن الجهة مقصد المتحرك ومُتَعَلِّقُ الإشارة الحسية، وكلّ منها لا يكون إلّا جسماً، والصغرى اتّضحت آنفاً.

الثاني: لو كان الواجب تعالى في جهةٍ لكان إمّا مستغنياً عنها أو لا، والتالي باطلٌ بكلا شقيّه، فالمقدّم مثله.

أما الملازمة فواضحة. وأمّا بطلانُ التالي فلأنّ استغناءه عن الجهة يجعله في حلٍّ من الحلول فيها، وهو المطلوب، وأمّا افتقاره إليها فيصيرُه ممكنًا محتاجًا، وهذا خُلف كونه واجب الوجود بالذات.

إذن، فقد رأيت أنّ نفي الجسميّة كافٍ في نفي الجهة، ولكن أريد تخصيص نفي الجهة ردّاً على مَنْ نفي الملازمة بين الجهة والجسم، حيث جُوز حصول ما ليس بجسمٍ في الجهة، فكان لابدّ من إفراد بحث نفي الجهة مستقلاً.

تعارض العقل والنقل

قد نجد للوهلة الأولى تنافياً بين ما توجه الأدلة والأصول العقلية القطعية، وما توجه بعض ظواهر الآيات القرآنية، فإذا كان مثل هذا التنافي فما هو الموقف تجاهه؟ الاحتمالات لا تعدو الأربعة التالية:

١. رفع اليد عن مدلول كلٍّ منهما.

٢. الأخذ بهما معاً.

٣. الأخذ بمفاد الأصول العقلية لا غير.

٤. الأخذ بمفاد ظواهر الآيات لا غير.

ولنأخذ مثلاً لذلك الجسمية، حيث قامت الأصول العقلية على كونها ممتنعة عليه تعالى، إلا أنه يظهر من بعض الآيات إمكان ذلك، بل وقوعه، وذلك من خلال نسبة المجيء إليه تعالى، وكذلك النظر والرؤية، والعين، واليد، إذن فنحن أمام أمرين يُسندان إليه:

١. امتناع الجسمية (لا جسم). ٢. وقوع الجسمية (جسم).

والأول - كما علمت - مفاد الأصول العقلية القطعية، والثاني مفاد ظواهر بعض الآيات.

أما الحق من الاحتمالات الأربعة، فهو ما يتضح من خلال الطريقة التالية:

الفرض: لا شيء من الواجب بجسم. ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ...﴾ (الفجر: ٢٢)، ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾ (القيامة: ٢٢-٢٣)، ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ (البقرة: ٢٥٥)، وهذا يفيد في ظاهره أن الواجب جسم، إذن يوجد تنافٍ هاهنا ما بين العقل والنقل.

المدعى: الحق هو الأخذ بمفاد العقل وتأويل الظاهر بما يرفع المناقاة.

البرهان: بالعودة إلى الاحتمالات الأربعة المذكورة آنفاً، نجد أن ثلاثة منها باطلة جزماً، فيتعين الرابع، وهو الذي ذكر في المدعى.

أما إثبات بطلان الاحتمالات الثلاثة المشار إليها فهي كالتالي:

الأول: رفع اليد عن مدلول كلٍّ منهما، وهو باطل؛ لأنه يلزم منه ارتفاع الجسمية واللاجسمية عن شيء واحد، وهذا ارتفاعٌ للنقيضين.

الثاني: الأخذ بهما معاً، أي القول بأنه تعالى جسمٌ ولا جسمٌ، وفي هذا اجتماعٌ للنقيضين.

الثالث: الأخذ بالنقل دون العقل، ولازمه طرح أصل النقل الذي هو العقل، حيث إنَّ النقل إنَّما تثبت له الحجية بسبب العقل، وهذا مثله كمثل القول بالحسن والقبح الشرعيين دون العقليين؛ فإنَّه يؤدي إلى انتفائهما أيضاً؛ فلو قال الله تعالى في كتابه أنه صادقٌ، فإذا لم يكن القبح عقلياً ما ثبت صدقه هاهنا. إذن، يتعين أن يُعمل على ضوء معطى الأصول العقلية الضرورية، والعمل على إرجاع الظواهر إلى ما ينسجم مع ذلك المعطى والمفاد.

إشارات النص

غرر في الجهة

قال الحكيم السبزواري رحمته الله:

فوقٌ وتحتٌ جهةٌ بالطبع موجودَةٌ إذ هي ذات وضع
وكونها ستّاً ليس تنحصر تقريبه الخاصّي والعامّي ^(١) اشتهر

إذن فجھتا الفوق والتحت جھتان طبيعيتان، حيث إنّ الأجسام طالبةٌ لإحدهما بالطبع، هاربةٌ عن الأخرى كذلك. والمشهور أنّ الجهات ستٌّ، وهي: الفوق، والتحت، واليمين، واليسار، والقدام، والخلف أو الورا ^(٢).

(١) شرح المنظومة: ج ٤ ص ٣٥١.

(٢) وهنا يلح عليّ بيتٌ لشاعر العرب الأكبر وديوان العصر الجواهريّ، من قصيدة يندّد فيها بحلف بغداد، وهي بعنوان: غاشية الخنوع، حيث رأيتُ أنّ وضع الأمة الراهن خيرٌ مصداقٍ له: عوّذتُ جلقٌ والضحايا جمةً من كلّ همّاز بها مشاء
من سائرین القهقري لم يعرفوا بين الجهات الستّ غير وراء

والإشارات ذوات وضع، أي: ذوات إشارة حسية.

الجهة موجودة

قال المصنّف رحمه الله: «واعلم أنّ الجهة عبارة عن طرف الامتداد باعتبار توجّه الحركة إليه أو الإشارة، وهي موجودة، واستدلّ عليه الحكماء بوجهين: الأول: أنّ الجهة تُقصد بالحركة، وما ليس بموجودٍ لا يُقصد بالحركة، فالجهة موجودة.

الثاني: أنّ الجهة متعلّق بالإشارة الحسّية، فيقال: هنا أو هناك، والإشارة لا تتناول ما ليس بموجود...»^(١).

لقد اشتمل كلام المصنّف هذا على مفاد أمرين:

١. ما هي الجهة؟ ٢. هل هي موجودة؟

أمّا الثاني، فقد اعتمدَ رحمه الله لإثبات الجهة على حدّين أوسطين تراهما من خلال القياسين التاليين:

الجهة	مقصودة
لا شيء من المعدوم	بمقصود
لا شيء من الجهة	بمعدوم

* * *

الجهة	مشار إليه
لا شيء من المشار إليه	بمعدوم
لا شيء من الجهة	بمعدوم

والإشارة تارة تكون حسّية، وهي واضحة، وأخرى تكون عقلية، وذلك

(١) معارج الفهم في شرح النظم: ص ٣٤٩.

٣٠٠.....شرح الباب الحادي عشر - ج ١

كالتصوّر؛ فإنّه إشارةٌ عقليةٌ للمتصوّر، وكلّ إشارةٍ فرع وجود المشار إليه، وقد عدّ هذا أحد أدلّة الوجود الذهنيّ، الذي يفيد:

للشيء غير الوجود في الأعيان كونٌ بنفسه لدى الأذهان^(١)

الاتّجاهات الثلاثة في تحديد دور النصّ الدينيّ

هناك اتّجاهاتٌ عديدة أخذ كلّ واحدٍ منها مهمّة بيان دور النصّ الدينيّ (القرآن والحديث) وأنّ المرجعية لأيّ منهما حال التعارض، وهي ثلاثة:

١. المرجعية الحصريّة للقرآن، وذلك لأنّ الحديث غير مأمون، فهو محفوفٌ بالشكّ والوضع والدسّ.

٢. المرجعية الحصريّة للحديث دون القرآن.

٣. مرجعية القرآن وتابعة ومداريّة السنّة، «وهو الاتّجاه الذي نؤمن به، فالقرآن هو المحور والمصدر الأصليّ في جميع معارفنا الدينيّة، بل هو المصدر الأوّل والأخير فيها... وأمّا الحديث أو السنّة فتأتي في طوله وفي ظلّه...»^(٢)، والكلام في هذا لا يسعه هذا المحضر.

(١) شرح المنظومة، قسم الحكمة: ج ٢ ص ١٢١-١٢٤.

(٢) فقه العقيدة، بحوث في أصول الإيمان وفروعه: ص ١١٣.

النص الرابع

امتناع اللذة والألم عليه تعالى

قال: ولا يصحُّ عليه اللذة والألم؛ لامتناع المزاج عليه تعالى.
أقول: الألم واللذة أمران وجدانيان، لا يفتقران إلى تعريف، وقد
يقالُ فيهما: اللذة إدراكُ الملائمِ مِنْ حيثُ هو ملائمٌ، والألمُ إدراكُ
المنافي مِنْ حيثُ هو المنافي.

وهما قد يكونانِ حسيّين، وقد يكونانِ عقليّين؛ فإنَّ الإدراكَ إذا
كان حسيّاً فهما حسيّان، وإلا فعقليّان.
إذا تقرّر هذا فنقول: أمّا الألمُ فهو مستحيلٌ عليه إجماعاً من
العقلاء؛ إذ لا منافي له تعالى.

وأما اللذة، فإن كانت حسيّةً فكذلك؛ لأنّها من توابع المزاج، والمزاجُ
يستحيلُ عليه تعالى، وإلا لكان جسماً.
وإن كانت عقليّةً، فقد أثبتّها الحكماءُ له تعالى وصاحبُ
«الياقوت»^(١) منّا؛ لأنّ الباري تعالى متّصفٌ بكماله اللائق به،
لاستحالةِ النقصِ عليه، ومع ذلك فهو مدركٌ لذاته وكماله، فيكون
أجلّ مدركٍ لأعظم مدركٍ بأنّ إدراك، ولا نعي باللذة إلا ذلك^(٢).

(١) هو أبو إسحاق إبراهيم بن نوبخت، على ما قاله العلامة الحلي في مقدّمة شرحه لكتاب
الياقوت الموسوم بـ«أنوار الملكوت في شرح الياقوت».

(٢) الياقوت في علم الكلام، لأبي إسحاق إبراهيم بن نوبخت: ص ٤٤.

وأما المتكلمون فقد أطلقوا القول بنفي اللذة؛ إما لاعتقادهم نفي اللذات العقلية، أو لعدم ورود ذلك في الشرع؛ فإن صفاته تعالى وأسماءه توقيفية، لا يجوز لغيره التهجم بها إلا بإذنه؛ لأنه وإن كان ذلك جائزاً في نظر العقل، لكنه ليس من الأدب؛ لجواز أن يكون غير جائز من جهة لا نعلمها.

الشرح

اللذة والألم من المعاني المستغنية عن التعريف؛ وذلك لأنها أمورٌ وجدانيةٌ يتم العلم بها علماً حضورياً، حيث تكون حاضرةً للمدرك بوجودها لا بصورة ذهنية عنها كما هو حال العلم الحسوي، وبهذا لا يكون العلم الحسوي إلا ضرورياً بديهياً، وذلك خلافاً للحسوي الذي ينقسم إلى الضروري والبديهي المستغني عن التعريف إن كان تصوّرياً، أو مستغنياً عن الكسب والنظر إن كان تصديقياً، وإلى نظريّ تصوّريّ وتصديقيّ.

هذا على مستوى «ما هو»، وأمّا على مستوى «هل هو» فلا شك ولا ريب في وجود لذّة وألم في الجملة، وقد اختلف في سعة وضيق كلّ منهما، حيث ذهب الحكماء إلى أنّ دائرة اللذة والألم لا تنحصر في اللذة والألم الحسيين، بل تتعداهما لتشمل اللذة والألم العقليين، حيث نجد نفرّاً من البشر يُعرضون عن اللذائذ الحسية المختلفة في سبيل كسب المعارف والعلوم الحقيقية، ويتحمّلون في سبيل ذلك المشاق كالسفر والهجرة والغربة والسهر، بل نجد البعض على استعداد تامّ لكي يدفع نفسه شهيداً في سبيل بقاء الأفكار والآراء التي يراها خيرّة نيرة، فلا يُجدي معه الترهيب فضلاً عن الترغيب.

أمّا المتكلّمون فقد حصرُوا اللذة بما هو محسوسٌ ليس إلا، وبناءً على هذا فلا مجال لإسناد اللذة إليه؛ وذلك لأنّ كلّ لذّة حسية، وما له اللذة الحسية فهو ذو مزاج، وكلّ ما هو كذلك، يكون جسماً.

وأمّا الحكماء فقد جوّزوا عليه اللذة العقلية ليس إلا، وقد استدلّوا لذلك، ولم يجوّزوا عليه تعالى اللذة الحسية.

بعبارة أخرى: الأقوال في اللذة والألم هي:

١. كلّ ألم ممتنعٌ عليه تعالى عند المتكلمين والحكماء.
 ٢. كلّ لذّة ممتنعةٌ عليه تعالى، وذلك عند المتكلمين.
 ٣. بعض اللذّة ممتنعٌ عليه تعالى، وهي اللذّة الحسيّة، وبعض اللذّة ضروريّ له، وهي اللذّة العقليّة.
- إذن، فلا بدّ من عرض أدلّة، وهي:

١. امتناع الألم عليه تعالى

يمكن عرض هذا الدليل من خلال البيان التالي:

الفرض: الألم إدراك المنافي، إذن هناك ما ينافي طبيعة المدرك.

كلّ ما سواه تعالى أثره المحتاج إليه في الوجود والإيجاد.

المدعى: لا شيء من الواجب تعالى بمتألم.

البرهان: يمكن عرض هذا البرهان من خلال القياس التالي:

كلّ متألم	له منافٍ
كلّ ما له منافٍ	فهو متأثرٌ منفعلٌ به
∴ كلّ متألم	فهو متأثرٌ منفعلٌ
نجعل النتيجة كبرى في القياس التالي الذي هو من الشكل الثاني:	
لا شيء من الواجب	بمتأثرٌ منفعلٌ
كلّ متألم	فهو متأثرٌ منفعلٌ
∴ لا شيء من الواجب	بمتألم

أمّا صغرى القياس الأوّل فهي مقتضى الألم ومفاده، والثانية واضحة بيّنة، وإلاّ لما كان المدرك مدركاً.

وأمّا صغرى الآخر فقد ثبت أنّه يمتنع أن يكون منفعلاً عن شيء؛ وذلك لأنّ كلّ شيءٍ سواه معلولٌ له، فلا يكون المعلول فاعلاً في علّته؛ إذ الأضعف لا

يفعل في الأشدّ، والأشدّ لا ينفعل عن الأضعف، هذا خلف الأشدّ والأضعف.

٢. امتناع اللذة عليه تعالى

وهذا ما يمكن الاستدلال عليه من خلال البيان التالي أيضاً:
الفرض: لا شيء من الواجب بمزاج، كلّ لذّة حسّية لدى المتكلّمين فهي محتاجة إلى المزاج، ولا شيء من اللذة ما ليس بحسّي، والأسماء والصفات توقيفية.

المدّعى: لا شيء من الواجب تعالى بملتدّ.

البرهان: هناك دليان لإثبات المدّعى المذكور، وهما كالتالي:

الأوّل: يمكن عرض هذا الدليل من خلال القياس التالي:

كلّ ملتدّ	لذّته حسّية
كلّ ما لذّته حسّية	ذو مزاج
∴ كلّ ملتدّ	ذو مزاج

نجعل النتيجة كبرى في القياس التالي والذي هو من الشكل الثاني:

لا شيء من الواجب	بذي مزاج
كلّ ملتدّ	ذو مزاج
∴ لا شيء من الواجب	بملتدّ

أمّا صغرى القياس الأوّل، فبناءً على مذهب المتكلّمين في اللذة. وأمّا

صغرى الثاني فيمكن بيانها من خلال القياس التالي:

لا شيء من الواجب	بجسم
كلّ ذي مزاج	جسم
∴ لا شيء من الواجب	بذي مزاج

الثاني: لا يمكن إسناد اللذة إليه تعالى وأنّه ملتدّ؛ وذلك لأنّ الأسماء

والصفات توقيفيّة، أي: تسمية الحقّ بالأسماء ووصفه بالصفات موقوفٌ على الإذن في ذلك، حيث وردت الأحاديث في الوقوف عند ما وصف الله به نفسه، حيث روي عن الإمام الرضا عليه السلام أنّه قال: «إنّه مَنْ يصف ربّه بالقياس لا يزال الدهر في الالتباس، مائلاً عن المنهاج، ظاعناً في الاعوجاج، ضالّاً عن السبيل، قائلاً غير الجميل، أعرفّه بما عرّف به نفسه من غير رؤية...»^(١).

إشارات النصّ

المزاج

قال صدر المتألّهين رحمته الله: «إنّ المزاج كيفيّة ملموسة من جنس أوائل الملموسات متوسطة بين الأربع الأول توسطاً ما متشابهة الأجزاء، حتى أنّها تكون بالقياس إلى الحرارة الشديدة برودةً، وبالقياس إلى البرودة الشديدة حرارة، وبالقياس إلى اليبوسة رطوبة، وبالقياس إلى الرطوبة يبوسة...»^(٢). وقال الجرجاني: «المزاج: كيفيّة متشابهة تحصل عن تفاعل عناصر متأخّرة الأجزاء مماسّة، بحيث تكسر سورة كلّ منها سورة كيفيّة الآخر»^(٣).

توقيفيّة الأسماء الإلهيّة

أمّا الاسم في اللغة فهو: اللفظ الدالّ على المسمّى المشتقّ من السمة، أي العلامة، أو من السموّ، أي العلو والرفعة. وأمّا الاسم عند أهل المعرفة فهو: الذات مأخوذة بوصفٍ من أوصافها، حيث إنّ: «حقيقة الوجود إذا أُخذت بشرط أن لا يكون معها شيءٌ، فهي المسماة عند القوم بالمرتبة الأحديّة، المستهلكة

(١) توحيد الصدوق: ص ٤٨، الباب (٢) الحديث رقم (٩).

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٥ ص ٣٢٠.

(٣) كتاب التعريفات: ص ١٧٢.

جميع الأسماء والصفات فيها... وإذا أخذت بشرط شيء، فإنما أن تؤخذ بشرط جميع الأشياء اللازمة لها... فهي المرتبة الإلهية المسماة عندهم بالواحدية... وإذا أخذت لا بشرط شيء ولا بشرط لا شيء، فهي المسماة بالهوية السارية في جميع الموجودات... وإذا أخذت بشرط ثبوت الصور العلمية فيها، فهي مرتبة الاسم الباطن المطلق، والأول، والعليم...^(١)، إذن فالاسم لديهم ليس لفظاً، بل هو حقيقة عينية، واللفظ هو اسم الاسم.

أما المراد بتوقيفية الأسماء فهو: أن إطلاق الأسماء عليه تعالى موقوف على الإذن والرخصة الشرعية^(٢).

(١) شرح فصوص الحكم: ص ٤٧.

(٢) بحوث عقائدية، للمرجع الديني السيد كمال الحيدري: ج ٤ ص ٦٠.

النص الخامس

امتناع اتحاده تعالى بالغير

قال: ولا يتحدُ بغيره؛ لامتناع الاتحاد المطلوب.
أقول: الاتحاد يُقال على معنيين: مجازيٍّ وحقيقيٍّ.
أمَّا المجازيُّ فهو: صيرورةُ الشيء شيئاً آخر بالكون والفساد، إمَّا من غير إضافةٍ شيءٍ آخر، كقولهم: «صار الماءُ هواءً»، و«صار الهواءُ ماءً»، أو مع إضافةٍ شيءٍ آخر، كما يقال: «صار الترابُ طيناً» بانضياغ الماء إليه.
وأمَّا الحقيقيُّ فهو: صيرورةُ الشيئين الموجودين شيئاً واحداً موجوداً.
إذا تقرّر هذا، فاعلم أنَّ الأوَّل مستحيلٌ عليه تعالى قطعاً؛ لاستحالة الكون والفساد عليه.

وأمَّا الثاني، فقد قال بعضُ النصارى: أنَّه اتَّحد بالمسيح؛ فإنَّهم قالوا:
اتَّحدت لاهوتيَّةُ الباري مع ناسوتيَّةِ عيسى عليه السلام.
وقالت النصيرية: أنَّه اتَّحد بعليٍّ عليه السلام.
وقال المتصوّفة: أنَّه اتَّحد بالعارفين.

فإنَّ عنوا غيرَ ما ذكرناه، فلا بدَّ من تصوّره أوَّلاً، ثمَّ يُحكم عليه، وإنَّ عنوا ما ذكرناه فهو باطلٌ قطعاً؛ لأنَّ الاتحادَ مستحيلٌ في نفسه، فيستحيل إثباته لغيره.

أمَّا استحالته فهو: أنَّ المتحدَّين بعدَ اتّحادهما إنَّ بقيا موجودين فلا اتّحاد؛ لأنَّهما اثنانِ لا واحد. وإنَّ عُدما معاً فلا اتّحاد، بل وُجد ثالثٌ، وإنَّ عُدما أحدهما وبقي الآخر، فلا اتّحاد أيضاً؛ لأنَّ المعدوم لا يتحد بالموجود.

الشرح

هذا حكمٌ آخر من الأحكام السلبية والتي من شأنها سلب نقصٍ وصفة لا تجوز عليه تعالى؛ وذلك لأنها تؤدي إلى إمكانه، وقد ثبت أنه واجب الوجود بالذات.

والحكم الذي يراد عرضه هاهنا هو القول بالاتحاد مع الغير والحلول فيه، وهو ممّا لا يجوز عليه تعالى؛ وذلك لأمرين:

١. امتناع الاتحاد في حد ذاته.

٢. امتناع اتّحاده تعالى مع الغير أو حلوله فيه.

وهذا ما سوف يتضح عند تناول كلّ من الأمرين على حدة.

الاتحاد ممتنع في نفسه

يمكن عرض الدليل على بطلان الاتحاد من خلال البيان التالي:

الفرض: (أ) و(ب) أمران موجودان.

المدعى: لا شيء من الاتحاد بممكن.

البرهان: للاتحاد معنيان:

الأول: الاتحاد المجازي، وهو ينقسم إلى قسمين:

١. من غير إضافة شيء. ٢. مع إضافة شيء.

الثاني: الاتحاد الحقيقي.

وقد وقفت على معنى كلّ منهما في كلام الشارح.

أمّا وجه امتناع الأول؛ فلأنّ الاتحاد المذكور، سواء كان مع إضافة شيء أم من غير إضافة شيء، فلا اتحاد في البين؛ وذلك لأنّ الاتحاد إنّما يكون بين شيئين، وهاهنا لا يوجد إلّا شيء واحد، وهو أنّ شيئاً واحداً كان (أ) ثمّ فسد ليكون

٣١٠.....شرح الباب الحادي عشر - ج ١

(ب)، والواجب تعالى لا يجوز عليه مثل هذا الاتحاد؛ وذلك لأنّه يلزم منه التغيّر الذي يلزمه الخروج من القوّة إلى الفعل، وهذا آية النقص الذي ينافي الوجود بالذات.

وأما وجه امتناع الثاني فهو: أنّ حال (أ) و(ب) بعد الاتحاد لا تعدو الاحتمالات الثلاثة التالية:

١. بقيا موجودين.

٢. عُدما، ووجد آخر.

٣. عُدِم أحدهما وبقي الآخر.

وهي باطلة جميعاً؛ وذلك للزوم الأوّل عدم الاتحاد؛ إذ لا اتحاد ما بين أمرين موجودين بوجودين مستقلّين. والثاني؛ لكونه من باب السالبة بانتفاء الموضوع؛ إذ لا وجود لطرفي الاتحاد. والثالث؛ لأنّه لا اتحاد إلّا بين اثنين، ولا اثنين في البين. إذن، لا شيء من الاتحاد بممكن، وهو المطلوب.

امتناع اتّحاده تعالى مع الغير

وهذا ما يمكن عرضه من خلال البيان التالي أيضاً:

الفرض: الله تعالى واجب الوجود بالذات، يمتنع عليه الحركة.

المدعى: لا شيء من الواجب تعالى بمتّحد اتّحاداً مجازياً.

البرهان: يمكن توضيح هذا البرهان من خلال القياس التالي:

كلّ متّحدٍ اتّحاداً مجازياً ذو كون وفساد

كلّ ذي كون وفساد متحرّكٌ

∴ كلّ متّحدٍ اتّحاداً مجازياً متحرّكٌ

نأخذ النتيجة كبرى في القياس التالي:

لا شيء من الواجب تعالى بمتحرّك

كلّ متّحد اتّحاداً مجازياً متحرّكٌ

بمتّحد اتّحاداً مجازياً .: لا شيء من الواجب تعالى

وأما دليل امتناع كونه تعالى ممتنع الاتّحاد اتّحاداً حقيقياً مع الغير، فمن خلال البيان التالي أيضاً:

الفرض: الله تعالى واجب الوجود بالذات، وما عداه إمّا ممكنٌ موجود أو ممكنٌ معدوم، أو ممتنعٌ، أو واجبٌ بالذات.

المدّعى: لا شيء من الواجب تعالى بمتّحد مع الغير اتّحاداً حقيقياً.

البرهان: لو كان تعالى متّحداً مع الغير لكان الغير الآخر:

١. ممكناً معدوماً. ٢. ممكناً موجوداً. ٣. واجباً موجوداً. ٤. ممتنعاً بالذات.

والتالي باطلٌ بشقّيه الأربعة: أمّا الأوّل فلا غير ليتّحد معه، وكذلك

الرابع. وأمّا الثالث فلأنّ أدلّة التوحيد - التي سوف تأتي لاحقاً - تحوّل دون أن

يكون للواجب بالذات ثانٍ. وأمّا الثاني فيمتنع أيضاً، ولخصوصيّة هذا الشقّ لا

بأس أن نحوطه بشيء من العناية؛ وذلك لأنّه مدّعى بعض الاتّجاهات الدينيّة،

كما أُشير إليه في الشرح. وذلك من خلال البيان التالي:

الفرض: الله تعالى موجودٌ، وهو واجب الوجود بالذات، (ب) موجودٌ وهو

ممكّن الوجود بالذات، والممكن متوقّفٌ في وجوده على الواجب في النهاية.

المدّعى: لا شيء من الواجب بالذات بمتّحد مع الموجود الممكن بالذات.

البرهان: لو أمكن اتّحاد الواجب تعالى بما عداه، وهو الممكن الموجود، لكان

إمّا مستغنياً عنه، أو مفتقراً إليه، والتالي باطلٌ بكلا شقّيه فالمقدّم مثله.

أمّا الملازمة فواضحة، وأمّا بيان بطلان اللازم بشقّيه فلأنّ الشقّ الأوّل

خلاف مدّعى أهل الاتّحاد والحلول؛ إذ لو لم يكن محتاجاً فلماذا يتّحد بالآخر؟

وإن كان محتاجاً إلى الآخر لكي يتّحد به، فهو باطلٌ لأمرين:

١. خُلف كونه واجب الوجود بالذات؛ حيث إنّ تأكّد وجوده يحوّل دون

احتياجه إلى شيء، ويجعله قائماً بذاته.

٢. لو كان محتاجاً إلى الغير، لكان محتاجاً إلى ما هو محتاج إليه في وجوده وإيجاده؛ وذلك لأنّ الغير المفروض هو الموجود الممكن الذي يحتاج في وجوده إليه تعالى وفي إيجاده، فلو كان الواجب تعالى محتاجاً إليه، وأراد ذلك الغير أن يسدّ حاجته تعالى فهو إيجادٌ منه، وإيجاد الممكن متوقّفٌ على جوده تعالى وكرمه، فيكون الواجب محتاجاً إلى الممكن في أمرٍ أخذه منه تعالى، وهذا خلف كونه تعالى محتاجاً.

إشارات النصّ

ملاحظة

لقد أورد صاحب «التجريد» حكيمين سلبيين أحدهما غير الآخر، وهما: الحلول والاتحاد. وقد عرّف المصنّف رحمته الله - حال شرحه لهما^(١) - الحلول بأنّه: وجودُ شيء في شيء. وقد نسب هذا القول إلى نفس الجهات التي نسب إليها الاتحاد هاهنا، بينما لما تولّى شرح الاتحاد وبيان بطلانه لم ينسبه لأحد، فهل هو قول بلا قائل؟ أم الحلول والاتحاد حكمٌ سلبِيٌّ واحد؟

لقد ذكر المصنّف رحمته الله في معرض الاستدلال على بطلان الحلول أنّ: الوجه في ذلك صيرورة الواجب تعالى تابعاً في وجوده لوجودٍ آخر، وهذا محال^(٢)، وهذا ما يمكن توضيحه أكثر من خلال البيان التالي:

الفرض: واجبُ الوجود بالذات مستغنٍ في وجوده عن الغير، وإلاّ لما كان واجب الوجود بالذات.

(١) كشف المراد: ص ٤٠٧.

(٢) المصدر السابق.

المدعى: لا شيء من واجب الوجود بالذات بحال في شيء.

البرهان: يمكن عرض هذا البرهان من خلال القياس التالي:

كلّ حال في شيء مفتقر في وجوده إليه

لا شيء من المفتقر في وجوده إلى شيء بواجب الوجود بالذات

∴ لا شيء من الحال في شيء بواجب الوجود بالذات

وبالعكس المستوي يثبت المطلوب: لا شيء من واجب الوجود بالذات بحال في شيء.

أما الصغرى فواضحة، وأما الكبرى فلأنّ المفتقر في وجوده ممكن بالذات، ولا شيء من الممكن بالذات بواجب الوجود بالذات.

ولو كان تعالى حالاً في شيء، لكان ذلك الشيء لا يعدو الأمور الثلاثة التالية:

١. الشريك.

٢. معلول الشريك.

٣. معلوله.

أما الأول والثاني فيبطلهما أدلة التوحيد ونفي الشريك، وأما الثالث فللزومه الدور؛ وذلك لأنّ الواجب تعالى من حيث هو حال في المعلول، محتاج إليه في وجوده، والمعلول محتاج إليه تعالى في وجوده حدوداً وبقاءً.

وكذلك لو جاز الاتحاد بالغير، لكان الغير لا يعدو الثلاثة المذكورة آنفاً، ولازم الثالث هو انقلاب الواجب ممكناً، أو العلة المستغنية عن كلّ شيء معلولاً مفتقراً، بل هو عين الفقر والحاجة.

الحلول والاتحاد بمعنى الفناء

قال الشارح في معرض كلامه في إبطال الحلول: «فإن عَنوا غير ما ذكرناه، فلا بد من تصوّره أولاً ثمّ يُحكم عليه»، حيث ذكر أهل المعرفة معنى آخر للحلول

والاتّحاد هو غير المعنى الذي أُقيمَ الدليل على إبطاله. والمعنى الذي يذكرونه متفرّعٌ على مذهبهم المعروف في التوحيد، فهو تعالى الموجود ولا موجود آخر يقابله مقابلة عزليّة، والكثرة الموجودة حقّة لا ريب فيها، لكنّها لا تعدو كونها صوره ومظاهره، فالحلول والاتّحاد بالمعنى المذكور في هذا النصّ من باب السالبة بانتفاء الموضوع؛ إذ لا شيء ولا ثاني يباينه ويغيّره؛ إذ هو «شرك عند أهل الله؛ لفناء الأغيار عندهم بنور الواحد القهار»^(١)، وإنّما المراد به لدى هؤلاء هو تجلّي الحقّ تعالى وظهوره في صورٍ هي شؤونه وتجليّاته ومظاهره، واتّحاد العبد بالحقّ هو وليد تخلّقه بأخلاق الله وفنائه فيه ذاتاً وصفةً وفعلاً.

هذه إشارة إلى معنى يُطرح، وما على أهل التّحقيق إلّا أن يقفوا عليه بحسب ما يمليه عليهم المنطق العلميّ الرصين، والتقوى الدينيّة التي تحوّل دون ليّ أعناق الكلمات لأغراضٍ وغاياتٍ غير مشروعة.

وبالرجوع إلى حديث قرب الفرائض والنوافل يزداد المتابع بصيرةً بهذا المعنى، و«مَنْ عَرَفَ نفسه فقد عَرَفَ رَبّه»، حيث يجد الإنسان - وهو ذاتٌ واحدة - أنّه ذو تجلّياتٍ وتطوّراتٍ متعدّدة؛ تجده صاعداً نازلاً من دون تجافٍ وعزلة. أليس يجد الإنسان نفسه وهو يراود المعارف الإلهيّة والعقليّة الشريفة قد هوى من شاهقٍ عندما يجد نفسه يباشر أموراً محسوسةً دائرةً فانيةً بالنسبة لما كان يراوده آنفاً؟ أو لا يشعر الإنسان أنّه ارتفع وهو يُعرض عن محسوسٍ يتعاطاه ليُقبل على معقولٍ كلّ ينجيه ويعمر عقله به؟ ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾ (فاطر: ١٠)، فإذا ما صعدت المعارف الحقّة التي اكتسبها إنسانٌ فإنّه يصعد معها؛ وذلك للاتّحاد بين العالم والمعلوم.

(١) شرح فصوص الحكم: ص ١٦٤.

النص السادس

الواجب تعالى ليس محلاً للحوادث^(١)

قال: الثالثة: أنه تعالى ليس محلاً للحوادث؛ لامتناع انفعاله عن غيره، وامتناع النقص عليه.

أقول: اعلم أن صفاته تعالى لها اعتباران:

أحدهما: بالنظر إلى نفس القدرة الذاتية والعلم الذاتي، إلى غير ذلك من الصفات.

وثانيهما: بالنظر إلى تعلق تلك الصفات بمقتضياتها، كتعلق القدرة بالمقدور، والعلم بالمعلوم؛ فهي بهذا المعنى لا نزاع في كونها أموراً اعتبارية إضافية متغيرة بحسب تغير المتعلقات وتغيرها. وأما باعتبار الأول، فزعمت الكرامية أنها حادثة متجددة بحسب تجدد المتعلقات؛ قالوا: إنه لم يكن قادراً في الأزل ثم صار قادراً، ولم يكن عالماً ثم صار عالماً. والحق خلافه؛ فإن المتجدد فيما ذكره هو التعلق الاعتباري، فإن عَنُوا ذلك فمسلّم، وإلا فباطل لوجهين: الأول: لو كانت صفاته حادثة متجددة لزم انفعاله وتغيره، واللازم باطل، فالملزوم مثله.

(١) راجع شرح نهاية الحكمة، الإلهيات بالمعنى الأخص، للسيد الأستاذ: ج ١ ص ٣٤٨؛ وكذلك التوحيد: ج ١ ص ١١٠، وص ١٢٧.

بيان اللزوم من وجهين: الأول: أنَّ صفاته ذاتيةً فتجددها مستلزمٌ
لتغير الذات وانفعالها. الثاني: أنَّ حدوث الصفة يستلزم حدوث قابلية
في المحل لها، وهو مستلزمٌ لانفعال المحل وتغيره، لكنَّ تغير ماهيته
تعالى وانفعاله مُحال، فلا تكون صفاته حادثهً، وهو المطلوب.

الثاني: أنَّ صفاته تعالى صفاتُ كمالٍ؛ لاستحالة النقص عليه. فلو
كانت حادثهً متجددةً، لزم خلوه من الكمال، والخلو من الكمال نقصٌ
تعالى الله عنه.

الشرح

تقدّم في الأبحاث السابقة أنّ الصفات تنقسم إلى ذاتيّة وفعليّة، وأنّ الأولى هي التي يكفي في انتزاعها فرض الذات فحسب، وأنّ الثانية هي التي يتوقّف انتزاعها على فرض الغير، وإذ لا موجود غيره تعالى إلّا فعله فتسمّى بالصفات الفعليّة؛ وذلك لأنّها منتزعة من مقام الفعل، ولا شكّ أنّ للذات أحكاماً ولل فعل أحكاماً أخرى، فما يكون في مرتبة الذات له أحكام الذات، من الأزليّة، والوجوب بالذات، وغير ذلك كالقِدَمِ الذاتيِّ، وما هو في مرتبة الفعل له أحكام الفعل من حدوث وإمكان، وبهذا تكون الصفات الفعليّة زائدة على الذات حادثّة، دون الصفات التي تكون في مرتبة الذات فهي عين الذات قديمةً بقديمها، وواجبةٌ بوجوبها، وبالتالي فالقدرة في مقام الفعل حادثّة، وممكنة، وكذلك العلم، وغير ذلك من صفات، والحادث الممكن لا شكّ أنّه زائدٌ على الذات الواجبة بالذات القديمة كذلك.

فإذا ما قيل: إنّ من الصفات ما هو حادث، فالمراد به هو هذا المعنى من الصفات، وهي الصفات الفعليّة، وأمّا الذات وبغضّ النظر عن الفعل فلا تكون خاليةً من كمالٍ من الكمالات؛ وذلك لأنّ مثل هذا الخلوّ يؤدّي إلى النقص، والنقص يؤدّي إلى التركيب من الوجدان والفقدان، والتركيب يؤوّل إلى الاحتياج، وهو يجرّ إلى الإمكان، وهذا يؤدّي إلى خُلف المفروض أنّه واجب الوجود بالذات.

الكراميّة ذهبوا إلى حدوث أصل الصفات، فلا قدرة له دون التعلّق بالمقدور، ولا علم كذلك، إذن صفاته تعالى زائدةٌ حادثّة. والحقّ أنّ هذا ليس بحقّ، وهذا ما يمكن إثباته من خلال البيان التالي:

لا شيء من صفاته الذاتية بزائدٍ حادث

يمكن عرض البرهان على ذلك من خلال الطريقة التالية:

الفرض: لا شيء من الواجب بمتغيّرٍ متجدّد. ولا شيء من الواجب بذّي نقص.

المدعى: لا شيء من صفاته الذاتية بزائدٍ حادث.

البرهان: لقد ساق الشارح - وكذلك المصنّف قبله - دليلين لمنع ذلك، وهما:

١. لازم قول الكرامةيّة تعيّر الواجب وتجدّد ذاته.

٢. لازم قول الكرامةيّة نقص ذات الواجب.

وهذا ما يمكن عرضه من خلال قياسين استثنائيّين:

الأوّل: لو كانت صفاته تعالى زائدةً حادثّة، لكانت ذاته تعالى متجدّدةً

متغيّرة، والتالي باطلٌ فالمقدّم مثله.

أمّا الملازمة فهو لاختلاف الحال، حيث لم تكن قادرة ثمّ صارت، وفي هذا

من التغيّر والتجدّد ما لا يُنكر.

أمّا بطلان اللازم فلوجهين يمكن عرض كلّ منهما على حدة:

أمّا الوجه الأوّل:

الفرض: ١. الله تعالى متّصف بالصفات بالاعتبار الأوّل.

٢. لا شيء من الواجب بمتغيّر الذات.

المدعى: لا شيء من صفاته بالاعتبار الأوّل بحادثٍ زائد.

البرهان: لو كان الأمر كذلك للزم من كون صفاته المذكورة زائدةً حادثّة،

كون ذاته متغيّرة حادثّة، وكلّ حادثٍ ممكنٌ، وكلّ ممكنٍ محتاجٌ، لا شيء من

الواجب بممكنٍ محتاجٍ، وبالتالي لا شيء من صفاته بحادثٍ زائد.

وأما الوجه الثاني، فيمكن توضيحه من خلال البيان التالي:

الفرض: لا شيء من ذات الواجب بمتجدّدٍ متغيّر، لا شيء من الواجب بهادّي.

المدعى: لا شيء من صفاته الذاتية بزائدٍ حادث.

البرهان: يمكن عرض هذا البرهان من خلال البيان التالي:

كلّ حادثٍ لشيء	عارضٌ له
كلّ عارضٍ لشيء	معروضٌ فيه إمكان عروضة له
∴ كلّ حادثٍ لشيء	معروضٌ فيه إمكان عروضة له

نجعل النتيجة صغرى في القياس التالي:

كلّ حادثٍ لشيء	معروضٌ فيه إمكان عروضة له
كلّ معروضٍ كذلك	معروضٌ مادّيّ
∴ كلّ حادثٍ لشيء	معروضٌ مادّيّ

نأخذ النتيجة كبرى في القياس التالي:

الصفات	حادثٌ له تعالى
كلّ حادثٍ لشيء	معروضٌ مادّيّ
∴ الصفات	معروضها - وهو الحق - مادّيّ

مع أنّه لا شيء من الواجب بمادّيّ، إذن فليست الصفات حادثه، وإذ لا مادّة فلا تجدد، وإذ لا تجدد فلا حدوث.

أمّا صغرى القياس الأوّل، فلأنّ ما يُحمل على الشيء وليس هو تمامه أو بعضه فهو خارجٌ عنه، والحادث لشيء: ما لم يكن له ثمّ كان، فهو عارض. وأمّا الكبرى، فقد ثبت في محله^(١) أنّ كلّ حادثٍ زمنيّ مسبوقٌ بإمكان وجوده، فالبخار الذي كان ماءً في زمانٍ مسبوقٍ بإمكان وجوده، أي كان ممكناً، وإلاّ لكان إمّا واجباً أو ممتنعاً، وكلاهما باطلٌ محال.

أمّا الأوّل فلأنّه لو كان واجباً لما كان معدوماً لكنّه - البخار - كان معدوماً. وأمّا

(١) بداية الحكمة، مصدر: الفصل الأوّل من المرحلة العاشرة.

٣٢٠.....شرح الباب الحادي عشر - ج ١

الثاني فلائنه لو كان ممتنعاً لما وجد، لكنّه وجد، والإمكان المذكور خارجيّ؛ لا تصافه بصفات الخارج من شدّة وضعفٍ وقربٍ وبُعدٍ، وهو عرض موضوعه المادّة.

إشارات النصّ

الواجب تعالى ليس متغيّراً

من القواعد الهامّة في الفلسفة الإلهيّة أنّ واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات، وأنّ بسيط الحقيقة كلّ الأشياء، أي واجد لها بما يتناسب مع وجود ذاته، والواجب تعالى المصداق الأتمّ لبسيط الحقيقة، حيث إنّّه تعالى منزّه عن أيّ لونٍ من ألوان التركيب؛ وذلك لأنّه يؤدّي به إلى الاحتياج الذي يتنافى مع وجوب الوجود بالذات، ولهذا فلا ينتظر في الواجب تعالى حالة دون أخرى، ولذلك قالوا: الواجب تعالى ليس له حالة منتظرة، حيث إنّ كلّ ما يمكن له بالإمكان العام موجودٌ له على نحو التمام، بل فوق التمام والكمال، فلو كان الواجب تعالى محلاً للحوادث لكان متغيّراً، وبالتالي لما كان بسيط الحقيقة، ولما كان واجب الوجود بالذات، ولكان له حالة تُنتظر، وهو كما ترى.

الكراميّة

«هذه الفرقة منسوبة إلى محمّد بن كرام السجستانيّ شيخ الكراميّة (المتوفّى ٢٥٥هـ)»؛ قال الذهبيّ: ساقط الحديث على بدعته، أكثر عن أحمد الجويباريّ ومحمّد بن تميم السعديّ، وكانا كاذبين....

وقاعدة مذهبه التجسيم، وتوصيف الواجب بأمورٍ حادثة....
وأما أصنافهم فقد ذكر البغداديّ: أنّ للكراميّة بخراسان ثلاثة أصناف: حقائقية، وطرائقية وإسحاقية. وذكر الشهرستانيّ لها اثنتي عشر فرقة وأنّ أصولها ستة.

وكانت الحركة الكرامية حركة رجعيةً بحثة، حيث دعا أتباعه إلى تجسيم

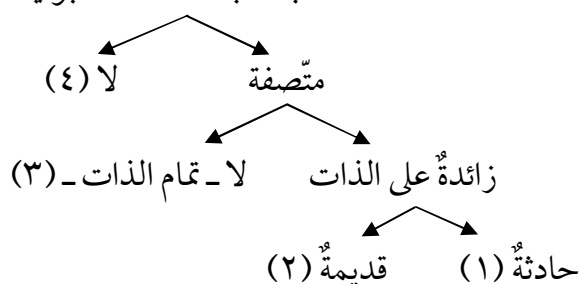
معبوده، وأنه جسم له حدٌ ونهايةٌ من تحت، والجهة التي منها يلاقي عرشه....
ومن عقائدهم: أن معبودهم محلٌ للحوادث، وزعموا أن أقواله وإرادته
وإدراكاته للمرئيات وإدراكاته للمسموعات وملاقاته للصفحة العليا من العالم،
أعراضٌ حادثةٌ فيه، وهو محلٌ لتلك الحوادث الحادثة فيه.

ومن غرائب آرائه: أنه وصفَ معبوده بالثقل، وذلك أنه قال في كتاب
(عذاب القبر) في تفسير قول الله عز وجل: ﴿إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ﴾: أنها انفطرت
من ثقل الرحمن عليها، إلى غير ذلك من المضحكات والمبكيات في الأصول
والفقه. وقد جمع البغدادي آراءه الفقهية...^(١).

ومن جملة الآراء التي تُسجل عليهم هو ما أُشير إليه وهو: أنه محلٌ للحوادث،
وهو ما يُذكر صراحةً تحت عنوان: زيادة الصفات على الذات مع حدوثها،
خلافًا للأشاعرة الذين ذهبوا إلى زيادة الصفات مع قدمها.

والآراء المشهورة في الصفات يمكن عرضها من خلال المخطط التالي:

الذات بالنسبة للصفات الثبوتية الذاتية



أما الأول فهو ما يُنسب للكرامية، والثاني للأشاعرة، والثالث للحكماء
والشيعة الإمامية الاثني عشرية، والرابع يُنسب إلى المعتزلة الذين يقولون بنبابة
الذات عن الصفات، فالذات ليست عالمةً لكنها تفعل فعل العالم.

(١) بحوث في الملل والنحل: ج ٣ ص ٢٠١.

النص السابع

أنه تعالى غير مرئي

قال: الرابعة: أنه تعالى يستحيل عليه الرؤية البصريّة؛ لأنّ كلّ مرئيّ فهو ذو جهة؛ لأنّه إمّا مقابلٌ أو في حكم المقابل بالضرورة، فيكون جسمًا، وهو محال، ولقوله تعالى: ﴿لَنْ تَرَانِي﴾ (الأعراف: ١٤٣) و(لن) النافية للتأييد.

أقول: ذهب الحكماء والمعتزلة إلى استحالة رؤيته بالبصر؛ لتجرّده. وذهب المجسّمة والكراميّة إلى جواز رؤيته بالبصر مع المواجهة. وأمّا الأشاعرة فاعتقدوا تجرّده، وقالوا بصحّة رؤيته، وخالفوا جميع العقلاء.

وتحدّق بعضهم وقال: ليس مرادنا بالرؤية الانطباع، أو خروج الشعاع، بل الحالة التي تحصل من رؤية الشيء بعد حصول العلم به. وقال بعضهم: معنى الرؤية: هو أن ينكشف لعباده المؤمنين في الآخرة انكشاف البدر المرئي.

والحقّ أنّهم إن عَنوا بذلك الكشف التام فهو مسلّم؛ فإنّ المعارف تصيرُ يوم القيامة ضروريّةً، وإلا فلا يُتصوّر منه إلّا الرؤية، وهو باطلٌ عقلاً وسمعاً.

أمّا عقلاً: فلاّنه لو كان مرئيّاً، لكان في جهة، فيكون جسمًا، وهو باطلٌ؛ لما تقدّم.

بيان الأول: أنّ كلّ مرئيٍّ، فهو إمّا مقابلٌ أو في حكم المقابل، كالصورة في المرآة، وذلك ضروريٌّ، وكلّ مقابلٍ أو في حكمه فهو في جهة. فلو كان الباري تعالى مرئيّاً، لكان في جهة.

وأما سمعاً: فلوجوه؛ الأول: أنّ موسى ﷺ لما سأل الرؤية أُجيب بـ﴿لَنْ تَرَانِي﴾ (الأعراف: ١٤٣)، و(لن) لنفي التأييد نقلاً عن أهل اللغة، وإذ لم يره موسى، لم يره غيره بطريق أولى.

الثاني: قوله: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ (الأنعام: ١٠٣) تمدّح بنفي إدراك الأبصار له، فيكون إثباته له نقصاً.

الثالث: أنّه تعالى استعظم طلب رؤيته، ورتّب الذمّ عليه والوعيد، فقال: ﴿فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرَنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ﴾ (النساء: ١٥٣) وقال: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْنَا الْمَلَائِكَةُ أَوْ نَرَى رَبَّنَا لَقَدِ اسْتَكْبَرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ وَعَتَوْا عُتُوًّا كَبِيرًا﴾ (الفرقان: ٢١).

الشرح

هناك معنيان لرؤيته تعالى:

١. الإبصار.

٢. الكشف التام والعلم به لا بالبصر وإنما بالبصيرة.

والأول، هو المحال الممتنع مطلقاً في الدنيا والآخرة. وأمّا الثاني فجائز وواقع، بل مطلوب، كما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام: «ويلك! وكيف أعبدُ ربّاً لم أراه»^(١).
أمّا وجه امتناع الأول، فهو عقليّ تارةً وسمعيّ أخرى.

امتناع الرؤية عقلاً

يمكن عرض هذا الوجه من خلال البيان التالي:

الفرض: كلّ ذي جهة جسم، لا شيء من الواجب بجسم، كلّ مرئيّ ذو جهة، كلّ جسم ذو مادّة.

المدعى: لا شيء من الواجب بمرئيّ، والمراد بالرؤية الرؤية البصريّة.

البرهان: يمكن عرض هذا البرهان من خلال هذا الكمّ من الأقيسة:

كلّ مرئيّ	ذو جهة
كلّ ذي جهة	جسم
∴ كلّ مرئيّ	جسم

نجعل النتيجة صغرى في القياس التالي:

كلّ مرئيّ	جسم
لا شيء من الواجب	بجسم
لا شيء من الواجب	بمرئيّ

(١) يراجع التوحيد، للسيد الأستاذ: ج ٢ ص ٤٨٤.

أو يمكن الوصول إلى المطلوب من وجهٍ آخر وهو القياس التالي:

كلّ مرئيّ	جسم
كلّ جسم	ذو مادّة
∴ كلّ مرئيّ	ذو مادّة

نأخذ النتيجة صغرى في القياس التالي:

كلّ مرئيّ	ذو مادّة
كلّ ذي مادّة	ذو استعداد وقابليّة
∴ كلّ مرئيّ	ذو استعداد وقابليّة

كذلك نفعل في هذه النتيجة:

كلّ مرئيّ	ذو استعداد وقابليّة
كلّ ذي استعداد وقابليّة	فاقدٌ في ذاته لما يقبله
∴ كلّ مرئيّ	فاقدٌ في ذاته لما يقبله

نأخذ هذه النتيجة كبرى في القياس التالي:

لا شيء من الواجب	بفاقدٍ في ذاته لما يقبله
كلّ مرئيّ	فاقدٌ في ذاته لما يقبله
∴ لا شيء من الواجب	بمرئيّ

أمّا كبرى القياس الثالث؛ فلأنّ الجسم - على ما هو المشهور - مركّبٌ من مادّةٍ وصورةٍ جسميّة.

وأمّا كبرى القياس الرابع؛ فلأنّ المادّة لديهم موضوعٌ عرضٍ خاصّ، وهو الإمكان الاستعداديّ، أو قوّة وجود الصور الحادثة.

وأمّا كبرى القياس الخامس؛ فلأنّ القوّة القابلة يلازمها الفقدان خلافاً للفعليّة، فإنّها يلازمها الوجدان.

امتناع الرؤية سمعاً

لقد أورد الشارح وجهين غير الوجه الذي أورده المصنّف ممّا يؤيد امتناع الرؤية البصريّة عليه تعالى.

أمّا الوجه الأوّل، فهو الجواب الذي جاء ردّاً على طلب موسى عليه السلام للرؤية، حيث قال: ﴿لَنْ تَرَانِي﴾ (الأعراف: ١٤٣)، و(لن) تفيد تأييد النفي الذي تتعلّق به، إذن فامتناع الرؤية أبدى، أي: لا يمكن رؤيته مطلقاً.

وأمّا الوجه الثاني، فقولته تعالى وهو في معرض التمدّح لذاته ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ...﴾ (الأنعام: ١٠٣)، فهذا شأنٌ لائق بعظمته وعلوّ ذاته، وخلافه - أي إدراك الأبصار له - لا يكون ممّا يُتمدّح به، وما لا يُتمدّح به يكون نقصاً، إذن فإدراك الأبصار له نقصٌ.

وأمّا الوجه الثالث، فمن خلال بيان الأثر المترتب على طلب الرؤية، حيث كان أخذ الصاعقة لطالبي الرؤية؛ وذلك لأنّهم كانوا ظالمين، حيث يريدون وضع الأشياء في غير مواضعها ﴿فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ﴾ (النساء: ١٥٣)، وكذلك قد عدّ القرآن مثل هذا الطلب عتوّاً كبيراً وظلماً شنيعاً ﴿وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْنَا الْمَلَائِكَةُ أَوْ نَرَى رَبَّنَا لَقَدِ اسْتَكْبَرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ وَعَتَوْا عُتْوًا كَبِيرًا﴾ (الفرقان: ٢١).

إشارات النصّ

اتّجاهات وأقوال في الرؤية

قال العلامة المجلسيّ معدداً الأقوال والاتّجاهات في المسألة: «اعلم أنّ الأُمَّة اختلفوا في رؤية الله على أقوال: فذهبت الإماميّة والمعتزلة إلى امتناعها مطلقاً، وذهبت المشبّهة والكراميّة إلى جواز رؤيته تعالى في الجهة والمكان؛ لكونه تعالى

عندهم جسماً، وذهبت الأشاعرة إلى جواز رؤيته تعالى منزهاً عن المقابلة والجهة والمكان. قال الآبي في كتاب «إكمال الإكمال» ناقلاً عن بعض علمائهم: (إنَّ رؤية الله تعالى جائزة في الدنيا عقلاً، واختلف في وقوعها وفي أنه هل رآه النبي ﷺ ليلة الإسراء، أم لا؟ فأنكرته عائشة وجماعة من الصحابة والتابعين والمتكلمين، وأثبت ذلك ابن عباس، وقال: إنَّ الله اختصَّ بالرؤية، وموسى بالكلام، وإبراهيم بالخلَّة، وأخذ به جماعة من السلف، والأشعري في جماعة من أصحابه وابن حنبل، وكان الحسن يُقسم لقد رآه، وتوقَّف فيه جماعة.

هذا حال رؤيته في الدنيا. وأمَّا رؤيته في الآخرة فجائزة عقلاً، وأجمع على وقوعها أهل السنَّة، وأحالتها المعتزلة والمرجئة والخوارج. والفرق بين الدنيا والآخرة: أنَّ القوى والإدراكات ضعيفة في الدنيا حتَّى إذا كانوا في الآخرة وخلقهم للبقاء، قَوِيَ إدراكهم فأطاقوا رؤيته، انتهى كلامه.

وقد عرفت ممَّا مرَّ أنَّ استحالة ذلك مطلقاً هو المعلوم من مذهب أهل البيت عليه السلام، وعليه إجماع الشيعة باتِّفاق المخالف والمؤالف، وقد دلَّت عليه الآيات الكريمة، وأقيمت عليه البراهين الجليَّة...»^(١).

دلائل أخرى

لقد ورد في النص الذي بين أيدينا دليلٌ عقليٌّ تمَّ بموجبه إثبات امتناع رؤيته تعالى بالعين الباصرة، وقد كان الحدُّ الأوسط في ذلك الجسميَّة المنفيَّة، بل الممتنع فرض ثبوتها له؛ إذ يلزم من فرض ثبوتها محالٌ تمت الإشارة إليه في بحث نفي الجسميَّة عنه.

كما وردت أدلَّة نقليةٌ عدَّة، وهي: قوله تعالى: ﴿لَنْ تَرَانِي﴾ (الأعراف: ١٤٣)، وقوله تعالى: ﴿فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرَنَا اللَّهَ جَهْرَةً

(١) بحار الأنوار: ج ٤ ص ٥٩-٦١.

٣٢٨..... شرح الباب الحادي عشر - ج ١

فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ ﴿النساء: ١٥٣﴾، وكذلك قوله تعالى: ﴿...أَوْ نَرَى رَبَّنَا لَقَدْ اسْتَكْبَرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ وَعَتَوْا عُتُوًّا كَبِيرًا﴾ (الفرقان: ٢١)، وقد تمّ الوقوف على فقه هذه الآيات الكريمة.

ما يراد الإشارة إليه هاهنا هو عرض أدلة قرآنية أخرى، لعلها تكون أكثر مباشرة في إفادة المطلوب، وكذلك بعض الروايات الصادرة عن أهل بيت العصمة عليهم السلام.

أما الآيات، فكقوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ (الأنعام: ١٠٣)، وقوله تعالى: ﴿يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾ (طه: ١١٠).

وأما الأخبار، فهي كثيرة وفيرة، فقد روي عن أبي عبد الله عن آبائه عليهم السلام، قال: «مرّ النبي صلّى الله عليه وآله على رجلٍ وهو رافعٌ بصره إلى السماء يدعو، فقال له رسول الله صلّى الله عليه وآله: غَضَّ بَصْرُكَ؛ فَإِنَّكَ لَنْ تَرَاهُ...»^(١)، وهذا لا يعني المنع من رفع البصر إلى السماء، وإنما لأنّه صلّى الله عليه وآله كان يعلم أنّ هذا الرجل كان يتوقع أن يراه تعالى.

وكذلك روي عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «جاء خبرٌ إلى أمير المؤمنين عليه السلام، فقال: يا أمير المؤمنين، هل رأيتَ ربَّك حينَ عَبدته؟ فقال: ويلك! ما كنتُ أعبدُ ربًّا لم أره، قال: وكيف رأيتَه؟ قال: ويلك! لا تدركه العيونُ في مشاهدة الأبصار، ولكن رأته القلوب بحقائق الإيمان»^(٢).

(١) التوحيد: ص ١٠٥، الباب (٨)، الحديث رقم (١).

(٢) التوحيد: ص ١٠٦، الباب (٨)، الحديث رقم (٦)؛ الأصول من الكافي: ج ١ ص ٩٨، الحديث رقم (٦).

النص الثامن

الواجب تعالى واحد لا شريك له

قال: الخامسة: في نفي الشريك عنه؛ للسمع وللتمانع، فيفسد نظام الوجود، ولاستلزامه التركيب؛ لاشتراك الواجبين في كونهما واجبي الوجود، فلا بد من مائز.

أقول: اتفق المتكلمون والحكماء على سلب الشريك عنه تعالى؛ لوجوه:

الأول: الدلائل السمعية الدالة عليه، وإجماع الأنبياء، وهو حجة هنا؛ لعدم توقف صدقهم على ثبوت الوجدانية.

الثاني: دليل المتكلمين، ويسمى دليل التمانع، وهو مأخوذ من قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ (الأنبياء: ٢٢)، وتقديره: أنه لو كان معه شريك لزم فساد نظام الوجود، وهو باطل.

بيان ذلك: أنه لو تعلقت إرادة أحدهما بإيجاد جسم متحرك، فلا يخلو، إما أن يمكن للآخر إرادة سكونه أو لا.

فإن أمكن، فلا يخلو: إما أن يقع مرادهما، فيلزم اجتماع المتنافيين، أو لا يقع مرادهما، فيلزم خلو الجسم عن الحركة والسكون، أو يقع مراد أحدهما ففيه فسادان:

أحدهما: الترجيح بلا مرجح، وثانيهما: عجز الآخر.

وإن لم يكن للآخر إرادة سكونه، فيلزم عجزه؛ إذ لا مانع إلا تعلق

إرادة ذلك الغير، لكنّ عجزَ الإله والترجيح بلا مرجّح محالّ، فيلزمُ فسادُ النظام، وهو محالٌّ أيضاً.

الثالث: دليلُ الحكماء، تقريره: أنّه لو كان في الوجود واجبُ الوجود لزمَ إمكانهما.

وبيانُ ذلك: أنّهما حينئذٍ يشتركان في وجوب الوجود، فلا يخلو إمّا أن يتميّزاً أولاً، فإن لم يتميّزاً لم تحصل الاثنيّة، وإنّ تميّزاً لزمَ تركيبُ كلّ واحدٍ منهما ممّا به المشاركة وممّا به الممايزة، وكلّ مركّبٍ ممكنٌ، فيكونان ممكنين، هذا خُلف.

الشرح

من أهم الصفات السلبية هذه الصفة، وهي نفي الشريك؛ فهو تعالى واحدٌ يمتنع معه الثاني ولو كان مفروضاً؛ وذلك لأنّ الثاني كذلك يلزم منه محال بسبب التالي:

١. التمانع الذي يؤدّي إلى فساد العالم.
 ٢. كون واجب الوجود بالذات ممكناً، هذا خُلف.
 - ومن الضروريّ أنّ كلّ ما يلزم منه محال، فهو محالٌ.
- هذا إجمال القول والكلام في هذه الصفة، وأمّا تفصيله فهو أن يقال: إنّ الأدلّة التي تساق لإثبات توحيده تعالى عديدة؛ منها: السمعّي، وهو الذي يحتلّ المساحة الأوسع في الكتاب والسنة، وقد كان الشغل الشاغل للأنبياء والأوصياء، حيث كانت دعوتهم إلى توحيده تعالى ونفي الشركاء والأنداد عنه. وهذا ما سوف نُفرد له المجال في إشارات هذا النصّ.
- ومنها: العقليّ الكلاميّ، والآخر: الحكميّ. والأوّل يُطلق عليه دليل التمانع الذي يؤدّي إلى فساد العالم، عالم السماوات والأرض، وهو مستمدّ من قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ (الأنبياء: ٢٢). والثاني يعتمد على أحديّة الذات وبساطتها التي يوجبها وجوب وجوده وامتناع إمكانه.

دليل التمانع^(١)

يمكن عرض هذا الدليل من خلال الطريقة التالية:

الفرض: لا شيء من العالم بفساد، بل كلّ مفرداته تسير كما أريد لها أن تسير ﴿وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ * وَالْقَمَرَ قَدَرْنَاهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ * لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي

(١) شرح نهاية الحكمة، الإلهيات بالمعنى الأخصّ، للسيد الأستاذ: ج ١ ص ٢٩٧.

فَلَيْكَ يَسْبَحُونَ ﴿٣٨-٤٠﴾. إذن، هذه قضية محسوسة ضرورية.

المدعى: لا شيء من الواجب بالذات بذى شريك.

البرهان: لو كان عندنا واجبا وجود (أ) و(ب) - وفرض المحال ليس بمحال - ولدينا جسم وهو (ج).

فلو أراد الواجب (أ) أن يحرك (ج) فلا يخلو الأمر بالنسبة إلى الواجب (ب) بالنسبة للجسم (ج): إمكان تسكين (ج) أو لا.

وعلى الأول، أي في حال إمكان الواجب (ب) تسكين الجسم مع إرادة الواجب (أ) تحريكه، فلاحتمالات ثلاثة:

١. يقع مراد كل منهما، فيعترى الجسم (ج) في آن واحد الحركة والسكون، وهذا تناقض يؤدي إلى الفساد، كما لو كان أحدهما يريد شروق الشمس، والآخر لا يريد، فهل يتحقق مراد كل منهما؟

٢. لا يقع مراد واحد منهما، ولازمه خلو الجسم من أعراضه الذاتية التي تعتريه لذاته، وهذا خلف كونها أعراضاً ذاتية، ولازمه خلو الجسم عن الحوادث، وما هو كذلك لا يكون حادثاً، لكن الجسم حادث، وهذا خلف كون كل منهما إلهاً؛ إذ الإله هو الذي إذا أراد شيئاً يقع ويكون.

٣. يقع مراد (أ) دون (ب)، أو (ب) دون (أ)، وفي هذا ترجيح بلا مرجح، وهو محال، والذي يقع مراده هو الإله دون الآخر.

وأما إذا أراد (أ) تحريك (ج) ولم يتمكن (ب) من تسكينه فهو عاجز، فلا يكون واجباً وإلهاً، وهذا خلف.

والذي أوصلنا إلى هذه المحالات المتعددة هو:

١. الترجيح بلا مرجح^(١).

(١) شرح نهاية الحكمة، العلة والمعلول: ج ٢ ص ١٩٠، وص ١٩٦.

٢. التنافي والتمايز.

٣. ما فُرض إلهاً هو فرض ثانٍ للواجب تعالى، إذن لزم منه محال، وكلّ ما يلزم منه محال فهو محال، إذن فالشريك المفروض محال، وكلّ ما يلزم من فرض وجوده محال محال، وهو المطلوب.

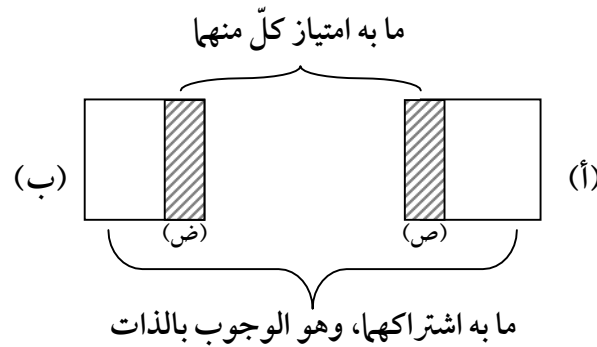
دليل الحكماء

يمكن عرض هذا الدليل أيضاً من خلال البيان التالي:

الفرض: لا شيء من واجب الوجود بالذات بمركب. الكثرة فرع التمايز، وإلا فمع عدم الميز ما بين (ع) و(غ) مثلاً، فلا اثنيّة ولا كثرة، بل ما فرضناه كثيراً يكون واحداً.

المدعى: لا شيء من الواجب تعالى بذى شريك.

البرهان: لو كان لدينا واجبا وجود بالذات (أ) و(ب) لكان عندنا كثرة، والكثرة فرع التمايز، إذن الواجب (أ) يمتاز عن (ب) بشيء وليكن (ص)، والواجب (ب) يمتاز عن (أ) بشيء وليكن (ض)، مع اشتراكهما في وجوب الوجود بالذات، وهذا ما يمكن توضيحه من خلال المخطط التالي:



إذن، لزم من الفرض المذكور - وهو كثرة وتعدد الواجب - تركّب كلّ منهما من أمرين:

١. ما به الاشتراك، وهو وجوب الوجود.

٢. ما به الامتياز، وهو (ص) و(ض).

ومن الضروري: أنَّ كلَّ مركَّبٍ محتاجٌ في وجوده إلى ممَّا يتركَّب منه، ومن الضروري أيضاً: أنَّ كلَّ محتاجٍ ممكنٌ، ومن البديهي؛ أنَّ لا شيء من الواجب بممكن، فلا شيء من الواجب بمحتاجٍ، فلا شيء من الواجب بمركَّب، فلا شيء من الواجب بذِي شريك، وهو المطلوب.

هذا إذا كان ما به الاشتراك وما به الامتياز داخلين في هويَّة الواجب، وإلاَّ فلا يلزم التركيب فيما لو فرض الوجوب بالذات عرضاً عاماً لكلِّ من الواجبين والمميِّز خاصَّة، وهما خارجان.

إلاَّ أنَّ اللازم الباطل لفرض كهذا هو: أنَّ الواجب بالذات ليس واجباً بالذات؛ وذلك لأنَّ الوجوب بالذات عارضٌ عليه، فهو إمَّا ممكنٌ بالذات أو ممتنعٌ بالذات؛ وذلك لأنَّ الموادَّ ثلاثٌ لا تجتمع ولا ترتفع، وكلاهما باطل؛ وذلك لأنَّ الأوَّل يُصير الواجب معلولاً محتاجاً إلى الغير، والثاني يُصيرُه ممتنع الوجود، فيلزم تعطيل العالم عن علته.

إشارات النصّ

وجه امتناع الثاني

يمكن عرض التوحيد الواحديِّ من خلال المراحل الثلاث التالية:

١. الثاني معدوم.

٢. الثاني ممتنع امتناعاً ذاتياً.

٣. الثاني يلزم من فرضه محال.

وذلك لأنَّ المعدوم، منه الممكن ومنه الممتنع، والمدَّعى في التوحيد هو الممتنع،

وبما أنّ الامتناع تارةً يكون بالذات وأخرى بالغير، وما بالغير يكون ممكناً، فلا بدّ أن يكون امتناع الشريك امتناعاً بالذات، بل هناك ما وراء ذلك، فإنّه حتّى إذا فرض الممتنع بالذات - وفرض المحال غير محال - يلزم من فرضه محال، إذن فالشريك حتّى إذا فرض وجوده، فإنّه يلزم من فرض كهذا محال.

التدافع، والتمانع، والفرجة

نقل الكليني في الكافي عن هشام بن الحكم، الحوار الذي دار ما بين الإمام الصادق عليه السلام وثنوي لا يؤمن بأنّه تعالى واحد، فكان من قول أبي عبد الله عليه السلام له: «لا يخلو قولك: إنّهما اثنان، من أن يكونا قديمين قويين، أو يكونا ضعيفين، أو يكون أحدهما قوياً والآخر ضعيفاً. فإن كانا قويين فلم لا يدفع كلّ واحد منهما صاحبه ويتفرّد بالتدبير. وإن زعمت أنّ أحدهما قوي والآخر ضعيف، ثبت أنّه واحد كما نقول؛ للعجز الظاهر في الثاني. وإن قلت: إنّهما اثنان لم يخل من أن يكونا متفقين من كلّ جهة، أو مفترقين من كلّ جهة. فلما رأينا الخلق منتظماً، والفلك جارياً، واختلاف الليل والنهار، والشمس والقمر، دلّ صحّة الأمر والتدبير واختلف الأمر على أنّ المدبر واحد، ثم يلزمك إن ادّعت اثنين فلا بدّ من فرجة بينهما حتّى يكونا اثنين، فصارت الفرجة ثالثاً بينهما، قديماً معهما، فيلزمك ثلاثة، فإن ادّعت ثلاثة لزمك ما قلنا في الاثنين حتّى يكون بينهم فرجتان فيكونوا خمسة، ثم يتناهى في العدد إلى ما لا نهاية في الكثرة...»^(١).

يمكن عرض كلامه عليه السلام من خلال الصورة التالية:

الفرض: الإله واجب الوجود بالذات الكامل التام، بل هو فوق التمام والكمال.

المدعى: الإله يمتنع الثاني له ولو كان مفروضاً.

(١) الأصول من الكافي: ج ١ ص ٨٠، الحديث رقم (٥).

البرهان: يمكن عرض هذا البرهان من خلال القياس الاستثنائي التالي:

لو كان للإله ثابٍ للزم:

١. عدم كون المفروض إلهاً إلهاً.

٢. اختلال النظام.

٣. وجود قدماء إلى ما لا نهاية في الكثرة.

والتالي باطلٌ بشقوقه الثلاثة، أمّا الأوّل فللزومه الخلف، والثاني للزومه خلاف الواقع؛ وذلك لأنّ النظام قائمٌ مستحكم، والثالث للزومه التسلسل المحال.

وما يحتاج إلى توضيحٍ وبيان هو الملازمة المدّعاة ما بين فرض وجود الثاني وبين كلّ من اللوازم المذكورة.

أمّا الملازمة الأولى: فيمكن بيانها من خلال البيان التالي:

الإلهان المفروضان

قديمان قويّان قديمان ضعيفان أحدهما قويٌّ دون الآخر

إذن، فالاحتمالات ثلاثة بالحصص العقليّ، وبالتالي فلو كان عندنا إلهٌ مع الله - والعياذ بالله - لكان قديماً وقويّاً قوّةً وقدرةً لا متناهية، كما هو حال الإله، فإذا كان كذلك - وهو ليس كذلك - وتمّ إبطال الاحتمالات الثلاثة التي هي تالي ولازم هذا الشقّ من البرهان، فإنّه يبطل المقدّم كما عرفت.

لا كلام في بطلان الاحتمالين الأخيرين؛ وذلك لأنّ الإله لا يكون ضعيفاً، والثاني لا يقبله الثنويّ؛ وذلك لأنّ الأمر محسومٌ للقويّ، وهو واحدٌ.

إذن، يبقى الكلام في الاحتمال الأوّل، وهو أنّه يوجد لدينا إلهٌ ثابٍ وكلّ منهما قويٌّ قديم، وهذا ما يمكن إبطاله من خلال البيان التالي:

الفرض: (أ) إلهٌ قديمٌ قويٌّ، و(ب) إلهٌ قديمٌ قويٌّ وقُدرةٌ لا يعجزها شيءٌ؛ وذلك لأنَّها صفةٌ للإله الذي هو الموجود التامُّ.

المدعى: امتناع وجود إلهين قديمين قويين.

البرهان: يمكن عرض هذا البرهان اعتماداً على المخطط التالي:

(أ) (ب)

إلهٌ قويٌّ وقادرٌ قُدرةً لا حدَّ لها إلهٌ قويٌّ وقادرٌ قُدرةً لا حدَّ لها

إذا أراد أن يدفع أحدهما الآخر فالاحتمالات ثلاثةٌ ليس إلَّا:

١. يدفع كلُّ منهما الآخر، فيندفع كلُّ منهما.

٢. يدفع كلُّ منهما الآخر، فلا يندفع أيُّ منهما.

٣. يدفع كلُّ منهما الآخر، فيندفع أحدهما دون الآخر، كأن يندفع (أ) دون

(ب)، أو (ب) دون (أ).

والاحتمالات المذكورة ممتنعةٌ جميعاً.

أمَّا الأوَّل فللزومه خُلف كون كلِّ منهما إلهاً ذا قُدرةٍ لا تقهر، وقد اندفع وانقهر كلُّ منهما.

وأمَّا الثاني فلأنَّ عدم انقهار (أ) دليلٌ عجز (ب)، وعدم اندفاع (ب)

وانقهاره دليلٌ عجز (أ)، وإلَّا فلو كانت قُدرة كلِّ منهما لا حدَّ لها لقهرت الآخر.

وأمَّا الثالث فللزومه كون المدفوع المقهور ليس بإله.

إذن، فقد تحقَّق أنَّ فرض الإله الآخر مع الله تعالى يؤدِّي إلى محال، وكلُّ ما

يلزم منه محال فهو محالٌّ، إذن الإله يلزم من فرض إلهٍ معه محالٌّ، وهو المطلوب.

وأمَّا الملازمة الثانية: فيمكن توضيح أمرها من خلال البرهان التالي:

الفرض: الإله موجود. النظام موجودٌ والأمر مؤتلف ﴿لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا

أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾ (يس: ٤٠).

المدّعى: الإله يمتنع الثاني له والشريك.

البرهان: يمكن عرض هذا البرهان اعتماداً على المخطط التالي:

(أ) (ب) إلهان مفروضان.

ولا يعدو حالهما الاحتمالات الثلاثة التالية:

١. متفقان من كلّ جهة.

٢. مفترقان من كلّ جهة.

٣. متفقان من جهة، مفترقان من جهة أخرى. وهذا ممّا لم يرد في كلامه

عليه السلام، ولعلّه لوضوح بطلانه عند الطرف الآخر.

إذن، فلو كان إله آخر مع الله تعالى، لكانا إمّا متفقين أبداً، أو مفترقين كذلك، أو لا، وإنّما متفقان من جهة دون أخرى، والتالي باطلٌ بشقوه الثلاثة، فالمقدّم مثله.

أمّا الأول فللزومه اجتماع المثليين أبداً، أي اللذين لا يوجد بينهما أيّ جهة اختلاف؛ وذلك للزومه الخلف، حيث إنّ المفروض اثنين هو كثيرٌ، ومع القول بالتماثل أبداً ومن كلّ وجه فلا يوجد إلّا واحد؛ وذلك لأنّ الكثرة فرعُ المغايرة. وأمّا الثاني فللزومه اختلال النظام، وهو أمرٌ تنفيه وتبطله المشاهدة، فالنظام على أفضل ما يرام.

ولبيان الملازمة لابدّ من التعامل معه بصورة مستقلة؛ وذلك لأنّه يعدّ أحد الأدلّة التي تُساق لمنع الشريك، وهو ما يسمّى ببرهان التفاسد والتمانع، مستمداً من قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ (الأنبياء: ٢٢).

الفرض: (أ) إله، (ب) إله، والعالم واحد.

المدّعى: لا إله آخر مع الله.

البرهان: لو كان إله مع الله - والعياذ بالله - لاختلّ النظام وفسد العالم،

والتالي باطلٌ فالمقدّم مثله.

وذلك لأنّ الإلهين المفروضين يدبران عالماً واحداً، والتدبيرُ فعلٌ متولّد عن علمٍ وشعور، وهذا لا يتعدّى الاحتمالات الثلاثة التالية:

١. لأحدهما عين ما للآخر من علم.

٢. علم أحدهما مباينٌ لعلم الآخر.

٣. يشتركان في بعضٍ ويمتاز أحدهما عن الآخر ببعض.

أمّا الأوّل فللزومه أنّ ما فرضناه اثنين يكون واحداً، وللزوم الثاني التفاسد؛ حيث إنّ علم (أ) مثلاً يؤدّي إلى تحريك مفردة من مفردات هذا العالم، بينما علم الآخر يقتضي تسكينها، وهذا ما تقدّم الكلام فيه في شرح هذا النصّ، ولزوم الثالث أن يكون ذات كلّ من الواجبين بالذات ممّا به الاشتراك وممّا به الاختلاف؛ وذلك بناءً على كون صفة العلم صفةً ذاتيّةً.

وأما الملازمة الثالثة: فيمكن بيانها أيضاً من خلال التالي:

الفرض: (أ) إله، (ب) إله.

المدعى: الإله يمنع الثاني له والشريك.

البرهان: لو كان للإله ثانٍ للزم الفرجة بينهما، أي المغايرة؛ وذلك لأنّ الاثنينيّة فرع المغايرة، إذن هناك ما يميّز أحدهما عن الآخر، والمميّز المذكور إمّا الوجود أو العدم. ولا شكّ أنّ العدم لا صلاحية له للتمييز؛ وذلك لأنّه لا شيء. إذن، فالذي يميّز ما بين (أ) و(ب) القديمين قديمٌ ثالث، وهكذا يجب وجود فرجةٍ ما بين ذلك الثالث و(أ) و(ب)، فيبلغ القدماء خمسةً، ثمّ تسعة، وهكذا.

إذن، فرّض إله مع الله تعالى يؤدّي إلى سلسلةٍ لا تنتهي من الآلهة، وهو محال. إذن، ثبت أنّه لو فرضنا إلهاً مع الله تعالى للزم التدافع أو التمانع أو الفرجة التي يلزم منها تعدّد القدماء الآلهة إلى غير النهاية. والتالي باطلٌ بشقّوه الثلاثة فالمقدّم مثله.

أهمية التوحيد

الكلام في أهمية التوحيد ممتد في الطول والعمق، وهذا المختصر لا يتسع له، إلا أنه يمكن الإشارة إلى مدى هذه الأهمية من خلال ما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام: «...أن أعرابياً قام يومَ الجمل إلى أمير المؤمنين عليه السلام فقال: يا أمير المؤمنين أتقول: إن الله واحد؟ فحمل الناس عليه وقالوا: يا أعرابي، أما ترى ما فيه أمير المؤمنين من تقسّم القلب؟ فقال أمير المؤمنين عليه السلام: دعوه؛ فإنّ الذي يريده الأعرابي هو الذي نريده من القوم»^(١).

ثمّ شرح أمير المؤمنين عليه السلام بيان أقسام الوحدة، وتوضيح ما يجوز منها عليه تعالى وما لا يجوز. فإن دَلَّ هذا على شيء، فإنّما يدلّ على ما للتوحيد من أهمية بالغة. ولذلك نجد الإمام الرضا عليه السلام وقد خرج لاستقباله الجمع الغفير من العلماء في نيسابور ليأخذوا منه حديثاً، وهذا يقتضي منه عليه السلام أن يعطيهم الحديث الذي يتناسب مع هذا الخروج المهيّب لعلماء أصحاب كلام، فما كان منه عليه السلام إلا أن قال: «لا إله إلا الله حصني، فمن دخل حصني أمن من عذابي»^(٢)، حيث ذكر أثراً يترتب على تلك المعرفة الحقّة.

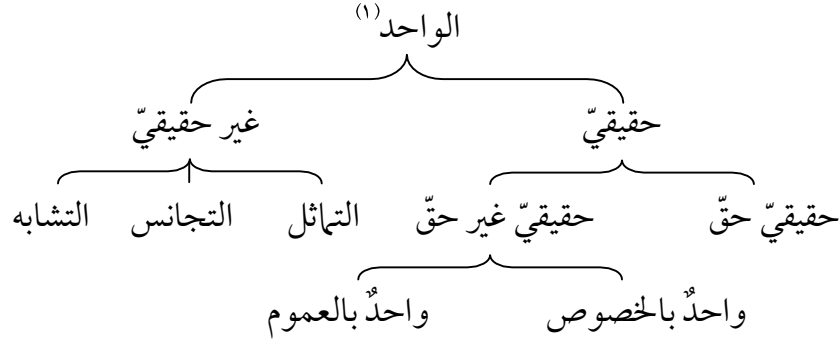
وللتوحيد آثارٌ عديدة تظهر في حياة الفرد ومجتمع الموحّدين؛ إذ الموحد لا يرى الأسباب مهما عظمت أنّها علّة تامّة، وإنّما مقاليد الأمور بيده تعالى، ﴿الَّذِينَ قَالُوا لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ﴾ (آل عمران: ١٧٣)، ﴿إِنْ تَنْصُرُوا اللَّهَ يَنْصُرْكُمْ﴾ (محمد: ٧)، ﴿كَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ (البقرة: ٢٤٩).

(١) التوحيد: ص ٨١، الباب (٣)، الحديث رقم (٣).

(٢) ترتيب الأمالي: ج ١ ص ٢١٦، الحديث رقم (١٧٤)؛ فيض القدير، شرح الجامع الصغير، العلامة المناوي: ج ٤ ص ٦٤١.

نوع الوحدة

يمكن الوقوف على معنى الوحدة التي لا بدّ من وصف الحقّ تعالى بها من خلال عرض الأقسام المختلفة للوحدة والواحد، وذلك من خلال المخطط التالي:



الواحد إنّما يكون حقيقياً إذا عرّضته الوحدة من دون واسطة، وذلك كقولنا: الإنسان واحد، ويكون غير حقيقيّ إذا عرّضته الوحدة بواسطة، وذلك كقولنا: زيد وعمرو واحد؛ وذلك لتوسّط الإنسان، فهما واحد في الإنسانيّة.

والواحد الحقيقيّ إنّما يكون غير حقّ إذا كانت الوحدة غير مغيرة لذاته، وذلك كقولنا: الإنسان واحد، حيث إنّ أحدهما: الإنسان والوحدة غير الآخر، ويكون الواحد حقيقياً حقّاً إذا كانت الوحدة عين ذاته، ومثل هذه الوحدة لا تفسح مجالاً للثاني، وإلاّ لزم سلب الشيء عن نفسه، وهي تابعة لوجود الذات، فإذا كانت الذات لا حدّ لوجودها كما هو حال الواجب تعالى، فلا مجال للثاني الشريك النّد، وإلاّ لتقيّد الوجود وحُدّ، وهذا يؤدّي إلى التركيب المؤدّي إلى الاحتياج الذي سببه الإمكان الذي يتنافى مع الوجوب بالذات المفروض.

وهذا ما يستفاد من كلام مولى الموحّدين عليه السلام: «...وَمَنْ حَدّه فَقَدْ عَدّه»^(٢)،

(١) راجع بداية الحكمة للوقوف على الأقسام المتبقية، المرحلة (٧) الفصل الأوّل.

(٢) الأصول من الكافي: ج ١ ص ١٤٠، الحديث رقم (٥)؛ نهج البلاغة: ص ٤٠، الخطبة رقم (١).

وهذا ما يمكن تصويره من خلال القياس التالي:

بمحدود	لا شيء من الواجب
محدود	كل معدود
بمعدود	∴ لا شيء من الواجب

أمّا الصغرى فلما تقدّم، وأمّا الكبرى فلأنّ المعدود ذو كمٍّ ومقدار، وبالتالي فهو محدود.

بعبارةٍ أخرى: الوحدة العددية لا تمنع من الثاني، بينما الوحدة التي تليق بوجوده الذي لا حدّ له، لا تفسح مجالاً للثاني ولو كان مفروضاً، كما رأيت. ومما يستشفّ من البحث الفلسفيّ لفلاسفة ما قبل الإسلام وممن تصدّى للمعارف الإلهية من فلاسفة المسلمين حتّى فترة متأخّرة من العصر الإسلاميّ، أنّهم - على السواء - يذهبون إلى أنّ وحدة الله سبحانه هي وحدةٌ عدديةٌ، حيث يسجّل باحث متضلع ما وصل إليه في هذه المسألة بعد تقصّي وتتبع هذه الحقيقة، حيث وجد أنّ: «...المأثور من كلمات الفلاسفة الباحثين في مصر القديمة واليونان والاسكندرية وغيرهم ممن بعدهم، يعطي الوحدة العددية؛ حتى صرح بها مثل الشيخ الرئيس أبي علي ابن سينا في كتاب (الشفاء)، وعلى هذا المجرى يجري كلام غيره ممن بعده إلى حدود الألف من الهجرة النبوية. وأمّا أهل الكلام من الباحثين فاحتجاجاتهم على التوحيد لا تعطي أزيد من الوحدة العددية أيضاً، مع أنّ هذه الحجج مأخوذة من الكتاب العزيز»^(١).

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج ٦ ص ١٠٤.

النص التاسع

لا معنى له ولا حال

قال: السادسة: في نفي المعاني والأحوال عنه تعالى، لأنّه لو كان قادراً بقدرة، وعالماً بعلم، وغير ذلك، لافتقر في صفاته إلى ذلك المعنى، فيكون ممكناً، هذا خلف.

أقول: ذهبت الأشاعرة إلى أنّه تعالى قادرٌ بقدرة، وعالمٌ بعلم، وحيٌّ بحياة، إلى غير ذلك من الصفات، وهي معانٍ قديمةٌ زائدةٌ على ذاته، قائمةٌ بها.

وقالت البهشيّة: إنّّه تعالى مساوٍ لغيره من الذوات، وممتازٌ بحالةٍ تُسمّى الألوهيّة، وتلك الحالة توجب له أحوالاً أربعة: وهي القادرية، والعالمية، والحيّة، والموجوديّة. والحال عندهم صفةٌ لموجودٍ، ولا توصف بالوجود ولا بالعدم. والباري تعالى قادرٌ باعتبار تلك القادرية، أو عالمٌ باعتبار تلك العالمية، إلى غير ذلك.

وبطلانُ تلك الدعوى ضروريٌّ؛ لأنّ الشيء إمّا موجودٌ أو معدومٌ. إذ لا واسطة بينهما.

وقال الحكماء والمحققون من المتكلمين: إنّّه تعالى قادرٌ لذاته وعالمٌ لذاته إلى غير ذلك من الصفات، وما يتصوّر من الزيادة من قولنا: «ذاتٌ عالمٌ وقادرةٌ»، فتلك أمورٌ اعتباريّة زائدةٌ في الذهن لا في الخارج، وهو الحق.

لنا: أنّه لو كان قادراً بقدره أو قادريّة، أو عالماً بعلم أو عالميّة، إلى غير ذلك من الصفات، لزم افتقار الواجب في صفاته إلى غيره؛ لأنّ تلك المعاني والأحوال مغايرة لذاته قطعاً، وكلّ مفتقر إلى غيره ممكن، فلو كانت صفاته زائدة على ذاته، لكان ممكناً، هذا خُلف.

الشرح

تقدّم في الأبحاث السابقة مناقشة مذهب الكراميّة في الصفات، حيث قالوا: إنّ صفاته تعالى زائدة على ذاته حادثةً متجدّدة. وفي هذا النصّ يراد استكمال الكلام في هذه المسألة التي هي علاقة الذات بالصفات، حيث ذهبت الأشاعرة إلى أنّ الصفات زائدة على الذات أيضاً لكنّها قديمة، فهو تعالى قادرٌ بالقدرة الزائدة على ذاته، وعالمٌ كذلك. بينما ذهب البهشيّة إلى أنّه قادرٌ لا بقدرة بل بالقادريّة التي هي الحال. والحال عندهم هي صفة الوجود التي ليست بموجودة؛ لأنّه لا وجود مستقلّ لها، وليست بمعدومة؛ لأنّها صفة الوجود، وصفة الوجود لا تكون معدومة.

أمّا الحكماء فقد ذهبوا إلى أنّ صفاته عينُ ذاته، وإلّا فلو كانت زائدة على ذاته لكانت ذاته خاليةً من هذه الكمالات مفتقرةً إليها، إذن فتكون ذات شأنٍ إمكانيّ، وهو الذي يجرّ عليها فقراً واحتياجاً في وجودها وإيجادها، وليس شيءٌ من هذا بواجب الوجود بالذات، وهذا خُلف.

وإن قلت: كيف يقول الحكماء بالعينيّة ما بين الصفات وهي كثرة متغيرة، والذات التي هي واحدة؟

فإنّهم يقولون: كثرة الصفات إنّ هي إلا كثرة مفهوميّة ليس إلّا، وأمّا على مستوى المصادق فهي واحدة، ولم يثبت أنّه كلّما تعدّدت المفاهيم الصادقة على شيء، لا بدّ أن يكون كثيراً.

هذا إجمال ما يمكن أن يقال في هذه المذاهب الثلاثة هاهنا:

١. الأشاعرة: حيث قالوا بالصفات الزائدة على الذات مع قديمها، فهو عالمٌ بالعلم الزائد على الذات، وقادرٌ بالقدرة كذلك.

٣٤٦.....شرح الباب الحادي عشر - ج ١

٢. البهشميّة: هو قادرٌ عالم، بالقادرية والعالمية التي هي الحال، التي هي صفة الوجود، التي هي لا موجودة ولا معدومة.

٣. الحكماء: حيث قالوا بأنّ الصفات الذاتية الثبوتية عينُ الذات، وكلّ واحدةٍ من الصفات هي عين الأخرى مصداقاً لا مفهوماً.

وهو ما يمكن الاستدلال له من خلال البيان التالي، وبه يكون قد جرى الكلام مفصلاً في هذه المسألة التي تُطرح تحت عنوان التوحيد الصفاتيّ.

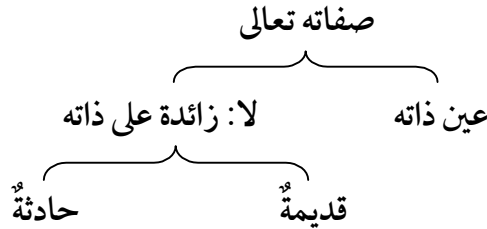
صفاته عين ذاته

يمكن الاستدلال على هذا المدعى من خلال البيان التالي، حيث سوف يؤتى على الآراء المتعددة في علاقة الصفات بالذات، حيث يتم إثبات العينية وإبطال الآراء الأخرى، حيث لا تكون الصفات زائدةً، لا حادثّةً ولا قديمةً، ولا مجال للحال الذي هو كلامٌ باطلٌ في حدّ ذاته؛ وذلك لأنّه لا وجود لما هو لا موجودٌ ولا معدوم؛ وذلك للزومه اجتماع النقيضين.

الفرض: الحقّ تعالى واجبٌ الوجود بالذات، وهو متّصفٌ بالصفات.

المدعى: صفاته عين ذاته.

البرهان: يمكن عرض هذا البرهان من خلال المخطّط التالي:



إذن، لو لم تكن صفاته عين ذاته، لكانت زائدةً عليها، ولكانت إمّا قديمةً (كما هو مذهب الأشاعرة) وإمّا حادثّة (كما هو مذهب الكراميّة)، والتالي باطلٌ بكلا شقيّه، فالمقدّم مثله، إذن فصفاته عينُ ذاته.

أما الملازمة فواضحة؛ إذ لا واسطة ما بين العين والغير؛ لأنّ الغير هو الزائد.
وأما بطلان اللازم بشقيّه، فيمكن عرضه من خلال البرهان التالي:
الفرض: الحقّ تعالى متّصفٌ بالصفات.
المدّعى: لا شيء من صفاته تعالى بزائدٍ حادث. وهو مذهب الكراميّة، كما عرفت.

البرهان: يشتمل المذهب المذكور على دعويين:

١. الزيادة.

٢. الحدوث.

ومن الواضح أنّ الحدوث يستلزم الزيادة، وإلّا للزم كون الذات حادثّة،
تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً. وأما الزيادة فلا تستلزم الحدوث؛ لأنّ الزيادة قد تكون
مع الحدوث وقد تكون مع القدم، وهو مذهب الأشاعرة.
إذن، فإبطال الزيادة إبطالٌ للحدوث، ولا عكس.

أما بطلان كون الصفات زائدةً على الذات، فلأنّ لازم ذلك خلوّ الذات في
مرتبة الذات من الكمال الأشرف الأتمّ؛ إذ العلم في مرتبة الذات أتمّ وأشرف من
العلم فيما دون ذلك، وهذا يؤدّي إلى تركيب الذات من وجدانٍ وفقدانٍ،
والتركيب يؤدّي إلى الإمكان، والحقّ تعالى لا شائبة للإمكان فيه، كيف، وهو
واجب الوجود بالذات، وواجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع
الجهات؟ كما أنّه تعالى صرف الوجود الذي لا يشذّ عنه وجودٌ ولا كمالٌ وجوديٌّ،
وإلّا لكان مركّباً.

وأما بطلان كون الصفات حادثّةً فمن خلال القياس التالي:

حادثّةٌ

الصفات

معلولٌ

كلّ حادث

معلولةٌ

∴ الصفات

وعلة هذه الصفات التي أوجدها للذات لا تعدو عن أحد أمرين:

١. نفس الذات.

٢. غير الذات.

وكلاهما باطلٌ محال، إذن فلا علة لما هو معلول، وهذا محال، إذن ليست الصفات حادثه. أمّا وجه بطلان كون الذات علةً موجودةً للصفات لها؛ فلأنّ فاقد الشيء لا يعطيه لا لذاته ولا لغيره، والمفروض أنّ الذات خلّوٌ من الصفات. وأمّا ما به بطلان كون ذاتٍ أخرى هي التي أعطت الذات الإلهية الصفات؛ فلأنّ هذا يصيرها محتاجةً إلى الغير، والاحتياج مخرجٌ للمحتاج عن كونه واجب الوجود بالذات، حيث سيكون مبدأً للأفعال بإقدار قدرة من الغير، وبهذا يكون الغير هو المبدأ الحقيقي.

إذن، فليست الصفات زائدةً ولا حادثه، وهو المطلوب.

وأمّا بطلان كون الصفات زائدةً قديمةً؛ فلأنّ الزيادة تؤدّي إلى إفراغ الذات من الكمال وخلوها منه، وهو محالٌ كما عرفت. أمّا أنّها قديمة؛ فلأنّ ذلك يؤدّي إلى تعدّد القدماء بالذات، وهذا خلف ما ثبت من أنّه تعالى لا شريك له. فإذا ثبت امتناع كون الصفات زائدةً حادثهً أو قديمةً، فيتعيّن أن تكون عين الذات، وهو المطلوب.

إشارات النصّ

نيابة الذات عن الصفات

هناك قولٌ يُنسب إلى المعتزلة، وهو ما يُعرف بنيابة الذات عن الصفات، فالذات لا علم لها لكنّها تفعل فعل العالم، ولا قدرة لها لكنّها تفعل فعل القادر. ولازم هذا القول خلّو الذات من الكمالات، وهو محالٌ كما تقدّم. قال الحكيم السبزواري رحمته الله: «إنّ ذاته تعالى لا بدّ أن تكون بذاته كاملاً

مستحقاً لحمل الصفات الكمالية وتجمله وبهاؤه في مرتبة ذاته بذاته؛ إذ لو كانت مرتبة الذات خالية عن الكمالات - ومعلوم أنها خالية عن مقابلاتها أيضاً، وإلا لكانت عين السلوب لهذه الكمالات - كان الخلو إمكاناً، والإمكان إن كان موضوعه الماهية التعملية كان ذاتياً، لكن لا ماهية للواجب تعالى سوى الوجود الصرف الذي هو حاقّ الواقع ومتن الأعيان، فالإمكان الذي موضوعه الأمر الواقعي استعدادي، وحامله مادة لا بد لها من صورة، والمركب منهما جسم، تعالى عن ذلك، فوجب أن يكون هو تعالى عالماً بذاته، لا بالعلم الزائد، قادراً بذاته لا بالقدرة الزائدة، وهكذا في سائر الكمالات^(١).

هذا برهانٌ يراد من خلاله إثبات امتناع خلوّ الذات في مرتبته عن أيّ من الكمالات الوجودية اللائقة بتلك المرتبة، وهو ما يمكن عرضه من خلال البيان التالي:

الفرض: الله تعالى واجب الوجود بالذات، العلم كمال، الجهل نقص مسلوبٌ عنه تعالى.

المدعى: لا شيء من واجب الوجود بالذات بخالي الذات عن أيّ من الكمالات.

البرهان: لو لم يكن الواجب تعالى كذلك، للزم كونه تعالى ممكناً بالنسبة إلى الكمال الذي يُدعى فقدانه، كالعلم مثلاً، وهو تعالى مسلوبٌ عنه مقابله، أي عدم العلم الذي هو الجهل، فالواجب تعالى من حيث هو واجبٌ لا عالم، ولا لا عالم. لا عالم بناءً على خلوّ الذات في مرتبتها عن الصفات كالعلم، ولا لا عالم لأن الصفات السلبية لا تصدق عليه، وإلا لكان تعالى مصداقاً للسلب أي العدم، وواجب الوجود بالذات لا يكون كذلك، إذن:

(١) شرح المنظومة: ج ٢ ص ٥٤٩-٥٥٠.

الواجب تعالى

لا عالم لا لا عالم

الأولى: بناءً على خلوّ الذات من الكمالات، والثانية: مسلوقة؛ لأنّها صفة سلب، إذن فاللازم هو سلب الضرورتين، ومثل هذا الإمكان لازمٌ للماهيّة؛ وذلك لأنّ الماهيّة من حيث هي لا موجودة ولا لا معدومة.

إذن، فالواجب ذو ماهيّة وراء وجوده الخاصّ به، وهو ما قام الدليل على بطلانه؛ حيث إنّ ماهيّته إنّيته ووجوده الصرف، ولا يمكن أن يكون إمكاناً استعدادياً؛ لأنّ الإمكان الاستعداديّ عَرَضٌ موضوعه المادّة، إذن فيكون الواجب تعالى مادّياً، ويكون محكوماً بأحكامها من الزمان والمكان والأبعاد... والتالي باطل حتماً، فالمقدّم مثله.

إذن، فهو تعالى لا تخلو ذاته في مرتبة ذاته من العلم والقدرة... ومن ثمّ فهو عالمٌ بذاته لا بالعلم الزائد، وكذلك قادر.

ملاحظة: لقد أجري هذا البرهان لإثبات نفي زيادة الصفات عن الذات، مع أنّ الكلام في كلام المعتزلة الذين يُنسب إليهم نيابة الذات عن الصفات، فهي الخالية عن الصفات لكنّها تفعل فعل المتّصف بها.

ما يراد قوله هاهنا هو: أنّ نفي الصفات الزائدة يلزمه كون الذات في مرتبتها مملوءة بالكمالات، ولازم ذلك إبطال النيابة المزعومة التي تقول بالخلوّ.

لازم العينيّة التناقض

لعلّ البعض يدّعي استحالة كون الصفات عين الذات بما يمكن عرضه من وجهين:

١. كون الواحد كثيراً. ٢. كون مجهول الكُنه معلوماً.

وهذا ما يمكن عرضه من خلال الطريقة التالية:

الفرض: الواجب تعالى واحد، الصفات كثيرة: علم، قدرة، حياة....

المدعى: عينية الصفات للذات ممتنعة.

البرهان: لو لم تكن ممتنعة، لجاز اجتماع الواحد والكثير، ولكان المجهول معلوماً، والتالي باطلٌ بكلا شقيّه، فالمقدّم مثله.

أمّا الملازمة؛ فلأنّ الواجب واحدٌ تعالى، وما هو واحدٌ ليس بكثير، والصفات كثيرة، والكثير ليس بواحد، إذن فالقول بالعينية يلزم منه أن يكون الواحد كثيراً، والكثير واحداً، وهذا يؤدي إلى أن يكون الشيء واحداً وليس بواحد، وكثيراً وليس بكثير، وهذا اجتماع للنقيضين، وهو لازم القول بالعينية، وكلّ ما لازمه محال محال.

ولأنّ الواجب تعالى مجهول الكنه، والصفات معلومة، فإذا فرضت العينية بينهما فلازم ذلك كون الشيء الواحد مجهولاً وغير مجهول، ومعلومٌ وغير معلوم، وهو كما ترى.

أو لعلّه يتوهم ويقال: لازم العينية المدعاة ترادف الصفات، بحيث تكون الألفاظ كثيرة والمعنى واحد.

والردّ على هذا الوهم، هو الخلط على مستوى الصفات بين أمرين:

١. مفهومها. ٢. مصداقها.

أمّا حكمها من حيث المفهوم والمعنى، فهي كثيرة بلا شك، بالتالي لا ترادف ولا عينية، وإلا لكان الواجب مفهوماً من المفاهيم الذهنية، مع أنّه عين الواقعية والخارجية.

وأمّا حكمها من حيث المصداق، فهي واحدة؛ إذ لا ملازمة ما بين كثرة المفاهيم الصادقة على شيء وكثرة ذلك الشيء؛ إذن «فتوهمهم من باب اشتباه المفهوم بالمصداق، وكما أنّ للإنسان - مثلاً - شيئاً ماهيةً، وشيئاً وجوداً، كذلك للعلم والقدرة ونحوهما شيئاً مفهوماً وشيئاً وجوداً، فإذا قلنا: إنّها عين الذات،

أردنا أن وجودها عين الذات لا مفهومها، وإذا قلنا: إنها واحدة قصدنا أن مصداقها واحد لا معناها ومفهومها»^(١).

نفي الصفات عنه تعالى

قد يقال: كيف يمكن للإمامية أن تأخذ بنظرية عينية الصفات للذات، مع أن علياً عليه السلام وهو الإمام الذي يعتقدون به في القول والعمل يقول بالزيادة ويجعلها - أي زيادة الصفات على الذات - من كمال الإخلاص له تعالى: «...وكمال توحيد الإخلاص له، وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه؛ لشهادة كل صفة أنها غير الموصوف، وشهادة كل موصوف أنه غير الصفة. فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه، ومن قرنه فقد ثناه، ومن ثناه فقد جزأه، ومن جزأه فقد جهله»^(٢)؟

والجواب: إن الصفات التي يلزم من القول بها هذه اللوازم هي الصفات الزائدة ليس إلا، وليس مراده عليه السلام نفي أصل وواقعية الاتصاف، وبالتالي فإنه يمكن عد كلامه عليه السلام دليلاً تنفي من خلاله زيادة الصفات على الذات، وهذا ما يمكن عرضه من خلال البيان التالي:

الفرض: واجب الوجود بالذات واحدٌ أحد، أي يمتنع فرض الثاني له، ويمتنع أن يكون مركباً من أجزاء.

المدعى: لا شيء من الصفات الزائدة بجائز عليه.

البرهان: لو كان الواجب تجوز عليه الصفات الزائدة لما كان واحداً أحداً، وبقوله عليه السلام: «فقد قرنه، ومن قرنه فقد ثناه، ومن ثناه فقد جزأه»، والتالي باطل؛ وذلك لأنه ثبت أنه واحدٌ وأنه لا جزء له، فالمقدم مثله، إذن فالصفات الزائدة لا

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٦ ص ١٤٤، حاشية رقم (٢).

(٢) توحيد الشيخ الصدوق: ص ٥٧، الباب (٢)، الحديث رقم (١٤)؛ نهج البلاغة، الخطبة الأولى.

تجوز عليه تعالى.

والذي يحتاج إلى توضيح وبيان هو الملازمة ما بين تجويز الصفات عليه وما بين نفي الواحدية والأحادية، وهذا ما يمكن عرضه من خلال البيان التالي:

- الصفة زائدة، على ما هو المدعى.
- الصفة الزائدة موجودة، وإلا فيلزم اتصافه تعالى بالمعدوم.
- الصفة الزائدة الموجودة غيره، وهو تعالى غيرها، وإلا لكانت إمّا عينه، أو جزءه، والأوّل لا يقبله الخصم، والثاني يلزم منه التركيب ونسف الأحدية.
- الصفة المذكورة قديمة غير حادثة، وإلا للزم احتياج الواجب، وهو خُلف كونه واجباً.

• فإذا قلنا بوجود صفة له تعالى كهذه فستكون قريناً له، وبهذا يثبت له الثاني، والثاني يلزم منه تركّب كلّ منهما ممّا به الاشتراك وممّا به الامتياز، إذن فقد تركّب كلّ منهما، ومن جملتهما الواجب تعالى، والواجب تعالى ليس كذلك، فإذا ما عرّف بأنّ له هكذا صفة فهو لم يُعرف، مع أنّ صدر كلامه ﷺ يقول: «أوّل الدين معرفته».

هذا مضافاً إلى الكثير من الروايات والكلمات الواردة عنه وعنهم ﷺ تؤكد الصفة التي لا يمكن إلا أن تكون عين الذات، وذلك كقوله ﷺ: «الذي ليس لصفته حدّ محدود، ولا نعت موجود، ولا وقت معدود، ولا أجل ممدود»^(١). إذن له صفة، لكنّها غير محدودة المصداق والوجود، وغير مؤقّتة بوقتٍ دون آخر، إذن هي غير حادثة، فهي قديمة؛ لأنّها عينه وذاته القديمة^(٢).

(١) نفس الخطبة الأنفة الذكر.

(٢) التوحيد، بحوث تحليلية في مراتبه ومعطياته: ج ١ ص ١٥٣.

النصّ العاشر

غناه تعالى

قال: السابعة: أنّه تعالى غنيّ ليس بمحتاج؛ لأنّ وجوب وجوده دون غيره يقتضي استغناءه عنه، وافتقار غيره إليه.
أقول: من صفاته السلبية كونه ليس بمحتاج إلى غيره مطلقاً، لا في ذاته ولا في صفاته؛ وذلك لأنّ وجوب الوجود الثابت له يقتضي استغناءه مطلقاً عن مجموع ما عداه، فلو كان محتاجاً، لزم افتقاره، فيكون ممكناً - تعالى الله عنه - بل الباري - جلّت عظمتة - مستغنٍ عن مجموع ما عداه، والكلُّ رَشْحَةٌ من رَشَحات وجوده، وذَرَّةٌ من ذرّات فيض وجوده.

الشرح

من الصفات السلبية التي تُذكر له تعالى: أنه ليس بمحتاجٍ ولا مفتقرٍ إلى شيءٍ عداه؛ وذلك لأمرين:

١. كونه واجب الوجود بالذات.
٢. عدم وجود ما فيه صلاحية سدّ حاجة الواجب وفقره المفروض. وهذا ما يمكن توضيحه أكثر من خلال البيان التالي:

لا شيء من الواجب بمحتاج

يمكن عرض الدليل على هذا المدعى من خلال البرهان التالي:
الفرض: لا شيء من الواجب بممكن، واجب الوجود بالذات وجوده من ذاته.

المدعى: لا شيء من الواجب بمحتاج.
البرهان: لو كان واجب الوجود محتاجاً في وجوده أو في كماله من كماله إلى الغير لكان ممكناً، والتالي باطلٌ فالمقدّم مثله.
أمّا بطلان التالي؛ فلما تقدّم من أنّ الموادّ ثلاثٌ بالحصص العقلية هي: الوجوب بالذات، والامتناع بالذات، والإمكان بالذات، وهي لا تجتمع ولا ترتفع، والمحتاج في وجوده إلى الغير ممكنٌ ولا يكون ممتنعاً بالذات؛ إذ هو والواجب بالذات مستغنيان عن الغير. إلّا أنّ الوجه مختلفٌ؛ حيث إنّ الممتنع بالذات مستغنٍ عن الغير لغاية نقصه ومحوضة بطلانه، بينما الواجب فلغاية مجده وعدم تناهي كبريائه وعظمته.

إذن، لو كان الواجب تعالى محتاجاً لكان ممكناً، ولكنّه يمتنع أن يكون ممكناً لأنّه خُلف، إذن فهو ليس بمحتاج. وهذا ما يمكن تلخيصه من خلال القياس

التالي:

لا شيء من الواجب
كل محتاج
بممكن
ممکن
بمحتاج
بمحتاج
.: لا شيء من الواجب
أو من خلال هذا القياس أيضاً:

الواجب تعالى
كل ما لا نهاية لوجوده
ما لا نهاية لوجوده
واجد لكل شيء
واجد لكل شيء
.: الواجب تعالى

نجعل النتيجة صغرى في القياس التالي:

الواجب تعالى
لا شيء من الواجد لكل شيء
واجد لكل شيء
بمحتاج
بمحتاج
.: لا شيء من الواجب تعالى

أما كبرى القياس الأول، فلائته لو كان فاقداً لشيء لكان محدوداً في وجوده،
هذا خلف.

وأما صغراه، فيمكن توضيحها من خلال القياس التالي:

الواجب تعالى
اليسيط كذلك
بسيط الحقيقة بساطة مطلقة
واجد لكل شيء
واجد لكل شيء
.: الواجب تعالى

أما الصغرى فقد اتضحت في أبحاث توحيده تعالى، حيث قام نفي الشريك
على كونه بسيطاً، وقام كونه بسيطاً على عدم كونه ممكناً؛ إذ التركيب يؤدي إلى
الاحتياج المؤدي حكماً إلى الإمكان.

وأما الكبرى فلائته لو لم يكن كذلك، لكان مركباً من وجدان شيء وفقدان
آخر، وقد علمت ما هو الأثر المترتب على آفة التركيب.

لا شيء يغنيه تعالى

لقد ثبت في الدليل السابق أنّ وجوب وجوده وتأكدّه يحول دون فقدّه لأيّ كمالٍ من الكمالات التي تليق بعلوّ مجده وقهر كبريائه.

وأما هاهنا فيراد تأكيد ذلك، وذلك من خلال الزعم بعدم وجود شيء يصلح أن يكون سادّاً لفقره تعالى المزعوم، وهذا ما يمكن عرضه من خلال البرهان التالي:

الفرض: الباري تعالى واجب الوجود بالذات، واجب الوجود بالذات واحدٌ، وهو تعالى مبدأ لكلّ ما عداه الذي هو ممكن محتاج.

المدعى: لا شيء من الواجب تعالى، يحتاج إلى الغير.

البرهان: الغير الذي يمكن فرضه - فرض المحال غير محال - لا يعدو احتمالات ثلاثة:

١. شريكه تعالى. ٢. معلول شريكه تعالى. ٣. معلوله تعالى.

فلو كان محتاجاً لكان محتاجاً إلى الغير؛ إذ يستحيل احتياج الشيء إلى نفسه، ولكان الغير إمّا الشريك، أو معلول الشريك، أو معلوله تعالى، والتالي باطلٌ بشقوقه الثلاثة، فالمقدّم مثله.

أما الملازمة فواضحة.

وأما بطلان الشقّين الأوّل والثاني من التالي المذكور فلاّنه ثبت امتناع فرض الشريك، وإذ لا شريك فلا معلول له.

وأما بطلان الشقّ الثالث فيمكن توضيحه من خلال البرهان التالي:

الفرض: كلّ ما عداه تعالى ممكنٌ، وهو الواجب دون شيء سواه.

المدعى: لا شيء من معلولاته يغنيه وجوداً أو صفّةً.

البرهان: لو كان ما عداه من معلولاته مُغنياً له في وجودٍ أو صفّة، للزم الدور،

والتالي باطلّ فالمقدّم مثله.

وأما بطلان اللازم فقد اتّضح فيما تقدّم من أبحاث.

وأما الملازمة، أمّا الدور على مستوى الوجود؛ فلأنّ المعلول الذي يراد له أن يعطي الواجب تعالى وجوده موجودٌ؛ وذلك لأنّ «المعدوم لا يُحدث شيئاً»^(١)، وأنّ العلّة والمعلوليّة في الوجود، وبما أنّ المعلول ممكنٌ، فهو محتاج في وجوده إلى العلّة، فهي التي تفيض عليه الوجود، وقد ثبت أنّ مبدأ وجود كلّ شيء هو الحقّ تعالى، إذن فالمعلول الذي يراد له إعطاء الوجود للحقّ لابدّ أن يوجد الحقّ أولاً، ثمّ ليعطي الحقّ وجوده، وفي هذا من اللوازم ما ترى، ومن جملتها الدور، حيث يتوقّف وجود المعلول على وجود الواجب الذي يزعم أنّ وجوده متوقّف على وجود الممكن.

وهكذا الدور على مستوى الصفة؛ حيث إنّ الصفة التي يراد للمعلول أن يكون معطياً لها للواجب هي من عند الواجب، ومعطي الشيء ليس فاقداً له، إذن لا مجال لغير يكون معطياً للواجب شيئاً، بل هو تعالى علّة وجود وإيجاد كلّ شيءٍ سواه.

إشارات النصّ

إشراق في غناه

قال صدر المتألّهين رحمته الله: «الأوّل تعالى تامّ الوجود فوق التمام، فلا يعوزه شيء من كمال، أو صفة، أو إرادة، أو داعٍ، أو آلة، وهو تامّ الفاعليّة، فلا يعتره تغيرٌ ولا تأثّرٌ وانفعالٌ من غيره أو تعقّل؛ لأنّه عظيم الرتبة غير محتاجٍ إلى غيره، وهو أوّل كلّ شيء، فلا أوّل له بوجهٍ من الوجوه.

(١) التوحيد، للشيخ الصدوق: ص ٢٨٣، الباب (٤١)، الحديث رقم (١٠).

ولو كان له في ذاته جهة إمكانٍ أو قوّة فلا يكون واحداً حقيقياً، ولو كان فيه كثرةٌ فيكون مفتقراً إلى غيره، فغيره يكون مبدأً أوّلاً لكلّ شيءٍ.
ثمّ لو تغيّر - سواء كان التغيّر زمانياً أو ذاتياً - لكان تغيّره من خيرٍ إلى شرٍّ؛ لأنّ كلّ رتبةٍ غير رتبته فهو دون رتبته، وهذا مستحيلٌ في العقل؛ إذ الأشياء لا تنتقل ولا تتقلّب طبعاً إلّا إلى ما هو خيرٌ له...»^(١).

لقد اشتمل كلامه ﷺ على أدلّةٍ عديدةٍ تُثبت غناه وعدم افتقاره أيّ نحوٍ من أنحاء الافتقار، وهذا ما يمكن الإشارة إليه من خلال الأقيسة التالية:

الأوّل تعالى تامّ الوجود

تامّ الوجود لا يعوزه شيء

الأوّل تعالى لا يعوزه شيء

وبقاعدة نقض المحمول تصبح النتيجة: لا شيء من الأوّل تعالى يعوزه

شيء.

أمّا الصغرى؛ فلأنّ عدم تمامه ونقصه يؤدّي إلى تركّبه الذي يؤدّي إلى خُلف كونه واجب الوجود بالذات، وهذا خُلف.

الواجب تعالى تامّ الفاعليّة

لا شيء من تامّ الفاعليّة بمتغيّر بمتأثّر بمنفعل

الأوّل تعالى لا شيء من الواجب تعالى بمتغيّر بمتأثّر بمنفعل

أمّا تمام فاعليّته؛ فلائنه واجب الوجود بالذات المتأكّد الوجود الذي يستحيل عليه النقص حتى يحتاج إلى الغير لسدّه.

ثمّ نجعل النتيجة موجبةً كليّةً وفق قاعدة نقض المحمول:

كلّ واجب غير متغيّر متأثّر بمنفعل

(١) الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية: ص ١٣٧.

كلّ غير متغيّر متأثر منفعل
 غنيّ
 ∴ كلّ واجب
 غنيّ

✿ ✿ ✿

الواجب تعالى
تامُّ الوجود

كُلَّ تَامِّ الْوُجُودِ تَغْيَرُهُ مِنْ خَيْرٍ إِلَى شَرٍّ

∴ الواجب تعالى
تغيّره من خير إلى شرّ

أَمَّا الصَّغْرَى فَلَأَنَّ الْوَاجِبَ لَوْ فُرِضَ غَيْرُ غَنِي لَكَانَ مُتَغَيِّرًا، وَلَوْ كَانَ مُتَغَيِّرًا

لَكَانَ تَغْيِيرُهُ مِنَ الْخَيْرِ إِلَى الشَّرِّ؛ وَذَلِكَ لِأَنَّهُ تَامٌ، بَلْ فَوْقَ التَّمَامِ، فَإِذَا مَا تَغْيِيرٌ فَلَا

تَغْيِرْ لَهُ إِلَّا إِلَى مَا هُوَ أَدْنَى، وَالَّذِي أَدْنَى شَرٌّ بِالنِّسْبَةِ لِمَا هُوَ أَشْرَفُ وَأَعْلَى.

وهناك أقيسة^{٢٩} أخرى تشير إلى المطلوب وتُثبتهُ أيضاً.

الفصل الرابع

في العدل

وفيه مباحث:

تمهيد

قال العلامة المظفر رحمته الله: «ونعتقد أنّ من صفاته تعالى الشبوتية والكمالية أنّه عادلٌ غير ظالم، فلا يجور في قضائه، ولا يحيف في حكمه، يُثيب المطيعين، وله أن يجازي العاصين، ولا يكلف عباده ما لا يطيقون، ولا يعاقبهم زيادةً على ما يستحقّون. ونعتقد أنّه سبحانه لا يترك الحسنَ عند المزاحمة، ولا يفعل القبيح؛ لأنّه قادر على فعل الحسن وترك القبيح، مع فرض علمه بحسن الحسن وقبح القبيح، وغناه عن ترك الحسن وعن فعل القبيح، فلا الحسن يتضرّر بفعله حتّى يحتاج إلى تركه، ولا القبيح يفتقر إليه حتّى يفعله. وهو مع كلّ ذلك حكيمٌ لا بدّ أن يفعل فعله مطابقاً للحكمة، وعلى حسب النظام الأكمل.

فلو كان يفعل الظلم والقبح - تعالى عن ذلك - فإنّ الأمر لا يخلو عن أربع صور:

١. أن يكون جاهلاً بالأمر فلا يدري أنّه قبيح.
 ٢. أن يكون عالماً بالأمر، ولكنه مجبورٌ على فعله وعاجزٌ عن تركه.
 ٣. أن يكون عالماً بالأمر، وغير مجبور عليه، لكنه محتاجٌ إلى فعله.
 ٤. أن يكون عالماً بالأمر، وغير مجبور عليه ولا يحتاج إليه، فينحصر في أن يكون فعله له تشهياً وعبثاً وهواً.
- وكلّ هذه الصور محالٌّ على الله تعالى، وتستلزم النقص فيه، وهو محض الكمال، فيجب أن نحكم أنّه منزّه عن الظلم وفعل ما هو قبيح»^(١).
- الكلام في العدل كلامٌ في نحو فعله تعالى، حيث ثبت أنّ من صفاته القدرة التي هي مبدأ كلّ فعل من أفعاله، لكن مع أنّه القادر على كلّ شيء، هل يصدر

(١) عقائد الإمامية: ص ٦٤، عقيدتنا بالعدل.

عنه كل شيء؟ أم أنه مع قدرته على أشياء كثيرة وعديدة لكنّها لا تصدر عنه ولا يجوز أن يكون مبدأ لها؛ وذلك لأنّ صفاتٍ أخرى من صفاته تحوّل دون ذلك؟ فهو تعالى قادرٌ على إدخال المطيعين إلى جهنّم ليلقوا ما أُعدّ فيها من عذابٍ ومهانة، لكنّه لا يفعل، ولا يصدر منه ذلك، بل لا يجوز عليه ذلك؛ وذلك لأنّه خلاف علمه المفروض، وقدرته كذلك التي لا يحدّها شيء؛ وذلك لأنّ فاعل القبيح إمّا يفعله ثمّ يعتذر عن فعله بأنّه ما كان يعلم أنّ فعله قبيحٌ، أو لا، هو يعلم أنّه قبيح، لكنّه يقول: هناك عوامل وظروف أجبرتني على ذلك. أو يقول: نعم، أعلم أنّ الذي فعلته قبيحٌ ولم أكن مجبراً، لكن كان لي حاجة، أو يعترف بأنّه عالمٌ قادرٌ وغير مجبر، وأنّه غير محتاجٍ إلى فعل ذلك القبيح، لكن فعله في لحظة طيشٍ وسفه.

إذن، فقد رأيت أنّ فعل ما لا ينبغي - وهو القبيح - إنّما كان لجهلٍ، أو عجزٍ، أو حاجةٍ، أو سفهٍ وعدمِ حكمةٍ، وقد علمت أنّه تعالى لا يجوز عليه فرض شيءٍ ممّا ذكر، بل له كمال العلم وتمامه، وكذلك القدرة، وهو الغنيّ الحميد، وهو العزيز الحكيم، الذي يفعل فعله على أحسن وجه؛ إذ ليس بالإمكان أبدع ممّا كان.

إذن، كما هو تامٌّ في وجوده، فهو واجب الوجود بالذات، وتامٌّ في صفاته، فهو كذلك تامٌّ في فعله، فلا يصدر منه إلّا ما هو حسن، ولا يجوز عليه فعل ما لا ينبغي؛ لكونه قبيحاً، وصدور القبيح من الفاعل إنّما يكون للأسباب التي مرّ ذكرها، وهو تعالى بعيد الساحة، عالي الجناح عن كلّ ذلك.

إذا كان تعالى - كما هو أهله - لا يجوز عليه فرض فعل القبيح أو ترك الحسن، فما الذي يحدّد مصداق ما هو قبيح وما هو حسن؟

لقد وجدَ رأيان في هذه المسألة:

الأوّل: يذهب أصحابه إلى أنّ العقل وبشكلٍ مستقلٍّ - أي بمعزلٍ عن الشرع - يمكنه أن يدرك حُسن أو قُبْح بعض الأفعال، ولا يمكن ذلك بالنسبة

لأفعالٍ أخرى، حيث يلزم الرجوع إلى الشرع والاستعانة به. ولذلك تجد أصحاب هذا الرأي يقولون بوجوب بعض الأفعال عليه، وبعدم جواز أفعال أخرى عليه، دون الاعتماد على الشرع، فهم يقولون مثلاً: لا يجوز على الله أن يكلف عباده ما لا يطيقون، أو لا يجوز عليه أن يعاقبهم زيادةً على ما يستحقون، أو يجب عليه تعالى أن يبعث أنبياء، وأن يكلف الناس....

الثاني: يذهب أصحاب هذا الرأي إلى أن العقل لا يحق له ذلك، وإنها الكلمة الفصل للشرع، وهنا نجد أن كلماتهم تتوزع على رأيين:

١. أن الشرع يصير الفعل حسناً أو قبيحاً، بحيث يكون الفعل قبل تدخل الشرع متساوي النسبة إلى الحسن والقبح، فإذا قال الشرع كلمته صار الفعل حسناً، أو قبيحاً.

٢. أن الشرع ليس له هذا الدور وإنما يكشف عن كون الفعل حسناً أو قبيحاً. والذي هو أكثر تردداً في الكلمات الأول، حيث يقال: الحسن ما حسنه الشارع، والقبح ما قبحه كذلك، أي: ما صيره حسناً أو قبيحاً.

وهذا ما ذهبت إليه الأشاعرة، بينما كان الأول مذهباً للمعتزلة والإمامية، وقد سُموا بالعدلية؛ وذلك لأنهم يدركون أنه تعالى لا يضع الأشياء إلا في مواضعها، وقبل أن يصدر منه فعل. وليس الأمر كذلك بالنسبة للأشاعرة، حيث لم يقفوا على ضابطةٍ لحسن وقبح الأفعال، فجوزوا عليه تعالى أن يفعل أي شيء؛ وذلك لأنه لا حسن ولا قبح قبل الفعل، فوقعوا في عويصة التجويز عليه بفعل ما لا ينبغي، وترك ما ينبغي؛ إذ الأفعال ذات حسن وقبح ذاتيين واقعيين، وكل هذا بناءً على ما هو الحق في نظر العدلية، وإلا فالأشاعرة لا يقولون مباشرةً أنه ظالم - والعياذ بالله - كيف وهم يقرؤون قوله تعالى: ﴿وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾ (آل عمران: ١٨٢)؟ وإنما التزموا بذلك نتيجة مذهبهم في مسألة الحسن والقبح، حيث نفوا أن يكونا عقليين.

وبما أنّ هذه المسألة - مسألة الحسن والقبح - أهميّة، صدر المصنّف ﷺ كلامه في صفة العدل بما هو الحقّ فيها، وهو: أنّ العقل يدرك مستقلاًّ حسن أو قُبْح بعض الأفعال؛ وذلك لأنّ الأفعال في نفسها لها صفة الحسن والقبح، فهي حسنةٌ بالذات أو قبيحةٌ كذلك، وليس حُسن فعلٍ مجعولاً له بالجعل المركّب، أي بعرض الحُسن على العقل لاحقاً، وكذلك القبح.

لقد اشتمل هذا الفصل على مباحث عديدة هي التالية:

١. الكلام في مسألة الحسن والقُبْح، وأنّ للعقل أن يدرك حُسن بعض الأفعال وقُبْح بعضٍ آخر وبشكل بديهيٍّ، أي دون كسبٍ أو نظر، وبهذا يكون حُسن أو قُبْح بعض الأفعال بديهيّاً ضرورياً.

٢. الكلام في اختيار العبد، وأنّه أيُفعل أفعاله مستقلاًّ، أي من دون أيّ دخالة له تعالى، أم هو آلة ليس له من الأمر شيء، أم لا تنافي ما بين مسؤوليّة كلّ من الله تعالى والعبد عن الفعل الذي يصدر عن العبد؟

٣. استحالة القبح عليه تعالى، حيث يتمّ التعرّض لوجه ذلك.

٤. أنّه تعالى يفعل لغرضٍ.

والآراء في ذلك هي: أ - لا يفعل لغرضٍ بزعم لزومه الاحتياج. ب - يفعل لغرضٍ، وإلاّ للزم العبث. ج - يفعل لغرضٍ من دون لزوم الاحتياج.

٥. وجوب اللطف؛ حيث يشار إلى المراد من اللطف ووجه وجوبه عليه تعالى.

٦. وجوب عوض الآلام، وعوض المشقّة، ومن جملة المشقّة التكليف بالشرعية، وبهذا يستحقّ الإنسان المكلف عوض هذا التكليف لأنّه مشقّة، وعوض المشقّة واجبٌ عليه تعالى.

هذه الأبحاث الرئيسيّة في هذا الفصل وما تبعها، سوف يتمّ التعرّض لها من خلال النصوص التالية:

النصّ الأوّل: الحسن والقبح العقليّان.

- النص الثاني: ما هو العدل؟
- النص الثالث: اختيار العبد في أفعاله.
- النص الرابع: استحالة القبح عليه تعالى.
- النص الخامس: امتناع إرادة القبيح.
- النص السادس: أنه تعالى يفعل لغرض.
- النص السابع: ما هو التكليف؟
- النص الثامن: وجوب التكليف.
- النص التاسع: دفع إيراد.
- النص العاشر: وجه حسن التكليف.
- النص الحادي عشر: وجوب اللطف.
- النص الثاني عشر: أقسام اللطف.
- النص الثالث عشر: وجوب عوض الآلام.
- النص الرابع عشر: فوائد خمس.

النص الأول

الحسن والقبح العقليّان

الأول: العقل قاض بالضرورة أنّ من الأفعال ما هو حسنٌ، كردّ
الوديعة والإحسان والصدق النافع، وبعضها ما هو قبيحٌ، كالظلم،
والكذب الضارّ، ولهذا حكمَ بهما من نفي الشرائع، كالملاحدة وحكام
الهند^(١)، ولأنّهما لو انتفيا عقلاً لانتفيا سمعاً؛ لانتفاء قبح الكذب
حينئذٍ من الشارع.

(١) سوف يتمّ الوقوف على مفاد نفيتهم في أبحاث النبوة.

الشرح

قد تمت الإشارة في هذا النص إلى الأمور التالية:

١. بداهة حُسن بعض الأفعال وقُبْح بعضٍ آخر، وهذا أمرٌ بديهيٌّ ضروريٌّ.
 ٢. الوجه الأوّل للتنبويه بكون الحسن والقبح عقليّين غير شرعيّين: هو إدراك مَنْ لا يؤمن بشريعةٍ، لحسن بعض الأفعال وقبح بعض، وذلك كالبراهمة الذين لا يعترفون بأصل النبوات والشرائع، وهذا الوجه ساقه المعتزلة لإثبات دعواهم في كون الحسن والقبح ذاتيّين عقليّين.
 ٣. الوجه الثاني: ما أفاده المصنّف رحمته الله بقوله: «... لو لم نعلم بالعقل قبح بعض الأشياء وحسنها، لم نعلمها بالشرع، والتالي باطلٌ اتّفاقاً، فالمقدّم مثله. بيان الشرطيّة: إذا لم نعلم قبح الكذب ثمّ قال لنا الله تعالى: إنّ هذا الشيء قبيحٌ، أو نهانا عنه، أو أمرنا بشيء... حسن، جوّزنا الكذب في خبره... لأنّ حيثنّذ لم نكن عالمين بأنّه حكيمٌ لا يفعل القبيح، فيجب القول بسابقيّة العلم بوجوه الأفعال وبحكمته تعالى...»^(١). وهذا ما يمكن عرضه من خلال البيان التالي:
- الفرض: الصدق فعلٌ موجود، الكذب كذلك. الشرع أمرٌ بالصدق، ونهى عن الكذب.

المدّعى: العلم سابقٌ بوجوه الأفعال بالضرورة، أي نعلم بالضرورة قبح فعلٍ كالكذب، وحسن فعلٍ كالصدق.

البرهان: لو لم يكن الأمر كذلك وكان العلم بالوجوه متوقّفاً على الشرع، للزم عدم أهليّة الشرع للبتّ في وجوه الأفعال، فلا يُحسّن فعلاً ولا يُقبح آخر، والتالي باطلٌ فالمقدّم مثله.

(١) مناهج اليقين في أصول الدين: ص ٣٠٩.

أما بطلان التالي؛ فلأنَّ الشارعَ حَسَنَ وَقَبَّحَ، وأما بيان الشرطيَّة، أي الملازمة والاتِّصال الذي تشتمل عليه الشرطيَّة المتَّصلة التي يشتمل عليها القياس الاستثنائي الاتِّصالي المذكور في كلام المصنِّف رحمته الله، فمن خلال القول بأنَّ الشارعَ لما حَسَنَ الصدق - مثلاً - بأن قال: الصدق حسنٌ، أو قَبَّحَ الكذب، بأن قال: الكذب قبيحٌ، فما الذي يوجب صدقه فيما يقول، بل حتَّى لو قال الشارع: أنا صادقٌ فيما أقول، مَنْ أَصدق منِّي حديثاً؟ فما الذي يُلْزم بكونه صادقاً، وما الذي يمنع من نسبة الكذب إليه؟

إذا كان الحسن يبدأ من تحسين الشارع، وكان القبيح يبدأ منه أيضاً، فما الذي يمنع أن يكون عابثاً لا هياً في تحسينه وتقييحه؟ وإذا قيل: هو ينفي عنه ذلك؟ فإنَّه يقال: الكلام هو الكلام.

إذن، لا مجال للركون إلى تحسين الشارع وتقييحه هاهنا، وبالتالي فالذين نفوا الحسن والقبح العقليَّين، لا ظفر لهم بأيِّ حُسن بعد نفيهم هذا، حيث يلزم من نفي عقليَّة الحسن والقبح نفي شرعيَّتهما أيضاً.

وبالتالي لا مستند عقليّ لدى أصحاب هذا الرأي على أنَّه تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الحسن، وفي هذا ما فيه من خطرٍ لا يُبقي ولا يذر، وهذا ما يبدو عند استعراض الثمرات التي تترتَّب على مسألة كون الحسن والقبح عقليَّين؛ إذ ما الذي يوجب عليه تعالى بعث الأنبياء وتكليف البشر؟ وكذلك ما الذي يُلْزم بأصل معرفة الله تعالى لو لا أنَّ العقل يُدرك قُبْحَ وحُسن بعض الأفعال؟

إشارات النصّ

ثمرات الحسن والقبح العقليَّين

لا يمكن عدّ النزاع في هذه المسألة ترفاً فكريّاً لا تترتَّب عليه آثار سوى شحذ الذهن وكسب اللياقة العلميَّة، بل هو نزاعٌ تترتَّب عليه آثارٌ وثأرٌ علميَّة

ذات خطر كبير في مباحث علم الكلام، كيف ونحن بدأنا هذه الأبحاث بوجوب معرفته تعالى حيث لا شريعة بعد، وما هذا الوجوب إلا ما يدرك العقل حسن ما يؤدّي إليه، وهو شكر المنعم، وقبح عدم دفع الضرر المحتمل، فلولا هذا الإدراك لما أمكن إيجاد ما يلزم بمعرفته تعالى التي هي أسس الدين وأساسه «أول الدين معرفته»^(١).

إذن، فمن ثمار القول بالحسن والقبح العقليين: وجوب معرفته تعالى. وهناك ثمرات أخرى في غاية الأهمية، كوجوب تنزيه فعله تعالى عن العبث، ولزوم تكليف العباد، ولزوم بعث الأنبياء، ولزوم النظر في برهان مدعي النبوة، والعلم بصدق دعوى النبي، وثبات الأخلاق وعدم القول بنسبته، وقبح العقاب بلا بيان، وغير ذلك من ثمرات^(٢) تتضح بها كثير من المسائل الكلامية، كما وتنحل بها كثير من الإشكالات التي تثار حول مسائل العقيدة والدين.

المراد من الحسن والقبح العقليين

قال الحكيم السبزواري رحمته الله: «والمراد من كون الحسن والقبح عقليين: أن العقل يمكنه أن يفهم أن الفعل الفلاني ممدوح في نفس الأمر والآخر مذموم وإن لم يرد به الشرع الأنور، أو يمكنه أن يفهم أن الجهة التي حسن بها الفعل فأمر به أو قبح فنهي عنه إن كان بعد ورود الشرع وعدم فهمه جهات الحسن والقبح في بعض الأفعال، لا يقدح في عقليتهما، لأنه يعلم إجمالاً أنه لو كان خالياً عن المصلحة أو المفسدة لقبح من الحكيم طلب فعله أو تركه.

والمراد من كونها شرعيين: أنه لا يمكن للعقل إدراك الحسن والقبح وأن فاعل هذا يستحق المدح، وفاعل ذاك يستحق الذم، ولا إدراك جهات الحسن

(١) الخطبة الأولى من نهج البلاغة.

(٢) الإلهيات على ضوء الكتاب والسنة والعقل: ج ١ ص ٢٥٧-٢٦٢.

والقبح في فعلٍ من الأفعال لا قبل ورود الشرع ولا بعده... فعلى العقلية: الشرع كاشفٌ ومبينٌ للحسن والقبح الثابتين له في نفس الأمر... وعلى الشرعية: الشرع هو المثبت له لا الكاشف، وليس الحسن أو القبح عائداً إلى أمرٍ حقيقيٍّ في الفعل قبل ورود الشرع...»^(١)، ولذلك قال قُتَيْبٌ:

الحسن والقبح بعقليٍّ صفا	والشرع للعقل اعرفنَّ كاشفا
فكلُّ حكمٍ جاء فيه مصلحة	وإنْ لدى الأوهام ليست واضحة
لكن عند الأنفس الكلية	أسرارها الخفية جليّة
وما بمعيارك لا عيار له	ففيه ردعٌ لاقتحام العاقلة
هَبْ أَنَّهُ لَيْسَ الْمُحْسَنُ. افْعَلْ	وَأَمْسِكْ بِذِيْلِهِ وَنَفْسَكَ اخْذُلْ
لا شأن للعبد سوى امتثال	سوى ابتغا قربة ذي الجلال
بل هو لا يملك ذاتاً وصفة	مشيئةً وقدرةً ومعرفة
كسر الأياز للفريدة اشتهر	وأمرَ مأمورٍ أميرٌ ما كسر ^(٢)

لقد أشار ﷺ إلى الأمور التالية:

١. الحقَّ والمختار في مسألة الحسن والقبح منهُما عقليان ليس إلّا، ووظيفة الشرع الكشف ليس إلّا، ولا يوجد الشرع في الفعل حسناً ولا قبحاً.
٢. قد يخفى حسن أو قبح فعل، وهذا لا يستلزم:
 - أ. عدم كلٍّ منهما، ولا رفع عقلية الحسن والقبح.
 - ب. رفع اليد وعدم العمل بشرع خفيت جهة الحسن أو القبح فيه.
 - ج. العبد التكويني هو الذي لا يملك شيئاً لا ذاتاً ولا صفَةً ولا فعلاً - إذ

(١) شرح الأسماء، شرح دعاء الجوشن الكبير، للحكيم السبزواري: ص ٣١٨.

(٢) نبراس الهدى: ص ٤٥.

لا حول ولا قوة إلا بالله السيّد التكوينيّ الحقّ - لا بدّ أن يكون عبداً
تشريعياً همّه امتثال الأمر بغضّ النظر عمّا عداه، حاله حال ذلك
الذي أمره السلطان بكسر جوهرة أثيرة لديه، فلم يتلکّا، فبادر إلى
كسرها على رغم أنّه يعلم ما لها في قلب السلطان من مكانة.

النص الثاني

ما هو العدل؟

أقول: لما فرغ من مباحث التوحيد، شرع في مباحث العدل. والمراد بالعدل: هو تنزيه الباري تعالى عن فعل القبيح، والإخلال بالواجب. ولما توقّف ذلك على معرفة الحسن والقبح العقليّين، قدّم البحث فيه.

واعلم أنّ الفعل ضروريّ التصوّر، وهو إمّا أن يكون له وصف زائد على حدوثه أو لا، والثاني كحركة الساهي والنائم. والأوّل؛ إمّا أن ينفر العقل من ذلك الزائد أو لا، والأوّل هو القبيح. والثاني وهو الذي لا ينفر العقل منه، إمّا أن يتساوى فعله وتركه، وهو المباح، أو لا يتساوى، فإن ترجّح فهو إمّا مع المنع من النقيض وهو الحرام، وإلا فهو المكروه. وإن ترجّح فعله، فإمّا مع المنع من تركه، وهو الواجب، أو مع جواز تركه، وهو المندوب.

إذا تقرّر هذا، فاعلم أنّ الحسن والقبح يُقالان على ثلاثة معانٍ: الأوّل: كون الشيء صفة كمال، كقولنا: العلم حسن، أو صفة نقص، كقولنا: الجهل قبيح.

الثاني: كون الشيء ملائماً للطبع، كالمستلذات، أو منافراً عنه كالآلام.

الثالث: كونُ الحسن: ما يستحقُّ على فعله المدح عاجلاً، والثواب آجلاً، والقبیح: ما يستحقُّ فاعله على فعله الذمَّ عاجلاً والعقاب آجلاً. ولا خلاف في كونهما عقليَّين بالاعتبارين الأوَّلين، وأمَّا باعتبار الثالث فاختلَف المتكلِّمون فيه؛ فقالت الأشاعرة: ليس في العقل ما يدلُّ على الحسن والقبیح بهذا المعنى، بل الشرع، فما حسَّنه فهو الحسن، وما قبحه فهو القبیح.

وقالت المعتزلة والإمامية: في العقل ما يدلُّ على ذلك، فالحسنُ حَسَنٌ في نفسه، والقبیحُ قبیحٌ في نفسه، سواء حكم الشارع بذلك أو لا.

ونبَّهوا على ذلك بوجوه:

الأوَّل: أنا نعلمُ ضرورةً حُسنَ بعض الأفعال كالصدق النافع، والإنصاف، والإحسان، وردِّ الوديعة، وإنقاذ الهلكى، وأمثال ذلك، وقُبِحَ بعض كالكذب الضارّ، والظلم، والإساءة غير المستحقَّة، وأمثال ذلك من غير مخالجة شكٍّ فيه، ولذلك كان هذا الحكمُ مركزاً في جِبلة الإنسان؛ فإنَّا إذا قلنا لشخصٍ: «إن صدقتَ فلك دينارٌ، وإن كذبتَ فلك دينارٌ»، واستوى الأمران بالنسبة إليه، فإنَّه بمجرد عقله يميلُ إلى الصدق.

الثاني: أنَّه لو كان مدرَك الحسن والقبیح هو الشرع لا غيره، لزم أن لا يتحقَّقا بدونه. واللازم باطلٌ، فالملزوم مثله.

أمَّا بيانُ اللزوم فلامتناع تحقُّق المشروط بدون شرطه ضرورة، وأمَّا بيانُ بطلان اللازم فلأنَّ مَنْ لا يعتقد الشرع ولا يحكمُ به، كالملاحدة

وحكماء الهند، يعتقدون حسنَ بعض الأفعال، وقبحَ بعضٍ من غير توقّف في ذلك. فلو كان ممّا يُعلم بالشرع، لما حكمَ به هؤلاء.

الثالث: أنّه لو انتفى الحُسْنُ والقبحُ العقليّان، انتفى الحُسْنُ والقبحُ الشرعيّان، واللازمُ باطلٌ اتّفاقاً، فكذا الملزوم.

وبيانُ الملازمة بانتفاء قبح الكذب حينئذٍ من الشارع؛ إذ العقلُ لم يحكم بقبحه، وهو لم يحكم بقبح كذب نفسه، وإذا انتفى قبحُ الكذب منه، انتفى الوثوقُ بحسن ما يُخبرنا بحسنه، وقبح ما يُخبرنا بقبحه.

الشرح

لقد حفل هذا النصّ بالأمر التالى:

١. تعريف العدل، حيث أخذ في تعريفه الحسن والقبح؛ إذ العدل هو تنزيه البارى تعالى عن فعل القبيح وعن ترك الحسن.
٢. لما أخذ الحسن والقبح في تعريف العدل، أراد أن يشير إلى معنى كلّ منهما، وهذا ليس تعريفاً حقيقياً لهما؛ وذلك لأنّ الحسن والقبح من المفاهيم البديهيّة الضروريّة، وإنّما جاء التعريف لفظياً ليس إلّا.
٣. ولما كان مفهوم الحسن والقبح يُحمل على ثلاثة معاني، أوضح المعنى الذي كان محلّ النزاع بين المتكلّمين، بين مُثبتٍ وبين نافيّ.
٤. ثمّ وبعد أن حصر محلّ النزاع في المعنى الثالث من معاني الحسن والقبح الثلاثة التي تعرّض لها المصنّف رحمه الله، ذكر ثلاثة أدلّة بعنوان منبّهات؛ وذلك لأنّ المسألة ضروريّة لا تحتاج إلى كسبٍ ونظر، وإنّما تحتاج إلى لفت انتباهٍ ليس إلّا.

تعريف العدل

لقد اكتفى الشارح رحمه الله بتعريف العدل بأنّه: تنزيه الحقّ تعالى عن فعل ما هو قبيحٌ وترك ما هو حسنٌ؛ وذلك للزوم كلّ منهما سلب صفةٍ من صفاته الجماليّة كالعلم والقدرة والحكمة، وقد وقفت على هذا من خلال كلام سبق للعلامة المظفر رحمه الله، وهو ما سوف يتمّ الوقوف عليه في النصّ ما بعد التالى، وبما أنّ الحسن والقبح وصفان يعرضان لبعض الأفعال دون البعض، فقد اقتضى ذلك الإشارة إلى معاني الأمور الثلاثة التالية:

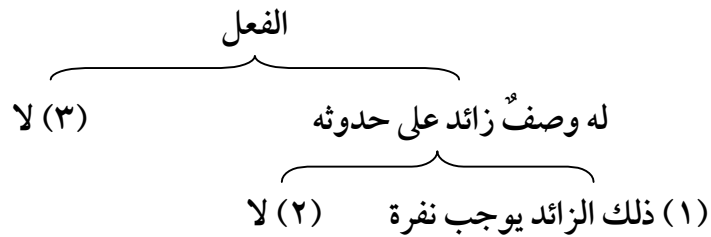
١. الفعل.
٢. الحسن.
٣. القبح.

أمّا تعريف الفعل، فقد أشار إلى أنّ معناه ضروريّ بديهيّ لا يحتاج إلى معرّف؛

فهو على حدّ تعبيره: «ضروريّ التّصوّر» أي: من المعاني التّصوّرية البديهيّة التي هي غنيّة عن المعرّف، وإن يُذكر لهذه المعاني تعاريف، فعلى سبيل التعريف اللفظيّ ليس إلّا، وذلك كالقول بأنّه: «حصول وجودٍ للشيء من شيءٍ آخر بعد ما لم يكن»، أو كتعريف الحكماء له بأنّه: «حصول وجودٍ بعد العدم عن سببٍ، سواء كان العدم ذاتيّاً أو زمانيّاً».

تعريف الحسن والقبح

علمت أنّ الحسن والقبح من المفاهيم الضرورية الغنيّة عن التعريف، وهما وصفان توصف بهما بعض الأفعال؛ وذلك لأمرٍ وراء كونها أفعالاً، حيث يوجب ذلك الوصف مدحاً لفاعله فيكون حسناً، وإلّا فيكون قبيحاً. وهذا ما يمكن بيانه أكثر من خلال المخطط التالي:



أمّا الأوّل فهو القبيح: وهو ذلك الفعل - بسبب أمرٍ زائد على كونه فعلاً - الذي يدرك العقل منه نفرة، ويدرك أنّ فاعله يستحقّ ذمّاً. وأمّا الثاني فهو الحسن: وهو ذلك الفعل الذي يدرك العقل - بسبب أمرٍ زائد على كونه فعلاً - الانجذاب إليه، كما يدرك أنّ الآتي به يستحقّ مدحاً وجزاءً. وأمّا الثالث، فالذي يخلو عن الأمر الزائد الذي يصيّر حسناً أو قبيحاً، وذلك كحركة كلّ من الساهي والنائم، فهي فعلٌ، لكنّه لا يتوفّر فيه ذلك الأمر الزائد الذي بموجبه يكون حسناً أو قبيحاً.

إذن، فالأمر الزائد هو ملاك كون الفعل حسناً أو قبيحاً، ومصادق هذا

الأمر الزائد - كما يلوح من المثال الذي ذكره الشارح للفعل الذي يقابل الفعل الذي ينقسم إلى حسنٍ وقبيحٍ - هو حركة الساهي والنائم، فهي فعل، لكنه ليس عن قصدٍ واختيار، إذن فملاك حسن فعلٍ وقبح آخر هو صدوره عن قصدٍ واختيار؛ إذ لا يستحقُّ الفاعل بالطبع أو القسر - وهما ما يصدر عنه الفعل دون شعور واختيار - لا مدحاً ولا ذمّاً، ولا ثواباً ولا عقاباً.

معاني الحسن والقبح

للحسن والقبح معانٍ متعدّدة ذكر الشارح ثلاثةً منها، ثم أشار إلى المعنى الذي وقع الخلاف فيه، وهو المعنى الثالث من المعاني المذكورة، حيث كان الحسن: هو الذي يستحقُّ الفاعل على فعله مدحاً عاجلاً أو ثواباً آجلاً، وأمّا القبح: فهو الذي يستحقُّ فاعله ذمّاً عاجلاً أو عقاباً آجلاً.

هذا المعنى من الحسن والقبح هو معركة النزاع المحتدمة بين الأشاعرة الذين ذهبوا إلى حصر الحسن والقبح بالشرعيّين، فمن دون تدخّل الشارع لا يمكن لعقلٍ أن يدرك حُسن أيِّ فعلٍ من الأفعال، أو قبح أيِّ فعلٍ كذلك. وهذا ممّا خالفهم فيه المعتزلة والإماميّة، حيث ذهبوا إلى أنّ للعقل أن يدرك مستقلاً حُسن أو قُبْح بعض الأفعال، «فالقائلون بالتقبيح والتحسين العقليّين يقولون: إنّ كلّ عاقلٍ مميّزٍ يجد من صميم ذاته حسن بعض الأفعال وقبح بعضها الآخر، وإنّ هذه الأحكام نابعة من صميم القوّة العاقلة والهويّة الإنسانيّة المثاليّة.

وأوّل مَنْ قام بتحرير محلّ النزاع على الوجه الذي قرّرناه هو المحقّق اللاهيجي في تأليفه الكلاميّة. وأوضح دليلٍ على صواب تحريره هو: أنّ الغرض من طرح هذه المسألة التوصل إلى التعرّف على أفعاله سبحانه، وأنّ العقل هل يستطيع وصف أفعاله، أم لا؟ وأنّ ما هو حسنٌ عند العقل أو قبيحٌ عنده هل هو كذلك عند الله تعالى؟ ولا يمكن ذلك الاستكشاف إلّا بكون المدار في التحسين

والتقبيح على ملاحظة نفس الفعل بما هو هو»^(١).

أدلة الحسن والقبح العقليين

لقد ساق الشارح ثلاثة أدلة لإثبات أن العقل يدرك مستقلاً عن الشرع حسن بعض الأفعال وقبح بعضها الآخر، وهي بمثابة منبهات ليس إلا؛ وذلك لأن المسألة ضروريةً بديهةً، وما هو كذلك فالدليل الذي يساق لأجله لا يكون إلا منبهًا، وليس كاسباً لمعرفة نظرية غير بديهية.

أما الدليل الأول - وهو: أن من الأفعال ما هو معلوم الحسن والقبح بضرورة العقل، كعلمنا بحسن الصدق النافع، وقبح الكذب الضار، والناس سواء في ذلك - «فكل عاقل لا يشك في ذلك، وليس جزمه بهذا الحكم بأدون من الجزم بافتقار الممكن إلى السبب، وأن الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية...»^(٢).

وأما الدليل الثاني فلأنه لو كان الحسن والقبح شرعيين لما أدرك حسن أو قبح فعل من الأفعال منكرٌ للشرع، والتالي باطل؛ وذلك لأن كثيراً ممن لا يعترفون بالشرع يقرّون بحسن بعض الأفعال وقبح بعضها الآخر. وأما الدليل الثالث فقد وقفنا عليه مفصلاً في النص السابق.

إشارات النص

ملاك حسن الأفعال وقبحها

«إن الملاك لقضاء العقل: هو أنه يجد بعض الأفعال موافقاً للجانب الأعلى من الإنسان والوجه المثالي في الوجود البشري، وعدم موافقة بعضها الآخر لذلك.

(١) الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل: ج ١ ص ٢٣٥-٢٣٦.

(٢) نهج الحق وكشف الصدق، للعلامة الحلي: ص ٨٢.

وإن شئت قلت: إنه يدرك أن بعض الأفعال كمأل للموجود الحي المختار، وبعضها الآخر نقص له، فيحكم بحسن الأول ولزوم الاتصاف به، وقبح الثاني ولزوم تركه. ولو عمم الطبع - فيما ذكرنا من الملاكات - لهذا المعنى، أي الطبع الأعلى في الإنسان، لكان هذا المعنى داخلاً في الملاك الأول.

توضيح ذلك: أن الحكماء قسّموا العقل إلى عقل نظري وعقل عملي، فقد قال المعلم الثاني: إن النظرية هي التي يحوز بها الإنسان علم ما ليس من شأنه أن يعمل إنسان، والعملية هي التي يعرف بها ما من شأنه أن يعمل الإنسان بإرادته^(١).

وبعبارة أخرى: تنقسم المعارف إلى قسمين:

١. معارف لا تستتبع جرياً عملياً على طبقها، مثل قولنا: الكل أعظم من جزئه.

٢. معارف تستتبع جرياً عملياً على طبقها، مثل قولنا: الصدق حسن، إذن ينبغي فعله.

وكما أن معارف العقل النظري لا بد أن تكون دائرة ما بين نظرية وبديهية، فكذلك معارف العقل العملي، وقد مثلنا للأول بقولنا: الكل أعظم من جزئه، فهي معرفة بديهية ضرورية لا تحتاج سوى إلى تصوّر الطرفين ليتّم التصديق بها. خلافاً لقولنا: الروح مجردة؛ فإنّها معرفة نظرية في قبال العملية، وهي نظرية أيضاً في قبال الضرورة والبداهة؛ إذ مجرد تصوّر الطرفين غير كافٍ للتصديق.

وكذلك الحال بالنسبة للمعرفة العملية، حيث تنقسم إلى معارف عملية بديهية، وذلك كقولنا: العدل حسن، والظلم قبيح، ومعارف عملية نظرية أي غير بديهية، وذلك كقولنا: الصدق الضارّ قبيح، أو الكذب النافع حسن.

وبعبارة مختصرة: إن ملاك حسن الفعل أو قبحه بالنسبة للإنسان، هو النفس،

(١) الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل: ج ١ ص ٢٣٩-٢٤٠.

فما يكون في صالح سيرها في صراط القرب الإلهي فهو حسنٌ، وإلا فهو قبيح، ولهذا كان من ثمار التحسين والتقبيح العقليين القول بعدم نسبة الأخلاق؛ وذلك اعتماداً على حقيقة النفس وما يصبُّ في صالح كمالاتها.

دليل شرعية الحسن والقبح

الحسن والقبح إمّا شرعيّان أو عقليّان. فإذا قام الدليل على بطلان كونهما عقليّين، ثبت أنّهما شرعيّان. هكذا تبادر إلى ذهن من أنكر عقلية حسن بعض الأفعال أو قبحها، حيث رأى أنّ الحسن والقبح لو كانا عقليّين لما اختلفا، والتالي باطلٌ فالمقدّم مثله.

أمّا الملازمة فلأنّ القضايا العقلية لا تختلف ولا تتخلف؛ وذلك لأنّ الموضوع فيها علّة تامّة لثبوت المحمول، وذلك كقولنا: النقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان، فهي قضية لا تخصّص، كأن يقال: هي كذلك إلّا في وقت كذا، أو حال كذا، أو وصف كذا.

وأمّا بطلان التالي فلأنّ ما هو حسنٌ في حينٍ قد يصبح قبيحاً في حينٍ آخر. ألا ترى أنّ الصدق تارة يكون حسناً إذا كان نافعاً، ويكون قبيحاً إذا كان ضاراً، والكذب كذلك، حيث يكون قبيحاً إذا كان ضاراً، وحسناً إذا كان نافعاً؟ لقد تمّ علاج هذه الشبهة بعلاجاتٍ متعدّدة^(١)، من جملتها: أنّ صاحب^(٢) هذا الدليل قد خلط بين مدركات العقليين (النظريّ والعمليّ)، والتي لا تختلف هي مدركات الأوّل لا الثاني.

(١) بداية المعارف الإلهية: ج ١ ص ١٠٨.

(٢) المنطق، للمظفر: ص ٣٤٣.

النص الثالث

اختيار العبد في أفعاله

قال: الثاني: إِنَّا فاعلون بالاختيار، والضرورة قاضيةٌ بذلك؛ للفرق الضروري بين سقوط الإنسان مِنْ سطحٍ، ونزوله منه على الدرج، ولامتناع تكليفنا بشيءٍ فلا عصيان، ولقبج أن يخلق الفعل فينا ثم يعذبنا عليه، وللسمع.

أقول: ذهب أبو الحسن الأشعري وَمَنْ تابعه إلى أَنَّ الأفعال كُلَّها واقعةٌ بقدرة الله تعالى، وأنه لا فعل للعبد أصلاً. وقال بعضُ الأشعرية: إِنَّ ذات الفعل من الله، والعبد له الكسب، وفَسَّرُوا الكسبَ بأنه: كَوْنُ الفعل طاعةً أو معصيةً، وقال بعضهم: معناه: أَنَّ العبدَ إِذَا صَمَّم العزمَ على الشيء، خلق الله تعالى الفعل عَقْبَهُ.

وقالت المعتزلة والزيدية والإمامية: إِنَّ الأفعال الصادرة من العبد وصفاتها والكسب الذي ذكروه، كُلُّها واقعةٌ بقدرة العبد واختياره، وإنَّه ليس بمجبورٍ على فعله، بل له أن يفعل وله أن لا يفعل، وهو الحق؛ لوجه:

الأول: أَنَّا نجدُ تفرقةً ضروريةً بين صدور الفعل ممَّا تابعاً للقصد والداعي، كالنزول من السطح على الدرج، وبين صدور الفعل لا كذلك، كالسقوط منه، إمَّا مع القاهر أو مع الغفلة؛ فَإِنَّا نقدرُ على الترك في

الأول دون الثاني، ولو كانت الأفعال ليست منّا لكانت على وتيرة واحدة من غير فرق، لكن الفرق حاصل، فيكون منّا، وهو المطلوب.

الثاني: لو لم يكن العبد موجداً لأفعاله؛ لامتنع تكليفه، وإلا لزم التكليف بما لا يُطاق، وإنّما قلنا ذلك لأنّه حينئذٍ غير قادرٍ على ما كُلف به، فلو كُلف كان تكليفاً بما لا يُطاق، وهو باطل بالإجماع. وإذا لم يكن مكلفاً لم يكن عاصياً بالمخالفة، لكنّه عاصٍ بالإجماع.

الثالث: أنّه لو لم يكن العبد قادراً موجداً لفعله، لكان الله أظلم الظالمين.

وبيان ذلك: أنّ الفعل القبيح إذا كان صادراً منه تعالى، استحالت معاقبة العبد عليه؛ لأنّه لم يفعله، لكنّه تعالى يعاقبه اتفاقاً، فيكون ظالماً، تعالى الله عنه.

الرابع: الكتاب العزيز، الذي هو فرقانٌ بين الحقّ والباطل، مشحونٌ بإضافة الفعل إلى العبد، وأنّه واقعٌ بمشيئته، كقوله تعالى:

﴿قَوْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ﴾ (البقرة: ٧٩).

﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ﴾ (الأنعام: ١١٦).

﴿حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ (الأنفال: ٥٣).

﴿مَنْ يَعْمَلْ سُوءاً يُجْزَ بِهِ﴾ (النساء: ١٢٣).

﴿كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِيْنٌ﴾ (الطور: ٢١).

﴿جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (السجدة: ١٧).

إلى غير ذلك، وكذلك آيات الوعد والوعيد، والذمّ والمدح، وهي أكثر من أن تُحصى.

الشرح

من مهمّات مسائل علم الكلام مسألة فعل الإنسان، وأنّه هل له مسؤوليّة عن فعله أم لا؟ وإن كان له مسؤوليّة ودورٌ في وجود فعله، فما هي طبيعة تلك المسؤوليّة؟ وما هي حدود ذلك الدور؟

أمّا الأشاعرة، فقد نفوا أن يكون للإنسان أيّ دورٍ في وجود ما يُنسب إليه من فعل، وبهذا لا يكون له فعل؛ إذ الفعل إنّما يكون لما كان له دخالةٌ في صدوره، والإنسان - على حدّ زعم وفهم هؤلاء - لا دورَ له ولا دخالة، بل لا يجوز له ذلك؛ لأنّ ذلك يتنافى مع كون الله تعالى خالق كلّ شيء على نحو التفرد والوحدانيّة.

بعبارةٍ أخرى: ما دفع هؤلاء للذهاب إلى تجريد الإنسان عن أيّ مسؤوليّة في إيجاد أفعاله الاختيارية، هو زعمهم أنّ هذا يتنافى مع التوحيد في الخالقيّة، وأنّه تعالى خالق كلّ شيء.

لكنّ الأشاعرة لما وجدوا أنفسهم قد ذهبوا بها عريضة (إذ كيف وبأيّ موجبٍ يُنسب فعلٌ من الأفعال إلى الإنسان الذي ما كان له دورٌ في وجوده؟ وعلى أيّ أساس يتمّ وصف إنسانٍ بأنّه مطيعٌ أو عاصٍ، إذا كان لم يصدر عنه فعلٌ واجب أو فعلٌ حرام؟) انهمكوا في إيجاد ما يمكن من خلاله تصحيح نسبة الفعل إلى الإنسان، لكي يجوز ويصحّ ترتيب ما يجب من مدح أو ذمّ، «فقالت: الأشعريّة والنجارية: إنّ الله تعالى يُحدث الفعل والعبد يكتسبه، وإنّ للعبد قدرته ولكنّها غير مؤثّرة، بل الله يخلق الفعل مع القدرة.

ثمّ اختلفوا في تفسير الكسب، فقال أبو الحسن الأشعريّ: معنى الكسب أنّ الله تعالى أجرى العادة بأنّ العبد متى اختار الطاعة فعلها الله تعالى فيه، وفعل فيه

القدرة، والعبد متمكّن من الاختيار، وليس للقدرة في الفعل أثر.
وقال قوم من أصحابه: أنّ معنى الكسب أنّ للقدرة تأثيراً في كون الفعل طاعةً أو معصيةً أو عبثاً، وأنّ الثواب والعقاب إنّما على هذه الصفات.
وقال قوم: إنّ ذلك الكسب غير معلوم...^(١).

لقد رأيت كيف وقع القوم في حيص بيص، ثمّ - ولعلّهم يشعرون بذلك - لم يأتوا بمقنع؛ إذ أيّ فائدة لوجود القدرة دون أن يكون لها أثر؟ وأيّ كسب هذا الذي أرادوا به تبرير نسبة الفعل للإنسان كيما يصحّ التعامل معه مدحاً أو ذمّاً على طبعه، وقد عجز بعضهم عن إدراك معناه وتصوّره فضلاً عن التصديق به والإذعان له، حتّى راح يعدّ الكسب من الألغاز والألغاز التي لا يفهم له وجه:

مما يقال ولا حقيقة عنده معقولة تدنو إلى الأفهام
الكسب عند الأشعريّ والـ حال عند البهسميّ وطفرة النظام^(٢)

حيث جاء الكسب متقدّماً لأمرٍ تقال ولا تتعلّق لها حقيقة، ومن جملة ما يقال ولا تدرك له الأفهام معنى الحال والطفرة كذلك.

وبالتالي فهم - لا محالة - يواجهون لازماً باطلاً يجزّ لوازم باطلة تفضي حتّى إلى إنكار وجود خالقٍ له صفات الحكمة والعدل، وهذا ما يمكن عرضه من خلال التسلسل التالي:

١. لا مسؤولية للعبد عن إيجاد فعله.

٢. لازمه الجبر، حيث يجري من العبد أفعالٌ ليس مسؤولاً عنها، فهو كالآلة. فلو أنّ سيارة - مثلاً - صدمت شخصاً، فلا شك أنّها لا تؤاخذ ولا تدفع غرامة ولا تُسجن، وإنّما الذي يتعرّض لذلك سائقها، وهو صاحب الفعل.

(١) معارج الفهم في شرح النظم: ص ٤٠٨-٤٠٩.

(٢) نقلها آية الله السبحاني في الإلهيات: ج ٢ ص ٢٧٦.

٣. المجبر لا يكلف؛ وذلك لأنّ التكليف - حال الجبر - تكليفٌ بغير المقدور لا بما يطاق؛ حيث إنّ الإطاعة تعني إمكان الإتيان بالفعل بمشقة، أمّا إذا كان معنى الإطاعة الاستطاعة فالمعنى واحد.

٤. إذن لا تكليف في البين، والتكليف هو الشريعة، إذن لا شريعة.

٥. وبما أنّ الآتي بالشريعة هو النبيّ، إذن فلا موجب لبعث الأنبياء.

٦. وإذ لا أنبياء، فلا صفات كمالٍ وجمالٍ لموجد هذا الإنسان؛ وذلك لأنّ حقيقته تدعو لأن يصل إلى غاية لا يمكنه الوصول إليها لوحده دون عون السماء، كما أُفيد في مباحث النبوة.

٧. وإذ لا صفات كمالٍ وجمالٍ فلا ذات؛ وذلك لأنّ الصفات عين الذات، تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً، كيف وهو عين الوجود والجود والحياة والعلم والقدرة، وفرض عدمه يلزم منه محالٌ ليس كمثله محالٌ؟

أمّا العدليّة من المعتزلة والإماميّة، فقد ذهبوا إلى أنّ للإنسان مسؤوليّة عن إيجاد فعله، لكنّهم اختلفوا في كون هذه المسألة ضروريّةً بديهيّةً مستغنيّةً عن الكسب والنظر، أم هي نظريّة تحتاج إلى استدلالٍ وكسبٍ ونظر؟

لقد ذهب المصنّف رحمه الله إلى كون المسألة ضروريّةً، حيث قال: «واختلفوا في مدرك ذلك، فقال أبو الحسين: إنّهُ الضرورة، وهو الحقّ عندي، وقال آخرون: إنّهُ الاستدلال، واستدلّوا على ذلك بوجوه...»^(١).

وجوه اختيار العبد لأفعاله

لقد اشتمل هذا النصّ من كلام كلّ من المصنّف والشارح على وجوهٍ أربعة، تفيد بأنّ للعبد اختياراً ومسؤوليّةً تجاه أفعاله الاختياريّة، وهي التالية وجهاً بعد آخر:

(١) معارج الفهم في شرح النظم: ص ٤٠٩.

الوجه الأوّل

يمكن عرض هذا الوجه من خلال القول: لو كانت أفعالنا غير مختارة لنا، لكانت على وتيرة واحدة، والتالي باطلٌ فالمقدّم مثله.

أمّا الملازمة فواضحة، فيما أنّ نزولي عن السطح على الدرج ليس تابعاً لداعٍ وقصد، فلا فرق بينه وبين سقوطي منه، إمّا عشرة، أو بدفع دافع.

ولا شكّ أنّ هناك فرقاً بين الفعلين رغم اتّحادهما في الكثير من المراحل، ومن جملة النتائج التي هي النزول من على السطح. إذن، فلا مجال للقول بأنّ الإنسان غير مسؤول، وغير قادر، وغير مختارٍ لفعله. ثمّ إنّك ترى «أنّ العقلاء يذمّون الإنسان على فعل المعصية، ولا يذمّونه على سواده، فلو لا أنّهم علموا أنّ العبد فاعلٌ للمعصية وليس فاعلاً للسواد، لاستحال ذلك...»^(١).

الوجه الثاني

لو كان العبد غير مسؤولٍ عن فعله لكان مجبراً، ولو كان مجبراً لكان إمّا مكلفاً أو لا، والتالي باطلٌ بكلا قسميه.

أمّا الملازمة فواضحة؛ إذ الأمر لا يخلو من التكليف وعدمه.

وأمّا بطلان التالي فلاّ أنّه يلزم من شقّه الأوّل - وهو التكليف - التكليف بما لا يطاق؛ وذلك لأنّ الذي يكلف لا بدّ أن يكون قادراً، وإلّا فيكون المكلف الذي يكلف ما لا طاقة له إمّا جاهلاً بكون العبد عاجزاً غير قادر، أو ليس جاهلاً، بل يعلم أنّه لا يطيق ومع هذا كلفه، فهو لا شكّ عابثٌ ناقضٌ للغرض؛ إذ كيف يمكن لعاقِلٍ أن يكلف شخصاً وهو يعلم أنّ ذلك الشخص غير قادرٍ على الأداء والتحمّل؟

وأمّا الشق الثاني فللزومه أوّلاً: خلاف اللطف، حيث علمت أنّ التكليف

(١) معارج الفهم في شرح النظم: ص ٤٠٩.

من اللطف الواجب عليه تعالى، وثانياً: لا يبقى مجالٌ لعاصٍ ومطيع؛ وذلك لأنّ هذين الوصفين إنّما هما وليدا امتثالٍ أو عصيانٍ وتركٍ لما يجب فعله، والامتنال والترك إنّما هما وليدا تكليفٍ.

الوجه الثالث

لو كان الإنسان مجبراً - كما هو مفاد ومؤدّى الأشعرية - للزم كونه تعالى ظالماً، بل أظلم الظالمين، والتالي باطلٌ جزماً، وهو ما قام الدليل عليه عقلاً ونقلاً. فإذا كان الفعل فعل الله ولا دخالة للإنسان في وجوده، فلماذا يعاقب مَنْ لم يفعل معصية ويرتكب جرماً، إذا كان الفعل فعل الله؛ لأنّه خالق كلّ شيء؟ فإذا صدرت معصيةٌ من زيدٍ مثلاً، فإن لم يعاقب، هذا خُلف المؤكّد من أنّ مرتكب المعصية يؤاخذ ويعاقب، وإن عوّقَ فما وجه ذلك؟ إذ هو لم يفعل شيئاً حتّى يؤاخذ ويعاقب عليه، أليس هذا من الظلم الذي تقشعرّ له الأبدان، حيث تجد موجوداً يوجد فعلاً ثمّ هو نفسه يعاقب غيره على فعله!

الوجه الرابع

الكتاب المجيد الذي ثبت أنّه المعجزة الخالدة المعصومة من كلّ خلل واختلاف، أسند - وبشكلٍ حقيقيٍّ دون مجاز - كثيراً من الأفعال إلى ما عداه، ورَتَّبَ على ذلك آثاراً، كالوعد والوعيد، والذمّ والمدح، فلولا أن كان الإنسان قادراً مختاراً لما صحّ إسناد أصل الفعل أوّلاً، وإسناد ما يترتّب عليه ثانياً للإنسان، وعدّه فاعلاً ذا دور وأثر في وجود هذا الفعل أو ذاك.

فلو رجعنا إلى الآيات التي أوردّها الشارح، لوجدنا أنّ الله تعالى في الآية الأولى قد أسند كتابة الكتاب إلى أولئك الذين توعدّهم على هذا الفعل الشنيع، بل أكّد ذلك من خلال إسناد الكتابة إلى الأيدي.

وكذلك في الآية الثانية، حيث أسند اتّباع الظنّ لأولئك المضلّين عن سبيل الله.

وفي الآية الثالثة جعل تغييره لما في أنفس الناس مرهوناً بتغييرهم لما في أنفسهم، إذن فالإنسان لديه قدرة على تغيير ما في نفسه.

وفي الآية الرابعة أسندَ فعل السوء للإنسان، ورتّب عليه ما يلزم من جزاءٍ وعقوبة، ولولا الاختيار لما صحّ ذلك، لكنّه صحّ.

وفي الآية الخامسة أكّد الحقّ تعالى أنّ الإنسان ملزَمٌ بعمله ومسؤولٌ عنه، ولولا كونه مختاراً لما جاز ذلك، لكنّه جاز.

وفي الآية الأخيرة رتّب تعالى الجزاء على عمل الإنسان، إذن فالإنسان مسؤولٌ عن عمله ومسؤولٌ عمّا يترتّب عليه.

إشارات النصّ

تفويض المعتزلة

لعله ليس من الدقّة في شيء جعل الشارح المعتزلة والإماميّة تحت رأي واحد، دون فرق بين ما تذهب إليه الفرقتان المذكورتان، أو ليس من الدقّة الاكتفاء بما به الاشتراك بينهما، حيث اتّفقتا على أنّ للإنسان مسؤوليّة عن فعله الاختياريّ، وليس الأمر كما عليه الأشاعرة من نفي أيّ مسؤوليّة للإنسان عن الفعل؛ لأنّ وجه الاختلاف بينهما ليس بالأمر الذي يصحّ إغفاله والتغاضي عنه، وذلك لأنّ المعتزلة - بحسب ما يُنسب إليهم - ينفون أيّ دور لله تعالى عن فعل الإنسان، وهذا ما يسمّى بالتفويض الذي يؤدّي إلى أن يُتصرّف في مملكته تعالى دون أيّ إذنٍ منه ودخالةٍ له، بينما الإماميّة اقتفوا آثار أئمّتهم عليهم السلام الذين أفادوا بأنّه: «لا جبر ولا تفويض ولكن أمرٌ بين أمرين»^(١)، بحيث يكون لله تعالى دور عن فعل الإنسان

(١) التوحيد، للصدوق: ص ٣٥٢، باب نفي الجبر والتفويض، الحديث رقم (٨)؛ الأصول من الكافي: ج ١ ص ١٥٩، الحديث رقم (١١).

الاختياري، وكذلك الإنسان له مسؤوليّة ودورٌ في وجود أفعاله الاختيارية التي على أساسها يُمدح أو يُذمّ عاجلاً، أو يثاب ويعاقب آجلاً، ومن دون أيّ منافاة؛ وذلك لأنّ هناك طوليةً بين الإرادتين: إرادة الله تعالى وإرادة الإنسان، حيث إنّ فعل الإنسان لكي يوجدّه الله تعالى الذي هو خالق كلّ شيء، لابدّ من توفر شروط وجوده المتعدّدة التي من جملتها اختيار الإنسان وإرادته له.

وقد وردت الروايات العديدة عن أهل البيت - صلوات الله عليهم أجمعين - تفنّد مذهبَي الإفراط والتفريط (مذهبَي الجبر والتفويض)، وذلك من خلال بيان اللوازم الباطلة لكلّ منهما، فقد روى هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «اللّٰهُ تبارك وتعالى أكرم من أن يكلف الناس ما لا يطيقونه، واللّٰهُ أعزّ من أن يكون في سلطانه ما لا يريد»^(١).

وروي عنه وعن أبيه الباقر عليه السلام أنّهما قالوا: «إنّ اللّٰه - عزّ وجلّ - أرحم بخلقه من أن يجبر خلقه على الذنوب ثمّ يعذبهم عليها، واللّٰهُ أعزّ من أن يريد أمراً فلا يكون...»^(٢).

ما وراء الجبر

عندما تروّج فكرة الجبر ويكون لها منظّرون يشيّدون لها الأركان ويدافعون عنها بكلّ ما أوتوا من قوّة ومُكنة، ومن خلفهم أجهزة الحكم المستبدّة، فإنّها تستحقّ أن تكون دائماً في دائرة الاهتمام، ليقال: إنّ هذه الفكرة التي أريد لها أن تكون عقيدة لها دورٌ مؤثّر في مآل الإنسان، لا تعدو أن تكون فكرة أرادها حكام الجور كشماعةٍ يعلّقون عليها جرائمهم التي منها ما هو فوق الفطائع؛ إذ كيف

(١) التوحيد، للصدوق: ص ٣٥٠، باب نفي الجبر والتفويض، الحديث رقم (٤).

(٢) المصدر السابق: ص ٣٥٠، الحديث رقم (٣).

يُلام ذلك الحاكم على ما قدّمت يده من سوء، والله خالق كلّ شيء؟ إذن الحاكم المذكور لا مسؤوليّة له عمّا كان من موبقاتٍ وشنائع، بل لعلّ «القانون الإلهي» يلاحق ذلك المعترض؛ إذ كيف يعترض على فعل الله المحض الذي لا يوجد لما سواه أدنى مدخليّة في حدوثه؟!

وما أشبه الليلة بالبارحة، فكما أنّ هناك علماء لا تأخذهم في الله لومة لائم، كذلك هناك علماء نذروا أنفسهم لخدمة سلاطين الجور، حيث يفتنون لهم الفتاوي التي تؤمّن مصالحهم التي غالباً ما تصبّ ويلاتٍ على شعوب الأُمّة. فالجهاد في المكان الذي يراه الحاكم لا ما يراه الشرع الحنيف، وغير ذلك من جرائم يحسبها وعّاظ السلاطين إصلاحاً في الأُمّة وأمرأها بالمعروف ونهيأها عن المنكر، ولذلك قيل: «إذا فسد العالم فسد العالم».

وبالعودة إلى صلب موضوع الجبر لتتخيّل جبريّاً وقف بين يدي الله، وقد دارت بينهما هذه المحاورّة:

الجبري، وقد وقف بين يديه تعالى يظن أنّ رفعه للواء حقّ، وهو يريد به باطلاً، سينجيه من جزاء ما اقترفت يده: أنا يا ربّي لم أفعل شيئاً، ومن أنا حتّى أكون موجّداً مؤثّراً، ألسنت أنت خالق كلّ شيء؟ والفظائع التي يراد حسابي عليها إنّما أنت موجّدها وخالقها؟

الحقّ تعالى: نعم، أنا خالق كلّ شيء، وهذا حقّ لا ريب فيه، لكنّ الشيء الذي أوجده إنّما أوجده بعد توفّر شروط عدّة، ومن جملتها الإرادة، فلولا أن أردت هذا الفعل لما أوجدته، إذن كان لك دورٌ في هذا الفعل، حيث أردت ما أردته، وقد خلّقت مختاراً، بل لا يسعك إلّا أن تكون مختاراً.

إذن، فالتسّر وراء لواء الله خالق كلّ شيء، لا يُجدي ذلك الجبريّ شيئاً ممّا يريده.

النص الرابع

استحالة القبح عليه تعالى

قال: الثالث: في استحالة القبح عليه تعالى؛ لأنّ له صارفاً عنه، وهو العلم بالقبح، ولا داعي له إليه؛ لأنّه إمّا داعي الحاجة الممتنعة عليه، أو الحكمة، وهو مُنتفٍ هنا، ولأنّه لو جازَ صدوره لامتنع إثبات النبوات. أقول: يستحيل أن يكون الباري تعالى فاعلاً للقيح، وهو مذهب المعتزلة، وعند الأشاعرة هو فاعل الكلّ، حسناً كان أو قبيحاً.

والدليل على ما قلناه وجهان:

الأوّل: أنّ الصارف عنه موجودٌ، والداعي إليه معدومٌ، وكلّما كان كذلك، امتنع الفعل ضرورةً.

أمّا وجود الصارف فهو القبح، والله تعالى عالمٌ به.

وأما عدم الداعي فلأنّه إمّا داعي الحاجة إليه، وهو عليه محالٌ؛ لأنّه غير محتاج. وإمّا داعي الحكمة الموجودة فيه، وهو محالٌ؛ لأنّ القبح لا حكمة فيه.

الثاني: أنّه لو جازَ عليه القبح، امتنع إثبات النبوات، واللازم باطلٌ إجماعاً، فالملزوم مثله.

بيان الملازمة: أنّه حينئذٍ لا يقبَحُ منه تصديق الكاذب، ومع ذلك لا يمكن الجزم بصحة النبوة، وهو ظاهرٌ.

الشرح

قال المصنّف رحمه الله: «...ذهبت المعتزلة إلى أنّ الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يخلّ بالواجب، وذهبت الأشعرية إلى أنّه تعالى يفعل القبيح ويخلّ بالواجب تعالى الله عن ذلك.

احتجّت المعتزلة: بأنّ الصارف عن القبيح موجودٌ والداعي إليه مفقودٌ، وكلّ ما كان كذلك استحال منه الفعل.

أمّا أنّ الصارف موجودٌ؛ فلاّنّ الصارف عنه هو علمه بالقبيح والغنى عنه، والله تعالى عالمٌ بكلّ المعلومات، غنيٌّ عن كلّ شيء، وإنّما كان الصارف ذلك لأنّك تعلم بالضرورة أنّ من علم قُبْح أمر وكان غنياً عنه، استحال وقوعه منه إذا كان حكيماً. وأمّا أنّ الداعي مفقودٌ فلاّنّ الداعي إلى فعلٍ إمّا أن يكون داعي الحاجة أو داعي الحكمة؛ لأنّ الفعل إن كان قبيحاً وفعله العالم به، كان محتاجاً إليه إذا كان حكيماً، وإن كان حسناً كان الداعي إليه داعي الحكمة، ولا شكّ في أنّ الله تعالى ليس بمحتاجٍ، والحكمة غير موجودةٍ في فعل القبيح، فلا داعي له إليه، وأمّا الكبرى فظاهرة...»^(١).

وهذا ما يمكن عرضه من خلال البيان التالي:

الفرض: الباري تعالى حكيم، و«الحكمة تُطلق على معنيين؛ أحدهما: كون الفعل في غاية الإحكام والإتقان، وغاية الإتمام والإكمال. وثانيهما: كون الفاعل لا يفعل قبيحاً ولا يخلّ بواجب»^(٢)، فهو المنزه عن فعل ما لا ينبغي؟ المدعى: استحالة القبح عليه تعالى؛ يمتنع صدور القبيح منه تعالى.

(١) معارج الفهم في شرح النظم: ص ٤٠٥-٤٠٦.

(٢) الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل: ج ١ ص ٢٢٧.

البرهان: يمكن عرض هذا البرهان من خلال القياس التالي:

الحقّ تعالى له ما يصرفه عن فعل القبيح ولا داعي لديه إليه
كلّ فاعل كذلك يمتنع صدور القبيح منه
.: الحقّ تعالى يمتنع صدور القبيح منه

أمّا الصغرى فيتوقّف بيانها على بيان كلّ من الصارف والداعي، وأمّا الكبرى فواضحة؛ إذ مع وجود الصارف عن الفعل - وهو العلم به - لا يمكن توجّه الفاعل إليه، ومع عدم وجود الداعي إلى الفعل كذلك. أمّا بالنسبة للحقّ تعالى والقبيح، فالذي يشكّل صارفاً للحقّ تعالى عن فعله هو علمه بالقبح.

وإن قلت: أليس يمكن صدور الفعل القبيح مع علم فاعله بالقبح؟ حيث نجد الكثير من الفاعلين يعلمون بقبح فعلٍ ويُقدّمون على فعله؛ إذن ما فرض صارفاً ليس كذلك.

قلنا: نعم، لا يشكّل العلم بالقبح لوحده صارفاً، وإنّما هو مع أمرٍ آخر يؤدّيان المطلوب، وهو امتناع الفاعل من الإقدام على فعل القبيح، وهو عدم وجود الداعي. نعم، قد يقدّم البعض على فعل القبيح لحاجةٍ ما إليه، فإذا اجتمع العلم بالقبح مع عدم وجود الداعي إليه، فلا يتصوّر صدور ذلك القبيح عن الفاعل. وإن قلت: لعلّ البعض لا حاجة له في فعلٍ لكنّه يفعل.

فإنّه يقال: الداعي لإيجاد الفاعل لفعلٍ من الأفعال ليس منحصرّاً بالحاجة، بل قد يكون حاجة، وقد ثبت غناه تعالى عن كلّ ما سواه، وقد يكون لحكمةٍ، كما هو شأن الحقّ تعالى، حيث يفعل أفعاله لا حاجةٍ به إليها، وإنّما لحكمته، أي لأنّ علمه الواسع وقدرته على كلّ شيء يقضيان بإيجاد فعله محكماً متقناً، وأيّ حكمة في إيجاد القبيح، وأيّ إتقان فيه؟ إذن فالصارف موجودٌ والداعي مفقودٌ، فمن أين للقبيح أن يصدر عنه تعالى؟

إشارات النصّ

الأشاعرة وإسناد القبائح

يراد الإشارة هاهنا إلى أمرين:

١. عرض دليل الأشاعرة.
٢. ملاحظة على النسبة، أي: نسبة إسناد القبائح.

عرض دليل الأشاعرة

يمكن بيان دليل الأشاعرة على ما أُسندَ إليهم من خلال البيان التالي:

١. أنّه تعالى خالق كلّ شيء، ومن جملة الأشياء المخلوقة له تعالى أفعال الإنسان الاختيارية، ومن دون أيّ تأثير يذكر للإنسان، وهذا موافق لمذهبهم في الجبر المشهور عنهم.

٢. لا شك أنّ الأفعال تنقسم من حيث الحسن والقبح إلى قسمين:

أ. أفعال قبيحة: كالكذب الضارّ، والظلم.

ب. أفعال حسنة: كالعدل، والإحسان.

٣. فإذا وجد فعلٌ قبيح ونُسب بطريقة الكسب - مثلاً - إلى زيد، فهو تعالى فاعله وخالقه.

وخلاصة الأمر يمكن عرضها من خلال القياس التالي:

هو موجد

كلّ فعل

فعلٌ

القبيح

هو موجد

∴ القبيح

أمّا الكبرى فهي مقتضى التوحيد في الخالقيّة، وأمّا الصغرى فمقتضى تقسيم الأفعال إلى حسنٍ وقبيح.

ملاحظة على الإسناد

إسناد القبائح إليه تعالى كمذهبٍ للأشاعرة، ليس قائماً على قاعدة من قواعدهم، وإنما على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين، والتي بموجبها يمكن تحديد حسن أو قبح بعض الأفعال ومن دون تدخل الشرع، وأمّا على مبنى القوم - الأشاعرة - الذين ينفون ذلك، فلا حسن ولا قبح قبل أن يقول الشارع كلمته، فإذا حسن فيكون ما حسنه حسناً، وإذا قبح فكذا.

نعم، اللازم الذي لا يمكن الالتزام به هو: أن المذهب المذكور والذي يُعدُّ كلّ فعلٍ فعله ويسلب أيّ تأثير للإنسان، يلزم منه - ليتفادى إسناد القبائح إليه - أن يقول: كلّ فعلٍ حسن! وهذا ممّا لا يجرؤ على القول به من له أدنى التفاتٍ إلى الواقع.

أدلة الأشعرى على نفي عقلية التحسين والتقبيح^(١)

هناك أدلة عدّة اعتمد عليها الأشعرى في نفيه لكون الحسن والقبح عقليين، وهي:

١. القول بالتحسين والتقبيح العقليين فيه تحديدٌ لقدرته تعالى، وهو المالك القاهر، فمن ذا الذي يُنصب نفسه آمراً وزاجراً، ويرى لخالقه ما ينبغي وما لا ينبغي؟

٢. ما هو عقلي لا يُختلف فيه، وقد اختلف في الحسن والقبح.

٣. ما هو عقلي لا يتغير، وقد وقع التغير، فالصدق - مثلاً - تارةً يحسن وأخرى يقبح.

(١) بحوث في الملل والنحل: ج ٢ ص ٣٦١.

الفهرس

٥	شكر وتقدير
٧	مقدمة المقرر
٨	الأصول الخمسة
١٠	علم الكلام
١٠	تعريف علم الكلام
١١	وجه التسمية
١٢	شرف علم الكلام
١٣	وظيفة علم الكلام
	مقدمة المقداد السيوري
١٥	
	المقدمة: وجوب معرفة أصول الدين
٢٥	تمهيد
٢٦	النص الأول: مفردات وتعريف
٢٨	الوجوب
٢٩	المكلف
٢٩	أصول الدين
٣٠	إشارات النص
٣٠	وجوه الواجب
٣١	ارتكاز الفروع على الأصول
٣٤	النص الثاني: دليل وجوب المعرفة الإلهية
٣٦	أدلة وجوب المعرفة

٤٠٠	 شرح الباب الحادي عشر - ج ١
٣٧	١. وجوب دفع الخوف
٣٨	٢. وجوب شكر المنعم
٣٨	٣. الأمر بالمعرفة
٣٩	٤. ذمّ عدم التدبّر
٤٠	إشارات النصّ
٤٠	وجوب المعرفة وفطريّتها
٤١	دفع الضرر المحتمل
٤٢	سند الإجماع
٤٣	شكر المنعم والدور
٤٤	ضرورة النظر عقلاً ونقلاً
٤٥	النصّ الثالث: وجوب المعرفة بالنظر
٤٧	أولاً: وجوب النظر
٥١	تعريف النظر والاستدلال
٥١	ثانياً: عدم جواز التقليد
٥٢	١. المنع العقلي
٥٢	٢. المنع الشرعي
٥٣	إشارات النصّ
٥٣	الفكر
٥٤	التقليد في المسائل العقائديّة
٥٤	أ. العقائد الأساسيّة
٥٤	ب. العقائد الفرعيّة
٥٥	انتهاء النظريّ إلى الضروريّ
٥٧	معارج الفهم في شرح النظم

٤٠١	الفهرس
٥٩	النص الرابع: المقصّر في طلب المعرفة
٦٠	ترتيب الباب الحادي عشر
٦١	إشارات النص
٦١	مراتب الإسلام
٦٢	الأعراب والعقاب
٦٣	الجاهل

الفصل الأول

في إثبات واجب الوجود لذاته تعالى

٦٧	تمهيد
٧٠	النص الأول: مقدّمة في تقسيم المعقول
٧٤	إشارات النص
٧٤	تتمّة القسمة
٧٥	لا إمكان بالغير
٧٦	وجوب وجود المعلول
٧٩	غرر في الموادّ الثلاث
٨٠	الإمكان بالقياس إلى الغير
٨١	النص الثاني: فائدتان
٨٣	خواصّ الواجب لذاته
٨٤	الخواصّ الخمس مجتمعة
٨٤	الخواصّ الخمس مفصّلة
٨٤	الخاصّة الأولى
٨٥	الخاصّة الثانية
٨٦	الخاصّة الثالثة

٤٠٢	 شرح الباب الحادي عشر - ج ١
٨٧	 الخاصّة الرابعة
٨٩	 الخاصّة الخامسة
٨٩	 خواصّ الممكن بالذات
٩٠	 خواصّ الممكن إجمالاً
٩٠	 خواصّ الممكن تفصيلاً
٩٠	 الخاصّة الأولى
٩١	 الخاصّة الثانية
٩٢	 الخاصّة الثالثة
٩٤	 إشارات النصّ
٩٤	 الممكن لا يصير موجوداً من ذاته
٩٥	 الإمكان مشترك
٩٦	 تلازم المادّة والصورة
٩٨	 عدم الاحتياج بقاءً
٩٩	 النصّ الثالث: واجب الوجود بالذات موجودٌ
١٠١	 إشارات النصّ
١٠١	 السفسطة والواقعية
١٠٥	 برهان الإمكان والوجوب
١٠٨	 النصّ الرابع: طرق إثبات الصانع
١١٠	 طرق إثبات الصانع
١١٣	 طرق أخرى لإثبات الصانع
١١٣	 إشارات النصّ
١١٣	 برهان الصديقين
١١٤	 مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ

٤٠٣.....	الفهرس
١١٩.....	النص الخامس: بطلان الدور والتسلسل
١٢١.....	بطلان الدور
١٢٣.....	بطلان التسلسل
١٢٦.....	إشارات النص
١٢٦.....	الدور والتسلسل
١٢٧.....	شروط التسلسل المحال

الفصل الثاني

في صفاته الشبوتية

١٣١.....	تمهيد
١٣١.....	تقسيم الصفات
١٣٢.....	اتّصاف الصفات بالذات
١٣٤.....	نحو اتّصاف الذات بالصفات
١٣٥.....	الصفات الشبوتية الثمان
١٣٨.....	النص الأول: هلية القدرة
١٤٢.....	إشارات النص
١٤٢.....	الحركة
١٤٣.....	السكون
١٤٤.....	حدوث العالم
١٤٥.....	النص الثاني: تصوّر مفردات
١٤٨.....	مفردات وتصورات
١٤٨.....	القادر المختار
١٥٢.....	ملاحظة
١٥٣.....	العالم

٤٠٤.....	شرح الباب الحادي عشر - ج ١
١٥٤.....	المحدث
١٥٤.....	الجسم
١٥٤.....	الحيز
١٥٥.....	الحركة والسكون
١٥٥.....	إشارات النصّ
١٥٥.....	الصنع
١٥٧.....	النصّ الثالث: حدوث العالم واختيارُ الصانع
١٥٩.....	الدعوى الأولى: العالمُ محدثٌ
١٦١.....	كلّ ما لا يخلو عن الحوادث حادثٌ
١٦٣.....	حدوث الجسمانيّات
١٦٤.....	الدعوى الثانية: المحدث قادرٌ مختار
١٦٦.....	إشارات النصّ
١٦٦.....	العالم
١٦٧.....	حدوث الأجسام
١٦٨.....	الزمان حادثٌ زمانيٌّ
١٧٠.....	النصّ الرابع: عمومُ القدرة
١٧٢.....	إشارات النصّ
١٧٢.....	قدرته تعالى
١٧٣.....	لازم عموم القدرة
١٧٥.....	النصّ الخامس: آراءٌ في عموم القدرة
١٧٧.....	آراء في عموم القدرة
١٧٩.....	الحجّة على عموم التعلّق
١٨٠.....	القدرة والوقوع

٤٠٥.....	الفهرس
١٨٠.....	إشارات النصّ
١٨٠.....	آراء في عموم القدرة.
١٨١.....	شبهات في عموم القدرة.
١٨٢.....	النظام والبلخيّ
١٨٣.....	الجبائيّان
١٨٥.....	النصّ السادس: علمه تعالى
١٨٧.....	إشارات النصّ
١٨٧.....	مسلكان للمتكلّمين
١٨٨.....	بعضُ مُتّقِن الفعل ليس بعالم
١٩٠.....	بعضُ فعله تعالى ليس متّقناً
١٩٢.....	النصّ السابع: مسلكان في العلم الإلهيّ
١٩٥.....	مظاهر إتقان فعله تعالى
١٩٦.....	إشارات النصّ
١٩٦.....	مسلكان للحكماء في العلم
١٩٧.....	الآراء في أنحاء علمه تعالى
١٩٨.....	أقسام النفوس
٢٠٠.....	النصّ الثامن: عموم علمه تعالى
٢٠٢.....	العلم بالجزئيّات
٢٠٣.....	إشارات النصّ
٢٠٣.....	تهافت الفلاسفة
٢٠٥.....	النصّ التاسع: الحياة
٢٠٧.....	إشارات النصّ
٢٠٧.....	معنى الحياة

٤٠٦.....	شرح الباب الحادي عشر - ج ١
٢٠٧.....	حجّتان للحياة
٢٠٧.....	الحياة كمال
٢٠٧.....	لنا حياة
٢٠٨.....	الحيّ الحقيقي
٢١١.....	النصّ العاشر: الإرادة والكراهة
٢١٣.....	إشارات النصّ
٢١٣.....	الإرادة ذاتيّة وفعليّة
٢١٣.....	الإرادة شوق فينا
٢١٤.....	الإرادة مخصّص
٢١٥.....	النصّ الحادي عشر: الأقوال في الإرادة
٢١٧.....	الآراء في الإرادة
٢١٩.....	وجهان لإثبات الإرادة
٢١٩.....	الوجه الأوّل
٢٢٠.....	الوجه الثاني
٢٢٠.....	فائدتان
٢٢٠.....	إشارات النصّ
٢٢٠.....	معاني الإرادة
٢٢٢.....	النصّ الثاني عشر: الإدراك
٢٢٤.....	إشارات النصّ
٢٢٤.....	الإدراك سؤال وجواب
٢٢٥.....	الإدراك زائد على العلم
٢٢٧.....	النصّ الثالث عشر: الأزليّة والأبدية
٢٣٠.....	إشارات النصّ

٤٠٧.....	الفهرس
٢٣٠.....	ملاحظة وتنبيه
٢٣١.....	الأزل والأبد
٢٣٢.....	النص الرابع عشر: التكم
٢٣٣.....	إشارات النص
٢٣٣.....	حقيقة الكلام
٢٣٦.....	النص الخامس عشر: وجه ثبوت الكلام له تعالى
٢٣٨.....	إشارات النص
٢٣٨.....	كلام موسى عليه السلام
٢٣٩.....	العقل والكلام
٢٤٠.....	إجماع الأنبياء على صدقه تعالى
٢٤١.....	النص السادس عشر: في ماهية كلامه تعالى
٢٤٣.....	إشارات النص
٢٤٣.....	مقارنة بين الأقوال
٢٤٤.....	كلام الحكماء في الكلام
٢٤٦.....	النص السابع عشر: فيما تقوم به صفة الكلام
٢٤٩.....	إشارات النص
٢٤٩.....	الكلام
٢٥٠.....	موضوع الكلام
٢٥١.....	النص الثامن عشر: في قدمه أو في حدوثه
٢٥٣.....	الكلام حادث
٢٥٤.....	قدم الكلام موجب لتعدد القدماء
٢٥٥.....	قدم الكلام موجب للكذب
٢٥٦.....	قدم الكلام الواجب موجب للعبث

٤٠٨.....	شرح الباب الحادي عشر - ج ١
٢٥٧.....	إشارات النصّ
٢٥٧.....	قدّم الغلاف وأزليّته
٢٥٨.....	محنة خلق القرآن
٢٦٠.....	النصّ التاسع عشر: الصدق
٢٦٢.....	إشارات النصّ
٢٦٢.....	الله تعالى صادق

الفصل الثالث

في صفاته السليّة

٢٦٧.....	تمهيد
٢٧٠.....	النصّ الأوّل: لا شيء من الواجب تعالى بمركب
٢٧٣.....	إشارات النصّ
٢٧٣.....	أنواع التركيب
٢٧٤.....	جزء المركّب غيره
٢٧٥.....	مرجع الصفات السليّة
٢٧٩.....	لازم النقيض
٢٨١.....	النصّ الثاني: لا شيء من الواجب بجسم ولا جسمانيّ
٢٨٣.....	لا شيء من الواجب بجسم
٢٨٤.....	لا شيء من الواجب بعرض
٢٨٧.....	إشارات النصّ
٢٨٧.....	لا شيء من الواجب بجسم
٢٨٨.....	لا شيء من الواجب بجسمانيّ
٢٨٩.....	لا شيء من الواجب بجوهر
٢٩٠.....	نفي الجسم في الأخبار

الفهرس	٤٠٩
النصّ الثالث: لا شيء من الواجب بمحلّ ولا جهة	٢٩٣
لا شيء من الواجب تعالى في محلّ	٢٩٥
لا شيء من الواجب تعالى في جهة	٢٩٦
تعارض العقل والنقل	٢٩٦
إشارات النصّ	٢٩٨
غرر في الجهة	٢٩٨
الجهة موجودة	٢٩٩
الاتجاهات الثلاثة في تحديد دور النصّ الدينيّ	٣٠٠
النصّ الرابع: امتناع اللذة والألم عليه تعالى	٣٠١
١ . امتناع الألم عليه تعالى	٣٠٤
٢ . امتناع اللذة عليه تعالى	٣٠٥
إشارات النصّ	٣٠٦
المزاج	٣٠٦
توقيفية الأسماء الإلهية	٣٠٦
النصّ الخامس: امتناع اتحاده تعالى بالغير	٣٠٨
الاتحاد ممتنع في نفسه	٣٠٩
امتناع اتحاده تعالى مع الغير	٣١٠
إشارات النصّ	٣١٢
ملاحظة	٣١٢
الحلول والاتحاد بمعنى الفناء	٣١٣
النصّ السادس: الواجب تعالى ليس محلاً للحوادث	٣١٥
لا شيء من صفاته الذاتية بزائد حادث	٣١٨
إشارات النصّ	٣٢٠

٤١٠.....	شرح الباب الحادي عشر - ج ١
٣٢٠.....	الواجب تعالى ليس متغيراً
٣٢٠.....	الكرامية
٣٢٢.....	النص السابع: أنه تعالى غير مرئي
٣٢٤.....	امتناع الرؤية عقلاً
٣٢٦.....	امتناع الرؤية سمعاً
٣٢٦.....	إشارات النص
٣٢٦.....	اتجاهات وأقوال في الرؤية
٣٢٧.....	دلائل أخرى
٣٢٩.....	النص الثامن: الواجب تعالى واحد لا شريك له
٣٣١.....	دليل التمانع
٣٣٣.....	دليل الحكماء
٣٣٤.....	إشارات النص
٣٣٤.....	وجه امتناع الثاني
٣٣٥.....	التدافع، والتمانع، والفُرجة
٣٤٠.....	أهمية التوحيد
٣٤١.....	نوع الوحدة
٣٤٣.....	النص التاسع: لا معنى له ولا حال
٣٤٦.....	صفاته عين ذاته
٣٤٨.....	إشارات النص
٣٤٨.....	نيابة الذات عن الصفات
٣٥٠.....	لازم العينية التناقض
٣٥٢.....	نفي الصفات عنه تعالى
٣٥٤.....	النص العاشر: غناه تعالى

الفهرس	٤١١
لا شيء من الواجب بمحتاج	٣٥٥
لا شيء يغنيه تعالى	٣٥٧
إشارات النص	٣٥٨
إشراق في غناه	٣٥٨

الفصل الرابع

في العدل

تمهيد	٣٦٣
النص الأول: الحسن والقبح العقليّان	٣٦٨
إشارات النص	٣٧٠
ثمرات الحسن والقبح العقليّين	٣٧٠
المراد من الحسن والقبح العقليّين	٣٧١
النص الثاني: ما هو العدل؟	٣٧٤
تعريف العدل	٣٧٧
تعريف الحسن والقبح	٣٧٨
معاني الحسن والقبح	٣٧٩
أدلة الحسن والقبح العقليّين	٣٨٠
إشارات النص	٣٨٠
ملاك حسن الأفعال وقبحها	٣٨٠
دليل شرعية الحسن والقبح	٣٨٢
النص الثالث: اختيار العبد في أفعاله	٣٨٣
وجوه اختيار العبد لأفعاله	٣٨٧
الوجه الأول	٣٨٨
الوجه الثاني	٣٨٨

٤١٢.....	شرح الباب الحادي عشر - ج ١
٣٨٩.....	الوجه الثالث
٣٨٩.....	الوجه الرابع
٣٩٠.....	إشارات النصّ
٣٩٠.....	تفويض المعتزلة
٣٩١.....	ما وراء الجبر
٣٩٣.....	النصّ الرابع: استحالة القبح عليه تعالى
٣٩٦.....	إشارات النصّ
٣٩٦.....	الأشاعرة وإسناد القبائح
٣٩٦.....	عرض دليل الأشاعرة
٣٩٧.....	ملاحظة على الإسناد
٣٩٧.....	أدلة الأشعريّ على نفي عقلية التحسين والتقيح
٣٩٩.....	الفهرس