الوافي بكلام المثبت والنافي

(في شيئية المعدوم)

ويليه

رسالة تنزيه ذات خالق العالم عن التلوث بوصمة الفناء والعدم

تأليف

الشيخ نصير الدين عبد الله بن حمزة بن عبد الله الطوسي المشهدي
من أعلام القرن السادس وأوائل السابع

ويليهما ثلاث رسائل في شيئية المعدوم لعدد من الأعلام

تحقيق وتقديم وتعليق

عمار جمعة فلاحية

بسم الله الرحمن الرحيم

شبكة الفكر
alfeker.net

يا علي يا فاطمة

أهدي هذا الجهد في إحياء هذا الكتاب وإخراجه بحُلّة عصريّة إلى من كانا سبب الوجود والنشوء والترعرع والانطلاق في رحاب الولاء والإيمان، نورَي العين، ونسيمَي الروح والريحان، مجليَي الرحمة الإلهيّة، والرأفة الربانيّة، الوالدين الأبوين، أُمّي الحنون أُمّ بشّار بدريّة وأبي الرؤوف أبي بشّار عبد الزهراء، اللذين لم يألوَا جهداً واجتهاداً في عطفهما بكلَّيهما، على الولد المقصّر، والقاصر عن أداء معشار المعشار من حقّهما العظيم، المُنشأ من الله البرّ الرحيم.. اللّهمّ أدم ظلّهما وأمدّه، وأنجز لهما ما كتبت على نفسك من الرحمة، دنياً وعُقبى، وجنّبهما سخطك وغضبك، وعافهما واعفُ عنهما، بمنّك ورحمتك، يا أرحم الراحمين، وصلّى الله على سيّدنا ونبيّنا وحبيب قلوبنا، محمّد وآله الطيّبين الطاهرين.

الوافي بكلام المثبت والنافي

(في شيئية المعدوم)

ويليه

رسالة تنزيه ذات خالق العالم عن التلوث بوصمة الفناء والعدم

تأليف

الشيخ نصير الدين عبد الله بن حمزة بن عبد الله الطوسي المشهدي
من أعلام القرن السادس وأوائل السابع

ويليهما ثلاث رسائل في شيئية المعدوم لعدد من الأعلام

تحقيق وتقديم وتعليق
عمار جمعة فلاحية

طوسی، عبدالله بن حمزه، قرن ۶ق.
الوافی بکلام المثبت والنافی (فی شینیه المعدوم) : رساله تنزیه ذات خالق العالم عن التلوث بوصمه الفناء و العدم ویلیهما ثلاث رسائل فی شینیه المعدوم لعدد من الاعلام/ ابی طالب عبدالله بن حمزه بن عبدالله الطوسی المشهدی؛ تحقیق و تقدیم و تعلیق عمار جمعه فلاحیه. - قم: عمار فلاحیه، ۱۳۹۵.
۱۸۶ص.
ISBN:978-600-04-5726-6 بها: ۲۳۰۰۰۰ ریال
فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیپا.
عربی. کتاب حاضر مشتمل بر رسائل " الوافی بکلام المثبت والنافی"و "تنزیه ذات خالق‌العالم" اثر عبدالله بن حمزه بن عبدالله الطوسی المشهدی و "نبود و بود (رسالة النفی والاثبات) " اثر خواجه نصیرالدین طوسی و "رسالة فی عدم کفر من یقول باثبات المعدوم" اثر محقق حلی و "رسالة الرد علی رسالة عدم کفر من یقول باثبات المعدوم" اثر شرف الدین ابن‌العودی الحلی است.
کتابنامه/ نمایه.
کلام -- متون قدیمی تا قرن ۱۴/* Islamic theology -- Early works to 20th century/ نیستی/ Nothing (Philosophy)وحدت وجود (فلسفه اسلامی)/* Pantheism (Islamic philosophy)/هستی‌شناسی (فلسفه اسلامی)/* Ontology (Islamic philosophy). - جمعه فلاحیه، عمار، ۱۳۶۱ -/ طوسی، محمد بن حسن، ۳۸۵ – ۴۶۰ ق . نبود و بود (رساله النفی والاثبات)/ محقق حلی، جعفر بن حسن، ۶۰۲ - ۶۷۶ق . رساله فی عدم کفر من یقول باثبات المعدوم/ ابن عودی الحلی، شرف الدین، قرن ۸ ق . رساله الرد علی رساله عدم کفر من یقول باثبات المعدوم.
BBR۶۲۰/ط۹و۲ ۱۳۹۵ ۱۸۹/۱
کتابخانه ملی ایران ۴۳۴۹۸۸۶

الوافي بكلام المثبت والنافي؛ عبد الله بن حمزة الطوسيّ المشهديّ؛ ويليه رسائل: تنزيه ذات خالق العالم؛ عبد الله بن حمزة الطوسيّ المشهديّ/ نبود و بود (رسالة النفي والإثبات)؛ الخواجة نصير الدين الطوسي/ رسالة في عدم كفر من يقول بإثبات المعدوم؛ المحقق الحلّيّ/ رسالة الردّ على عدم كفر من يقول بإثبات المعدوم؛ شرف الدين ابن العوديّ الحلّيّ

تحقيق وتقديم وتعليق: عمّار جمعة فلاحيّة

الناشر: المحقق/ AmmarJomah@gmail.com

الطبعة: الأولى ـ محرّم الحرام ١٤٣٨هـ.ق/ آبان ١٣٩٥ش/ أكتوبر ٢٠١٦م

الكمّية: ٥٠٠ نسخة المطبعة: گلها-قم السعر: ٢٣٠٠ تومان

جميع الحقوق محفوظة للمحقّق

الفهرس

الفهرس ٥

مقدمة التحقيق ٩

ترجمة المؤلّف ١٠

اسمه ونسبه ١٠

ولادته ووفاته ١٠

أسفاره ورحلاته ١١

أقوال العلماء فيه ١٢

شيوخه وأساتذته ١٣

تلامذته والراوون عنه ١٤

مؤلّفاته ١٤

كتب أُخرى نسبت إلى ابن حمزة مؤخّراً ١٦

إجازاته الصادرة ١٨

موضوع الكتاب ٢٠

أ) كتاب الوافي بكلام المُثبت والنافي ٢٠

ب) رسالة تنزيه ذات خالق العالم عن التلوّث بوصمة الفناء والعدم ٦٢

كتاب الوافي بكلام المثبت والنافي ٧١

دليل أصحاب الإثبات ٧٧

جواب أصحاب النفي ٧٨

جواب أصحاب الإثبات ٨٠
جواب أصحاب النفي..... ٨٢
وجوه أُخرى لتقرير حجّة أصحاب الإثبات مع ردود أصحاب النفي ٨٤
إشكالات أصحاب النفي ٨٦
حجّة أُخرى لأصحاب الإثبات..... ٨٨
سؤال أصحاب النفي ٨٨
جواب أصحاب الإثبات ٨٨
ردّ أصحاب النفي..... ٨٩
جواب أصحاب الإثبات ٩٠
ردّ أصحاب النفي..... ٩١
دليل آخر لأصحاب الإثبات وهو دليل العلم..... ٩٣
سؤال أصحاب النفي ٩٥
جواب أصحاب الإثبات ٩٥
ردّ أصحاب النفي..... ٩٦
ردّ أصحاب الإثبات ٩٨
ردّ أصحاب النفي..... ١٠٠
حجّة أُخرى لأصحاب الإثبات..... ١٠٢
ردّ أصحاب النفي..... ١٠٣
استشكال أصحاب الإثبات في عينيّة المُعاد ١٠٣
جواب أصحاب النفي عن الإشكال في إعادة المعدوم ١٠٤
من أدلّة أصحاب الإثبات..... ١٠٤
ردّ أصحاب النفي..... ١٠٥
جواب أصحاب الإثبات عن الإشكال..... ١٠٥
ردّ أصحاب النفي..... ١٠٦
ما تمسّك به أصحاب الإثبات من الآيات القرآنيّة..... ١٠٩
ردّ أصحاب النفي..... ١٠٩

رسالة تنزيه ذات خالق العالم عن التلوّث بوصمة الفناء والعدم ١١٣
المسلك الأول: القِدَم صفة نفسيّة في القديم ولا يجوز خروج الموصوف عن صفة النفس ١١٦
المسلك الثاني: القديم لا ضدّ له ولا ما يجري مجراه فلا يجوز عليه العدم ١٢٢
المسلك الثالث: ما وجب وجوده مطلقاً لا يجوز عدمه مطلقاً ١٢٧
المسلك الرابع: ما كان وجوده ذاته لا يجوز عليه العدم ١٢٩
المسلك الخامس: الواحد من كلّ وجه لا يجوز عليه العدم ١٣٦
المسلك السادس وهو المسلك المختار: الواجب المطلق ممتنع العدم ١٣٦

الملحقات ١٤٣

رسالة نبود و بود (رسالة النفي والإثبات) ١٤٥

رسالة النفي والإثبات ١٥٣

رسالة في عدم كفر من يقول بإثبات المعدوم ١٥٩
المقدمة ١٦٩
الفتوى ١٦٩

رسالة الردّ على رسالة عدم كفر من يقول بإثبات المعدوم ١٧١

المصادر ١٧٩
مصادر المقدمة ١٧٩
مصادر الترجمة ١٧٩
مصادر الموضوع ١٨١
مصادر التحقيق ١٨٢

الفهارس ١٨٥

مقدمة التحقيق

الحمد لله ربّ العالمين، وصلّى الله على سيّدنا ونبيّنا محمّد وآله الطيبين الطاهرين.

ساقني القضاء إلى مخطوط يكمن في بلد ناء عن وطنه ومحتده، فقد لفت انتباهي مجموع يقبع في أرفف خزانة مكتبة جامعة (يال) في أميركا يضمّ بين دفتيه سبعة كتب ورسائل في الفلسفة والكلام، وهي ما يلي:

١. رسالة الطير، للغزالي؛

٢. رسالة الطير، لابن سينا؛

٣. هياكل النور، للسهروردي يحيى بن حبش الحكيم؛

٤. رسالة في الحكمة والرموز والإشارات، للسهروردي المذكور؛

٥. رسالة في بقاء النفس، لابن كمونة؛

٦. الوافي بكلام المثبت والنافي، لعبد الله بن حمزة الطوسي؛

٧. رسالة في تنزيه ذات الخالق عن الفناء والعدم.

المجموع هو من مجموعة لاندبرغ (Landberg) وبرقم استدعاء (MSS 510) في ١١١ ورقة يعود تاريخ كتابة بعضه إلى سنة ٦٨٠هـ، كتب بخطين: الأول خط نسخي مشكول كتبت به الرسائل الخمس الأُولى وهي بتاريخ ٦٨٠هـ، والثاني خط نسخي، ينقصه بعض الإعجام

وهو غير مشكول، لا تأريخ له، ويظهر منه أنه أقدم من الخمس الأُوَل. أما المقاس فهو بمقاس صغير ١٢×١٧ سم، وحجم الخط كبير، مسطرته ١٦ سطراً في الصفحة تقريباً.

المُلفت في البين أن المجموع يضمّ رسائل لأعلام في الفلسفة والكلام وهم: ابن سينا والغزالي والسهروردي وابن كمونة وابن حمزة. وقد وضعت الرسالتان الأخيرتان في هذا المجموع ممّا يكشف عن مدى أهميتهما إن كان الواضع لهما من أهل العلم والتدقيق.

أما الرسالة أو الكتاب السادس فهو مصرّح فيه بنسبته إلى ابن حمزة الطوسيّ، وهو من متكلّمي الشيعة ومشايخها في الفقه والحديث والكلام في القرن السادس وأوائل السابع كما سيأتي مزيد عنه في ترجمته. وأما الرسالة السابعة فموضوعها مهمّ ولكنها دون نسبة إلى أحد، وبمراجعة الرسالة والمجموع تبيّن أنها لابن حمزة أيضاً، وسأذكر الشواهد والأدلّة على المدّعى بعد حين.

ترجمة المؤلّف

اسمه ونسبه

هو أبو طالب عبد الله بن حمزة بن عبد الله بن حمزة بن الحسن بن علي، نصير الدين، الطوسيّ المشهديّ الشارحيّ. خال والد الخواجة نصير الدين محمّد بن محمّد بن الحسن الطوسيّ[1]،وبينه وبين الشيخ أبي جعفر محمّد بن الحسن الطوسيّ، شيخ الطائفة، صلة عمومة[2].

ولادته ووفاته

لم تحدّثنا كتب التأريخ والتراجم والرجال عن تأريخ ولادة ووفاة ابن حمزة

---

١. مجمع الآداب في معجم الألقاب، ج٤، ص١٥٥، رقم ٣٥٦٦، في ذيل ترجمة كمال الدين أبي محمّد الرضا بن فخر الدين محمّد الحسينيّ الأفطسي الآبيّ.

٢. بحار الأنوار، ج١٠٦، ص٢٢ (الهامش).

بشيء. ولكن اعتماداً على طبقته في الرواية وما كتب من إجازات لبعض تلامذته ـ كما سيأتي ـ وكذلك بعض التواريخ المذكورة لأحداث عاصرها يمكن أن نخلص إلى أنه من أبناء القرن السادس وبداية القرن السابع الهجريين[١]، ولربما أمكن القول أنه عاش ما بين سنة ٥٢٥هـ وحدود سنة ٦١٠هـ[٢].

أسفاره ورحلاته

يظهر من نسبة ابن حمزة وتلامذته وإجازاته وبعض من ترجم له أن ابن حمزة طوسيّ الأصل (مشهديّ تحديداً) والمحتد والمنشأ والمسكن، أخذ عن شيوخ الريّ وكاشان (راوند) وأجاز لتلامذة من الريّ (الكيسكيّ الذي لأسرته مكانة جليلة فيها)، ودرّس وأجاز في بَيْهَق (وتحديداً في قصبتها: سبزوار)، وقصد مكّة المكرّمة حاجّاً، ودخل أصفهان مُنصرفه من الحجّ[٣]. ونرى أنه استقرّت به النوى في أُخريات حياته في طوس (ومن المحتمل في مشهد تحديداً)[٤]، ولربّما وافته المنيّة هناك.

---

١. نستخلص هذا التقريب من طبقته في الرواية ومن التواريخ التي كان حيّاً فيها، وهي: ٥٧٣هـ (إجازته لقطب الدين الكيدريّ)، ٥٧٨هـ (إجازته للكيسكيّ)، ٥٩٤هـ (قراءة قطب الدين الكيدريّ عليه)، ٥٩٦هـ (قراءة قطب الدين الكيدريّ عليه؛ وربما كان (تسعين) تصحيفاً لـ(سبعين) كما احتمله البعض)، ٥٩٧هـ (ما كان بينه وبين السلطانَين الغوريّين/ تاريخ رويان)، ٥٩٩هـ (تعبير الفخر الرازيّ عنه بشيخنا ووالدنا)، ٦٠٠هـ (حضوره في أصفهان بعد وفاة الشيخ أبي الفتوح العجليّ الشافعيّ الأصفهانيّ حيث توفي سنة ٦٠٠هـ/ حديقة الشيعة، ص٨٠٢؛ وفيات الأعيان، ج١، ص٢٠٨ ـ ٢٠٩)، بعد حدود ٦١٠هـ (إجازته للخواجة نصير الدين الطوسيّ/ فقد ولد سنة ٥٩٧هـ).

٢. موسوعة طبقات الفقهاء، ج٧، ص١٣٨. باعتبار أن الخواجة الطوسيّ من تلامذة ابن حمزة وتأريخ ولادة الخواجة هو ٥٩٧هـ وبما أن المعروف عن الخواجة أنه أقبل على طلب العلم مبكّراً فلا أقلّ من حصوله على إجازة أُستاذه الطوسيّ في حداثة سنّه وذلك في حدود سنة ٦١٠هـ أو بعدها.

٣. حديقة الشيعة، ص٨٠٢ نقلاً من كتابي ابن حمزة: (إيجاز المطالب في إبراز المذاهب) و(الهادي إلى النجاة من جميع الهلكات).

٤. وذلك لإجازته للخواجة نصير الدين الطوسيّ.

أقوال العلماء فيه

كلّ من ذكر ابن حمزة أو ترجم له فقد ذكره بإكبار وإجلال، ونحن نذكر تلك النصوص لتنجلي سدفة عن حياة هذا العالم الجليل؛ فقد أحاطت بأمره دلاهم ومباهم، وبما أنه لم يُظفر بمؤلفاته القيّمة بقي خاملاً لا يعرفه أحد إلا بما يُذكر من كونه أُستاذاً وشيخاً للقطب الكيدريّ مع نزر يسير عن مؤلفاته.

ـ قال عنه **منتجب الدين في فهرسته:**

الشيخ الإمام نصير الدين أبو طالب عبد الله بن حمزة بن عبد الله الطوسيّ الشارحيّ المشهديّ، فقيه، ثقة، وجه[١].

ـ وقال عنه تلميذه **قطب الدين محمّد بن الحسين الكيدريّ** في كتابه (كفاية البرايا في معرفة الأنبياء والأوصياء):

حدّثني مولاي وسيدي الشيخ الأفضل العلّامة، قطب الملّة والدين، نصير الإسلام والمسلمين، مفخر العلماء، ومرجع الفضلاء، عمدة الخلق، ثمال الأفاضل، عبد الله بن حمزة بن عبد الله بن حمزة الطوسيّ، أدام الله تعالى ظلّ سموّه وفضله للأنام وأهله ممدوداً، وشرع نكته وفوائده لعلماء العصر مشهوداً، قراءة عليه بسبزوار بيهق في شهور سنة ٥٧٣هـ، عن الشيخ الإمام عفيف الدين محمّد بن الحسين الشوهانيّ، عن شيخه الفقيه علي بن محمّد القمّيّ، عن شيخه المفيد عبد الجبّار بن عبد الله المُقرئ عن شيخ الطائفة[٢].

ـ وقال عنه **الفخر الرازي** (م٦٠٦هـ):

وذلك في سنة ٥٩٩هـ أو بعدها بقليل حينما سأله تلميذ ابن حمزة الشيخ الفقيه

---

١. الفهرست لمنتجب الدين، ص٨٦، رقم ٢٧٢.

٢. خاتمة المستدرك، ج٢، ص٤٦٢. وباختلاف يسير في: حدائق الحقائق في شرح نهج البلاغة، ج١، ص٤٠١؛ و ج٢، ص٤١٢.

مهذّب الدين الحسين بن ردّة عن مسألة كلاميّة وذكر له رأي أُستاذه فيها، فأجابه فخر الدين الرازيّ قائلاً: نصير الدين شيخنا ووالدنا، إلا أني أقول...[١].

ونُقل عنه كما في (تاريخ رويان[٢]) أن السلطانين الغوريّين غياث الدين وشهاب الدين عندما فتحا نيسابور(سنة ٥٩٧هـ)[٣] وأرادا زيارة ضريح الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام سألا الفخر الرازيّ عن الجَفْر والجامعة (وذلك أنهما وجدا نسخة العهد الذي عهده المأمون بولاية العهد للإمام أبي الحسن علي بن موسى الرضا عليه السلام في خزانة المشهد وعليها تعقيب الرضا عليه السلام بأن هذا العهد لا يتمّ وقد دلّ على ذلك الجَفْر والجامعة) ما هما؟ فقال: لا أدري، ولكن في هذا المشهد عالم فاضل يقال له: نصير الدين حمزة[٤]، وهو من الطائفة الشيعيّة فاسألوه. فأحضروه وسألوه فبيّن لهم المراد منهما. ثم عقّب الآمليّ مؤلّف الكتاب على القصة التي أوردها بأن ذكر الفخر الرازيّ ـ بما له من شأن وفضل ـ لهذا العالم لممّا يكشف عن عظم قدره وجلالة أمره.

شيوخه وأساتذته

١. السيد أبو الرضا فضل الله بن علي الحسينيّ الراونديّ (م بعد ٥٤٨هـ)[٥]؛

٢. الشيخ عفيف الدين محمّد بن الحسين بن جعفر الشوهانيّ (من أعلام القرن السادس)[٦]؛

٣. المفسّر أبو الفتوح الخزاعيّ الرازيّ (من أعلام القرن الساس)[٧].

---

١. أجوبة المسائل النصيريّة، ص١٢ ـ ١٣.

٢. تاريخ رويان، ص٦٠.

٣. الكامل في التاريخ، ج١٢، ص١٦٤ ـ ١٦٧.

٤. هذا بناء على أن يكون المراد من نصير الدين حمزة هو نصير الدين عبد الله بن حمزة الطوسيّ.

٥. إصباح الشيعة بمصباح الشريعة، ص١٥؛ حدائق الحقائق في شرح نهج البلاغة، ج١، ص٤٠١، و ج٢، ص٤١٢.

٦. خاتمة المستدرك، ج٢، ص٤٦٢؛ حدائق الحقائق في شرح نهج البلاغة، ج١، ص٤٠١، و ج٢، ص٤١٢.

٧. حدائق الحقائق في شرح نهج البلاغة، ج١، ص٤٠١، و ج٢، ص٤١٢.

تلامذته والراوون عنه

١. الشيخ قطب الدين محمّد بن الحسين الكيدريّ (حيّاً ٥٧٦هـ)، وقد لازم أُستاذه لأكثر من عشرين سنة فأفاد من شتى علومه[١]؛

٢. الشيخ مهذّب الدين الحسين بن أبي الفرج بن رِدّة النيليّ (م٦٤٤هـ)[٢]؛

٣. الشيخ أبو الحسن عليّ بن يحيى بن علي الخيّاط السوراويّ الحلّيّ[٣]؛

٤. السيّد أبو القاسم المنتهى بن شهاب الدين محمّد بن تاج الدين الكيسكيّ (من أعلام القرن السادس)[٤]؛

٥. الخواجة نصير الدين محمّد بن محمّد بن الحسن الطوسيّ (م٦٧٢هـ)[٥].

مؤلّفاته

١. الوافي بكلام المُثبت والنافي أو الشافي للمُثبت والنافي والواسطة بينهما[٦]، وهو كتابنا الذي نقدّم له. لم يختلف في نسبته إليه أحد، وكلّ من ذكره عقّب عليه بأنه في مسألة فلسفيّة. ذكر الأفنديّ أنه رآى نسخة منه في بلدة لاهيجان تأريخ كتابتها ٦٧٩هـ[٧].

---

١. ممّا يدلّ على هذه الملازمة أن الكيدريّ أُجيز من أُستاذه ابن حمزة الطوسيّ في سنة ٥٧٣هـ ويوجد في مكتبة عتبة السيدة فاطمة المعصومة عليها السلام في قم مجلد من (مجمع البيان) للطبرسيّ برقم (٥٩٥٤) كتبه الكيدريّ في سنة ٥٨٦هـ وقرأه على أُستاذه ابن حمزة سنة ٥٩٤هـ. انظر: فهرس مكتبة الروضة الفاطميّة (الآستانة) بقم؛ وأصل المخطوط؛ ومجلّة تراثنا (العدد ٣٩)، هامش ص٣٠٣.

٢. بحار الأنوار، ج١٠٦، ص٢٦؛ أجوبة المسائل النصيريّة، ص١٢.

٣. بحار الأنوار، ج١٠٦، ص٢٨.

٤. رياض العلماء وحياض الفضلاء، ج٣، ص٢١٥ ـ ٢١٦.

٥. مجمع الآداب في معجم الألقاب، ج٤، ص١٥٥، رقم ٣٥٦٦.

٦. استظهر اتحادهما الأفنديّ، كما هو الظاهر.

٧. رياض العلماء، ج٣، ص٢١٥؛ الذريعة، ج١٣، ص١٠ وج٢٥، ص١٦.

٢. إيجاز المطالب في إبراز المذاهب، باللغة الفارسيّة، ينقل عنه المحقّق الأردبيليّ في كتابه (حديقة الشيعة) وذكر أن الكتاب فارسي.

٣. الهادي إلى النجاة من جميع المهلكات، باللغة العربية، وهذا الكتاب مع سابقه كلاهما في إبطال مذاهب المخالفين ودحض حججهم وإثبات المذهب الإماميّ[١].

٤. نهج الحق[٢].

٥. رسالة تنزيه ذات خالق العالم عن التلوّث بوصمة الفناء والعدم، والكلام في نسبة هذه الرسالة لابن حمزة الطوسيّ ما يلي:

نسبة رسالة التنزيه إلى ابن حمزة:

لم يذكر أحد ممّن ترجم لابن حمزة رسالة أو مؤلّفاً له بهذا العنوان والموضوع، لكننا وجدنا في المجموع المخطوط رسالة دون عنوان ونسبة عقيب كتاب الوافي لابن حمزة الطوسيّ؛ ولما يأتي من الشواهد والقرائن نسبناها أيضاً لابن حمزة وحقّقناها وشفعناها بكتابه الوافي في هذه النشرة. الشواهد والقرائن هي ما يلي:

١. مجيئها عقب كتاب الوافي وبنفس الخط والعهد في الكتابة دون أن تنسب إلى أحد ما يرجّح أن الناسخ قاصد إلحاقها بالوافي باعتبارهما لمؤلّف واحد؛ فلم يرَ حاجة في التأكيد على النسبة، خصوصاً إذا ما لاحظنا أن الرسالة خلو من العنوان.

٢. الأسلوب والطريقة في الطرح مماثلان لما في كتاب الوافي.

٣. العبارات والتعابير في الاثنين متشابهان، ما يرجّح كون القلم لمؤلّف واحد، بل وبنَفَس واحد.

٤. المقترح لتأليف الرسالة والراغب في إنجازها هو تلميذ ابن حمزة أي السيّد المنتهى ابن السيّد شهاب الدين محمّد الكيسكيّ الحسنيّ.

---

١. حديقة الشيعة، ج٢، ص٧٤٠ و٧٤٢ و٧٦٧؛ رياض العلماء، ج٣، ص٢١٦؛ الذريعة، ج٢، ص٤٨٧.
٢. منهاج البراعة، ج١٣، ص٣٩٢.

٥. إشارة صاحب الرسالة إلى كتاب الوافي والإحالة إليه في آخر بحث المسلك الرابع حيث يقول: (وفي قولكم: إن المعلوم الذي صحّ وجوده لا بدّ فيه من قابل رجوع إلى إثبات الذات في حال العدم، **وقد تكلّمنا عليه بما فيه مَقنع سؤالاً وجواباً**...).

يبقى هنا كلام للأفندي في تعليقته على كتاب (أمل الآمل) يوهم أن الرسالة للخواجة نصير الدين الطوسيّ، يقول: رسالة في عدم جواز الفناء والعدم على القديم تعالى، ألّفها (أي الخواجة الطوسيّ) باسم الأمير السيّد كمال الدين أبي القاسم المنتهى بن السعيد شهاب الدين محمّد الكيسكيّ الحسنيّ، رأيتها في بلدة لاهيجان من بلاد جيلان، والنسخة عتيقة جدّاً[١].

وبما قدّمنا حول الرسالة وانتسابها لا يبعد القول أن الأفنديّ وقع في الخطأ الذي وقع فيه من كتب على الرسالة أنها للخواجة الطوسيّ ـ إن كانت ثمة كتابة نسبة ـ من حيث الاتفاق بين الاثنين في النسبة ـ الطوسيّ ـ واللقب ـ نصير الدين.

كتب أُخرى نسبت إلى ابن حمزة مؤخّراً

نُسب إلى ابن حمزة في كتابات معاصرة[٢] كتابان، هما:

١. الثاقب في المناقب؛

٢. قضاء الصلوة.

اعتمد المدّعي لنسبة الأول على ما في الكتاب من ناحيتين: زمانيّة، وطبقيّة.

أما من الناحية الزمانيّة فمؤلّف الكتاب يذكر أنه أنهاه في سنة ٥٦٠هـ، بينما نُسب الكتاب إلى ابن حمزة محمّد بن علي الطوسيّ الفقيه صاحب كتاب الوسيلة، وهو يتقدّم على ابن حمزة عبد الله وهذا التأريخ بنصف قرن؛ فالنسبة إلى صاحب الوسيلة

---

١. تعليقة أمل الآمل، ص٢٩٨.

٢. دائرة المعارف بزرگ إسلامي، ج٣، ص٣٧١، ترجمة ابن حمزة (أحمد پاكتچي).

غير صحيحة ومن وقع في الخطأ إنما وقع فيه تأثراً بالشيخ حسن بن عليّ الطبرسيّ في كتابيه (كامل البهائي) و(مناقب الطاهرين)، ومن هنا حصل الخطأ.

لكنّنا نقول: إن الاعتماد في المسألة على التقدم الزماني بين ابني حمزة الطوسيّين غير معتمد؛ وذلك لأن صاحب الوسيلة إن لم يكن أسوأ حالاً من عبد الله بن حمزة في الخمالة وخفاء الحال فليس هو بأحسن حالاً منه، ولذا فمن حقّق كتاب (الثاقب في المناقب) راح يستكشف أحوال ابن حمزة صاحب الوسيلة من خلاله؛ فتوصل منه إلى تأخره زماناً عمّا هو معروف! ولولا هذا الانبهام في أحوال الرجل لما صير إلى ما صير في أمره. وعلى أيّ حال فالأمر بالاستدلال بتقدّم صاحب الوسيلة على زمان التأليف غير مجدٍ ـ بحسب ما تُوصّل إليه حتى الآن من خلال المصادر المتاحة.

وأما من ناحية الطبقة فاعتمد المدّعي على رواية المؤلّف عن أُستاذه الشوهانيّ، وبما أن الشوهانيّ معدود في جملة مشايخ عبد الله بن حمزة في الرواية فالنتيجة أن الكتاب يغلب الظنّ فيه أنه لابن حمزة عبد الله.

هذا الوجه أيضاً هو الآخر ضعيف بالتقريب الذي قدّمناه في الناحية الزمانيّة؛ إذ الإبهام حاصل هنا أيضاً، فصاحب الوسيلة غير معروف الأساتذة والشيوخ، بل حتى أثره الشهير أي كتاب (الوسيلة إلى نيل الفضيلة) لا توجد له وصلة في الإجازات. وبعبارة أخرى، المؤلّف مجهول من حيث الأساتذة والتلامذة كليهما[1]؛ وعليه فكيف المصير إلى الترجيح بين اثنين يغمرهما الإبهام والخفاء من هذه الجهات؟!

وأما الكتاب الثاني أي كتاب (قضاء الصلوة) فالمدّعي للنسبة اعتمد على رواية مولّفه ـ بحسب نقل الخوانساري في روضات الجنّات ـ من طريق شيخه الشوهانيّ.

---

١. إلا ما عن إجازة الشيخ علي الكركيّ إلى القاضي صفيّ الدين عيسى، المطبوعة في البحار (ج١٠٥، ص٧٦)، حيث يذكر طريقه لصاحب الوسيلة ويتصل بابن حمزة بواسطة السيد جلال الدين عبد الحميد بن فخار بن معدّ الحسينيّ.

والكلام في هذا هو ما قدّمناه في الناحية الثانية عن كتاب الثاقب. وبالجملة فدعوى نسبة كتاب لم ينسبه أحد إلى غير ابن حمزة صاحب الوسيلة أنه لعبد الله بن حمزة باعتماد الزمان والطبقة والشيوخ لا يمكن الأخذ بها راهناً[١].

إجازاته الصادرة

١. إجازته لقطب الدين الكيدريّ:

هذا الكتاب الموسوم بـ(**حدائق الحقائق في شرح نهج البلاغة**) كتاب جامع لبدائع الحكم، وروائع الكلم، و زواهر المباني، وجواهر المعاني، فائق ما صُنّف في فنّه من الكتب، حاوٍ في فنون من العلم لباب الألباب، ونكت النخب، ألفاظه رصينة متينة، ومعانيه واضحة مستبينة؛ فبالحريّ أن يُمسي لكلام أفصح العرب بعد رسول الله شرحاً، ويقابل بالقبول والإقبال ولايعرض عنه صفحاً، وصاحبه الإمام الأجلّ، العالم الزاهد، المحقّق المدقّق، قطب الدين، تاج الإسلام، مفخر العلماء ومرجع الأفاضل، محمّد بن الحسين بن الحسن الكيدريّ البيهقيّ، وفّقه الله لما يتمنّاه في دنياه وعقباه، قد عبّ في علوم الدين من كلّ بحر ونهر، و قلّب كلّ فنّ ممّا انطوى عليه الكتاب بطناً لظهر، ولم يألُ جهداً في اقتناء العلوم والآداب، وأدأب نفسه في ذلك غاية نهار عمره كلّ الإدآب، حتى ظفر بمقصوده، وعثر على منشوده، وها هو منذ سنين يقتفي آثاري ويعشو إلى ضوء ناري، ويغتذي ببقايا زادي ويطأ مصاعد جوادي.

وقد صحّ له وساغ رواية جميع ما سمعته وجمعته من الكتب الأُصولية والفروعية والتفاسير والأخبار والتواريخ وغير ذلك، على ما اشتمل عليه فهارس كتب أصحابنا وغيرهم من مشايخي المشهورة، لاسيّما الكتاب الذي شرحه هو، وهو نهج البلاغة.

---

١. انظر: دائرة المعارف بزرگ إسلاميّ، ج٣، ص٣٧١، ترجمة ابن حمزة (أحمد پاكتچي)؛ الثاقب في المناقب، ص١٠ ـ ١٥.

وله أن يرويه عنّي، عن السيّد الشريف السعيد الأجلّ أبي الرضا فضل الله بن علي الحسينيّ الراونديّ عن مكيّ بن أحمد المخلّطي عن أبي الفضل محمّد بن يحيى الناتلي عن أبي نصر عبدالكريم بن محمّد الديباجيّ، المعروف بسبط بشرالحافي، عن السيّد الشريف الرضيّ ـ رضي الله عنه ـ و عن غير هؤلاء من مشايخي.

وهو حريّ بأن يُؤخذ عنه، وموثوق بأن يعوّل عليه. وهذا خطّ العبد المذنب المحتاج إلى رحمة الله عبد الله بن حمزة بن عبدالله الطوسيّ في شهر رمضان ـ عظّم الله بركته ـ سنة ست وتسعين[١] وخمسمائة.[٢]

٢. إجازته للسيّد المنتهى الكيسكيّ، كتبها على ظهر نسخة من كتاب صحيفة الرضا عليه السلام:

قرأ عليّ هذا الكتاب ـ وهو الأخبار المرويّة المعروفة بالرضويّات ـ الأمير السيّد الأجلّ، الإمام العالم المحترم، كمال الدين، بهاء الإسلام، مفخر السادة، تاج الأشراف، معين الحاجّ والحرمين، المنتهى بن السيّد الإمام الأجلّ السعيد شهاب الدين محمّد بن تاج الدين الحسينيّ الكيكيّ (كذا) ـ تغمّدهما الله برحمته ـ قراءة ثبت وتبحيث، وأجزت له أن يروي عنّي عن مشايخي ـ رحمهم الله ـ، وهذا خطّ العبد الضعيف المفتقر إلى رحمة الله تعالى عبد الله بن حمزة بن عبد الله ابن المشهديّ الطوسيّ في شهر ربيع الآخر سنة ثمان وسبعين وخمسمائة.[٣]

يبقى في ترجمة ابن حمزة أن نذكر أن صاحب كتاب (الجواهر المضيّة في طبقات الحنفيّة) ذكر في ترجمة الحسن بن مَعالي بن مسعود بن الحسين المعروف بابن الباقلّانيّ أن من أساتذته ابن حمزة الطوسيّ، قال: كتب عنه (أي ابن الباقلّانيّ) ابن النجّار، وقال: قدم بغداد في صباه سنة إحدى وثمانين وخمسمائة واستوطنها، وقرأ بها

---

١. هناك احتمال ذكره البعض بكون (تسعين) مصحّفة من (سبعين).

٢. إصباح الشيعة بمصباح الشريعة، ص١٥.

٣. رياض العلماء وحياض الفضلاء، ج٣، ص٢١٥ ـ ٢١٦.

على يوسف المذكور (أي يوسف بن إسماعيل الحنفيّ) **وعلى النصير عبد الله بن حمزة الطوسيّ**. كما أنه أفرد لابن حمزة ترجمة في قسم الألقاب وعدّه في علماء الأحناف، وذكر أن ابن الباقلّانيّ قرا عليه الفقه[١]. فهل المراد من (النصير) المذكور هو نصير الدين ابن حمزة الطوسيّ الذي نترجم له؟ الله أعلم.

موضوع الكتاب

أ) كتاب الوافي بكلام المُثبت والنافي

يبحث ابن حمزة بين طيّات كتابه حول مسألة أثارها بعض متكلّمي المعتزلة وهي مسألة يمكن عدّها فلسفية بحتة، وقد صار إليها هؤلاء في كلامهم عن نسبة الصفات إلى الذات في مباحث الربوبيّة. المعروف أنه انتهى المتكلّمون المسلمون في هذه المسألة إلى نظريّتين رئيسيّتين هما عينيّة الصفات مع الذات الإلهيّة والغيريّة. ولكن هذا هو المشهور في البين، غير أنه ثمة تفاصيل واختلاف في دقائق النظريّتين ما يجعل منهما عدّة نظريّات. والداعي إلى هذه النظريات هو تجنّب الوقوع في محذورين أساسيّين: **الأول** الشرك والإشراك مع القديم تعالى، فقد رأى فريق من المتكلّمين أن في إثبات الصفات مع القديم تعديداً للقدماء، وهذا لا شك منافٍ للتوحيد الذي هو أُسّ الإسلام وقوامه، ضرورة أن غيريّة الصفة مع اتصاف الذات بها مستلزمة لتعدّد القديم. وأما المحذور **الثاني** فهو استلزام نفي الغيريّة بهذا المعنى لتعطّل الذات الإلهيّة وخلوّها من الصفات المعهودة من الدين، وبالنتيجة لربما اتصفت بأضداد تلك الصفات، وفي هذا كلّه تكذيب للرسالات السماويّة التي وصفت الذات بأوصاف عديدة وثنّت بالثناء عليها بالأسماء الحسنى، وهذا أيضاً ردّ على الدين ومخالفة له.

ومع ذلك لم يكفّ الفريقان عمّا هم عليه، ولكنّهم أخذوا يعدّلون آراءهم

---

١. الجواهر المضيّة في طبقات الحنفيّة، ج٢، ص٩٣ و٣٠٧.

ويغيّرونها بما يتوافق مع الدين ولا يصطدم بما عُلم منه ضرورة. من ذلك أن قام بعض المعتزلة بتعديلات مثل نظرية نيابة الذات الإلهيّة عن الصفات ونظرية الأحوال، وعند الأشاعرة بجعل الصفات قديمة بقيد (أنها غير الذات وليست غيرها)؛ فأثبتوا من جهة الصفات ونفوها من جهة أخرى.

وعلى أية حال فالجميع لأجل التزامهم بالعقيدة الإسلاميّة رجعوا بشكل أو آخر إلى القول الساذج الذي ظهر أول الأمر في بدايات نشوء علم الكلام والذي يُعزى[1] إلى هشام بن الحكم، وهو أن الصفة ثابتة من جهة ومنفية من جهة أُخرى؛ فالثابت هو ما كان مغايراً للتعطيل والمنفي هو المستتبع للشرك وتعدّد القدماء.

وبالطبع هناك من يصوّر الأقوال بنحو آخر، وغالباً هم الذين يتبنّون نظريّة خاصّة ويدافعون عنها ويسعون في دحض حجج الطرف المقابل. ففي تصوير هؤلاء للرؤى الكلاميّة محاولة لتبريز مستلزمات الرأي المقابل لمنافيات العقيدة، ولذا فنحن نرى أن هذا النمط من القراءة لتأريخ علم الكلام الإسلامي غضّ وحطّ من المخالف ورفع للمؤالف والموافق. وبالجملة يمكن القول: أن المآخذ التي تؤخذ من طرف على حساب الطرف الآخر عادة ما تكون ناشئة من التسرّع في فهم الرأي الآخر وعدم التريّث في ذلك، إن لم يكن قصداً.

ولكن هناك نماذج في العالم الإسلامي لعلّها تحظى بالتثبّت والموضوعيّة أكثر من غيرها إن لم نقل على الإطلاق، وهذا ما يمكن أن يفخر به المسلمون. وكتابنا الذي نقدّم له هو من جملة الكتب التي يجد فيها قارئها هذا المعنى واضحاً جليّاً. فابن حمزة الطوسيّ الذي قدّمنا ترجمته هو من كبار متكلّمي الإسلام، والذي ألّف عدّة كتب في الفرق والمقالات، إلا أنها للأسف مفقودة. ولكن الذي وجدناه وننشره يمكن أن يكون خير شاهد على منهجه المتمثل بالتدقيق وتحرّي الحقّ والحقيقة بموضوعية. فنحن نرى

---

١. مقالات الإسلاميّين، ص٣٨.

في الكتاب عرضاً شاملاً ووافياً ـ كما عبّر هو عنه في تسميته لكتابه بالوافي ـ لحجج الطرفين: المثبتين والنافين في مسألة كلاميّة تعتبر من إفرازات بحث نسبة الذات والصفات. وهذه المسألة هي مسألة دقيقة لطيفة أثارها المتكلّمون فقبل بها البعض ورفضها البعض الآخر، ثم وجدت طريقاً لنفسها في كتب الفلاسفة لتقع موقع الرفض والاستنكار والردّ إلى حدّ نُسب فيها القائل بها إلى عدم الفهم وقلّة المعرفة بالمقالات، وإلى سخف القول والهذيان[1].

يذكر ابن حمزة في كتابه هذا الحجج ببيان تحسبه مائلاً ومتبنّياً لطرف حين يعرض حجّته في قبال الطرف الآخر. وينتهي بالنافي والرادّ، لكنه على لسان الحكاية والنقل وكأنه مقرّر فحسب لا رأي له. ولذا فالقارئ يحسّ بمتعة خفيّة وراء عرضه، وإن مسهباً حيناً، إلا أنه غير مملّ، بل ممتع شيّق. يبدأ بعرض الحجج العقليّة الصرفة كما هو منهج علم الكلام، ويثنّي بالنقليّات مستشهداً لكلا الطرفين بما يدعم حجّته من آيات القرآن الكريم.

ومن خلال عرض ابن حمزة للحجج يمكن القول: أنه من النفاة؛ وذلك لختمه الكتاب بحجّة النافين، ولكنه غير ظاهر متشخّص؛ بل غائب متخفٍّ وراء الفريقين.

المسألة المبحوث عنها في الكتاب هي مسألة شيئيّة المعدوم. وخلاصة القول فيها أن النسبة بين الوجود والشيئيّة أو الموجود والشيء هي العموم والخصوص مطلقاً، أي إن الشيئيّة أعمّ من الوجود، فكلّ موجود شيء وليس العكس؛ فإنه من الأشياء ما ليس بموجود وتلك الأشياء التي ليست موجودة متحصّلة كثيرة.

---

١. انظر: الشفاء (الإلهيّات)، ص٢٩؛ مجموعه مصنفات شيخ إشراق (المشارع والمطارحات/ المقاومات)، ج١، ص١٢٥ ـ ١٢٧ و١٩٩ ـ ٢٠٩؛ الحكمة المتعالية، ج٦، ص١٨٢ ـ ١٨٣. والشيخ السهروردي (شيخ الإشراق) من بين الفلاسفة الإسلاميّين هو الأشدّ ردّاً وعنفاً على القائلين بشيئيّة المعدوم، فقد تعرّض لها في عدد من كتبه مطوّلاً.

والقائل بهذه الدعوى هم بعض المعتزلة، وممّن نُسب إلى القول فيها هم: أبو يعقوب الشحّام البصريّ[١](م٢٣٣هـ)، وأبو علي الجبّائي (م٣٠٣هـ)، وابنه أبو هاشم الجبّائي (م٣٢١هـ)، وأبو الحسين الخيّاط (م نحو ٢٩٠هـ)، وأبو القاسم يعقوب الكعبيّ البلخيّ (م٣١٩هـ)، وأبو عبد الله البصريّ، وأبو إسحاق إبراهيم بن العيّاش البصريّ (القرن الرابع)، والقاضي عبد الجبّار الهمداني (م٤١٥هـ) وتلامذته[٢]. فيما قد أنكرها وتصدّى للردّ على من قال بها بعض المعتزلة مثل أبي الهذيل العلّاف (م٢٢٧هـ)، وهشام بن عمرو الفُوَطيّ البصريّ (م٢١٨هـ) وأبي الحسين البصريّ، والأشاعرة والشيعة[٣] وجميع الفلاسفة.[٤]

لهذه المسألة في كتب الكلام والفلسفة عدّة عناوين مثل: شيئيّة المعدوم، والمعدوم ليس بشيء، والواسطة بين الوجود والعدم، ومساوقة[٥] الوجود للشيئيّة، وهذا الأخير هو

---

١. قال الشهرستانيّ: والشحّام من المعتزلة أحدث القول بأن المعدوم شيء وذات وعين. نهاية الأقدام في علم الكلام، ص٨٩.

٢. انظر: المحصّل، ص١٥٧ ـ ١٥٨.

٣. انظر: أوائل المقالات، ص٩٨؛ نهاية المرام في علم الكلام، ج١، ص٥٤.

٤. انظر: المصدر السابق، ص١٤٩؛ تلخيص المحصّل، ص٨٤.

٥. قال الآمليّ في شرح المنظومة السبزواريّة: قال في الشوارق: لفظ المساوقة يستعمل في ما يعمّ الاتحاد في المفهوم فيكون اللفظان مترادفين، والمساواة فيكونان متباينين انتهى. يعني إذا كان بين اللفظين ترادفاً مفهومياً، مثل الإنسان والبشر، يقال: إنهما مساوقان، وإذا كان بينهما اختلاف مفهومي وكانا متساويين في الصدق، كالإنسان والمتعجّب أو الضاحك بالقوة، يقال: إنهما متساوقان، فالمساوقة تُستعمل في مورد الاتحاد في المفهوم وفي مورد التساوي في الصدق مع الاختلاف في المفهوم، وهل مساوقة الشيء مع الوجود من قبيل الأول فيكونا متحدّي المفهوم، كالإنسان والبشر، أو من قبيل الثاني فيكونا من قبيل الإنسان والمتعجّب؟ قال في الشوارق: ولهم في ذلك تردّد؛ بل ربّما يدّعى نفي الترادف بناء على أن قولنا: السواد موجود، يُفيد فائدة تامّة، بخلاف: السواد شيء، وأيضاً يُستعمل أحدهما في ما لا يستعمل فيه الآخر، فيقال: وجود السواد من الفاعل، ولا يقال: شيئيّته منه، أو يقال: السواد ممكن الوجود، ولا يقال: هو ممكن الشيئيّة، وكيف كان فالذى عليه معاشر الحكماء هو مساوقة الشيء مع الوجود، مع الترديد منهم في كون مساوقتهما من جهة ترادفهما المفهومي أو تساويهما في الصدق. درر الفوائد، ج١، ص١٥١.

العنوان الأكثر شيوعاً في كتب الفلاسفة متأخراً[١]. أما العنوان الأول فهو العنوان الأصلي الذي يكشف عن واقع المسألة ومنشأها؛ وذلك لأن ما نتكلّم عنه من الأشياء ربما لا يكون موجوداً ومع ذلك يقع في كلامنا، ونراه مميّزاً متّصفاً بصفات، ثم هذه الصفات والتميّزات ثابتة بغضّ النظر عن وجودها وحتى عن وجودنا نحن. كما أن جميع الأشياء متعلّقة للعلم الإلهي قبل أن تخلق، والله تعالى عالم بها على وجه مميّز وهو عالم بكلّ ما لها من صفات وخصوصيّات، وهذا ما يكشف عن ثبوتها قبل وجودها وهذا الثبوت ليس حتى بإرادة الله وقدرته لأنها لو كانت كذلك استلزمت الدور. وهكذا وجدناهم عندما أرادوا أن يستوضحوا حال الصفات الإلهيّة لم يجدوا بدّاً من القول بالشيئيّة والثبوت لجميع الممكنات وإن لم تتّصف بالوجود بعد. وهذا ما نجده بوضوح في حجج المثبتين؛ فإنها ناظرة إلى موضوع الصفات ونسبتها إلى الذات بشكل أو آخر.

هذا الأمر أي إثبات الشيئيّة للممكنات التي منها ما لم يوجد بعد، بل لا يزال معدوماً، هو الذي جعل عنوان المسألة (شيئيّة المعدوم) أي إثباتها والقول بها، والقائلون بها هم باختصار (المثبتون)، كما أن المنكرين والرافضين هم (النفاة).

إن العلم هو النقطة التي انطلق منها المتكلّمون، فالذي لا يُعلم وليس من شأنه ذلك لا يتأتّى الكلام فيه؛ ولذا فإن أعمّ مفهوم عند علماء الكلام من حيث ابتناء البحث الكلامي عليه هو (المعلوم)، وهذا المعلوم يُسمّى (شيئاً)؛ فالشيء أعمّ المفاهيم والمراد به كلّ ما يُعلم. ثم يشرعون في التقسيم، وهنا يتجلّى خلاف أساسي يمتاز به القائلون بالشيئيّة للمعدوم (المثبتون) عن الرافضين لها (النافين).

ومسألة الشيئيّة تختلف عن مسألة الأحوال، إلا أنه بين الاثنين علاقة وثيقة، ومسألة الأحوال مبتنية على الشيئيّة نحواً ما؛ لأنها تُثبت واسطة بين الوجود والعدم وهذه

---

١. انظر: الحكمة المتعالية، ج١، ص٧٥؛ شرح المنظومة، ج٢، ص١٨٢ ـ ١٨٧؛ نهاية الحكمة، ص٢٢؛ الفلسفة الإسلاميّة، ص١٩؛ شرح إلهيّات الشفاء (مصباح اليزديّ)، ج١، ص٢٤١.

الواسطة ثابتة غير منفيّة. ويرون عدم اتصاف الأحوال بالوجود أو العدم ومع ذلك فهي ليست نفياً محضاً. ومن أهل الكلام من لا يرى امتيازاً بينهما.[١]

ويظهر من خلال تصفح كتب التراجم والتأريخ أنها كانت موضع ابتلاء الشيعة في القرنين السادس والسابع؛ وذلك لأننا توصّلنا إلى عدّة أعمال مفردة ومستقلة أُلّفت في معالجة هذه المسألة. وبحسب الطبقة يحصل لنا ظن متاخم لليقين أن أول من كتب في المسألة وتعرّض لها مستقلّاً وأفرد كتاباً أو رسالة فيها هو ابن حمزة وكتابه هو الكتاب الذي نقدّم له. ثم يأتي بعده تلميذه قطب الدين الكيدريّ[٢]. ثم نجد الخواجة نصير الدين الطوسيّ يكتب في ذلك رسالة مستقلّة، وفي نفس الحقبة نجد استفتاء من المحقّق الحلّيّ في المسألة فيجيب عنها في رسالة موجزة يذكر فيها فهمه للمسألة وما ينبغي من الفهم المحايد فيها، وبالأخير يُفتي بعدم الكفر وصحّة إعطاء الزكاة لمن يقول بإثبات المعدوم وأنه مسلم له حرمته؛ فلا يُعتدى على كرامته وحقوقه بشيء. ثم نلاحظ ابن العُوديّ[٣] يردّ في رسالة مفردة أيضاً على المحقّق ردّاً قاسياً وبشيء أكبر من التفصيل، فيغلّط المحقّق وينسبه إلى عدم التحقيق والتحصيل في المسألة ـ إن لم يكن ثمّة غرض آخر ـ في فهمه للمسألة من الناحية الكلاميّة، وأيضاً ينقد فتواه، ويدّعي أنه

---

١. يرى الشهرستانيّ أن مسألة الشيئيّة مبنيّة على الأحوال. والأقرب أن كلامه ناظر إلى الباعث للتطرّق إلى هذه النظريّة بهذا الحجم؛ فإنه لولا مسألة الأحوال لما أخذت مسألة شيئيّة المعدوم هذه المساحة، وواضح أن الشيئيّة أسبق، ومن الدواعي في ظهورها مسألة العلم والقدرة؛ كما أن مسألة الأحوال هي الأُخرى من إفرازات ومخرجات مبحث الصفات الإلهيّة كما أسلفنا. انظر: نهاية الإقدام، ص٩٣ ـ ٩٤.

٢. الذريعة، ج٣، ص ٨٠.

٣. هو الشيخ شرف الدين أبو عبد الله الحسين بن أبي القاسم الحسن بن الحسين بن محمّد بن العُود الأسديّ الحلّيّ، من بيت ابن العود بيت علم عريق في الحلّة ومن العلماء في هذا البيت أبوه أبو القاسم وابنه أحمد وشهاب الدين إسماعيل وغيرهم. كان حيّاً سنة ٧٤٠هـ (لدعاء ولده أحمد له بالبقاء في آخر نسخة رسالته التي ردّ فيها على المحقّق الحلّيّ). له: رسالة الردّ على رسالة المحقّق الحلّي في عدم كفر من يقول بإثبات المعدوم، ورسالة في العقائد (توجد نسخة منها في مجموعة بادليان).

إنما اندفع وانبرى لكتابة هذا الجواب فلأجل خلاص المُفتي من باطله والمستفتي من الوقوع والتورّط في ما جانب الحقّ والصواب.

ولكنّا إذا ما أردنا دراسة هذه الكتب والرسائل في سياق علميّ تأريخيّ وبمقارنتها مع بعضها البعض، فسنجد أن كتاب ابن حمزة عبارة عن عرض وافٍ وموضوعيّ ومحايد للمسألة؛ فهو يعرض أدلّة الطرفين المُثبت والنافي بكلّ دقّة وإسهاب، ويستمرّ في رسالته سؤالاً وجواباً ـ بالمعنى الكلاميّ ـ لبيان كلّ ما قيل في المسألة ردّاً وإثباتاً، وكأن المؤلّف لا رأي له في الموضوع، وأنه حاكٍ وقاصّ لما قيل فقط. وكتاب ابن حمزة كتب بلغة العصر العلميّة أي اللغة العربيّة، وهذا يدلّ بوضوح على الطائفة المخاطبة والمقصودة لكتابه.

ثم يأتي كتاب الكيدريّ أي كتاب (البراهين الجليّة في إبطال الذوات الأزليّة)[1]، وبما أن الكتاب مفقود وليس متوفّراً فلا يسوغ لنا القول فيه بشيء. ولكن بالإمكان الحصول على بعض المعلومات من خلال عنوانه؛ فعنوانه يكشف عن أنه كتاب لغاية مختلفة عن كتاب ابن حمزة، فكتاب الكيدريّ كتاب في الردّ على المثبتين للشيئيّة التي مآلها ثبوت ذوات أزليّة خارجة عن سلطان الجعل والإثبات، نعم هي بحاجة إلى القديم تعالى في إيجادها، أي في جعلها متّصفة بحال الوجود أو صفته.

وأما الرسالة الثالثة فهي رسالة الخواجة نصير الدين الطوسيّ أي رسالة (نبود و بود)، وهي رسالة فارسيّة في سُدس حجم كتاب ابن حمزة. وتمتاز بأن الحجج فيها مقتضبة رصينة، اقتُصر فيها على الأقوى والأهمّ من الأدلّة، وليس فيها ذكر للأدلّة النقليّة. وستأتي هذه الرسالة مع الرسالتين التاليتين في قسم الملحقات إن شاء الله.

الرسالة الرابعة هي استفتاء من المحقّق الحلّيّ في المُعتقد بالإثبات هل هو كافر؟ وهل يجوز إعطاؤه من الزكاة؟ والاستفتاء لم يتبيّن أنه وارد من أيّ جهة. ولكنه يكشف

---

١. الذريعة، ج٣، ص٨٠.

عن تدنّي البحث وانتقاله من الناحية النظرية إلى الناحية العمليّة والسلوكيّة، وهذا السؤال إنما يرد من أُناس يسألون عن كيفيّة التعامل مع من يقول بالإثبات، وهذا يكشف عن إكبار المجتمع الشيعيّ واستعظامه للقول بهذه المسألة وأن القول بالإثبات ليس من شأن المذهب والاتجاه الكلاميّ العامّ فيه؛ فهو أجنبي وافد عليهم مستنكر عندهم. ولكن مع ذلك فالجواب جاء موضوعيّاً تسامحيّاً.

وفي الجانب الآخر نرى الرسالة الخامسة التي هي ردّ على رسالة المحقّق. وهي رسالة مُعنفة في طرحها قاسية في ردّها؛ فلا نلحظ منها تسامحاً ولا موضوعيّة وإنما هو احتكار لوجهة النظر وتصدير للرأي، وإلزام الآخر بلوازم رأيه وتحميله عواقبه بحسب رأي المحتكم فيها. ولهذه الرسالة دلالة إما على اتجاه فقهيّ مختلف عن اتجاه المحقّق في علم الفقه والاجتهاد، وإما على تفاقم القول بالإثبات واجتياحه للساحة الفكريّة في المجتمع الشيعيّ ـ وإن في نطاق محدود ـ بمرأى فقهاء مثل ابن العوديّ، ما أثار حفيظتهم وبعثهم على اتخاذ مثل هذا الموقف البعيد عن الرفق.

خلاصة ما أُلّف في الموضوع مستقلّاً:

١. الوافي بكلام المُثبت والنافي

وهو كتابنا الذي حقّقناه ونقدّم له.

٢. البراهين الجليّة في إبطال الذوات الأزليّة، لقطب الدين الكيدريّ.

هذه الرسالة مفقودة، ولم يُظفر بها في مكتبة أو مجموعة حتى الآن.

٣. رسالة (نبود و بود) باللغة الفارسية، للخواجة نصير الدين الطوسيّ.

وقد حقّقها المرحوم محمّد تقي دانش پژوه على نسختين في مكتبة جامعة طهران: الأولى (ألف) ضمن مجموع كتب في رجب سنة ١٠٩٧هـ، والثانية (ب) كتبت في الفترة ما بين سنة ١٠٤٠ و١٠٧٠هـ، برقم استدعاء ١٠٤٦/٤١ في المكتبة ضمن مجموع بـ ٢٠٩

أوراق. وطبعتها مجلة كليّة الآداب (دانشكده أدبيات) في جامعة طهران في عددها ٣ من السنة ٤. وسنلحقها بالكتاب مع تعريبها للانتفاع بها، ورحم الله منشئها وكاتبها ومحقّقها!

٤. رسالة في عدم كفر من يقول بإثبات المعدوم، للمحقّق الحلّيّ، في جواب استفتاء ورده في الموضوع.

٥. ردّ على رسالة المحقّق الحلّيّ، لشرف الدين أبي عبد الله الحسين بن أبي القاسم بن الحسين بن محمّد العوديّ الأسديّ الحلّيّ.

والرسالتان الأخيرتان يوجد مخطوطهما[1] في مجموعة بادليان في مكتبة آكسفورد ضمن مجموع[2] برقم ٦٤ يضمّ بين دفّتيه عشرين رسالة وقطعة من كتاب، نسخها أحمد بن شرف الدين الحسين بن أبي القاسم بن الحسين بن محمّد بن العوديّ الأسديّ بين سنتي ٧٤٠ و٧٤٢هـ.

تقع الرسالة الأُولى في الورقة (٩٩ و) حتى (١٠٠ ظ)، وأما الثانية ففي الورقة (١٠٠ظ) حتى (١٠٤و). أيضاً سنُلحق رسالتي المحقّق الحلّيّ وردّ ابن العوديّ محقّقتين على نسختين؛ وذلك لأهميّتهما وصغر حجمهما.

وفيما يلي ننقل نصّين من كتابين مهمّين في علم الكلام الشيعيّ، حيث يُعرض فيهما بحث إثبات المعدوم بدقّة وإيجاز؛ ليتيسّر للقارئ مقارنة النصّين المتأخرين عن ابن حمزة بكتابه الوافي، ويتسنّى مراجعة البحث بنظرة خاطفة ضمن خطوطه العريضة ومواقفه الرئيسة. أما النصّ الأول فهو مستخرج من كتاب (تجريد الاعتقاد) للخواجة

---

١. نرمز إلى هذه النسخة بنسخة (أ). كما أنه توجد في مركز إحياء التراث الإسلاميّ في قم نسخة أُخرى مصوّرة برقم الفلم (٣٨١٤)، كتبت حديثاً بخط نسخيّ، ويظهر أنها مكتوبة عن نسخة (أ)؛ لأنها غالباً ما توافق أُختها في النقص، ومعها استنساخ للنسختين بمقابلتهما معاً للمحقّق السيّد حسين المدرسيّ الطباطبائيّ بتأريخ ١٣٦٣ ش، مع مقدّمة بتعريف النسخ وتأريخ الموضوع، وقد رمزنا إليها بنسخة (ب).

٢. توجد مصوّرة له في مركز إحياء التراث الإسلامي في قم برقم ١٦٢٥.

الطوسيّ مع شرح العلّامة الحلّيّ، وأما الثاني فهو من كتاب (نهاية المرام في علم الكلام) للعلّامة الحلّيّ أيضاً:

النصّ الأول

المسألة الحادية عشرة في تلازم الشيئية و الوجود:

قال: ويساوق الشيئية فلا تتحقق بدونه والمنازع مكابر مقتضى عقله.

أقول: اختلف الناس في هذا المقام فالمحقّقون كافة من الحكماء والمتكلّمين اتفقوا على مساوقة الوجود الشيئية وتلازمهما حتى أن كل شيء على الإطلاق فهو موجود على الإطلاق وكل ما ليس بموجود فهو منتفٍ وليس بشيء، وبالجملة لم يُثبتوا للمعدوم ذاتاً متحقّقة، فالمعدوم الخارجي لا ذات له في الخارج والذهني لا ذات له ذهنا.

وقال جماعة من المتكلّمين أن للمعدوم الخارجي ذاتاً ثابتة في الأعيان متحققة في نفسها ليست ذهنية لا غير، وهؤلاء يكابرون في الضرورة؛ فإن العقل قاضٍ بأنه لا واسطة بين الموجود والمعدوم فإن الثبوت هو الوجود.

قال: وكيف تتحقق بدونه مع إثبات القدرة وانتفاء الاتصاف.

أقول: لمّا استبعد مقالة هؤلاء القوم ونسبهم إلى الجهل شرع في الاستدلال على بطلان قولهم، واعلم أن هؤلاء يذهبون إلى أن القدرة لا تأثير لها في الذوات أنفسها؛ لأنها ثابتة في العدم مستغنية عن المؤثر في جعلها ذواتاً، ولا في الوجود لأنه عندهم حال والحال غير مقدورة، وقد ثبت في نفس الأمر أن اتصاف الماهية بالصفة غير ثابت في الأعيان؛ بل هو أمر اعتباري وإلا لزم التسلسل؛ لأن ذلك الاتصاف لو كان ثابتاً لكان مشاركاً لغيره من الموجودات في الثبوت وممتازاً عنها بخصوصية، وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز، فيكون اتصاف ذلك الاتصاف بالثبوت أمراً زائداً عليه ويلزم التسلسل.

إذا ثبت هذا فاعلم أن المصنف ـ رحمه الله ـ تسلّم مذهبهم وما ثبت في نفس الأمر وألزمهم المحال، وتقريره: أن الماهيات لو كانت ثابتة في العدم لاستغنت الممكنات في وجودها عن المؤثر فانتفت القدرة أصلاً ورأساً، والتالي باطل فالمقدم مثله، بيان الشرطية: أن القدرة حينئذ لا تأثير لها في الذوات ولا في الوجود على مذهبهم ولا في اتصاف الماهية بالوجود على ما ثبت في نفس الأمر، وذلك يستلزم نفي التأثير أصلاً، وأما بطلان التالي فبالاتفاق والبرهان دل عليه على ما يأتي، فلهذا استبعد المصنف ـ رحمه الله ـ هذه المقالة مع إثبات القدرة المؤثرة والقول بكون الاتصاف أمراً ذهنياً وأنه منتفٍ في الخارج.

قال: وانحصار الموجود مع عدم تعقل الزائد.

أقول: هذا برهان آخر دال على انتفاء الماهيات في العدم وتقريره أن مذهبهم أن كل ماهية نوعية فإنه يثبت من أشخاصها في العدم ما لا يتناهى كالسواد والبياض والجواهر وغيرها من الحقائق، فألزمهم المصنف المحال، وهو القول بعدم انحصار الموجودات؛ لأن تلك الماهيات ثابتة وهي غير محصورة في عدد متناه، والثبوت هو الوجود؛ لانتفاء تعقل أمر زائد على الكون في الأعيان، فلزمهم القول بوجود ما لا يتناهى من الماهيات وهو عندهم باطل؛ فإن جعلوا الوجود أمراً مغايراً للكون في الأعيان كان نزاعاً في عبارة وقولاً بإثبات ما لا يُعقل، مع أنا نكتفي في إبانة محاليّة قولهم بالثبوت الذي هو الكون في الأعيان، وهم يسلّمونه لنا، والبراهين الدالة على استحالة ما لا يتناهى كما تدل على استحالته في الوجود تدل على استحالته في الثبوت؛ إذ دلالتها إنما هي على انحصار الكائن في الأعيان، وقول المصنف ـ رحمه الله ـ: (وانحصار الموجود) عطف على الانتفاء، أي وكيف تتحقّق الشيئيّة بدون الوجود مع إثبات القدرة وانتفاء الاتصاف، ومع انحصار الموجود مع عدم تعقّل الزائد؟! هكذا ينبغي أن يُفهم كلامه هاهنا.

قال: ولو اقتضى التمييز الثبوت عيناً لزم منه محالات.

أقول: لمّا أبطل مذهب المثبتين شرع في إبطال حججهم، ولهم حجّتان رديّتان ذكرهما المصنف وأبطلهما:

أما الحجّة الأولى فتقريرها: أن كل معدوم متميّز وكل متميّز ثابت فكل معدوم ثابت.

أما المقدمة الأولى فيدل عليها أمور ثلاثة:

أحدها: أن المعدوم معلوم والمعلوم متميّز.

الثاني: أن المعدوم مراد فإنا نريد اللذات ونكره الآلام فلا بد وأن يتميّز المراد عن المكروه.

الثالث: أن المعدوم مقدور وكل مقدور متميّز؛ فإنا نميّز بين الحركة يمنة ويسرة و بين الحركة إلى السماء، ونحكم بقدرتنا على إحدى الحركتين دون الأخرى؛ فلولا تميّز كل واحدة منهما عن الأخرى لاستحال هذا الحكم.

وأما المقدمة الثانية: فلأن التميّز صفة ثابتة للمتميّز، وثبوت الصفة يستدعي ثبوت الموصوف، لأنه فرع عليه.

والجواب: أن التميّز لا يستدعي الثبوت عيناً، وإلا لزم منه محالات:

أحدها: أن المعلوم قد يكون مستحيل الوجود لذاته، كشريك الباري تعالى واجتماع الضدّين وغيرهما، ويتميّز أحدهما عن الآخر، فلو اقتضى التميّز الثبوت العيني لزم ثبوت المستحيلات، مع أنهم وافقونا على انتفاء المستحيل.

الثاني: أن المعلوم قد يكون مركباً ووجوداً وليس بثابت في العدم اتفاقاً.

الثالث: أن المقدورية لو استدعت الثبوت لانتفت؛ إذ لا قدرة على الثابت وكذا المراديّة.

قال: والإمكان اعتباري يعرض لما وافقونا على انتفائه.

أقول: هذه الحجّة الثانية لهم على ثبوت المعدوم وهو أنهم قالوا: إن المعدوم ممكن وإمكانه ليس أمراً عدمياً، وإلا لم يبق فرق بين نفي الإمكان وبين الإمكان المنفي، فيكون

أمراً ثبوتياً، وليس جوهراً قائماً بذاته؛ فلا بدّ له من محل ثبوتي هو الممكن؛ لاستحالة قيام الصفة بغير موصوفها فيكون الممكن العدمي ثابتاً وهو المطلوب.

وأجاب المصنف عنه بأن الإمكان أمر اعتباري ليس شيئاً خارجياً وإلا لزم التسلسل، وأن يكون الثبوتي حالّاً في محل عدمي وهو باطل قطعاً، وأيضاً فإن الإمكان يعرض للممكنات العدميّة كالمركبات وهم وافقونا على انتفائها خارجاً فيبطل قولهم: كل ممكن ثابت.

المسألة الثانية عشرة في نفي الحال:

قال: وهو يرادف الثبوت، والعدم النفي، فلا واسطة.

أقول: ذهب أبو هاشم وأتباعه من المعتزلة والقاضي والجويني من الأشاعرة إلى أن هاهنا واسطة بين الموجود والمعدوم وهي ثابتة، وسمّوها الحال وحدّوها بأنها صفة لموجود لا توصف بالوجود والعدم؛ فيكون الثابت أعمّ من الموجود، والمعدوم أعمّ من المنفي.

وهذا المذهب باطل بالضرورة؛ فإن العقل قاضٍ بأنه لا واسطة بين الوجود والعدم، وأن الثبوت والوجود مترادفان، وكذا العدم والنفي مترادفان، ولا شيء أظهر عند العقل من هذه القضية، فلا يجوز الاستدلال عليها.

قال: والوجود لا ترد عليه القسمة والكلي ثابت ذهناً ويجوز قيام العرض بالعرض.

أقول: لمّا أبطل مذهبهم أشار إلى بطلان ما احتجوا به وهو وجهان: الأول: قالوا: قد تبيّن أن الوجود زائد على الماهية فإما أن يكون موجوداً أو معدوماً، أو لا موجوداً ولا معدوماً، والأولان باطلان؛ أما الأول فلأنه يلزم التسلسل، وأما الثاني فلأنه يلزم منه اتصاف الشيء بنقيضه فبقي الثالث.

والجواب: أن الوجود غير قابل لهذه القسمة؛ لاستحالة انقسام الشيء إلى نفسه وإلى غيره، فكما لا يقال: السواد إما أن يكون سواداً أو بياضاً كذلك لا يقال: الوجود إما أن يكون موجوداً أو لا يكون، ولأن المنقسم إلى الشيئين أعمّ منهما ويستحيل أن يكون الشيء أعمّ من نفسه.

الوجه الثاني: أن اللونيّة أمر ثابت مشترك بين السواد والبياض فيكون كل واحد من السواد والبياض ممتازاً عن الآخر بأمر زائد على ما به الاشتراك، ثم الوجهان إن كانا موجودين لزم قيام العرض بالعرض، وإن كانا معدومين لزم أن يكون السواد أمراً عدمياً وكذلك البياض، وهو باطل بالضرورة فثبتت الواسطة.

والجواب من وجهين: الأول: أن الكلي ثابت في الذهن فلا ترد عليه هذه القسمة.

الثاني: أن العرض قد يقوم بالعرض على ما يأتي. وأيضاً فإن قيام الجنس بالفصل ليس هو قيام عرض بعرض.

قال: ونوقضوا بالحال نفسها.

أقول: اعلم أن نفاة الأحوال قالوا: وجدنا ملخص أدلة مثبتي الحال يرجع إلى أن هاهنا حقائق تشترك في بعض ذاتياتها وتختلف في البعض الآخر وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز، ثم قالوا: وذلك ليس بموجود ولا معدوم، فوجب القول بالحال، وهذا ينتقض عليهم بالحال نفسها فإن الأحوال عندهم متعددة متكثرة فلها جهتا اشتراك هي مطلق الحالية، وامتياز هي خصوصيات تلك الأحوال، وجهة الاشتراك مغايرة لجهة الامتياز فيلزم أن تكون للحال حال أخرى ويتسلسل.

قال: والعذر بعدم قبول التماثل والاختلاف والتزام التسلسل باطل.

أقول: اعتذر المثبتون عن إلزام النفاة بوجهين: الأول أن الحال لا توصف بالتماثل والاختلاف، الثاني القول بالتزام التسلسل.

والعذران باطلان؛ أما الأول فلأن كل معقول إذا نُسب إلى معقول آخر فإما أن يتحدا في المعقولية ويكون المتصور من أحدهما هو المتصور من الآخر وإنما يتميّزان بعوارض لاحقة لهما وهما المثلان، أو لا يكون كذلك وهما المختلفان فلا يُتصور نفيهما.

وأما الثاني فلأنه يبطل الاستدلال بوجود الصانع تعالى، وبراهين إبطال التسلسل آتية هاهنا.

أجاب بعض المتأخرين بأن المختلفين إذا اشتركا في أمر ثبوتي لزم ثبوت أمرين بهما يقع الاختلاف والتماثل، أما إذا اتحدا في أمر سلبي فلا يلزم ذلك، والأحوال وإن اشتركت في الحاليّة كالسواديّة والبياضيّة إلا أن ذلك المشترك أمر سلبي فلا يلزم التسلسل، وهو غير مرضي عندهم لأن الأحوال عندهم ثابتة.

المسألة الثالثة عشرة في التفريع على القول بثبوت المعدوم و الأحوال:

قال: فبطل ما فرّعوا عليهما من تحقّق الذوات الغير المتناهية في العدم، وانتفاء تأثير المؤثر فيها وتباينها، واختلافهم في إثبات صفة الجنس وما يتبعها في الوجود، ومغايرة التحيّز للجوهرية، وإثبات صفة المعدوم بكونه معدوماً، وإمكان وصفه بالجسمية، ووقوع الشك في إثبات الصانع بعد اتصافه بالقدرة والعلم والحياة.

أقول: لما أبطل مذاهب القائلين بثبوت المعدوم والحال أبطل ما فرّعوا عليهما، وقد ذكر من فروع إثبات الذوات في العدم أحكاماً اختلفوا في بعضها.

الأول: اتفقوا على أن تلك الذوات غير متناهية في العدم، فلكل نوع عدد غير متناه، وأن تلك الأعداد متباينة بأشخاصها.

الثاني: أن الفاعل لا تأثير له في جعل الجوهر جوهراً والعرض عرضاً، وإنما تأثير الفاعل في جعل تلك الذوات موجودة؛ لأن تلك الذوات ثابتة في العدم لم تزل، والمؤثر إنما يؤثر على طريقة الإحداث، وقد صار إلى هذا الحكم جماعة من الحكماء، قالوا: لأن كل ما بالفاعل ينتفي بانتفاء الفاعل، فلو كان الجوهر جوهراً بالفاعل لانتفى بانتفائه، لكن انتفاء الجوهر عن ذاته يستلزم التناقض.

الحكم الثالث: اتفقوا على انتفاء التباين في الذوات؛ بل جعلوا الذوات كلها متساوية في كونها ذواتاً، وإنما تختلف بصفات عارضة لها.

وهذا المذهب باطل؛ لأن الصفات إن كانت لازمة كان اختلافها دليلاً على اختلاف الملزومات، وإلا جاز أن ينقلب السواد جوهراً و بالعكس، وذلك باطل بالضرورة.

الرابع: اختلفوا في صفات الأجناس هل هي ثابتة في العدم أم لا؟ والمراد بصفات الأجناس ما يقع بها الاختلاف والتماثل، كصفة الجوهريّة في الجوهر والسواديّة في السواد إلى غير ذلك من الصفات، فذهب ابن عيّاش إلى عراء تلك الماهيات عن الصفات في العدم، وأما الجبّائيان وعبد الجبار وابن متويه فإنهم قالوا: صفات الجوهر إما أن تكون عائدة إلى الجملة كالحييّة وما يشترط بها، وإما أن تكون عائدة إلى الأفراد وهي أربعة:

إحداها: الصفة الحاصلة حالتي الوجود والعدم وهي الجوهريّة.

والثانية: الوجود وهي الصفة الحاصلة بالفاعل.

والثالثة: التحيّز وهي الصفة التابعة للحدوث الصادرة عن صفة الجوهريّة بشرط الوجود.

والرابعة: الحصول في الحيّز وهي الصفة المعلّلة بالمعنى، وليس له صفة زائدة على هذه الأربع، فليس له بكونه أسود أو أبيض صفات. وأما الأعراض فلا صفات لها عائدة إلى الجملة بل لها ثلاث صفات راجعة إلى الأفراد: إحداها: الصفة الحاصلة حالتي الوجود والعدم وهي صفة الجنس. الثانية: الصفة الصادرة عنها بشرط الوجود. الثالثة: صفة الوجود.

الخامس: ذهب أبو يعقوب الشحّام وأبو عبد الله البصري وأبو إسحاق بن عيّاش إلى أن الجوهريّة هي التحيّز، ثم قال الشحّام والبصري: إن الذات موصوفة بالتحيّز كما توصف بالجوهريّة، ثم اختلفا، فقال الشحّام: إن الجوهر حال عدمه حاصل في الحيّز، وقال البصري: شرط الحصول في الحيّز الوجود، فهو حال العدم موصوف بالتحيّز لا الحصول في الحيّز، وزعم ابن عيّاش أنه حال العدم غير موصوف بأحدهما ولا بغيرهما.

السادس: اتفق المثبتون إلا أبا عبد الله البصري على أن المعدوم لا صفة له بكونه معدوماً، والبصري أثبت له صفة بذلك.

السابع: اتفقوا إلا أبا الحسين الخيّاط على أن الذوات المعدومة لا توصف بكونها أجساماً، وجوزه الخيّاط.

الثامن: اتفقوا على أن من علم أن للعالم صانعاً قادراً حكيماً مرسلاً للرسل قد يشك في أنه هل هو موجود أم لا؟ ويحتاج في ذلك إلى دليل بناء منهم على جواز اتصاف المعدوم بالصفات المتغايرة، والعقلاء كافة منعوا من ذلك وأوجبوا وجود الموصوف بالصفة الموجودة؛ لأن ثبوت الشيء لغيره فرع على ثبوت ذلك الغير في نفسه.

قال: وقسمة الحال إلى المعلّل وغيره وتعليل الاختلاف بها، وغير ذلك مما لا فائدة بذكره.

أقول: لما ذكر تفاريع القول بثبوت المعدوم شرع في تفاريع القول بثبوت الحال وذكر منها فرعين:

الأول: قسمة الحال إلى المعلّل وغيره، قالوا: ثبوت الحال للشيء إما أن يكون معلّلاً بموجود قائم بذلك الشيء كالعالميّة المعلّلة بالعلم، أو لا يكون كذلك كسواديّة السواد، فقسموا الحال إلى المعلل و غيره.

الثاني: اتفقوا على أن الذوات كلها متساوية في الماهية وإنما تختلف بأحوال تنضاف إليها.

واتفق أكثر العقلاء على بطلان هذا؛ لوجوب استواء المتماثلين في اللوازم، فيجوز على القديم الانقلاب إلى المحدَث وبالعكس، ولأن التخصيص لا بدّ له من مرجّح وليس ذاتاً وإلا تسلسل، ولا صفة ذات وإلا تسلسل[1].

النص الثاني

البحث الثاني: في أنّ المعدوم ليس بشيء:

هذه مسألة عظيمة وقع الخلاف فيها بين النفاة والمثبتين مع أنّها ظاهرة.

وتقرير الكلام في ذلك أن نقول: المعدوم إمّا أن يكون ممتنع الثبوت، ولا نزاع في أنّه نفي محض.

---

١. كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص٣٢ ـ ٣٩.

وإمّا أن يكون ممكن الثبوت، فعندنا أنّه كذلك، وهو مذهب الأوائل وجماعة من المتكلّمين كأبي الهذيل وهشام الفوطي وهشام البردعي وأبي الحسين البصري والخوارزمي والقاضي أبي بكر الباقلاني وغيرهم.

وذهب آخرون إلى أنّه شيء، بناء على أنّ الوجود زائد على الماهية، وأنّه يجوز خلو تلك الماهية عن الوجودين وتبقى ثابتة في الأعيان، فجعلوا الوجود غير الثبوت، وهو مذهب أبي يعقوب الشحّام وأبي علي الجبائي وأبي هاشم وأبي الحسين الخيّاط وأبي القاسم البلخي وأبي عبد الله البصري وأبي اسحاق بن عياش وقاضي القضاة وأبي رشيد [و] ابن متّويه وغيرهم.

لنا وجوه: أوّلا: لو كانت الماهيات متحقّقة في الخارج حال عدمها، لكانت متشاركة في ذلك التحقّق ومتباينة بخصوصيّاتها، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز، فيلزم أن يكون تحقّق كلّ ماهية زائداً عليها ولا نعني بكونها موجودة سوى ذلك، فيلزم أن تكون موجودة حال فرضها معدومة، وذلك باطل بالضرورة.

وفيه نظر؛ لأنّهم سلّموا مغايرة الثبوت للوجود، وأنّ الثبوت أمر مشترك زائد على الماهيّات، ولا يلزم أن تكون الماهيات موجودة حال كونها معدومة، بل أن تكون ثابتة حال كونها معدومة، وهو محلّ النزاع.

والتحقيق: أن نقول: النزاع هنا ليس إلّا في إثبات معنى غير الثبوت وعدمه، والحق عدمه، لأنّ الثبوت هو الكون في الأعيان، ونحن لا نعقل سوى الماهية والكون في الأعيان، والوجود هو الكون في الأعيان.

ثانيا: لو كانت الذوات ثابتة في العدم، لكانت إمّا متناهية أو غير متناهية، والقسمان باطلان، فالقول بكونها ثابتة في العدم باطل.

أمّا الأوّل: فبالاتفاق، وإلّا لزم انحصار مقدور الله تعالى في عدد متناه.

وأمّا الثاني: فلأنّها بعد إخراج شيء منها إلى الوجود إمّا أن تبقى كما كانت وهو

باطل بالضرورة، وإلّا لزم أن يكون الشيء مع غيره كهو لا مع غيره، وإمّا أن تنقص، فيلزم تناهيها، والذي خرج منها إلى الوجود متناه، فيكون الكلّ متناهيا وقد فرض غير متناه، هذا خلف.

وفيه نظر، فإنّه لا يلزم من القلّة التناهي، فإنّ معلومات الله تعالى أكثر من مقدوراته، وتضعيف الألف مراراً غير متناهية أقلّ من تضعيف الألفين كذلك والكلّ غير متناه، بل كلّ عدد غير متناه إذا أخذ أي عدد متناه كان منه، فإنّ الباقي يكون غير متناه وأقلّ من الأوّل.

ثالثا: هذه الماهيات من حيث إنّها هي ممكنة لذواتها، وكل ممكن محدث، فهذه الماهيات من حيث هي هي محدثة، فتكون مسبوقة بالنفي الصرف.

أمّا المقدمة الأولى، فلأنّها لو كانت واجبة التقرّر في الخارج لذواتها، لكانت واجبة الوجود، وسيأتي بيان أنّه واحد.

وأمّا الثانية، فسيأتي بيان أنّ كلّ ممكن محدث، وأنّ كل محدث مسبوق بالعدم.

وفيه نظر، فإنّهم يسلّمون أنّها ممكنة ومحدثة، ولكن ليس معنى المحدث هو المسبوق بالنفي، بل بالعدم. ولا يلزم من كونها واجبة التقرّر في الخارج كونها واجبة الوجود، لأنّ التقرّر في الخارج هو الثبوت، وليس واجب الوجود هو واجب التقرّر أو الثبوت، بل واجب الوجود، والوجود أخصّ من الثبوت على ما مرّ.

رابعا: الذوات أزليّة، فلا تكون مقدورة، والوجود حال، فلا يكون مقدورا، فتكون الذوات الموجودة غير مقدورة، فتنتفي قدرة الله تعالى وهو محال.

وفيه نظر؛ فإنّهم يذهبون إلى أنّ القادر تأثيره في جعل الذوات موجودة، ولا يندرج ذلك تحت ما ذكره من الأقسام.

خامسا: السواد المعدوم إمّا أن يكون واحدا أو كثيرا، والقسمان باطلان، فالقول بثبوته باطل. أمّا الأوّل، فلأنّ وحدته إن كانت لازمة لماهيته امتنع تكثّره في الخارج،

وإن لم تكن لازمة أمكن عدمها، فيحصل التعدّد، لكنّه محال لتوقّفه على التباين بالهوية، ثمّ ما به التباين إن كان لازماً للماهية لزم اختلاف كل شيئين بالماهية، فلا يوجد شخصان من نوع واحد، هذا خلف. وإن لم يكن لازماً كان المعدوم مورداً للصفات الزائلة وهو محال، وإلّا لجاز أن يكون محلّ الحركات والسكنات المتعاقبة معدوماً، وهو باطل بالضرورة.

وهو ضعيف؛ لأنّ السواد المعدوم لا يوصف بكثرة ولا وحدة.

سلّمنا، لكن التباين إذا لم يكن من اللوازم لم يجب زواله، وإن أمكن، لكن كونه مورداً للصفات الزائلة لازم للزوال لا لإمكانه.

سادسا: المعدوم إن ساوى المنفي أو كان أخصّ، فكلّ معدوم منفي وكلّ منفي فليس بثابت فالمعدوم ليس بثابت. وإن كان أعم وجب أن لا يكون نفيا محضاً، وإلّا لم يبق فرق بين العام والخاص، وإذا لم يكن نفياً كان ثابتاً، وهو مقول على المنفي فإنّ العام صادق على الخاص، فيكون الثابت صادقاً على المنفي، هذا خلف.

وفيه نظر؛ لجواز المباينة، فإنّهم يذهبون إلى أنّ المنفي هو الممتنع، والمعدوم هو الممكن الثابت.

سابعا: المعدوم الثابت إمّا أن يكون وجوده ثابتاً أو منفياً، والقسمان باطلان، فالقول بثبوت المعدوم باطل.

أمّا الأوّل، فلأنّه إن لم يكن ثابتاً له لزم ثبوت الصفة لغير الموصوف، وهو غير معقول. وإن كان ثابتاً له لزم أن يكون موجوداً حال ما فرضناه معدوماً، هذا خلف.

وأمّا الثاني، فلأنّ المنفي ممتنع الثبوت عندهم فلا تكون الذوات المعدومة ممكنة الوجود، هذا خلف.

ثامنا: المعدوم الممكن إمّا أن يكون موجوداً أو ليس بموجود، ولا ثالث لهما، فإنّ أحدهما نفي والآخر إثبات.

والأوّل باطل، وإلّا لزم أن يكون المعدوم موصوفاً بالوجود، وهو باطل بالضرورة.

والثاني يلزم منه أن يكون نفياً، فيكون ممتنعاً.

وفيه نظر؛ فإنّه لا يلزم من كونه ليس بموجود أن يكون نفياً، لأنّ ما ليس بموجود قد يكون ثابتاً.

واعلم أنّ الضرورة قاضية بفساد هذا المذهب، فإنّه لا يعقل شيء سوى الماهية والوجود، ومن أثبت أمراً وراء الوجود أعمّ منه وسمّاه الثبوت، فقد كابر مقتضى عقله.

احتجّ المخالف بوجوه:

الأوّل: المعدومات متميّزة في أنفسها وكلّ متميّز ثابت.

أمّا الصغرى، فلأنّا نعلم طلوع الشمس غداً وهو معدوم الآن، ونعلم الحركة التي يمكنني أن أفعلها والتي لا يمكنني فعلها، ولهذا نحكم على إحداهما بإمكان الوقوع دون الأخرى. ولأنّا نقدر على الحركة يمنة ويسرة، ولا نقدر على خلق السماء والأرض، وهذا الامتياز حاصل قبل وجود هذه الأشياء. ولأنّا نريد اللذات ونكره الآلام وهي معدومة، ولو لا امتياز بعضها عن البعض لاستحال تخصيص بعضها بالإرادة وبعضها بالكراهة، فقد ثبت بهذه الوجوه أنّ المعدومات متميّزة.

وأمّا الكبرى، فلأنّ معنى الثابت هو المتميّز عن غيره، المتخصّص بتعيّنه عمّا سواه، فإنّ ذلك إنّما يعقل بعد تحقّق تلك الحقائق، فتكون الماهيّات متحقّقة وثابتة حال العدم.

الثاني: المعدوم الممكن موصوف بالامتياز عن الممتنع، والامتناع ليس وصفاً ثبوتياً، وإلّا لكان محلّه ثابتاً، هذا خلف، وإذا لم يكن الامتناع ثبوتياً، كان الإمكان الذي هو منافٍ للامتناع ثبوتياً، ضرورة كون أحد المتنافيين ثبوتياً، فيكون المعدوم الممكن ثابتاً.

الثالث: المقدور لا يوجد إلاّ بإيجاد القادر إيّاه، وإيجاد القادر إيّاه متوقّف على تعلّق القادر به، وتعلّق القادر به دون غيره يتوقّف على تميّزه عن غيره، فإذن وجوده يتوقّف على تميّزه بمراتب. أو نقول: المقدور محتاج إلى الموجد، فلا بدّ من أمر

متصف بالحاجة وليس المتّصف بالحاجة هو الموجود؛ لأنّ الحاجة إلى القادر لأجل أن يجعل الشيء موجوداً فالموجود يستحيل إيجاده، فكيف يمكن أن يحتاج إلى الفاعل ليجعله موجوداً. ولأنّه لو احتاج الشيء حال وجوده إلى المؤثّر لاحتاج حال بقائه إليه، لأنّ وجوده في الحالين واحد، ومقتضى الشيء الواحد من حيث هو حاصل في جميع أزمان حصوله لا يختلف، فيثبت أنّ المتّصف بالحاجة إلى الفاعل هو المعدوم، وكل ما اتّصف بصفة ليست حاصلة لغيره، فإنّه لا بدّ وأن يكون متميّزاً في نفسه وثابتاً، فيكون المعدوم ثابتاً.

الرابع: لا نزاع بين العقلاء في وجود الممكنات، والممكن هو الذي يصحّ عليه الوجود والعدم. والمعنى بقولنا: إنّه يصحّ عليه العدم، أنّه يصحّ أن يقال: إنّه معدوم، وهذا يقتضي تحقّق تلك الحقيقة عند كونها معدومة، لأنّ الموصوف لا بدّ وأن يكون متقرّرا مع الصفة، وهذا يقتضي أن تكون هذه الحقائق متقررة ثابتة مع كونها معدومة، وهو المطلوب.

الخامس: علّة الحاجة إلى المؤثّر إنّما هي الإمكان لا الحدوث على ما يأتي، والإمكان حالة إضافية لا تتحقّق إلّا بين الأمرين، ويستحيل عروض الإضافة للأمر الواحد، فإذن الحقائق المفردة يستحيل عروض الإمكان لها، فيستحيل أن تكون مجعولة، فهي إذن ثابتة لأنفسها وذواتها، وإنّما توجد بالفاعل، فهي إذن ثابتة في العدم.

السادس: قال تعالى: ﴿...إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ﴾ [الحجّ: ١] وصف الزلزلة بالشيئية وهي معدومة.

وكذا قوله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ...﴾ [الحجر: ٢١] وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا﴾ [الكهف: ٢٣].

السابع: الماهيات غير مجعولة، وإلّا لزم من فرض عدم الفاعل خروج الماهيّة عن كونها ماهية، لأنّ كلّ ما تحقّقه بسبب غيره، فإنّه يلزم من فرض عدم الغير عدم ذلك

الأثر، فلو كان الجوهر جوهراً بالفاعل أو السواد سواداً بالفاعل لزم عند فرض عدم ذلك السبب أن يخرج الجوهر عن كونه جوهراً، والسواد عن كونه سواداً وذلك محال، لأنّ قولنا: السواد خرج عن كونه سواداً، قضية يجب صدق محمولها على موضوعها، فيكون موضوعها ثابتاً حال صدق محمولها عليها، فيكون السواد ثابتاً حال صدق خروجه عن السوادية وذلك محال، فيثبت امتناع استناد تقرّر الماهيّات وتحقّقها إلى الفاعل.

الثامن: لو لم يكن المعدوم شيئاً وذاتاً لصحّ أن يقال: إنّ الله تعالى علم الأشياء ولا معلوم، لأنّ المعدوم إذا لم يكن شيئاً لم يكن معلوماً.

التاسع: القادر يريد إيجاد الجوهر وإيجاد السواد، فلا بدّ وأن يكونا ذاتين حتى يصحّ منه القصد إلى إيجادهما، ويدعوه الداعي إلى ذلك.

والجواب عن الأوّل: أنّ العلم لا يستدعي الثبوت في الخارج، بل في الذهن، فإنّا نتصوّر شريك الباري ولهذا نحكم عليه بالامتناع، والحكم على الشيء يستدعي تصوّره وكذا نتصوّر بحراً من زئبق وجبلاً من ياقوت، ونحكم بامتياز بعض هذه التصوّرات عن بعض، وماهيّات الجواهر والأعراض وإن كانت ثابتة، إلّا أنّ الجواهر الموصوفة بالأعراض غير ثابتة.

ولأنّا نتصوّر وجودات هذه الأشياء ونميّز بعضها عن بعض، فإنّا كما نميّز بين ماهية الحركة يمنة ويسرة، كذا نميّز بين وجود إحداهما ووجود الأخرى، مع أنّ الوجود ليس ثابتاً في العدم اتفاقاً، ولأنّه منافٍ له.

ولأنّا نعقل ماهية التركيب والتأليف قبل دخولهما في الوجود، مع أنّه لا تقرّر لهذه الماهية في العدم، فإنّ التأليف عبارة عن اجتماع الأجزاء وتماسّها على وجه مخصوص وذلك غير ثابت في العدم اتّفاقاً. وكذا نعقل المتحركية والساكنية قبل حصولهما، مع أنّهما من قبيل الأحوال، فقد ظهر أنّ التميّز في التصوّر لا يستدعي ثبوتاً في الخارج.

قولهم: المعدوم مقدور فيكون ثابتاً.

قلنا: متعلّق القدرة إمّا أن يكون ثابتاً أو لا، فإن كان الأوّل لزم تحصيل الحاصل وهو محال، أو أن لا يكون للقدرة فيه أثر، فلا يكون ما فرضناه متعلّق القدرة متعلّق القدرة، هذا خلف. وإن كان الثاني بطل أصل الدليل.

وكذا قولهم: المعدوم مراد وكل مراد ثابت، فإنّ متعلّق الإرادة إن كان ثابتاً لزم تحصيل الحاصل. وإن لم يكن ثابتاً بطل الاستدلال.

لا يقال: متعلّق القدرة والإرادة هو الذات الثابتة على معنى إيجاد تلك الذات.

لأنّا نقول: متعلّق القدرة والإرادة إن كان هو الإيجاد عاد التقسيم فيه، وإن كان هو الماهية بمعنى أنّ القدرة والإرادة تعلّقاً بإيجادها، لم يكن متعلّق الإرادة والقدرة سوى الإيجاد.

وعن الثاني: إنّ الموصوف بالإمكان يستحيل أن يكون ثابتاً في العدم، لأنّ الذوات المعدومة يستحيل عليها التغيّر والخروج عن الذاتية، فلا يمكن جعل الإمكان صفة لها، وإن لم يكن ثابتاً في العدم، لم يمكن الاستدلال بالإمكان على كون الموصوف به ثابتاً في العدم. ثم نقول: الإمكان ليس وصفاً ثبوتياً وإلّا لزم التسلسل، فلا يكون الموصوف به واجب التحقّق.

وعن الثالث: ما تقدم من أنّ متعلّق القدرة لا يجوز أن يكون ثابتاً، وتميّزه يعطي ثبوته في الذهن لا في الخارج، والموصوف بالاحتياج ثابت في الذهن، لأنّه لو كان ثابتاً في الخارج لم يكن محتاجاً.

وعن الرابع: أنّ المراد بصحّة العدم ليس أن تكون الماهية ثابتة متقرّرة في الخارج، وتكون حينئذ موصوفة بالعدم، بل معناه إمكان أن لا تتحقّق تلك الماهية ولا تكون ماهية. والأصل فيه أنّ الماهية إن كانت متقررة حالتي الوجود والعدم استحال جعل الإمكان صفة لها، بل للوجود، وهو غير ثابت بالاتفاق، فقد ظهر الاتفاق على أنّ الموصوف بالإمكان ليس ثبوتياً في العدم.

وعن الخامس: أنّ معروض الإضافة ثابت في الذهن لا في الخارج على ما تقدّم، ولو استحال استناد الذات إلى الفاعل لاستحال استناد الوجود إليه، وإلّا لخرج الوجود عن كونه وجوداً، كما قلتم في الماهية، واستحال استناد موصوفية الماهية بالوجود إلى الفاعل كذلك أيضا، ولأنّ الموصوفية ليست صفة زائدة على ذات الموصوف والصفة، وإلّا لزم التسلسل.

وعن السادس: أنّ هذه المعدومات تسمّى شيئاً لغة على معنى أنّه يصحّ تعقلها والإخبار عنها، لا بمعنى أنّها ذوات ثابتة في الخارج.

وعن السابع: ما تقدّم من أنّ الماهيات لو لم تكن مجعولة، لزم نفي المجعولية أصلاً ورأساً، بل الفاعل كما يجعل الماهية موجودة، يجعل الماهية ماهية لا بأن تكون الماهية ثابتة وتوجد لها وصف كونها ماهية، بل بأنّه تحقّق تلك الماهية. مع أنّ هذا الدليل آت في الوجود، فإنّه لو كان بالفاعل، لزم عند عدم ذلك الفاعل أن يخرج الوجود عن كونه وجوداً.

لا يقال: الوجود لا يقع بالفاعل، بل موصوفية الذات بالوجود.

لأنّا نقول: الإيراد آتٍ في الموصوفية، فيلزم أن لا يكون للفاعل أثر البتّة.

وعن الثامن: أنّا نلتزم ذلك، فإنّه تعالى علم الأشياء قبل وجودها، ولا معلوم له ثابت في الخارج، إلّا أنّا لا نطلق ذلك، لأنّه يوهم أنّه ما علم شيئاً، ولا يلزم من كون المعدوم ليس بشيء كونه ليس بمعلوم. ثمّ إنّه يبطل بقولهم: إنّه تعالى علم أنّه لا مثل له.

وعن التاسع: بالمنع من توقّف القصد على ثبوت الذاتية، بل يكفي في صحّة القصد إلى إيجاد الحجم أن يعلم القادر حقيقة الحجم ما هي، ثمّ يدعوه الداعي إلى إيجاد ما يطابق ما علمه من حقيقة الحجم، فيجعل حجما لكونه قادراً، كما يعلم مثله في القادر منّا، فإنّا نعلم حقيقة ما نفعله قبل إيجاده، ثمّ يقصد إلى فعل ما يطابق علمه بحقيقته، من دون أن يشعر أنّ في العدم شيئاً وذاتاً. وأيضا، فإنّ مذهبكم أنّ القادر

يقصد إلى إيجاد الذات وتحصيلها على صفة الوجود، ومع ذلك فإنّه لا يجب أن تكون على صفة الوجود حتى يصحّ منه القصد إلى ذلك.

لا يقال: الذات عندنا معلومة للقادر، فصحّ منه القصد إليها ليوجدها.

لأنّا نقول: القصد عندكم لا يتعلّق بالذات، لأنّ الذات يستمرّ كونها ذاتا عندكم، فهي في حكم الباقي، والقصد إلى الباقي وإلى الأعيان عندكم لا يصحّ، وإنّما يتعلّق القصد عندكم بالحدوث أو بحدوث الشيء على وجه، وإذا لم يتعلّق القصد بالذات من حيث هي ذات، بل بصفة الوجود ليجعل الذات عليها، ولا يجب أن تكون صفة وجودها قبل حصولها، فليجز مثل ذلك في قصد القادر إلى جعل الذات.

البحث الثالث: في تفصيل قول المعتزلة في هذا الباب:

ذهب جماعة من معتزلة البصرة كأبي يعقوب الشحّام وأبي علي الجبّائي وابنه أبي هاشم وأبي الحسين الخيّاط والبلخي وأبي عبد الله البصري وأبي إسحاق بن عيّاش وقاضي القضاة عبد الجبار وتلامذته، إلى أنّ المعدومات الممكنة قبل وجودها ذوات وأعيان وحقائق ثابتة في أنفسها، جواهر وسواد وبياض وغير ذلك، وأنّه لا تأثير للّه تعالى في جعل الذوات ذواتاً والجوهر جوهراً وغير ذلك، بل إنّما يؤثر في جعل تلك الذوات موجودة. واتفقوا على أنّ تلك الذوات متباينة بأشخاصها، وأنّ الثابت من كلّ نوع من تلك الذوات المعدومة عدد غير متناه، فللجوهر أشخاص هي جواهر متساوية غير متناهية، وكذا السواد له جزئيات متماثلة غير متناهية، وكذا البياض وغيرها من الأنواع.

واتفقوا كافة على أنّ تلك الذوات المعدومة متساوية في كونها ذوات، وأنّ الاختلاف بينها إنّما هو بصفات.

ثمّ اختلفوا، فذهب أكثرهم إلى أنّ تلك الذوات المعدومة موصوفة بصفات الأجناس كالجوهرية في الجوهر، والسوادية في السواد، والبياضيّة في البياض، وزعم ابن عيّاش أنّها عارية عن جميع الصفات في العدم وإنّما تحصل الصفات في زمان الوجود.

أمّا القائلون بالصفات، فزعموا أنّ صفات الجوهر، إمّا أن تعود إلى الجملة، كالحيّية وما يكون مشروطاً بها، أو إلى الأفراد وهي أربع:

الأولى: الجوهرية: وهي حاصلة حالتي الوجود والعدم وهي الصفة النفسيّة.

الثانية: التميّز: وهي الصفة التابعة للحدوث الصادرة عن صفة الجوهرية بشرط الوجود، ولأجلها يحتاج إلى حيّز، وهي في الحقيقة الصورة الجسمية عند الأوائل، وهي مغايرة للكائنية المعلّلة بالحصول في الحيّز، مثل كون الجوهر متحرّكاً أو ساكناً أو مجتمعاً أو متفرّقاً، وهي معلّلة بالأكوان التي هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق بشرط الوجود.

الثالثة: الوجود: وهي الصفة الحاصلة بالفاعل.

الرابعة: الحصول في الحيّز، ويسمّى الكائنية: وهي الصفة المعلّلة بالمعنى القائم بالجوهر، وذلك المعنى هو الكون وليس للجوهر الفرد صفة زائدة على هذه الأربع، فليس له لكونه أسود أو أبيض، أو حلواً أو حامضاً، أو حارّاً، صفة معلّلة بمعنى، بل لا معنى لكونه أسود، إلّا حلول السواد فيه.

وكذا القول في كلّ عرض غير مشروط بالحياة، وأمّا ما هو مشروط بالحياة أو الحياة نفسها، فإنّها توجب أحوالاً، فإنّ الحياة توجب لمن قامت به الحيّية، وهي حالة لا موجودة ولا معدومة معلّلة بالحياة، وكذا العالمية صفة للجوهر العالم لا موجودة ولا معدومة معلّلة بالعلم. أمّا السواد إذا قام بالمحل فإنّه لا يوجب حالة هي صفة لمن قامت به، بل معنى كونه أسود قيام السواد به، لا أنّه حصل له صفة السواديّة معلّلة بقيام السواد به، إلّا الكائنيّة فإنّها حالة معلّلة بالكون. وأمّا الأعراض، فلا صفة قائمة بها عائدة إلى الجملة، فإنّها لا تتركب عنها بنية تقوم بها الحياة.

وأثبتوا ثلاث صفات عائدة إلى الآحاد:

الأولى: الصفة الذاتية الحاصلة حالتي الوجود والعدم، وهي صفات الأجناس كالسواديّة والبياضيّة، وهي الصفة النفسيّة.

الثانية: الصفة الصادرة عن صفات الأجناس، وهي الحلول في المحلّ بشرط الوجود.

الثالثة: صفة الوجود الحاصلة بالفاعل، فإنّ الفاعل لا يعطي حقيقة السواد، بل وجوده.

ولا يعقل صفات المعاني في الأعراض لاستحالة قيام المعنى بالمعنى. وقد نازع بعضهم في هذا التفصيل في أربعة مواضع.

الأوّل: ذهب أبو يعقوب الشحّام وأبو عبد الله البصري وأبو إسحاق بن عيّاش إلى أنّ الجوهريّة هي التحيّز. ثمّ اختلفوا فقال الشحّام والبصري: إنّ ذات الجوهر كما أنّها موصوفة بالجوهريّة حالة العدم، فهي موصوفة بالتحيّز.

ومنع أبو إسحاق بن عيّاش من ذلك، وقال: إنّ الجوهر حال العدم كما يمتنع اتّصافه بالتحيّز، كذا يمتنع اتّصافه بالجوهريّة، فلهذا أثبت الذوات خالية عن جميع الصفات.

واختلف الشحّام والبصري، فزعم الشحّام أنّ الجوهر حال عدمه حاصل في الحيّز، موصوف بالمعاني حال عدمه، فألزم بإثبات رجل معدوم على فرس معدوم يقاوم العالم، فالتزم به. قال الجويني: هذا قول بقدم العالم إلّا أنّه لم يصرّح به، وقد كفّره المعتزلة بهذا القول، حتّى أنّ الجبّائيين كفّراه بذلك.

وقال البصري: إنّ الشرط في كون المتحيّز حاصلاً في الحيّز هو الوجود، فالجوهر قبل الوجود موصوف بالتحيّز، لكنّه غير حاصل في الحيّز.

قال الشحّام: وصف الجوهر بكونه متحيّزاً مع أنّه غير حاصل في الحيز محال، ولو جاز ذلك لجاز وصف الذات بكونها عالمة وإن لم يحصل لها العلم.

قال ابن عياش: لو كان الجوهر موصوفاً بالجوهريّة التي هي التحيّز لكان حاصلاً في الحيّز والتالي باطل فكذا المقدّم، فلهذا أثبت الذات خالية عن الجوهريّة.

ونقل عن الكعبيّ: أنّ المعدوم شيء، ولكنّه ليس بجوهر ولا عرض حالة العدم. وهذا راجع إلى مذهب ابن عيّاش لأنّه إن أثبت الذوات في العدم خالية عن الصفات، فهو قول ابن عيّاش، وإن لم يثبتها كان نزاعاً في اللفظ حيث سمّى المعدوم شيئاً.

الثاني: اتفق الكل إلّا أبا عبد الله البصري على أنّه ليس للمعدوم بكونه معدوماً صفة. وقال البصري: إنّ له صفة بكونه معدوماً وهو خطأ؛ لأنّ علّتها إن كان الذات دام عدمها، هذا خلف، وإن كان غيرها، فإمّا مختار فتكون المعدومية متجدّدة، هذا خلف، أو موجب فتدوم المعدوميّة، وهو محال.

الثالث: اتفقوا على أنّ الجواهر المعدومة لا توصف بأنّها أجسام حال العدم، إلّا أبا الحسين الخيّاط، فإنّه قال به وكذا الشحّام.

الرابع: اتفقوا على أنّ بعد العلم بأنّ للعالم صانعاً عالماً قادراً حيّاً حكيماً مرسلاً للرسل، يمكننا الشك في أنّه هل هو موجود أم لا؟ إلى أن نعرف بالدليل، لأنّهم جوّزوا اتّصاف المعدوم بالصفات، فلا بدّ من دلالة منفصلة على وجوده تعالى بعد العلم بكونه موصوفا بصفة العالميّة والقادريّة.

واتفق باقي العقلاء على إنكار ذلك، وأنّه جهالة، و إلّا لزم الشك في وجود الأجسام، فإنّا لا نعلم إلّا صفاتها كالحركة والسكون.

واعلم أنّ ضرورة العقل قاضية ببطلان هذه المذاهب، وفسادها ظاهر غنيّ عن البرهان، ومع ذلك فلنذكر ما يبطل أقوالهم الفاسدة على نهج طرقهم.

فنقول: لو كان الجوهر جوهراً في العدم لكان متحيّزاً في العدم، والتالي باطل فالمقدم مثله.

بيان الشرطيّة: أنّه لو كان جوهراً حال العدم ولم يكن متحيّزاً، كان التحيّز صفة مغايرة له زائدة عليه تثبت له بعد أن لم يكن ثابتة، والتالي باطل، فإنّ صفة التحيّز يستحيل ثبوتها إلّا مختصّة بالجهة، وذات الجوهر بدون صفة التحيّز يستحيل اختصاصه بالجهة، وحصول ما يجب اختصاصه بالجهة لما يستحيل اختصاصه بالجهة محال بالضرورة، وإلّا لجاز مثله في القديم وغيره، فيكون العالم حالّا في ذاته، أو يكون ذات القديم مختصّة بصفة التحيّز، وكذا كلّ عرض من الأعراض يقتضي لذاتها صفة التحيّز، واقتضاء ذلك مشروط بشرط يتعلّق

باختيار القادر، فيجوز أن يوجد في بعض الأوقات، فيصير ذات القديم أو ذات العرض متحيّزا، ولمّا كان العلم باستحالة ذلك ضرورياً لا نظرياً، لما بيّنا من أنّ حصول ما يختص بالجهة لما لا يختص بالجهة محال، وذلك حاصل هنا، فيجب أن يستحيل ذلك.

وأيضاً الضد إذا طرأ على الضدّ كالسواد على البياض حتى نافاه، فإمّا أن تكون المنافاة بالحقائق التي يقع بها التضاد أو بما هو زائد عليها وهو الوجود الذي ذهب الخصم إليه، لا جائز أن يكون بالوجود، لأنّه لا منافاة بين الوجودات، ولهذا يصحّ اجتماع كثير من الأعراض في محلّ واحد، وإذا بطل أن تكون المنافاة التي بها يثبت التضاد بالوجود، والذي يثبت به التضاد هو الحقائق، فإذا طرأ السواد على البياض فقد نافاه ولم يكن حينئذ حقيقة، فكان إفناؤه إفناء الحقيقة.

وأيضا نفرض الكلام في نوع واحد من الأنواع، كالجوهر مثلا فنقول: لا يجوز أن يكون في العدم جواهر متماثلة، سواء كانت متناهية أو غير متناهية، لأنّ ذلك إثبات للتعدّد في الذوات من غير فصل مميّز، فيكون محالاً.

أمّا الأوّل: فلأنّا فرضنا الكلام في نوع واحد لا تميّز لاحدى الذاتين عن الأخرى، كالجوهرين والسوادين.

وأمّا الثاني: فالضرورة قاضية به، فإنّا نعلم في كل شخص بالضرورة أنّه واحد، ولو جاز إثبات شيئين لا يتميّز أحدهما عن الآخر لجوّزنا أن يكون له ثان، لكنّه لا يفصل عنه بفصل. ولأنّا إذا علمنا حقيقة الجوهر مطلقاً، ثم علمنا جوهراً معيّناً، فلا شكّ أنّه دخل في العلم الثاني معلوم العلم الأوّل، وإلّا لم يكن علماً بحقيقة جوهر، فإن لم يدخل في الثاني أمر زائد على الأوّل مع أنّ الأوّل لم يكن علماً بجوهر معين، كان الثاني كذلك، وقد فرضناه علما بحقيقة جوهر معيّن، فيثبت أنّه دخل فيه أمر زائد لم يدخل في العلم الأوّل، وهكذا في كلّ فرد معيّن من أفراد ذلك النوع، فوجب في الاثنينيّة أمر زائد لو لا ذلك لم يتصوّر الاثنينيّة.

احتجّوا بوجوه:

أ) القادر يقدر على إيجاد الجوهر وغيره، فلا بدّ له من تعلّق بالمقدور حتّى يصحّ منه إيجاده، فيجب أن يكون الجوهر ذاتاً في حال عدمه حتّى يكون متعلّقاً.

ب) التحيّز صفة تقتضيها صفة الذات في العدم، فلا بدّ من إثبات الذات الموصوفة بالصفة الذاتية في العدم. و إنّما قلنا ذلك، لأنّ تحيّز الجوهر أمر متجدّد، فإمّا أن يتجدّد ذلك لأمر أو لا لأمر، والثاني باطل، فصحّ أنّه لأمر، فذلك الأمر إمّا أن يكون مجرّد ذات الجوهر، أو صفة وجوده، أو حدوثه، أو وجود معنى فيه، أو عدم معنى عنه، أو فاعل، أو صفة ذاتية له، والكلّ باطل، إلّا قولنا: المقتضي له هو الذات على صفة الجوهريّة بشرط الوجود.

أمّا امتناع أن يكون ذلك الأمر ذاته أو وجوده أو حدوثه، فلأنّه لو كان كذلك للزم أن يكون كلّ ذات وموجود وحادث متحيزاً.

وأما امتناع أن يكون لمعنى، فلأنّه لا بدّ من اختصاص ذلك المعنى، واختصاصه فرع على تحيّزه، لأنّه لا معنى للحلول إلّا الحصول في الحيّز تبعا لحصول محلّه فيه، فلا يجوز أن يكون تحيّزه فرعاً على المعنى، لاستحالة الدور.

وأمّا امتناع أن يكون لعدم معنى، فلأنّ المعدوم لا اختصاص له.

وأمّا امتناع الفاعل، فلأنّه لو كان بالفاعل لأمكنه أن يجعل الذات على صفات أجناس غير متناهية، بأن يجعل الذات الواحدة حركة سواداً متحيّزة، إلى غير ذلك من صفات الأجناس.

ثمّ لو طرأ بياض ليس بسكون ولا فناء لزم أن لا ننفيه من حيث هو حركة، وننفيه من حيث هو سواد، فيكون معدوماً موجوداً وهو محال.

وإذا بطلت الأقسام كلّها، سوى أن يكون المقتضي للتحيّز هو الذات على الصفة للذات، ولا بدّ من أن يكون كذلك قبل الوجود، حتى يقتضي التحيّز حال الوجود، صحّ أنّه ذات وأنّه على صفة، وهو معدوم.

ج) لو كان الجوهر جوهراً بالفاعل وغيره من الأجناس، لما جاز أن يختص بعضها بصحّة البقاء عليها دون البعض، كالجوهر وكثير من الأعراض يصحّ عليها البقاء، والصوت لا يصحّ عليه البقاء، وكذا الإرادة والكراهة، فلو لا أنّها مختلفة، وإلّا لم يجب ذلك.

والجواب عن أ: القادر لا يقدر على إثبات ما هو ثابت في نفسه وهو الذات، وإلّا لزم تحصيل الحاصل. وإنّما يقدر على إثبات ما ليس بثابت، وحينئذ يبطل أصل الدليل.

لا يقال: القادر لا يقدر على الذات، لاستحالة إثبات الثابت، ولا على أمر وراء الذات، لأنّ ما وراء الذات هي صفة الوجود، والصفة غير مقدورة ولا معلومة أصلاً ولا تبعاً، بل المقدور هو الذات على صفة الوجود.

لأنّا نقول: المقدور ليس هو الذات الثابتة في العدم ولا غيرها، لأنّه إن لم يكن ثابتاً صحّ مطلوبنا، من أنّ المقدور ليس بثابت، وإن كان ثابتاً لزم تحصيل الحاصل. ولا المجموع؛ لأنّه قول بإثبات الثابت مع التزام أنّه فعل مع ذلك غيره، وهو تسليم للقول بأنّ ما فعله لم يكن ثابتاً في العدم، وليس هناك قسم رابع يفهم من قولهم الذات على الوجود.

سلّمنا تعقله، لكنّا نقول: إذا كان متعلّق القادر هو الذات على الوجود، وتعلّق المقدور يقتضي ثبوته، لزم أن تكون الذات على صفة الوجود أمراً ثابتاً، حتّى يتعلّق بالقادر. وبالجملة فالتقسيم آتٍ فيه، فإنّ متعلّق القادر إمّا أن يكون ثابتاً في العدم فيلزم تحصيل الحاصل، أو غير ثابت فيبطل الدليل، أو المجموع فيبطل الدليل أيضا، ويلزم المحال الأوّل.

وعن ب: أنّه وإن كان عندهم هو النهاية القصوى في التحقيق مبنيّ على أصول فاسدة، وهو أنّ تحيّز الجوهر غير كونه جوهراً وموجوداً، وأنّ للذات صفات أجناس، وأنّ التنافي بها دون حقائق الذوات، وأنّه إذا تنافت الصفتان تزول عن الذات صفة أخرى هي الوجود، كما أنّ الوجود شرط اقتضاء المقتضي للصفة المقتضاة، والصفتان اللّتان بهما التضاد لا تتنافيان إلّا باعتبار إزالة الوجود الذي هو الشرط مع عدم منافاة الصفة الذاتيّة لصفة الوجود، وأدلّتهم على هذه الأصول في غاية الضعف.

قالوا: لمّا كان المعدوم ذاتاً حال عدمه ولم تكن له صفة الوجود والتحيّز، كانا زائدين على الذات.

قلنا: معرفة زيادة هاتين الصفتين على الذات، إذا توقّف على ثبوت كون المعدوم ذاتاً، وتوقّف كون المعدوم ذاتاً على كونهما زائدتين دار.

سلّمنا الزيادة، لكن لم قلتم: إنّ التحيّز إذا تجدد افتقر إلى أمر؟ فإنّ مذهبكم أنّ الأعراض تتجدّد لها صفة الحلول في جميع المحالّ، وأنّ ذلك يثبت لها لا لأمر. وكذا غير القارّ من الأعراض لها صفة صحّة الوجود في أوقاتها لا لأمر، فليجز مثله في التحيّز.

سلّمنا أنّ ثبوت الصفة يستدعي سبباً، لكن لا مطلقاً، بل مع جواز ثبوتها لا مع وجوبه، فإنّ مذهبكم أنّ صفة الجوهر يختص بذاته، وهي مساوية لذات العرض والقديم تعالى.

ثمّ هذه الذوات مع تساويها في الذاتية، اختصت بصفات أجناسها واختلفت لا لأمر، فجاز أن يختص ذات الجوهر عند شرط الوجود بصفة التحيّز لا لأمر.

سلّمنا، لكنّ القسمة غير حاصرة ونفي الدليل على ثبوت زائد لا يقتضي نفيه.

سلّمنا، لكن لم لا يجوز أن يكون السبب هو الذات، أو الوجود، أو الحدوث؟

قوله: يشترك في ذلك الذوات والموجودات والحوادث.

قلنا: هذا بناء على تساوي الذوات في الذاتية أو الوجود أو الحدوث وهو ممنوع، والاشتراك اللفظي لا يفيد.

سلّمنا أنّها لا تختلف، فلم قلتم: إنّها تتماثل؟ لأنّ الاختلاف كما هو مبنيّ على الصفات كذا التماثل، وإذا فقد ثبوت الصفة فقد الاختلاف والتماثل.

سلّمنا، لكن لم لا يجوز أن يكون لمعنى؟

قوله: لا بدّ من حلوله فيه، ولا بدّ في حلوله من تحيّزه؟

قلنا: لم لا يجوز ذلك إذا تقارن في الوجود؟ فإنّ الكون عندكم يوجب كون الجسم في الجهة، مع أنّ من شرط إيجابه حلوله فيه وهو في الجهة التي توجب كونه فيها.

سلّمنا، لكن لم لا يجوز [أن] يكون لعدم معنى؟

قوله: لا اختصاص له به.

قلنا: لا نسلّم بأنّه غير حال فيه. ولا نسلّم بأنّ اختصاص الجهات منحصرة في الحلول. ولم لا يجوز أن يكون هاهنا وجه اختصاص آخر؟ فإنّ هذا المعنى عند الوجود يختصّ بالحلول في هذا الجسم دون غيره من الأجسام لا لأمر، فلم لا يجوز أن يختصّ به وهو معدوم؟ أو نقول: لم لا يجوز أن يكون في العدم معان مختلفة كلّ واحد منها يختص بعدم لا يختصّ به الآخر، ويكون ذلك معلّلاً بذاتها وحقيقتها التي لا يشاركها فيها غيرها؟

سلّمنا، لكن لم لا يجوز أن يكون بالفاعل؟

قوله: يلزم إمكان أن نجعل الذات على صفات أجناس.

قلنا: هذا بناء على ثبوت صفات الأجناس ونحن نمنعه، فإنّ الذات تخالف غيرها لذاتها.

سلّمنا، لكن لم لا تجعل الذات على صفات متعدّدة؟

قوله: إذا جعل ذاتاً سواداً متحيّزاً وطرأ عليه بياض نفاه من وجه دون آخر.

قلنا: إن عنيتم به أنّه ينفي كونه سواداً ولا ينفي كونه حركة، فلم لا يجوز ذلك؟ وإن عنيتم شيئاً آخر فبيّنوه!

قالوا: نعني بذلك أنّ الذات تخرج عن صفة الوجود التي هي زائدة على الذات ولا تخرج عنها، لأنّ صفة الذات تقتضي هيئة السواد والتحيّز بشرط الوجود، فإذا لم ينتفِ الوجود لم ينتفِ التحيّز، وإذا انتفى التحيّز انتفى الوجود.

قلنا: نمنع كون التحيّز وهيئة السواد مقتضى عن صفة الذات، فإنّ ذلك إنّما يتم لو امتنع كونه بالفاعل. فإذا احتيج في بيان امتناع كونه بالفاعل إلى كونه مقتضى عن صفة الذات، دار.

سلّمنا أنّ الوجود مقتضى عن صفة الذات، وأنّ الوجود شرط اقتضائه، فلم لا

يجوز زواله؟ فإنّه لا يلزم من قيام المقتضي وحصول الشرط ثبوت المقتضى، لإمكان أن يعارضه ما ينافيه.

سلّمنا، لكن نمنع إمكان جعل الذات على صفات متعدّدة، لجواز تنافيها.

والجواب عن ج: بالمنع من الملازمة. أمّا أولاً، فلابتنائه على تساوي الذوات. وأمّا ثانياً، فلأنّا نقول: القادر إذا خصّص بعض الذوات بكونها جوهراً لزم البقاء، وإذا خصّص بعضها بكونها إرادة أو صوتاً امتنع البقاء.

البحث الرابع: في كيفية العلم بالمعدومات:

اختلف الناس هنا، فمنع منه قوم، وجوّزه آخرون، وهو الحق.

لنا، أنّا نعلم حركاتنا الماضية وهي معدومة، وكذا المستقبلة، ونفرّق بين ما نقدر عليها، وبين ما لا نقدر وهو أمر ضروري.

احتجّ المانعون: بأنّ كل معلوم متميّز، وكلّ متميّز ثابت، وقد سبق بطلان ذلك، إذا ثبت هذا، فالمعدوم إمّا أن يكون بسيطاً أو مركباً.

أمّا الأول، فكعدم ضدّ الله تعالى، وذلك إنّما يعقل لأجل تشبيه بأمر موجود مثل أن يقال: ليس للّه تعالى شيء نسبته إليه نسبة السواد إلى البياض، فلولا معرفة المضادة الحاصلة بين أمور وجودية، لاستحال أن يعرف ضدّ الله تعالى. وإن كان مركباً كالعلم بعدم اجتماع السواد والبياض، فالعلم به إنّما يتم بسبب العلم بأجزائه الوجوديّة بأن يعقل السواد والبياض والاجتماع حيث يعقل، ثمّ يقال: إنّ الاجتماع الذي هو أمر وجودي معقول غير حاصل للسواد والبياض. فقد ظهر أنّ عدم البسائط إنّما يعرف بالمقايسة إلى الأمور الوجوديّة، وعدم المركّبات إنّما يعرف بمعرفة بسائطها.

أمّا المعتزلة، فقد اختلفوا، فذهب البصريون إلى أنّ المعدوم يعلم على صفة هو عليها في حال عدمه يتعلّق العلم بتلك الصفة، وبها يماثل ما يماثل ويخالف ما يخالف.

وقال آخرون: إنّه إنّما يعلم بأمور مترقّبة متجدّدة فيما بعد.

احتجّ الأولون: بأنّا إذا علمنا المعدومات متميّزة حال عدمها، وجب أن يكون المعلوم من حال الجوهر غير المعلوم من حال العرض، والمعلوم من حال السواد غير المعلوم من حال البياض، وكذا باقي الأجناس. وإذا ثبت هذا فلا بدّ له من صفة يتميّز بها عن غيره، ويخالف ما يخالف ويضاد ما يضاد، لاشتراكها أجمع في المعلوميّة، فلا يقع الامتياز بذلك، فلا بدّ من أمر آخر هو الذي نسمّيه صفة أو حالاً، وذلك المائز لا يجوز أن يكون مترقّب الحصول نحو كونه متحيّزاً، أو هيئة مخصوصة، أو له تعلّق مخصوص، لأنّ التمايز والتماثل والاختلاف أمور حاصلة في الحال، وكما أنّ التماثل والاختلاف لا يقف على أمر متجدّد، فكذا التمايز، فكما لا يجوز أن يتميّز بأمر متعلّق بالفاعل لأنّه متجدد، فكذا كونه متحيزاً أو هيئة مخصوصة أمر متجدّد، لا يجوز أن يقف الخلاف والمماثلة عليه.

وهذه الحجّة فاسدة لابتنائها على تساوي الذوات، والحق الاختلاف وإنّ تلك المعلومات مختلفة لذواتها وهي ثابتة ذهناً لا عيناً.

قال الآخرون: إنّا نعلم تمايز الأجسام بعضها عن بعض قبل وجودها، ونحكم بمخالفة صورة الإنسان وشكله لصورة الفرس، وليس ذلك لأجل صفات هي عليها في حال العدم.

ثم ألزموا الأوائل التسلسل؛ لأنّه إذا كان المعلوم من حال الجوهر أنّه يقتضي صفته الذاتية دون غيره أن يكون ذلك لأمر آخر اقتضى ذلك، لزم المحال.

والحق: أنّ القولين متساويان في الاستحالة. والسبب فيه عدم التفطن بالوجود الذهني.

البحث الخامس: في حصر قسمة المعلوم إلى الموجود والمعدوم:

أطبق أكثر العقلاء على ذلك وذهب قوم ممّن عمشت بصائرهم من إدراك الحق وقصرت أفكارهم عن التعمّق في المباحث العقلية: إلى إثبات واسطة بين الموجود والمعدوم، سمّوها الحال.

وتقرير قولهم أن نقول: إذا علمنا أمراً من الأمور، فإمّا أن يكون راجعاً إلى الإثبات أو إلى النفي. والأول لا يخلو، إمّا أن يُضاف إلى غيره أو لا. والثاني هو الذات، ويحدّ بأنّه الثابت الذي يعلم غير مضاف إلى غيره، فخرج المعدوم وإن كان معلوماً، لأنّه ليس بثابت، والصفة لأنّها تعلم مضافة إلى غيرها.

والمضاف إمّا أن يكون مقصوراً على ما يضاف إليه نظير كون المحلّ، أو يكون منفصلاً عنه نظير الفعل بالنسبة إلى الفاعل.

فالأول الحال، ويحدّ بأنّه الذي يثبت للذات مقصوراً عليه. فخرج النفي بقولنا: ثبت، والذات بقولنا: للذات ـ فإنّها لا تثبت لغيره ـ والأشياء المنفصلة التي تضاف إلى غيرها كالأفعال، والآثار الصادرة عن العلل في غير محالّها، فإنّها لا تكون أحوالاً للعلل، بقولنا مقصوراً عليه.

واعلم: أنّ الحال أخصّ من الصفة، فإنّ الصفة كلّ أمر مضاف إلى غيره، سواء كان إثباتاً أو نفياً، مقصوراً عليه أو غير مقصور عليه. وأمّا الحكم، فهو ما كان صادراً عن غيره، سواء كان ذاتاً أو صفة. فالحال صفة لموجود لا يوصف بالوجود ولا بالعدم.

وأوّل من قال بالأحوال: أبو هاشم الجبّائي وأتباعه من المعتزلة. وجوّز أن تكون الحال ثابتة للمعدوم كالجوهريّة. وفصّل الأحوال فقال: الأعراض التي لا تكون مشروطة بالحياة، فإنّها لا توجب أحوالاً، ولا صفة لمن قامت به، كاللون والرائحة وغيرها، إلّا الكون فإنّه يوجب حالة راجعة إلى المحل هي الكائنيّة، وأمّا الأعراض المشروطة بالحياة، فإنّها توجب أحوالاً عائدة إلى الجملة، فالعلم يقتضي لجملة البدن حالة هي العالميّة، وكذا القدرة وغيرهما من الأعراض. وأثبت القاضي أبو بكر والجويني من الأشاعرة، الأحوال أيضاً في كلّ صفة قائمة بالذات، سواء اشترطت بالحياة أو لا، فالأسوديّة حالة معلّلة بالسواد، وكذا باقي الأعراض.

لنا: أنّ الضرورة قاضية بأنّ كلّ معقول، فإمّا أن يكون له تحقّق أو لا.

والأوّل: هو الموجود، والثاني هو المعدوم، وأنّ من أثبت واسطة بينهما، فقد كابر مقتضى عقله.

واحتجّوا بوجهين:

الأوّل: الوجود وصف مشترك بين الموجودات على ما تقدّم، وهي متخالفة بحقائقها، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز، فيكون الوجود مغايراً للماهية فذلك الوجود إمّا أن يكون موجوداً أو معدوماً، أو لا موجوداً ولا معدوماً.

والأوّل: باطل و إلّا لزم التسلسل، فإنّ الوجود لو كان موجوداً لكان مساوياً للموجودات في الوجود ومخالفاً لها بخصوصيته، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز، فالوجود المشترك بين الوجود وبين سائر الماهيات الموجودة مغاير لخصوص ماهية الوجود التي بها الامتياز، فيكون للوجود وجود آخر ويتسلسل.

والثاني: باطل أيضا، لامتناع اتّصاف الشيء بنقيضه، فتعيّن الثالث، وهو: أن لا يكون الوجود موجوداً ولا معدوماً، وذلك هو الواسطة.

الثاني: الماهيات النوعية مشتركة في الأجناس، فتثبت الحال.

أمّا الأوّل: فظاهر، فإنّا نعلم أنّ بين السواد والبياض اشتراكا في اللونية لا في مجرد الاسم، فإنّا لو سمّينا السواد والحركة باسم واحد، ولم نضع للسواد والبياض اسماً، لكنّا نعلم بالضرورة أنّ بين السواد والبياض اشتراكا معنوياً دون السواد والحركة. ولأنّ العلوم المتعلّقة بالمعلومات المختلفة متغايرة مختلفة، مع أنّا نحدّ العلم بحدّ واحد بحيث يندرج فيه العلم القديم والحادث، والعلم بالجوهر والعرض، فيكون العلم وصفاً مشتركاً. ولأنّ الأعراض مشتركة في العرضية ولهذا انحصر التقسيم في قولنا: الممكن إمّا جوهر أو عرض، ولو لا اشتراكه لما انحصر، كما لا ينحصر إذا قلنا: الممكن إمّا جوهر أو سواد.

وأمّا الثاني: فلأنّ الاشتراك يقتضي تعدّد الجهة في الماهيّات المشتركة بحيث يكون فيها جهة اشتراك وجهة امتياز، فهاتان الجهتان إن كانتا موجودتين لزم قيام

العرض بمثله. وإن كانتا معدومتين لزم الحكم بكون هذه الماهيات معدومة، وهو باطل بالضرورة، فتعيّن أن لا تكون موجودة ولا معدومة.

والجواب عن الأوّل: أنّ القسمة للوجود إلى الوجود والعدم باطلة، كما أنّ قولنا: الإنسان إمّا إنسان أو فرس أو غيرهما، باطل.

سلّمنا، لكنّ الوجود موجود بذاته، ثمّ التسلسل إنّما يلزم لو كان الاشتراك في وصف ثبوتي، والاختلاف في أمر ثبوتي، وهنا ليس كذلك، فإنّ الوجود يشارك الماهية الموجودة في الموجوديّة، ويخالفها بقيد عدمي، وهو أنّ الوجود وحده و إن كان موجوداً، لكن ليس معه شيء آخر، والماهية الموجودة وإن كانت موجودة لكن لها مع مسمّى الموجوديّة أمر آخر هو الماهية، وحينئذ لا يلزم أن يكون الوجود موجوداً بوجود آخر، بل موجوديّته عين ماهيته، فينقطع التسلسل.

قال النفاة: حاصل أدلّة المثبتين يرجع إلى أنّ الحقائق مختلفة بخصوصيّاتها ومشتركة في عموماتها، وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف، وذلك ليس بموجود ولا معدوم، فتثبت الواسطة، ويلزم منه التسلسل: فإنّ الأحوال قد اشتركت في عموم الحاليّة واختلفت بخصوصيّاتها، فيلزم أن تكون للحال حال أخرى إلى غير النهاية.

وأجاب المثبتون: بأنّ الحال لا يوصف بالتماثل والاختلاف، لأنّ التماثل والاختلاف من لواحق الوجود، والحال ليست موجودة، وبالتزام التسلسل كما اختاره الأصم لأنّها طبيعة عدميّة ليست موجودة، والتسلسل في الأمور العدميّة ليس بمحال.

أجاب النفاة عن الأول: بأنّ كلّ أمرين يشير العقل إليهما، فإمّا أن يكون المتصوّر من أحدهما هو المتصوّر من الآخر أو لا. والأول: المثلان. والثاني: المختلفان، ولا واسطة بينهما.

وعن الثاني: بأنّ تجويز ذلك يسدّ باب إثبات الصانع تعالى.

أجاب أفضل المتأخّرين: بأنّ السواد والبياض لمّا اشتركا في الموجودية واختلفا في

السواديّة والبياضيّة، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز لا جرم أثبتنا شيئين، ولمّا لم يكن ما به الاشتراك والامتياز سلبيّين أثبتناهما وجوديّين، أمّا الوجود والسواديّة، فهما مختلفان بحقيقتهما ومشتركان في الحالية، لكن الحالية ليست صفة ثبوتية، لأنّه لا معنى للحال إلّا ما لا يكون موجوداً ولا معدوماً. وإذا كان الاشتراك واقعاً في وصف سلبي، لم يلزم أن تكون الحالية صفة قائمة بالموجود، فلم يلزم أن تكون للحال حال آخر.

اعترضه أفضل المحقّقين بأنّ الحال ليس سلباً محضاً، فإنّ المستحيل عندهم ليس بموجود ولا معدوم وليس حالاً، وإنّما الحال وصف ثبوتي يلزمه أن لا يكون موجوداً ولا معدوماً فهو يشتمل على معنى غير سلب الوجود والعدم عنه يختص بتلك الأمور التي يسمّونها حالا وتشترك الأحوال فيه ولكونها غير مدركة بانفرادها لا يحكمون عليها بالتماثل والاختلاف، فإنّهم يقولون: المثلان ذاتان يفهم منهما معنى واحد، والمختلفان ذاتان لا يفهم منهما معنى واحد، والحال ليس بذات ولا ذات ذات، فلا توصف بالتماثل والاختلاف. فإنّ الذات هي ما تدرك بالانفراد، والحال لا يدرك بالانفراد، فكيف يكون المدرك من كلّ حال هو المدرك من حال آخر؟ فإنّ كلّ حال مدرك مع شيء آخر، والمشترك ليس بمدرك بالانفراد، حتى يحكم عليه بأنّ المدرك من أحدهما هو المدرك من الآخر أو ليس، وأنتم قلتم كلّ أمرين يشير العقل إليهما، فإمّا أن يكون المتصوّر منهما واحداً أو لا يكون، والحال ليس بأمر يشير العقل إليه إشارة لا تكون إلى غيره معه.

والجواب عن الثاني: أنّ جهتي الاشتراك والامتياز وجوديتان، ولا يلزم قيام العرض بالعرض، فإنّ الصفات المشتركة إن كانت ثبوتيّة وكانت داخلة في مفهومات ما يشترك في تلك الصفات، كاللون المشترك بين السواد والبياض، وهو جزء من مفهوم السواديّة والبياضيّة، لم يكن عرضاً قائماً بعرض قائم بالمركب، فانّ الجزء ليس بعرض قائم بالمركب منه ومن غيره، فلا يلزم من اتّصاف المختلفات به قيام العرض بالعرض.

وإن لم تكن داخلة، كالعرض الذي يوصف به السواد والحركة، وهو عارض لهما غير داخل في مفهومهما وعروض الشيء للشيء لا يكون قيام عرض بعرض، ولا يلزم من كون صفة مشتركة عارضة لمختلفين قيامها بهما إلّا بدليل منفصل.

وإن كانت سلبيّة فهي غير ثابتة ولا يلزم من الاتصاف بها قيام عرض بعرض.

سلّمنا، لكن قيام العرض بمثله جائز، فإنّ السرعة والبطء كيفيّتان قائمتان بالحركة، والتزامه أقرب من التزام هذا المحال.

وللأوائل طريق آخر، وهو أنّ الأجناس والفصول التي بها تتقوّم الأنواع البسيطة في الخارج موجودات في الذهن لا في العين.

اعترضه أفضل المتأخّرين فقال: الذهني إن طابق الخارج عاد كلام مثبتي الحال، وإلّا كان جهلا.

أجاب أفضل المحقّقين: بأنّ الأجناس والفصول ليست بتصديقات، بل هي تصوّرات مفردة، ولا يجب فيما لا يشتمل على الحكم بمطابقة الخارج أن يكون مطابقا له وإلّا كان جهلاً مركّباً، فإنّ الجهل المركّب حكم على الخارج بخلاف الواقع. وفي التصوّر المفرد لا تعتبر المطابقة ولا عدمها، بل [تعتبر] فيما له أجناس وفصول أن تكون فيها حيثيات يمكن للعقول تعقل الأجناس والفصول منها، ولذلك يسلبان عن واجب الوجود، لامتناع أن تكون فيه حيثيتان. وليس معنى الاشتراك إلّا أنّ المعقول من أحد المشتركين هو المعقول من الآخر فيما يشتركان فيه، لا أن يكون شيء واحد في الخارج موجوداً في شيئين معاً، أو نصف منه في أحدهما ونصفه في الآخر، أو خارجاً عنهما و هما متّصفان به.

وفيه نظر، فإنّ أفضل المتأخّرين، لم يقل إنّ الأجناس والفصول تصديقات، بل الحكم بأنّ لهذه الماهيّة جنساً وفصلاً تصديق، فإن كان مطابقاً لزم وجود الجنس والفصل في الخارج، وإلّا كان جهلاً بمعنى أنّ الذهن حكم على ماهية بأنّ لها في

نفس الأمر جنساً وفصلاً ولم يكن في الخارج شيء منهما. واعترافه بأنّ لتلك الماهية حيثيّتين هو المقصود من المطابقة في الخارج. وتحقيق هذا البحث ليس هذا موضعه.

تذنيب: قال مثبتوا الحال: ثبوت الحال للشيء قد يكون معلّلاً بموجود قائم بالشيء، كالعالميّة المعلّلة بالعلم وهو الحال المعلّل، وكالمتحركيّة فإنّها حالة معلّلة بالحركة. وقد لا يكون كسواديّة السواد وهو الحال غير المعلّل. واتّفقوا على أنّ الذوات بأسرها متساوية، ومختلفة بهذه الأحوال. واختلفوا في أمر الوجود، فالقائلون بالأحوال من الأشاعرة ذهبوا إلى أنّه نفس الذات. وقالت المعتزلة: إنّه زائد عليها. والقول بتساوي الذوات باطل سواء قلنا الوجود نفس الذات أو زائد عليها لأنّ الأشياء المتساوية تشترك في اللوازم، فيصح انقلاب القديم محدثاً والجوهر عرضاً، وبالعكس، وهو باطل بالضرورة. ولأنّ اختصاص الذات المعينة بالصفة المخصوصة إن لم يكن لأمر، يرجّح أحد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح، وإن كان لأمر نقلنا الكلام إليه ولزم التسلسل. أمّا إذا جعلنا ما به الاشتراك صفة وما به الامتياز ذاتاً، اندفعت هذه المحاذير، لجواز اشتراك الأشياء المختلفة في لازم واحد، ولا يجوز اختلاف المتساويات في اللوازم.

اعترض أفضل المحقّقين:

أولاً: بأنّ الحيوانيّة المشتركة بين الإنسان والفرس، يرد عليها ما قلت من صحّة انقلاب الإنسان فرساً وبالعكس.

وثانياً: بأنّه لازم على الأجناس والفصول، بل في الأشخاص التي تحت نوع واحد، فإنّك إن جعلت الفصول والمشخّصات ذواتاً والحيوان والإنسان لوازم، لم تكن الحيوانيّة والإنسانيّة جزءاً للماهيّة ولا نفسها، فإنّ اللوازم إنّما تلزم بعد تقوّم الملزومات.

وفيه نظر؛ فإن الحيوانيّة لازمة والفصول ملزومة، فلا يلزم إمكان الانقلاب.

ولهذا قالوا: إنّ الفصول علل الطبيعة الجنسيّة، والحيوان إذا جعلناه لازماً للناطق لم ينافِ كونه جزءاً من الإنسان، وأشخاص النوع الواحد تختلف بعوارض مستندة إلى أسبابها[1].

ب) رسالة تنزيه ذات خالق العالم عن التلوّث بوصمة الفناء والعدم

عنوان هذه الرسالة ينبئ عن مضمونها، فهي رسالة في موضوع التوحيد أو الإلهيّات بالمعنى الأخصّ أو مباحث الربوبيّة. وهي عبارة عن عرض لما قيل من برهان على عدم تطرّق الفناء والعدم إلى الخالق عزّ وجلّ. والرسالة كأنها حلقة وصل بين الاتجاه الكلاميّ غير الفلسفيّ والاتجاه الفلسفيّ في علم الكلام. فالمسألة أولاً وبالذات ذات منشأ كلاميّ أكثر منه فلسفيّ؛ وذلك لأن الطرح الكلاميّ لمسائل الإلهيّات يستبدئ بثنائيّة المُحدَث والقديم، وفي هذا التقسيم يُصبح من السائغ والعادي سؤال لماذا القديم الأزلي سرمديّ؟ وبعبارة أخرى لماذا لا يطرق القديم عدم وفناء؟ ولذا نجد المتكلّمين يذكرون السؤال ويجيبون عليه بعدّة أجوبة في مؤلّفاتهم. ونجد لهذه الأجوبة في رسالة ابن حمزة هذه تنسيقاً وترتيباً جيّداً.

وأما المسألة فهي ليست بتلك الأهميّة عند الفلاسفة؛ وذلك لأنهم يختلفون عن المتكلّمين في الطرح، فالفلاسفة ينتهون إلى ثلاثيّة الوجوب والإمكان والامتناع التي هي مفاهيم منطقية واضحة المعالم بيّنة الواقع؛ فعندما يسألون عن الرابطة بين وجود الشيء وماهية الشيء وأن مادّة تلك القضيّة أيٌّ من تلك الثلاثة، يخلصون إلى ثنائيّة الواجب الوجود والممكن الوجود في الموجودات (والممتنع الوجود لا كلام فيه). والواجب الوجود مفهوم يقتضي عدم طروء العدم عليه بديهة.

يذكر ابن حمزة في رسالة التنزيه ست نظريّات في ستة مسالك:

المسلك الأول هو في نظريّة تقول بأن عدم جواز العدم على القديم هو لأجل

---

١. نهاية المرام في علم الكلام، ج١، ص٥٣ ـ ٨٦.

صفة القدم التي تقتضي السرمديّة، وبما أنها صفة نفسيّة فلا يجوز على القديم إنما العدم، فالتأكيد هنا على نفس صفة القدم.

المسلك الثاني هو في نظريّة تحليليّة لدى المتكلّمين وتعني أن طروء العدم ناشئ من مُعدم، وأن المُعدم هو المزاحم الوجوديّ أي الضدّ أو ما يجري مجراه، وبما أن القديم لا ضدّ له أو ما يجري مجراه فلا ينعدم.

والمسلك الثالث هو في أن القديم لمّا كان قديماً تبيّن أنه غير معلّق بشيء ولا محتاج إلى شيء، وهذا يعني أن وجوده وجب من دون ملاحظة شيء أي وجب مطلقاً. وبعبارة أُخرى إن وجوده إنما كان واجباً له فبذاته لا بسواه، وهذا المسلك وإن كان يقرب من المسلك المختار (السادس) إلا أنه يفترق عنه بأن الوجوب هنا مترتّب على القدم وأنه منتزع من نحو وجوده المستقدم وليس بالاعتبار المنطقيّ المذكور آنفاً، فيرد عليه ما أورده من كونه مصادرة أو أن عدم الحاجة والعُلقة بشيء لا تستلزم نفي الانعدام للشيء الواجب في نفسه.

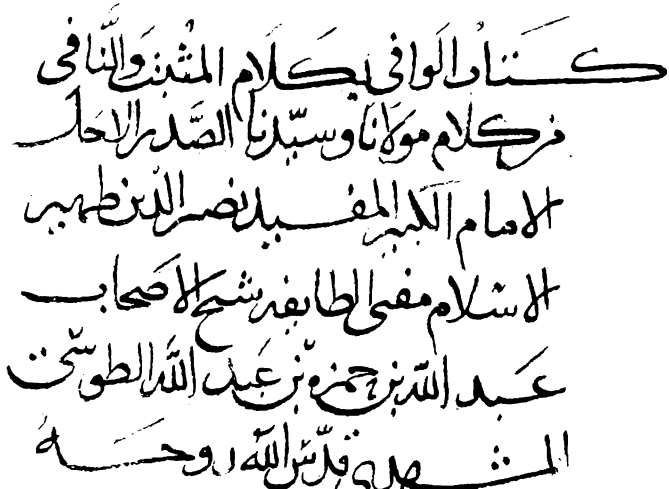
وأما **المسلك الرابع** فمؤدّاه أن ما كان الوجود فيه عين ذاته استحال عدمه ضرورة التناقض الحاصل بينهما أي الوجود والعدم. والقائلون بهذا غفلوا عن الوحدات اللازمة من أجل التناقض، وإلا فسيكون جميع الأشياء الموجودة مستحيلة العدم والفناء.

وأما **المسلك الخامس** فيُفيد أن القديم واحد من كلّ وجه، فلا يمكن أن توجد فيه جهة قابلة للعدم بعد أن كان موجوداً؛ لأنه يستلزم فيه التركيب من جهتين: جهة قبول الوجود وجهة قبول العدم، وهذا غير متأتٍّ في القديم فلا يجوز عليه العدم. وهذا المسلك عبارة أُخرى عن أن القديم وجوده ذاته، وقد سلف الحديث عنه في المسلك الرابع.

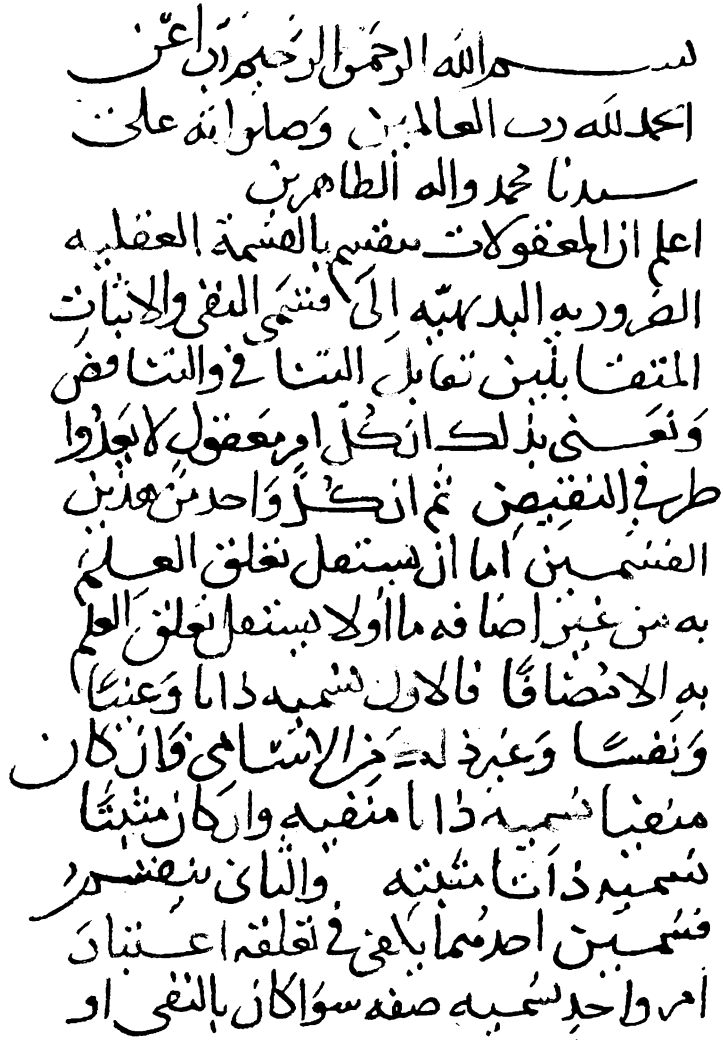
وأما مختار المؤلّف فهو ما ذكره في **المسلك السادس**، وهو قول الفلاسفة من حيث إنهم ـ كما أسلفنا ـ بعد ملاحظة التقسيم الوارد على المعقولات، باعتبار جواز الوجود ووجوبه وامتناعه، يخلصون إلى أن القديم لا يجوز أن يكون جائز الوجود أو

العدم فهو واجب الوجود، وما كان واجباً وجوده استحال عدمه بديهة ـ بحسب التقسيم العقليّ الحاصر.

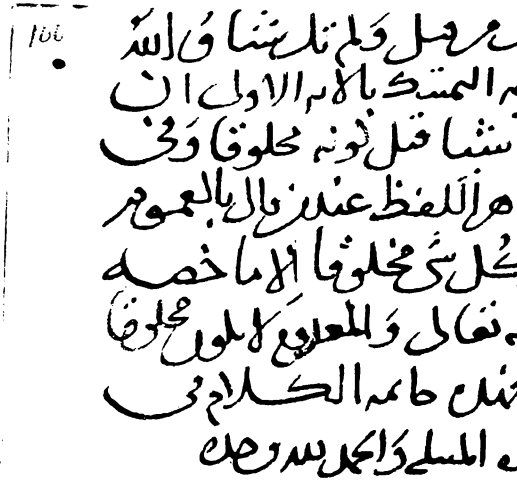
ورسالة التنزيه هذه ألّفها ابن حمزة تلبية لطلب تلميذه السيّد المنتهى بن شهاب الدين الكيسكيّ؛ ولذا فمن المحتمل أن يكون تأليفها بعد سنة ٥٧٨هـ (السنة التي أجاز فيها ابن حمزة تلميذه الكيسكيّ) وفي الريّ (موطن السادة الكيسكيّين من لدن جدّهم تاج الدين ومَبرزهم ذي الشأن).


كتاب الوافي بكلام المثبت والنافي
من كلام مولانا وسيدنا الصدر الاجل
الامام الكبير المفيد نصر الدين ظهير
الاسلام مفتي الطايفة شيخ الاصحاب
عبد الله بن حمزة بن عبد الله الطوسي
المشهدي قدس الله روحه

صفحة العنوان من كتاب الوافي


بسم الله الرحمن الرحيم رب أعن
الحمد لله رب العالمين وصلواته على
سيدنا محمد وآله الطاهرين
اعلم ان المعقولات تنقسم بالقسمة العقلية
الضرورية البديهية إلى قسمي النفي والإثبات
المتقابلين تقابل التناقض والتناقض
ونعني بذلك ان كل امر معقول لا يخلوا
طرفي النقيض ثم ان كل واحد من هذين
القسمين اما ان يستقل بتعلق العلم
به من غير اضافة ما أو لا يستقل بتعلق العلم
به الا مضافا فالاول نسميه ذاتا وعينا
ونفسا وعبرة من الاسامي فان كان
منفيا سميه ذاتا منفيه وان كان مثبتا
سميه ذاتا مثبته والثاني ينقسم
قسمين احدهما يكفي في تعلقه اعتبار
امر واحد سميه صفة سواء كان بالنفي او

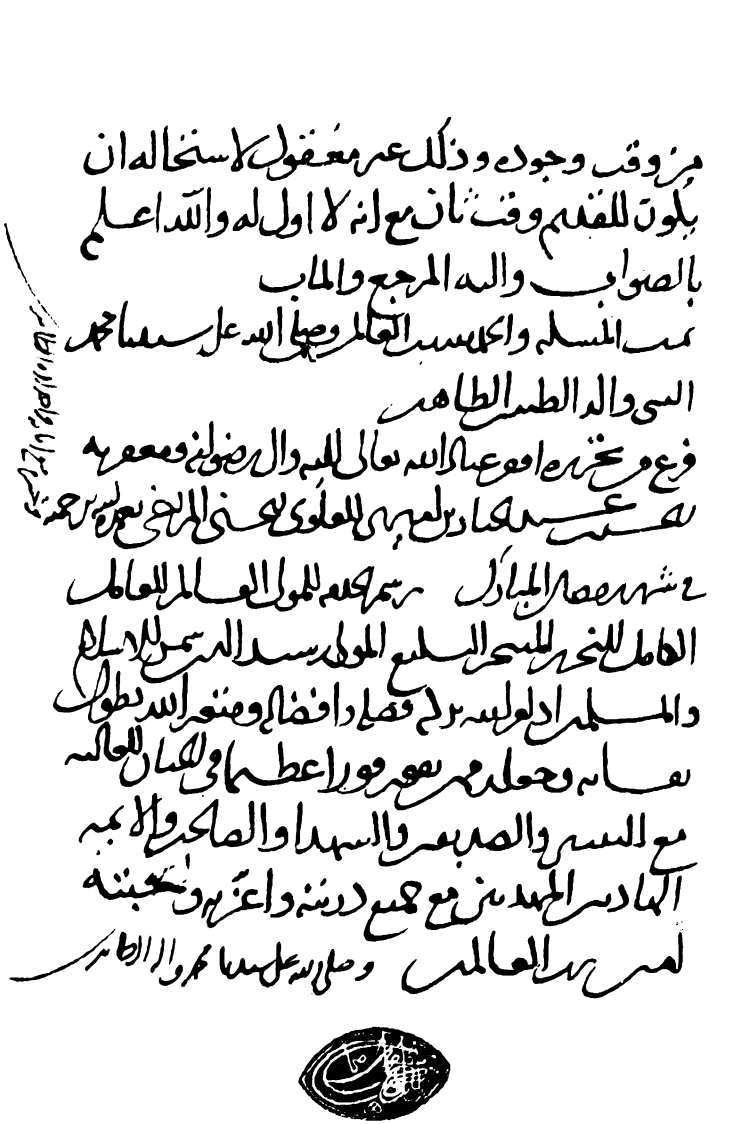
الصفحة الأُولى من كتاب الوافي



الصفحة الأخيرة من كتاب الوافي

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله الذي جل جناب جلاله عن مساواة
الانداد وتعالى في كبريائه عن منافاة الاضداد
فسبحانه ما اعظم شانه من دائم لا يجوم الزوال
حول حمى دوامه وقائم لا يروم الفناء قطع مدى
قيامه هو الاول الذي تفرد بالاولية فلا عدد
قبله والآخر الذي تجرد عن الاخرية فلا فناء
بلحقه ثم الصلوة على اكرم اولاد آدم مولدا
واشرفهم محتدا وازكيهم ارومة واعزهم
جرثومة اوفرهم حظا في محمد المصطفى وعلى
آله السابقين الى صفو مشرع الشريعة المسابقين
الى درك سبل الحقيقة وبعد فان لمعة من انوار
المشكاة النبوية لا زالت مشرقة وشعبة من شعب
الدوحة الحسنة لا زالت مورقة وهو الامير
السيد الاجل العالم الزاهد كمال الدين حامي
الاسلام محامي المعز الزاكية وقملجا
علما الفرقة الناجية ابو القاسم المسمى ابن

الصفحة الأُولى من رسالة التنزيه



الصفحة الأخيرة من رسالة التنزيه

كتاب الوافي بكلام المثبت والنافي

تأليف:

الشيخ نصير الدين أبي طالب

عبدالله بن حمزة بن عبدالله الطوسيّ المشهديّ

تحقيق وتعليق وتقديم:

عمّار جمعة فلاحيّة

كتاب الوافي بكلام المثبت والنافي

من كلام مولانا وسيّدنا الصدر الأجلّ،

الإمام الكبير المفيد،

نصير الدين، ظهير الإسلام،

مفتي الطائفة، شيخ الأصحاب،

عبدالله بن حمزة بن عبدالله الطوسيّ المشهديّ قدّس الله روحه /٧١ و/

بسم الله الرحمن الرحيم

ربّ أعن؛ الحمد لله ربّ العالمين وصلواته على سيّدنا محمّد وآله الطاهرين.

اعلم أن المعقولات تنقسم بالقسمة العقلية الضرورية البديهية إلى قسمي النفي والإثبات، المتقابلين تقابل التنافي والتناقض؛ ونعني بذلك أن كلّ أمر معقول لا يعدو طرفي النقيض. ثمّ إن كلّ واحد من هذين القسمين إما أن يستقل تعلّق العلم به من غير إضافة ما أو لا يستقل تعلّق العلم به إلا مضافاً: فالأول نسمّيه **ذاتاً وعيناً ونفساً** وغير ذلك من الأسامي، فإن كان منفياً نسمّيه **ذاتاً منفيّة**، وإن كان مثبتاً نسمّيه **ذاتاً مثبتة**، والثاني ينقسم قسمين: أحدهما يكفي في تعلّقه اعتبار أمر واحد نسمّيه **صفة**، سواء كان بالنفي أو /٧١ظ/ بالإثبات، والآخر لا يُعقل إلا باعتبار أمرين فصاعداً، وهذا ينقسم قسمين: واجب وجائز، فالواجب **الأحكام** وما أشبهها، كالكيفيات. والجائز **الوجوه** وما أشبهها. وإذا فرغنا **من** تمهيد هذه القاعدة وتأسيسها، فلنستغلّ تمهيد **قاعدة أُخرى** تنفعنا في أثناء هذه المسألة، فنقول: كلّ أمر معتقد[1] إما أن

---

١. قال الشيخ أبوجعفر الطوسيّ في (المقدّمة): أعمّ الأسماء في مواضعاتهم قولهم (مُعتقَد) أو (مُخبَر عنه) أو (مذكور) ويعنون بذلك أنه ما يصحّ أو يُعتقد، أو يُخبر عنه، أو يُذكر و إنما كان ذلك أعمّ الأسماء، لأنّه يقع على ما هو صحيح في نفسه، و ما هو فاسد. ثم بعد ذلك قولهم: (معلوم)، و هو أخصّ من الأول؛ لأنّ كلّ معلوم مُعتقد، ويصحّ ذكره، والخبر عنه، وليس كلّ ما يُعتقد يكون معلوماً؛ لجواز أن يكون الاعتقاد جهلاً. الرسائل العشر، ص٦٦.

يستحيل مطلقاً أو لا يستحيل؛ فالأول نسمّيه **مُحالاً ومستحيلاً** ولا نُطلق عليه اسماً غير ذلك، كثاني القديم تعالى. والثاني ينقسم قسمين: أحدهما ما يستحيل عدمه مطلقاً، و [ثانيهما] ما لا يستحيل عدمه ووجوده؛ فما يستحيل عدمه نسمّيه **واجباً مطلقاً**، كوجود القديم تعالى، وما لا يستحيل عدمه ووجوده نسمّيه **ممكناً**. ثمّ الممكن يتطرّق إليه [القسمة] أقساماً ثلاثة: الجواز والوجوب والاستحالة /٧٢ و/ باعتبارات ثلاثة، مثال ذلك: أن يكون أجسام العالم في الأزل مستحيلة الوجود، وهي الآن واجبة الوجود، وفيما بعد بتقدير طرئان الضدّ، وبتقدير الإعادة جائزة العدم والوجود.

ثمّ نقول: كلّ أمر معقول لا يخلو إما أن يكون منتفياً حالة الإخبار عنه أو ثابتاً؛ فإن كان منتفياً إما أن يصحّ وجوده عيناً أو جنساً أو نوعاً، أو لا يصحّ وجوده، فما صحّ وجوده سمّاه كلا الفريقين، أعني المثبت والنافي، **معدوماً ومعلوماً**. وأما أصحاب الإثبات فيُجرون عليه اسماً آخر ك**الشيء**[1] **والذات والنفس** وغير ذلك من الأسامي. وإن استُفسروا عن حقيقة (الشيء) أجابوا بأنه ما يصحّ تعلّق العلم به والإخبار عنه، ويجوز عليه اسم الجوهر وأسماء الأجناس المندرجة تحت العرض كالسواد والبياض وما شاكل ذلك.

واعلم أنا إنما /٧٢ ظ/ افتتحنا بتقديم هذه المقدمة وجعلناها كالمدخل لهذه المسألة لأن من تصدّى لتعاطي فنّ من فنون العلم، ولم يُحط علماً بمصطلحات أصحابه ومتداولات أربابه، لم يُحط بطائل ولم يرجع إلى حاصل.

فالآن أوان أن نُشير إلى أدلّة أصحاب الإثبات وأجوبة أصحاب النفي على سبيل الاختصار.

---

١. قال أبو جعفر الطوسيّ في (المقدّمة): وقولهم (شيء) عند من قال بالمعدوم يجري مجرى قولهم (معلوم) ومن لم يقل بالمعدوم يُفيد عنده أنه موجود. الرسائل العشر، ص٦٦.

[دليل أصحاب الإثبات]

قال أصحاب الإثبات: قد تقرّر في العقول السليمة والأذهان القويمة أن القسمة لا تكون ضرورية إلا وأن تكون دائرة بين النفي والإثبات المتقابلين على ما مضى، وقد انقسمت المعتقدات إلى [ما] لا تكون موجودة حالة الإخبار عنها[١] [و] إلى ما صحّ وجودها[٢]. وهذه القسمة ضرورية، فلزم على هذا أن يكون أحد طرفيها[٣] مستبدئاً بأمر ثابت وإلا عاد /٧٣ و/ بالنقض على ما أصّلناه وأسّسناه. ثمّ ذلك الثابت إما أن يستقل تعلّق العلم به على الانفراد أو لا يستقل، فالأول هو الذات، والثاني أمر تُعقل عليه الذات، والخصم بين أمرين: إما أن يسلّم الأول ضمناً، وفيه تسليم المسألة صريحاً، أو يسلّم الثاني، وفيه تسليم المسألة ضمناً.

وبيان أنه يلزمه تسليم المسألة أن الأُمور التي تُعقل عليها الذات لا تُعقل إلا مضافة فلا بدّ من تقدّم المضاف إليه على المضاف. ثمّ الذات التي أثبتناها إما أن تكون واحدة أو أكثر من واحد. لا شك أنه أكثر من واحد؛ لأن ما صحّ وجوده ينقسم أقساماً، منها ما يكون جوهراً، ومنها ما يكون عرضاً كالسواد والبياض وغير ذلك من الأجناس المعقولة. وكلّ واحد منها إما أن يسدّ مسدّ صاحبه فيما يرجع إلى ذاته /٧٣ ظ/ من الأحكام أو لا يسدّ مسدّ صاحبه؛ فإن سدّ مسدّ صاحبه سمّيناه **مثلين**، وإن لم يسدّ مسدّ صاحبه سميناه **مختلفين**. ثمّ لاختلاف إما[٤] أن يرجع إلى مجرّد الذات أو إلى أمر وراء الذات. لا يجوز أن يرجع إلى مجرّد الذات؛ لأن حقيقة الذات شائعة[٥] في

---

١. ولا يصحّ وجودها.

٢. في الأصل: وجوده.

٣. في الأصل: طرفيه.

٤. جاء في الأصل عقيبها لفظ (إلى)، وهو سهو.

٥. بمعنى أن (الذات) مشترك معنوي.

سائر الذوات فلا بدّ من أمر وراء الذات وهو الصفة، فقد أثبتنا ذاتاً موصوفة في حالة العدم[١].

[جواب أصحاب النفي]

قال أصحاب النفي: أما قولكم: إن القسمة لا تكون ضرورية إلا وأن تكون دائرة بين النفي والإثبات، فالمنفيات تنقسم هذه القسمة، فلزم استبداد أحد طرفيه بأمر ثابت. **قالوا**[٢]: هذا ينتقض بالمستحيلات؛ لأنها ترد عليها هذه القسمة.

يبيّن ذلك أنكم قسمتم المنفيات إلى ما صحّ وجوده وإلى ما لا يصحّ وجوده، وما صحّ /٧٤ و/ وجوده عبارة عن الممكنات وما لا يصحّ وجوده عبارة عن المستحيلات. فالمستحيلات ترد عليها هذه القسمة، ألا ترى أنا لو قدّرنا الله تعالى ثانياً تأتّى لنا هذه القسمة، بأن نقول هذا[٣] الثاني إما أن يكون قادراً أو لا يكون قادراً، وذلك القادر إما أن يكون جسماً أو غير جسم، ومع ذلك فلا يلزم استبداد أحد طرفيه بأمر ثابت. فهلاّ جاز أن يكون كذلك في مسألتنا!

على أنا لو سلّمنا ثبوت أمر محقّق، فهلاّ جاز أن يكون ذلك الأمر الثابت راجعاً إلى نفس العالِم[٤] لا إلى ثبوت ذلك الأمر في نفسه! ويجري العلم بالثبات مجرى العلم

---

١. خلاصة الدليل الأول: إن القسمة الدائرة بين النفي والإثبات تجري فيما هو منتفٍ معلوم ليس موجوداً حالة الإخبار عنه؛ فيكون المعلوم المنتفي إما يصحّ وجوده أو لا يصحّ، وهذه القسمة الحاصرة تقتضي أن يكون طرف منها ثابتاً وإلا بطل ما تقدّم في المقدمة من التقسيم الأولي للمعقولات. فما صحّ أولاً صحّ آخراً والنتيجة ثبوت الذات في حالة العدم. ثمّ إننا نعلم بكثرة هذه الذات المثبتة في فهي عدّة ذوات، وبكونها جواهر وأعراضاً، وبما أن لفظ (الذات) مشترك معنى فيلزم أمر وراءها يميّز الذوات عن بعضها البعض؛ والنتيجة اتصاف هذه الذوات الثابتة في حال العدم.

٢. أي النفاة.

٣. في الأصل: هذه.

٤. أي وجوداً ذهنيّاً حاكياً. فمن حيث الثبوت ثابت في نفس العالِم، ومن حيث تعلّقه بما وراءه فتعلّقه علمي على وجه الحكاية.

بالنفي[١]. ألسنا قد توافقنا جميعاً أن من المعلوم ما لا متعلّق له، كالعلم بالمستحيلات، وأحد طرفي هذه القسمة مُحال والآخر ممكن، فإذا جاز أن يكون العالِم عالماً بالمُحال ولا يكون المُحال أمراً ثابتاً في نفسه، فهلاّ جاز أن يكون عالماً بالممكن ولا يكون الممكن أمراً /٧٤ ظ/ ثابتاً في نفسه!

على أنا لو سلّمنا ثبوت أمر وراء نفس العالِم، فهلاّ جاز أن يكون ذلك الأمر مترقباً! فيكون العالِم عالماً بثبوته في وقته[٢].

وهذا كما قلنا في جواب الفلاسفة حين **قالوا**: إن الله تعالى كان عالماً في الأزل بعدم العالَم والآن هو عالم بوجود العالَم فيلزم على هذا تجدّد علمه. فأجبنا عن هذه الشبهة جميعاً بأن **قلنا**: العلم بما سيوجد علم بوجوده في وقته، والله تعالى كان عالماً في الأزل بوجود العالَم في وقته؛ فإذا حضر الوقت لم يتغيّر العالم في العلم عمّا كان، وإنما يتغيّر الوقت أو ما يقدّر تقدير الوقت على المعلوم. على أنا لو سلّمنا جدلاً ثبوت الذات في العدم، لمَ قلتم: أنها موصوفة[٣]؟

أما **قولكم**: أن حقيقة الذات شائعة في سائر الذوات، **فنقول**: الصفات وكلّ أمر يؤثر في التمييز ـ بزعمكم ـ ما له تقيّد بقيد يكون شائعاً؟ وأنتم بين أمرين: إما أن علّلتم الاختلاف بأمور /٧٥ و/ غير متناهية أو قطعتم التعليل في موضع من المواضع؛ فإن قطعتم التعليل فاقطعوا أولاً، فقولوا: إن الذوات متميزة بأنفسها وإلا أدّى إلى التسلسل.

---

١. أي بالنفي عند المثبتين وهو المستحيل الذي لا يصحّ وجوده مطلقاً. فقد صحّ علمنا به فكذلك بالمعدوم الثابت بزعمهم.

٢. أي بما أنكم أثبتّم ذاتاً معدومة ومن المعدوم ما كان مترقّباً حصوله، فلماذا لا يجوز أن يكون الذات الثابتة حال العدم ذاتاً مترقّبة، تعلّق علم العالم بها بمعنى العلم بثبوتها في وقتها وليس العلم بها نفسها الآن حين هي معدومة؟!

٣. لأن الاتصاف شأن وجودي تترتب عليه الآثار، وأما فيما قلتم فهذا علمي.

[جواب أصحاب الإثبات]

أما الجواب عن السؤال الأول **قال أصحاب الإثبات: قولكم**: إن هذه القسمة تنتقض بالمُحالات، **قالوا: لا تنتقض؟** لأن القسمة التي أوردتموها ترد على أمر ممكن يلزم ثبوت أحد طرفيه.

بيانه: أن الاعتقادات بالمُحالات اعتقادات غير متعلّقة بأمور منفصلة عن المعتقدين[١]، يمكن الإشارة إليها بحدّ وحقيقة، بل هي ممتنعة الثبوت في نفسها ممكنة الاعتقاد. ولهذا لو لم يُقدّر المُحال ممكناً لما تأتّى عليه هذه القسمة[٢]. ثمّ إذا قدّر الإمكان تتفرّع عليه تلك التقسيمات. والتقديرات اعتقادات ثابتة في أنفس المعتقدين[٣].

أما **قولكم**: هلاّ جاز أن تجري الممكنات مجرى المستحيلات حتّى /٧٥ ظ/ يكون العلم بكلّ واحد منهما علماً لا متعلّق له؟ **قالوا**: الممكنات أمور تنقسم أقساماً محصورة الأجناس معدودة الأنواع، وبإزاء كلّ قسم منها حدّ يكشف عن كُنه حقيقته ويُنبئ عن لبّ ماهيته، حتّى لو تحقّق المحدود موجوداً لكان الموجود يطابق المحدود، ولا يتأتّى هذا في المُحالات، والفرق بينهما ظاهر[٤].

وهذا التقرير يُشير إلى أنها حقائق في أنفسها سواء تعلّق علم العالمين بها [أ]و لم يتعلّق؛ إذ لو كانت تلك الأمور عبارة عن علم العالمين بها فقط لوجب إذا قدّرنا خروج علم بعض العالمين عن التعلّق بها وبقاء علم بعض العالمين على ذلك أن تكون حقائق وأن لا تكون حقائق، والأمر بخلاف ذلك[٥].

---

١. أي إن المُحال ليس وصفاً للواقع، بل هو أمر ذهني.

٢. أي إجراء القسمة المذكورة بالنسبة للمُحالات منطوية على أخذها ممكنة، وهذا باطل.

٣. أي التقدير أمر ذهني وهو مجرّد افتراض؛ فلا يمكن بناء الحقيقة عليه.

٤. أي إن تطابق المحدود قبل الوجود وبعده دليل على نحو ثبوت، بعكس المُحالات فإنها افتراضات ذهنية لا يمكن أن تتحقّق أبداً، وليس يجوز أن تكون ذات ما بأزاء لها.

٥. أي لو كانت الممكنات بمثابة المُحالات مجرّد أُمور اعتبارات ذهنية، لكانت باطلة وحقيقة في آن واحد، وهذا اجتماع لنقيضين باطل.

أما الجواب عن السؤال الثالث، قولكم: فهلاّ جاز أن يكون ذلك الأمر الثابت مترقّباً؟ قلنا: هذا فاسد من وجوه: أحدها أنا لو قدّرنا الكلام في العالِم للذات، لأدّى إلى تناهي معلوماته، وذلك لأن العالَم جواهر /٧٦ و/ وأعراض محصورة؛ فلو كان العالِم عالماً بوجوده في وقته لتناهت معلوماته[١]. والوجه الثاني أن الله تعالى كان مختاراً في إيجاد العالَم في الأزل، فلو قدّرنا أنه لم يختر إيجاد العالَم لكان لم يكن عالماً إلا بنفسه.[٢]

ومنها[٣] أنا لو قدّرنا الكلام في العالِم بعلم لزم أن لا يعلم ما يصحّ منه حتّى يتحقق وجود ذلك الشيء في المستقبل، ومعلوم خلافه[٤]. ألا ترى أن البنّاء يعلم منه ومن غده صحّة إيجاد البناء مع أنه ربما لا يوجد أصلاً.

وأما اعتراضكم على دليل الصفات فغير متوجّه؛ وذلك لأن الذوات لو كانت متميّزة بأنفسها لارتفع علم الجملة؛ لأنه [لا] اشتراك في أعيان الذوات، بل كلّ ذات معيّنة يختص بذاتيّة لا يشاركها[٥] فيها غيرها، وإذا عُلم عُلم منفصلاً، وقد علمنا أن الشيء يصحّ أن يُعلم مجملاً كما يصحّ أن يُعلم مفصّلاً، والإجمال عبارة عن العلم بالذات على بعض الأمور المميّزة لها من غيرها مع عدم العلم /٧٦ ظ/ بباقي الأمور. والتفصيل عبارة عن إحاطة العلم بسائر[٦] صفاته وأحكامه. وما ألزمتمونا من التسلسل فغير لازم؛ لأن الذوات لا يجوز أن تختلف بأنفسها لما يؤدّي إلى ارتفاع علم الجملة

---

١. أي عالماً بوجود العالم في وقت حصوله. والعالَم حين حصوله متناه لتناهي الجواهر والأعراض، فيكون علمه متناهياً بتناهي معلوماته، وهذا لا يقول به أحد.

٢. فيكون علمه بالعالم ممكناً وبحاجة إلى الحدوث ليحصل العلم له، فيكون الواجب ممكناً حيث اتصف بوصف ممكن.

٣. الوجه الثالث.

٤. إذ علمه تعالى متحقّق ثابت له فيما يصحّ أن يُعلم غير معلّق على شيء.

٥. في الأصل: يشاركه.

٦. سائر: أي جميع.

أصلاً كما بيّنا؛ فإذاً لابدّ من أمر ومخصّص يؤثر في التمييز، وذلك الأمر لا يخلو إما أن يتسلسل أو لا يتسلسل. لا يجوز أن يتسلسل لأنه يؤدّي إلى ارتفاع علم التفصيل جملة، وذلك لأن الذوات على هذا التقرير لا تعلم[١] مفصّلة إلا بمعلوم[ـات] غير متناهية فيلزم أن تكون[٢] الأمور التي تؤثر في التمييز غير متناهية، وذلك مُحال.

[جواب أصحاب النفي]

قال أصحاب النفي: نجيبكم عن السؤال لأمر؛ لأنه غير قادح في غرضنا ولا يثمر لكم فائدة.

أما **قولكم**: إن الممكنات يفارق المُحالات بأنها تنقسم أقساماً، فكذلك **نقول**: المستحيلات تنقسم أقساماً حذو /٧٧ و/ القُذّة بالقُذّة؛ فإن دلّ تلك التقسيمات على ثبوت أمر في نفسه فكذلك المستحيلات، مع أن خلافه معلوم[٣].

يبقى **قولكم**: أنها حقائق في أنفسها، تعلّق علم العالمين بها أو لم يتعلّق، **قالوا**: إن عنيتم بكونها حقائق أنها أمر يصحّ أن يعلمها العالِم كما هي، سواء علمها أو لم يعلمها، فكذلك نقول: المستحيلات أمور يصحّ أن يعلمها العالِم كما هي، سواء أن علمها أو لم يعلمها، بل هي أكثر[٤] لأن من المُحال ما لا يمكن تعليله إلا بكونه مُحالاً في نفسه، والممكن عندنا معلّل باقتدار القادر عليه[٥].

---

١. في الأصل: يعلم.

٢. في الأصل: يكون.

٣. أي إذا كان انقسام الممكنات دليلاً على ثبوتها في أنفسها فكذلك هي المُحالات تنقسم أقساماً؛ فلتدل على الثبوت، فلماذا لا تقولون به؟!

٤. في النفس من قراءتها شيء.

٥. أي من المُحال ما يكون العلم به بمجرّد تصوّره ولا يحتاج فيه إلى مزيد مؤونة، بعكس الممكنات التي هي مقدورات القادر ولا يمكن العلم بها إلا بتصوّر الاقتدار عليها من قبل ذات خارج ذواتها.

أما **قولكم**: إن ذلك الأمر الثابت لا يجوز أن يكون مترقّباً؛ لأنه يؤدّي إلى تناهي معلوماته، ومعلوماته غير متناهية، **قالوا**: قولكم: إنها غير متناهية الأجناس [أو] إنها[1] غير متناهية الأعيان؟ إن أردتم أنها غير متناهية الأجناس، فالأجناس محصورة عند من لا يقول بالمعدوم /٧٧ ظ/. وإن أردتم أنها غير متناهية الأعيان، فالأعيان إما أن تكون موجودة أو معدومة، فالموجودات أيضا محصورة، والمعدومة تثبت بناء على مذهبكم؛ إذ ليس عندنا في العدم أعيان متناهية[2].

ومعنى قولنا أن معلوماته غير متناهية أنه لا ينتهي الحال إلى وقت إلا ويعلم من نفسه ما يصحّ إيجاده منه أو من غده[3].

أما الجواب عن الاعتراض على دليل إثبات الصفة، **قولكم**: أن الذوات لو اختلفت بأنفسها لأدّى إلى ارتفاع علم الجملة فغير مسلّم.

أما **قولكم** بأن الإجمال عبارة عن العلم بالذات على بعض الأمور المميّزة لها من غيرها، **قالوا**: هذا مبنيّ على أصلين ممنوعين: أحدهما تعلّق علم الجملة، والآخر ثبوت الصفة. ونحن لا نسلّم تعلّق علم الجملة، وإلى هذا ذهب **الشيخ أبو هاشم**[4]، بل **نقول**: العلوم التي نسمّيها علم الجملة عبارة عن علوم /٧٨ و/ بعضها أعمّ من بعض، مثال ذلك أنه لو أخبرنا نبيّ صادق بأن الله تعالى خلق موجوداً في المحل، فقد اعتقدنا عرضاً ما، ثم لو أخبرنا أن ذاك العرض لون، تميّز لنا غاية التمييز والتفصيل. وليس للسواد بكونه

---

١. في الأصل: انه.

٢. وعلى هذا فلا معنى لعدم تناهي معلوماته بهذا التقرير.

٣. أي في كلّ وقت هناك ما يصحّ إيجاده من القديم تعالى لوقته أو لما بعده، فلا يوجد وقت ينقطع عنده علم ما يصحّ منه إيجاده من حينه ومن بعده.

٤. هو الشيخ أبو هاشم عبد السلام بن الشيخ أبي علي محمّد بن عبدالوهاب الجبائي، كان هو وأبوه من رؤوس المعتزلة في البصرة. له آراء انفرد بها عن أبيه وباقي المعتزلة. ولد سنة ٢٧٧هـ وقضّى معظم حياته في عسكر مُكرم والبصرة، سكن بغداد في سنة ٣١٤ أو ٣١٧هـ وتوفّي بها سنة ٣٢١هـ. انظر: طبقات المعتزلة، ص ٩٤ ـ ٩٦.

عرضاً ولوناً صفة، بل ذلك يرجع إلى علومنا واعتقاداتنا[١]. وأما الأصل الثاني وهو ثبوت الصفة فذلك غير مسلّم من غير دليل، وهل وقع النزاع بيننا إلا في ذلك.

ثمّ **قالوا**: لو سلّمنا جدلاً تعلّق علم الجملة ونزلنا عن هذه المناقشة لا يغنيكم شيئاً؛ وذلك لأن الذي يؤثر في التمييز عندكم هو الصفة التي تدخل الذات بها في كونها معلومة، وهي حاصلة للذات مع علم الجملة حصولَها مع علم التفصيل فلمَ افترق الحال بينهما[٢]؟ على أن هذا لا يتأتّى في المتماثلات؛ لأن[ـه] ليس لأحد المثلين صفة يتميّز بها عن صاحبه يعلمه العالِم متميّزاً /٧٨ ظ/.

[وجوه أُخرى لتقرير حجّة أصحاب الإثبات مع ردود أصحاب النفي]

وربما قرّروا هذه الطريقة من وجه آخر بأن **قالوا**: قد ثبت بالأدلّة القاطعة حدوث الجوهر، والعلم بالحدوث علم بأمرين: علم بوجوده في الحال وعلم بعدمه من قبل. ثمّ هو في حال العدم إما أن يكون العلم بصحّة وجوده أو باستحالة وجوده. لا جائز أن يحكم باستحالة الوجود؛ لأن المستحيل لا يوجد أصلاً، وقد وُجد هذا، فلم يبق إلا القسم الثاني وهو الصحّة، والصحّة حكم من الأحكام لا يُعقل إلا مستنداً إلى ذات من الذوات، وتلك الذات التي يُسند إليها هذا الحكم إما أن يكون معدوماً أو موجوداً؛ فإن كان موجوداً إما أن يكون سابقاً عليه أو مساوياً له أو لاحقاً به، والأقسام كلّها باطلة، فلم يبق إلا أن يكون معدوماً وهو المراد. ثمّ لا شك أن هذه الصحّة كما يُسند إلى ذات الجوهر يُسند إلى سائر الذوات المختلفة /٧٩ و/. ثمّ الاختلاف لا يخلو إما أن

---

١. أي إن تعلّق علم الجملة ليس باعتبار الخارج والما صدق وإنما هو سعة وضيق في علومنا نحن. فعلم الجملة عبارة عن نقص في العلم لا أنه بيان لواقع المعلوم. فعلمنا بلونيّة السواد وعرضيّته لا يعني ثبوت هذين الوصفين باعتبار الخارج بل هما وصفان اعتقدناهما في السواد. وفي الواقع لا متعلّق لعلم الجملة على الحقيقة.

٢. أي وظيفة الصفة هي حصول المعلوميّة، والشيء إما أن يكون معلوماً وإما مجهولاً؛ فلا معنى حينئذ بعلم الجملة والتفصيل من هذا الوجه.

يرجع إلى مجرّد الذات أو إلى أمر زائد، فعند هذا يعود الكلام في إثبات الصفات.

فإن قيل: لمَ لا يجوز أن يكون هذا الحكم راجعاً إلى موجود سابق أو لاحق؟ **قالوا:** لأن الحكم والذات يتلازمان [و] لا ينفكّ أحدهما عن صاحبه، ألا ترى أن قبول العرض لمّا كان حكماً من أحكام التحيّز [فـ]ـلا ينفكّ أحدهما عن صاحبه.

وهذا الدليل متناول لكلا الطرفين السابق واللاحق، إلا أنا نزيده وضوحاً بأن **نقول:** كلامنا مفروض في الجوهر المعدوم، والجوهر كان معدوماً في الأزل[١]، والمعدوم في الأزل يستحيل أن يكون هذا الحكم راجعاً [إليه، كذلك بالنسبة] إلى المنتظر اللاحق؛ لأن هذا الحكم حكم مستدام، أعني بذلك أنه لا وقت من الأوقات ويصحّ وجوده جوهراً من الجواهر، أو سوادا من السوادات ما لم يؤدّ إلى الأزل، وما سيوجد /٧٩ ظ/ موقّت محضور؛ فالحكم المستدام لا يجوز أن يُحال إلى موقّت محضور؛ لأنه يلزم على ذلك تقديم الحكم على المحكوم. ولا يجوز أن يكون هذا الحكم راجعاً إلى موجود مساوٍ له؛ لأنه لا موجود في الأزل إلا الله، فلا يجوز أن يرجع إليه هذا الحكم؛ لأن هذا الحكم مضاف إلى الجوهر، وما يكون مضافاً إليه لا يكون مضافاً إلى الله تعالى.

يبقى أن **يقال:** لمَ لا يجوز أن يجوز هذا الحكم راجعاً إليه بمعنى أنه صحّ به؟ **قالوا:** هذا صحّة الإيجاد وما ذكرناه صحّة الوجود، وهما متباينان، على أنا نقول: قد يعلم هذا الحكم مَن لا يعلم الله تعالى جملة وتفصيلاً، ومُحال من يعلم الحكم مع فقد العلم بالمحكوم عليه جملة وتفصيلاً[٢].

---

١. لأن الجوهر مُحدث.

٢. صحّة الإيجاد علم بالشيء عن طريق العلم بعلته الموجدة. ولكن صحّة الوجود هي العلم بالشيء في حدّ ذاته من حيث عدم استلزامه للتناقض في حدّ ذاته؛ ولذا فيمكن أن يعلم بصحّة الوجود من لا علم له بالعلة الموجدة، بعكس العلم بالإيجاد. وبتعبير آخر صحّة الإيجاد هو ما كان واسطة في الثبوت وأما صحّة الوجود فهو واسطة بالإثبات.

وبيان ذلك أن أحدنا يستدل بجواز حدوث العالَم على إثبات الصانع، وما لم يستبق له العلم بحدوث العالَم /٨٠ و/ لم يحصل له العلم بإثبات الصانع، ومُحال حصول العلم بالحكم مع فقد العلم بالمحكوم عليه جملة وتفصيلاً.

[إشكالات أصحاب النفي]

أما أصحاب النفي فقد أوردوا على كلامهم أسئلة ثلاثة، **قالوا**: الاستدراك والتقسيم والمطالبة.

فأما **الاستدراك** قالوا: إن هذه الصحّة تكون مضافة إلى وجود الجوهر لا إلى الجوهر، والوجود عندكم صفة مترقّبة، فلو سلّمنا هذا الدليل لا يلزم ثبوت ذات في العدم.

وأما **القسم** فقالوا: إن عنيتم بالصحّة الحكم فهو غير مسلّم. وإن عنيتم نفي الاستحالة فمسلّم، لكن هذه الجملة لا تُجدي لكم نفعاً؛ لأن حاصل كلامكم يؤول إلى ال[...] إلى حال وجوده مستحيل العدم وهو واجب الوجود وهذا الحكم لا يكون سابقاً عليه [...]. ثمّ لو سلّمنا أن /٨٠ ظ/ الصحّة هاهنا [...] لمَ **قلتم**: إن الحكم لا يُعقل مستنداً إلا إلى ذات؟ أليس الاستحالة حكماً من الأحكام، ويكون مضافاً إلى المستحيل؟ مع أن المستحيل ليس بذات، كثاني القديم تعالى. ثم وإن سلّمنا أنه يستند إلى ذات لمَ لا يجوز أن يكون ما يستند إليه هذا الحكم ذاته تعالى، بمعنى أنه كان يصحّ منه إيجاد الجوهر قبل وجوده[1]؟

وأما **قولكم**: ما يرجع إليه هو صحّة الإيجاد وهذا صحّة الوجود، **قالوا**: لا نسلّم، بل **نقول**: صحّة الوجود وصحّة الإيجاد واحد؛ ولهذا لو قدرّنا خروجه تعالى عن كونه قادراً ارتفع صحّة الوجود. ولو لم يكن كانا واحداً[2]، لمَ ارتفع؟

---

١. فيكون مصبّ الحكم العلة أي يصحّ من العلة إيجاد المعلول، لا إلى المعلول بمعنى صحّة وجوده من علته، حتى يكون الحكم مستنداً إليه.

٢. أي ولو لم يكن صحّة الإيجاد وصحّة الوجود واحداً فلماذا ترتفع صحّة الوجود بارتفاع صحّة الإيجاد؟

وخلاصة القول في ذلك أن الصحّة حكم واحد له نسبتان؛ فإذا نسبنا[ه] إلى القادر فمعناه أنه لم يستحل منه أن يجعله /٨١ و/ موجوداً. وإذا نسبناه إلى الجوهر فمعناه أنه لم يستحل كون الجوهر موجوداً بالقادر.

أما **قولكم**: قد يعلم الحكم من لا يعلم القادر جملة وتفصيلاً، **قالوا**: لا نسلّم، بل **نقول**: إن العلم بجواز وجود الجوهر ـ على التفسير الذي نذكره الآن ـ متأخر عن العلم بالقادر.

بيانه أنا إذ أثبتنا كون الجوهر محدثاً بدليله، **قلنا**: لابدّ من مؤثر، سواء كان حدوثه واجباً أو جائزاً؛ لأن كلّ أمر متجدّد يستدعي مؤثراً، ولهذا إذا رأى العقلاء أمراً متجدّداً طلبوا له مؤثراً ما، مع تجويزهم أن يكون تجدّد ذلك الأمر واجباً. ثمّ **نقول**: ذلك المؤثر إما أن يكون مُوجِباً أو مصحّحا. ثمّ **نقول**: لا يجوز أن يكون مُوجِباً، وإذا ثبت مؤثره جاز أن يؤثر وأن لا يؤثر على البدل. فكذلك مؤثره جاز أن يحصل وأن لا يحصل على البدل. هذا هو معنى الجواز.

ثمّ **قالوا**: وإن سلّمنا هذا الأمر، لا يرجع إلى القادر تعالى؛ لـمَ لا يجوز /٨١ ظ/ أن يرجع إلى المترقّب؟

أما **قولكم**: إن الحكم لا يسبق على المحكوم عليه، **قالوا**: أنتم أول من نقض هذا الأصل؛ لأنكم أضفتم الصفة إلى الوجود، والوجود عندكم صفة مترقّبة.

فإن اعتذروا عن ذلك بأن **قالوا**: إن الوجود صفة والجوهر ذات، **قلنا**: هذا الفرق بينهما غير مؤثر لا نسلمّ بين الأمرين، إما إن جوّزتم سبق الحكم على المحكوم عليه وإن لم تجوّزوا؛ فإن جوّزتم في الصفة فكذلك جوّزوا في الذات، وإلا فما الفرق بينهما؟!

إن **قالوا**: الحكم أيضاً يرجع إلى الذات بواسطة ذكر الوجود أو غير واسطة، يلزمهم على الأول ثبوت الوجود في حال العدم، وعلى الآخر الانتقال عن الحكم المتنازع فيه إلى ادّعاء حكم آخر فيه هاهنا.

[حجّة أُخرى لأصحاب الإثبات]

وقد احتجّوا بطريقة أخرى بأن **قالوا**: قد قامت الدلالة على أن الله تعالى قادر على إحداث الجواهر والأعراض، والقادر لا بدّ له من مقدور، والمقدور لا بدّ من أن يكون /٨٢ و/ ذاتاً، وتلك الذات إما أن تكون موجودة أو معدومة. لا جائز أن تكون موجودة، وإذا كانت معدومة إما أن تكون موصوفة أو غير موصوفة. ويستحيل أن لا تكون موصوفة، فيجب أن تكون موصوفة[1].

[سؤال أصحاب النفي]

قال خصومهم: بيّنوا أولاً معنى القادر والمقدور، ولِمَ **قلتم**: أن القادر لابدّ له من مقدور؟ ولِمَ **قلتم**: أن المقدور لابدّ أن يكون ذاتاً؟ ولِمَ **قلتم**: أن الذات إما أن تكون موجودة أو معدومة؟ ولِمَ يجب أن تكون موصوفة؟

[جواب أصحاب الإثبات]

قالوا: **القادر** عبارة عن ذات متصفة بصفة، لها ولأجلها صحّ إيجاد ما وصف بالاقتدار عليه على بعض الوجوه. **والمقدور** ما صحّ منه إيجاده على بعض الوجوه.

وإنما **قلنا**: أن القادر لا بدّ له من مقدور، لأن هذه الصفة من الصفات المتعلّقة بأغيارها، والتعلّق لا يُعقل إلا بين ذاتين أحدهما متعلّق والآخر متعلّق به. فعبّرنا عن المتعلّق بالقادر /٨٢ ظ/ وعن المتعلّق [به] بالمقدور.

وإنما **قلنا**: لا يجوز أن يكون موجوداً لأن الموجود مستغنٍ عن الإيجاد. وإذا كان معدوماً يجب أن يكون موصوفاً؛ لأن المعدوم ينقسم إلى الأجناس المختلفة، وتلك الأجناس اتفقت في قضية، كالذاتيّة، وافترقت في الأخرى، كالسواديّة والجوهريّة. ولا

---

١. وإذا كات الذات معدومة موصوفة فهي الحال التي نقول بها؛ لأن الوصف ثابت لذات معدومة.

يجوز أن يكون المرجع بالاتفاق والافتراق إلى أمر واحد؛ فإذاً لا بدّ من أمرين أحدهما صفة والآخر ذات.

[ردّ أصحاب النفي]

قالوا: أما **قولكم**: إن القادر هو المتصف بصفة لها ولأجلها صحّ منه إيجاد ما وصف بالاقتدار عليه على بعض الوجوه، **قالوا**: وإن كان فيه نزاع، نسلّم [به] في هذا المقام؛ لأن هذا لا يقدح في غرضنا.

وأما **قولكم**: إن هذه الصفة من الصفات المتعلّقة بأغيارها، **قالوا**: ما عنيتم بالتعلّق؟ إن عنيتم أنه مختص بصفة لمكانها[1] يصحّ منه[2] إدخال ما ليس بذات في كونه ذاتاً وتكوينه وتذييته فهذا مسلّم. ولكن لا يلزم /٨٣ و/ أن يكون ذاتاً ثابتاً قبل التذييت، بل معناه أنه يصير به الذات ذاتاً. وإن عنيتم أنه لمكان كونه قادراً يصحّ منه أن يجعله على صفة الوجود [فـ]هذا ممنوع؛ لأنه مبني على أمرين ممنوعين: أحدهما إثبات الذات والثاني كون الوجود أمراً زائداً.

وأما **قولكم**: إن الوجود مستغنٍ عن الإيجاد، **قالوا**: ظاهر كلامكم هذا يُشعر بأن متعلَّق كونه قادراً هو الوجود؛ لأنه لو كان متعلَّق كونه قادراً هو الوجود، وهو غير ثابت، فهلاّ جاز أن يكون كذلك في الذات؟!

أما **قولكم**: إن الذوات اشتركت في قضية كالذاتيّة، وافترقت في الأخرى كالسواديّة والجوهريّة، **قالوا**: هذا الاشتراك لفظي أو معنوي؟ الأول /٨٣ ظ/ فمسلّم، وأما الثاني فممنوع. ولكن هذا الاشتراك يرجع إلى وضع أهل اللغة فإنهم وضعوا اسم الذات وهو لفظ مشترك بأزاء مسمّيات مختلفة الحقائق، تارة يعبّرون عنها بالمشترك وهو الذات،

---

١. أي لأجلها.

٢. من القادر.

وتارة يعبّرون عنها بالخاص وهو السواد والجوهر والعرض وغير ذلك. وهذا كصنعتهم في إجراء اسم العين على عين الشمس، والعين الباصرة، وعلى العين الفوّارة، وعلى عين الركبة. فتارة يعبّرون عنها بالاسم الخاص مثل الطَرْف[١] والينبوع[٢] وغير ذلك.

[جواب أصحاب الإثبات]

قال أصحاب الإثبات: قد بيّنا أن كون القادر قادراً من الصفات المتعلّقات بأغيارها، والتعلّق لا يُعقل إلا بين ذاتين.

أما **قولكم**: على هذا إن عنيتم به أنه يُدخل الذات في كونه ذاتاً فهو غير مذهبنا. وإن عنيتم أنه يجعله على صفة الوجود فهو مذهبكم /٨٤ و/. **قالوا**: ليس علينا في هذا المقام إلا إفساد القسم الذي اخترتموه مذهباً، وبيان أن عبارتكم غير مستقيمة. والذي يبيّن فساده أن الذات عندكم لا تُطلق إلا على الموجود، ومعنى **قولكم**: إدخال الذات في كونه ذاتاً أي إدخال الموجود في كونه موجوداً، وإن بدّلتم العبارة بلفظة (ما) وقلتم: إدخال ما ليس بذات. نسألكم عن معنى لفظة (ما)؛ فإن (ما) و(الذات) و(الشيء) كلّها عبارات عن معبّر واحد، وعندكم لا يجري إلا على الموجود، وعندنا يجري على الموجود والمعدوم. فإن عنيتم الأول يلزم ما قلناه[٣]، وإن عنيتم الثاني فهو تسليم المذهب.

وأما التكوين والتذييت، فالتكوين عبارة عن الإحداث، والتذييت عن تصيير الذات ذاتاً، وذلك مُحال. **قالوا**: نحن لا نقتصر على هذا القدر من المؤاخذة اللفظية، بل نكشف الغطاء عن وجه الأمر بحيث /٨٤ ظ/ لا يخفى على كلّ متأمل. **فنقول**: لولا نسبة معقولة بين القادر والمقدور عليه لم يصحّ منه إيجاد بعض الأعيان دون بعض. بيان ذلك أن القادر إما أن يكون

---

١. الطَّرْف: العين الباصرة.

٢. الينبوع: عين الماء، العين الفوّارة.

٣. أي اللَّغْوية وهي إدخال الموجود في كونه موجوداً.

قادراً للذات أو قادراً بالقدرة، وكلّ واحد من القادرَين لم يصحّ منه مقدورات غيره مع صحّته في نفسه؛ فلولا نوع اختصاص بينه وبين مقدوره في نفسه لم يكن بأن يصحّ منه إيجاد بعض المقدورات دون بعض أولى من عكسه، وسمّينا هذا الاختصاص (تعلّقاً). ولم يمكن الكشف عن الغامضات بأوضح من هذا، وهذا واضح لمن تأمل.

أما **قولكم**: إنه يلزم على مساق كلامكم أن يكون متعلَّق القدرة أو القادر هو الوجود؛ لأن التعلّق يترتب عليه نفياً وإثباتاً. **قلنا**: الوجود صفة من الصفات، فكما أن الصفات لا تكون معلومة لا تكون مقدورة، بل نقول: الذات متعلَّق القدرة بشرط /٨٥ و/ انتفاء هذه الصفة[١]، وإذا اتصفت بهذه الصفة خرجت عن كونها متعلّق القدرة.

وقولكم: إن اشتراك الذوات إلى مجرّد اللفظ، **قلنا**: ليس الأمر كذلك؛ لأنا قد عقلنا حقيقة شاملة لسائر الذوات وهي (صحّة تعلّق العلم بها والإخبار عنها)، وقد اتفقت الذوات في هذه القضية، وافترقت في الأخرى كالسوادية، فصحّ ما **قلناه**: أنه لابدّ من أمرين يرجع[ـان] إلى الاتفاق والافتراق[٢].

[ردّ أصحاب النفي]

قال النفاة: جميع ما ذكرتموه دفع بالراح![٣] إذ هو تعلّل بعبارات فارغة لا تتمعنى.

---

١. أي صفّة الوجود. فالقدرة متعلّقة بالذات المعدومة، وأما الموجودة فلا معنى لتعلّق القدرة بها وهو تحصيل حاصل.

٢. فجهة الاتفاق هي صحّة تعلّق العلم بالذوات والإخبار عنها، وجهة الافتراق هي ما يميّز الذوات من الصفات عن بعضها البعض، مثل السواديّة وغيرها.

٣. دفع بالراح: كناية عن الدفع الضعيف الذي لا يُغني شيئاً؛ فإن الدفع إذا لم يكن مستعاناً فيه بالأنامل لا يكون مُجدياً. قال عامر ملاعب الأسنة:

دَفَعْتُكُمُ عَنِّي وَما دَفْعُ رَاحَةٍ ... بِشَيْءٍ إِذَا لَمْ تَسْتَعِنْ بِالأَنَامِلِ

انظر: البيان والتبيين، ج٣، ص٢١٩.

حتّى أنا لو سلّمنا فساد عبارتنا لا يلزم منه صحّة مذهبكم؛ لأن العبارات لا يتوصل بها إلى تصحيح المذاهب، لا سيّما في المضايق التي يضيق عنها نطاق النطق؛ فكيف وقد يلزمكم على لفظ (الإيجاد) جميع ما ألزمتمونا؛ لأن (الإيجاد) والإيقاع) و(الإثبات) كلّها عبارات عن تحصيل القادر أمراً من الأمور /٨٥ ظ/ أو تجديده أثراً من الآثار، فبنا أن ننظر[١] إلى ذلك الأمر أهو الذات أو الصفة؟ أما الذات عندكم ليس من أثر القادر فبقي الصفة وهي الوجود، والوجود هو الذي يتعلّق بالقادر. ثمّ نقول: الإيجاد عبارة عن تحصيل هذه الصفة، وهذه الصفة غير حاصلة في حالة العدم. فإن لزمنا على لفظة (تذييت) ما ألزمتم، فيلزمكم على لفظة (الإيجاد) [مثله][٢]. وإن غيّرتم العبارة وقلتم: عنينا بالإيجاد جعل الذات على صفة الوجود، قلنا: ظاهر كلامكم هذا ينبئ عن تأثير القادر في الذات والصفة جميعاً وهذا على خلاف مذهبكم، فيلزم العود إلى ما قلنا من أن الإيجاد معناه تحصيل الوجود[٣].

وخلاصة القول في ذلك أنه ليس الذات هاهنا عبارة عن ذات ثابتة، بل هو عبارة عمّا تصوّرناه من حقيقة الذات فحصوله[٤] بالقادر ثابتاً كما قلتم في الوجود؛ لأنه غير ثابت في حالة العدم /٨٦ و/، بل هو ما تصوّره القادر من حقيقة الوجود يحصّله ثابتاً. وهذا هو الجواب عن اللفظ.

فأما الجواب عن المعنى، قولكم: إن التعلّق عبارة عن نسبة معقولة بينه[٥] وبين ما صحّ منه في الأعيان، قلنا: هذه النسبة حاصلة بينه وبين الأعيان المعدومة أم بينه وبين الأعيان الموجودة؟

---

١. في الأصل: فبيا ان ينظر. ولا معنى لها.

٢. فيكون القادر قد أوجد الوجود وهو بمثابة تذييت الذات سواء بسواء. فما ألزمتمونا به يلزمكم.

٣. وتحصيل الوجود غير جعل الذات الثابتة المعدومة متصفة بالوجود. فالتحصيل يقتضي حصول الوجود في الأعيان، لا اتصاف شيء معدوم به وانقلابه موجوداً.

٤. في الأصل: فحصله.

٥. أي بين القادر والمقدور الذي يصحّ وجوده في الأعيان.

فإن قلتم: بينه وبين الأعيان المعدومة، **قلنا:** هذا بناءً على أن في العدم أعياناً؛ فبيّنوا أولاً أن في العدم أعياناً حتّى يمكن هذا. **وإن قلتم:** بالأعيان الموجودة، **قلنا:** الموجود لا يكون معدوماً[1].

ثمّ نحن نبيّن معنى **التعلّق** تبرّعاً بأن نُشير إلى عين من الأعيان الموجودات، فنقول: مثلاً هذا الجِرم محدَث، والمحدَث ما كان غير موجود في الأزل، فلا بدّ من مؤثر من المؤثرات قد خصّصه بالحصول. فكما أن الأثر [قد] اختص به حصولاً فكذلك المؤثر يُخصِّص به تحصيلاً. ولولاه لم يكن بالحصول أولى من /٨٦ ظ/ أن لا يحصل.

ثمّ ذلك المؤثر إما أن يكون موجِباً أو مصحِّحاً، لا يجوز أن يكون موجِباً، فبقي المصحِّح، فسمّينا ذلك المصحّح **قادراً**، وما صحّ منه بهذا التفسير [هو] **المقدور**. يبقى **قولكم:** لمَ صحّ منه إيجاد بعض الأعيان دون بعض؟ **قالوا:** هذا الحكم لا يُعلّل بأكثر من أن يقال: هذا الحكم يرجع إلى ذات مخصوصة مخالفة لسائر الذوات[2]، إما بنفسه أو بصفته.

بيانه أن **نقول:** القادر إما أن يكون قادراً للذات أو قادراً بالقدرة؛ فإن [كان] فرضنا في القادر للذات **فنقول:** من حكمه أنه صحّ منه إيجاد بعض الأعيان دون بعض لأمر يرجع إليه، وإن [كان] فرضنا بالقادر بالقدرة **فنقول:** من حكم القدرة أنه صحّ بها إيجاد بعض الأعيان والأجناس دون بعض، [و] هذا كما قلنا في المتحيّز والسواد؛ فإن لكلّ واحد منهما أحكاماً خاصة، لكونهما ذاتين مخصوصتين، من احتمال الأعراض وصحّة الحلول /٨٧ و/ وغير ذلك هاهنا.

[دليل آخر لأصحاب الإثبات وهو دليل العلم]

وقد احتجوا بطريقة أخرى بأن **قالوا:** قد قامت الدلالة على كونه تعالى عالماً في

---

١. لأن الفرض أن القادر يريد إيجاد ما كان معدوماً.

٢. وهي الذات التي تفعل فعلها على وجه الصحّة لا الإيجاب، فلها أن تفعل ما صحّ ولها أن لا تفعل. وهذا الاختصاص لبعض الذوات دون البعض.

الأزل وعلى أنه الآن كذلك، وهذه الصفة من الصفات المتعلّقات بالأغيار، كما بيّنا في القادر، وبهذا يتميّز عن كونه حيّاً، ثمّ التعلّق لا يُعقل إلا بين ذاتين متعلِّق ومتعلَّق [به]، وسمّينا أحد الأمرين (عالماً) والثاني (معلوماً). ثمّ معلومه إما أن يكون نفسه فحسب أو أُموراً وراء نفسه، والأول معلوم خلافه. وإذا كان أُموراً وراء نفسه فتلك الأمور إما أن يكون كلّها موجوداً، أو يكون كلّها معدوماً، أو يكون بعضها معدوماً وبعضها موجوداً، أو كلّها لا معدوماً ولا موجوداً. والأول معلوم خلافه؛ لأن الله تعالى كان عالماً في الأزل بجواهر العالم وأعراضه، والآن عالم بتفاصيل أجزاء الثواب لأهل الجنّة وعقاب أهل النار، وهي غير /٨٧ ظ/ موجودات. ولا يجوز الثاني؛ لأن الله تعالى عالم بنفسه والآن عالم بوجود العالَم وهما موجودات. واستحال أن يكون كلّ معلوماته لا معدوماً ولا موجوداً لما ذكرناه[١]. فقد تعيّن القسم الرابع[٢] أنه كان بعضها موجوداً وبعضها معدوماً. ثمّ البعض المعدوم إما أن يكون أمراً متجدّداً أو أُموراً متعدّدة.

فالأول معلوم خلافه؛ لأنّا قد بيّنا أنه قد علم الجواهر والأعراض، فتلك الأُمور المتعدّدة إما أن يكون فيها ما صحّ تعلّق العلم به على الانفراد أو لا. فإن كان الثاني[٣] فباطل؛ لأنه قد علم الجوهر والسواد، وكلّ واحد منهما يستقل تعلّق العلم به على الانفراد فتعيّن القسم الأول؛ فإذن خرج بهذه القسمة كونه تعالى عالماً بأمر معدوم يستقل تعلّق العلم به على الانفراد وهو الذات. وإذا تبيّن بهذا التقرير ثبوت الذات وأنها على أكثر من واحد، فبيان كونها موصوفة أنه تعالى إما أن يعلمها متميّزة /٨٨ و/ بأنفسها أو لا بنفسها. فالأول معلوم خلافه، وإن علمها متميّزة إما أنّ[ها] صارت متميّزة بكونه عالماً أو كانت متميّزة في أنفسها، ثمّ تعلّق العلم كذلك. فالأول غير جائز؛ لأن

---

١. إذ هو عالم بنفسه وهو موجود وعالم بأُمور لم تكن موجودة أو ليست الآن موجودة وستوجد، كما ذُكر في المتن.

٢. بل القسم الثالث في الترتيب.

٣. في الأصل بتقديم (الأول) على (الثاني)، ولا يستقيم المعنى به.

العلم يتبع المعلوم، وإذا كانت متميّزة فالمؤثر في تميّزها إما أن يكون ذاتها أو صفة من صفاتها أو أمراً وراءهما. لا يجوز أن يكون أمراً وراءهما؛ لأن ذلك الأمر إما أن يكون ثابتاً أو لا يكون ثابتاً. لا يجوز أن لا يكون ثابتاً؛ لأنه لا اختصاص له. وإن كان ثابتاً إما أن يكون موجوداً موجِباً أو مصحِّحاً.

لا يجوز أن يكون موجِباً؛ لأن الموجِب لا يوجب إلا بنوع من الاختصاص، ولا اختصاص إلا بالحلول أو المجاورة، وكلاهما مُحال في حالة العدم. وإن كان مصحِّحا كان بالفاعل، ومن حق الفاعل أن يكون متقدّماً على الفعل، والمعدومات لا أُول لها، فاستحال تقدّمه عليها. ولأن أثر الفاعل أيضاً لا يتعدّى الحدوث فيجب إذاً أن تكون متميّزة إما بأنفسها أو /٨٨ ظ/ بصفة. لا يجوز أن تكون متميّزة بأنفسها لما بيّنا غير مرّة[١]، مرّة[١]، فلم يبق إلا أن تكون متميّزة بصفة[٢].

[سؤال أصحاب النفي]

قال النفاة: بيّنوا أولاً معنى **العالِم والمعلوم والتعلّق والمعدوم**، وبيّنوا أن القسمة التي ذكرتموها في معلوماته تعالى حاصرة[٣].

[جواب أصحاب الإثبات]

قال المثبتون: العالِم عبارة عن ذات مختصّة بحالة لها ولأجلها صحّ منه الإحكام

---

١. لأن تميّزها بأنفسها يستلزم عدم صحّة إطلاق لفظ (الذات) عليها وإلا كان لفظ (الذات) مشتركاً لفظيّاً والحال أن الذوات يجمعها صحّة العلم بها والإخبار عنها، وهذا هو الجامع الذي يكشف عن كون لفظ (الذات) مشتركاً معنويّاً؛ فبان أنها لا تتميّز بذواتها وليس ما سوى الذات إلا الصفة، فالصفة هي المميّز للذوات عن بعضها البعض.

٢. والاتصاف لا يصحّ إلا فيما كان ثابتاً غير منفي؛ إذ لا تمايز بين المنفيّات لأنها غير معلومة.

٣. أي إن معلوماته تعالى إما أن تنحصر بنفسه أو تشمل ما كان وراء نفسه. والثاني إما أن تكون كلّها موجودة أو كلّها معدومة أو بعضها موجوداً وبعضها معدوماً أو كلّها لا موجودة ولا معدومة.

والإتقان[١] محقّقاً أو مقدّراً. والمعلوم عبارة عمّا صحّ تعلّق العلم به والإخبار عنه. والتعلّق عبارة عن رابطة اختصاص بين العالِم والمعلوم كما قلنا في القادر، إلا أن ذلك تعلّق التأثير وهذا تعلّق الكشف. والمعدوم عبارة عن معلوم ليس بموجود.

[ردّ أصحاب النفي]

قال أصحاب النفي: إذا بيّنتم تفسير هذه الكلمات، فنعترض على كلّ واحد منها، فنقول: أولاً حدّكم العالم ليس بصحيح؛ لأن من حقّ الحدّ أن يكون مطّرداً منعكساً جامعاً مانعاً، وهذا الحدّ /٨٩ و/ ليس بمطّرد؛ لأن أحدنا قد يكون عالماً بمفردات حروف التهجّي ولا يتأتّى منه نظم قصيدة غرّاء أو إنشاء خطبة بليغة. والنظم وجه من الوجوه يمكن إيقاع هذه الحروف عليه[٢].

فإن اعتذرتم بأنا قد احترزنا عن ذلك بقولنا: محقّقاً أو مقدّراً، ولو قدّرنا كونه عالماً بالنظم المخصوص لتأتّى منه ذلك[٣]، قلنا: هذا التقدير يهدم حدّكم؛ لأن معنى الحدّ لو كان ثابتاً في كونه عالماً بمفردات الحروف لما احتجتم إلى تقدير آخر في كونه عالماً بالنظم المخصوص[٤]. وإذا اختلف بموضع وموضع دلّ على انتقاض حدّكم.

أما قولكم: إن المعلوم عبارة عمّا صحّ تعلّق العلم به والإخبار عنه. قلنا: هذا ينتقض بالمُحالات؛ لأن المُحال صحّ تعلّق العلم به والإخبار عنه ولا يكون معلوماً عندكم؛ لأنه ليس بذات، والذات والمعلوم كلاهما عندكم عبارتان عن معبّر واحد.

---

١. أي إحكام الفعل وإتقانه إذا كان قادراً ولم يمنعه مانع أو ما يجري مجراه. انظر: الحدود، ص٨٨

٢. فالذي يعلم بمفردات حروف التهجّي تحقيقاً يجب أن يعلم بوجوهها كافّة تحقيقاً كذلك، والنظم وجه من تلك الوجوه، ولكنه غير عالم به فيلزم أن لا يكون مثله عالماً بحروف التهجّي والمفروض أنه عالم بها فيكون الحدّ غير مطّرد بالنسبة إليه.

٣. أي إن هذا يشمله قيد (مقدّراً)؛ فإنه لو قُدّر كونه عالماً بالنظم المخصوص لتأتّى منه النظم.

٤. كما تقدّمت الملازمة فلا حاجة إلى تقدير أمر آخر.

أما قولكم: إن هذه الصفات من المتعلّقات بالأغيار /٨٩ ظ/ والتعلّق لا يعقل إلاّ بين ذاتين.

قلنا: المتعلّقات بالأغيار تنقسم قسمين: قسم لا بدّ لها من متعلّق ولا يعقل إلا كذلك، لكون القادر قادراً ونافراً ومشتهياً، وقسم لا يجب أن يكون لها متعلّق [به] وإن كان من قبيل ما يتعلّق، ككون العالم عالماً وناظراً أو مريداً، وهذه الصفة من القسم الثاني، وكونه تعالى عالماً يجري هذا المجرى؛ فإن له متعلّقاً إذا كان عالماً بالموجودات، ولا يكون له متعلّق إذا كان عالماً بالمُحالات، فهلّا جاز أن يجري كونه عالماً بالمعدومات مجرى كونه عالماً بالمُحالات؟!

أما قولكم: إن معلوماته تعالى إما أن تكون كلّها موجودة أو كلّها معدومة، أو بعضها موجودة وبعضها معدومة، **قلنا**: هذا كلام فاسد الوضع؛ لأن المعلومات[1] عندكم عبارة عن الذوات، والمعدوم ـ كما فسّرتم ـ عبارة عن ذات غير موجودة، فبيّنوا أولاً أن المعدوم ذات /٩٠ و/ حتّى يمكنكم أن تعدّوه من جملة معلوماته. وما لم تبيّنوا أنه من جملة معلوماته لا يمكنكم أن تثبتوا [أن] المعدوم ذات. فيلزم على هذا الدور العقلي.

ثم نقول: لمَ لا يجوز أن يكون جميع معلوماته تعالى موجودات؟ فإنا لو فرضنا الكلام في الأزل **فنقول**: إنه كان عالماً بوجود نفسه وبوجود ما سيوجد من الأشياء، ولو فرضنا الكلام الآن **قلنا**: إنه عالم بوجود العالم وبوجود نفسه وبوجود ما مضى وبوجود ما سيوجد من الأشياء في أوقاتها، وكلّها موجود[2]؟

ثمّ لو سلّمنا أن المعدوم ذات **لمَ قلتم**: أنها موصوفة؟ **وقولكم**: إن الذوات المعدومة كثيرة، ويعلمها العالم متميّزة؛ لولا تميّزها في أنفسها لما علمها العالم متميّزة، **قلنا**: ما عنيتم بالتمييز؟ عنيتم المخالفة[3] أو المغايرة؟[4] /٩٠ ظ/ فإن عنيتم الأول فإنه

---

١. في الأصل: المعدومات. وهو سهو.

٢. أي كلّ معلوماته موجود إلا أن بعضها كان موجوداً وبعضها سيوجد.

٣. التخالف ما كان بالصفات والتغاير ما كان بالذوات.

٤. ذكرت هنا عبارة ناقصة مكرّرة خطأ، وستأتي في موضعها بعد سطر. والعبارة هي: (فهذا تكرار لأن الذوات لفظ جمع والجمع عبارة عن أعيان).

ينتقض بالمتماثلات؛ لأن العالِم يعلم المتماثلات متميّزاً بعضها عن بعض مع انتفاء المخالفة. وإن عنيتم المغايرة فهذا تكرار؛ لأن الذوات لفظ جمع، والجمع عبارة عن أعيان متغايرة، فكأنكم **قلتم**: إذا كان عالماً بالذوات يجب أن يكون عالماً بالذوات. ثمّ لو سلّمنا أنها متميّزة، لمَ لا يجوز أن يكون تميّزها بأنفسها كما قدّمنا غير مرّة؟!

[ردّ أصحاب الإثبات]

قال المثبتون: أما اعتراضكم على حدّ العالِم فغير قادح في غرضنا؛ لأنا ما ذكرنا ذلك على سبيل التحقيق والتحديد، وإنما ذكرنا[ه] على سبيل الكشف والإبانة إجابة لملتمسكم.

أما **قولكم** في حدّ المعلوم: أنه ينتقض بالمُحالات، **قلنا**: لا ينتقض؛ لأن المُحال من جملة المعلومات على ما سنذكره من بعد. **وقولكم**: إن هذه الصفة من المتعلّقات بالأغيار والمتعلّقات بالأغيار تنقسم قسمين: قسم /٩١ و/ لا يُعقل إلا بأن يكون له متعلَّق، وقسم لا يكون كذلك، وكونه عالماً من القسم الثاني. **قلنا**: هذا مذهب صار إليه بعض أصحابنا حيث اعتقد أن العلم بالمُحالات لا متعلَّق له. ونحن لا نختار هذا المذهب في هذا المقام، بل نعلم أن من أمحل المُحالات ثاني القديم تعالى، وهذا العلم له متعلَّق، ومتعلَّقه إما أن يكون ذاته أو الجواهر والأعراض؛ وذلك لأن الذوات كما تُعلم على ثبوت الصفة تُعلم على انتفاء الصفة، ولهذا تعلّق علمنا بكونه تعالى عيناً غير مرئيّ غير جسم، وهذه الصفات ترجع إلى النفي. وبيان هذه الجملة أن الموجودات تنحصر في أقسام ثلاثة: في ذات القديم تعالى، والجواهر، والأعراض. وعلمُنا بأن لا ثاني له إما أن يكون علماً بأنه ليس على صفات الجواهر والأعراض[١]، وإما علماً بأن الجواهر والأعراض ليست على صفاته الذاتية[٢].

---

١. فيكون متعلّق العلم بثاني القديم هو ذات القديم تعالى بأنه ليس على صفات الجواهر والأعراض التي من صفاتها صحّة الثاني فيها والتعدّد.

٢. أو يكون متعلّق العلم بثاني القديم هو الجواهر والأعراض؛ فإنها ليست على صفات القديم الذاتيّة ومن صفاتها صحّة الثاني والتعدّد فلا تكون هذه الصفة صفة للقديم.

أما إلزامكم الدور العقلي في المقام الثاني فغير لازم؛ لأن العلم بأن المعدوم معلوم /٩١ ظ/ لا يفتقر إلى العلم بكونه ذاتاً، بل يتقدّم عليه. ولولا ذلك لكان كلّ ما ذكرتم وذكرنا من الأجوبة والأسئلة رمياً في عَماية؛ لأن النزاع وقع في أن المعدوم هل هو ذات أم ليس بذات؟ فلو لم يكن المعدوم معلوماً للفريقين لما صحّ هذا المقال؛ لأن الكلام في كونه ذاتاً يتفرّع عليه، ولهذا صار أكثركم إلى أن المعدوم معلوم مع استبقاء النزاع في كونه ذاتاً.

أما **قولكم**: لمَ لا يجوز أن يكون جميع معلوماته موجودات على التقدير السابق[1]؟ **قلنا**: ما ذكرتم من التقرير بأن يكون حجّة لنا أولى من أن يكون حجّة لكم! وذلك لأن العلم بما[2] سيوجد علم بأمرين: علم بعدمه في الحال وعلم بوجوده في المآل. كيف ومذهب بعض العلماء أن العلم بما سيوجد لو كان علماً بوجوده في وقته لوجب إذا كان أحدنا عالماً بأنه سيوجد سواد من السوادات في وقت من الأوقات، ثمّ إذا حضر الوقت ووُجد، وهو لا يعلم أنه قد وُجد، أن يكون عالماً جاهلاً به، وهذا مُحال. فبهذا يتبيّن أن العلم /٩٢ و/ بما سيوجد ليس العلم بوجوده فحسب.

أما **استكشافكم** عن معنى قولنا في إثبات المعدوم موصوفاً، أيّ شيء عنيتم بالتمييز؟ **قلنا**: قد تبيّن بما قرّرنا غير مرّة بأن في الذوات المعدومة كثرة، ومعنى تمييزها أنها ذوات متناهية الحقائق مختلفة الخواصّ، بعضها جوهر وبعضها عرض، حتّى لو علمها عالم من العالمين يجد لكلّ واحد منهما[3] حقيقة خاصّة لا تلتبس بالأخرى؛ كأنه يلاحظها

---

١. وهو أن يكون من معلوماته ما هو موجود فيما مضى أو ما سيوجد لاحقاً أو ما هو موجود حالاً. وعلى جميع الوجوه فإن علمه تعالى تعلّق بالموجود في حينه. ويجمع الحقائق أنها إما جواهر وإما أعراض.

٢. في الأصل: مما.

٣. من الجواهر والأعراض.

بعين البصيرة ويُشير إليها بيد الضمير. فلولا ثبوت تلك الحقائق لما صحّ تعلّق العلم بها على التفصيل كما هي. يبقى قولكم: لو كان تميّزها في أنفسها شرطاً بصحّة تعلّق العلم بها لانتقض بالمتماثلات؛ لأن المتماثلات غير متميّزة ومع هذا صحّ تعلّق العلم بها عليه[١]. قلنا: غاية التمييز فيها أن تكون أعياناً متغايرة، ولو تمكّن تميّزها بأكثر من ذلك لصحّ تعلّق العلم بها؛ على أنا يمكننا أن نُثبت لها تمييزاً بأن ننسب بعضها إلى الوقت الفلاني /٩٢ ظ/ وبعضها إلى الوقت الفلاني، فما وُجد في أحد الوقتين يتميّز من الآخر[٢].

[ردّ أصحاب النفي]

قال النفاة: الأولى بنا في هذا المقام أن نُعرض عن تتبع الحدود والمؤاخذات اللفظيّة، وليكن أكثر اهتمامنا وعنايتنا بما يتعلّق بالمعنى، فنقول: **قولكم:** العلم باستحالة ثاني القديم تعالى متعلّق إما بذاته على أنها ليست على صفات الجواهر والأعراض، وإما بالجواهر والأعراض على أنها ليست على صفاته الذاتية. **نقول:** هذا كلام من لم يحقّق قواعد الأُصول؛ لأنه لو كان الأمر كذلك لاستغنيتم بإثبات مُحدِث مخالف للجواهر والأعراض عن إقامة الدليل على نفي الاثنين، ومعلوم أنكم بعد إثبات المُحدِث وإثبات صفاته الذاتية وغير الذاتية تحتاجون إلى إقامة الدليل على نفي الاثنين.

ولا يجوز أن يكون متعلَّق هذا العلم الجواهر والأعراض لما بيّنا[٣]؛ و[٤] لا يجوز أن يكون متعلَّقه ذاته تعالى /٩٣ و/؛ لأنا إذا فرغنا عن إثبات محدث مخالف للجواهر والأعراض

---

١. على عدم تميّزها.

٢. فيكون المائز بين المتماثلات وجود بعضها في وقت دون البعض الآخر.

٣. من عدم الحاجة حينئذ إلى إقامة الدليل على نفي الاثنين.

٤. في الأصل: لأنه. ولا يستقيم المعنى به.

احتجنا إلى إقامة الدليل على نفي الاثنين؛ وذلك لأن المخالفة تثبت من كلا الطرفين[١]. ومعناها[٢] أن أحد الثانيين[٣] لا يجوز أن يكون موصوفاً بصفة الآخر.

أما إلزام الدور العقلي فثابت بحاله؛ لأن الحدّ والمحدود عبارتان عن معنى واحد[٤]، وإذا كان المعدوم عندكم عبارة عن معلوم غير موجود، فالمعدوم والذات واحدة. فكأنكم قلتم: إن المعدوم ذات غير موجودة، فمن علمه معدوماً علمه ذاتاً غير موجودة، ومن علمه ذاتاً غير موجودة علمه معدوماً؛ لأن العلم بالحدّ علم بالمحدود، كما أن من علم الجسم طويلاً عريضاً عميقاً لا يمكنه أن يعلمه طويلاً عريضاً عميقاً ولا يعلمه جسماً. فأنتم بين أمرين: إما إن تركتم هذا الحدّ حتّى يستقيم كلامكم، أو أصررتم فيلزم هذا الدور العقلي.

أما قولكم: العلم بما سبق حدّ [ال]علم بوجوده في وقته، هذا بأن يكون حجّة لنا أولى من أن يكون حجّة /٩٣ ظ/ لكم؛ لأن العلم بما سيوجد علم بعدمه في الحال وعلم بوجوده في المآل.

قالوا: ما عنيتم بأن هذا العلم علم بأمرين؟ عنيتم أنه علم بالذات على انتفاء صفة الوجود في حالة وعلى ثبوتها في حالة أخرى، أو عنيتم أنه علم بانتفاء الذات في حالة وثبوتها في حالة؟ فإن عنيتم الأول فممنوع[٥]، وإن عنيتم الثاني فمسلّم [به]. ولكن لا يلزم أن يكون له متعلَّق؛ لأن العلم إنما يتعلّق بالذات على انتفاء صفة عنه أو ثبوت صفة له [بزعمكم]، وهذا علم بانتفاء أصل الذات، فلا يستدعي تعلّقاً.

أما تفسيركم التمييز والتباين فإنه تغيير العبارات وكلاهما واحد في الخفاء والجلاء.

---

١. فكما أن القديم مخالف للجواهر والأعراض فهي أيضاً مخالفة له، وعليه فما ذُكر آنفاً من عدم الحاجة حينئذإلى إقامة الدليل على نفي الاثنين يجري هنا أيضاً.

٢. أي ومعنى المخالفة.

٣. المخالفين لبعضهما البعض.

٤. فكلّ من الحدّ والمحدود يقوم الواحد منهما مقام الآخر.

٥. لا نسلّم به.

وأما عذركم في المتماثلات بأن قلتم: غاية التمييز فيها أن تكون أعياناً متغايرة، يعلمه العالم كذلك، فإنه اعتراف منكم بأنه يصحّ تعلّق العلم بالذوات على التفصيل وإن لم تكن في أنفسها على صفات مختلفة[١]. وإذا جاز ذلك في موضع جاز في /٩٤ و/ موضع آخر.

أما قولكم: إنا يمكننا أن نثبت لها تمييزاً بأن ننسب بعضها إلى وقت وبعضها [الآخر] إلى وقت آخر. قلنا: هذا فاسد من وجوه: أحدها أن هذا إثبات التمييز بأمر مترقّب، وأنتم تأبون ذلك[٢]. والثاني أنا لو قدّرنا إيجاد جواهر عدّة في وقت واحد لارتفع التمييز[٣]. الثالث أن التمييز لا بدّ أن يكون متقدّماً ليصحّ قصد المُوجد إليه على سياق مذهبكم، وعلى هذا القول تتميّز بإيجاد المُوجد، وذلك على العكس من الواجب[٤].

[حجّة أُخرى لأصحاب الإثبات]

وقد احتجّوا بطريقة أخرى بأن قالوا: إذا أراد القادر إيجاد جوهر من الجواهر أو سواد من السوادات، فلا بدّ أن يكون الجوهر ذاتاً ثابتاً حتّى يصحّ دعاء الداعي إلى ذلك[٥]؛ لأن للداعي تعلّقاً بالمدعوّ إليه[٦].

---

١. لأنها أعيان متغايرة لذاتها لا لصفة زائدة، وهذا هدم لحجّتهم التي بنوها على لزوم التمايز نحواً ما حتى يصحّ العلم به.

٢. عندما أشكلتم على قولنا أن علم القديم بما سيوجد علم به حين وجوده، فيكون علماً بأمر مترقّب. وقد نفيتموه.

٣. إذ يصحّ أن يُوجد القديم عدّة جواهر متماثلة في وقت واحد، بأن تكون هذه الجواهر ذات تعلّق ببعضها البعض أدنى تعلّق حتى يلزم فيها الترتّب والتقدّم والتأخّر زماناً.

٤. لأن الإيجاد فرع القدرة، والمقدور لا يمكن أن يُقصد للقادر إذا لم يكن معلوماً له، والعلم فرع التميّز؛ فلا بدّ من تقدّم التمييز على الإيجاد وهذا يستلزم تقدّم الشيء على نفسه وهو مُحال.

٥. فإن المقدور لولا وجود الداعي إلى إيجاده لما صحّ إيجاده. وذلك لأن القدرة ثابتة أزلاً وإذا لم يُحتج فيها إلى الداعي في إيجاد المقدورات لكان أن تكون جميع المقدورات حاصلة. وهذا يستتبع أن يكون المُحدَثات جميعها قديمة.

٦. ولا يمكن أن يتعلّق بالمنفي. فإذن متعلّق الداعي هو ذات ثابتة.

[ردّ أصحاب النفي]

الجواب: لمَ قلتم: إن الجواهر لا بدّ أن تكون ذاتاً حتّى يتمكن /٩٤ ظ/ دعاء الداعي إلى ذلك؟ بل نقول: يجب أن يكون القادر متصوّراً حقيقة ما، ثمّ دعا الداعي إلى ذلك[١] فيحصّله[٢] موجوداً. كما أن أحدنا إذا كان عالماً بالكتابة وصور الحروف وأشكالها، ثم إذا دعاه الداعي إلى الكتابة تأتّى منه الكتابة، ولم تكن تلك الحروف ثابتة ولم تخطر بباله أنها ذوات ثابتة في حالة العدم[٣]، كذلك هاهنا. على أنه يلزمكم أن يكون الموجود أمراً زائداً في حالة العدم[٤] وهو الذي يتعلّق بالقادر[٥] عندكم. فلا بدّ من أمر معقول[٦] له ثبات[٧] ليدعوه الداعي إلى تحصيل الذات عليه.

[استشكال أصحاب الإثبات في عينيّة المُعاد]

يبقى قولكم: لو كان هذا عذراً في الإيجاد ابتداءً[٨] فلا يتأتّى هذا في الإعادة؛ لأن المُعاد يجب أن يكون هو الذي كُلّف في دار الدنيا لكي لا يصل الثواب والعقاب إلى غيره، ولا يتأتّى ذلك إلا بأن تكون أعيان الجواهر /٩٥ و/ ثابتة؛ ليكون المُعاد ثانياً هو المكلّف أولاً. وإنما قلنا ذلك لأن الحقيقة التي تصوّرها القادر نسبتها إلى سائر ما يوجد من الموجودات واحدة، فلا ينفصل المُعاد من المبتدأ، بل كلّ ما يوجد يكون

---

١. ذلك المتصوَّر.

٢. فيحصّله القادر.

٣. إذ يعلم ضرورة أنها متصوّرة عنده بإرادته.

٤. أي أن يكون الموجود في الحال، المعلوم سابقاً، زائداً على الذات حين العدم فلا يتطابق العلمان ولا يتّحد الأمران، فكأن ما عُلم وقُصد غير ما أُوجد، وما أُوجد غير ما عُلم وقُصد.

٥. أي يكون متعلّقاً للقادر.

٦. لا بدّ من أمر معقول لا أمر متحصّل.

٧. في الأصل: (اثبات). وثباته في الذهن أو الخيال يكفي لأن يُدعى من قبل الداعي ليحصّله.

٨. من كون الموجود أمراً زائداً في حالة العدم. وقد بيّناه فيما سبق.

مبتدأً، فإذاً لا مَخلص من هذه الورطة إلا بالمصير إلى مذهبنا وهو أن الذات تكون ثابتة والوجود يتجدّد عليها[١].

[جواب أصحاب النفي عن الإشكال في إعادة المعدوم]

قلنا: هذا بناء منكم على أُصول غير مسلّم [بها]، وهو أن الوجود صفة زائدة على الذات[٢]، ودون هذا خرط القتاد.

على أنا لو سلّمنا ذلك **فنقول**: وجود المعدوم أهو الوجود المبتدأ بعينه أو وجود ثانٍ؟ **فإن قلتم**: هو الوجود الأول، **فنقول** في الذات: إنما هي التي كانت ثابتة فانتفت ثمّ صارت ثابتة، كما أن الوجود عندكم انتفى ثمّ تجدّد [و] الوجود الثاني هو الأول بعينه. ثمّ مع تخلّل العدم بين الوقتين، فإذا جاز أن يكون هذا الوجود ذلك الوجود بعينه فكذلك نقول: هذه الذات تلك بعينها[٣]. **وإن قلتم**: هذا وجود ثان فيكون الإلزام مشتركاً /٩٥ ظ/.

[من أدلّة أصحاب الإثبات]

وقد استدلّوا[٤] في المسألة بأن **قالوا**: إن المتحيّز [قد] كان ذاتاً قبل كونه متحيّزاً،

---

١. أي إذا كانت حقيقة ما أُوجد واحدة أولاً وآخراً فيكون ما أُوجد آخراً غير متمايز عمّا أُوجد أولاً فيكون مبتدأ غير مُعاد. والتكليف منصبّ على ما كان أولاً وقد بطل وحصل مبتدأ ثانٍ، فيكون المُعاد غير مُعاد على الحقيقة بل مبتدأ آخر يشترك مع الأول بالحقيقة المتصوّرة التي لا تعني حقيقة ذاته.

٢. بل الوجود عين الذات وعليه فما حصّل أولاً يُحصّل ثانياً بعينه.

٣. أي إن كان ما دعاكم إلى القول بثبوت الذات في العدم هذا الأمر وجعلتم الوجود منشأ ومُعاداً واحداً. فلماذا لا نصير في الذات هذا المصير؟ فنقول: الذات يمكن أن تنتفي وأن تعاد ثابتة نفسها. فيكون مآل الكلام واحداً. إلا أنكم اختلفتم في التعبير عنّا وأصررتم على استعمال الثبوت والنفي بدلاً من الوجود والعدم.

٤. وجه استدلالهم أن يذكروا ما هو متميّز معدوم وأن هذا التميّز لا يصحّ إلا أن يكون غير منفي وهو الثابت.

وكونه متحيّزاً متجدّد، فلا يجوز أن يكون المتجدّد وغير المتجدّد واحداً. والدليل على أن كونه متحيّزاً متجدّد هو أنه لو كان متحيّزاً في الأزل لكان في جهة ولاستحال خروجه عنها[١]، وإذا كان متجدّداً فتجدّده إما أن يرجع إلى ذاته أو صفة من صفاته أو إلى الغير، وذلك[٢] إما أن يكون مُوجِباً أو مصحّحاً. فالمصحّح هو الفاعل والمُوجب هو المعنى، وقد أفسدوا جميع هذه الأقسام، فلم يبق إلا أن يرجع إلى كونه جوهراً[٣].

[ردّ أصحاب النفي]

قال خصومهم: لمَ لا يجوز أن يكون التحيّز بالفاعل[٤]؟ ولمَ لا يجوز أن يكون التحيّز راجعاً إلى الذات ويكون الذات بالفاعل، فإذا حصّل له [الفاعل] ذاتاً تجب له هذه الصفة[٥]؟

[جواب أصحاب الإثبات عن الإشكال]

فأجابوا عن ذلك بأن **قالوا:** لو كان التحيّز بالفاعل لكان سائر صفات الأجناس بالفاعل، نحو الحركة والتأليف والاعتماد وغير ذلك؛ إذ المقتضي في البعض هو /٩٦ و/ المقتضي في الكلّ، وإذا جاز ذلك جاز للفاعل أن يجعل الذات مرّة على صفة التحيّز ومرّة على صفة السواد، وأن يجمع بينهما في ذات واحدة[٦]؛ إذ لا تنافي بينهما

---

١. والحال يصحّ في المتميّز أن يكون في غير جهة.

٢. أي وذلك الخير.

٣. أي إن من صفات الجوهر الذاتيّة التحيّز. والمتحيّزات كُثُر بحسب الجهات. فيثبت التمييز في المعدومات فهي غير منفيّة بل ثابتة.

٤. فيكون في حدّ ذاته غير متحيّز وإنما الفاعل حينما يُوجده يُوجده متحيّزاً بحيّز خاص.

٥. لأنها صفة ذات.

٦. فيكون ـ مثلاً ـ الجوهر هو المتحيّز تارة، وأُخرى الأسود، وثالثة المتحيّز الأسود، وهذا اضطراب في الحقيقة.

ولا ما يجري مجرى التنافي. ثم إذا جمع بينهما فلو قدّرنا طريان البياض على السواد نفاه من حيث كان سواداً وبقي من حيث كان متحيّزاً، فيكون موجوداً معدوماً في حالة واحدة[١]، وهذا مُحال. ثمّ **قالوا**: ولا يجوز أن يكون التحيّز راجعاً إلى الذات، ويكون للذات بالفاعل اختصاص هذه الذات من بين سائر الذوات بهذه الصفة، إذ لا مخصّص. ثم لو كان الذات بالفاعل لكان للفاعل أن يجعل الذات ذاتين[٢].

[ردّ أصحاب النفي]

قال خصومهم: أما **قولكم**: إن التحيّز لو كان بالفاعل لأدّى إلى المُحال، وهو أن تكون الذات موجودة معدومة في حالة واحدة. **قلنا**: هذا بناء منكم على أن المتحيّز ذات وصفة، وإذ اعتقدتم ذلك /٩٦ ظ/ بنيتم عليه هذا المُحال، وهو أنه إذا لم يكن بينهما تنافٍ جاز أن يجمعهما، ثمّ ألزمتم عليه هذا المُحال. ونحن لا نعقل من المتحيّز إلا هذا الجِرم، ومن السواد إلا هذه الهيئة المخصوصة[٣]. على أنا لو سلّمنا أن التحيّز صفة زائدة فهلاّ جاز أن تكون الذات بالفاعل، فإذا حصّله ذاتاً تجب له هذه الصفة[٤].

إن **قيل**: لو كان الذات بالفاعل لجاز أن يجعل الذات ذاتين، **قلنا**: لا يخلو إما أن

---

١. لأن الذات يدور أمرها مدار صفاتها الذاتيّة وجوداً وعدماً. فإذا كان الجوهر هو المتحيّز الأسود فعندها إذا يطرأ البياض عليه يُصبح أبيض. وهو بهذا يفقد صفة ذاتيّة وهي السواد وتبقى له صفة ذاتيّة أُخرى هي التحيّز؛ فيكون عندنا المتحيّز الأبيض الذي هو بحسب الحقيقة المدعاة يكون موجوداً من حيث التحيّز ـ لأن الذات تدور مدار صفتها الذاتيّة وجوداً وعدماً ـ ومعدوماً من حيث السواد، وهذا باطل ضرورة.

٢. أي لو كانت الذاتيّة بجعل الفاعل فليجعلها ذاتين! وهذا مُحال.

٣. فلا نقول: أن المتحيّز ذات لها صفة التحيّز، وفي السواد أن نقول: السواد ذات لها صفة السواد.

٤. وعليه فحصول الذات يستلزم حصول الصفة الذاتيّة وجوباً وتحصيل الذات يساوق تحصيل الصفة.

قدّرتم ذلك قبل حصوله ذاتاً واحدة أو بعد حصوله. فإن قدّرتم الأول فغير ممتنع؛ لأنه يصحّ من الفاعل، كما أن الوجود عندكم بالفاعل، ولا يصحّ منه أن يجعل الوجود وجودين[١].

يبقى **قولكم**: لمَ اختص هذه الذات من بين سائر الذوات بالتحيّز مع فقد المخصّص؟ **قلنا**: هذا الحكم لا يُعلّل كما أن الجوهر اختص بالجوهرية، والسواد بالسوادية في حالة العدم، وكذلك السواد في حالة الوجود /٩٧ و/ اختص ببعض المَحالّ ويستحيل في غيرها. ومع هذا لا يُعلّل عندكم[٢]. ثمّ وإن تجاوزنا عن ذلك، لمَ لا يجوز أن يكون التحيّز بالفاعل؟

أما **قولكم**: لو كان التحيّز بالفاعل لكان السواد أيضاً بالفاعل ولجاز له أن يجمع بينهما في حالة واحدة؛ لأنه لا تنافي بينهما ولا ما يجري مجرى التنافي، ثمّ بتقدير طريان الضدّ ينتفي من حيث كان سواداً ويبقى من حيث كان متحيّزاً[٣]. **قلنا**: هلاّ جاز

---

١. أي كما أن الفاعل المُوجد للذات عندكم لا يُوجدها بوجودين فكذلك نقول: الذات قبل تحصّلها كالوجود قبل إيجاده، فما يلزمنا على هذا يلزمكم. وقد منعتم من جواز جعل الوجود وجودين فلتمنعوا هذا كذلك.

٢. لأنها صفة ذات وجوداً أي من مقتضيات الذات عند وجودها. وهي بمثابة الجوهريّة للجوهر والسواديّة للسواد حيث إنهما اختصّتا بهذه الصفات في العدم وفي الوجود بالنسبة للسواد ببعض المَحالّ والمواضع دون البعض بدون تعليل فكذلك ما نحن فيه.

٣. فإن التحيّز من الصفات كما السواد كذلك، فإذا كانت صفة الذات بالفاعل فكون صفة غير الذات ـ وهي التي يطرأ عليها الضدّ ـ كذلك أولى. وعليه فلا يكون فرق بين الصفتين ولذا يجري حكم الأُولى على الثانية وهي السواد، وتكون بمثابة صفة ذات. ثمّ بتقدير ارتفاع هذه الصفة وطريان ضدّها تكون الذات الواحدة قد انتفت بارتفاع صفة ذاتيّة وقد بقيت بصفة أُخرى لم ترتفع. وهذا التفريق بين الصفات الذاتيّة بقاء وانتفاء يستلزم انحلال الذات من ذاتها وانهدامها فيها فتكون ذاتاً ولا ذاتاً، أو شيئاً ولا شيئاً.

أن يكون المانع من جمعهما أمراً آخر وهو تنافي أحكامهما[١]؛ فإن من أحكام التحيّز صحّة قبول العرض، وصحّة التنقل في الجهات، والتعاظم بانضمام المثل، وهذه الأحكام يستحيل على السواد. فلو جوّزنا الجمع بين هاتين الصفتين لأدّى إلى أن يكون الذات الواحدة يستحيل عليها هذه الأحكام ويصحّ عليها[٢].

ثم لو سلّمنا صحّة الجمع بينهما، لمَ قلتم: إنه ينتفي من حيث كان سواداً من وجه ويبقى من وجه؟ إن عنيتم بذلك أنه ينتفي /٩٧ ظ/ ويبقى من حيث كان متحيّزاً فهذا غير ممتنع[٣]، وإن عنيتم أنه ينتفي من حيث كان موجوداً ويبقى من حيث كان سواداً فهذا غير لازم؛ إذ لا تنافي بين صفة السواد وصفة الوجود[٤]. ثمّ وإن سلّمنا انتفاء الوجود، لمَ قلتم: إنه يبقى من وجه[٥]؟

أما قولكم: لا تنافي بينهما ولا ما يجري مجرى التنافي فغير مسلّم؛ لأن التحيّز مشروط بالوجود، وثبوت المشروط مع عدم الشرط. وتحقيق مقتضى الكلام فيه أن

---

١. أي إن التحيّز والسواد وإن لم يكن بينهما تنافٍ بأنفسهما إلا أنهما يتنافيان من حيث الأحكام؛ فمثلاً من أحكام التحيّز صحّة قبول العرض وهذا لا يتأتّى في السواد؛ لأنه هيئة (عرض) ولا يصحّ أن تقبل الهيئة العرض على المبنى الذي تقبلون به كما أن التنقّل في الجهات من مختصّات الجواهر المتحيّزة؛ فإن التحيّز لا يكون إلا في جهة وهذا الحكم كذلك يستحيل على السواد؛ لأنه يكون في جهة أصالة، كما أن التعاظم وهو من مختصّات الأجسام وهي الجوهر المتحيّز الذي يتكوّن من انضمام عدّة جواهر فردة بحسب ما اختلف فيه من تعدادها فيصحّ منها أن تتعاظم بمعنى أن تُزاد فيها الجواهر المماثلة وهذا أيضاً يستحيل في السواد الذي هو هيئة لا جزء لها لتزداد بإضافة أجزاء إلى أجزائها.

٢. فيكون حكم المتحيّز مثلاً صحّة أن يتعاظم وعدمها، أو صحّة تنقّله في الجهات وعدمها، وهذا باطل.

٣. أي تكون جهة الانتفاء والبقاء واحدة وهذا غير ممتنع.

٤. أي ربّما انتفى الوجود ولكن تبقى صفة الوجود ثابتة؛ لأنهما غير متنافيين حتى يدفع أحدهما الآخر.

٥. أي إن انتفاء وجوده يساوي انتفاءه وانعدامه من كلّ وجه عندنا ولا معنى لبقائه من وجه إلا على مبناكم ولا نسلّم به.

الصفة أعني التحيّز والسوادية ليس مشروطين بوجود واحد، فكان مخرج الذات عن الصفتين جملة فلا يلزم أن تكون موجودة ما، وإن كانتا مشروطتين بوجود جاز أن تخرج الذات عن الصفة وتبقى على الآخر. وعلى الوجهين لا يلزم شيء ممّا قالوه.

[ما تمسّك به أصحاب الإثبات من الآيات القرآنيّة]

وقد تمسّك المثبتون بآيات من القرآن، مثل قوله: ﴿...إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ﴾ [الحجّ: ١] /٩٨ و/ و﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا﴾ [الكهف: ٢٣] و﴿...إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ٢٠] و﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [النحل: ٤٠]، فوجه التمسّك بالآية الأُولى أن الله تعالى سمّى الزلزلة شيئاً وهي معدومة الآن، وفي الآية الثانية سمّاه شيئاً قبل أن يصير مفعولاً، وفي الثالثة وصف نفسه بالاقتدار على كلّ شيء، والمقدور لا يكون إلا معدوماً[1]، وفي الرابعة سمّاه شيئاً قبل التكوين.

[ردّ أصحاب النفي]

قال النفاة: الكلام على هذا من وجوه أربعة: أحدها التأويل، والثاني دعوى المجاز، والثالث تسليم الحقيقة، ولكن عند أهل اللغة لا في اصطلاح المتكلّمين، والرابع المعارضة بآيٍ أُخر من القرآن.

أما التأويل فمعنى قوله تعالى: ﴿...إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ﴾، أي إذ كانت تكون شيئاً عظيماً، ولهذا وصفها بالعظم، والعظم من صفات الأجسام والمعدوم لا يكون جسماً[2] /٩٨ ظ/. وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ...﴾، ففيه تقديم

---

١. إذ لو كان موجوداً لما كان معنى لأن يُقدر عليه.

٢. لأن الجسم هو الجوهر المتحيّز ومقتضى التحيّز وجوداً أن يكون في جهة والحال لا جهة في العدم.

وتأخير، أي إني فاعل شيئاً ذلك غداً[١]، ومثل هذا كثير في القرآن. وقوله تعالى: ﴿...إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾، معناه إنه قادر على إيجاد ما علمه من حقيقة الأشياء التي هي الجواهر والأعراض[٢]. وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ...﴾، الكناية ترجع إلى الشيء، والشيء لا يكون متعلَّق الإرادة من حيث كونه شيئاً، فلا بدّ من تقدير أمر زائد وهو الحدوث، والحدوث غير ثابت في العدم.

فنقول في **المقام الثاني**: إن لفظة الشيء في الآيات المذكورة محمول على المجاز، [وهو] كلّ لفظ أريد به ما لم يوضع له في اللغة التي يقع التخاطب بها، ولفظ الشيء عندهم موضوع بأزاء كلّ ما يصحّ الانتفاع به ويحصل منه غرض المثل. ولهذا يقولون: هذا الثوب ليس بشيء، وهذا الفرس ليس بشيء، ومال فلان قد تلاشى لمّا لم يكن منتفعاً به على الحدّ الذي يُنتفع بمثله. وعند هذا لا يخفى على أحد أن إجراء /٩٩ و/ هذا الاسم على المعدوم مجاز؛ إذ يتعلّق به غرض وفائدة. يبيّن ذلك ويوضحه أنهم إذا نفوا اسم الشيء عن بعض هذه الأجناس إما أن يعنوا بذلك أنه ليس بشيء مجازاً أو يعنوا بذلك أنه ليس بشيء حقيقة، فالأول باطل لأنهم أجروا هذا الاسم على كلّ أمر معقول، فقد تعيّن الثاني وهو أنه إذا خرج عن كونه متعلَّق الغرض فقد نفوا عنه [لفظ الشيء].

على أنا لو سلّمنا أن لفظ الشيء حقيقة أين ما وجدت مستعملة في لغتهم نقول: هذا لايضرّنا ولاينفعكم؛ لأن (الشيء) مستعملة في كلّ أمر معقول عندهم، يجري مجرى لفظ (ما) ولفظة (الأمر)، فأنتم بين أمرين: إما إن سلكتم طريقتهم فلا يمكنكم التخصيص، أو خصّصتم بالموجود والمعدوم، فكذلك نحن خصّصنا بالوجود؛ إذ ليس تخصيص، لأن الوضع موكول إلى اختيار الواضع [و] لا حرج لأحد فيه.

---

١. أي الشيء الذي سيكون غداً فهو أمر مترقّب.

٢. بما أن الله عزّ وجلّ عالم بحقائق الأُمور والتي يجمعها الجواهر والأعراض فإن قدرته حاصلة بالنسبة لما علمه لا لما هو ثابت في العدم من ذوات الجواهر والأعراض.

ثمّ بعد هذا كلّه نقول: تلك الآيات معارضة بقوله /٩٩ ظ/ تعالى: ﴿...وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيئًا﴾ [مريم: ٩] و﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيءٍ...﴾ [الزمر: ٦٢]. فوجه التمسّك بالآية الأولى أن الله نفى كونه شيئاً قبل كونه مخلوقاً، وفي الثانية أن ظاهر اللفظ -عند من قال بالعموم- يقتضي أن يكون كلّ شيء مخلوقاً إلا ما خصّه الدليل، مثل ذاته تعالى، والمعدوم لا يكون مخلوقاً فلا يكون شيئاً. فهذه خاتمة الكلام في هذه المسألة والحمد لله وحده /١٠٠ و/.

رسالة

تنزيه ذات خالق العالم

عن التلوّث بوصمة الفناء والعدم

تأليف:

الشيخ أبي طالب عبدالله بن حمزة بن عبدالله الطوسيّ المشهديّ

تحقيق وتقديم وتعليق:

عمّار جمعة فلاحيّة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد للّه الذي جلّ جناب جلاله عن مساواة الأنداد، وتعالى فِناء كبريائه عن منافاة الأضداد، فسبحانه ما أعظم شأنه من دائم لا يحوم الزوال حول حِمى دوامه، وقائم لا يروم الفناء قطع مدى قيامه، هو الأول الذي تفرّد بالأوليّة فلا عدم يسبقه، والآخِر الذي تجرّد عن الآخِريّة فلا فَناء يلحقه، ثم الصلوة على أكرم أولاد آدم مولداً، وأشرفهم مَحتِداً، وأزكاهم أرومة، وأعزّهم جُرثومة، أوفى من وفى، محمّد المصطفى، وعلى آله السابقين إلى صفو مشرع الشريعة، المسابقين إلى درك نيل الحقيقة.

وبعد؛ فإن لمعة من أنوار المشكاة النبويّة، لا زالت مشرقة، وشعبة من شعب الدوحة الحسنيّة، لا زالت مورقة، وهو الأمير السيّد الأجلّ، العالم الزاهد، كمال الدين، بهاء الإسلام، مفخر أُمراء العترة الزاكية، وملجأ علماء الفرقة الناجية، **أبو القاسم المنتهى ابن** /١٠٠ظ/ **السيّد السعيد شهاب الدين محمّد الكيسكيّ الحسنيّ**[1]، مدّ الله إلى يوم اللقاء بقاه،

---

١. هو السيد أبو القاسم المنتهى بن شهاب الدين محمّد بن تاج الدين الحسنيّ الكيسكيّ، من سادة ووجهاءِ وفضلاء وعلماء الريّ هو وأبوه وجدّه وأخوه المرتضى وآخرون من ذريّة تاج الدين، ذكرهم جميعاً منتجب الدين في فهرسته وأثنى عليهم، قال عنه وأخيه عماد الدين المرتضى: عالمان واعظان، وقد مضت إجازة المؤلف له في سنة ٥٧٨هـ. أصلهم من كَيْسَك من نواحي بَيْهَق (بين خراسان وقُومِس) وهاجروا إلى الريّ، وليس كَيْسَكي تصحيف كيلكي ـ نسبة إلى كيلان ـ ←

وأدام عزّه وعُلاه، قد أشار إليّ إشارة جزماً، واقترح عليّ اقتراحاً حتماً، أن **أُؤلّف مسألة في تنزيه ذات خالق العالم عن التلوّث بوصمة الفناء والعدم**؛ فإنها من المشكلات التي يصعب دركُها، ولا يَسع المكلّفَ تركُها، فاستعفيت مراراً أو أطواراً، ثم تلقّيت إشارته بالقبول اضطراراً؛ وذلك لأن هذه المسألة مسألة غامضة قد خاض في غمرة تحقيقها فحول أئمة الأُصول، وجروا في مضمار البيان إلى أبعد الغايات وأقصى النهايات، وكانوا في الحقيقة فرسان ميدان الحِجاج، والمبرّزين في حلبة الاحتجاج، ومع هذا الجهد الجهيد والبحث الشديد، منهم [من] قد نقّب المسألة في غطاء من الإشكال لا ينكشف، ولباس من الالتباس لا يرتفع، فمن الذي يستهدف لسهام هذا المرام، مستدركاً لما لعلّه قد ذهب /١٠١و/ عليهم لكَلال الخواطر والأفهام؟! ولكنّني لمّا لم أجد بدّاً من الانقياد في سلك الطاعة، أقبلت عليه بقدر الاستطاعة، مع قلّة البضاعة، مستمدّاً من الله إمداد التوفيق، في تسهيل طريق التحقيق؛ فإنه الهادي إلى صَوْب الصواب، وإليه المرجع والمآب. وها أنا مُقدم على تقديم ما اعتصموا به من الحجج، واعتمدوا عليه من الأدلّة، بأوجز عبارة وأقصر إشارة؛ لئلّا يفتقر المتشوّف إلى الإشراف عليها إلى مطالعة الكتب المصنّفة في هذا الباب، ثم بعد الفراغ منها أشتغل بإيراد ما أعتدّ به وأعتمد عليه.

[المسلك الأول: القِدَم صفة نفسيّة في القديم ولا يجوز خروج الموصوف عن صفة النفس]

أقول: إن أقوى ما تمسّكوا به في تحقيق هذه المسألة ـ بزعمهم ـ قولهم[1]: القديم لا

← كما ظنّ البعض. وكان للسيّد تاج الدين مدرستان معروفتان في الريّ في القرن السادس. انظر: الفهرست لمنتجب الدين، ص٣٧ و٤٤ و٥٦ و٧١ و٨٩ و١٠٣؛ النقض، ص٣٤ ـ ٣٥؛ تاريخ بيهق، ص٦٤؛ طبقات أعلام الشيعة، ج٢، ص١٦٤ وج٣، ص٣ و٣٠٩، وأمل الآمل، ج٢، ص٢٦٩ و٣٢٠ و٣٢٦، كلاهما نقلاً عن منتجب الدين بن بابويه.

١. انظره مفصلاً في (شرح الأُصول الخمسة، ص٦٤ ـ ٦٦).

يجوز عليه العدم؛ لأن القدم[١] صفة من صفات النفس، وصفات النفس لا يجوز خروج الموصوف عنها، لما في خروجه عنها خروجه عن كونه معلوماً، /١٠١ظ/ وخروجه عن كونه معلوماً خروجه عن الوجود والعدم، وذلك مُحال، فما أدّى إليه يكون مُحالاً.

وهذا الكلام مبنيّ على أُصول متنازع فيها ومقدّمات غير مساعد عليها:

منها: كون القدم صفة من الصفات؛ فإن القدم كصفة الوجود سواء كان الوجود عبارة عن الذات، على ما ذهب إليه بعض المتكلّمين، أو عبارة عن صفة من الصفات، على ما ذهب إليه الآخرون. وما لم يكن داخلاً في جملة الصفات كيف يكون صفة من صفات الذوات؟!

ومنها: كون القدم معدوداً في صفات الذات بعد تسليم كونه صفة؛ فإن **أبا هاشم** وأصحابه ذهبوا إلى أنه مقتضى صفة الذات.

ومنها: لزوم خروج الذات عن كونها معلومة لخروجها عن صفة الذات؛ فإن من لا يُثبت الذات في حال العدم ويُثبت لها صفة ذاتيّة حالة الوجود، كالتحيّز للجوهر، يُجوّز خروج الذات عن كونها ذاتاً، فضلاً عن الصفة الذاتيّة، ولا يُجوّز خروج المعدوم عن كونه معلوماً /١٠٢و/.

ومنها: لزوم خروج الذات عن كونها[٢] معدومة [و] موجودة لخروجها عن كونها معلومة، وذلك لأن من لا يقول: كلّ معلوم ذات، لا يلزمه ذلك؛ إذ المعلوم عنده عبارة عن أمر يعلمه العالم سواء كان ذاتاً أو غير ذات. وقد ذهب **السيّد المرتضى** ـ قدّس الله روحه ـ إلى هذا المذهب، وقال: إن العلم يتعلّق بالنفي من حيث هو نفي لا غير، فكأن المعلوم عند هذا القائل أعمّ من الذات.

---

١. في الأصل: العدم، والصواب ما أثبتناه للمعنى.

٢. في الأصل: كونه.

فإن قيل: منع المعترض لا يقدح في صحّة ما يبني عليه المستدلّ دليله ما لم يبيّن وجه فساده؛ لأن من شأن المستدلّ أن يبني على أُصوله، ومن شأن المعترض أن يوجّه السؤال على دليله، على ما جرى به رسم المناظرة بين أربابها، فعليكم أن تُشيروا إلى وجه فساد هذا الدليل؛ فإن عليه التعويل، لا على ما ذهبتم إليه من الأقاويل؛ إذ كلّ دليل معرّض للاعتراض منعاً وتسليماً، إذا لم يكن المطلوب بالضرورة معلوماً.

قلنا: /١٠٢ظ/ أصل هذه الأُصول فاسد وهو إلحاق القدم بالصفات مع كونه من الكيفيّات، وإذا لم يثبت كونه صفة لم يتفرّع عليه كونه ذاتيّاً، وإذا لم يثبت ذلك لم يثبت ما انتهى الكلام إليه من استحالة خروج الذات من العدم والوجود.

ثم مع تسليم كونه صفة من صفات الذات لا يلزم إفضاؤه إلى مُحال؛ لأن خروج الذات من الصفة الذاتيّة وخروجها عن كونها معلومة وخروجها عن العدم والوجود واحد، ومن شأن اللازم أن لا يفارق الملزوم منه، وإذا كانت هذه الأُمور عبارات عن معبّر واحد بطل الدليل من أصله؛ لأن المستدلّ به يكون مستدلّاً بالشيء على نفسه، وذلك باطل بالاتفاق.

فإن قيل: بيّنوا ذلك على وجه يشفي الغليل وإلا هو مجرّد تهويل بلا دليل!

قلنا: لا معنى /١٠٣و/ لخروج الموصوف عن صفة الذات إلا خروجه عن كونه ممّا يصحّ أن يُعلم ويُخبر عنه، وكذلك معنى خروجه عن العدم والوجود، وهذا هو معنى المعلوم والذات والموصوف عند المستدلّ بهذا الدليل؛ فكأنه قال: لا يجوز خروج الذات عن كونها ذاتاً لأنه يلزم عليه خروجها عن كونها ذاتاً، وهذا تكرار لا فائدة فيه.

فإن قيل: نحن نستدلّ بانتفاء صفة الذات على انتفاء حكمها وهو صحّة كونها معلومة، وذلك لا يكون استدلالاً بالشيء على نفسه، بل هو استدلال بانتفاء المؤثّر الموجب، وهو صفة الذات، على انتفاء ما يوجبه وهو حكم هذه الصفة، والصفة

والحكم أمران متباينان في العقل، /١٠٣ظ/ وإن كانا متلازمين في الثبوت، فجاز بأن نستدلّ بأحدهما على الآخر ثبوتاً وانتفاء لتلازمهما.

قلنا: يجب أن يكون الدليل وما يجري مجراه مغايراً للمدلول كمغايرة العالَم للصانع، أو في حكم المغاير كدلالة بعض الصفات على البعض، مثل: دلالة كون الذات حيّاً على كونها[1] مُدرِكاً عند استجماع شرائط الإدراك.

وكيفما دارت القضية لا بدّ من تقدّم العلم بالدليل على العلم بالمدلول؛ لأنه طريق إلى معرفة المدلول ووصلة إليه، والعلم بالطريق يجب أن يكون سابقاً على العلم بالمقصد. وفي مسألتنا هذا الأمر بخلافه؛ يبيّن ذلك ويوضحه أن العلم بخروج الموصوف عن صفته الذاتيّة علم[2] بخروجه عن الصفة التي يدخل بها المعلوم في كونه معلوماً عند من يقول: أن الذات يدخل في كونها معلومة بالصفة، /١٠٤و/ فتقدير خروجه عن هذه الصفة هو بعينه تقدير خروجه عن كونه معلوماً، لا أمراً آخر يلزم على هذا التقدير؛ لأن هذا التقدير أمر مُحال، ومعنى المُحال ومعنى الخارج عن كونه معلوماً واحد.

فإن قيل: يمكن تقدير خروجه عن صفة الذات من غير تقدير خروجه عن كونه معلوماً؛ لأن أحدهما تقدير خروج الذات عن الصفة والآخر تقدير خروجها عن حكم تلك الصفة، والحكم والصفة [و] إن كانا متلازمين حقيقة ولكن يمكن تصوّر أحدهما دون الآخر تقديراً؛ لأن التقدير يفارق التحقيق في كثير من المواضع، ولهذا يمكن تقدير جمع الضدّين ولا يمكن تحقيقه. على أنا نقول: استحالة خروج الموصوف عن صفته النفسية لا يُعلم إلا بعد العلم باستحالة ما يؤدّي إليه من المُحال، ومثل هذا المُحال يمكن تقديره في الحال، قبل انكشاف ما /١٠٤ظ/ يؤدّي إليه من المآل.

---

١. في الأصل: كونه.

٢. في الأصل: علما.

قلنا: حاصل هذا الكلام راجع إلى إمكان تقدير المُحال، وذلك لا يأباه أحد من العقلاء، ولكن الكلام معكم في غير هذا المقام، وذلك لأنا نقول: المُحال سواء كان من الاستحالة في الحال أو في المآل فإن معناه [و] معنى خروج المعلوم عن كونه معلوماً واحد، وإذا كان كذلك لا يمكن الاستدلال بأحدهما على الآخر، وأنتم ترومون الاستدلال باستحالة ما يؤدّي إليه من المُحال إلى استحالته، وذلك باطل.

فإن قيل: نعم، معنى المُحال ومعنى خروج الموصوف عن كونه معلوماً واحد، لكن في المُحالات كثرة؛ فإن استحالة جمع الضدّين غير استحالة ثاني القديم تعالى، وإذا تعدّدت المُحالات جاز الاستدلال على البعض.

قلنا: إذا آل حاصل هذا الاستدلال إلى ارتكاب تغاير المُحالات وتعدّدها، فقولوا: إن المُحالات ذوات معلومة؛ لأن الذي /١٠٥و/ ألجأكم إلى القول بإثبات الذوات في حال العدم هو التمايز والتعدّد بين أُمور متعدّدة متغايرة، يعلمها العالم ويصحّ أن يعلم بعضها دون بعض، وإذا ارتكبتم ذلك فبطل قولكم باستحالة خروج الموصوف عن كونه معلوماً؛ لأن كلّ أمر معقول يكون معلوماً على هذا الارتكاب؛ إذ لا يخرج أمر من الأُمور المعقولة عن الثبوت والانتفاء والمنتفي لا يخرج عن الممكن والمُحال.

فإن قيل: العلوم بالممكنات[١] أُمور متغايرة يتطرّق إليها الاختلاف والتماثل لأنها ذوات. أما المُحالات فليست بأُمور متعدّدة بعضها يخالف البعض وبعضها يماثله، فالتعدّد راجع إلى المعدوم لا إلى المُحالات.

قلنا: هذا الكلام باطل[٢] لفظاً ومعنى. أمّا اللفظ فلأن المُحالات لفظ الجمع، والجمع /١٠٥ظ/ عبارة عن آحاد متعدّدة؛ فكيف يمكن إنكار التعدّد في لفظ موضوع للتعدّد. وأما المعنى فلأن العلم بالممكن متعلّق عندهم؛ لأنه علم بأمر معقول متميّز كأن له

---

١. في الأصل: بالمحالات، وهو سهو.

٢. في الأصل: باطلا.

صحّة وجود على سائر الوجوه أو يكون على وجه ما، والعلم بالمُحال علم بأمر معقول لا يصحّ وجوده على سائر الوجوه أو على وجه ما، لا فارق بينهما في الأمر المعقول ولا في إضافة [...][1] أو إليه على المُحال، وإنما الفارق بينهما استحالة ثبوت هذا المنتفي، وهو انتفاء الوجود لأحدهما أعني المُحال، وإمكان ثبوته للآخر[2] أعني الممكن. والاستحالة والإمكان مضاف[ـان] إلى الوجود، يقال: وجود الجوهر ممكن، ووجود ثاني القديم مُحال. فإن كان هذه الإضافة يقتضي ثبوت المضاف إليه يلزم أن يكون للمُحال والممكن وجود؛ ليمكن حوالة الإمكان /١٠٦و/ والاستحالة إليه. وإن كانت لا يقتضي الوجود وكانت يقتضي ثبوت أمر يُحال إليه انتفاء الوجود جمع الضدّين. وانتفاء وجود القسمة وما فيها من الأُمور المستقبلة يقتضي أن يكون المُحال ذاتاً، كما أن الممكن ذات؛ إذ لا فرق بينهما في الأمر المعقول الذي هو مرجع انتفاء الوجود في الممكن والمُحال جميعاً. فإذاً قد تبيّن بهذا التقرير أنه لا يلزم من خروج الموصوف عن صفة الذات خروجه عن كونه معلوماً؛ لأن معنى المعلوم والموصوف والذات واحد عندهم. وإن عدلوا عن هذا المذهب وأدخلوا المُحال في المعلومات لا يلزم ما ذكروه من خروج الموصوف عن كونه معلوماً لخروجه عن صفة الذات. هذا على مذهب من يُثبت لكلّ ذات صفة ذاتيّة يدخل بها في كونه معلوماً[3]. وأما من ذهب إلى أن الذوات تتميّز بأنفسها لا يمكنه التمسّك بهذا الدليل؛ لأنه مبنيّ على ثبوت صفة الذات وهو ينفيها.

فإن قال: القدم كيفيّة ذات القديم وأنا أُسمّي الكيفيّة صفة، فلا مشاحّة في العبارة. ولكن لا يصحّ له استدلاله على هذا التفسير أيضاً؛ لأنه لو ساق الكلام على المساق

---

١. بياض في الأصل قدر كلمتين تقريباً.

٢. في الأصل: الآخر.

٣. في الأصل: معلومة.

المذكور /١٠٦ظ/ لكان آخر الأمر متمسّكاً بمجرّد الدعوى، والذي يبيّن ذلك أنه إذا ادّعى في مبدأ الاستدلال أن القديم لا يجوز عليه العدم وطولب بالدليل على صحّة هذه الدعوى، قال: لأن القدم كيفيّة ذات القديم ولا يجوز خروج الذات عن كيفيّته اللازمة لها.

قيل له: لمَ؟

قال: لأنها لو خرجت عنها لخرجت عن ذاته.

قيل له: وهل وقع النزاع إلا في هذا؟! ولا يمكنه أن يقول: لو خرجت عن ذاتها لخرجت عن كونها معلومة لما بيّناه، على أن القائل بهذا القول يجوّز خروج الذات عن كونها ذاتاً إما بالفاعل أو بالضدّ، فهذا بيان فساد هذا المسلك.

[المسلك الثاني: القديم لا ضدّ له ولا ما يجري مجراه فلا يجوز عليه العدم]

المسلك الآخر: الدليل على استحالة عدم القديم أن كلّ ذات تعدّى وجودها وقتاً واحداً لا ينتفي إلا بالضدّ أو ما يجري مجرى الضدّ والقديم لا[1] ضدّ له ولا ما يجري [مجراه] فلا يجوز عليه العدم. وإذا قيل لهم: لمَ قلتم: كلّ ذات تعدّى وجودها وقتاً واحداً لا يجوز عليها العدم إلا بالضدّ وما يجري مجرى الضدّ؟ كان جوابهم عن ذلك أنا لمّا /١٠٧و/ سبرنا أكثر الموجودات الباقية، مثل: الألوان والطعوم والأراييح والتآليف والحياة وغير ذلك من الباقيات، وجدناها على هذه القضية. وسبرنا جميع الموجودات الغير باقية وجدناها تنتفي بأنفسها تحقيقاً بطريق الطرد والعكس أن المؤثّر في هذا الحكم [هو] تعدّي الباقيات في الوجود الوقت الواحد، ولولا ذلك لم يفرق الحال بين ما يصحّ بقاؤه وبين ما لا يصحّ؛ فعدّينا العلّة من الأصل إلى الفرع، وهو تعدّى الوجود وقتاً واحداً، فقلنا: كلّ ما يتعدّى في الوجود وقتاً واحداً لا يجوز عدمه

---

١. في الأصل: فلا.

إلا بالضدّ أو ما يجري مجرى الضدّ. وإنما قلنا: لا ضدّ للقديم ولا ما يجري مجراه؛ لأن ضدّه على تقدير الوجود لا يخلو عن القدم والحدوث، ويستحيل تضادّ القديمين لما في ذلك من وجوب اجتماعهما وعدم اجتماعهما في الأزل، وذلك مُحال. ولا يجوز حدوث أحدهما لما في ذلك من بطلان حقيقة التضادّ بينهما؛ لأن المُحدث لأمر يرجع إلى كونه /١٠٧ظ/ مُحدثاً يجب عدمه في الأزل سواء كان له ضدّ أو لم يكن. وإذا امتنع وجوده لوجه آخر، لا لمنع الضدّ إياه، امتنع التضادّ بينهما؛ لأن التضادّ مع عدم التمانع غير معقول، ولا يجوز أن يترجّح الطارئ على الباقي في هذه الصورة؛ لأن الترجيح لا يُتصوّر إلا بين المتساويين في أمر من الأُمور ويختصّ أحدهما بمزيّة لا توجد في الآخر، وهذه المزيّة للحادث على الباقي من المحدثات معلومة؛ لأنها من أثر الفاعل وقد تعلّق الحادث بالفاعل ولم يتعلّق الباقي به. أما القديم الأزليّ [لمَا] لم يتعلّق وجوده بمؤثّر أصلاً كان بالوجود أولى من الحادث الذي يجب استمرار عدمه لولا إيجاد الفاعل إياه أو ما يجري مجرى الضدّ؛ فغير معقول في حق القديم الذي لا يفتقر وجوده إلى أمر.

وهذا المسلك أيضاً فاسد من وجوه، منها: أن أكثر أصحاب الكلام من أهل الإسلام أنكروا بقاء الأعراض كأبي القاسم الكعبيّ وأصحابه من معتزلة بغداد وأبي الحسن الأشعريّ وأصحابه، وقد تشدّدوا في هذا الإنكار /١٠٨و/ حتى حدّوا العرض بأنه الموجود الذي لا يبقى زمانين[١]، ومعتزلة البصرة قد ذهبوا إلى بقاء بعض الأعراض، والمرتضى علم الهدى ـ قدّس الله روحه ـ قد توقف في بقائها[٢]. وأما الجواهر فقد ذهب النظّام من المعتزلة[٣] وجماعة من الفلاسفة إلى أنها تتجدّد حالاً فحالاً،

---

١. مقالات الإسلاميّين، ص٣٥٨.

٢. انظر: الذخيرة في علم الكلام، ص٩٦و١٤٨؛ أُصول الإيمان، ص٤٦ ـ ٤٧.

٣. أوائل المقالات، ص٩٧.

وشبّهوها بالسيّالات، كالأنهار الجارية، وقالوا: كما أن واضع الرجل في الماء الجاري يظنّ أن الماء الذي يمرّ على رجله واحد، وإن كان في الحقيقة يمرّ عليها كلّ ساعة ماء آخر، كذلك يظنّ بقاء الأجسام لاستمرار تجدّد أمثالها، ومع هذا الاختلاف العظيم بين متكلّمي الإسلام كيف يمكنهم ادّعاء بقاء شيء في الشاهد حتى يتفرّع على بقائها انتفاؤها بالضدّ أو ما يجري مجرى الضدّ؟!

فإن قيل: نحن لا ندّعي العلم الضروري في بقاء شيء من الأشياء حتى يكون خلاف من خالفنا فيه قادحاً، بل نُثبت بقاء بعض الموجودات ـ كالألوان مثلاً ـ بالدليل [الذي] يخصّه ثم نبني عليه هذا الدليل، وعلى هذا النمط تجري /١٠٨ظ/ أكثر الأدلّة.

يقال لهم: الانتقال من إثبات حكم الفرع إلى إثبات حكم الأصل مُؤذن بانقطاع[1] المناظر، وعند بعضهم يُؤذن بضعف كلام المستدلّ لاحتياجه إلى إثبات أصل آخر هو مبنى كلامه، وفي ذلك انتشار أطراف الكلام وانحلال عُقَد النظام.

فإن قيل: النزاع واقع في جواز عدم القديم، والقديم هو الموجود في تقدير أوقات لا نهاية لها، وبعد التوافق على هذا الأصل لا طائل تحت هذا الفراغ.

يقال لهم: ما لم يثبت لكم شيء متفق على بقائه لا يمكنكم ردّ محل النزاع إليه بطريق الطرد والعكس الذي أشرتم إليه؛ لأن الموجودات منقسمة إلى القديم والمحدث، وجواز عدم القديم مختلف فيه مع الاتفاق على تعدّي وجوده وقتاً واحداً، وبقاء المحدثات غير متفق عليه على ما ذكرنا، فلا يتمّ الاستدلال بمجرّد تسليم تعدّي وجود القديم وقتاً واحداً، مع الاختلاف في الأصل الذي يُردّ هذا الفرع إليه.

ومنها: أن يقال لهم: لمَ قلتم: أن انتفاء الباقيات مستند[2] إلى أمر من الأُمور؟!

---

١. في الأصل: بالنقطاع.

٢. في الأصل: مستندا.

/١٠٩و/ وهلّا جاز أن يكون انتفاء الباقي كانتفاء ما لا يبقى في امتناع التعليل كالصوت وغيره، فإنه ينعدم في الوقت الثاني من وقت وجوده من غير مُعدم؟!

فإن قيل: إنما علّلنا هذا الحكم ـ يعني انتفاء الباقيات بالضدّ أو ما يجري مجرى الضدّ ـ لأنا وجدناه يتوقّف على الضدّ أو ما يجري مجراه ثبوتاً وانتفاء، على ما ذكرناه.

يقال لهم: توقّف الشيء على الشيء، وجوداً وعدماً، لا يدلّ على كونه معلّلاً به؛ فإن صحّة كون أحدنا حيّاً يتوقف على كونه جسماً، وكذلك جميع الصفات الراجعة إلى الحيّ منّا، ولا يصحّ تعليله بالجسميّة لما في ذلك من بطلان كونه تعالى حيّاً[1] لأنه غير جسم.

فإن قيل: إنما علّلنا هذا الحكم بهما لأنه توقف عليهما ولم يكن هناك ما تعليل الحكم به أولى.

يقال: بأيّ شيء تطرّقتم إلى انتفاء أمر آخر يمكن تعليل هذا الحكم به؟

فإن قيل: بالبحث الشديد والطلب الحثيث.

يقال لهم: كم من شيء يُطلب أزمنة متطاولة ولا يوجد أصلاً أو يوجد بعد تصرّم الأعمار /١٠٩ظ/ الطويلة؛ فإن عدم العلم بالشيء الذي يُعلم اكتساباً لا يدلّ على عدمه؛ إذ ليس من شأن الإنسان أن يعلم جميع الأشياء دفعة واحدة، بل ذلك من شأن من يُحيط بكلّ شيء علماً على ما قال تعالى: ﴿...وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٨٢].

فإن قالوا: نحن نعلم ضرورة أن ما تعدّى وجوده وقتاً واحداً هو جايز الوجود والعدم، ثم نبني على هذا العلم أن ما جاز وجوده وعدمه لا ينتفي إلا بضدّ أو ما يجري مجرى الضدّ.

وإن عنيتم بهذا الجواز تشكّك المستدلّ في صحّة عدمه ووجوده، وأيضاً قبل قيام

---

١. في الأصل: حي.

الدلالة على واحد منها، فهو مسلّم، ولكن لا يدلّ على صحّة وجوده وعدمه في نفسه، بل يرجع ذلك إلى التجويز الذي هو شرط إمكان النظر.

وإن عنيتم به صحّة وجوده وعدمه في نفس الأمر لا في نفس المجوّز فذلك باطل بما صحّ بقاؤه عندكم كالجوهر وغيره؛ فإنه تعدّى وجوده أوقاتاً كثيرة مع قيام الدلالة على استحالة وجوده في الأزل لأمر يرجع إلى كونه /١١٠و/ محدثاً.

ومنها: أن يقال لهم: لا طريق لكم إلى حصر هذين الطريقين في انتفاء الباقيات؛ لأنه ليس متردّداً بين النفي والإثبات المتقابلين تقابل التنافي. وكان لقائل أن يقول: لِمَ لا يجوز أن يكون طريق آخر سواهما؟ كيف وقد ذهب المحقّقون من أصحاب[١] الكلام إلى جواز الإعدام بالفاعل من غير واسطة الضدّ أو ما يجري مجراه.

منها: أن يقال لهم بعد تسليم هذين الطريقين جدلاً: ما أنكرتم أن يكون للقديم ضدّ حادث هو أولى[٢] بالوجود منه، وما ذكرتم من استحالة حقيقة التضاد بينهما باطل بجواز جريان التضاد[٣] بين الحادث والباقي من المحدثات مع أن الضدّ المعدوم يمتنع وجوده أزلاً لا لمنع الضدّ الباقي إياه.

وإن **حاولوا** الفرق بينهما بأن الضدّين إذا كانا من قبيل المحدثات لا يُتصوّر التمانع بينهما ما داما معدومين؛ فإذا خرج أحدهما من العدم إلى الوجود امتنع وجود الآخر لوجوده وكان التمانع بينهما متجدّداً، /١١٠ظ/ بخلاف ما إذا كان أحدهما قديماً؛ فإن استمرار التمانع بينهما يجب أزلاً، فإذا امتنع وجود الحادث لوجه آخر سوى التضادّ بطلت حقيقة التضادّ بينهما على ما ذكرناه.

يقال: حاصل هذا الكلام راجع إلى استحالة امتناع وجود الشيء لوجهين، وذلك

---

١. في الأصل: الأصحاب.

٢. في الأصل: أول.

٣. في الأصل: المتضادتين.

غير معلوم ضرورة واكتساباً، على أن هذا الكلام يهدم أصلاً من أُصولكم وهو قولكم: أن الباقي يمنع الحادث ما لم يتوفّر دواعي الفاعل إلى إيجاده وتوفّرت صوارفه عنه. فإذا توفّرت دواعيه إلى ذلك وانتفى الصوارف عنه صار بالوجود أولى؛ لتعلّق الفاعل به وانقطاع تعلّقه عن الباقي. فإن في هذا الكلام تصريحاً بامتناع وجود الشيء لوجهين: أحدهما جود الصارف، والآخر منع الضدّ؛ لأن امتناع الحادث لو كان [ا]ـمجرّد وجود الصارف لم يكن الضدّ الباقي مانعاً وارتفع الفرق بين الضدّ وغير الضدّ؛ لامتناع وجود كلّ حادث عند توفّر الصوارف عنه. فإن صاروا إلى تجويز وجود الفعل /١١١و/ مع وجود الصارف عنه انسدّ عليهم طريق الاستدلال بوجوب وقوع تصرّفنا عند توفّر الدواعي إليها ووجوب انتفائها عند توفّر الصوارف عنها، على كون أحدنا موجداً لتصرّفاته. وإذا ثبت أن وجود الفعل يمتنع لوجود الصارف كما يمتنع لوجود الضدّ، بطل ما اعتمدوا عليه من استحالة التضادّ بين القديم والحادث.

[المسلك الثالث: ما وجب وجوده مطلقاً لا يجوز عدمه مطلقاً]

المسلك الآخر: وهو الذي عوّل عليه المتأخّرون من أهل التحقيق. **قالوا**: القديم وجب وجوده مطلقاً، فلا يجوز عدمه مطلقاً. وبعضهم غيّر هذه العبارة وقال: القديم وجب وجوده بذاته، وواجب الوجود بذاته مستحيل العدم في سائر الأوقات.

الكلام على هذا من وجوه: أولها الاستفسار، **يقال لهم**: ما عنيتم بقولكم وجب وجوده مطلقاً؟ وبقولكم: وجب وجوده بذاته؟ إن عنيتم بذلك استحالة عدمه أزلاً وأبداً فذلك محل النزاع، فكيف اتخذتموه دليلاً؟! وإن عنيتم بذلك استغناءه عن كلّ عُلْقة من العلائق جملة /١١١ظ/ وتفصيلاً، فبيّنوا وجه الاستدلال باستغنائه عن غيره على استحالة عدمه.

فإن قيل: جواز عدمه ينبئ عن احتياجه في وجوده إلى عدم أمر إذا وُجد انعدم،

وذلك يُخلّ باستبدائه بنفسه واستغنائه عن غيره.

يقال لهم: هذا الكلام مبنيّ على وجوب استناد عدمه إلى أمر من الأُمور، ولقائل أن يقول: لمَ لا يجوز أن ينعدم لا لأمر، كانعدام الصوت في الوقت الثاني من وقت وجوده؟!

فإن قيل: مركوز في عقل العقلاء العلم باحتياج كلّ أمر متجدّد إلى مرجّح، سواء كان ذلك الأمر ثابتاً أو منتفياً.

يقال لهم: هذا باطل بعدم الصوت في الثاني من حال وجوده؛ فإنه متجدّد غير مستند إلى مرجّح.

فإن قيل: مرجّح عدم الصوت على وجوده في الوقت الثاني دخول وقته.

يقال لهم: لا تأثير للوقت في الوقت؛ لأن الوقت عبارة إمّا عن حركات الأفلاك أو مقدار حركاتها، والحركة من قبيل الأكوان، وتأثير الكون مقصور[1] على توليد التأليف والألم على ما حُقّق في الأصول، وليس العدم من هذين /١١٢و/ القبيلين.

فإن قيل: يترجّح عدمه بالفاعل، **يقال لهم:** لو كان من أثر الفاعل لما صحّ ذلك مع توهّم عدم سائر الفاعلين، ومعلوم امتناع وجود الصوت في سائر الأوقات فضلاً عن الوقت الثاني مع توهّم عدم كلّ فاعل.

فإن قيل: العدم المتجدّد يفارق العدم المستمرّ في جواز صحّة التعلّق بالفاعل، ولهذا صار بعض الناس إلى جواز الإعدام بالفاعل بغير واسطة.

يقال لهم: كما أن العدم المتجدّد يفارق المستمرّ في جواز تعلّقه بالفاعل كذلك العدم الواجب يفارق الجائز في استحالة تعلّقه بالفاعل، وعدم الصوت في الثاني وإن كان متجدّداً فهو واجب، شاء الفاعل تجدّده أم أبى.

فإن قيل: هو متعلّق بالفاعل على معنى أنه لولا اختيار الفاعل إيجاده في الوقت

---

١. في الأصل: مقصورة.

الأول لما اختصّ عدمه بالوقت الثاني.

يقال: هذا باطل باستمرار وجود الجوهر في حال البقاء؛ فإنه غير متعلّق بالفاعل مع أن الفاعل لو لم يُحدثه في الأول لما وُجد /١١٢ظ/ في الثاني، هذا أولى أن لا يكون بالفاعل؛ لأنه يرجع إلى النفي وذلك يرجع إلى الإثبات.

فإن قيل: صحّة التقديم والتأخير فيه يدلّ على تعلّقه بالفاعل؛ لأنه لو كان عدمه واجباً في وقت من الأوقات لامتنع إيجاده في ذلك الوقت، ولما صحّ من الفاعل تقديم إيجاده وتأخيره أيّ وقت شاء؛ فقد دلّ ذلك على صحّة وجوده في سائر الأوقات على البدل مطلقاً، وفي ذلك تعلّق عدمه بالفاعل كتعلّق وجوده به.

يقال: هذا باطل بما ذكرناه من استمرار وجود الجوهر في الثاني؛ فإنه يصحّ في الوقت الثاني وجوده على هذا التقدير مع أنه لا يتعلّق بالفاعل، على أن أكثر المتكلّمين من المعتزلة ذهبوا إلى اختصاص صحّة وجود ما لا يبقى بوقت معيّن لا يتعدّاه في غير ذلك الوقت، وحكموا باستحالة وجوده حكماً جزماً، وهذا المسلك أيضاً غير معتمد لما ذكرناه.

[المسلك الرابع: ما كان وجوده ذاته لا يجوز عليه العدم]

المسلك الآخر: قال بعض الناس: كلّ موجود يكون وجوده ذاته لا يجوز عليه العدم، والقديم المستغني /١١٣و/ عن الغير مطلقاً [و] وجوده ذاته عبارتان عن معنى واحد، فلا يجوز عليه العدم، **قالوا:** وإنما قلنا ذلك لأن العدم والوجود متنافيان فلا يكون أحدهما قابلاً للآخر، اعتباراً بالمتضادّين كالسواد والبياض؛ فإن كلّ واحد منهما لا يكون قابلاً لصاحبه؛ إذ من شأن القابل صحّة مصاحبته للمقبول، كالجوهر القابل للعرض فإنه لا ينتفي عند حلول العرض فيه، **قالوا:** والتنافي بين الوجود والعدم أشدّ من التنافي بين الضدّين؛ لأن العدم معناه رفع الوجود، والضدّ شيء يرفع وجوده وجود غيره، ولهذا لا يشكّ عاقل في تنافي العدم

والوجود وقد يشكّ في التضادّ بين الموجودين إلى أن يعلم ذلك بنوع من الاختبار.

يقال لهم: هذا المسلك في الضعف والوهي يضاهي ما قدّمناه من المسالك. يبيّن ذلك ويوضحه أن (الوجود) عند أكثر أهل التحقيق اسم مشترك شامل لسائر الموجودات لفظاً لا معنى، وكذلك (الذات)، ومعنى كلّ واحد منهما معنى صاحبه؛ فعلى هذا ينتقض قولهم: /١١٣ظ/ أن كلّ موجود يكون وجوده ذاته لا يجوز عليه العدم؛ لجواز العدم على بعض الأشياء اتفاقاً كالأعراض، خصوصاً على أنها لا يبقى منها [شيء]؛ فإنها واجبة العدم في الوقت الثاني من وجودها على ما بيّناه.

فإن قيل: لا نعني به المعنى المفهوم من هذا الاسم وهو قضية شاملة لسائر الموجودات؛ فإن الجوهر يفارق العرض في الحقيقة ويشاركه في الوجود، لا لفظاً فحسب بل معنى أيضاً، ولهذا يقطع كلّ عاقل أن لا واسطة بين الوجود والعدم والحدوث والقدم؛ إذ قد يخطر بباله معنى واحد يجري عليه اسم الوجود وعلى ارتفاعه اسم العدم، ولولا صحّة ما ذكرناه لما أمكن تحديد[1] شيء من الأشياء؛ لأن الاطّراد الذي هو شرط صحّة الحدّ عبارة عن ثبوت أمر عام يشتمل [على] سائر ما يدخل تحت الحدّ، كقولنا: الجسم هو الطويل العريض العميق؛ فإنه يجب اشتراك كلّ ما يطلق عليه اسم الجسم في الطول والعرض والعمق حقيقة لا لفظاً، وكذلك لا يمكن إثبات التماثل بين السوادين ولا الجمع بين الغائب والشاهد في معنى /١١٤و/ جامع بينهما؛ إذ لا تشركة بينهما إلا في مجرّد الاسم واحداً، اسم واحد على شيئين يتعلّق بوضع أهل اللغة، وذلك لا يحتاج إلى الدليل. ولو كان الاتفاق في الاسم حقيقة التماثل لكان الاختلاف فيه دليل التخالف، حتى [لَ]ـيكون الشيء الواحد متماثلاً مختلفاً في الحقيقة، كالإنسان والفرس إذا أُطلق على كلّ واحد منهما اسم الجسم،

---

١. في الأصل: تجديد، وهو سهو.

ويُطلق على أحدهما اسم الإنسان وعلى الآخر اسم الفرس. قالوا: ولا يمكن أن نُثبت الاشتراك المعنوي بين المتماثلين، كالسواد والسواد، والأشياء الداخلة تحت الحدّ الواحد، أعني كالسماء والأرض، أو يُسلب ذلك عن الوجود الشامل لكلّ موجود؛ إذ لا معنى لتماثل الاشتراك المعنويّ بينهما إلا اشتراكهما في معنى واحد أو في معانٍ عدّة هي أخصّ أحكامها، ولا يُعقل الأخصّ إلا بالإضافة إلى الأعمّ؛ فإن لم يكن الاشتراك في الأعمّ اشتراكاً في المعنى لم يكن الاشتراك في الأخصّ اشتراكاً في المعنى؛ لأن ما لم يشارك غيره في معنى عامّ كيف يقال: شاركه في معنى هو أخصّ منه؟! فإذن الشركة في العامّ والخاصّ /١١٤ظ/ معنويّ، إلا أن الاشتراك في العامّ لا يوجب التماثل بين الشيئين لجواز اختلافهما في معنى آخر، والاشتراك في الأخصّ يوجب التماثل؛ لاشتراكهما في تلك[1] المعاني الشاملة لهما بعد الاشتراك فيه؛ إذ لا فارق بينهما بوجه من الوجوه إلا في كون أحدهما مغايراً لصاحبه فقط، كيف والاشتراك بين المتماثلين اشتراك في ثبوت أمر بالاتفاق، والثبوت والوجود عند منكري القضايا بالعامّة واحد؟! فإن لم يكن الاشتراك في الوجود اشتراكاً في المعنى لا يكون الاشتراك في الثبوت اشتراكاً أيضاً في المعنى؛ لأنهما[2] عباراتان عن معنى واحد؛ فإن لفظ الثبوت في الاشتراك مثل لفظ الوجود. وينبغي أن نأتي لهذا بمثال ليتحقّق الأمر غاية التحقيق، فنقول: معنى قولنا: السوادان متماثلان في أنهما اشتركا في معنى واحد، هو قبض البصر، وقبض البصر معنى خاصّ داخل تحت إدراكه بالبصر؛ فإن ما لا يُدرك بالبصر أصلاً كيف يكون قابضاً للبصر؟! وما لم يكن المدرك بالبصر موجوداً ثانياً كيف يكون مُدركاً؟! فإن المعدوم لا يصحّ إدراكه بالاتفاق. فقد تقرّر بهذا التقرير

---

١. في الأصل: ذلك.

٢. في الأصل: لأنها.

أن من اعترف بأن المتماثلات /١١٥و/ اشتركت في معنى خاصّ يوجب التماثل قد اعترف باشتراكهما في معنى هو أعمّ منه، ويكون هذا الخاصّ تحت ذلك العامّ معنى [و] لفظاً حتى ينتهي إلى الوجود والثبوت. ولو كان الاشتراك بين الموجودات والثابتات لفظاً لا معنى لكان القول بتماثل المتماثلات باطلاً، ولم يكن بينهما اختلاف ما إلا بالتغاير، وذلك يشارك المختلف فيه التماثل؛ إذ السواد والبياض غيران كما أن السوادين غيران، وقالوا: على قول من يقول: الوجود اسم مشترك، لا يُتصوّر أن يعلم الإنسان نفسه إلا بعد أن يعلم أنها من قبيل الأجسام، ولم يختلف العقلاء في أن كلّ عاقل يعلم وجود نفسه؛ لأنه أول علم بديهي يحصل من علوم العقل، واختلفوا في معلوم هذا العلم أنه من قبيل الأجسام والأعراض أو من قبيل ما يخالفهما اختلافاً كثيراً على ما هو مذكور في الكتب من الاختلاف في معنى الإنسان، فقال بعضهم: الإنسان هو هذا المشاهد المرئيّ، على ما ذهب إليه **المرتضى علم الهدى**[١] ـ قدّس الله روحه ـ وجماعة من المعتزلة. وقال بعضهم: هو شيء مُنساب في هذا المشاهد المرئيّ /١١٥ظ/ وهو الذي ذهب إليه **النظّام** من المعتزلة[٢]. وقال بعضهم: هو شيء خارج عن قبيل الجواهر والأعراض وذات الباري وهو الفعّال المُحدِث لتصرّفاتنا، على ما ذهب إليه **الشيخ المفيد**[٣] وجماعة من

---

١. قال المرتضى في كتاب (الذخيرة في علم الكلام، ص١١٤): الحيّ (أي الإنسان) على المذهب الصحيح هو هذه الجملة التي نشاهدها دون أبعاضها، وبه تعلّقت الأحكام من أمر ونهي ومدح وذمّ.

٢. نسبه المرتضى لبعض المتأخرين. بينما نسب إلى النظّام قولاً آخر، قال: وقال النظام: إنه الروح، وهو الحياة المداخلة لهذه الجملة. وحُكي عن بعض المتأخرين: إنه جسم رقيق ينساب في جميع هذه الجملة. انظر: الذخيرة في علم الكلام، ص١١٤. لكنه عقّب في (الصفحة ١١٩) على مذهب المتأخرين بأنه يضاهي مذهب النظّام. وانظر: مقالات الإسلاميّين، ص٣٣١.

٣. قال الشيخ المفيد في كتاب (أوائل المقالات في المذاهب والمختارات، ص٧٧): ومعنى الإنسان المكلّف عندي هو الشيء المحدث القائم بنفسه الخارج عن صفات الجواهر والأعراض. وقال في (المسائل السرويّة، ص٥٨ ـ ٥٩): إن الإنسان هو ما ذكره بنو نوبخت، وقد حكي عن هشام بن الحكم أيضاً، والأخبار عن موالينا عليهم السلام تدلّ على ما نذهب إليه، وهو شيء قائم بنفسه، لا حجم له و لا

المعتزلة[١]. وليس الغرض من هذه[٢] الأقاويل تصحيح بعضها بالدليل، والغرض إظهار اتفاق كلّ عاقل في وجود نفسه مع الشكّ في أنها من أيّ قبيل؛ فلو كان هذا العلم علماً بأحد هذه الثلاثة، أي الجوهر والعرض وذات الباري، لكان العارف بها عارفاً بكونها من قبيل الأجسام؛ لأن معنى كونها جسماً وكونها موجوداً واحد لا اختلاف فيه.

فإن قيل: العلم بوجود نفسه علم بوجود كونها جسماً على سبيل الجملة، **قالوا**: لا معنى لعلم الجملة إلا العلم بأمر يجوز دخول الغير فيه أو ما يجري مجرى الغير، كعلمنا بجماعة فيهم شخص اسمه (زيد)، فإنا مع القطع بأن المسمّى بهذا الاسم منهم واحد ويجوز في كلّ شخص عند مشاهدتهم أن يكون المسمّى هو بهذا الاسم، وهذا راجع إلى العلم بأمر خاصّ بشخص يشاركه غيره في معنى عامّ وهو الصورة[٣] الواحدة المشتركة بين تلك الأشخاص.

يقال لهم: حاصل هذه الكلمات يؤول إلى أمر واحد /١١٦و/ وهو أن كلّ موجود سوى القديم مشتمل على أمرين: أحدهما وجوده والآخر ذاته، [و] نحن نفرض الكلام في الجوهر ونقول: الجوهر أمر ثابت وهو هذا الجرم المشاهد، فنقول: لو كان المعقول من معنى الجوهر أمرين ثابتين: أحدهما ذات والآخر صفة، لكان بينهما فرق؛ إذ لا بدّ من فرق معقول بين الواحد والاثنين، ويجري الحال بين الوجود والذات في كونهما أمرين ثابتين مجرا[ه] ومحلّه؛ فإنا لمّا عقلنا الفرق بينهما أولاً أجرينا عليهما الاسم ثانياً فقلنا: السواد عبارة عن هذه الهيئة القابضة للبصر عند الإدراك ومحلّه عبارة عن هذا الجرم الذي يمنع مثله بحيث هو، ولمّا لم نجد فضلاً معنويّاً بين الوجود والذات ينبئ

حيّز، لا يصحّ عليه التركيب ولا الحركة ولا السكون ولا الاجتماع والافتراق، وهو الشيء الذي كانت تسمّيه الحكماء الأوائل الجوهر البسيط. و كذلك كلّ حيّ فعّال محدث فهو جوهر بسيط.

١. هو قول معمّر من المعتزلة. انظر: المسائل السرويّة، ص٥٩؛ الذخيرة في علم الكلام، ص١١٤.

٢. في الأصل: هذا.

٣. في الأصل: للصورة.

عن تعدّدهما ـ مع أن الضرورة تقودنا إلى الفرق بين الواحد والاثنين ـ حكمنا باتحادهما[١].

فإن قيل: بينهما فرق واضح من وجهين: أحدهما الفرق بين قول القائل: الجوهر موجود، وبين قوله: الجوهر جوهر؛ فإن القول الأول يُفيد فائدتين والآخر يُفيد فائدة واحدة، كذلك يُضاف الوجود إلى الجوهر، /١١٦ظ/ فيقال: وجود الجوهر مضاف والجوهر مضاف إليه، فيكون المضاف غير المضاف إليه.

والفرق الثاني بينهما صحّة إجراء اسم الوجود على الجوهر والسواد وامتناع اسم الجوهر على السواد واسم السواد على الجوهر.

يقال لهم: كلا الفرقين يرجعان إلى العبارة لا إلى المعنى، والمعاني لا يمكن إثباتها بإطلاق العبارات، بل المعاني إذا لاحت لأُولي الألباب وضعوا لها ألفاظاً وحيث الحاجة إلى الخطاب. وإنما وصفت الجوهر بكونه موجوداً لأن لفظ الوجود لفظ مشترك، وكونه جوهراً غير مشترك، ويجري اسم المشترك على المسمّى الخاصّ ولا يجري اسمه عليه، وهذا يتعلّق باللغة، على أن هذا الاستدلال باطل بجواز إضافة نفس الجوهر إليه؛ إذ يحسن قول القائل: ذات الجوهر ثابتة في حال الوجود، مع أن ذات الجوهر لا تُفيد فائدة غير فائدة الجوهر. وأما إجراء اسم الوجود على الجوهر والعرض فقد بيّنا أنه بالاستدلال اللفظيّ غير المعنويّ، ولا حرج على /١١٧و/ أهل اللغة في وضع اسم مشترك أجرأُوه على المختلفين كلفظ (العين)؛ فإنه يُطلق على الشمس والذهب وغير ذلك بالاشتراك، ويُخصّ كلّ واحد منهما بلفظ آخر كالشمس والذهب، ووضع اسمين آخرين يخصّ كلّ واحد منهما، ولا يجوز إجراء واحد منهما على الآخر، كاسمي الجوهر والسواد.

فإن قيل: ذات الجوهر عبارة عن أمر ثابت يصحّ أن يُعلم ويُخبر عنه ولهذا يصحّ أن يُعلم الجوهر معدوماً كما يصحّ أن يُعلم موجوداً؛ فلولا أمر وراء وجوده يُحال إليه

---

١. في الأصل: باتحادها.

الوجود مرّة والعدم أُخرى لما صحّ العلم به حالة كونه معدوماً[١]؛ لأن من لا يقول بثبوت أمر في حال العدم وكان العدم عنده عبارة عن ارتفاع الثبوت جملة لا يتميّز عنده عدم شيء عن عدم شيء آخر؛ لارتفاع ما يقع به أصل الاختصاص وهو الثبوت، فكيف يتميّز العلم بعدم الجوهر عن العلم بعدم السواد، مع أن لا سواد ولا بياض في حال العدم، خصوصاً في العدم المستمرّ الذي لا أول له.

يقال لهم: المحصول من هذه الكلمات وجوب تبعية العلم /١١٧ظ/ للمعلوم، [و] هذا وإن كان قد منعه بعض الناس فنحن نسلّم [به] جدلاً ونقول: متى يجب أن يكون العلم تابعاً لغيره؟ إذا كان الغير ثابتاً أم إذا لم يكن ثابتاً؟ الأول مسلّم [به] ولكنه مبنيّ على ثبوت الغير، والثاني ممنوع لأن العلم إنما يتحقّق كونه تابعاً عند ثبوت متبوع[ـه]؛ فأما عند انتفائه لا يلزم كونه تابعاً لغيره إذا لم يكن الغير ثابتاً ونقول: هذا العلم لا معلوم له، كالعلم بالمُحالات على أُصولكم، ولهذا يُشترط في حدّ العلمين المختلفين ثبوت تغاير المتعلّق على سبيل التقدير ونقول: العلمان المختلفان ما يتغاير متعلّقهما إن كان لهما متعلّق، ثم يقال لهم: وإن سلّمنا أن ما عدا القديم من الموجودات وجوده غير ذاته، لمَ قلتم: كلّ ذات يكون وجودها ذاتها لا يجوز عليه العدم؟

فإن قيل: لأن العدم نقيض الوجود والنقيض لا يقبل النقيض، كما أن الضدّ لا يقبل الضدّ، **يقال لهم:** هذا باطل بما يكون حقيقته عدمه؛ فإنه يقبل الوجود لأن الفاعل يُخرج الشيء من العدم المحض إلى الوجود، وعلى أنا نقول: أن كلّ ما يكون حقيقته /١١٨و/ الثبوت والوجود لا يقبل الانتفاء وإلا ما حقيقته العدم لا يقبل الثبوت والوجود وخلافه معلوم.

---

١. بياض في الأصل قدر كلمتين، ولا ندري أفات الناسخ شيء أو هو خلو في الأصل. والظاهر أنه فراغ ترك قصداً؛ لأنه غير مُخلّ بالمعنى.

فإن قيل: ما حقيقته العدم هو المُحال [و] لا جرم لا يقبل الوجود على حال من الأحوال، وأما المعدوم الذي يصحّ وجوده وعدمه لا بدّ فيه من أمر قابل للوجود، **يقال لهم**: إذا كان ما حقيقته العدم عبارة عمّا وجب عدمه وهو المُحال يكون ما حقيقته وجوده عبارة عن واجب الوجود، فكأنكم قلتم: ما وجب وجوده استحال عدمه وقد بيّنا فساد هذا الاستدلال فيما قبل. وفي قولكم: إن المعلوم الذي صحّ وجوده لا بدّ فيه من قابل رجوع إلى إثبات الذات في حال العدم، وقد تكلّمنا عليه بما فيه مَقنع سؤالاً وجواباً، على أنا نقول: قبول هذا القابل أيضاً أمر؛ فإن كان متجدّداً فهو يستدعي قابلاً آخر ويؤدّي ذلك إلى التسلسل، وإن كان مستمرّاً لا يجوز عليه التجدّد ويؤدّي ذلك إلى قدم العالم أو إلى إثبات ذوات في حال العدم، وكلاهما باطل.

[المسلك الخامس: الواحد من كلّ وجه لا يجوز عليه العدم]

ومن الناس من تمسّك /١١٨ظ/ **بمسلك آخر**، قال: القديم واحد من كلّ وجه والواحد من كلّ وجه لا يجوز عليه العدم؛ لأن قبول العدم وحصول الوجود في شيء واحد يستدعي جهتين: إحداهما لقبول العدم والأُخرى لحصول الوجود. وقول هذا القائل قريب من قول من قال: من كان حقيقته وجوده لا يقبل العدم، إلا أن هذا القائل يمنع أن يكون الوجود قابلاً للعدم ومع تقدير ذلك يقدّر أمراً قابلاً للعدم، وفي ذلك ثبوت الكثرة وبطلان الوحدة.

والجواب ما قدّمناه [من] أن جواز العدم والوجود لا يستدعي قابلاً لهما جميعاً، [و] في ذلك من إثبات قدم العالم أو إثبات الذات في حال العدم.

[المسلك السادس وهو المسلك المختار: الواجب المطلق ممتنع العدم]

فإن قيل: قد آن أوان أن تذكروا ما هو المعتمد عندكم والمعوّل عليه لديكم في

هذه المسألة؛ لأن تزييف هذه المسالك يكاد يقلب قلوب من يعتمدها ويُشوّش نفوس من يعتدّ بها.

قلنا: القديم لا يجوز عليه العدم مطلقاً، وإنما قلنا ذلك لأن كلّ أمر معقول إما أن يكون غير ممتنع الوجود والعدم أزلاً وأبداً وهو الجائز /١١٩و/ المطلق، وإما أن يكون ممتنع الوجود أزلاً وأبداً وهو المُحال المطلق، وإما أن يكون ممتنع العدم وهو الواجب المطلق، والقديم لا يجوز أن يكون من القسم الأول؛ لأن ما جاز وجوده وعدمه لا يتخصّص بأحدهما إلا لمرجّح، والقديم قد اختصّ بالوجود في الأزل لا لمرجّح، ولا جائز أن يكون من القسم الثاني؛ لأن ما امتنع وجوده أزلاً وأبداً لا يجوز أن يكون موجوداً في الأزل؛ فتعيّن القسم الثالث وهو أن يكون ممتنع العدم مطلقاً، وهو المطلوب[١].

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون هاهنا قسم آخر وراء هذه الأقسام وهو أن يكون أمر معقول ممتنع العدم في وقت دون وقت ويكون القديم داخلاً في هذه القسمة، بأن يكون

---

١. قال سديد الدين الحمصيّ: واجب الوجود لذاته لا يجوز عليه العدم... واجب الوجود بذاته لا يجوز عدمه. فإن قيل: لمَ قلتم إنّ واجب الوجود بذاته لا يجوز عدمه؟

قلنا: لأنّ القول بوجوب وجود الشيء وبجواز عدمه متناقض، فدلّ ذلك على أنّ واجب الوجود بذاته يستحيل عدمه.

إن قال قائل: لمَ لا يكون واجب الوجود لم يزل يجوز عدمه فيما لا يزال، فيكون واجب الوجود فيما لم يزل، وجائز الوجود فيما لا يزال؟

قلنا: إذا جاز عدمه في تقدير وقت ما أو انعدم وكان هذا العدم أو جوازه متجدّدا استدعى بقضيّة العقل أمراً له عرض هذا العدم أو جوازه، وذلك الأمر إمّا أن يكون إثباتاً أو نفياً. وأيّهما ثبت كشف عن أنّه كان محتاجاً في وجوب وجوده إلى أمر. فإن كان نفياً كشف عن أنّه كان في وجوب وجوده محتاجاً إلى ثبوت أمر لمّا انتفى ذلك الأمر انتفى واجب الوجود، هذا يقدح في وجوب الوجود بذاته. وكذا إن كان ذلك ثبوت أمر انكشف أنّه كان وجود مشروطاً بأن لا يكون ذلك الأمر ثابتاً، فلمّا ثبت انعدم، وهذا أيضاً يقدح في كونه موجوداً بذاته. فانكشف بذلك أنّ واجب الوجود بذاته لا يجوز أن ينعدم بوجه من الوجود. المنقذ من التقليد، ج١، ص٢١ ـ ٢٢.

ممتنع العدم في الأزل غير ممتنع العدم فيما لا يزال، قلنا: هذا القسم غير خارج عن قسم الجائز؛ لأن كلّ شيء صحّ وجوده في وقت وامتنع في وقت آخر لو قدّر رفع الوقت من البين لكان جائز الوجود والعدم على السواء؛ إذ لا يمكن أن يقال: هو ممتنع الوجود مطلقاً مع إمكان /١١٩ظ/ وجوده في وقت ما، ولا يمكن أن يقال: هو ممتنع العدم مطلقاً لإمكان عدمه في وقت ما، وليس بعد القسمين قسم آخر إلا الجواز، ونعني بإطلاق الجواز أن يكون الأمر المعقول يُساوي طرف وجوده طرف عدمه مع قطع النظر عن كلّ أمر خارج عنه، سواء كان ذلك الأمر وقتاً من الأوقات أو أمراً آخراً من الأُمور.

فإن قيل: لمَ قلتم: أن القديم غير جائز الوجود مع قطع النظر عن كلّ أمر خارج عنه؟

قلنا: لأنه مترجّح الوجود على العدم بنفسه، ولا يجوز أن يتساوى وجود شيء وعدمه وأن لا يتساوى وجود الشيء وعدمه، وأن لا يتساوى؛ لما في ذلك من اجتماع النقيضين، أعني النفي والإثبات المتقابلين في شيء واحد، وذلك مُحال.

فإن قيل: لا نسلّم أنه مترجّح الوجود على العدم بنفسه، وإن سلّمنا ذلك لمَ لا يجوز أن يصير ممتنع الوجود لا لأمر كما أنه مترجّح الوجود لا لأمر، ويجري امتناع وجوده بعد امتناع عدمه مجرى امتناع الصوت في الوقت الثاني من وقت وجوده في استحالة تعليله بأمر من الأمور؟ وإن سلّمنا أنه لا يجوز /١٢٠و/ أن يصير ممتنع الوجود، لمَ لا يجوز أن يصير جائز الوجود والعدم ويجري الحال في ذلك مجرى استحالة وجود العالم في الأزل وجواز وجوده فيما لا يزال؟

قلنا: وجود القديم لا يجوز أن يستند إلى مؤثّر؛ لأن ذلك المؤثّر، سواء أثّر بواسطة أو غير واسطة، لا يجوز أن يكون محدَثاً؛ لاستحالة تأثير المحدَث فيما هو سابق عليه في الوجود. ولا يجوز أن يكون قديماً؛ لأن ذلك القديم لو احتاج إلى قديم آخر أدّى إلى التسلسل، ولأنـ[ـه] استغنى عن غيره فليستغن هذا القديم عنه؛ لعدم الفرق بينهما

في الحاجة والاستغناء، على أنا لو قدّرنا بينهما فرقاً لا يُخلّ ذلك بمقصودنا؛ لما في ذلك من تسليم استغناء قديم واحد عن مؤثّر يؤثّر في وجوده، والقديم لا يجوز أن يكون إلا واحداً على ما تبيّن في موضعه، ولا يجوز أن يكون ممتنع العدم بنفسه في وقت ممتنع الوجود في وقت آخر؛ لأنّ[ـه] مع فرض عدم الوقت يكون جائز الوجود وقد أبطلنا جواز وجوده، ولا ينتقض ذلك بعدم الصوت في الوقت الثاني من وقت وجوده؛ لأن الصوت جائز إيجاده من القادر /١٢٠ظ/ عليه أيّ وقت شاء، والجائز لا يترجّح وجوده أو عدمه إلا بأمر ما، فنقول: إذا وُجد في وقت من الأوقات كان مخصّص وجوده بذلك الوقت الفاعل، وإذا فُقد في الوقت الثاني من ذلك الوقت كان مخصّص عدمه بذلك الوقت وجوده في الوقت الأول. ولو قُدّر كونه معقولاً من المعقولات، من غير اعتبار أمر آخر مرجّح لوجوده على عدمه أو عدمه على وجوده، نُفي له الجواز الذي لا يترجّح أحد طرفيه على الآخر. وإذا ثبت أن الصوت جائز الوجود والعدم باعتبار حقيقته بطل ما توهّم السائل من وجوب عدمه في الوقت الثاني لا لأمر، ولا يجوز ان يخرج ما يمتنع وجوده لنفسه إلى جواز العدم والوجود للمعنى الذي أشرنا إليه أيضاً؛ لأنا لو جرّدنا النظر إليه قطعنا النظر عن الوقت أو ما يُقدّر بقدره نفي الجواز؛ إذ الشيء الواحد لا يمكن أن يمتنع وجوده وعدمه في وقت بعينه، وإذا قُدّر امتناعه في وقت وجوازه في وقت آخر كان الفارق بين امتناعه وجوازه تغاير الوقتين فحسب، وإذا تُوهّم[1] ارتفاع الوقتين ارتفع امتناع العدم وظهور /١٢١و/ الجواز ـ على ما قرّرناه ـ أو الامتناع، وقد أبطلنا كلا القسمين. ولا يهدم هذا الأصلَ ما ذكروه من وجوب عدم العالم في الأزل وجواز وجوده وعدمه فيما لا يزال؛ لأنا نقول: العالم عبارة عن الجواهر والأعراض وكلّ واحد منهما غير ممتنع الإيجاد والإعدام، وصحّة الإيجاد حكم القادر وذلك واجب على الإطلاق؛ لأن إيجاد كلّ شيء وإعدامه، سواء

---

١. في الأصل: توهما.

كان بواسطة أو غير واسطة، يستند إلى قادر لا يجوز خروجه عن كونه قادراً، ولا يلزم على هذا صحّة إيجاد العالم في الأزل؛ لأن الإيجاد عبارة عن إخراج الشيء من العدم إلى الوجود، وإيجاد الوجود الأزلي مُحال.

فإن قيل: قد جرى فيما مضى من كلامكم أن اختصاص عدم الصوت بالوقت الثاني من وقت وجوده معلّل بأمر من الأُمور، وقد علّلتموه بالفاعل بواسطة وجوده في الوقت الأول على ما ذكرتم، فما الفرق بين القولين؟

قلنا: بينهما بون بعيد؛ لأن الذي منعنا منه هو إسناد عدمه في الوقت الثاني من وقت وجوده إلى مُعدم يُخرجه من الوجود إلى العدم[1] والذي جوّزناه هو ارتباط اختصاص عدمه /١٢١ظ/ في الوقت الثاني باختصاص وجوده في الوقت الأول. فإن عنيتم بكونه معلّلاً بالفاعل أن الفاعل لو لم يخصّص وجوده بالوقت الأول لم يختصّ عدمه بالوقت الثاني فذلك جائز غير ممتنع، وإن عنيتم بذلك أن مُعدماً[2] ما أعدمه في الوقت الثاني على وجه لولاه لكان موجوداً فيه بدل كونه معدوماً فذلك ممتنع؛ لما في ذلك من ارتفاع الفرق بين ما يصحّ عليه البقاء وبين ما لا يصحّ ذلك عليه؛ لأن كلّ موجود لا يكون واجب الوجود بنفسه صحّ عدمه في الوقت الثاني بمُعدم على هذا التقدير.

فإن قيل: إذا جوّزتم انعدام الصوت في الوقت الثاني لا بمُعدم فلمَ لا تجوّزون عدم القديم كذلك؟

قلنا: لا يجوز ذلك لأن عدم الصوت في الوقت الثاني وإن استغنى عن مُعدم يُعدمه، لم يستغن في تخصّصه بالوقت الثاني عن مخصّص يُخصّصه به؛ فلو جوّزنا عدم القديم على الوجه الذي جوّزنا عدم الصوت لكان تخصيص عدمه متعلّقاً بوجوده المستفاد من الفاعل وذلك باطل على ما بيّناه من قبل. وإن جعلنا تخصيص عدمه متعلّقاً

---

١. في الأصل بتقديم وتأخير لفظي (الوجود) و(العدم)، والصواب ما أثبتناه للمعنى.

٢. في الأصل: معدوما. والصواب ما أثبتناه بقرينة السياق.

بوجوده المستمرّ المستغني عن كلّ عُلقة لوجب أن ينعدم القديم في الوقت /١٢٢و/ من وقت وجوده وذلك غير معقول؛ لاستحالة أن يكون للقديم وقت ثانٍ مع أنه لا أول له. والله أعلم بالصواب، وإليه المرجع والمآب.

تمّت المسألة، والحمد للّه ربّ العالمين، وصلّى الله على سيّدنا محمّد النبيّ وآله الطيّبين الطاهرين.

فرغ من تحريره أفقر عباد الله تعالى إليه وإلى رضوانه ومغفرته الحسن بن عبد الجبّار بن المنتهى العلوي الحسني المرتضى ـ تغمّده الله برحمته وحشره مع آبائه وأجداده الطاهرين ـ في شهر رمضان المبارك، رسمه لخدمة المولى العالم، العامل الكامل، النحرير المتبحّر البليغ، المولى رشيد الدين، شمس الإسلام والمسلمين، أدام الله بركة فضله وإفضاله، ومتّعه الله بطول بقائه، وجعله ممّن يفوز فوزاً عظيماً في الجنان العالية مع النبيّين والصدّيقين، والشهداء والصالحين، والأئمة الهادين المهديّين، مع جميع ذرّيته وأعزّته وأحبّته، آمين ربّ العالمين! وصلّى الله على سيّدنا محمّد وآله الطاهرين.

[ختم السلطان العثماني بايزيد الثاني (٩١٨ـ٨٥٣هـ)، والطغراء المكتوبة بداخله هي:] بايزيد بن محمّد خان مظفّر دائماً /١٢٢ظ/.

الـملحقات

رسالة

نبود و بود

(رسالة النفي والإثبات)

تأليف:

الخواجة نصير الدين أبي جعفر محمّد بن محمّد بن الحسن الطوسيّ (م ٦٧٢هـ)

تحقيق:

محمّد تقي دانش پژوه

تعريب:

عمّار جمعة فلاحيّة

بسم الله الرحمن الرحيم

(و به ثقتي) تلفيق لمولانا الإمام نصير الملّة والدين محمّد الطوسي ـ أدام الله في السعادة والعزّ ظلاله ـ في النفي والإثبات.

بدانکه خلاف است میان علما: که آیا معدوم شیئی هست یا نه؟ و معدوم جائز الوجود خواستند. و **نافیان** گفتند: معدوم شیئی نیست. و فرق نکردند میان جائز الوجود و مستحیل الوجود؛ بلکه هر دو را معدوم خوانند. و همچنین خلاف کردند: **مثبتان**، اثبات صفتی کردند نه موجود و نه معدوم، و آنرا «حالت» نام نهاده‌اند؛ و نافیان، واسطه نگفتند میان موجود و معدوم. و همچنین خلاف کردند: **مثبتان**، معدوم را در حال عدم، موصوف بصفتی روا داشته‌اند. و همچنین[1] خلاف کردند: مثبتان، وجود را امر مشترک نهاده‌اند، میان موجودات؛ و میان ثبوت و وجود[2]، فرق گفتند؛ و نه همچنین میان نفی و عدم، و (میان) نفی و اثبات، واسطه نگفتند. و نافیان، وجود هر چیزی را، ذات او نهادند؛ و میان ثبوت و وجود، فرق نگفتند. پس بنزدیک مثبتان، جمله **ذاتها**: جواهر و اعراض، در ازل، ثابت، و موصوف[3] بصفات

---

۱. ب: همچنان.

۲. ب: ثبوت موجود.

۳. ب: ثابت بود موصوف.

اجناس؛ یعنی جوهر بجوهری، و سوادی بسواد، موصوف بود؛ اما موجود نبود. و وجود حالت است؛ یعنی نه موجود است و نه معدوم؛ پس فاعل، سبحانه و تعالی، ذاتها را بوجود، موصوف گردانید. و اینست معنی احداث و ایجاد. و بنزدیک نافیان، در ازل، بجز خدای، هیچ چیز، ثابت نبود؛ بلکه ذاتها و صفاتها، جمله، او آفریده؛ و معنی احداث جوهر، آنستکه احداث جوهر کرد، بعد از آنکه نبود.

مثبتان گفتند که: خدای، تعالی، در ازل، عالم بود؛ هر آینه عالمی را، معلومی بود؛ پس معلومات خدای، تعالی، در ازل، ثابت بود، شیئی بود؛ پس هرچه خدای، تعالی، دانست، در ازل، شیئی بود؛ و چون هیچ چیز، با خدای، تعالی، قدیم نیست؛ پس هیچ موجود نبود، تا آنرا موجود دانند.

نافیان گفتند: معلوم خدای، تعالی، در ازل، آن بود، که جوهر نیست، نه آن بود، که جوهر هست؛ و نابودن جوهر چیزی، ثابت نباشد. بلی دانند که: جوهر خواهد بود. و این اثبات چیزی بود، در مستقبل، پس مستقبل ثابت بود. آنچه عالم را، معلومی باید، مسلم است؛ و لکن آنکه معلوم، ثابت بود، مسلم نیست؛ بلکه معلوم، بعضی ثابت بود، و بعضی نبود. اگر بثبوت، ثبوت تحقق معلومات، میخواهند فی نفس الامر، مسلم نیست. اما اگر بثبوت، ثبوت در علم میخواهند؛ نزاع نیست؛ که هرچه معلوم بود، ثابت بود؛ ولکن لازم نیاید، که چیزی غیر عالم، با او ثابت بود.

مثبتان گفتند: جوهر، در ازل، ثابت نبوده باشد؛ خدای، تعالی، ثابت، ندانسته باشد: و بعد از آن چون ثابت، دانسته باشد؛ پس علم او: بگردیده باشد.

نافیان گفتند: شما را همچنین، لازم آید؛ چه (که) خدای، تعالی، در ازل، جوهر، موجود ندانست، بعد از آن، موجود، دانست. و لکن این تغییر، در معلوم بود، نه در ذات خدای، تعالی.

مثبتان گفتند: ما تمیز می‌یابیم، میان معدومات؛ و تمیز، جز در چیزهای ثابت، نبود.

و همچنین **نافیان** گفتند که: تمیز، بعینه، می‌یابیم در محالات؛ پس باید که ثابت؛ بود؛ و اگر چه معلوم بودی، ثابت بودی؛ بایستی که موجود بودن جوهر، یعنی موصوف بودن بصفت وجود، هم ثابت بودی. و این باتفاق ثابت نیست.

مثبتان گفتند: محال معلوم نیست، چه از افعال آن معلوم باشد، که آن موجود نیست؛ اما آنکه موجود است، محال است، و لکن معلوم نیست.

نافیان گفتند: معنی محال، آنست که او موجود نمی‌تواند بود؛ و این معلوم است؛ پس محال معلوم بود.

و این نزاع، بحقیقت، با لفظ بر میگردد؛ چه هر یک، بمعلوم چیزی دیگر می‌خواهند.

اما **نافیان**، بر مذهب خویش، حجّت گفتند: بدانکه اگر معدوم شیئی بود، ثابت بود، پس همه، در ثبوت، اشتراک داشته باشند، و امتیاز ایشان، بچیزی دیگر بوده، غیر ثبوت؛ و این محال است، که امتیاز، بچیزی بود، که ثابت نبود؛ پس محال بود، که همه، در عدم، ثابت باشند.

و **مثبتان** گفتند: ثبوت، زائد نیست، تا مشترک بود.

نافیان گفتند: که چون ثبوت، می‌شاید که زائد نبود، چرا (که) وجود نشاید، که زائد نبود. دیگر گفتند: اگر ذات، بفاعل نبود؛ وجود نیز (بفاعل نبود) پس ذات، موجود بفاعل نبود، و این، باتفاق باطل است.

مثبتان گفتند: بفاعل، موصوف بودن ذات، بوجود است.

نافیان گفتند: موصوف بودن ذات، بوجود، معلوم هست، یا نیست؛ اگر معلوم است، ذاتست، یا ورای ذات، چیزی دگر. اگر ذات؛ چون در حال عدم، ذات، ثابت است؛ باید که موصوف بود؛ بوجود؛ و اگر ورای ذاتست؛ پس موصوف بودن ذات، بوجود، معلوم دیگر است، ورای ذات. و هر چه معلوم بود، شیئی بود، و ثابت بود؛ و لکن این،

موصوف بودن نبود؛ پس پدید آمد؛ پس لازم آید: تا شیئی نبوده باشد، و پدید آمد؛ و این مذهب نیست؛ و اگر موصوف نبودن، معلوم نیست، و فعل فاعل همین بیش نیست؛ پس فاعل معلوم نبود؛ و از اینجا لازم آید، که فاعل آنچه کند نداند، و این مذهب نیست.

مثبتان گفتند: میان وجود و عدم، فرق است؛ و فرق میان دو ثابت بود.

نافیان گفتند: میان معدوم و محال، نیز فرق است؛ پس محال نیز ثابت بود.

و اما در مسئله حالت:

مثبتان گفتند: اگر موجود بود؛ او را ذاتی باشد، که بدان مخالف موجودات بودی[1]، و وجودی که بدان[2]، مشارک بود؛ خلاف آن بود، که بدان مخالف بود. و سخن در آن وجود، همان بود، که در اول، تا بتسلسل کشد؛ و آن، محال است. و اگر معدوم بود؛ پس وجود و عدم جمع آمده باشند. و چون چنین بود، نه موجود بود، و نه معدوم؛ پس واسطه لازم آید؛ و همچنین در دیگر صفاتها.

نافیان گفتند: جوهری، ثابت است، یا نه؛ اول را، وجود، نام کردیم؛ و دوم را عدم؛ واسطه. میان هر دو[3] بضرورت محال بود. آنچه گفت: اگر وجود، موجود بود؛ آنرا ذاتی بود؛ بنا است بر آنکه[4] وجود، زائد بود؛ و چون ما وجود را زائد نگوئیم؛ این فساد، لازم نیاید.

اما در مسئله معدوم موصوف بودن:

مثبتان گویند: ذاتها، در ذاتی یکسانند؛ پس اختلاف ایشان، بچیزی بود، غیر ذات، و این صفت باشد؛ پس در حال عدم، موصوف باشد بصفت.[5]

---

۱. ب: بود.

۲. ب: بر آن.

۳. الف: و بضرورت.

٤. الف: کم.

۵. ب: موصوف بصفت باشد.

نافیان گفتند: همچنین، صفات‌ها، در صفاتی یکسانند؛ پس صفت[۱] دیگر باید، تا بتسلسل کشد؛ و چون می‌شاید، که صفت، با صفت، مخالف بود؛ و هیچ مشارکت، نبود میان ایشان؛ چرا نباید ذات، بذاتی مخالف بود.

و بدانکه: ابو هاشم، و اتباع او، از **مثبتان**، جوهر صفت، اثبات کنند: **اول** صفت جنسیّه، که در حال وجود و عدم باشد. **دوم** حیز[۲]، که آن مقتضای جنسیّه بود، بشرط وجود. **سیّم** وجود، که بفاعل پدید آید. **چهارم** حیّز، که مقتضای معنی بود. و هر عرض را سه صفت اثبات کنند: جنسیّه، و مقتضای بشرط وجود، و وجود او فاعل[۳]. و **نافیان** گویند: هر چه نبود، او را صفت، نتوان کرد؛ و وجود را، ذات هر موجود نهند؛ و اما در وجود مشترک نباشد. و مثبتان گفتند: قسمت، صحیح است، موجود را، بواجب و جائز، یا بجوهر و عرض؛ پس موجودی، مشترک بود. قسمت درست نبود: مردم بسنگ و کلوخ؛ چون مردی، مشترک نیست.

نافیان گفتند: همچنین، قسمت، صحیح است، صفات را، بصفات اجناس، و غیر آن. باز آنکه صفت، مشترک نیست، بنزدیک شما؛ و قسمت، صحیح است: آنچه موجب[٤]، نبود بمعدوم و محال، و موجود نابودن، مشترک نیست؛ پس اینجا لازم نیاید. و حجّت ایشان، آنستکه اگر وجود، مشترک بود، میان موجودات؛ پس هرچه بر یک وجود، صحیح بودی، بر همه صحیح، بودی؛ چه شرط مثلیت، آنستکه: هر چه بر یک، صحیح بود؛ بر دیگر صحیح بود؛ پس لازم آید: تا چنانکه وجود محدث، از ذات، مفارقت تواند کرد؛ وجود قدیم، نیز مفارقت تواند کرد؛ یا

---

۱. ب: صفتی.

۲. گویا «تحیز» (شرح تجرید حلی، ص١٤).

۳. گویا «بفاعل».

٤. در هر دو نسخه چنین است و گویا درست آن: «موجود» است.

چنانکه وجود جوهر، بی حیّز محال است،وجود قدیم نیز، محال بودی. دیگر آنکه (اگر) وجود مشترک بودی؛ بر ذات، زائد بودی؛ پس قدیم، تعالی، مرکب بودی از ذات و از وجود: و این نیز باتفاق باطل است.

اینست شبهه میان نفی[۱] و اثبات. چون عاقل، در این مسئله، تامل کند؛ باید که آنچه عقلش، اقتضا کند، قبول کند، و التبه تقلید نکند. و همچنین، در هیچ مسائل، تا خدای، تعالی، ببرکات راستی، دری[۲] دل او باز گشاید، و او را بحل مشکلات، وقوف دهد. (و الله اعلم بالصواب).[۳]

تمّت بعون الله، وحسن توفيقه، في أواخر شهر رجب، خُتم بالخير والبركة والرحب، سنة سبع وتسعين بعد الألف، من الهجرة؛ على مهاجره وآله، ألف ألف سلام وتحيّة. وأنا فقير عفو ربّه الغنيّ ومحتاج فضله: علي بن حاجي محمّد أمين القاري السارويّ، عاملهما الله بلطفه الخفيّ.

---

۱. ب: شبهه از میان مسئله نفی.

۲. ب: در.

۳. این جمله از«ب» است.

رسالة النفي والإثبات

بسم الله الرحمن الرحيم

(و به ثقتي) تلفيق لمولانا الإمام نصير الملّة والدين محمّد الطوسي ـ أدام الله في السعادة والعزّ ظلاله ـ في النفي والإثبات.

اعلم أن العلماء اختلفوا في أن المعدوم شيء أو لا؟ ويريدون بالمعدوم جائز الوجود. قال **النافون**: ليس المعدوم شيئاً، ولم يفرّقوا بين ما كان جائز الوجود أو مستحيل الوجود، وأسموهما معدوماً. كما أنهم اختلفوا، فقال **المثبتون**: هناك صفة لا موجودة ولا معدومة وسمّوها "حالاً". وأما النفاة فقد أنكروا الواسطة بين الموجود والمعدوم. واختلفوا أيضاً، بأن أجاز المثبتون اتصاف المعدوم في عدمه بصفة. واختلفوا كذلك، فجعل المثبتون الوجود مشتركاً في جميع الموجودات وفرّقوا بين الوجود والثبوت. إذ عند المثبتين الذوات جميعها، الجواهر والأعراض، ثابتة في الأزل ومتصفة بصفات الأجناس، يعني اتصاف الجواهر بالجوهرية والسواد بالسوادية وهي ليست موجودة. والوجود حال أي لا موجود ولامعدوم. والفاعل سبحانه وتعالى جعل الذوات تتصف بالوجود. وهذا هو معنى الإحداث والإيجاد. وعند النافين لم يكن في الأزل شيء سوى الله ثابتاً؛ بل الذوات والصفات جميعاً هو خالقها، و معنى إحداث الجوهر هو إحداثه بعد أن لم يكن.

قال **المثبتون**: كان الله تعالى في الأزل عالماً، ولكل عالم معلوم، إذن معلوماته تعالى ثابتة في الأزل، وهي أشياء، فما علمه الله تعالى في الأزل، وهي أشياء، فما علمه الله تعالى في الأزل أشياء وبما أنه لا قديم مع الله تعالى فلم يكن موجود غيره حتى يروه موجوداً.

قال **النفاة**: معلوم الله تعالى في الأزل لم يكن جوهراً لا أنه جوهر وعدم جوهرية شيء ليس ثابتاً. نعم يعلم أن الجوهر سيكون. وهذا إثبات شيء في المستقبل فالمستقبل ثابت. وأن لكل عالم معلوماً أمر مسلم به. ولكن كون المعلوم ثابتاً فغير مسلم. بل المعلوم بعضه ثابت وبعضه ليس كذلك. وإذا أرادوا بالثبوت ثبوتها في العلم فلانزاع فيه. فإن ما كان معلوماً ثابت، ولا يلزم من هذا أن يكون شيء سوى العالم ثابتاً معه.

قال **المثبتون**: إذا لم يكن الجوهر في الأزل ثابتاً فلم يعلم الله تعالى به ثابتاً، وإذا علمه بعد ذلك ثابتاً كان علمه متغيراً.

قال **النافون**: يرد عليكم أيضاً أن الله تعالى لم يعلم الجوهر في الأزل موجوداً وعلمه بعد ذلك موجوداً. وهذا التغيير إنما هو في المعلوم و ليس في ذاته تعالى.

قال **المثبتون**: نجد في المعدومات تميزاً والتميز لايكون في غير الأشياء الثابتة.

وقال **النافون** كذلك: نجد نفس التميز حاصلاً في المحالات أيضاً فيجب أن تكون ثابتة. كما أنه إذا ما كان الشيء معلوماً كان ثابتاً فكون الجوهر موجوداً أي اتصافه بصفة الوجود [أيضا معلوم] فيكون ثابتاً. وهذا ليس ثابتاً اتفاقاً.

قال **المثبتون**: المحال ليس معلوماً، فإنه يعلم من الأفعال [المحالة] أنها غير موجودة، وأما أن تكون موجودة فمحال، وهذا غير معلوم.

قال **النافون**: معنى المحال هو ما لم يصح أن يوجد، وهذا معلوم، فالمحال معلوم.

وهذا النزاع يرجع في الحقيقة إلى اللفظ؛ فإن كلّاً منهم يريد بالمعلوم شيئاً آخر.

وأما **النفاة** فاحتجّوا لمذهبهم بأن قالوا: اعلم أنه إذا كان المعدوم شيئاً كان ثابتاً، فيكون الجميع مشتركاً في الثبوت والامتياز بشيء آخر سوى الثبوت، وهذا

محال أن يكون الامتياز بشيء غير ثابت؛ فإذن محال أن تكون جميع [المعدومات] ثابتة في العدم.

قال **المثبتون**: الثبوت ليس [أمراً] زائداً حتى يكون مشتركاً.

قال **النافون**: إذا لم يكن الثبوت زائداً فليكن الوجود هو الآخر غير زائد. وقالوا أيضاً: إذا لم تكن الذات [تحققها] بالفاعل فالوجود كذلك [ليس بالفاعل]، فإذن الذات لاتوجد بالفاعل، وهذا باطل اتفاقاً.

قال **المثبتون**: ما كان بالفاعل هو اتصاف الذات بالوجود.

قال **النقاة**: اتصاف الذات بالوجود معلوم أو لا؟ إذا كان معلوماً فهو إما ذات وإما شيء آخر غير الذات. إذا كان ذاتاً، فبما أن الذات ثابتة في العدم فيجب أن تتصف بالوجود. وإذا كان غير الذات فاتصاف الذات بالوجود معلوم آخر سوى الذات، وما كان معلوماً فشيء وثابت. لكن هذا لم يكن اتصافاً؛ فإذن هو حاصل ويلزم من هذا أنه لم يكن شيء ثم كان. وهذا ليس المذهب [المختار]. وإذا لم يكن عدم الاتصاف معلوماً، وفعل الفاعل ليس غير هذا؛ فإذن لم يُعلم الفاعل، ومن هنا يلزم أن ما عمله الفاعل لم يعلم به، وهذا أيضاً ليس المذهب [المختار].

قال **المثبتون**: هناك فرق بين الوجود والعدم، والفرق بينهما ثابت.

قال **النفاة**: بين المعلوم والمحال أيضاً فرق، فالمحال أيضاً ثابت.

وأما في مسألة الأحوال:

قال **المثبتون**: لكل موجود ذات يمتاز بها عن الموجودات ولا يجوز أن يختلف عما سواه بالوجود الذي يشترك فيه جميع الموجودات؛ إذ يأتي الكلام في الوجود [المائز] كذلك ويتسلسل، وهو محال. وإذا كان معدوماً فيلزم اجتماع الوجود والعدم. ولما كان الأمر هكذا فإذن هو لا موجود ولا معدوم، وهذا يعني الواسطة، وكذا [يأتي الكلام] في سائر الصفات.

قال **النافون**: الجوهرية ثابتة أم لا، سمّينا الأول وجوداً والثاني عدماً. والواسطة بين الاثنين محال بالضرورة. وما قيل من أن الوجود إذا كان موجوداً فله ذات مبني على كون الوجود زائداً، ونحن لا نقول بزيادته، فلا يرد هذا علينا.

وأما في مسألة اتصاف المعدوم:

يقول **المثبتون**: تشترك الذوات في الذاتية، فامتيازها عن بعضها بشيء سوى الذات وهو الصفة؛ فإذن للمعدومات اتصاف في حال العدم بالصفات.

قال **النفاة**: كذلك الصفات تشترك في كونها صفات، وعليه فليزم صفة أخرى وهكذا تتسلسل. وبما أن الصفات تتمايز بأنفسها ولا اشتراك بينهما فلتكن الذوات كذلك ممتازة بأنفسها.

واعلم أن **أبا هاشم** وأتباعه يثبتون للجوهر صفات: الأولى صفة الوجود. الثانية التحيّز، التي هي مقتضاة الجنسية بشرط الوجود. الثالثة الوجود والذي هو بالفاعل. الرابعة التحيّز وهو مقتضى المعنى. ويثبتون للأعراض ثلاث صفات: الجنسية (العرضية)، و[الصفة التي هي] مقتضاة بشرط الوجود، والوجود الذي بالفاعل. ويقول **النفاة**: لايجوز وصف المعدوم بصفة، ويجعلون الوجود ذات كلّ موجود، ولا تشترك [الموجودات] في الوجود. وقال **المثبتون**: تصحّ القسمة في الموجود إلى الواجب والجائز، وإلى الجوهر والعرض؛ فالوجود مشترك بينها. وأما قسمة الإنسان إلى الحجر والمدر فلا تصحّ لأن الإنسانية غير مشتركة فيهما.

قال **النفاة**: كذلك تصحّ القسمة في الصفات إلى صفات الأجناس وغيرها. ومع ذلك فالصفة غير مشتركة بينهما عندكم. والقسمة صحيحة في غير الموجود إلى المعدوم والمحال ولكن غير الموجودية ليست مشتركة بينهما، فلا يرد هنا. وحجتهم هي أن الوجود إذا كان مشتركاً بين الموجودات يلزم أن ما جاز في موجود يجوز في موجود آخر وينتج عن هذا أنه كما أن وجود المحدث يجوز مفارقته للذات فكذلك

وجود القديم يجوز أن يفارق [ذاته]. أو كما أن وجود الجوهر محال دون حيّز فكذلك وجود القديم محال. وأيضاً إذا كان الوجود مشتركاً فيكون زائداً على الذات؛ فالقديم تعالى يكون مركباً من الذات والوجود، وهذا باطل اتفاقاً كذلك.

هذه هي الشبهة بين النفي والإثبات. والعاقل إذا ما تأمل فعيله أن يقبل بمقتضى عقله وأن لا يقلّد بتاتاً، وكذلك في جميع المسائل. حتى يفتح الله له ببركة الصدق باب قلبه ويوقفه على حلّ المشاكل.

والله أعلم بالصواب.

تمّت بعون الله، وحسن توفيقه، في أواخر شهر رجب، خُتم بالخير والبركة والرحب، سنة سبع وتسعين بعد الألف، من الهجرة؛ على مهاجره وآله، ألف ألف سلام وتحيّة. وأنا فقير عفو ربّه الغنيّ ومحتاج فضله: علي بن حاجي محمّد أمين القاري السارويّ، عاملهما الله بلطفه الخفيّ.

رسالة

في عدم كفر من يقول بإثبات المعدوم

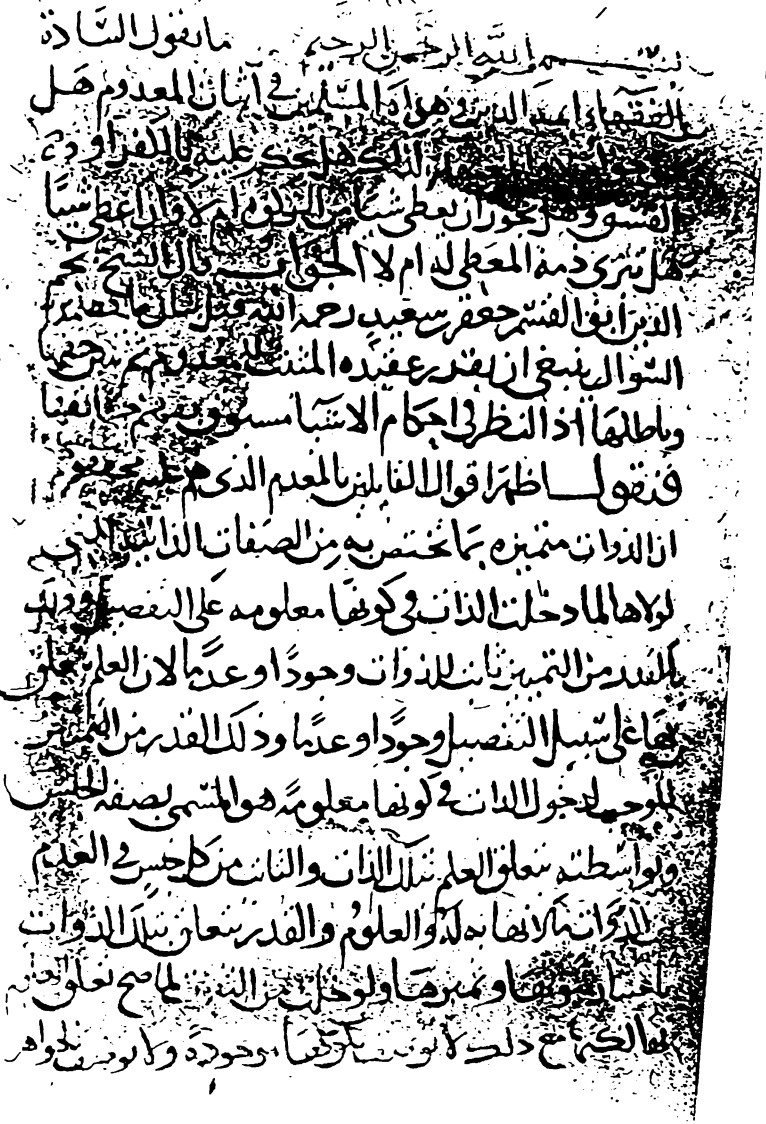
تأليف:

الشيخ نجم الدين أبي القاسم جعفر بن الحسن بن سعيد الهذليّ

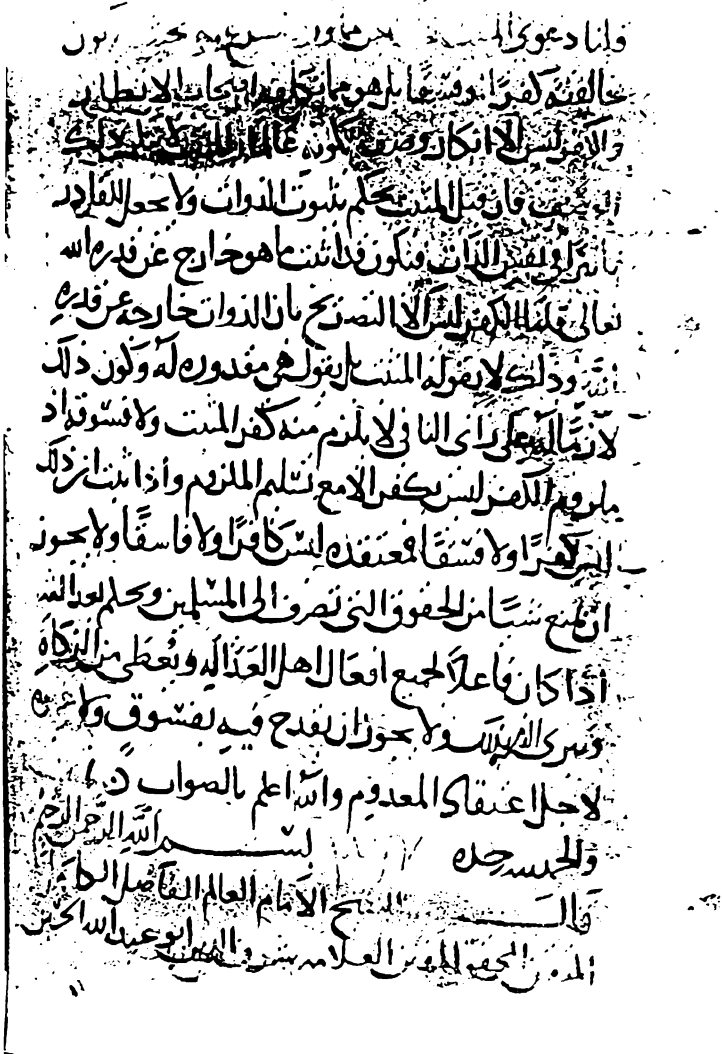
المحقّق الحلّيّ (م٦٧٦ هـ)

تحقيق:

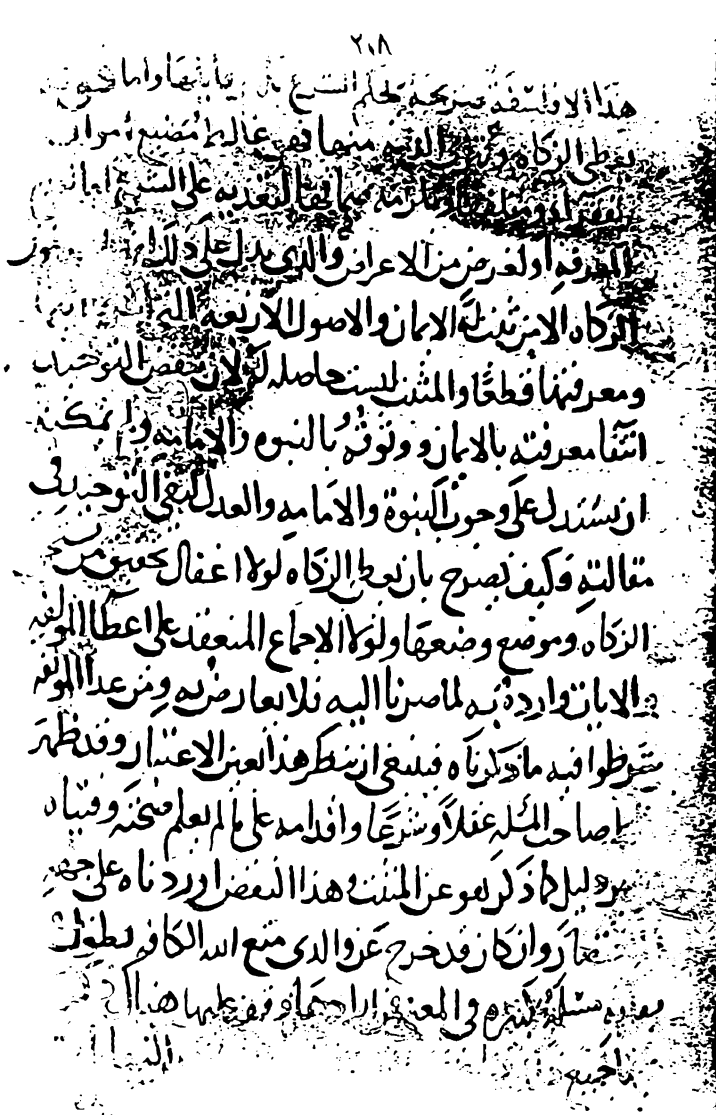
عمّار جمعة فلاحيّة



الصفحة الأُولى من رسالة في عدم كفر من يقول بإثبات المعدوم (نسخة أ)



الصفحة الأخيرة من رسالة في عدم كفر من يقول بإثبات المعدوم وبداية رسالة الردّ (نسخة أ)



الصفحة الأخيرة من رسالة الردّ (نسخة أ)

بسم الله الرحمن الرحيم

ما تقول السادة الفقهاء أئمة الدين وعمدة المسلمين
في إثبات المعدوم هل هو حرام لاعتقاد ذلك هل يحكم عليه
بالكفر والفسوق هل يجوز لمن يعطي مثناه الزكوة أم لا ولمن أعطى
مثناه هل تبرئ ذمة المعطي له أم لا الجواب قال الشيخ نجم
الدين أبو القاسم جعفر بن سعيد رحمه قبل بيان ما تضمنه السؤال ينبغي
لمن يقرر عقيدة المثبت للمعدوم ثم يبين حقها وباطلها آداب النظر
في أحكام الأشياء سبق بفهم حقائقها فنقول أظهر الأقوال
القائلين بالمعدوم الذي هم عليه محققون له الذوات متميزة بما
تختص به من الصفات الذاتية التي لولاها لما وجدت الذات في كونها معلومة
على التفصيل وذلك القدر من التميز ثابت للذوات وجودا و
عدما لأن العلم يتعلق بها على سبيل التفصيل وجودا وعدما وذلك
القدر من التميز الموجب لدخول الذات في كونها معلومة هو المسمى
بصفة الجنس وبواسطته يتعلق العلم بتلك الذات والثابت في
كل جنس في العدم من الذوات ما لا نهاية له والعلوم والقدر يتعلق
بتلك الذوات باعتبار ثبوتها وتميزها ولو خلت في الثبوت لما صح
تعلق العلوم بها لكنها مع ذلك لا توصف بكونها موجودة و
لا توصف الجواهر بالجسمية ولا الأعراض بـ
المقتضيات عن صفات الذوات

الصفحة الأولى من رسالة في عدم كفر من يقول بإثبات المعدوم (نسخة ب)

هذه الجملة فنقول بهذه الامور الثلث التي ذكرناها ولم المثبت معتقدا
ليست مما ورد الشرع بالامر بها ولا النهي عنها ولا هي داخلة في الامور
المرغبة بوجه من الوجوه فلم الحكم بان معتقدها كافر ولا ما سمى
ولم كانت غلطا فان قيل لم المثبت يزعم انه وصف الله سبحانه
بكونه قادرا لا بدل اثبات المعدوم والمعدوم

اطلق العالمية قلت دعوى المثبت ليس مما ورد
الشرع به بحيث يكون مخالفته كفرا وفي قابل هو مما تكلف اصحابنا الانظار
والكفر ليس الا انكار وصفه يكون عالما والمثبت لا ينكر ذلك لو صف فان
قيل المثبت يحكم بثبوت الذوات والاجل للقادر تاثيره في نفس الذات
فيكون قد اثبت ما هو خارج عن قدرة الله تعالى قلنا الكفر ليس الا التصريح
بان الذوات خارجة عن قدرة الله وذلك لا يقول المثبت بل يقول هي
مقدورة له وكون ذلك لازما له على راي النافي لا يلزم منه كفر المثبت ولا
فسقه اذ ملزوم الكفر ليس بكفر لامع تسليم الملزوم واذا ثبت ان ذلك
ليس كفرا ولا فسقا فمعتقده ليس كافرا ولا فاسقا ولا يجوز ان يمنع شيئا
من الحقوق التي تصرف الى المسلمين وحكم بعدالته اذا كان فاعلا لجميع
افعال اهل العدالة ويعطى من الزكوة ويبرئ الذمة بذلك ولا يجوز ان
يقدح منه بفسق ولا غيره لاجل اعتقاد المعدوم

والله اعلم بالصواب والحمد لله وصلى

وقد رد هذا الجواب الشيخ الامام العالم الفاضل الكامل المتقن المحقق المفنن
العلامة شرف الدين ابو عبد الله الحسين بن الحاج الفاضل الكامل المتقن المحقق المفنن
العلامة شرف الدين ابو عبد الله الحسين بن محمد الحوري الاسدي الحنفي

الصفحة الأخيرة من رسالة في عدم كفر من يقول بإثبات المعدوم وبداية رسالة الردّ (نسخة ب)

بسم الله الرحمن الرحيم

ما تقول السادة الفقهاء أئمّة الدين وهداة المسلمين في إثبات المعدوم، هل هو حقّ أم لا؟ والمعتقد لذلك هل يحكم عليه بالكفر أو الفسق؟ وهل يجوز أن يُعطى شيئاً من الزكاة أم لا؟ وإن أُعطي شيء هل تبرأ ذمّة المعطي له أم لا؟

الجواب:

قال الشيخ نجم الدين أبو القاسم جعفر بن سعيد رحمه الله:

قبل بيان ما تضمّنه السؤال ينبغي أن نُقرّر[1] عقيدة المُثبت للمعدوم ثم نُبيّن[2] حقّها وباطلها؛ إذ النظر في أحكام الأشياء مسبوق بفهم حقائقها، فنقول:

أظهر أقوال القائلين بالمعدوم[3] الذي هم[4] عليه محقّقوهم أن الذوات متميّزة بما تختصّ به من الصفات الذاتيّة التي لولاها لما دخلت الذات في كونها معلومة على التفصيل. وذلك القدر من التمييز ثابت للذوات وجوداً وعدماً، وذلك القدر من التمييز

---

١. ب: يُقرّر.

٢. ب: يُبيّن.

٣. أ: بالمعدم.

٤. ليست في (ب).

الموجب لدخول الذات في كونها معلومة هو المسمّى بصفة الجنس، وبواسطته يتعلّق العلم بتلك الذات، والثابت من كل جنس في العدم من الذوات ما لا نهاية له، والعلوم والقُدَر تتعلّق بتلك الذوات باعتبار ثبوتها وتميّزها[١]، ولو خلت من الثبوت لما صحّ تعلّق العلوم بها. لكنها مع ذلك لا توصف بكونها موجودة، ولا توصف الجواهر /١٩٨ أ/ بالحجميّة، ولا الأعراض بما تختصّ بها من الهيئات و[الأحوال فهذه][٢] المقتضيات عن[٣] صفات الذوات، وإنما يثبت لها ذلك عند الوجود.

فقد تلخّص من هذا الكلام أن **المُثبت** يدّعي ثلاث دعاوى:

الدعوى الأُولى: وصف الذات قبل الوجود بالثبوت.

الدعوى الثانية: وصف الذوات في حال العدم بصفات الأجناس الموجبة لتمييز الذوات بقدرها.

الدعوى الثالثة: إن العلوم والقُدَر وما شاكلها من المتعلّقات بأغيارها إنما تتعلّق بالمعدومات بواسطة تلك الصفات، ولو خلت منها لما صحّ تعلّقها بها.

أما **النافي** فإنه دافع لهذه الدعاوى الثلاث، فلا يرى أن في العدم ذواتاً، ولا يُطلق عليها اسم الثبوت، ولا يصفها في العدم بصفة ثابتة، ولا يشترط في تعلّق العلم وغيره اتصاف ما يتعلّق به بشيء[٤] من الصفات؛ بل يجوّز تعلّق العلم بما سيحصل للذوات من الصفات.

وإذا فُهم هذا[٥] فالعقائد الثلاث التي أشرنا إليها لم يقطع قاطع على صحّتها، وما أومأوا إليه من الدلائل وعوّلوا عليه تدبّرناه فلم نجده مُفضياً إلى علم؛ بل لا يُفضي

---

١. ب: تمييزها.

٢. الإضافة من (ب).

٣. ب: من.

٤. ب: بصفة.

٥. ب: ذلك.

إلى ظنّ قوي فلا [ثبوت في] العدم[1] ولا ... الاعتقاد باطلاً على كلّ حال والمعتقد ... بل هو غالط....

أما السؤال /١٩ أ/: هل [المعتقد لذلك] كافر أو فاسق؟ فإن تحقيق ذلك يستدعي [رسم مقدّمة] وهي:

[المقدمة]

إن اسم الكفر والفسق من الألفاظ الشرعيّة المستفادة من تقرير صاحب الشرع. فالكفر وإن كان في اللغة للتغطية والتستّر من قولهم: (كفر فلان فوق درعه) لكنّه اختصّ بجحود ما عُلم مجيء النبيّ-صلّى الله عليه وآله وسلّم- به، وكذلك الفسوق اسم للخروج من قولهم: (فسقت الفأرة من جُحرها) لكنّه اختصّ [بمخالفة] ما ثبت شرعاً وجوب فعله أو تركه. فمهما كان الإنسان [مقرّاً] لما جاء به الشرع، غير جاحد لما علم ورود الشرع به، فإنه يكون مسلماً لا كافراً، ومهما كان عاملاً بما أمر الشرع بعمله فعلاً أو تركاً لا يكون فاسقاً.

[الفتوى]

وإذا تقرّرت هذه الجملة فنقول:

هذه الأُمور الثلاث التي ذكرناها وأن المُثبت يعتقدها ليست ممّا ورد الشرع بالأمر بها ولا النهي عنها، ولا هي داخلة في الأُمور الشرعيّة بوجه من الوجوه؛ فحينئذ لا يُحكم بأن معتقدها كافر ولا فاسق، وإن كانت غلطاً.

فإن قيل: إن المُثبت يزعم أنه لا يُثبت وصف الله سبحانه بكونه عالماً إلا بعد إثبات المعدوم، والمعدوم ليس بثابت [فالمُثبت ينفي عن] الباري صفة العالميّة /٢٠٠أ/.

---

١. ب: المعدوم.

قلنا: دعوى المُثبت ذلك ليس ممّا ورد الشرع به بحيث يكون مخالفته كفراً أو فسقاً؛ بل هو ممّا تكلّف أصحاب الأنظار به، والكفر ليس إلا إنكار وصفه بكونه عالماً، والمُثبت لا يُنكر ذلك الوصف.

فإن قيل: المُثبت يحكم بثبوت الذوات ولا يجعل للقادر تأثيراً في نفس الذات، فيكون قد أثبت ما هو خارج عن قدرة الله تعالى.

قلنا: الكفر ليس إلا التصريح بأن الذوات خارجة عن قدرة الله، وذلك لا يقوله المُثبت؛ بل هي مقدورة له. وكون ذلك لازماً له على رأي النافي لا يلزم منه كفر المُثبت ولا فسوقه؛ إذ ملزوم الكفر ليس بكفر، إلا مع تسليم الكفر.

وإذا ثبت أن ذلك ليس كفراً ولا فسقاً فمعتقده ليس كافراً ولا فاسقاً، ولا يجوز أن يُمنع شيئاً من الحقوق التي تُصرف إلى المسلمين، ويُحكم بعدالته إذا كان فاعلاً لجميع أفعال أهل العدالة، ويُعطى من الزكاة، وتبرأ الذمّة بذلك، ولا يجوز أن يُقدح فيه بفسوق ولا غيره لأجل اعتقاد المعدوم. والله أعلم بالصواب. تمّت، والحمد لله وحده /٢٠١أ/.

رسالة الردّ على رسالة عدم كفر من يقول بإثبات المعدوم

تأليف:

الشيخ شرف الدين أبي عبد الله الحسين بن أبي القاسم بن الحسين بن محمّد بن العُود الأسديّ الحلّيّ (حيّاً ٧٤٠هـ)

تحقيق:

عمّار جمعة فلاحيّة

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشيخ الإمام العالم، الفاضل الكامل، المتقن المحقّق،المتفنّن، شرف الدين أبو عبد الله الحسين /٢٠١أ/ بن أبي القاسم بن الحسين بن محمّد العُوديّ الأسديّ الحلّيّ ـ عفا الله عنه:

وقفت على الجواب الذي أجاب به أبو القاسم جعفر بن سعيد ـ رحمه الله ـ عن معتقد الإثبات هل هو كافر أو مؤمن؟ فرأيت قد تخطّى الصواب وتعدّاه، وتعامى عن الحقّ وتناساه، فأحببت أن أُبيّن فيه غلطه، وأكشف للناظرين سقطه. وما فعلت ذلك إلا تقرّباً إلى الله تعالى بخلاص المُفتي من تقليد المستفتي في اعتقاده الباطل بفُتياه، وخلاص المستفتي من اتباع المُفتي بما به من الباطل أغواه، والله المستعان.

قوله في حكاية مذهبهم وتقرير اعتقادهم: (القُدَر والعلوم تتعلّق بالذوات باعتبار ثبوت الصفة)، فقوله القُدَر باطل غير محقّق؛ لأن القُدَر لا تتعلّق بإحداث الذوات عندهم، وإنما تتعلّق بحال يسمّونها وجوداً، والأحوال عندهم لا معلومة ولا مجهولة، فقد أضافوا إلى الباري ما لم يكن معلوماً. ودليلهم على إثبات الكون أن من قدر على إحداث ذات قدر على جعلها على ساير صفاتها، ويضربون لذلك أمثلة ـ ليس هذا موضع ذكرها ـ تدلّ على أن القُدَر لا تتعلّق بالذات باعتبار صفة الذات. ولم يحكِ مذهبهم على خلّته وهذا يدلّ على التغافل [عن المذهب، وتخطّى] الصواب.

وقوله: (لا توصف الجواهر /٢٠٢أ/ بالحجميّة ولا الأعراض بالهيئات) غير صحيح، وذلك أن تحيّز الجوهر لنفسه عندهم، ويستدلّون عليه بأشياء ليس هذا موضع استقصائها، ولا يزيد عند وجوده على ما تقتضيه[١] ذاته أكثر من صفة الوجود. وذلك[٢] يدلّ على أن حجمه مستند إلى ذاته وجوداً وعدماً، وكذلك هيئة الأعراض، وإنما تظهر هذه المقتضيات عند صفة الوجود. هذا يدلّ على التغافل عن المذهب أيضاً وتخطّي الصواب.

وقوله: (إن المعتقد لهذه الثلاث[٣] أُصول معتقد غلطاً ولا يُطلق عليه اسم كافر ولا فاسق؛ بل يُطلق عليه اسم مسلم، وإن كان غالطاً)، وما أشار إليه من أن الكفر اللغوي هو التغطية والستر، والفسق هو الخروج من شيء إلى شيء، وإنما الكفر الذي انتقلنا إليه إنما يُعلم بالشرع وليس في أدلّة الشرع ما يدلّ على أن المعتقد لهذه الثلاث[٤] أُصول كافر ولا فاسق، فباطل[٥]؛ لأن الكفر الذي انتقلنا إليه عمّا اشار إليه في اللغة قد حقّقه أهل العدل، وأشاروا إليه إشارة ظاهرة غير خفيّة على من له أدنى تأمّل في باب الأسماء والأحكام.

والذي يكشف عن ذلك أنهم قالوا: الإيمان هو العلم بالله تعالى وصفاته نفياً وإثباتاً وعدله، ونبوّة النبيّ-صلّى الله عليه- وصفاته وما يتعلّق بها، والإمامة وما /٢٠٣أ/ يتعلّق بها، فمعرفة ذلك هو الإيمان. والإخلال بشيء من علوم هذه الجملة و[٦] القول بما يطعن في بعضها وينفيه يكون عائداً على التوحيد بالنقض[٧]، وقالوا: إن هذا هو الكفر الصريح.

والذي يدلّ على أن المُثبت يظهر في أقواله ما ينقض هذه الجملة أنه يعتقد أن

---

١. ب: يقتضيه.

٢. ب: هذا.

٣. ب: الثلاثة.

٤. ب: الثلاثة.

٥. ب: باطل.

٦. ب: أو.

٧. ب: بالنقص.

الباري لا يقدر على إحداث نفس الذات وأن قدرته إنما تتعلّق بحال غير الذات وهو موجود في أقوالهم وهذا يدلّ على أن الذوات خارجة عن مقدوره، وفي ذلك تناهي مقدوره، ومن قال بتناهي مقدوره كان كافراً صريحاً.

فإن قالوا: النافي يُلزمنا هذا ولسنا نقوله ـ كما اعتذر لهم في مقالته ـ كان الجواب عنه أنه إما أن يعتقد ما تضمّنه دليله ودلّ عليه ويقوله ظاهراً، أو يجحده ويُنكره مع تضمّن دليله لما أنكر؛ فإن قال بالأول وأظهره فهو الكفر الصريح بلا خلاف، وإن قال بالثاني كان ذلك منه استتاراً بالمذهب الصحيح مع أن دليله يشهد بخلافه، ويكون استتاره كاستتار من يذهب إلى نحلة باطلة ويذكر شبهتها ويجعلها دليلاً مع إنكار ما يلزم على الدليل من الكفر، وذلك يقبح لأهل النحل الباطلة إذا قُنع منهم بالجحود مع تضمّن أدلّتهم لما يجحدونه من البطلان تسديدهم في المذاهب الباطلة وصحّة ما يقولون، وهذا لا يذهب إليه محصّل، مع أن هذا لا يقوله أحد منهم ولا يعتذر به، ولا يحتشمون من أن الذوات غير /٢٠٤أ/ [مقدور[ة] وإنما المقدور هو... ونه عذراً][1].

وقوله: (إذ ملزوم [الكفر ليس بكفر إلا مع] تسليم الملزوم)، فهو كلام لا معنى تحته؛ لأنه إذا ثبتت الملازمة وكان اللازم كفراً كان الملزوم مثله، وإن كان إيماناً كان الملزوم مثله، وإن كان صحيحاً كان الملزوم مثله، وإن كان باطلاً كان الملزوم مثله، وطريقة التلازم من الطرفين أو من أحدهما تقتضي ذلك، ولا اعتبار بتسليم الملزوم وإنما الاعتبار بثبوت اللازم وصحّته. مثاله: أن يقول: لو كان الجسم منتقلاً بالفاعل لكان القادر على نقله قادراً على ذاته وعلى باقي صفاته، واللازم فاسد فالملزوم مثله، وكذلك إذا قلنا: لو كانت الذوات في العدم ذواتاً لنفوسها لما كان للفاعل في نفوسها تأثير، [واللازم] فاسد فالملزوم مثله. واللازم هاهنا ضروريّ؛ فإذا ... بُيّنت الملازمة وتبرهن اللازم إن لم يكن ضرورياً ... سواء سُلّم أو لم يُسلّم؛ بل كان ينبغي له إذا ثبتت الملازمة [و] اللازم، وأنكره منكر أن لا يعدّه من العقلاء؛ لأن [ذلك من] السفسطة.

---

١. الإضافة من (ب).

ويدلّ أيضاً على كفرهم قولهم: أن الباري ... في ذلك /٢٠٥أ/ معلومة... هي معلومة؛ لأن ما لم يكن ذاتاً له صفة لا يعلمه، فيكون المستحيلات لا يعلمها، وصفات نفسه لا يعلمها، ونفي الثاني لا يعلمه، وما أشبه ذلك ممّا لم يكن ذواتاً وهي معلومات، وهذا هو تناهي المعلوم، وهذا الكفر الصريح.

بل إذا دلّ الدليل على أن الذوات ليست ثابتة في العدم وأنها ليست [أشياء] وهو الذي أشار إليه صاحب المسألة واعتقده فكان ينبغي له أن يقول: إن الباري لا يعلم شيئاً أصلاً على المذهب، وإذا كانت المقالة تتضمّن أنه ليس بعالم كانت كفراً. وقد أشرنا إلى قولهم: (إن هذا لا نقوله بل بل النافي يُلزمنا به)، فلا وجه لإعادته.

وأيضاً فإن أهل العدل من كبار النفاة أشاروا إلى أنه كافر في كلامهم وكتبهم؛ كالشيخ المفيد محمّد بن محمّد بن النعمان وكأبي جعفر الطوسيّ في (رياضته) وكمحمود الخوارزميّ الحمصيّ وغيرهم من المعتزلة؛ كأبي الحسين البصريّ ومحمود الخوارزميّ صاحب (الفائق). والمتكلّمون بين قائلَين: قائل يقول ببطلان المقالة وكفر قائلها، وقائل يقول بصحّتها وإيمان قائلها؛ فالقول ببطلانها وإيمان قائلها قول ثالث يُبطله الإجماع. وهذا يدلّ على بطلان قوله وانفراده من الفريقين.

و[أما قوله: (ليس ممّا ورد الشرع به) فإنه][1] /٢٠٦أ/ غالط على أهل الشرع وليس بمحقّق أقوالهم، يدلّ على ذلك ما روي عن الصادق وهو سيّد أهل الشرع بعد آبائه-عليهم السلام- أن القول بالمعدوم يهدم قواعد التوحيد[2]، وأيّ تصريح بكفر مُثبته أكثر من هذا؟! وكذلك ما روي عن مولانا علي بن موسى الرضا-عليهما السلام- من قوله:

---

١. الإضافة من (ب).

٢. لعلّه إشارة إلى الحديث التالي: عن هشام بن سالم وحفص بن البختري وغيرهما عن أبي عبدالله عليه السلام قال في هذه الآية: ﴿يَمْحُو اللهُ ما يَشَاءُ وَيُثْبِتُ...﴾ قال: فقال: وهل يُمحي إلا ما كان ثابتاً وهل يُثبت إلا ما لم يكن؟! الكافي، ج١، ص١٤٦ ـ ١٤٧، باب البداء، ح ٢.

«مشيّء الأشياء لا من شيء إذ لو كانت من شيء لبطل الاختراع»[١]. وهذا القول منه ـ صلّى الله عليه ـ نصّ في موضع الخلاف، والقول ببطلان الاختراع كفر بلا خلاف، والقول بأن الباري مشيّء الأشياء من شيء ردّ على هذا المعصوم، والردّ عليه كفر بلا خلاف.

فإن قيل: هذا خبر واحد، قلنا: قد ذكرنا ما يعضده من الدلالة العقليّة، وخبر الواحد إذا حصلت له قرينة قطعيّة وجب العمل به. وتقرير هذا القول في أُصول الفقه مستوفى.

وكلام أمير المؤمنين ـ صلّى الله عليه ـ في هذا المعنى كثير ويصرّح به في خطبه، والآيات في القرآن دالّة على ذلك، وذكرها لا يحتمله هذا المكان.

فليت شعري ما الشرع بعد القرآن وأقوال الأئمّة المعصومين ـ عليهم السلام ـ والإجماع؟! وأيضاً فإن أهل الشرع حكموا برددّة من خالف في مسألة... عليها الإجماع؛ كتحليل الفقّاع وتحريم المُتعة وما أشبه ذلك، فكيف لا يقولون بكفر من يقول: إن الله [عالم]* بذات المعدوم ولا فاعلها؟! /٢٠٧أ/ وهل هذا إلا فلسفة صريحة يحكم الشرع بكفر قائلها؟!

وأما قوله: (يُعطى الزكاة وتبرأ الذمّة منها) فهو غالط، مضيّع أموال الفقراء ومُتلفها، ويلزمه ضمانها؛ لتعدّيه على الشرع إما لعدم المعرفة أو لغرض من الأغراض. والذي يدلّ على ذلك [أنه لا يُعطى][٢] من الزكاة إلا من ثبت له الإيمان والأُصول الأربعة التي [أشرت إليها][٣] ومعرفتها قطعاً، والمُثبت ليست [هذه][٤] حاصلة له؛ لأن بنقض التوحيد

---

١. قريب منه في حديث طويل عن الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام، هكذا: (مُنشئ الأشياء... والله الخالق اللطيف الجليل خلق وصنع لا من شيء). وفي حديث آخر: عن محمّد بن زيد قال: جئت إلى الرضا عليه السلام أسأله عن التوحيد، فأملى عليّ: (الحمد لله فاطر الأشياء إنشاء ومبتدعها ابتداء، بقدرته وحكمته، لا من شيء فيبطل الاختراع...). انظر: التوحيد، ص٦١ و٦٣ و٩٨ و١٨٥ ـ ١٨٦، الأبواب: أسماء الله، ح ١؛ التوحيد ونفي التشبيه، ح ١٨؛ إنه عزّ وجلّ ليس بجسم ولا صورة، ح ٥.

٢. الإضافة من (ب).

٣. الإضافة من (ب).

٤. الإضافة من (ب.

انتفاء معرفته بالإيمان ووثوقه بالنبوّة والإمامة ولم[١] يمكنه أن يستدلّ على وجوب النبوّة والإمامة والعدل لنفي التوحيد في مقالته؛ فكيف يصرّح بأن يُعطى الزكاة لولا إغفال تحقيق من يستحقّ الزكاة وموضع وضعها؟! ولولا الإجماع المنعقد على إعطاء المؤلّفة ـ والآيات واردة به ـ لما صرنا إليه؛ فلا يُعارض به، ومن عدا المؤلّفة شرطوا فيه ما ذكرناه، فينبغي أن يُنظر هذا بعين الاعتبار.

وقد ظهر [غلط][٢] صاحب المسألة عقلاً وشرعاً وإقدامه على ما لم يعلم صحّته وفُتياه [بغير][٣] دليل كما ذكر هو عن المُثبت. وهذا النقض أوردناه على جهة الاختصار، وإن كان قد خرج عن والدي[٤] ـ متّع الله الكافّة بطول بقائه ـ مسألة كبيرة في المعنى، فمن أرادها وقف عليها هناك، ذكر فيها جميع ذلك وبلغ فيها [أبلغ الغايات وأقصى] النهايات، [والحمد لله][٥] وحده /٢٠٨أ/.

---

١. ب: لا.

٢. الإضافة من (ب).

٣. الإضافة من (ب).

٤. الظاهر أن عبارة (والدي) والدعاء هما من الناسخ الذي هو ابن المؤلّف، أي أحمد بن شرف الدين الحسين العُوديّ.

٥. الإضافة من (ب).

المصادر

مصادر المقدمة

مصادر الترجمة

١. إصباح الشيعة بمصباح الشريعة، قطب الدين محمّد بن الحسين البيهقيّ النيسابوريّ الكيدريّ (حيّاً ٥٧٦هـ)، تحقيق: الشيخ إبراهيم البهاديريّ، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، الطبعة الأُولى ١٣٧٤ ش، قم.

٢. فهرست منتجب الدين، منتجب الدين بن بابويه (م٥٨٥هـ)، تحقيق: السيّد جلال الدين المحدّث الأُرمويّ، مكتبة آية الله المرعشيّ النجفيّ، ١٣٦٦ ش، قم.

٣. خاتمة المستدرك، الميرزا الشيخ حسين النوريّ الطبرسيّ (م١٣٢٠هـ)، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الأُولى ١٤١٥ ه ، قم.

٤. أمل الآمل، الشيخ محمّد بن الحسن الحرّ العامليّ (م١١٠٤هـ)، تحقيق: السيّد أحمد الحسينيّ، دار الكتاب الإسلاميّ، ١٣٦٢ش، قم.

٥. الذريعة إلى تصانيف الشيعة، الشيخ آقا بزرك الطهرانيّ (م١٣٨٩هـ)، دار الأضواء، الطبعة الثانية ١٤٠٣هـ، بيروت.

٦. رياض العلماء وحياض الفضلاء، الميرزا عبد الله بن عيسى بيك الأفنديّ (من أعلام القرن الثاني عشر)،

تحقيق: السيّد أحمد الحسينيّ الأشكوريّ، مكتبة آية الله المرعشيّ النجفيّ، ١٤٠١هـ، قم.
٧. أعيان الشيعة، السيّد محسن الأمين (م١٣٧١هـ)، تحقيق: حسن الأمين، دار التعارف للمطبوعات، ١٤٠٣هـ، بيروت.
٨. مجلّة تراثنا، العدد ٣٩، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم.
٩. تاريخ رويان، مولانا محمّد بن الحسن أولياء الله الآمليّ، باهتمام منوچهر ستوده، ١٣٤٨ش، طهران.
١٠. أجوبة المسائل النصيريّة، الخواجة نصير الدين محمّد بن محمّد الطوسيّ، باهتمام: عبد الله نورانيّ، پژوهشگاه علوم إنسانيّ م مطالعات فرهنگي، ١٣٨٣ ش، طهران.
١١. موسوعة طبقات الفقهاء، لجنة علميّة بإشراف الشيخ جعفر السبحانيّ، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، ١٤١٨هـ، قم.
١٢. منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة، السيّد حبيب الله بن محمّد الهاشميّ الخوئيّ (م١٣٢٤هـ)، تحقيق: السيّد إبراهيم الميانجيّ، المكتبة الإسلاميّة، الطبعة الثانية ١٣٩٧هـ، طهران.
١٣. الكامل في التاريخ، عزّ الدين علي بن محمّد الشيبانيّ المعروف بابن الأثير الجزريّ (م٦٣٠هـ)، دار صادر، ١٣٨٦هـ، بيروت.
١٤. بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمّة الأطهار (إجازة الشيخ حسن بن الشهيد الثاني المطبوعة في الجزء ١٠٦)، العلامة محمّد باقر بن محمّد تقي المجلسيّ (م١١١١هـ)، تصحيح: جمع من العلماء والمحقّقين، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
١٥. حدائق الحقائق في شرح نهج البلاغة، الشيخ قطب الدين محمّد بن الحسين الكيديّ (من أعلام القرن السادس)، تحقيق: الشيخ عزيز الله عطارديّ، بنياد نهج البلاغة، ١٣٧٥ش، قم.
١٦. مجمع الآداب ومعجم الألقاب، كمال الدين أبو الفضل عبد الرزاق بن أحمد الشيبانيّ المعروف بابن الفوطيّ (م٧٢٣هـ)، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلاميّ، ١٣٧٤هـ، قم.
١٧. دائرة المعارف بزرگ إسلامي، ج٣، مركز دائرة المعارف بزرگ إسلامي، ١٣٦٧ش، طهران.
١٨. الثاقب في المناقب، عماد الدين أبو جعفر محمّد بن علي الطوسيّ المعروف بابن حمزة (من أعلام القرن السادس)، تحقيق: نبيل رضا علوان، انتشارات أنصاريان، ١٣٧١ ش، قم.
١٩. تعليقة أمل الآمل، الميرزا عبد الله بن عيسى بيك الأفنديّ (من أعلام القرن الثاني عشر)، تحقيق: السيّد أحمد الحسينيّ الأشكوريّ، مكتبة آية الله المرعشيّ النجفيّ، الطبعة الأُولى ١٤١٠هـ، قم.

٢٠. **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، ابن خلّكان (م٦٨١هـ)، تحقيق: إحسان عبّاس، دار الثقافة، بيروت.

٢١. **الجواهر المضيّة في طبقات الحنفيّة**، محي الدين أبو محمّد عبد القادر بن محمّد بن نصر الله بن سالم بن أبي الوفاء القرشيّ الحنفيّ (م٧٧٥هـ)، تحقيق: عبد الفتاح محمّد الحلو، مؤسسة الرسالة.

٢٢. **نهاية المرام في علم الكلام**، العلّامة الحلّيّ (م٧٢٦هـ)، تحقيق: فاضل عرفان، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، الطبعة الأُولى ١٤١٩هـ، قم.

مصادر الموضوع

١. **الذريعة إلى تصانيف الشيعة**، الشيخ محمد محسن بن علي الطهرانيّ المعروف بآقا بزرك (م١٣٨٩هـ)، دار الأضواء، الطبعة الثانية ١٤٠٣هـ، بيروت.

٢. **رسالة في عدم كفر من اعتقد بإثبات المعدوم**، مخطوطة.

٣. **هدية العارفين**، إسماعيل باشا البغداديّ (م١٣٣٩هـ)، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت.

٤. **كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد**، العلّامة الحلّيّ (م٧٢٦هـ)، تحقيق: الشيخ حسن حسن زاده الآمليّ، مؤسسة النشر الإسلاميّ، الطبعة الرابعة ١٤١٣هـ، قم.

٥. **نهاية المرام في علم الكلام**، العلّامة الحلّيّ (م٧٢٦هـ)، تحقيق: فاضل عرفان، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، الطبعة الأُولى ١٤١٩هـ، قم.

٦. گفتاری از خواجه طوسی درباره «نبود و بود»، محمد تقي دانش پژوه، ضمن مجلة دانشكده أدبيّات جامعة طهران، العدد ٣٩ (من الصفحة ١١ حتى الصفحة ٢٤)، فروردين ١٣٣٦ ش، طهران.

٧. **المحصّل**، فخر الدين الرازيّ (م٦٠٦هـ)، تحقيق: الدكور أتاي، دار الرازيّ، الطبعة الأُولى ١٤١١هـ، عمان.

٨. **نهاية الإقدام في علم الكلام**، أبو الفتح محمّد بن عبد الكريم الشهرستانيّ (م٥٤٨هـ)، تحقيق: أحمد فريد مزيديّ، دار الكتب العلميّة، الطبعة الأُولى ١٤٢٥هـ، بيروت.

٩. **أوائل المقالات في المذاهب والمختارات**، الشيخ محمّد محمّد بن النعمان العكبريّ المشهور بالشيخ المفيد (٤١٣هـ)، المؤتمر العالمي للشيخ المفيد، الطبعة الأُولى ١٤١٣هـ، قم.

١٠. **نهاية الحكمة**، السيّد محمّد حسين الطباطبائيّ (م١٤٠٢هـ)، الشيخ عباس علي الزارعيّ

السبزواريّ، مؤسسة النشر الإسلاميّ، الطبعة الرابعة عشرة ١٤١٧هـ، قم.
١١. الحكمة المتعالية فى الأسفار العقليّة الأربعة، صدر الدين محمّد بن إبراهيم الشيرازيّ المشهور بالملّا صدرا (م ١٠٥٠هـ)، دار إحياء التراث، الطبعة الثالثة ١٩٨١م، بيروت.
١٢. شرح المنظومة، الملّا هادي بن مهدي السبزواريّ (م١٢٨٨هـ)، تحقيق: آية الله حسن حسن زادة الآمليّ ومسعود طالبيّ، نشر ناب، الطبعة الأُولى ١٣٧٩ش، طهران.
١٣. دُرَر الفوائد تعليقة على المنظومة للسبزواريّ، الشيخ محمّد تقي بن محمّد الآمليّ (م١٣٩١هـ)، مؤسسة إسماعيليان، الطبعة الثانية ١٣٧٧هـ، قم.
١٤. الفلسفة الإسلاميّة، الشيخ محمّد رضا بن محمّد المظفّر (م١٣٨٣هـ)، إعداد: محمّد تقي الطباطبائيّ التبريزيّ، دار الأضواء، الطبعة الأُولى ١٤١٤هـ، بيروت.
١٥. شرح إلهيّات الشفاء، الشيخ محمّد تقي مصباح اليزديّ (معاصر)، إعداد وتحقيق: محمّد باقر ملكيان وعبد الجواد إبراهيمي فر، مؤسسه آموزشي وپژوهشي إمام خمينيّ، الطبعة الأُولى ١٣٨٦ش، قم.
١٦. الشفاء (الإلهيّات)، أبو عبد الله الحسين بن عبد الله بن سينا الشيخ الرئيس (م٤٢٨هـ)، تصحيح: سعيد زايد، مكتبة آية الله المرعشيّ، ١٤٠٤هـ، قم.
١٧. مجموعه مصنفات شيخ إشراق (المشارع والمطارحات/ المقاومات)، شهاب الدين يحيى بن حبش السهروردىّ المشهور بشيخ الإشراق (م٥٨٧هـ)، تصحيح وتقديم: هنري كوربان والسيّد حسين نصر ونجفقلي حبيبيّ، مؤسسة مطالعات و تحقيقات فرهنگي، الطبعة الثانية ١٣٧٥ش، طهران.
١٨. مقالات الإسلاميّين واختلاف المصلّين، أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعريّ (م٣٢٤هـ)، تصحيح: هلموت ريتر، دار النشر فرانز اشتاينر، ١٤٠٠هـ، بيروت.

مصادر التحقيق

١. شرح الأصول الخمسة، القاضى عبد الجبار(م٤١٥هـ) ـ قوام الدين مانكديم، تعليق: أحمد بن حسين أبي هاشم، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأُولى ١٤٢٢هـ، بيروت.
٢. الرسائل العشر، الشيخ أبو جعفر محمّد بن الحسن الطوسيّ (م ٤٦٠هـ)، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٤هـ، قم.

٣. **الذخيرة في علم الكلام**، الشريف المرتضى (م٤٣٦هـ)، تحقيق: السيّد أحمد الحسينيّ، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١١هـ، قم.

٤. **الحدود**، أبو جعفر المقرئ النيشابوريّ (من أعلام القرن السادس)، تحقيق: الدكتور يزديّ، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، الطبعة الأُولى ١٤١٤هـ، قم.

٥. **طبقات المعتزلة**، أحمد بن يحيى بن المرتضى (م٨٤٠هـ)، تحقيق: سوسنة ديفيلد ـ فلزر، دار المكتبة الحياة، بيروت.

٦. **التوحيد**، الشيخ أبو جعفر محمّد بن علي بن بابويه القمّيّ الشيخ الصدوق (م٣٨١هـ)، تحقيق: السيّد هاشم الحسينيّ الطهرانيّ، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلميّة في قم المقدّسة، قم.

٧. **أصول الإيمان (أصول الدين)**، عبد القاهر البغداديّ (م٤٢٩هـ)، تحقيق: إبراهيم محمّد رمضان، دار ومكتبة هلال، ٢٠٠٣م، بيروت.

٨. **تلخيص المحصّل (نقد المحصّل)**، الخواجة نصير الدين محمّد بن محمّد بن الحسن الطوسيّ (م٦٧٢هـ)، دار الأضواء، الطبعة الثانية ١٤٠٥هـ، بيروت.

٩. **المنقذ من التقليد**، سديد الدين محمود بن علي الحمصيّ الرازيّ (من أبناء القرن السادس وأوائل القرن السابع الهجريّين)، مؤسسة النشر الإسلاميّ، الطبعة الأُولى ١٤١٢هـ، قم.

١٠. **نقض (بعض مثالب النواصب في نقض بعض فضائح الروافض)**، نصير الدين أبو رشيد عبد الجليل القزويني الرازي (م٨٤٠هـ)، تحقيق: مير جلال الدين المحدث الأرموي، أنجمن آثار ملّي، طهران.

الفهارس

فهرس الآيات والروايات

﴿...إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ٢٠]، ١٠٩، ١١٠
﴿...إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيءٌ عَظِيمٌ﴾ [الحجّ: ١]، ٤١، ١٠٩
﴿...وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، ١٢٥
﴿...وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيئًا﴾ [مريم: ٩]، ١١١
﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيءٍ...﴾ [الزمر: ٦٢]، ١١١
﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [النحل: ٤٠]، ١٠٩، ١١٠
﴿وَإِنْ مِنْ شَيءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ...﴾ [الحجر: ٢١]، ٤١
﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا﴾ [الكهف: ٢٣]، ٤١، ١٠٩
﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ...﴾، ١٠٩

«مشيّء الأشياء لا من شيء إذ لو كانت من شيء لبطل الاختراع»، ١٧٧

فهرس الأعلام

الأشعريّ، أبي الحسن، ١٢٣
البصريّ، أبي الحسين، ١٧٦
الكعبيّ، أبي القاسم، ١٢٣
الطوسيّ، أبي جعفر، ١٤٧، ١٥٣، ١٧٦
الكيسكيّ الحسنيّ، السيّد السعيد شهاب الدين محمّد، ١١٥
السيّد المرتضى، ١١٧، ١٢٣، ١٣٢
الجبّائي، أبو هاشم، ٨٣، ١٥٦
الشيخ المفيد، ١٣٢، ١٧٦
النظّام، ١٢٣، ١٣٢
أمير المؤمنين عليه السلام، ١٧٧
علي بن موسى الرضا عليه السلام، ١٧٦
الخوارزميّ الحمصيّ، محمود، ١٧٦

فهرس الفرق

المعتزلة، ١٢٣، ١٢٩، ١٣٢، ١٣٣، ١٧٦