الإلهيات بالمعنى الأخص لدى العلامة الطباطبائي

المدرس الدكتور
طه محمد جواد حمود
جامعة البصرة/ كلية الآداب

الملخص:-

يؤسس العلامة الطباطبائي تصوره لحقيقة التوحيد وطبيعته، على اصول ومباني الحكمة المتعالية ، ومن المعلوم أن لهذه الحكمة اصول عامة ، وقواعد كلية ، تحكم فلسفتها ، وتطبعها بطابعها العام ، لكن هذا لا يعني ان العلامة لا يخرج في بعض المواطن عن هـذه الأصول ، ليستند الى اصـــول الحكمة المشائية ، والسر وراء ذلك ، قد يكون سببه الخلط بين الأصول وعدم الإلتفات اليها ، أوتكون علته تأكيد بعض المطالب .

إن المقصد الأسنى والغاية القصوى التي يطلبها البحث الفلسفي ويسعى اليها ، هي إثبات واجب الوجود ، ومعرفة صفاته وأفعاله ، ومن هنا فكل ما ذكر من مسائل فلسفية هي بمثابة مقدمات اعدادية لهذه الغاية المتعالية ، ولأجل ذلك أخر العلامة الحديث عنها إلى مرحلة مستقلة ، مع أنها يجب أن تكون في المرحلة الرابعة في مقام الحديث عن الوجود الواجبي والامكاني وخصائصهما ، فهناك اكتفى العلامة بذكر الوجـــود الامكاني وخصائصه ، مـــن دون التعرض لخصائص الوجـــود الواجبـــي ، فتاخير الحديث عن الوجود الواجبي وصفاته وأفعاله إنما لأجل هـذه العلة .

Divinities in the highly Particular Sense of the Scholar Tabatabaei

Dr.Taha Mohammed Jawad

University of Basrah / College of Arts

Abstract:

The Tabatabaei mark establishes his conception of the reality of monotheism and its nature, on the origins and buildings of transcendent wisdom. Wisdom and the secret behind it may be caused by confusion between assets and not paying attention to them, or his reason for confirming some of the demands.

The ultimate goal that philosophical research seeks is to establish the obligation of existence, and to know its characteristics and actions. Hence all the philosophical issues mentioned have been tantamount to introductions to this transcendent purpose. For that purpose, the last mark is spoken of it to an independent stage, although it must be in the fourth stage in the place of talking about the obligatory existence and the possibility and their characteristics. There was the mark contented with mentioning the potential existence and its characteristics without exposure to the characteristics of the obligatory existence. Therefore, delaying the conversation about the obligatory existence and its attributes and its actions was for this reason.

المقدمة:-

يؤسس العلامة الطباطبائي تصوره لحقيقة التوحيد وطبيعته، على اصول ومباني الحكمة المتعالية ، ومن المعلوم أن لهذه الحكمة اصول عامة ، وقواعد كلية ، تحكم فلسفتها ، وتطبعها بطابعها العام ، لكن هذا لا يعني ان العلامة لا يخرج في بعض المواطن عن هـذه الأصول ، ليستند الى اصـــول الحكمة المشائية ، والسر وراء ذلك ، قد يكون سببه الخلط بين الأصول وعدم الإلتفات اليها ، أوتكون علته تأكيد بعض المطالب .

إن المقصد الأسنى والغاية القصوى التي يطلبها البحث الفلسفي ويسعى اليها ، هي إثبات واجب الوجود ، ومعرفة صفاته وأفعاله ، ومن هنا فكل ما ذكر من مسائل فلسفية هي بمثابة مقدمات اعدادية لهذه الغاية المتعالية ، ولأجل ذلك أخر العلامة الحديث عنها إلى مرحلة مستقلة ، مع أنها يجب أن تكون في المرحلة الرابعة في مقام الحديث عن الوجود الواجبي والامكاني وخصائصهما ، فهناك اكتفى العلامة بذكر الوجـــود الامكاني وخصائصه ، مـــن دون التعرض لخصائص الوجـــود الواجبـــي ، فتاخير الحديث عن الوجود الواجبي وصفاته وأفعاله إنما لأجل هـذه العلة .

المبحث الأول : إثبات وجود الواجب :

ذكر الفلاسفة والمتكلمون لاثباته تعالى ادلة وبراهين كثيرة ومتنوعة (١) ولكن اوثق هذه البراهين كما يقول العلامة هو البرهان المعروف في كلمات الفلاسفة ببرهان الصديقين ، والعلة وراء تسميته بذلك كما يذكر العلامة ان معرفته تعالى تكون به عليه ، لا أنها بغيره عليه، وبحسب التحقيق فإن أول من سماه بذلك هو الشيخ الرئيس حيث ذكر في الاشارات والتنبيهات ((أن هذا حكم للصديقين الذين يستشهدون به لاعليه)) (٢) .

وهذا البرهان كما يذكر العلامة برهان شبيه بـ" إن " ، بمعنى أنه ليس برهانا أنيا حقيقيا ولا برهانا لميا حقيقا ، لأن البرهان الأني يسلك فيه العقل من المعلول الى العلة وهذا لا يفيد اليقين ، وأما البرهان اللمي فإنه يسلك فيه من العلة الى المعلول ، وإذ لا علة للوجود (٣) ، فبقي ان يسلك العقل من لازم عام الى لازم عام ، اي من الوجود الذي هو لازم عام معروف الى لازم عام وهو الوجوب الذي هو مشكوك فيه قال العلامة : ((وهو كما ستقف عليه برهان اني يسلك فيه من لازم من لوازم الوجود الى لازم آخر))(٤) . وهذا المنهج هو الذي يسلكه العلامة في تحقيق كل مسائل الفلسفة (٥) .

وقد قرر هذا البرهان بتقريرات عديدة يذكر العلامة منها ثلاثة ، اثنان للمحقق السبزواري ، وواحد ما ذكره صدر المتألهين الشيرازي في كتبه (٦) .

وما ذكره السبزواري في التقرير الاول يبتني على اصول الحكمة المتعالية من ان حقيقة الوجود التي هي مناط الكلام هنا لا وجود خاص بعينه ، هي عين التحقق والثبوت لا كما ذهب السفسطائي الى إنكارها ، وان مصداقها الوجود لا الماهية ، المعبر عنه " بأصالة الوجود واعتبارية الماهية ، وان الوجود الامكاني هو عين التعلق والربط والاحتياج بعلته ، فهذه الحقيقة إما واجبة فيثبت المطلوب ، وإما ممكنة ، ولا بد لها من واجب لان حقيقتها عين التعلق والربط فيثبت المطلوب . قال العلامة : ((وأوجز ما قيل أن حقيقة الوجود إما واجبة وإما تستلزمها ، فإذا الواجب بالذات موجود وهو المطلوب)) (٧) .

أما التقرير الثاني لهذا البرهان فلا يخرج عن معنى التقرير الأول كما يقول العلامة ، بمعنى أنه يبتني على نفس المقدمات التي قام عليها التقرير السابق ، مع فارق وهو أننا في التقرير الأول أخذنا حقيقة الوجود الواحدة الفاردة بما هي هي بلا اعتبار كونها مقيدة أو لا محدودة أو لا ، بخلافه في التقرير الثاني ، فانه اخذ حقيقة الوجود المرسلة غير المقيدة والمحدودة بحد ، ولما كانت هذه الحقيقة لا حد لها فلا غير لها ، ولما كانت لا غير لها يمتنع عليها العدم لذاتها لانها لا غير لها ، فإذا كانت كذلك ـ اي امتناع العدم عليها لذاتها ـ وجب وجودها فثبت المطلوب . قال العلامة : ((وفي معناه ما قرر ـ بالبناء على أصالة الوجود ـ أن حقيقة الوجود ـ التي هي عين الأعيان وحاق الواقع ـ حقيقة مرسلة يمتنع عليها العدم ، اذ كل مقابل غير قابل لمقابله ، والحقيقة المرسلة التي يمتنع عليها العدم واجبة الوجود بالذات ، فحقيقة الوجود الكذائية واجبة بالذات ، وهو المطلوب)) (٨) .

أما التقرير الذي ذكره صدر المتألهين لهذا البرهان ، فإنه يبتني على جملة مقدمات : منها : أن الوجود حقيقة عينية ، بمعنى ان الوجود أصيل ، ومنها : ان الوجود واحد مشكك ذات مراتب ، ومنها : أن الوجود منه ما هو تام أي غير متعلق بغيره ، ومنه ما هو ناقص متعلق بغيره ، من هذه المقدمات ينتهي الشيرازي الى أن الوجود منه ماهو غني مستغن عن غيره ، ومنه ماهو فقير مفتقر الذات الى الغير ، الأول هو واجب الوجو والثاني هو ما سوى الواجب من افعاله وآثاره . قال صدر المتألهين ((وتقريره أن الوجود ـ كما مر حقيقة عينية واحة بسيطة ، لا اختلاف بين أفرادها لذاتها الا بالكمال والنقص والشدة والضعف أو بأمور زائدة ، كما في أفراد ماهية نوعية . وغاية كمالها ما لا أتم منه ، وهو الذي لا يكون متعلقا بغيره ، ولا يتصور ما هو اتم منه ، اذ كل ناقص متعلق بغيره مفتقر الى تمامه . وقد تبين فيما سبق أن التمام قبل النقص ، والفعل قبل القوة ، والوجود قبل العدم ، وبين أيضا أن تمام الشيء هو الشيء وما يفضل عليه)) (٩) .

إن الفرق بين هذا التقرير والتقريرين السابقين ، أنه في هذا التقرير أخذت مقدمات لم تؤخذ في التقريرين السابقين ، منها : وحدة الوجود وبساطته ، ومنها التشكيك في الوجود ، وتقسيم الوجود الى تام وناقص ، فضلا عن النتيجة التي تم التوصل اليها من خلال المقدمات المأخوذة في البراهين ، ففي التقريرين السابقين تم التوصل الى أن الوجود منه ماهو واجب ، ومنه ماهو

ممكن ، وفي تقرير الشيرازي ، فإن النتيجة هي أن الوجود منه ماهو مستغن بذاته غير مفتقر الى غيره ، ومنه ماهو فقير محتاج الى غيره .

بالاضافة الى ما ذكر من براهين فهناك براهين اخرى اقيمت في المقام يذكرها العلامة ، ومايرد عليها من اعتراضات ، وجوابه على تلك الاعتراضات . ومن بين تلك البراهين : البرهان الذي تكون صغراه ان هنالك موجود ما ، اما كبراه : وكل موجود ما مترجح وجوده ، والنتيجة : ان موجود ما مترجح وجوده ، من هذه النتيجة وبقياس شرطي نقول ان هذا الموجود الذي ترجح وجوده أما واجب فيثبت المطلوب وإما ممكن ، واذا كان ممكنا فعلته اما ممكنة مثله او واجبة ، فإن كانت واجبة ثبت المطلوب ، وان كانت ممكنة أما يلزم الدور أو التسلسل وكلاهما باطل (١٠) .

والفرق بين هذا البرهان ، والبرهان السابق ، ان السابق ينطلق من مصداق الوجود في حين أن هذا البرهان ، ينطلق من مفهوم الوجود ، وكذلك ان البرهان السابق تبطل به الدور والتسلسل في حين ان هذا البرهان ، يثبت ببطلان الدور والتسلسل . فضلا عن أن الإمكان المأخوذ في تقرير فلاسفة الحكمة المتعالية هـو الإمكان الفقري ، اما الإمكان في تقرير فلاسفة الحكمة المشائية فهو الإمكان الماهوي .

لقد ذكر هذا الدليل الشيخ الرئيس ابو علي بن سينا فـــي كتبـه المختلفة قـال فـــي الاشارات والتنبيهات : ((كل موجود اذا التفت اليه من حيث ذاته من غير التفات الى غيره فإما أن يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه أو لا يكون ، فإن وجب فهو الحق بذاته الواجب وجوده من ذاته وهو القيوم ، وإن لم يجب لم يجز أن يقال : انه ممتنع بذاته بعدما فرض موجودا ، بل إن قرن باعتبار ذاته شرط مثل شرط عدم علته صار ممتنعا ، أو مثل شرط علته صار واجبا . وإن لم يقرن بها شرط لا حصول علة ولا عدمها بقي له في ذاته الأمر الثالث وهو الامكان . فيكون باعتبار ذاته الشيء الذي لا يجب ولا يمتنع . فكل موجود إما واجب الوجـود بذاته أو ممكن الوجـــود بحسب ذاته))(١١) .

وهذا الممكن إما أن ((يتسلسل ذلك الى غير النهاية فيكون كل واحد من آحاد السلسلة ممكنا في ذاته والجملة متعلقة بها فتكون غير واجبة ايضا وتجب بغيرها .... وإما ان يقتضي علة خارجة عن الآحاد كلها . وهو الباقي))(١٢) .

الإ أن هذا الدليل بناءا على المقدمات التي ذكرها الشيخ الرئيس تعرض لإعتراض من صدر المتألهين ، بدعوى أن هذا البرهان لايؤدي الى اليقين لأنه سير من المعلول الى العلة (١٣) .

لم يرتض الطباطبائي اعتراض صدر المتألهين على هذا البرهان ، لأن البرهان الأني لا يقتصر السير فيه من المعلول الى العلة ، وإنما يسلك فيه من احد المتلازمين الى الآخر ومن ثم

فهو يفيد اليقين قال العلامة : ((أن برهان الأن لا ينحصر فيما يسلك فيه من المعلول الى العلة، وهو لايفيد اليقين ، بل ربما يسلك فيه من بعض اللوازم العامة التي للموجودات المطلقة الى بعض آخر ، وهو يفيد اليقين ، كما بينه الشيخ في كتاب البرهان من منطق الشفاء وقد سلك في البرهان السابق من حال لازمه لمفهوم موجود ما ــ وهي كــونه مساوقا للموجود مــن حيث هو موجود ــ الى حال لازمه اخرى له ، وهي أن مــن مصاديقه وجـــود علة غير معلولة يجب وجـودها لذاتــها)) (١٤) .

بالإضافة الى ما تقدم ذكره من براهين لإثبات الواجب ، يورد العلامة جملة أدلة ذكرها الطبيعيون والمتكلمون في المقام منها : دليل الحركة ، والنفس الانسانية ، ودليل الحدوث . وقول العلامة هنا " الطبيعيون " بناءا على مباني الحكمة المشائية ، والا فهو على مباني الحكمة المتعالية من العلم الإلهي وليس الطبيعي . والدليل الأول يقوم على أساس أن كل حركة لا بد ان تنتهي إلى محرك لا يتحرك . أما الدليل الثاني فإنه يستند إلى عدة مقدمات :

الأولى: أن النفس مجردة ذاتا لا فعلا والقيد هنا قيد احترازي حتى لا يشمل العقل فإنه مجرد ذاتا وفعلا .

الثانية : ان النفس بما هي نفس لا بما هي عقل فإنها بناء على القول بالوحدة التشكيكية للوجود قديمة ، ولكن قدمها بالواجب ، فهي قديمة بالغير لا بالذات ، فتكون حادثة ودليل حدوثها : أنها لو كانت قبل البدن إما ان توجد على نعت البساطة والوحدة وإما أن توجد على نحو التركيب والكثرة وكلاهما محال ، وذلك أنها لو كانت على نحو الوحدة للزم أن ما يعلمه الواحد من افرادها يعلمه الجميع ، وكذا بالنسبة الى الجهل وهو ليس كذلك ، فهو باطل ، واذا كانت على نحو الكثرة ، فان النوع الواحد المجرد انما يتكثر بالمادة ولا مادة ، وكذلك لو كانت قبل البدن ان كانت في بدن سابق لزم التناسخ وهو باطل عقلا ، فثبت أن النفس حادثة وتحتاج الى علة ، وعلتها لا يمكن أن تكون جسما أو جسمانيا ، فلا تكون جسما لأنها لو كانت كذلك للزم ان يكون مع كل جسم نفسا وهو ليس كذلك ، ولا يمكن أن تكون جسمانيا : سواء كانت نفسا أخرى او صورة نوعية أو عرض جسماني كاللون فانها لا تفعل الا بوضع ، لأن العلل المادية لا تفعل الا كذلك ، فثبت أن علتها لا تكون جسما أو جسمانيا . ودليل آخر على عدم كون العلة جسما أو جسمانيا أن النفس مجردة ، والمجرد اشرف واقوى جوهرا من المادي ، فلا يمكن أن يكون المادي الأضعف وجودا علة للنفس المجردة الأقوى وجودا ، فالعلة اذا امر مجرد مفارق للمادة والماديات (١٥) .

أما الدليل الثالث الذي ذكره المتكلمون فانه يقوم على هذه المقدمات :

الأولى : المقدمة الصغرى أن الاجسام لا تخلو من الحوادث (الحركة والسكون) .

الثانية : الكبرى وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث .

النتيجة : ان الاجسام حادثة . ثم نأخذ هذه النتيجة في قياس ونقول : وكل حادث لابد له من محدث ، فالاجسام لها محدث ، ومحدثها لا يمكن ان يكون جسما أو جسمانيا دفعا للدور أو التسلسل ، فثبت أن لها محدثا . الا أن العلامة يقول أن المقدمة الكبرى القائلة بأن وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث لا بينة بديهية ولا مبينة نظرية تنتهي الى بديهية فيسقط أصل الاستدلال ، لأنه قد يكون الجوهر ثابتا مع تغير أعراضه ولا اشكال في ذلك ، الا أن يقولوا بناءا على القول بالحركة الجوهرية ، أن العرض متغير لأن جوهره مغير فتتم الحجة والا فلا(١٦).

الى هنا ثبت لدينا موجود هو واجب الوجود ، أما ما هي صفات هذا الموجود فلم تثبتها البراهين المتقدمة ، ومن هنا لا بد لنا من استئناف الكلام لإثبات أن الواجب صرف الوجود ، وأنه واحد غير كثير وهكذا ، ومن هنا يشرع العلامة في اثبات صرافة واجب الوجود وأنه لا ماهية له ، والمراد بالماهية هنا ، الماهية بالمعنى الأخص : وهي الواقعة في جواب ماهو ، لا الماهية بالمعنى الأعم ، لأنه كما أثبت العلامة في كلام سابق أن الواجب ماهيته أنيته (١٧) .

هناك جملة أدلة لإثبات ذلك ، منها : أن كل ما له ماهية فهو ممكن ، وبعكس النقيض ان ما ليس بممكن فلا ماهية له ، فيثبت أن الواجب لا ماهية له قال العلامة : ((أن كل ما له ماهية فهو ممكن ، وينعكس إلى أن ما ليس بممكن فلا ماهية له ، فالواجب بالذات لا ماهية له ، وكذا الممتنع بالذات)) (١٨) .

والحجة الأخرى التي يذكرها العلامة في المقام ، ان الواجب لو كانت له ماهية ، والماهية في ذاتها لا موجودة ولا معدومة ، فتحتاج لكي تخرج عن حد الاستواء الى علة ، والعلة إما أن تكون ذاتها ، أو خارج ذاتها وكلا الأمرين محال : بحسب الشق الأول يلزم تقدم الشي على نفسه ، وبحسب الثاني يلزم أن يكون الواجب بالذات واجبا بالغير وهذا خلاف ما تم إثباته من ان واجب الوجود واجب الوجود بالذات فيثبت أن واجب الوجود لا ماهية له قال العلامة : ((لو كانت للواجب تعالى ماهية وراء وجوده كانت في ذاتها لا موجودة ولا معدومة ، فتحتاج في تلبسها بالوجود الى سبب ، والسبب إما ذاتها أو أمر خارج منها ، وكلا الشقين محال ، أما كون ذاتها سببا لوجودها فلأن السبب متقدم على مسببه وجودا بالضرورة ، فيلزم تقدمها بوجودها على وجودها ، وهو محال . وأما كون غيرها سببا لوجودها فلأنه يستلزم معلولية الواجب بالذات لذلك الغير فيكون ممكنا ، وقد فرض واجبا بالذات ، وهذا خلف ، فكون الواجب ذا ماهية وراء وجوده محال ، وهو المطلوب)) (١٩) .

لقد أورد الفخر الرازي (٢٠) على هذه الحجة نقضا بالماهية الموجودة الممكنة : وملخص هذا النقض : أن الماهية الممكنة الموجودة قابلة للوجود ، والقابل متقــدم على المقبول ، لكن تقدمها ليس بالوجود ، وإنما هي موجودة بنفس الوجود ، وما يصح هنا يصح هناك ، أي كون الماهية التي هي علة لوجود الواجب ، فإنها متقدمة لكن لا بالوجود بل هي موجودة بنفس

وجوده ؟ أجاب العلامة على هذا النقض بأنه غير مستقيم وذلك ان الرازي خلط في المقام بين تقدم الماهية على الوجود ، وتقدم العلة المادية على المركب منها والصورة ، فإذا نظرنا الى المادة بما هي جزء المركب كانت مادة ، أما اذا نظرنا اليها بما هي في قبال المركب كانت علة مادية ، والماهية في المقام ليست علة مادية للوجود ، ولا علة مادية للمركب من الوجود والماهية ، هذا اولا ، وثانيا أن هذا القبول امر عقلي اعتباري منشؤه تحليل العقل ، قال العلامة : ((وهذه حجة برهانية تامة لا غبار عليها . ونقضها بالماهية الموجودة التي للممكنات ..... غير مستقيم ، لأن وجوب تقدم القابل على مقبوله بالوجود انما هو في القابل الذي هو علة مادية ، فهي المتقدمة على معلولها الذي هو المجموع من الصورة والمادة ، وماهية الممكن ليست علة مادية بالنسبة الى وجوده ولا بالنسبة الى الماهية الموجودة ، وانما قابليتها اعتبار عقلي منشؤه تحليل العقل الى الماهية ووجود واتخاذه الماهية موضوعه والوجود محمولا لها))(٢١) .

وهنالك حجة أخرى أوردها شيخ الإشراق السهروردي في كتابه المطارحات والتلويحات (٢٢) ، تقرير هذه الحجة : ان الواجب لو كانت له ماهية ، تقع هذه الماهية لا محالة تحت احدى المقولات : إما الجوهر او العرض ، والعرض هو ماهية اذا وجدت في الخارج وجدت في موضوع فهي قائمة بغيرها ، فيلزم ان يكون الواجب قائما بغيره ، وهذا خلف . والجوهر ماهية اذا وجدت في الخارج وجدت لا في موضوع ، وهو أمر مبهم يحتاج الى مخصص ، فيلزم تركب الواجب وقد فرض بسيطا وهذا خلف هذا أولا ، وثانيا اذا صح الامكان على بعض انواع الجنس صح وأمكن على جميع الانواع الداخلة تحته ومنها الواجب ، فهي إما أن تكون جميعها واجبة أ و تكون جميعها ممكنة ، فيلزم أن تكون في الواجب جهة إمكانية فلا يكون واجبا وهذا خلف (٢٣) .

بعد ان أبطل العلامة كونه تعالى ذا ماهية شرع في إبطال تركيبه تعالى ، ومن المعلوم أن التركيب على أنواع ، بعضه تركيب من اجزاء خارجية كالمادة والصورة ، والبعض الآخر من أجزاء ذهنية كالمادة والصورة الذهنية ، والتركيب من جنس وفصل ، وهذه التراكيب من اجزاء بالفعل ، بخلاف التركيب الآخر الذي هو من الأجزاء المقدارية فإنه بالقوة ، والإ هي في الواقع وجود واحد متصل . يورد العلامة أربعة براهين لإبطال تركب الواجب ، بعضها ينفي الأجزاء الخارجية والذهنية وهو البرهان الأول ، وبعضها ينفي الأجزاء الخارجية فقط وهما البرهان الثاني والثالث ، أما البرهان الرابع الذي يورده في المقام فإنه ينفي الأجزاء المقدارية .

البرهان الأول : قائم على أساس أن الواجب لا ماهية له ، وما لا ماهية له ، لا حد له ، وما لا حد له لا جنس ولا فصل له ، وما لا جنس ولا فصل له لا أجزاء خارجية له قال العلامة : " وبالجملة لا أجزاء حدية له من الجنس والفصل ، ولا خارجية من المادة والصورة الخارجيتين ، ولا ذهنية عقلية من المادة والصورة العقليتين)(٢٤) . لكن يمكن

التامل في هذا البرهان اذ لا ملازمة بين الجنس والفصل ووجود الاجزاء الخارجية ، فقد يكون هنالك جنس وفصل ولا أجزاء خارجية كما في الأعراض ، فإنها في الخارج بسيطة وفي الذهن مركبة من جنس وفصل .

البرهان الثاني : هذا البرهان ينفي الأجزاء الخارجية فقط ، وحاصل هذا البرهان ، لو كان الواجب مركبا من أجزاء للزم تقدم هذه الأجزاء عليه في الوجود ، وتوقف وجوده عليها ، وهذا خلاف كونه واجبا وهو محال قال العلامة : ((لو كان له جزء لكان متقدما عليه في الوجود وتوقف الواجب عليه في الوجود ضرورة تقدم الجزء على الكل في الوجود ، وتوقف الكل عليه ، ومسبوقية الواجب وتوقفه على غيره وهو واجب الوجود محال))(٢٥) .

البرهان الثالث : هذا البرهان ينفي ايضا الأجزاء الخارجية ، وتقريره : لو كان للواجب اجزاء اما أن تكون جميعها واجبة ، او ممكنة ، او بعضها ممكن وبعضها واجب ، والأول محال ، لأنه يلزم من ذلك ان تكون النسبة بين الأجزاء الإمكان بالقياس ، فلا يكون بين الأجزاء حاجة وفقر بعضها الى البعض الآخر ، ومن ثم فلا تعطي مركبا له آثاره الخاصة وراء تركبه من الأجزاء الحقيقية . والثاني كذلك ، لأنه يلزم منه دخول الواجب في الممكن . والثالث يلزم منه ايضا دخول الماهية في حقيقة الواجب قال العلامة : ((لو تركبت ذات الواجب تعالى من أجزاء لم يخل إما أن يكون جميع الأجزاء واجبات بذواتها ، وإما ان يكـــون بعضها واجبا بالذات وبعضها ممكنا ، وإما أن يكون جميعها ممكنات . والأول محال ، إذ لو تركبت الأجزاء واجبات بذواتها كان بينها إمكان بالقياس كما تقدم ، وهو ينافي كونها أجزاء حقيقية لمركب حقيقي ذي وحدة حقيقية ، إذ من الواجب في التركيب أن يحصل بين الأجزاء تعلق ذاتي يحصل به أمر جديد وراء المجموع ، له أثر وراء آثار كل واحد من الأجزاء)) (٢٦) .

اما الفرض الثاني فاستحالته ((للزوم افتقار الواجب بالذات الى الممكن على ان لازمه دخول الماهية في حقيقة الواجب .... لأن كل ممكن فله ماهية والثالث أيضا محال بمثل ما تقدم))(٢٧) .

وهذه البراهين كما يقول العلامة غير كافية في نفي الأجزاء المقدارية ومن هنا جاء بدليل ذكره صدر الدين الشيرازي في الاسفار ، مفاده انه لو كان للواجب جزء مقداري فهذا الجزء إما أن يكون ممكنا ، وإما أن يكون واجبا ، الأول محال ، ذلك ان الجزء المقداري الممكن سيخالف المركب مـن حيث الماهية والحقيقة وهـــو محـــال ، والحال انه يجب ان يوافقه في الماهية والحقيقة . والثاني أيضا محال لأنه يلزم منه ان يكون الواجب غير موجـــود بالفعل بل بالقوة وهـذا محال ، قـال العلامة : ((وقد قيل في نفيها انه لو كان للواجب جزء مقداري فهو إما ممكن فيلزم ان يخالف الجزء المقداري كله في الحقيقة وهو محال ، وإما أن يكون واجب فيلزم ان يكون الواجب بالذات غير موجود بالفعل بل بالقوة وهو محال))(٢٨) .

وهناك نوع آخر من التركيب يذكره العلامة وهو التركب من الوجود والعدم ، ومفاد هذا النوع من التركب كما يقول العلامة ((ان كل هوية صح ان يسلب عنها بالنظر الى حد وجودها ، فهي متحصلة من ايجاب وسلب ، كالانسان ــ مثلا ــ هو انسان وليس بفرس في حاق وجوده ، وكل ما كان كذلك فهو مركب من ايجاب هو ثبوت نفسه له وسلب هو نفي غيره عنه ، ضرورة مغايرة الحيثيتين ـ الوجود والعدم ــ فكل هوية يسلب عنها شيء فهي مركبة))(٢٩) .

وبعكس نقيض هذه النتيجة : ان كل ذات بسيطة الحقيقة فإنها لا يسلب عنها كمال وجودي ، والواجب كما ثبت في البراهين السابقة أنه ليس بمركب ، فلا يسلب عنه كمال وجودي ، ودليل ذلك كما يقول العلامة : ان فاقد الشيء لا يكون معطيا له ، ((والواجب بالذات وجود بحت لا سبيل للعدم الى ذاته ولا يسلب عنه كمال وجودي ، لأن كل كمال وجودي ممكن فانه معلول مفاض من علة ، والعلل منتهية الى الواجب بالذات ، ومعطي الشيء لا يكون فاقدا له ، فله تعالى كل كمال وجودي من غير أن يداخله عدم ، فالحقيقة الواجبية بسيطة بحتة ، فلا يسلب عنها شيء ، وهو المطلوب))(٣٠) .

هنا يذكر العلامة إشكالين يردان في المقام وهما : الأول : اذا كان الواجب لا يسلب عنه شيء فكيف نقول له صفات ايجابية وسلبية . والثاني : اذا كان للواجب كل كمال وجودي ، فهذا يعني ان يحمل عليه كل شيء ، فيكون هو عين الممكنات ، والممكنات عينه ، وهذا خلاف الضرورة .

أجاب العلامة عن الأول ، بأن الصفات السلبية راجعة الى سلب السلب أي العدم ، والى سلب النقائص التي هي في قبال الكمالات الوجودية ، وسلب السلب مرجعه الى الوجود ، وسلب النقص كمال قال العلامة : ((الصفات السلبية راجعة الى سلب النقائص والاعدام ، وسلب السلب وجود ، وسلب النقص كمال وجود))(٣١) .

وفي مقام الجواب عن الاشكال الثاني اجاب العلامة طبقا لقاعدة بسيط الحقيقة كل الاشياء وليس بشيء منها التي اسسسها صدر المتألهين الشيرازي ، فالواجب واجد لكل كمال بنحو أعلى وأشرف لا انه واجد لحد الموجودات الامكانية ((ولو حمل الوجودات الممكنة عليه تعالى حملا شائعا صدقت عليه تعالى بكلتا جهتي ايجابها وسلبها وحيثيتي كمالها ونقصها اللتين تركبت ذواتها منهما فكانت ذات الواجب مركبة وقد فرضت بسيطة الحقيقة ، وهذا خلف . بل وجدانه تعالى بحقيقته البسيطة كمال كل موجود وجدانه له اعلى واشرف ، من قبيل وجدان العلة كمال المعلول ، مع ما بينهما من المباينة الموجبة لامتناع الحمل . وهذا هو المراد بقولهم : بسيط الحقيقة كل الاشياء ، والحمل حمل الحقيقة والرقيقة دون الحمل الشائع))(٣٢) .

بعد إثبات أن الواجب صرف الوجود ، بمعنى انه لا ماهية له ، وغير مركب بأي نحو من انحاء التركيب ، يلزم أن يكون واحدا ، لكن السؤال هنا ؟ الوحدة هنا أيمكن فرض ثان لها أم لا

؟ لأنه قد يكون واجب الوجود واحـــد ويمكن فرض ثان له ؟ الجواب على هذا السؤال : أن برهان الصرافة نفسه يثبت أن الواجب واحد ولا يمكن فرض ثان له ، فصرف الشيء لا يتثنى ولا يتكرر ، والتكرر والتثنية فرع الميز ، والميز يكون اذا خالــط الواجب شيء ، وقـــد أثبتنا ان الواجـــب لا يخالطــه شيء ،فاذا فرضنا ان الواجب له ثان ، إما أن يكون هذا الثاني متميزا وهذا خلاف كونه صرفا ، او لا يكون فيعود الثاني الى الأول ، فيثبت ان الواجب لا ثاني له قال العلامة في رسالة التوحيد : ((فحيث إن الوجود حقيقة أصيلة ولا غير له في الخارج لبطلانه ، فهو صرف ، فكل ما فرضناه ثانيا له فهو هو ، إذ لو كان غيره أو امتاز بغيره كان باطلا ، فالثاني ممتنع الفرض ، فهو واحد بالوحدة الحقة .... فحقيقة الوجود حقيقة واجبة الوجود بالذات ، ومن جميع الجهات مستجمعة لجميع صفات الكمال ، منزهة عن جميع صفات النقص والعدميات))(٣٣) .

وهنالك برهان آخر يذكره العلامة في المقام ، مفاد هذا البرهان : انه لو كان هنالك واجبان بالذات ، لكانا مشتركين في شيء وهو وجوب الوجود ، ومتميزين في شيء آخر ، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز ، فان كان ما به الامتياز ذاتي لزم التركب وهو ينافي وجوب الوجود ، وان كان عرضيا ، وكل عرضي معلل ، فإن كانت الذات علة لذلك ، لزم ان تتقدم الذات على تميزها بالوجود ، وان كان معلولا لغير الذات كانت الذات مفتقرة في تميزها الى غيرها وهو محال (٣٤) . هذا البرهان مبني على اصول الحكمة المشائية والاشراقية وقواعدها ، ومن هنا ترد عليه شبهة (٣٥) ، لا يمكن طبقا لهذه الأصول دفعها ، أما طبقا لمباني الحكمة المتعالية ، فالشبهة تكون باطلة ولذلك قال العلامة : ((والحجة مبنية على أصالة الوجود وكونه حقيقة واحدة مشككة ذات مراتب مختلفة))(٣٦) . لأن ما به الاشتراك هنا عين ما به الامتياز فلا يلزم التركب في ذات الواجب . وفي البداية بين العلامة بطلان هذه الشبهة لأنها تفترض أولا وجود ماهيتين بسيطتين ، وقد ثبت في الابحاث السابقة أن الواجب لا ماهية لها ، هذا أولا وثانيا : أن الماهية في كل من الواجبين هي مقتضى وجوده ، وهذا باطل ، وامتناع حمل مفهوم واحد على مصاديق متعددة ، وذلك للسنخية بين المفهوم والمصداق ، وفي النهاية ذكر العلامة فقط امتناع انتزاع مفهوم واحد من مصاديق متعددة (٣٧) .

وهنالك برهان آخر يذكره العلامة في المقام ، ملخص هذا البرهان أنه لو كان هنالك واجبان بالذات ، ليس بينهما علاقة العلية والمعلولية ، ولا هما معلولا علة ثالثة ، كان بينهما الامكان بالقياس ، وهذا يعني أن كل منهما يملك شيئا لا يملكه الآخر ، مما يستلزم تركب الواجب ، وقد ثبت في ان الواجب بسيط غير مركب (٣٨) .

والبرهان الأخير في المقام الذي ذكره الفارابي كما يقـول العلامة ، تقرير هذا البرهان : لو تعدد الواجب ، إما أن تكون هذه الكثرة مقتضى ذاته ، وإما أن تكون معلولة ، ولأول باطل لأنه يلزم ان لا يكون للواجب مصداق وقد ثبت أن له مصداقا واحد ، بيان ذلك :لو كانت بالكثرة مقتضى ذاته ، والكثرة عبــارة عــن مجموع الآحاد ، وكل واحد من الآحاد كثير ،

ويتسلسل الأمر ، فلا يكون له مصداق ، وإن كانت الكثرة ، معلولة ، لاستلزم ذلك الافتقار الى الغير وهو محال (٣٩) .

بعد أن اثبت العلامة وجود واجب الوجود ، وأنه محض وجود صرف ، بسيط ، واحد ، شرع في إثبات ، أن المدبر لهذا العالم ايضا واحد ، ودليل ذلك ، يقيمه العلامة على اساس اصول الحكمة المشائية ، وهو أن عالمنا يحكمه نظام يربط اجزاءه بعضها ببعض ، فبين اجزاء العالم نوع من الوحدة ، وان هذا العالم معلول لعالم مفارق نوري مقدس عن القوة والتغير والحركة ، وكل ما يوجد في هذا العالم من كمال فانه موجود في علته بنحو اعلى واشرف ، وان هذا العالم المفارق معلول للواجب ، فثبت أن المدبر لهذا العالم واحد قال العلامة : ((الفحص البالغ والتدبرالدقيق العلمي يعطي أن اجزاء عالمنا المشهود ــ وهو عالم الطبيعة ــ مرتبطة بعضها ببعض من اجزائها العلوية والسفلية وافعالها وانفعالاتها والحوادث المترتبة على ذلك ، فلا تجد خلالها موجودا لا يرتبط بغيره في كينونته وتأثيره وتأثره ..... ثم إن المتحصل ..... ان هذا العالم المادي معلول لعالم نوري مجرد عن المادة متقدس عن القوة ، وأن بين العلة والمعلول سنخية وجـــودية بها يحكي المعلول ــ بما له من الكمال الوجودي بحسب مرتبته ــ الكمال الوجودي المتحقق في العلة بنحو أعلى وأشرف ، والحكم جار إن كان هناك علل عقلية مجردة بعضها فوق بعض حتى تنتهي إلى الواجب لذاته جـــل ذكره))(٤٠) . والنتيجة المترتبة علـــى ذلك ((أن فوق هذا النظام الجاري في هذا العالم المشهود نظاما عقليـــا نوريا مسانخا له ، هو مبدا هذا النظام ، وينتهي الـــى نظام رباني فـــي علمه تعالى هـــو مبدا الكل))(٤١) .

مما تقدم يتبين أن ((الواجب تعالى هو المجري لهذا النظام الجاري في نشأتنا المشهودة ، والمدبر بهذا التدبير العام المظل على أجزاء العالم ، وكذا النظامات العقلية النورية التي فوق هذا النظام وبحذائه على ما يليق بحال كل منها حسب ماله من مرتبة الوجود ، فالواجب لذاته رب للعالم مدبر لأمره بالايجاد بعد الايجاد ، وليس للعلل المتوسطة الا انها مسخرة ــ الفاعل بالتسخير: هو الفاعل الذي يكون هو وفعله معلولا لفاعل آخر ــ للتوسط من غير استقلال ، وهو المطلوب ، فمن المحال أن يكون في العالم رب غيره ، لا واحد ولا كثير))(٤٢) .

والبرهان الآخر الذي يقيمه العلامة لاثبات وحدة الرب والمدبر لهذا العالم ، هو المسمى في كلماتهم ببرهان التدافع ، يبتني هذا البرهان على جملة مقدمات :

الأولى : ان هنالك كثرة وتعددا ، وهذا يستلزم التميز ، والتميز يستلزم أن يكون لكل فاعل جهة ذاتية يفقدها الآخر .

الثانية : السنخية بين العلة والمعلول .

الثالثة : أن لكل فاعل فعل يخصه .

قال العلامة : ((لو فرض كثرة الأرباب المـــدبرين لأمـر العالم ــ كما يقول به الثنوية ــ أدى ذلك الى المحال من جهة أخرى وهي فساد النظام .

بيان ذلك : أن الكثرة لا تتحق الا بالآحاد ، ولا آحاد الا مع تميز البعض من البعض ، ولا يتم تميز الا باشتمال كل واحد من آحاد الكثرة على جهة ذاتية يفقدها الواحد الآخر ، فيغاير بذلك الآخر ويتمايزان ، كل ذلك بالضرورة ، والسنخية بين الفاعل وفعله تقضي بظهور المغايرة بين الفعلين حسب ما بين الفاعلين ، فلو كان هناك أرباب متفرقون ــ سواء اجتمعوا على فعل واحد أو كان لكل جهة من جهات النظام العالمي العام رب مستقل في ربوبيته ، كرب السماء والأرض ورب الانسان وغير ذلك ، أدى ذلك الى فساد النظام والتدافع بين أجزائه ، ووحدة النظام والتلازم المستمر بين أجزائه يدفعه))(٤٣) .

وفي البداية ذكر دليلين ، احدهما قائم على اساس الحكمة المشائية ، والاخر على اصول الحكمة المتعالية .

الدليل الأول : ((كل موجود غيره تعالى ، ممكن بالذات لانحصار الوجوب بالذات فيه تعالى ، وكل ممكن فان له ماهية ، هي التي تستوي نسبتها الى الوجود والعدم ، وهي التي تحتاج في وجودها الى علة ، بها يجب وجودها فتوجد ، والعلة ان كانت واجبة بالذات فهو ، وان كانت واجبة بالغير انتهى ذلك الى الواجب بالذات ، فالواجب بالذات هو الذي يفيض عنه وجود كل ذي وجود من الماهيات))(٤٤) .

الدليل الثاني : ((ما سواه تعالى من الوجودات الامكانية ، فقراء في انفسها ، متعلقات في حدود ذواتها ، فهي وجودات رابطة ، لا استقلال لها حدوثا ولا بقاءا وانما تتقوم بغيرها ، وينتهي ذلك الى وجود مستقل في نفسه ، غني في ذاته ، لا تعلق له بشيء تعلق الفقر والحاجة، وهو الواجب الوجود ، تعالى وتقدس))(٤٥) .

من هذين الدليلين ينتهي العلامة الى أن ((الواجب الوجود ، تعالى ، هو المفيض لوجود ما سواه ، وكما أنه مفيض لها مفيض لآثارها القائمة بها والنسب والروابط التي بينها ، فإن العلة الموجبة للشيء المقومة لوجوده ، علة موجبة لآثاره والنسب القائمة به مقومة لها . فهو تعالى ، وحده المبدأ الموجد لما سواه ، المالك لها ، المدبر لأمرها ، فهو رب العالمين ، لا رب سواه))(٤٦) . فالعلامة هنا يجعل من الخالقية حدا أوسط لاثبات وحدة الرب .

ومن هنا يرد هذا التساؤل : كيف نفسر وجود الشر في العالم ؟ .

هنالك اجابات متعددة لهذا التساؤل : منها ما ذكره الثنوية (٤٧) ومنها ما ذكره افلاطون(٤٨) ومنها ما ذكره ارسطو (٤٩) .

يعتقد العلامة أن العالم الإمكاني هو أفضل وأكمل وأشرف العوالم الممكنة، ليس في الإمكان أبدع مما كان ، ودليله في ذلك يكون من طريقين : لمي والآخر أني . اما اللمي فحاصله : أننا نفعل لنستكمل بفعلنا ، والواجب بخلاف ذلك ، فهو لا يفعل ليستكمل بفعله ، بل حبه لذاته وآثار ذاته منشأ فعله ، فالواجب له علم بكل شيء ، وعلمه عين ذاته ، فيقع علمه على كل ما علمه في مقام الذات من غير اهمال قال العلامة : ((والواجب تعالى غني الذات ، له كل كمال في الوجود ، فلا يستكمل بشيء من فعله ، وكل موجود فعله ، ولا غاية له في أفعاله خارجة من ذاته ، لكن لما كان له علم ذاتي بكل شيء ممكن يستقر فيه ، وعلمه الذي هو عين ذاته علة لما سواه ، فيقع فعله على ما علم من غير اهمال في شيء مما علم من خصوصياته ، والكل معلوم ، فله عالى عناية بخلقه))(٥٠) .

والطريق الآخر هو الطريق الأني ، قال العلامة : ((والمشهود من النظام العام الجاري في الخلق والنظام الخاص الجاري في كل نوع والنظم والترتيب الذي هو مستقر في أشخاص الأنواع يصدق ذلك ، فإذا تأملنا في شيء من ذلك وجدنا مصالح ومنافع في خلقه ، تقضي منها عجبا ، وكلما أمعنا وتعمقنا فيه بدت لنا منافع جديدة وروابط عجيبة تدهش اللب وتكشف عن دقة الأمر وإتقان الصنع))(٥١) .

من هذين الدليلين يصل العلامة الى النتيجة الآتية وهي : أن النظام الجاري في الخلقة أتقن نظام وأحكمه ، لأنه رقيقة العلم الذي لا سبيل للضعف والفتور اليه بوجه من الوجوه (٥٢) . وعليه فالشر أمر عدمي لا وجودي ، والدليل على ذلك ، أن الشر لو كان أمرا وجوديا ، إما أن يكون شرا لنفسه ، أو شرا لغيره ، والأول محال ، لأنه إما ان يكون معدما لنفسه ، او معدما لكمالاته ، او لا معدما لنفسه ولا كمالاته ، الأول يلزم منه اجتماع النقيضين ، لأنه وجود وعدم ، وهو محال ، والثاني كذلك ، لأن الصورة النوعية التي هي المبدأ القريب موجودة والكمالات معدومة ، فيكون موجودا ومعدوما وهو محال ، والثالث ما فرض بشر ليس بشر .

أما كونه شرا لغيره محال ، لأنه يلزم ان يكون الشر الذي هو أمر وجودي أمرا عدميا وهذا محال ، وأما أنه غير معدم لوجـود وكمال غيره فما فرض شرا ليس بشر (٥٣) .

إن الشر ليس لعموم عالم الإمكان ، بل هو خاص ببعض مراتبه ، اي تلك المرتبة التي يكون فيها القوة والاستعداد والنقص والقابلية ، أما المجردة عن النقائص والاستعداد والقوة فلا سبيل للشر اليها قال العلامة : ((ثم إن الشر ــ لما كان هو عدم ذات أو عدم كمال ذات ــ كان من الواجب ان تكون الذات التي يصيبها العــدم قابلة له ، كالجواهر المادية التي تقبل العدم بزوال صورتها الي هي تمام فعليتها النوعية ، وان تكون الذات التي ينعدم كمالها بأصابة الشر قابلة لفقد الكمال ، أي ان يكون العدم عدما طاريا لها لا لازما لذاتها ، كالاعدام والنقائص اللازمة للماهيات الإمكانية فإن هذا النوع من الأعدام منتزع مـن مرتبة الوجـود وحده))(٥٤) . وبهذا ((تبين أن عالم التجرد التام لا شر فيه ، اذ لا سبيل للعدم الى ذواتها الثابتة

بإثبات مبدئها ، ولا سبيل لعرض الأعدام المنافية لكمالاتها التي تقتضيها وهـــي موجودة لها فـــي بدء وجودها))(٥٥) .

اذا فمجال الشر ومداره ((هو عالم المادة التي تتنازع فيه الأضداد وتتمانع فيه مختلف الأسباب وتجري فيه الحركات الجوهرية والعرضية التي يلازمها التغير من ذات الى ذات ومن كمال الى كمال . والشرور من لوازم وجود المادة القابلة للصور المختلفة والكمالات المتنوعة المتخالفة غير أنها ــ كيفما كانت ــ مغلوبة للخيرات ، حقيرة في جنبها اذا قيست اليها))(٥٦). وهذا يعني أن الواجب غير فاعل موجد للشر بالقصد الأول ، بل يحصل من خلال تزاحم الموجودات وتمانعها ، فهو أمر نسبي قياسي لا نفسي .

المبحث الثاني : الصفات الإلهية :

من أجل التوطئة لموضوع الصفات ، يبرهن العلامة ، على أن الواجب بالذات لا مشارك له في شيء من المفاهيم من حيث المصداق ، سواء في الوجود والوجوب ، والخالقية والربوبية والعلم والقدرة والحياة والسمع والبصر وغيرها من الصفات وله في ذلك دليلين :

الأول : أن الواجب لا مشارك له من حيث الحقيقة ، بمعنى ليس هنالك بينه وبين غيره مشاركة في حقيقة ويختلفان بالعوارض المشخصة ، كاختلاف زيد عن عمرو بالعوارض ، مع اتحادهما في الانسانية ، وما كانا كذلك ، يكونا متمايزين متغايرين ، ومركبين من النفي والاثبات ، ولما كان الواجب وجود صرف بسيط فلا سبيل للتركيب اليه ، ومن ثم لا يشاركه شيء لا في الوجود ولا في صفات الوجود كالقدرة والعلم والحياة وغيرها قال العلامة : ((المشاركة بين شيئين أو أزيد انما تتم فيما اذا كانا متغايرين متمايزين ، وكان هناك مفهوم واحد يتصفان به ، كزيد وعمرو المتحدين في الانسانية ، والانسان والفرس المتحدين في الحيوانية ، فهي وحدة في كثرة ، ولا تتحق الكثرة الا بآحاد متغايرة متمايزة ، كل منها مشتمل على ما يسلب به عنه غيره من الآحاد . فكل من المتشاركين مركب من النفي والاثبات بحسب الوجود. واذ كان وجود الواجب بالذات حقيقة الوجود الصرف البسيط ــ لا سبيل للتركيب اليه ولا مجال للنفي فيه ــ فلا يشاركه شيء في معنى من المعاني))(٥٧) .

الدليل الثاني : يقوم هذا الدليل على معرفة المفاهيم ، لمعرفة أي منها يصدق عليه أو لا ؟. فهي على اقسام منها : المفاهيم الماهوية . ومنها : المفاهيم المنطقية . ومنها : المفاهيم الفلسفية.

فيما يتعلق بالمفاهيم الماهوية ، فانها لا تصدق على الواجب ، لأن الواجب لا ماهية له ، فتسلب عنه مفهوما ومصداقا . وكذا المعقولات المنطقية ، وبعض المفاهيم الفلسفية ، كالامكان، فإنه مفهوم فلسفي الا أنه لا يصدق عليه تعالى لأنه لازم للماهية ، والواجب لا ماهية له (والمفهوم المشترك فيه إما شيء من الماهيات أو ما يرجع اليها ــ المعقولات الثانية المنطقية وبعض المفاهيم الفلسفية ــ فلا سبيل للماهيات الباطلة الذوات الى حقيقة الواجب بالذات التي

هي حقة محضة ، فلا مجانس للواجب بالذات اذ لا جنس له ، ولا مماثل له اذ لا نوع له ، ولا مشابه له اذ لا كيف له ، ولا مساوي له اذ لاكم له ، ولا مطابق له اذ لا وضع له ، ولا محاذي له اذ لا اين له ، ولا مناسب له اذ لا اضافة لذاته))(٥٨) .

فإذا كان الله لا نسبة لــه ، إذ لا إضافة له مـــع غيره ، فكيف نسمي هـــذه الصفـــات ، بالصفات الإضافية ؟

في مقام الجواب عن هذا الإشكال ، أجاب العلامة ، بأن هذه الصفات هي صفات الفعل حقيقة وتسند اليه مجازا ، فهي منتزعة من مقام الفعل لا مقام الذات كما سيجيء عند الحديث عن تقسيم الصفات الى ذاتية وفعلية ، فكما أن الصفات الذاتية ترجع الى صفة الوجوب ، فإن صفات الفعل ترجع الى صفة القيومية ، والقيوم هو القائم بالذات المقوم للغير ، ومن ثم فلا يكون للواجب مشارك في هذه الصفة قال العلامة : ((والصفات الإضافية الزائدة على الذات ــ كالخلق والإحياء والإماتة وغيرها ــ منتزعة من مقام الفعل ..... على أن الصفات الإضافية ترجع جميعا الى القيومية ، واذ لا موجد ولا مؤثر سواه فلا مشارك له في القيومية)) (٥٩) .

هذا فيما يتعلق بالمفاهيم الماهوية ، أما المفاهيم الفلسفية ، فالذي يصدق على الواجب منها انما يكون بنحو أعلى وأشرف وبالتالي فلا مشارك له في هذه الصفات ((وإما شيء من المفاهيم المنتزعة من الوجود ، فالذي للواجب بالذات منها أعلى المراتب غير المتناهي شدة الذي لا يخالطه نقص ولا عدم ، والذي لغيره بعض مراتب الحقيقة المشككة غير الخالي من نقص وتركيب ، فلا مشاركة))(٦٠) .

وقبل الشروع في تقسسيم الصفات يعرف العلامة الاتصاف ، أي اتصاف الواجب بالصفات بأنه عدم سلب اي كمال وجودي عن الواجب ، وهنا يخالف العلامة المعتزلة(٦١) والاشاعرة (٦٢) والكرامية (٦٣) فيما ذهبوا اليه من تحديد معنى الاتصاف ، قال العلامة : ((أن الوجود الواجبي لا يسلب عنه كمال وجودي قط ، فما في الوجود من كمال ــ كالعلم والقدرة ــ فالوجود الواجبي واجد له بنحو أعلى وأشرف ، وهو محمول عليه على ما يليق بساحة عزته وكبريائه ، وهذا هو المراد بالاتصاف))(٦٤) .

تنقسم الصفات قسمة أولية على : ثبوتية تفيد معنى ايجابيا كالعلم والقدرة . وسلبية تفيد معنى سلبيا ، ولا تكون الا سلب سلب الكمال ، فيرجع الى ايجاب . وتنقسم الصفات الثبوتية الى : حقيقية ، أي الواقعية التي لها مابأزاء أو مصداق في الواقع الخارجي كالحي . والى صفات اضافية اعتبارية لا مصداق لها في الواقع الخارجي ، بل هي نسبة بين العالم والمعلوم، القادر والمقدور ، الخالق والمخلوق . والصفات الحقيقية تنقسم على : صفات حقيقية محضة ، وصفات حقيقية ذات إضافة .

وتقسم كذلك الى صفات الذات وهي الصفات التي تكفي الذات في انتزاعها ، وصفات الفعل وهي الصفات التي لا تكفي الذات في انتزاعها ، وهـــي منتزعة من مقام الفعل (٦٥) . وللصفات الفعلية إطلاقان : تارة تطلق ويراد بها عين الفعل ، وبهذا المعنى تكون إضافية ، وأخرى تطلق وتكون عين الذات ، وبهذا المعنى تصدق عليه صدقا حقيقيا ، والى هذا المعنى اشار العلامة بقوله : ((فالموجود الامكاني ــ مثلا ــ له وجود لا بنفسه بل بغيره ، فإذا اعتبر بالنظر الى نفسه كان وجودا ، واذا اعتبر بالنظر الى غيره كان ايجادا منه وصدق عليه أنه موجد له . ثم ان وجوده باعتبارات مختلفة إبداع وخلق وصنع ونعمة ورحمة ، فيصدق ــ لا حقيقيا ــ على موجده أنه مبدع خالق صانع منعم رحيم))(٦٦) .

والى المعنى الثاني ، اشار اليه بقوله : ((وهذه الصفات صادقة عليه تعالى صـــدقا حقيقيا، لكن لا من حيث خصوصيات حدوثها وتأخرها عن الذات المتعالية حتى يلزم التغير فيه تعالى وتقدس وتركب ذاته من حيثيات متغايرة كثيرة ، بل من حيث ان لها أصلا في الذات ينبعث عنه كل كمال وخير ، فهو تعالى بحيث يقوم به كل كمال ممكن في موطنه الخاص به . فهو تعالى اذا أمكن شيء كان مرادا له ، واذا أراد شيئا أوجده ، واذا أوجده رباه ، واذا رباه أكمله ، وهكذا ، فللواجب تعالى وجوبه وقدمه ، وللأشياء إمكانها وحدوثها))(٦٧) .

المطلب الأول : الصفات الذاتية :

أولا : العلم :

الحديث عن صفة العلم انما يكون مقامات ثلاث :

المقام الأول : إثبات علمه تعالى بذاته .

المقام الثاني : إثبات علمه تعالى بالأشياء قبل وجودها .

المقام الثالث : إثبات علمه تعالى بالأشياء بعد وجودها .

في مقام إثبات علمه بذاته ، يورد العلامة دليلا قائما على أساس تجرد الذات الإلهية ، إذ كل مجرد عن المادة ولواحق المادة ، فهو عالم بذاته ، ولما كان الله مجردا عن المادة ولواحق المادة ، فهو عالم بذاته ، قال العلامة : ((أن لكل مجرد عن المادة علما بذاته ، لحضور ذاته عند ذاته ، وهو علمه بذاته))(٦٨) .

وفي مقام إثبات علمه تعالى بالموجودات قبل الإيجاد ، يذكر العلامة الدليل الذي يبتني على هذه المقدمات :

منها : أنه عالم بذاته ، ومنها : أن ذاته واجدة لكل وجود وكمال وجودي وهي مبدا لكل وجود وكمال وجودي . ومنها أن فاقد الشيء لا يكون معطيا له ، ولما كانت ذاته حاوية كل كمال وجودي ، وهو عالم بذاته ، فهو عالم بالموجودات علما إجماليا في عين الكشف التفصيلي قال العلامة : ((أن ذاته المتعالية صرف الوجود ، الذي لا يحده حد ولا يشذ عنه وجود ولا كمال وجودي ، فما في تفاصيل الخلقة من وجود او كمال وجودي بنظامها الوجودي ، فهو موجود عنده بنحو أعلى وأشرف ، غير متميز بعضها من بعض ، فهو معلوم عنده علما إجماليا في عين الكشف التفصيلي))(٦٩) .

اما إثبات علمه تعالى بالموجودات بعد إيجادها ، فيستدل العلامة على ذلك بالدليل القائم على أساس أن الوجودات الإمكانية هـــي عين الربط والتعلق والجـــعل بعلتــها ، ومن ثم فهي حاضرة بوجوداتها لا بماهياتها وصورها عنده تعالى ، فيعلم بها في مرتبة ذاتها لا مرتبة ذاته تعالى لأنها منتزعة من الفعل ، والفعل زائد على ذاته قال العلامة : ((ثم ان الموجودات بما هي معاليل له ، قائمة الذوات به قيام الرابط بالمستقل ، حاضرة بوجوداتها عنده ، فهي معلومة له علما حضوريا في مرتبة وجوداتها ، المجردة منها بأنفسها ، والمادية منها بصورها المجردة))(٧٠) .

من مجموع هذه الأدلة ينتهي العلامة الى ان ((للواجب تعالى علما حضوريا بذاته ، وعلما حضوريا تفصيليا بالأشياء في مرتبة ذاته قبل إيجادها ، وهو عين ذاته ، وعلما حضوريا تفصيليا بها في مرتبتها ، وهو خارج من ذاته . ومن المعلوم أن علمه بمعلولاته يستوجب العلم بما عندها من العلم))(٧١) .

لقد ذكرت في إثبات علمه تعالى بالأشياء قبل وجودها أقول مختلفة ، يوردها العلامة ويناقشها . ومن بين هذه الأقوال :

الأول : أن له تعالى علما بذاته دون معلولاته ، لأن الذات المتعالية أزلية وكل معلول حادث .

الثاني : ما نسب الى أفلاطون أن علمه تعالى التفصيلي هو العقول المجردة والمثل الإلهية التي تجتمع فيها كمالات الأنواع تفصيلا (٧٢) .

الثالث : ما نسب الى فرفوريوس (٧٣) أن علمه تعالى بالإتحاد مع المعلوم .

الرابع : ما نسب الى شيخ الإشراق ، ان الأشياء أعم المجردات والماديات حاضرة بوجودها العيني له تعالى غير غائبة ولا محجوبة عنه ، وهو علمه التفصيلي بالأشياء بعد الإيجاد ، وأما قبل الايجاد فله تعالى علم اجمالي بها بتبع علمه بذاته (٧٤) .

الخامس : ما نسب الى المشائين ، أن له تعالى علما حضوريا بذاته المتعالية ، وعلما تفصيليا حصوليا بالأشياء قبل ايجادها بحضور ماهياتها على النظام الموجود في الخارج لذاته تعالى (٧٥) .

في مقام الجواب عن القول الأول ، يقول العلامة ، أن العلم بالمعلول في الأزل لا يستلزم ويستوجب وجوده في الأزل بووده الخاص به (٧٦) .

أما القول الثاني ، فيرد عليه أن هذا العلم بعد وجود الأشياء ، ونحن نتكلم في مقام قبل الإيجاد ، فضلا عن خلو الذات في مقام الذات عن الكمال ، والحال أن الواجب وجود صرف لا يشذ عنه وجود ولا كمال وجودي ، قال العلامة : ((وفيه : أن ذلك من العلم بعد الإيجاد ، وهو في مرتبة وجوداتها الممكنة ، وإنحصار علمه تعالى التفصيلي بالأشياء يستلزم خلو الذات المتعالية في ذاتها عن الكمال العلمي ، وهو وجود صرف لا يشذ عنه كمال من الكمالات بالوجودية))(٧٧) .

وعلى القول الثالث ، فيرد عليه أنه يبين لنا نحو وكيفية العلم بعد الإيجاد ونحن نتكلم عن العلم قبل الإيجاد ، أي عن أصل العلم ((وفيه : أن ذلك انما يكفي لبيان نحو تتحقق العلم ، وأن ذلك بإتحاد العاقل مع المعقول لا بالعرض ونحوه ، ولا يكفي لبيان ثبوت العلم بالأشياء قبل الإيجاد أو بعده))(٧٨) .

أما القول الرابع ، فترد عليه جملة محاذير منها : أن قوله حضور الماديات له تعالى ممنوع ، فالمادية لا تجامع الحضور ، بمعنى أن العلم هو حضور أمر مجرد لأمر مجرد . ومنها : أن قصر العلم التفصيلي بالأشياء في مرتبة وجوداتها يوجب خلو الذات المتعالية الفياضة لكل كمال تفصيلي في الأشياء عن تفصيلها ، وهي وجود صرف جامع لكل كمال وجودي بنحو أعلى وأشرف (٧٩) .

وبالنسبة للقول الخامس ، فترد عليه الإشكالات الآتية :

منها : ما في سابقه من محذور خلو الذات عن الكمال .

ومنها : ما في سابقه أيضا من محذور ثبوت العلم الحصولي فيما هو مجرد ذاتا وفعلا .

ومنها : أن لازمه ثبوت وجود ذهني من غير عيني يقاس إليه ، ولازمه أن يعود وجودا آخر عينيا للماهية قبل وجودها الخاص بها ، وهـو منفصل الوجود عنه تعالى ، ويرجع بالدقة الى القول الثاني المنسوب الى افلاطون (٨٠) .

إن للعلم الإلهي مراتب ، يذكر العلامة منها ثلاثا ، وهي : العناية والقضاء والقدر . والمراد بالعناية هي : ((كون الصور العلمية علة موجبة للمعلوم الذي هو الفعل ، فغن علمه التفصيلي بالأشياء ــ وهو عين ذاته ــ علة لوجودها بما لها من الخصوصيات المعلومة ، فله

تعالى عناية بخلقه))(٨١) . بهذا التحديد للعناية يخالف العلامة ما ذهب اليه المشاؤون في العناية ، فهي عندهم زائدة على الذات لا عين الذات كما ذكر العلامة .

أما القضاء فله معنيان ، معنى عرفي لغوي ، ومعنى حقيقي تكويني . بحسب المعنى العرفي ، فإن القضاء هو : على النسبة التي بين موضـــوع ومحموله ضرورية موجبة ، فقول القاضي مثلا في قضائه ــ فيما اذا تخاصم زيد وعمرو في مال أو حق ورفعا اليه الخصومة والنزاع وألقيا اليه حجتهما ــ " المال لزيد والحق لعمرو " إثبات المالكية لزيد وإثبات الحق لعمرو إثباتا ضروريا يرتفع به التزلزل والتردد الذي أوده التخاصم والنزاع قبل القضاء وفصل الخصومة . وبالجملة : قضاء القاضي إيجابه الأمر إيجابا علميا يتبعه إيجابه الخارجي إعتبارا (٨٢) . هذا بحسب المعنى اللغوي والعرفي .

أما بحسب المعنى الفلسفي الحقيقي والتكويني ، فإن القضاء هو : الوجوب الذي يتلبس به الموجودات الممكنة من حيث نسبتها الى علتها التامة ، فإن الشيء مالم يجب لم يوجد (٨٣) . والقضاء على نوعين : ذاتي علمي وعيني فعلي ، الذاتي هو : المنكشف له بكل شيء على ما هو عليه في الأعيان على التفصيل بنحو اعلى وأشرف (٨٤) . والعيني : هو كون الموجودات الممكنة ــ بما لها مـن النظام الأحسن ــ في مرتبة وجوداتها العينية علما فعليا للواجب تعالى فما فيها من الإيجاب قضاء منه تعالى (٨٥) . ويخالف العلامة ما ذهب اليه بعضهم من حصر القضاء إما في مرتبة الذات أو خار الذات ويعتقد أن القضاء يعم المعنيين (٨٦) .

وكذا القدر له معنيان : لغوي وفلسفي . فالقدر لغة هو : ((ما يلحق الشيء من كمية أو حد في صفاته وآثاره . والتقدير تعيين ما يلحقه من الصفات والآثار تعيينا علميا يتبعه العمل على حسب ما تسعه الأسباب والأدوات المــوجودة))(٨٧) . أما اصطلاحا فهو : الذي ينطبق((على الحدود التي تلحق الموجودات المادية من ناحية عللها الناقصة بما لها من الصور العلمية في النشأة التي فوقها ، فإن لكل واحدة من العلل الناقصة بما فيها من الحيثيات المختلفة أثرا في المعلول يخصص إطلاقه في صفته وأثره))(٨٨) . فالعلامة هنا يجعل القدر شاملا لعالم المثال والمادة دون عالم العقل ، بخلاف القضاء الذي يشمل كل عالم الإمكان : العقلي والمثالي والمادي . والعلل الناقصة التي في عالم المثال بما لها من الصور العلمية في تلك النشأة ، هي القدر العلمي أو الذاتي وتخصيص الموجود المادي بما له من الصفات والآثار في هذه النشأة ، هو القدر العيني (٨٩) .

ثانيا : السمع والبصر :

لما كان الواجب تعالى لا يسمع ولا يبصر بآله ، فلا نسمي ما يأتي عن طريق السمع والبصر ، العلم الحاصل عن طريق السمع والبصر ، فهذا إنما يكون عندنا ، أما علمه تعالى الحاصل عن طريق السمع فنسميه العلم بالمسموع، والبصر هو العلم بالمبصر . قال العلامة : ((ولكا كانت حقيقة السمع والبصر هي العلم بالمسموعات والمبصرات ، كانا من مطلق العلم،

وثبتا فيه تعالى ، فهو تعالى سميع بصير ، كما أنه عليم خبير))(٩٠) . فالسمع والبصر داخلان تحت صفة العلم .

ثالثا : القدرة :

في بداية الحكمة يقدم العلامة تعريفا للقدرة ، ومن ثم يستدل على وجـودها في الواجب ، الإ أنه في نهاية الحكمة ، يذكر صغرى القياس الذي يستدل به على وجود القدرة ، ويدخل في تعريف القدرة بشكل عام ، ثم يعود ويذكر كبرى القياس ليستدل على وجود القدرة (٩١) .

عرف العلامة القدرة بأنها : ((كون الشيء مصدرا للفعل عن علم))(٩٢) . فالقدرة بهذا المعنى لها قيدان : مبدئية ومصدرية أو فاعلية الفعل ، وأن يكون هذا الفعل عن علم ، وفي نهاية الحكمة يزيد قيدا آخر وهو ، أن يكون لهذا العلم مدخلية في هذا الفعل ، اذ لا يكفي العلم بالفعل في تحقق القدرة ، قال في النهاية : ((ولا تكون ــ أي القدرة ــ الا في الفعل دون الإنفعال ، فلا نعد إنفعال الشيء عن غيره ــ شديدا كان أو ضعيفا ــ قدرة ، ولا في كل فعل ، بل في الفعل الذي لفاعله علم به ، فلا نسمي مبدئية الفواعل الطبيعية العادمة للشعور قدرة لها ، ولا في كل فعل لفاعله علم به ، بل في الفعل العلمـــي الذي يبعث العلم به فاعله علـــى الفعل ، فليست مبدئية الإنسان ــ مثلا ــ لأفعاله الطبيعية البدنية قدرة ، وإن كان له علم بها ، بل الفعل الذي يعلم الفاعل أنه خير له من حيث انه هذا الفاعل بأن يتصور ويصدق أنه خير له من حيث إنه هذا الفاعل))(٩٣) .

لكن معنى القدرة في الواجب ، يختلف عنه في الممكن ، ففي المكن القدرة لها هذه القيـــود وهي : التصور والتصديق ، والشوق ، والاجمـــاع أو العـــزم او الارادة ، وتحريك العضلات . فالشوق و طلب المفقود ، والفقدان نقص والله منزه عن النقص ، والاجماع أو الارادة كيف نفساني ، والكيف ماهية من الماهيات ، وكل ذي ماهية فهو ممكن ، والله لا ماهية له ، ثم إن الارادة بالمعنى الذي عندنا ، ي من الأمور الفاسدة التي تكون مع المراد فلا تكون قبله ولا بعده ، وعليه يكون معنى القدرة في الواجب متضمنا فقط قيد مبدئية الفعل والعلم والاختيار قال العلامة : ((لكن لا سبيل لتطرق الشوق اليه ، لكونه كيفية نفسانية تلازم الفقد والفقد يلازم النقص ، وهو تعالى منزه عن كل نقص وعدم . وكذلك الارادة التي هي كيفية نفسانية غير العلم والشوق ، فإنها ماهية ممكنة ، والواجب تعالى منزه عن الماهية والامكان ، على أن الارادة بهذا المعنى هي مع المراد ــ اذا كان من الأمور الفاسدة ــ لا توجد قبله ولا تبقى بعده ، فإتصاف الواجب تعالى بها مستلزم لتغير الموصوف وهو محال))(٩٤) . وينتهي

العلامة الى تحديد القدرة في الواجب بأنها ((كون الشيء مبدأ فاعليا للفعل عن علم بكونه خيرا واختيارا في ترجيحه))(٩٥) .

والدليل على وجود القدرة يستفيده العلامة مما ثيت في الابحاث السابقة من أنه تعالى مبدأ لكل وجود وكمال وجودي هذا أولا ، وثانيا : أنه عالم ، وعلمه عين ذاته ، فيثبت أن الله تعالى قادر ، وقدرته عين ذاته قال في البداية : ((ومن المعلوم الذي ينتهي اليه الموودات الممكنة هو ذاته المتعالية ، اذ لا يبقى وراء وجود الممكن الا الوجود الواجبي من غير قيد أو شرط ، فهو مصدر للجميع ، وعلمه عين ذاته التي هي المبدأ لصدور المعاليل الممكنة ، فله القدرة ، وهي عين ذاته))(٩٦) .

وهنالك دليل آخر يذكره في نهاية الحكمة ان الواجب تعالى مبدا فاعلي لكل موجود بذاته ، له علم بالنظام الأصلح في الأشياء بذاته ، وهو مختار في فعله بذاته ، إذ لا مؤثر غيره يؤثر فيه ، فهو تعالى قادر بذاته (٩٧) .

للمعتزلة على هذا القـول ــ أي عمـــوم قدرته تعالى وأنها شاملة لكل شيء ــ إشكال ، وهو : أنها تتنافى واختيارية الانسان لافعاله ، فإذا قلنا باختيار الانسان ، كانت القدرة مقيدة لا مطلقة ، واذا قلنا انها مطلقة عامة تنافى هذا القول مع اختيار الانسان ؟ (٩٨) .

أجاب العلامة عن هذا الاشكال : وذلك في تحديد معنى الفعل الاختياري ، هل هو تساوي نسبته الى الوجود والعدم والفعل والترك ، بمعنى ان شاء فعل وان شاء لم يفعل ، حتى حين صدور الفعل ، ام لا ؟ الفعل الاختياري كما يقول العلامة ليس تساوي النسبة الى الفعل والترك حتى حين صدور الفعل ، لانه يلزم الترجيح بلا مرجح وهو محال ، والشيء ما لم يجب لم يوجد ، والانسان في فعله هو جزء العلة التامة ، لا العلة التامة للفعل ، ونسبة الفعل الى جزء العلة هي الامكان ، ولا يكون هذا الفعل واجبا الا بالغير ، وكل واجب بالغير منتهي اليه تعالى ، وبذلك يثبت العلامة عموم قدرته بلا تناف تنافي مـــع فعل الانسان الاختياري قـــال فـــي البداية : ((ليس معنى كون الفعل اختياريا تساوي نسبته الى الوجود والعدم حتى حين الصدور ، فمن المحال صدور الممكن من غير ترجح وتعين لأحـد جانبي ووجوده وعدمه ، بل الفعل الاختياري لكونه ممكنا في ذاته يحتاج في وجوده الى علة تامة لا يتخلف عنها ، نسبته اليها نسبة الوجوب ، وأما نسبته الى الانسان الذي هو جزء من اجزاء علته التامة ، فبالإمكان ، كسائر الأجزاء التي لها ، من المادة القابلة وسائر الشرائط الزمانية والمكانية وغيرها))(٩٩) .

فالفعل الاختياري اذا ((لا يقع الا واجبا بالغير ، كسائر المعلولات ، ومن المعلوم أن الوجوب بالغير لا يتحقق الا بالإنتهاء الى واجب بالذات ، ولا واجب بالذات الا هو تعالى ، فقدرته تعالى عامة حتى للافعال الاختيارية))(١٠٠) . هذا الجواب مبني على القول بالإمكان الماهوي ، وهنالك جواب آخر مبني على القـول بالإمكان الفقري ، وملخص هذا الجواب : إن

وجود المعلول بالنسبة الى علته هو عين الربط والتعلق والفقر ، والمعلول سواء كان وجودا أم كمالا وجوديا ، وجود الانسان وفعله كلاهما عين الربط والتعلق بالحق تعالى قال العلامة : ((ومن طري أخر : الأفعال ، كغيرها من الممكنات ، معلولة ، وقد تقدم في مرحلة العلة والمعلول : ان وجود المعلول رابط بالنسبة الى علته ، ولا يتحقق وجود رابط الا بالقيام بمستقل يقومه ، ولا مستقل بالذات الا الواجب بالذات ، فهو مبدأ أول لصدور كل معلول متعلق الوجود بعلته ، وهو على كل شيء قدير))(١٠١) .

ويجيب العلامة ــ على اشكال الاشاعرة القاضي بكون افعال الانسان بناءا على القول بعموم القدرة الإلهية جبرية وليست إختيارية ، فإن تعلق ارادة الحق بالفعل وعلمه به قبل وقوعه يلزم منه أن تكون جبرية وليست اختيارية (١٠٢) ــ بأن تعلق الإرادة والعلم الإلهيين بالفعل على ما هو عليه مع خصوصية اختيار الانسان الذي هو جزء العلة ، فالإرادة الإلهية في طول ارادة الانسان واختياره لا أنها في عرض ارادته ، بمعنى أن الانسان الذي اذا اختار الفعل أو الترك تتعلق بفعله الإرادة والعلم الإلهيين ، لا أن فعله او عدم فعله هما نتاج العلم والإرادة الإلهية ((فالإرادة الإلهية انما تعلقت بالفعل على ما هو عليه في نفسه ، والذي عليه الفعل هو أنه منسوب الى الانسان الذي هو جزء علته التامة بالإمكان ، ولا يتغير بتعلق الإرادة عما هو عليه ، فقد تعلقت الإرادة بالفعل من طريق اختيار الانسان ، ومراده تعالى أن يفعل الانسان الفعل الفلاني بإختياره ، ومن المحال أن يتخلف مراده تعالى عن إرادته))(١٠٣) . هذا بخصوص الإرادة ، أما بخصوص تعلق العلم ((فالعلم انما تعلق بالفعل على ما هو عليه ، وهو أنه فعل إختياري يتمكن الانسان منه ومن تركه ، ولا يخرج العلم المعلوم عن حقيقته ، فلو لم يقع إختياريا كان علمه تعالى جهلا))(١٠٤) .

رابعا : الحياة :

عرف العلامة الحياة فيما عندنا ، بأنها : كون الشيء بحيث يدرك ويفعل (١٠٥) . فالعلم والقدرة هنا أخذا في حد القدرة ، الإ أنهما ليسا عينها ، بل من لوازمها كما يقول العلامة ((فالعلم والقدرة من لوازم الحياة وليسا بها "(١٠٦) . والدليل على أنهما ليسا عين القدرة " لأنا نجوز مفارقة العلم الحياة ، وكذا مفارقة القدرة الحياة في بعض الأحيان))(١٠٧) . فالحياة اذا في الحيوان هي : مبدأ وجودي يترتب عليه العلم والقدرة (١٠٨) .

والدليل على كونه تعالى حيا ، هنالك دليلان قـــام العلامة بدمجهما فـــي دليل واحد . الأول : أن هنالك موجودا له علم وقدرة زائدان على ذاته ، فهو حي ، فكيف بمن كان علمه وقدرته عين ذاته ، فهو حي بذاته .

الثاني : أن الحياة كمال وجودي ، وقد ثبت في الابحاث السابقة أن الواجب يثبت له بالامكان العام كل كمال وجودي ، فهو حي بذاته . قال العلامة : " واذ كان الشيء الذي له علم وقدرة زائدان على ذاته حيا ، وحياته كمالا وجوديا له ، فمن كان علمه وقدرته عين ذاته ، وله

كل كمال وكل الكمال فهو أحق بأن يسمى حيا . وهو الواجب بالذات تعالى ، فهو تعالى حي بذاته ، وحياته كونه بحيث يعلم ويقدر ، وعلمه بكل شيء من ذاته ، وقدرته مبدئيته لكل شيء سواه بذاته (١٠٩) .

كانت هذه آخر الصفات الذاتية بحسب العلامة ، فهو يعتقد أن صفات الذات هي : العلم والقدرة والحياة ، والسمع والبصر داخلان تحت صفة العلم ، أما الارادة والكلام فهما من صفات الفعل كما يعتقد العلامة .

خامسا : الكلام :

الكلام بحسب العرف هــو : لفظ دال بالدلالة الوضعية على ما فـــي الضمير (١١٠) .ولما كانت الالفاظ لم توضع لمصاديقها المادية فقط ، وانما وضعت لروح المعاني ، أي أعم من مصاديقها المادية ، علم أن معنى الكلام يكون اوسع مما ذكره العرف ، فيكون كل شيء يدل على شيء آخر ، يعني يكشف عما هو مكنون ، فهو كلام ، ومن هنا فإن الأثر والمعلول كلام ، يكشف ما في علته من كمالات بنحو أعلى وأشرف قال العلامة : ((فلو كان هناك موجود حقيقي دال على شيء دلالــة حقيقية غيــر اعتبارية ــ كالأثر الدال على المؤثر والمعلول الدال بما فيه من الكمال الوجودي على ما في علته من الكمال بنحو أعلى وأشرف ــ كان أحق بأن يسمى " كلاما " لأصالة وجوده وقوة دلالته))(١١١) . هذا الكلام من العلامة مرتبط بالكلام الفعلي ، أما الكمال في مرتبة الذات ، فإن الصفات الكاشفة عن إجمال ذاته المقدسة تعد كلاما بهذا المعنى ، قال العلامة : ((ولو كان هناك موجود بسيط الذات من كل وجه ، له كل كمال في الوجود بنحو اعلى وأشرف ، يكشف بتفاصيل صفاته التي هي عين ذاته المقدسة عن إجمال ذاته ، كالواجب تعالى ، فهو كلام يدل بذاته على ذاته ، والإجمال فيه عين التفصيل))(١١٢) .

سادسا : فعله تعالى :

بعد الفراغ من الحديث عن إثبات الواجب وإثبات صفاته ، ينتقل بنا الكلام الى الحديث عن فعله تعالى ، والمراد بالفعل ، الوجود الفائض منه ، وهو عالم الإمكان ، وهذا الوجود الفائض ينقسم على ثلاثة عوالم كلية مترتبة بعضها فوق بعض وهي : عالم العقل ، عالم المثال ، عالم المادة . العالم الأول مجرد عن المادة وآثارها ، والثاني مجرد عن المادة دون آثارها ، والثالث مقارن للمادة وآثار المادة. فعالم العقل موجود قبل عالم المثال ، ودليل قدم عالم العقل على المثال يبتني على أساس قاعدة امكان الأشرف ، وقاعدة المسانخة بين العلة ومعلولها ، وعالم المثال موجود قبل عالم المادة . وإن هذا الترتيب كما يقول العلامة ترتيب في العلية ، بمعنى أن عالم العقل علة مفيضة لعالم المثال وعالم المثال علة مفيضة لعالم المادة . اذا فالعوالم الثلاث

مترتبة ترتبا وجوديا ، ومطابقة ومتوافقة في النظام الذي يحكمها بحسب مرتبتها الوجودية ، وبينها ترتب علي .

الخلاصة :

أولا : يعتقد العلامة إن برهان الأن يفيد اليقين خلافا لما ذهب اليه الشيرازي ، ودليله في ذلك ، أنه في هذا الدليل يسلك فيه من ملزوم أعم الى لازم أعم ، من الوجود الى الوجوب .

ثانيا : إن رفض العلامة لديل المتكلمين قائم على أساس أن كبرى القياس : لا يخلو من الحوادث فهو حادث " قضية لا بينة بديهية ولا مبينة نظرية تنتهي الى بينة ، ومن ثم يبطل اصل استدلال المتكلمين ، إلا اذا قالوا بالحركة الجوهرية .

ثالثا : لقد أضاف العلامة الى أنواع التركيب المعروفة نوعا أخر من التركيب ، وهو التركب من الوجود والعدم ، بمعنى ان كل شيء فهو مركب من ايجاب ، وهو ثبوت نفسه له ، وسلب هو نفي غيره عنه .

رابعا : إن الشر أمر عدمي لا وجودي ، والنظام الجاري في الخلقة هو أفضل واتقن نظام واحكمه ، ومن ثم لا وجود للشر فيه الا بالعرض ، وفـــي بعض مراتب الوجود .

خامسا : ان للقضاء والقدر بحسب العلامة معنيين : القضاء والقدر العلمي ، والقضاء والقدر العيني . وقد جعل العلامة القدر شاملا لعالم المثال والمادة دون عالم العقل ، بخلاف القضاء الذي يشمل كل عالم الامكان .

الهوامش :

١ــ ينظر :ابن سينا ــ الإشارات والتنبيهات ــ نشر البلاغة ، قم ، ايران ــ ط١، ١٣٨٣هـ ، ش ــ ص١٨ ــ ص٣٠ ، ص٦٦ــ ٦٧. ابن رشد ــ الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة ــ مركز دراسات الوحدة العربية ــ بيروت ، لبنان ــ ط١ ، ١٩٩٨ م ــ ص١٠١ ــ ص١٢٨ . وينظر ـ الرازي ــ المباحث المشرقية ــ مؤسسة ذوي القربى ــ قم ، ايران ــ ط١ ــ ١٤٣٨ هـ ــ ص٤٦٧ ــ ص٤٧١ . وينظر ــ الغزالي ــ الإقتصاد في الاعتقاد ــ دار الكتب العلمية ــ بيروت لبنان ــ ط١ ــ ٢٠٠٤ ــ ص٢٤ ــ ص٢٦ . وينظر ــ الشيرازي ــ الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة ــ صححه واعتنى به محسن عقيل ــ دار المحجة البيضاء ، بيروت لبنان ـ ط١ ــ ج٦ ــ ص٤٠١ ، ص٤٠٢ .

٢ــ ابن سينا ــ الاشارات والتنبيهات ــ ج٣ ص٦٦ .

٣ــ الطباطبائي ، محمد حسين ــ نهاية الحكمة ــ صححها وعلق عليها ، الشيخ عباس السبزواري ــ مؤسسة النشر الاسلامي ــ ط٤ ـ ج٢ ــ ص٢٠٧ .

٤ــ المصدر نفسه ــ ص ٢٠٨ .

٥ــ قال في نهاية الحكمة " أن كون موضوعها أعم الأشياء يوجب أن لا يكون معلولا لشيء خارج منه ، إذ لا خارج هناك ، فلا علة له . فالبراهين المستعملة فيها ليست ببراهين لمية . واما برهان الأن فقد تحقق في كتاب البرهان من المنطق ان السلوك من المعلول الى العلة لا يفيد يقينا ، فلا يبقى للبحث الفلسفي الا برهان الأن الذي يعتمد فيه على الملازمات العامة ، فيسلك فيه من احد المتلازمين العامين الى الآخر " نهاية الحكمة ــ ج٢ ــ ص١٢ .

٦ــ ينظر ــ الشيرازي ، صدر الدين ــ الاسفار العقلية ــ ج٦ ــ ص ٤٠٢ ــ ص٤٠٣ . وينظر السبزواري ـ شرح المنظومة ــ علق عليه حســـن زادة آملي ــ الناشر ، نشر ناب ــ قم ــ ١٣٨٦ ش ــ ط٣ ــمجل ٣ ــ ص٥٠٥ ــ ص٥٠٦ .

٧ــ نهاية الحكمة ــ ص٢٠٨. وينظر : شرح المنظومة ــ مجلد ٣ ــ ص٥٠٥ ــ ص٥٠٦ .

٨ــ نهاية الحكمة ــ ص٢٠٩ .

٩ــ المصدر نفسه ــ ص٢٠٩ . وينظر ــ الشيرازي ــ الاسفار العقلية ــ ج٦ ــ ص٤٠٢ ، ص٤٠٥ .

١٠ــ ينظر ــ الاشارات والتنبيهات ــ ج٣ ــ ص١٨ .

١١ــ المصدر نفسه ــ ص١٨ .

١٢ــ المصدر نفسه ــ ص٢٠ .

١٣ــ ينظر ــ الشيرازي الاسفار ــ ج٦ ، ص٤١٨ ، ص٤٢٠ .

١٤ــ الطباطبائي ــ نهاية الحكمة ــ ج٢ ـ ص٢١٣ ـ ص٢١٤ .

١٥ــ المصدر السابق ــ ص٢١٥ .

١٦ــ ينظر ــ الغزالي ــ الاقتصاد في الاعتقاد ــ ص٢٤ ، ص٢٦ . ونهاية الحكمة ــ ج٢ ص٢١٦ .

١٧ــ الطباطبائي ــ نهاية الحكمة ــ ج٢ ، ص٢١٧ .

١٨ــ المصدر نفسه ــ ص٢١٧ .

١٩ــ المصدر نفسه ــ ص٢١٧ ــ ص٢١٨ .

٢٠ــ قال الفخر الرازي في المباحث " والجواب عنه بوجهين : أحدهما ان هذا معارض لماهيات الممكنات فانها قابلة للوجود والعقل كما حكم بتقدم المؤثر على الأثر حكم بتقدم القابل على المقبول فان الشيء ما لم يكن متقررا ثابتا لا يثبت له غيره فاما ان نقول بان تعين الماهية في كونها ماهية اما ان لا يكفي في قبول الوجود او يكفي في ذلك فان كان لا يكفي في ذلك لزم ان يتوقف قابلية الماهية للوجود على وجود آخر حتى تكون موجودة قبل ان تكون موجودة فيلزم ما ذكرتموه من المحالات . واذا بطل ذلك فحينئذ يتعين القول بان وجود الممكنات غير زائد على ماهياتها بل هي نفس ماهياتها فحينئذ يكون الوجود مقولا على الماهيات الموجودة باشتراك الاسم واما ان كان تعين الماهية في كونها ماهية يكفي في قابلية الوجود حتى لا يعتبر

في تقدم الماهية وفي قابليتها للوجود كونها موجودة فلم لا يجوز ان يكفي تعين الماهية في كونها مؤثرة في الوجود حتى لا يعتبر في تقدمها على الوجود المؤثرية كونها موجودة قبل كونها موجودة وبالجملة فاما ان نقول وجود الممكنات نفس حقائقها او نقول انه زائد على حقائقها فان كان الحق هو الاول لم يكن الوجود مشتركا بين الاشياء واذا جاز ذلك في وجود الممكنات جاز ذلك ايضا في وجود الباري ط المباحث المشرقية ــ ج٢ ، ص ١٢٦ ، ص١٢٧ .

٢١ــ الطباطبائي ــ نهاية الحكمة ــ ج٢ ، ص ٢١٨ .

٢٢ــ السهروردي ــ المشارع والمطارحات ــ ضمن مجموعة مصنفات شيخ الاشراق ــ تحقيق ، هنري كوربان ــ قم ، ايران ــ ط١ ــ ١٣٧٣ ــ ص ٣٩١ ، ص٣٩٢ . وينظر التلويحات ــ ص٣٩ .

٢٣ــ الطباطبائي ــ نهاية الحكمة ــ ج٢ ، ص ٢٢٠ .

٢٤ــ المصدر نفسه ــ ص٢٢١ .

٢٥ــ المصدر نفسه ــ ص٢٢١ .

٢٦ــ المصدر نفسه ــ ص٢٢١ ، ص٢٢٢ .

٢٧ــ المصدر نفسه ــ ص٢٢٢ .

٢٨ــ الطباطبائي ــ نهاية الحكمة ــ ج٢ ــ ص٢٢٢ . وينظر ــ الشيرازي ــ الاسفار ج٦ ص٤٥٧ ، ص٤٥٨ .

٢٩ــ نهاية الحكمة ــ ج٢ ــ ص٢٢٢ .

٣٠ــ المصدر السابق ــ ص٢٢٣ .

٣١ــ المصدر نفسه ــ ص٢٢٣ . وينظر الشيرازي الذي اورد هذه الشبهتين ــ الاسفار ج٦ ــ ص ٤٦٥ ــ ص٤٦٦ .

٣٢ــ المصدر نفسه ــ ص٢٢٤ .

٣٣ــ الطباطبائي ــ رسالة في التوحيد ــ ضمن مجموعة رسائل العلامة الطباطبائي ، تحقيق الشيخ صباح الربيعي ــ مكتبة فدك لاحياء التراث ــ قم ، ايران ــ ٢٠٠٧ ط١ ــ ص٢٦ .

٣٤ــ الطباطبائي ــ نهاية الحكمة ــ ج٢ ص٢٢٦ .

٣٥ــ تسمى هذه الشبهة بشبهة ابن كمونة .

٣٦ــ نهاية الحكمة ــ ج٢ ص٢٢٧ ــ ص٢٢٨ .

٣٧ــ المصدر نفسه ــ ص ٢٢٨ .

٣٨ــ المصدر نفسه ــ ص٢٢٩ .

٣٩ــ الفارابي ــ فصوص الحكم ــ طبع مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية ، حيدر آباد الدكن ــ ١٣٤٥ هـ ق ــ ص ٤ .

٤٠ــ نهاية الحكمة ــ ص٢٣٠ .

٤١ــ المصدر نفسه ــ ص ٢٣١ .

٤٢ــ المصدر نفسه ــ ص٢٣١ .

٤٣ــ المصدر نفسه ــ ص٢٣١ ــ ص٢٣٣ .

٤٤ــ الطباطبائي ــ بداية الحكمة ــ ج٢ ، ص٢٩٩ .

٤٥ــ المصدر نفسه ــ ص٣٠٠ ــ ص٣٠١ .

٤٦ــ المصدر نفسه ــ ص٣٠١ .

٤٧ــ الثنوية : ديانة ايرانية قديمة تعتقد بوجود اصلين قديمين مدبرين للعالم هما : اهورا مزدا إله الخير وسبب النظام في هذا العالم والمسؤول عن إقرار العدالة ومحاسبة النفوس بعد الموت عما اجترحت من السيئات في هذه الحياة ــ واهريمان إله الشر والمرض والموت وملك الشياطين . فتقسيم الكائنات الى طاهرة ودنسة ، والصراع بين الخير والشر ، بين الجنة والنار ، بين الإلوهية والانسان ، هذا هو لب المذهب الديني والعقائدي الذي يعرضه الكتاب المقدس لدى الايرانيين : الزند افستا ... مرحبا ، عبد الرحمن ــ من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الاسلامية ــ عويدات للنشر والطباعة ، بيروت ، لبنان ــ ط١ ــ ٢٠٠٧ ــ ص٧٥ .

٤٨ــ يقسم افلاطون الشر الى : خلقي وطبيعي ، وما يهمنا في المقام الشر الطبيعي ، وهو في ذاته نقص في الوجود ، او خير أقل . هو ضد يتميز به الخير كما يتميز الصدق بالكذب . لم يرده الله ، بل سمح به فداء للخير الفائض على العالم . ويستحيل ان يكون العالم المصنوع خيرا محضا فيشابه نموذجه الدائم . وهو اذن نقص ، ولكنه احسن عالم ممكن . وعناية الله تشمل الكليات والجزئيات ايضا بالقدر الذي يتفق مع الكليات ونحن نرى الله الطبيب يرعى الكل قبل الجزء ، والفنان يدبر افعاله مقتضى الغاية ويرمي الـــى اعظم كمال ممكن للكل ، فيصنع

الجزء لأجل الكل ، لا الكل لأجل الجزء . كذلك حال الصانع الأكبر ، فان تذمر الانسان ، فلأنه يجهل ان خيره الخاص يتعلق به وبالكل معا على مقتضى قوانين الكل ... كرم ، يوســـف ــ تاريخ الفلسفة اليونانية ــ ص٨٢ ــ ص٨٣ .

٤٩ــ يقول ارسطو : إن الفعل الحسن احسن من القوة عليه ، لأن القوة ليست شيئا معينا وانما هي قوة الضدين ، فالفعل الحسن تعيين لضد وابطال لآخر . والفعل القبيح اقبح من القوة عليه ، والسبب واضح مما تقدم . وتقدم الفعل على القوة يبطل وجود مبدأ للشر في العالم قائم بذاته ، لأن الشر يلزم عن القوة على ضدين احدهما خير ، فهو متأخر بالطبع عن القوة ، وهو اذن في موجودات بالفعل تخالطها القوة ، وهي الموجودات الأرضية ، أما الموجودات الدائمة ، فلما كانت بالفعل وخلوا من القوة ، فهي خلو من الشر . فليس يوجد الشر بذاته . كرم ، يوسف تاريخ الفلسفة اليونانية ــ ص١٧٧ .

٥٠ــ الطباطبائي ــ نهاية الحكمة ــ ج٢ ــ ص٢٧٨ .

٥١ــ المصدر نفسه ــ ص٢٧٨ ــ ص٢٧٩ .

٥٢ــ المصدر نفسه ــ ص٢٧٩ .

٥٣ــ المصدر نفسه ــ ص٢٨١ .

٥٤ــ المصدر نفسه ــ ص٢٨٢ .

٥٥ــ المصدر نفسه ــ ص٢٨٤ .

٥٦ــ المصدر نفسه ــ ص٢٨٥ .

٥٧ــ المصدر نفسه ــ ص٢٣٤ ــ ص٢٣٥ .

٥٨ــ المصدر نفسه ــ ص٢٣٥ .

٥٩ــ المصدر نفسه ــ ص٢٣٥ .

٦٠ــ المصدر نفسه ــ ص٢٣٥ .

٦١ــ يقول القاضي عبد الجبار المعتزلي في كتابه شرح الاصول الخمسة " ان صفات القديم إما ان تكون من باب ما يختص به على وجه لا يشاركه فيه غيره ، نحو كونه قديرا وغنيا ــ الا ان هذا لا يصح في المثال ، لان المرجع في القدم الى استمرار الوجود ، والواحد منا يشارك القديم في الوجود ، وكونه غنيا ليس بصفة ، لان المرجع به الى نفي الحاجة عنه ، فالاولى ان يذكر في مسالة الصفة الذاتية التي يقع فيها الخلاف والوفاق ــ واما ان تكون من

باب ما يشاركه غيره في نفس الصفة ويخالفه في كيفية استحقاقه لها ، نحو كونه قادرا عالما حيا موجودا ، فان احدنا يستحق هذه الصفات كالقديم سبحانه ، الا ان القديم تعالى سبحانه يستحقها لما هو عليه في ذاته ، والواحد منا يستحقه لمعان محدثة . واما ان تكون من باب ما يشاركه غيره في نفس الصفة وفي جهة الاستحقاق ، نحو كونه مدركا ومريدا وكارها ، فان القديم تعالى مدرك لكونه حيا بشرط وجود المدرك ، وكذلك الواحد منا . وكذلك فهو مريد وكاره بالارادة والكراهية ، وكذلك الواحد منا . الا ان الفرق بينهما ان القديم تعالى حي لذاته فلا يحتاج الى حاسة ، ومريد وكاره بارادة وكراهة موجودتين لا في محل ، والواحد منا مريد وكاره لمعنيين محدثين في قلبه " شرح الاصول الخمسة ــ ص١٣٠ ــ ص١٣١ .

٦٢ــ يقول الغزالي في الاقتصاد في الاعتقاد في احكام الصفات عامة ما يشترك فيها ويفترق وهي اربعة احكام : " الحكم الأول : ان الصفات السبعة التي دللنا عليها ليست هي الذات بل هي زائدة على الذات ، فصانع العالم تعالى عندنا عالم بعلم وحي بحياة وقادر بقدرة وهكذا جميع الصفات ... الحكم الثاني : ان هذه الصفات كلها قائمة بذاته لا يجــوز ان يقوم شيء منها بغير ذاته ، سواء كان في محل او لم يكن في محل .... الحكم الثالث : ان الصفات كلها قديمة .... الحكم الرابع : ان الاسامي المشتقة لله تعالى من هذه الصفات السبعة صادقة عليه ازلا وابدا " الاقتصاد في الاعتقاد ــ ص٧٥ ــ ص٨٧ . وقال الرازي في المحصل " ماهية الله تعالى مخالفة لسائر الماهيات بعينها " الطوسي ــ تلخيص المحصل ــ حققه عبد الله نوراني ــ جامعة طهران ــ ١٣٥٩ ش ــ ص٢٥٧ .

٦٣ــ ينظر ــ الشهرستاني ــ الملل والنحل ــ صححه وعلق عليه احمد فهمي محمد ــ دار الكتب العلمية ــ بيروت ، لبنان ــ ٢٠٠٧ م ط٧ ج١ ص٩٩ ــ ص١٠٥ .

٦٤ــ نهاية الحكمة ــ ج٢ ــ ص٢٣٧ــ ص٢٣٨ .

٦٥ــ المصدر نفسه ــ ص٢٣٧ .

٦٦ــ المصدر نفسه ــ ص٢٤٣ ــ ص٢٤٤ .

٦٧ــ المصدر نفسه ــ ص٢٤٤ .

٦٨ــ بداية الحكمة ــ ج٢ ــ ص٣١٦ .

٦٩ــ المصدر نفسه ــ ص٣١٦ .

٧٠ــ المصدر نفسه ــ ص٣١٧ .

٧١ــ المصدر نفسه ــ ص٣١٧ .

٧٢ــ ينظر ــ كرم ، يوسف ــ تاريخ الفلسفة اليونانية ــ مطبــعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ــ ١٩٣٩ ــ ص٩٠ .

٧٣ــ ينظر ــ مطر ، اميرة حلمي ــ الفلسفة اليونانية تأريخها ومشكلاتها ــ دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ــ القاهرة ، مصر ــ ١٩٩٨ ــ ص ٤٢٩ .

٧٤ــ ينظر ــ شرح حكمة الاشراق ــ تحقيق عبد الله نوراني ــ ط١ ـ ص٣٤٦ ــ ص٣٥٢ .

٧٥ــ ينظر ــ يقول ابن سينا في كتابه التعليقات : " وواجب الوجود مع احاطة علمه بالجزئيات وبنظام الموجودات على وجه كلي . فكذلك يعلم ان نظام العالم هو نظام واحد ، اي هذا النظام المعقول ، فيكون قد احاط به على وجه كلي . فانه إن لم يحط علمه بوحدانية النظام المعقول له ، لا يكون قد عرف العالم على حقيقته ..... فالأول اذا كان يعرف من ذاته لوازمه ولوازم لوازمه على الترتيب السببي والمسببي ، ويعلم انه كلما كان كذا كذا كان كــذا ، أي مسبب عن ذلك السبب ــ اذ هو مسببه مطابق له ــ فانه يكون عارفا بالأشياء على وجه كلي ..." التنعليقات ص٦ ــ ص٧ .

٧٦ــ بداية الحكمة ــ ج٢ ــ ص٣١٨ .

٧٧ــ نهاية الحكمة ــ ج٢ ــ ص٢٤٨ .

٧٨ــ المصدر نفسه ــ ص٢٤٨ .

٧٩ــ المصدر نفسه ــ ص٢٤٩ .

٨٠ــ المصدر نفسه ــ ص٢٥١ .

٨١ــ المصدر نفسه ــ ص٢٥٣ .

٨٢ــ المصدر نفسه ــ ص٢٥٣ .

٨٣ــ المصدر نفسه ــ ص٢٥٣ .

٨٤ــ المصدر نفسه ــ ص٢٥٤ .

٨٥ــ المصدر نفسه ــ ص٢٥٤ .

٨٦ــ المصدر نفسه ــ ص٢٥٤ .

٨٧ــ المصدر نفسه ــ ص٢٥٥ .

٨٨ــ المصدر نفسه ــ ص٢٥٥ .

٨٩ــ المصدر نفسه ــ ص٢٥٥ .

٩٠ــ بداية الحكمة ــ ج٢ ــ ص٣١٨ .

٩١ــ ينظر ــ بداية الحكمة ــ ج٢ ص٣٢٩ . ونهاية الحكمة ــ ج٢ ص ٢٥٨ ــ ٢٥٩ .

٩٢ــ بداية الحكمة ــ ج٢ ص ٣٢٩ .

٩٣ــ نهاية الحكمة ــ ج٢ ص٢٥٩ .

٩٤ــ المصدر نفسه ــ ص٢٥٩ .

٩٥ــ المصدر نفسه ــ ص٢٥٩ .

٩٦ــ بداية الحكمة ــ ج٢ ص٣٢٨ .

٩٧ــ نهاية الحكمة ــ ج٢ ص٢٥٩ ــ ص٢٦٠ .

٩٨ــ ينظر ــ شرح الاصول الخمسة للقاضي عبد الجبار المعتزلي ــ حققه وقدم له عبد الكريم عثمان ــ الناشر مكتبة وهبة ــ القاهرة ــ ط١ ١٩٦٥ م ـ ص وينظر ـ التفتازاني ــ شرح المقاصد ــ المجلد الرابع ــ ص٦٩ ــ ص٧٧ .

٩٩ــ بداية الحكمة ــ ج٢ ص ٣٣٠ .

١٠٠ــ المصدر نفسه ــ ص٣٣٠ .

١٠١ــ المصدر نفسه ــ ص٣٣٠ ــ ص٣٣١ .

١٠٢ــ ينظر ــ الغـــزالي ــ الاقتصاد فـــي الاعتقاد ــ ص ٥١ ــ ص٦٠ . والتفتازاني في شرح المقاصد مجلد الرابع ص ١٠١ .

١٠٣ــ بداية الحكمة ــ ج٢ ص٣٣٢ .

١٠٤ــ المصدر نفسه ــ ص٣٣٣ .

١٠٥ ــ نهاية الحكمة ــ ج٢ ص٢٧٤ .

١٠٦ ــ المصدر نفسه ــ ص٢٧٤ .

١٠٧ ــ المصدر نفسه ــ ص٢٧٥ .

١٠٨ ــ المصدر نفسه ــ ص٢٧٥ .

١٠٩ــ المصدر نفسه ــ ص٢٧٦ .

١١٠ــ ينظر ــ بداية الحكمة ــ ج٢ ص٣٤٤ ــ ص٣٤٨ ونهاية الحكمة ــ ج٢ ص٢٨٧ ــ ص٢٨٨ .

١١١ــ المصدر نفسه ــ ص٢٩٣ ــ ص٢٩٨ .

١١٢ــ المصدر نفسه ــ ص ٢٩٨ .

المصادر :

ــ ابن رشد ــ الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة ــ مركز دراسات الوحدة العربية ــ بيروت ، لبنان ــ ط١ ــ ١٩٨٩ .

ــ ابن سينا ــ الإشارات والتنبيهات ــ نشر البلاغة ، قــم ، إيران ــ ط١ ــ ١٣٨٣ هـ ، ش .

ــ التفتازاني ، سعد الدين ــ شرح المقاصد ــ تحقيق وتعليق مع مقدمة في علم الكلام الدكتور عبد الرحمن عميرة ــ عالم الكتب ، بيروت ، لبنان ــ ط٢ ١٩٨٩ .

ــ الرازي ، فخر الدين ــ المباحث المشرقية ــ مؤسسة ذوي القربى ، قم ، ايران ــ ط١ ــ ١٤٣٨ هـ .

ــ السبزواري ، ملا هادي ــ شرح المنظومة ــ الناشر ، نشر ناب ــ قم ــ ١٣٨٦ ش ــ ط٣ ــ مجلد ٣ .

ــ السهروردي ، شهاب الدين ــ المشارع والمطارحات ــ ضمن مجموعة مصنفات شيخ الإشراق ، تحقيق هنري كوربان ــ قم ، ايران ــ ط١ ــ ١٣٧٣ .

ــــــــــــــــــــــــ شرح حكمة الإشراق ــ تحقــيق ، عبد الله نوراني ــ ط١

ـــ الشهرستاني ، عبد الكريم ـــ الملل والنحل ـــ صححه وعلق عليه احمد فهمي محمد ـــ دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ـــ ٢٠٠٧ ط٢ ج١ .

ـــ الشيرازي ، صدر الدين ـــ الاسفار العقلية الاربعة ـــ صححه واعتنى به محسن عقيل ـــ دار المحجة البيضاء ، بيروت ، لبنان ـــ ط١ج٦ .

ـــ الطباطبائي ، محمد حسين ـــ بداية الحكمة ـــ شرح وتحقيق محمد مهدي مؤمن ـــ مطبعة سليمانزاده ، قم ، ايران ـــ ط٢ ـــ ١٤٢٨ هـ ق .

ـــــــــــــــــــــــــ نهاية الحكمة ـــ صححها وعلق عليها الشيخ عباس السبزواري ـــ مؤسسة النشر الاسلامي ـــ ط٤ ج٢ .

ـــــــــــــــــــــــــ رسالة في التوحيد ـــ ضمن مجموعة رسائل العلامة الطباطبائي ، تحقيق الشيخ صباح الربيعي ـــ مكتبة فـــدك لإحياء التراث ـــ قم ، ايران ـــ ط١ ـــ ٢٠٠٧ .

ـــ الطوسي ، نصير الدين ـــ تلخيص المحصل ـــ حققه عبد الله نوراني ـــ جامعة طهران ١٩٥٩ ش .

ـــ الغزالي ، ابو حامد ـــ الاقتصاد في الاعتقاد ـــ دار الكتب العلمية ـــ بيروت ، لبنان ـــ ط١ ـــ ٢٠٠٤ م .

ـــ الفارابي ، ابو نصر محمد بن محمد بن طرخان ـــ طبع بمطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن ـــ ١٢٤٥ هـ ق .

ـــ كرم ، يوسف ـــ تاريخ الفلسفة اليونانية ـــ مطبـــعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ـــ ١٩٣٩ .

ـــ مطر ، اميرة حلمي ـــ الفلسفة اليونانية تأريخها ومشكلاتها ـــ دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ـــ القاهرة ـــ ١٩٩٨ .

ـــ مرحبا ، عبد الرحمن ـــ من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الاسلامية ـــ دار عويدات للنشر والطباعة ، بيروت ، لبنان ـــ ط١ ـــ ٢٠٠٧ م .

Sources

1-Ibn Rushd - Disclosure of evidence approaches in the faiths of religion - Center for Arab Unity Studies - Beirut, Lebanon - 1st edition 1989.

2-Ibn Sina - Signals and Alerts - Publishing Rhetoric, Qom, Iran - I 1 - 1383 AH, S.A.

-3-Al-Taftazani, Saad Eddin - Explanation of the Purposes - An investigation and commentary with an introduction to the science of speech, Dr. Abd al-Rahman Amira - Book World, Beirut, Lebanon - 2nd edition 1989.

4-Al-Razi, Fakhr Al-Din - The Eastern Investigations - The Kinship Foundation, Qom, Iran - I 1-1438 AH.

5-Al-Sabzwari, Mulla Hadi - Explanation of the System - The Publisher, Nab Publication - Qom - 1386 Rd. 3 - Volume 3.

6-al-Suhrawardi, Shihab al-Din - Projects and Theses - within the collection of works of Sheikh Al-Ishraq, Henry Corban Inquiry - Qom, Iran - I 1 1373.

_____Explanation of the wisdom of radiance - investigation, Abdullah Nourani - 1st edition

7-Al-Shahristani, Abd al-Karim — Boredom and Bees — Corrected and commented on by Ahmad Fahmy Muhammad — Scientific Books House, Beirut, Lebanon - 2007 2 2 C 1.

8-Shirazi, Sadruddin - The Four Mental Books - Corrected and cared for by Mohsen Aqil - Dar Al-Muhajjah Al-Beidah, Beirut, Lebanon - I 1 C 6.

9-Tabatabaei, Muhammad Hussain - The Beginning of Wisdom - Explanation and Inquiry by Muhammad Mahdi Moamen - Suleimanzadeh Press, Qom, Iran - 2nd edition 1428 A.H.

_____10-End of the wisdom - Corrected and commented by Sheikh Abbas Al-Sabzwari - Islamic Publishing Foundation - I 4 C 2

-11-Al-Tusi, Naseeruddin - Summarizing the Collector - Achieved by Abdullah Nourani - University of Tehran 1959 st.

-12-Al-Ghazali, Abu Hamid - Economy of Belief - Dar Al-Kutub Al-Alami - Beirut, Lebanon - 1st edition 2004

13-Al-Farabi, Abu Nasr Muhammad bin Muhammad bin Tarkhan

Printed at the Council of the Ottoman Encyclopedia, Haiderabad Deccan, 1245 A.H.

14-Karam, Youssef - History of Greek Philosophy - Publication of the Authorship, Translation and Publishing Committee - 1939.

15-Mattar, Princess of Helmy - Greek Philosophy, Its History and Problems - Qabaa House for Printing, Publishing and Distribution - Cairo 1998.

Hello, Abd al-Rahman - From Greek Philosophy to Islamic Philosophy - Aouidat Publishing and Printing House, Beirut, Lebanon - I 1-2007.