رسالة في
الفرق بين نوعي العلم
الإلهي والكلام

للإمام سراج الدّين الأرمويّ
(٦٨٢هـ)

ويليها

رسالة في إثبات الواجب تعالى

للإمام نجم الدّين الكاتبيّ
(٦٧٥هـ)

ومعها مناقشات النصير الطوسي للمصنف

تحقيق
محمد أكرم أبو غوش

2012

□ مجموع ثلاث رسائل للأئمة الارموي والكاتبي والدواني

تحقيق: محمد أكرم أبو غوش
الطبعة الأولى: ١٤٣٤هـ - ٢٠١٣ م
جميع الحقوق محفوظة باتفاق وعقد©

دار النُّور المبين للدراسات والنشر

تلفاكس: ٤٦١٥٨٥٩ ، جوال: ٠٧٩٥٣٩٤٣٠٩، ص.ب: ٩٢٥٤٨٠ عمّان ١١١٩ الأردن.

البريد الالكتروني: info@darannor.com الموقع على شبكة الانترنت: www.darannor.com

---

جميع الحقوق محفوظة. لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو أي جزء منه أو تخزينه في نطاق استعادة المعلومات أو نقله بأي شكل من الأشكال دون إذن خطي سابق من الناشر.

All rights reserved. No part of this book may be reproduced, stored in a retrieval system, or copied in any form or by any means without prior written permission from the publisher.

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

الحمد لله المتعالي عن الإدراك بالمعاني، المتقدِّس عن تقديس المقدِّسين وتوهُّم المتوهِّمين ونظر النَّاظرين وفكر المتفكِّرين، القاهر بحجب الجلال والجمال عن إدراك ذاته، وبقوَّته كلَّ شيء حتَّى خضع له تعالى كلُّ شيء طوعاً أو كرهاً.

وصلَّى الله على سيِّد السَّادات محمَّد عبد الله -ونِعْمَ العبد- ورسوله ومصطفاه وحبيبه، وعلى آله وأصحابه ساداتنا وموالينا أجمعين وسلَّم تسليماً.

وبعدُ فإنَّ مِن منِّ الله تعالى على عبيده أن رزقهم عقولاً يتلمَّسون بها طريق معرفته تعالى، وجعل التَّفكُّر في خلقه تعالى من أفضل العبادة، وأمر مراراً في كتابه العزيز أن ينظر النَّاس ويتفكَّروا في آياته تعالى في الآفاق وفي أنفسهم ليصلوا إلى أنَّ الله تعالى هو الحقُّ المبين، وأنَّه لا إله إلا هو، وأنَّه على كلِّ شيء قدير ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّهُ يُحْيِي الْمَوْتَى وَأَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [الحجّ:٦]، وليتعرَّفوا غناه تعالى وكمال ذاته وجمال صفاته.

ولمَّا كلَّف تعالى النَّاس بما اختاروا غفل أغلبهم عن هذا الأمر العظيم، والتفتوا إلى مشتَّت السَّعي أو بعيد البغي، وآثروا الحياة الدُّنيا ذات اللَّهو واللَّعب. أمَّا من اشتغل بالفكر والنَّظر فتاهوا في مهامهِ الأفكار وغاصوا بحار الأنظار ليحصِّلوا كنوز الأسرار. إلا أنَّ هؤلاء جميعاً عادوا عاضِّين أصابع النَّدم لمَّا لم يجدوا نوراً يهدي في تلكم الظُّلمات، إلا قوماً أراد الله تعالى سعادتهم في الدَّارين بأن نوَّر لهم طريقهم بخير نور ألا وهو القرآن العظيم، فعرفوا أوَّل الطَّريق ومنتهاها، وأُضيئ لهم جانبا الطَّريق بأصول العقل والنَّقل، فمن مستعجل مترفِّع، ومن مؤسِّس بانٍ ليخطو بعده على خطاه إلى هدى الله تعالى.

فكان بحمد الله تعالى بمحض منَّته وفضله أن جعل للمؤمنين على الحقِّ أحقَّ دليل، ولم يجعل للكافرين عليهم سبيلاً في أيِّ سبيل، فكان الدِّين الحقُّ عالياً دائماً مرفوعاً بأكفِّ السَّادة العلماء على مرور الدُّهور ببركة سيِّدهم سيِّدنا محمَّد صلَّى الله عليه وسلَّم تسليماً ونوره الذي حباه به وخلَّصه له، فحصل للقول الحقّ القوَّة أينما كان وكيفما نُظر إليه،

فليس الحقُّ إلَّا أنَّ الحقَّ هو الله تعالى، والكلُّ إلَّاه عبيدٌ له، وما فينا إلا فضل رحمته أو حقُّ عدله.

وبعد أن ثبت الحقُّ بدأ العلماء في النَّظر في الدَّقائق لقوية قويِّ الأدلَّة وإبطال زائفها، وقعَّدوا القواعد وأسَّسوا الأركان لتكون لمن خلفهم آية ينظرون فيها نظراً حقّاً ليصلوا الموصل الصِّدق.

فمن هذه الرَّسائل رسالتان ماتعتان للإمامين الإمام سراج الدِّين والملَّة قاضي القضاة الأرمويِّ رحمه الله تعالى، والإمام نجم الدِّين الكاتبيِّ القزوينيِّ رحمه الله تعالى، وهما من مدرسة الإمام فخر الدِّين والملَّة الرَّازيِّ رحمه الله تعالى ورضي عنه، وكفى بذلك تعريفاً لهما ولقدريهما.

ورسالة الإمام الكاتبيِّ فيها مناقشة وبينه وبين العلَّامة نصير الدِّين الطُّوسيِّ في أدلَّتها، ما زادها نفعاً وإمتاعاً.

وهما ليستا لمبتدئ طلب العلم، فلن يفيد منهما كثيراً. ولو بدأ العلمَ بطريقه بالتَّدرُّج في التَّعلُّم بالمتون ثمَّ ما بعدها بنصيحة شيخ معلِّم ومدارسة أخ قرين لكان خيراً من قراءة ما لا يدرك مقصوده ولا يحصِّل موضوعه.

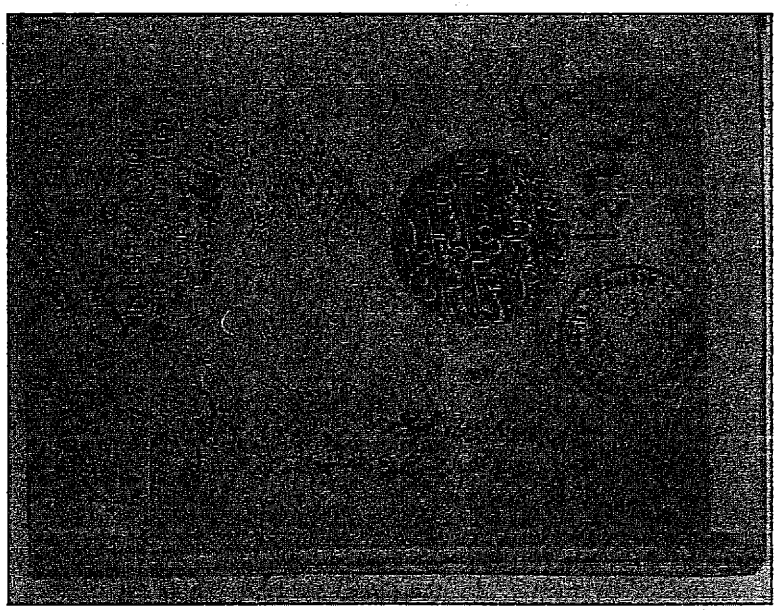
والعمل في الرِّسالتين صفُّهما، ثمَّ إخراجهما وترتيبهما بما رأيت أنَّه مفيد، ثمَّ كان بعض التَّعليق عليهما، ولا يخلو هذا العمل من نقص، فأدعو الله تعالى أن يتقبَّل ويعفو ويهدي إلى كلِّ خير.

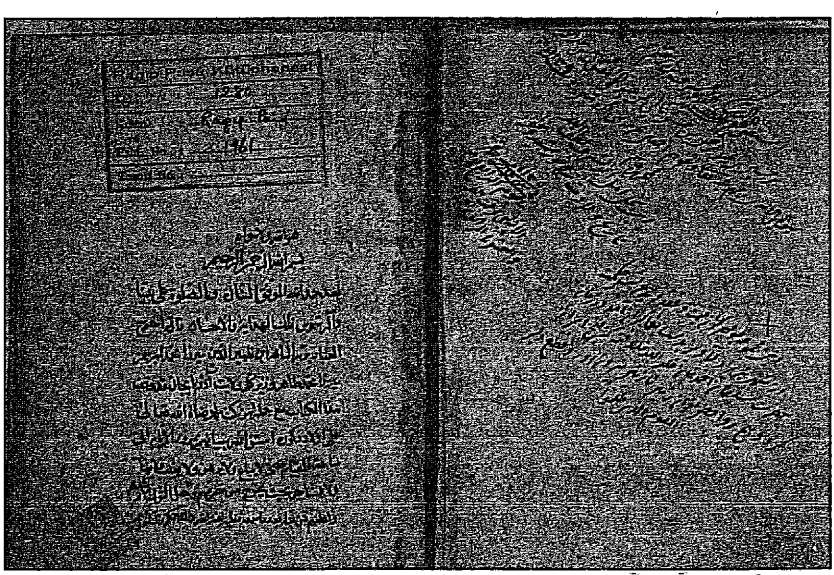
وقد رتَّبت الرِّسالتين بأن ذكرت تراجم العلماء، وقد أطلتُ فيها مستقصياً لأنَّ الأئمَّة الذين من مدرسة الإمام الفخر على عظمهم قد انتُقص حقُّهم في زمان الجهل هذا لحساب شهرة جهلة سطحيِّين لا يستحُّون أن يُذكروا أصلاً.

ثمَّ قدَّمتُ لكلٍّ من الرِّسالتين قبل البدء بهما بمقدِّمة صغيرة، ثمَّ بعد المقدِّمة الرِّسالةُ مع قليل تعليق. والرسالتان في مجموع رسائل في مكتبة راغب باشا رحمه الله.

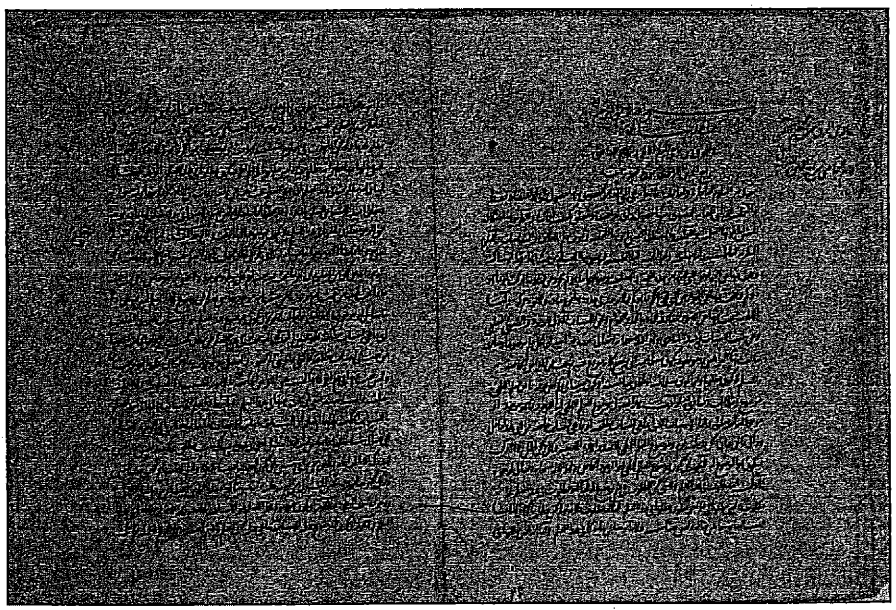
والله تعالى هو الموفِّق والهادي.

صورة الغلاف وصورة أوّل المجموع

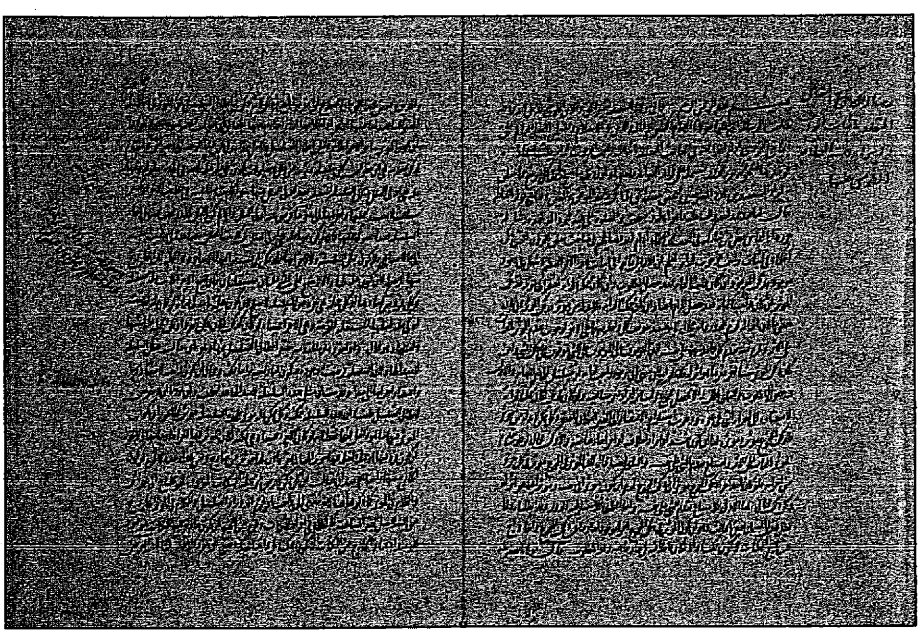




أوَّل رسالة الإمام الأرمويِّ



أوَّل رسالة الإمام الكاتبيِّ



التراجم

ترجمة الإمام سراج الدِّين الأرمويِّ[١]

(٥٩٤-٦٨٢هـ)

هو الإمام الفقيه المتكلِّم الأصوليُّ المنطقيُّ قاضي القضاة أبو الثَّناء سراج الدِّين محمود بن أبي بكر بن حامد بن أحمد الأُرمويُّ[٢] الأذربيجانيُّ التَّنوخيُّ الشَّافعيُّ الأشعريُّ، نسبةً إلى أُرْمِية من بلاد أذَربيجان، وتسمى الآن: ضيائية، تابعة لإيران. وُلِدَ في أُرمية سنة ٥٩٤هـ.

رحل إلى الموصل لأخذ العلم عن الإمام كمال الدِّين ابن يونس (ت:٦٣٩هـ)[٣].

---

(١) الذي بين اليدين ممَّا يُترجم الإمام السِّراج الأرمويَّ رحمه الله قليلٌ، فهو بالضَّرورة لا يوفيه حقَّه، خاصَّة أنَّ مقام الإمام كان عالياً في عصره، فأقرانه من المؤرِّخين كانوا يُعظِّمونه غاية التَّعظيم، فيقول العلَّامة محمود الأقسرائيُّ في «مسامرة الأخبار ومسايرة الأخيار» -وهو مطبوع بالفارسيَّة-: «كان سراج الدِّين الأرمويُّ عَلَماً للعالم وبحر الفضائل وشمس سماء الشَّريعة ومركز محيط الحقيقة والطَّريقة...».

وقال عنه الحسين الجعفريُّ الرُّودكيُّ الشَّهير بابن بي بي في كتاب «الأوامر العلائيَّة في الأمور العلائيَّة» -وهو مطبوع بالفارسيَّة-: «قاضي القضاة ملك العلماء سلطان الأئمَّة قدوة الأمَّة شريح الزَّمان سراج الملَّة والدِّين حجَّة الإسلام والمسلمين...».

والمرجع الأوَّل في هذه التَّرجمة -غيرَ المراجع المعروفة- كتاب «التَّحصيل» بتحقيق د. عبد الحميد علي أبو زنيد الذي اجتهد كثيراً في لملمة التَّرجمة فجزاه الله خيراً، وما كان من نقل لا تجده في الأصول فهو منه.

وتطويلي هنا في استقصاء تراجم الأئمَّة رحمهم الله تعالى إنَّما هو محاولة لتغطية جزء فراغ كبير.

(٢) قد يشتبه الإمام سراج الدِّين الأرمويُّ مع الإمام تاج الدِّين الأرمويِّ تلميذ الإمام فخر الدِّين الرَّازيِّ -رحم الله جميعهم-، وهو الإمام محمَّد بن الحسين المتوفَّى سنة ٦٥٣هـ، وهو صاحب «الحاصل» مختصر «المحصول» في أصول الفقه وغيره.

(٣) وترجمة الإمام كمال الدِّين ابن يونس عظيمة كبيرة، وهو كان إماماً في أربعة وعشرين علماً من العلوم الشَّرعيَّة والعقليَّة وغيرها، فانظر ترجمته في كتب التَّراجم.

وعلى عجلة يُذكر بعض أخباره: يروي ابن أبي أصيبعة: «كان قد ورد إلى الملك الرحيم بدر الدين لؤلؤ صاحب الموصل من عند الإمبراطور ملك الفرنج أسئلة وقصد أن كمال الدين بن يونس يرد أجوبتها.

وسكن دمشق، وقدم مصر ومكث فيها، وذهب إلى مَلَطْيَةَ وإلى بلاد الفرنجة وإلى بغداد كما سيأتي من قصص، ثمَّ ذهب أخيراً إلى قونية[١] وتُوُفِّي فيها وهو قاضي القضاة فيها سنة ٦٨٢هـ رحمه الله تعالى ورضي عنه.

فبعث صاحب الموصل إلى ابن يونس يعرفه بذلك، ويقول له أن يتجمَّل في لبسه وزيه ويجعل له مجلساً بأبهة لأجل الرسول، وذلك لما يعرفه من ابن يونس أنه كان يلبس ثياباً رثَّة بلا تكلُّف، وما عنده خبر من أحوال الدنيا، فقال نعم.حكى جلال الدين قال: فكنت عنده، وقد قيل له هذا رسول الفرنج قد أتى وقرب من المدرسة، فبعث من تلقاه، فلما حضر عند الشيخ، نظرنا فوجدنا الموضع فيه بسط من أحسن ما يكون من البسط الرومية الفاخرة وجماعة مماليك وقوف بين يديه وخدام وشارة حسنة. ودخل الرسول وتلقاه الشيخ وكتب الأجوبة عن تلك المسائل بأسرها. ولما راح الرسول غاب عنا جميع ما كنا نراه، فقلت للشيخ يا مولانا ما أعجب ما رأيت من تلك الأبهة والحشمة، فتبسم وقال يا بغدادي هو علم».

ويروي ابن خلكان: «ثم قال ابن المستوفي: ووردت عليه مسائل من بغداد في مشكلات هذا العلم فحلها واستصغرها ونبه على براهينها، بعد أن احتقرها».

ويروي ابن خلكان أيضاً: «كنت بدمشق سنة ٦٣٣ هـ، وبها رجل فاضل في علوم الرياضة فأشكل عليه مواضع في مسائل الحساب والجبر والمقابلة والمساحة وإقليدس، فكتب جميعها في درج وسيرها إلى الموصل ثم بعد أشهر عاد جوابه، وقد كشف عن خفيها وأوضح غامضها وذكر ما يعجز الإنسان عن وصفه، ثم كتب في آخر الجواب: فليمهد العذر في التقصير في الأجوبة، فإن القريحة جامدة والفطنة خامدة، قد استولى عليها كثرة النسيان، وشغلتها حوادث الزمان، وكثير مما استخرجناه وعرفناه نسيناه، بحيث صرنا كأنا ما عرفناه، وقال لي صاحب المسائل المذكورة: ما سمعت مثل هذا الكلام إلا للأوائل المتقدمين لهذه العلوم، ما هذا من كلام أبناء هذا الزمان».

هذا وقد رحل إلى الإمام ابن يونس رحمه الله الإمامُ أثير الدِّين الأبهريُّ رحمه الله وأخذ عنه مع أنَّ كتب الإمام الأبهريِّ – الذي هو تلميذ للإمام الفخر الرَّازيِّ رحمهما الله- كانت تُقرأ وتُدرس، فكان ذلك من الإمام الأبهريِّ شهادة بعلوِّ الإمام ابن يونس.

(١) قال ياقوت الحموي في «معجم البلدان»: «قونية بالضم ثم السكون ونون مكسورة وياء مثنَّاة من تحت خفيفة من أعظم مدن الإسلام بالروم وبها وبأقصرى سكنى ملوكها».

والإمام سراج الدِّين الأرمويُّ قريب الإمام أفضل الدِّين الخونجيِّ[١] (ت:٦٤٦هـ) رحمهما الله، والإمام أفضل الدِّين من تلامذة الإمام فخر الدِّين الرَّازيِّ رحمه الله، فقريب جدّاً أن يكون قد تلمذ عليه[٢]، وإنَّه لَمَّا ذهب سفيراً من مصر إلى الإمبراطور فريدريك -كما سيأتي- كان الإمام الخونجيُّ قاضياً بمصر.

---

(١) وجدتُ ذكر قرابته عند اليونينيِّ في «ذيل مرآة الزَّمان»، وترجمة الإمام الخونجيِّ رحمه الله تعالى في فصل ترجمة الإمام نجم الدِّين الكاتبيِّ رحمه الله.

(٢) فالثَّابت تلمذة الإمام السِّراج على الإمام كمال الدِّين ابن يونس، وقريب اليقين أن يكون قد تلمذ على الإمام أفضل الدِّين الخونجيِّ. وقد ذكر ابن خلدون في مقدِّمته أنَّ الإمام السِّراج تلميذ للإمام فخر الدِّين الرَّازيِّ نفسه -رحم الله جميعهم-.

وذكر قريباً منه صاحب «تاريخ مختصر الدول» فقال: «وفي هذا الزَّمان كان جماعة من تلامذة الإمام فخر الدِّين الرَّازيِّ سادات فضلاء أصحاب تصانيف جليلة في المنطق و الحكمة كزين الدِّين الكشِّي و قطب الدِّين المصريِّ بخراسان و أفضل الدِّين الخونجيِّ بمصر و شمس الدِّين الخُسَرَوْشاهيِّ بدمشق و أثير الدِّين الأبهريِّ بالرُّوم و تاج الدِّين الأرمويِّ وسراج الدِّين الأرمويِّ بقونية».

وهذا ممكن وإن كان الإمام السِّراج قد وُلِدَ سنة ٥٩٤هـ، فيكون عمره عند وفاة الإمام الفخر اثنتي عشرة سنة فقط؛ فيمكن أن يكون قد انتسب إليه تلمذة عليه وهو في هذه السِّنِّ.

ما وجدتُ من سيرة الإمام السِّراج

قَدِمَ إلى مَلَطْيَة من مصر قاصداً التَّشرُّف والتَّقرُّب من الشَّيخ أوحد الدِّين حامد بن أبي الفخر الكرمانيِّ الصُّوفيِّ[١] (ت:٦٣٥هـ)، وقد استقبله حاكم مَلَطْيَة علاء الدِّين كيقباذ السَّلجوقيُّ بنفسه «ورحَّب له ترحيباً يليق بجلالة قدره وعظيم منزلته، واستفسر منه عن مراده من الحضور، فلمَّا أجابه وكشف عن رغبته التَّقرُّب من الشَّيخ أوحد الدِّين الكرمانيِّ استنكر ذلك واستغربه وقال له: إنَّ ملطية لا تليق بمقام القاضي سراج الدِّين الأرمويِّ - فيكون وقتذاك قاضياً في مصر- ولا تتَّسع إلى طموحه وعلومه التي في حاجةٍ لها المدنُ الكبيرة. ثمَّ أسكنه مدرسةً أمامَ الجامع وعيَّنه مدرِّساً فيها»[٢].

ولازم الإمام الأرمويُّ الشَّيخ الكِرمانيَّ؛ فكان يذهب إليه كلَّ يوم بعد العصر مواظباً على الأذكار عنده.

وقد كان الإمام السِّراج يذاكر أحد العلماء في الفلك والمنطق والرِّياضيّات هو جمال الدِّين الواسطيُّ[٣]، فأقنعه بالذَّهاب إلى الشَّيخ الكِرمانيِّ فلازمه كذلك.

---

(١) وهو من أقران الشَّيخ ابن عربي الحاتميِّ، وقد نقل عنه ابن عربي في بعض كتبه.

(٢) نصُّ محقِّق «التَّحصيل» د. عبد الحميد علي أبو زنيد نقلاً عن كتاب مطبوع بالفارسيَّة هو «مناقب أوحد الدِّين حامد بن أبي الفخر الكرمانيِّ». مطبوع في طهران سنة ١٣٤٧هـ.

(٣) لم أجد في ترجمته شيئاً.

وكان الإمام سراج الدِّين يتردَّد على الشَّيخ جلال الدِّين الرُّوميِّ[١] مع أنَّه كان ينكر أحواله[٢]، وقد عاده في مرضه وسقاه الدَّواء، وعند وفاته تقدَّم أتباعه وتلاميذه للصَّلاة عليه.

وقال أحمد الأفلاكيُّ في كتاب «مناقب العارفين» إنَّه قد سمع الإمام سراج الدِّين الأرمويَّ يقول شعراً في رثاء الشَّيخ جلال الدِّين الرُّوميِّ وقتَ دفنه على قبره.

وقد بعث الملك الصَّالح نجم الدِّين أيُّوب[١] الإمام سراج الدِّين الأرمويَّ سفيراً إلى الإمبراطور فريدريك[٢]، وأقام سراج الدِّين عنده مُكرَّماً مدَّة وصنف له كتاباً في المنطق وأحسن إليه الإمبراطور إحساناً كبيراً، وعاد السِّراج إلى الملك الصَّالح مُنعَّماً.

---

(١) جلال الدين الرومي (٦٠٤ - ٦٧٢ هـ) هو الشَّيخ الصوفيُّ الجليل المعروف محمد بن محمد بن الحسين بن أحمد البلخيُّ القونويُّ الرُّوميُّ. قال في «الأعلام»: «عالم بفقه الحنفيَّة والخلاف وأنواع العلوم، ثم متصوِّف (ترك الدنيا والتَّصنيف) كما يقول مؤرخو العرب. وهو عند غيرهم صاحب «المثنوي» المشهور بالفارسيَّة، وصاحب الطريقة (المولويَّة) المنسوبة إلى (مولانا) جلال الدين.

ولد في بلخ (بفارس) وانتقل مع أبيه إلى بغداد في الرَّابعة من عمره، فترعرع بها في المدرسة المستنصريَّة حيث نزل أبوه. ولم تطل إقامته، فإنَّ أباه قام برحلة واسعة ومكث في بعض البلدان مدداً طويلة وهو معه، ثم استقرَّ في قونية سنة ٦٢٣ هـ، وعرف جلال الدين بالبراعة في الفقه وغيره من العلوم الإسلاميَّة، ← فتولى التَّدريس بقونية في أربع مدارس بعد وفاة أبيه (سنة ٦٢٨هـ). ثم ترك التَّدريس والتَّصنيف والدُّنيا وتَصَوَّف (سنة ٦٤٢هـ) أو حولها، فشغل بالرِّياضة وسماع الموسيقى ونظم الأشعار وإنشادها. ونظم كتابه «المثنوي» بالفارسيَّة».

(٢) هذا بحسب نقل الدُّكتور عبد الحميد أبو زنيد. وهنا يقال إنَّ إنكار الإمام السِّراج عليه إنَّما هو لما عليه بعض مشايخ الصُّوفيَّة من الكلمات الموهمة، والله تعالى أعلم، وكثير من هذا الموهم يمكن حمله على الحقِّ، ولكنَّ الإكثار من الموهمات نفسه يُنكر. فالإمام السِّراج لم يكن مُكفراً للشَّيخ الرُّوميِّ بدليل تردُّده عليه وعيادته وصلاته عليه، فهذا منه حكم بإسلام الشَّيخ الرُّوميِّ. وهو به أعرفُ فرحمهما الله تعالى.

(١) قال في «الأعلام»: «الملك الصَّالح (٦٠٣ - ٦٤٧ هـ = ١٢٠٦ - ١٢٤٩ م) أيُّوب (الملك الصَّالح) بن محمَّد (الملك الكامل) بن أبي بكر (العادل) بن أيُّوب، أبو الفتوح نجم الدِّين: من كبار الملوك الأيُّوبيِّين بمصر. ولد ونشأ بالقاهرة. وولي بعد خلع أخيه (العادل) سنة ٦٣٧ هـ وضبط الدَّولة بحزم. وكان شجاعاً مهيباً عفيفاً صموتاً، عُمِّرَ بمصر ما لم يُعمَّره أحد من ملوك بني أيُّوب. وفي أواخر أيَّامه أغار الإفرنج على دمياط سنة ٦٤٧ هـ واحتلُّوها وأصاب البلاد ضيق شديد، وكان الصَّالح غائباً في دمشق، فقدم ونزل أمام الفرنج وهو مريض بالسُّلِّ فمات بناحية المنصورة، ونقل إلى القاهرة. من آثاره قلعة الروضة بالقاهرة» فقد مات مرابطاً رحمه الله تعالى.

(٢) أنقل إليك -بقليل تصرُّف- ما ذكر قطب الدِّين اليونينيُّ في «ذيل مرآة الزَّمان» لتوضيح تلك الحال السِّياسيَّة في علاقة الملوك الأيُّوبيِّين مع الفرنجة: «ثم توفي الملك الكامل وصارت مصر لابنه الملك العادل ثم لأخيه الملك الصَّالح نجم الدِّين بن الكامل فأرسل إليه الملك الصَّالح نجم الدِّين الشَّيخَ سراج الدِّين الأرمويَّ قريب الشَّيخ أفضل الدِّين الخونجيِّ قاضي مصر، وكان إماماً في المعقولات، وكان الإنبرطور محبّاً للفضائل والعلوم الحكميَّة وغيرها فأقبل على سراج الدِّين وأقام عنده مدَّة طويلة، وصار بين الإنبرطور وبين الملك الصَّالح نجم الدِّين مودَّة عظيمة كما كانت بينه وبين أبيه الملك الكامل. ثم عاد سراج الدِّين إلى الدِّيار المصريَّة ولما توفي الإنبرطور ملك بعده أنبولية والأنبردية وجزيرة صقلية ولده كنراد ثم توفي وملك منفريد أخوه وكان كنراد وأخوه منفريد يريان رأي أبيهما في محبة الفضائل العلميَّة وبينهما وبين البابا خليفة الإفرنج العداوة الشَّديدة».

وفي كتاب: «الحضارة الإسلامية بين أصالة الماضي وآمال المستقبل»، جمع وإعداد علي بن نايف الشَّحود -بتصرُّف-:«الإمبراطور فريدريك الثَّاني (١١٩٤- ١٢٥٥ م) تولَّى الملك وهو صبيٌّ، وهذا أتاح له ترك الحكم في يد مستشاريه والتَّفرُّغ للدِّراسة والاستفادة من الثقافات السَّائدة في عصره وهي العربيَّة واليونانيَّة واللَّاتينيَّة. ولا شكَّ أنَّ التُّراث الحضاريَّ الضَّخم الذي تركه العرب والنُّورمان في صقلية وجنوب إيطاليا، كان [ذا] أثر قويٍّ في تكوين شخصيَّة هذا الملك. وقد تجلَّى ذلك بوضوح في اهتمامه بالثقافة العربيَّة، وترجمة مآثرها العلميَّة، وجنوحه إلى السِّلم في حل مشاكله السِّياسيَّة، وإقامة علاقات ودِّيَّة مع ملوك مصر والشَّام من الأيُّوبيِّين.

ونتيجة لهذه السِّياسة السِّلميَّة تعرَّض فريدريك لغضب البابا جريجوري التَّاسع الذي اعتبره عاصياً ومحروماً من رحمة الكنيسة. واضطر الإمبراطور فردريك- لعلاج هذه المشكلة- أن يخرج بتلك الحملة الصَّليبيَّة العجيبة- المعروفة بالسَّادسة- التي كان قوامها ستَّمئة، جنديٍّ، ولم تُرَق فيها قطرة دماء واحدة،

وذلك لأن الإمبراطور فردريك توصَّل إلى عقد معاهدة مع ملك مصر الأيوبيِّ «محمد الكامل بن العادل» سنة ٦٢٦ هـ (١٢٢٩م) استولى بمقتضاها على بيت المقدس بدون قتال.

وفي خلال هذه الزِّيارة توطدت أواصر الصَّداقة بين الإمبراطور فردريك وبين الملك الكامل وعدد من الأمراء وكبار رجال الدولة وعلمائها مثل الملك الأشرف موسى أخي الملك الكامل، والأمير فخر الدين بن شيخ الشُّيوخ قائد الجيش الأيوبيِّ، والقاضي شمس الدِّين قاضي العسكر الذي صاحب الإمبراطور أثناء إقامته في الشام.

وبعد عودة الإمبراطور إلى بلاده، أهدى إلى الملك الأشرف موسى دبّاً أبيض، فأرسل له السُّلطان الكامل جملة من الحيوانات الغريبة من بينها فيل أثار إعجاب الناس. أما الأمير فخر الدين بن شيخ الشيوخ فقد سافر إلى الإمبراطور كرسول للملك الكامل وتوطدت بينهما صداقة متينة.

وكان فردريك الثَّاني شغوفاً بالعلوم الطبيعية والرِّياضيَّة والفلسفيّة، وكثيراً ما كانت تعترضه فيها مشكلات علمية ولا يجد من العلماء المحيطين به من يقدم له حلاً شافياً لها. فكان يرسلها إلى أصدقائه من ملوك المسلمين لعرضها على علماء بلادهم والإجابة عنها. من ذلك مثلاً، المسائل الرياضية والفلكية التي أرسلها إلى الملك الكامل والتي أجاب عنها العالم الرياضي المصري علم الدين قيصر الأسفونى -نسبة إلى قرية أسفون بالصعيد- فبعث بها الملك الكامل إليه مع كتاب في علم الفلك على سبيل الهدية. كذلك أرسل فردريك مجموعة من الأسئلة الفلسفية إلى الفيلسوف الصوفي الأندلسي ابن سبعين، وهي مسائل عن الكون والنفس والعلم الإلهي.. إلخ، أجاب عنها ابن سبعين، وقد عرفت باسم «المسائل الصِّقلِّيَّة».

ولما ولي الملك الصالح نجم الدين أيوب عرش مصر، سار على سياسة الودِّ والصداقة التي اتبعها والده الكامل نحو صقلية. وتبادل مع الإمبراطور فردريك الثاني السفارات والهدايا، نذكر منها السفارة المصرية التي رَأَسَها الشَّيخ سراج الدِّين الأرمويُّ، الذي أقام مدَّة في صقلِّيَّة، وألَّف كتاباً في المنطق للإمبراطور فردريك. ويقال إن هذا الإمبراطور أرسل إلى الملك الصَّالح أيُّوب رسولاً متنكِّراً في زِيِّ تاجر لينذره بحملة لويس التَّاسع على مصر».

أقول: مرَّ هنا تسليم الملك الكامل رحمه الله -المعروف بأنَّه كان مجاهداً- القدسَ للفرنجة، وذلك وإن كان من الكبائر إلا أنَّ جهة نظر الملك الكامل كانت بأنَّ أسوار القدس حينئذ كانت مهدَّمة بما يمنع أن يتحصَّن فيها الفرنجة، وكان من الاتِّفاق أن تبقى المقدَّسات بأيدي المسلمين.

قال في «ذيل مرآة الزَّمان»: «وكان الملك الكامل سلَّم القدس إلى الفرنج سنة ستٍّ وعشرين **على أن يكون الحرم الشَّريف بما فيه من المزارات للمسلمين**، وكذا جميع أعمال القدس ما خلا عشر ضياع على طريق الفرنج من عكا إلى القدس، وشرط أن يكون القدس خراباً ولا يجدَّد فيه عمارة البتة. فلما مات الملك

ذكر المقيرزيُّ في «السُّلوك لمعرفة دول الملوك» أن قد قدم السِّراج إلى مصر برفقة السُّلطان المعظَّم غياث الدِّين توران شاه بن الصَّالح نجم الدِّين أيُّوب بن الكامل محمَّد بن العادل (ت:٦٤٨هـ) عندما طلبت منه زوجة أبيه شجر الدُّرِّ الحضور لتولِّي الأمر لموت أبيه، وكان برفقته كذلك الإمام عزُّ الدِّين بن عبد السَّلام وبهاء الدِّين بن الجميزيِّ وغيرهما من العلماء[1].

وفي سنة ٦٥٥هـ دخل في خدمة سلطان السَّلاجقة في قونية، وألَّف «لطائف الحكمة» باسم سلطان السَّلاجقة فيها.

وقال اليونينيُّ في «مرآة الزَّمان»: «حكى القاضي سراج الدِّين الأرمويُّ رحمه الله أنَّه توجَّه إلى هولاكو رسولاً من جهة صاحب الرُّوم بعد أخذه بغداد. قال سراج الدِّين: فلمَّا دخلت عليه وجدت حوله صبيّاً صغيراً يلعب، فلمَّا وقعت عيني على الصَّغير أخذ بمجامع قلبي ولم أستطع كفَّ بصري عنه، فلمَّا رأى ذلك منِّي هولاكو قال للتُّرجمان: قل له: تعرف هذا الصَّبي مَن هو؟ قال سراج الدِّين: فلمَّا قال لي التُّرجمان ذلك قلتُ: لا. قال:

الكامل وجرى ما ذكرناه من الاختلاف بين الملوك عمَّر الفرنج في غربيه قلعة جعلوا برج داود عليه السَّلام من أبراجها، وكان بقي هذا البرج لم يخرَّب لما خرَّب الملك المعظَّم أسوار القدس، ولما اعتقل الملك النَّاصر داود الملك الصَّالح نجم الدِّين بالكرك توجه الملك النَّاصر بعسكره ومن معه من أصحاب الملك الصَّالح نجم الدِّين إلى القدس ونازل القلعة التي بناها الفرنج ونصب عليها المجانيق ولم يزل مصابراً لها حتى سُلِّمت إليه بالأمان فهدمها وهدم برج داود عليه السَّلام واستولى على القدس ومضى من كان فيه من الفرنج إلى بلادهم».

(١) وهو قد كان في مصر قبل هذا، إذ قد توفِّي الملك الصَّالح سنة ٦٤٧هـ، وذهاب الإمام السِّراج إلى ملطية من مصر كان قبل وفاة الشَّيخ الكرمانيِّ سنة ٦٣٥هـ.

فَلِمَ تُديم النَّظر إليه؟ فقلت: أجد نفسي الميل إليه من غير اختيار منِّي. فقال: هذا ولد الخليفة[١]. قال سراج الدِّين: فقمت قائماً وقبلت قَدَمَي ذلك الصَّغير. فقال هولاكو للتُّرجمان: عرِّفه أنَّنا قد أقمنا له مَن يؤدِّبه بآداب المسلمين ويعلِّمه دين الإسلام، ولم ندخله في دين المُغل. قال سراج الدِّين: فقلتُ ما ناسب من الشُّكر له على ذلك وتحقَّقت رجحان عقله».

وقد اشتغل الإمام السِّراج في قونية قاضياً ثمَّ قاضياً للقضاة وتوفِّيَ وهو كذلك سنة ٦٨٢هـ رحمه الله تعالى.

والحاصل أنَّا عرفنا أنَّ حياة الإمام السِّراج كانت حافلة جدّاً بقليل الأخبار التي وصلتنا عنه، وليت لنا معرفة أكثر من ذلك عنه رحمه الله تعالى وتقبَّله، آمين.

---

(١) نقل الحافظ الذَّهبيُّ في «سير أعلام النُّبلاء» عن الشَّيخ ظهير الدِّين الكازرونيِّ في تاريخه: «قال: وقتل ابناه - المستعصم- أحمد وعبد الرَّحمن، وبقي ولده مبارك وفاطمة وخديجة ومريم في أسر التَّتار. قلت - أي الذَّهبيُّ-: وله ذرِّيَّة إلى اليوم بأذربيجان». أي من ابن الخليفة مبارك هذا.

ممَّن تلمذ عليه:

١- صفيُّ الدِّين الهنديُّ (٧١٥هـ)، محمَّد بن عبد الرَّحيم بن محمَّد، الشَّيخُ صفيُّ الدِّين الهنديُّ الأرمويُّ الأشعريُّ.

قال الإمام تاج الدِّين السُّبكيُّ في « طبقات الشَّافعيَّة الكبرى»: «كان من أعلم النَّاس بمذهب الشَّيخ أبي الحسن وأدراهم بأسراره متضلِّعاً بالأصلين.

اشتغل على القاضي سراج الدين صاحب «التَّحصيل»، وسمع من الفخر بن البخاريِّ، روى عنه شيخنا الذَّهبيُّ.

ومن تصانيفه في علم الكلام «الزُّبدة»، وفي أصول الفقه «النِّهاية» و«الفائق» و«الرِّسالة السَّينية». وكلُّ مصنفاته حسنة جامعة لا سيما النهاية.

مولده ببلاد الهند سنة أربع وأربعين وستِّمئة، ورحل إلى اليمن سنة سبع وستِّين ثم حجَّ وقَدِمَ إلى مصر ثم سار إلى الرُّوم واجتمع بسراج الدِّين،

ثمَّ قدم دمشق سنة خمس وثمانين واستوطنها ودرس بالأتابكيَّة والظَّاهريَّة الجوانيَّة وشغل النَّاس بالعلم.

توفي بدمشق سنة خمس عشرة وسبعمئة.

وكان خطُّه في غاية الرَّداءة، وكان رجلاً ظريفاً ساذجاً؛ فيُحكى أنَّه قال: وجدت في سوق الكتب مرَّة كتاباً بخطٍّ ظننتُه أقبحَ من خطِّي فغاليتُ في ثمنه واشتريته لأحتجَّ به على من يدَّعي أنَّ خطِّيَ أقبح الخطوط، فلمَّا عُدتُ إلى البيت وجدته بخطِّي القديم!

ولَّما وقع من ابن تيميَّة في المسألة الحمويَّة ما وقع وعُقِدَ له المجلس بدار السَّعادة بين يدي الأمير تنكز وجمعت العلماء أشاروا بأنَّ الشَّيخ الهنديَّ يحضر فحضر، وكان الهنديُّ طويل النَّفس في التَّقرير؛ إذا شرع في وجه يقرِّره لا يدع شبهة ولا اعتراضاً إلَّا قد أشار

إليه في التَّقرير، بحيث لا يَتِمُّ التَّقرير إلَّا وقد بَعُدَ على المعترض مقاومته. فلَّما شرع يقرِّر أخذ ابن تيميَّة يعجِّل عليه على عادته ويخرج من شيء إلى شيء. فقال له الهنديُّ: ما أراك يا ابن تيميَّة إلَّا كالعصفور؛ حيث أردت أن أقبضه من مكان فرَّ إلى مكان آخر! وكان الأمير تنكز يُعظِّم الهنديَّ ويعتقده، وكان الهنديُّ شيخ الحاضرين كلِّهم، فكلُّهم صدر عن رأيه. وحُبِسَ ابن تيمية بسبب تلك المسألة وهي التي تضمَّنت قوله بالجهة، ونودي عليه في البلد وعلى أصحابه وعزلوا من وظائفهم».

٢- تاج الدِّين الكرديُّ الشَّافعيُّ(٦٨٠هـ)، يحيى بن محمد بن إسماعيل أبو زكريا تاج الدين الكردي الإربليُّ الشَّافعيُّ. كان فقيهاً فاضلاً ديِّناً، باشر الحكم ببلاطنس وحمص وبعلبكَّ وغيرها من البلاد، وناب في الحكم بدمشق مدة عن القاضي عزِّ الدِّين محمَّد بن الصَّائغ رحمه الله، ثم ولي القضاء بحلب وأعمالها بتقليد سلطانيٍّ، وتوجه إليها وباشر أحكامها مدة شهرين، فلما جفل النَّاس من حلب انتزح إلى حمص، وخرج يوم الخميس بكرة النهار من البلد للاجتماع بالقاضي عز الدين محمد بن الصائغ بمشهد خالد بن الوليد رضي الله عنه، والتحم القتال -مع التَّتار- وهو هناك، فقتل يوم الخميس رابع عشر شهر رجب، وقد نيف على الستين من العمر، ودفن بمقابر حمص جوار مشهد خالد بن الوليد رضي الله عنه ورحمة الله تعالى[1].

٣- مجد الدِّين المارديُّ القاضي(ت:٦٨٩هـ)، إسماعيل بن عبد الرَّحمن بن مكيٍّ، أبو الفداء الفقيه الشَّافعي، تُوُفِّيَ بجبل الصَّالحية سنة تسع وثمانين وستِّمئة، وصلي عليه

(١) ترجمته من «ذيل مرآة الزَّمان»، وسمَّاه في «بغية الطَّلب في تاريخ حلب» تاج الدِّين الكرديَّ.

بجامع العقيبة، ودفن في تربة البرهان الموصلي قريب مسجد القدم، وقد نيف على السِّتين.

قال قطب الدِّين اليونينيُّ: ذكر لي أنه كان في أول أمره حنبلي المذهب ثم انتقل إلى مذهب الشَّافعي وولي تدريس الأتابكية بجبل الصالحية، وولي القضاء بحلب وأعمالها، وكان سافر إلى الروم، وذكر أنه قرأ «التَّحصيل» على السِّراج الأرمويِّ[1].

٤- تقيُّ الدِّين ابن زيتون (٦٩١هـ)، أبو أحمد بن أبي بكر بن مسافر بن أبي بكر بن أحمد بن عبد الرفيع اليمنيُّ المالكيُّ الفقيه الأصوليُّ العلَّامة قاضي الجماعة بتونس. رحل إلى المشرق رحلتين: الأولى في سنة ثمان وأربعين وستِّمئة أخذ فيها عن شمس الدِّين الخُسرَوْشاهي أخذ عنه الأصلين، وسراج الدِّين الأرمويِّ وعزِّ الدِّين بن عبد السَّلام الشَّافعيِّ وفخر الدِّين البندهيِّ، وسمع الحديث من الحافظ عبد العظيم المنذريِّ وجماعةٍ غيره، وحجَّ ورجع إلى تونس بعلم كثير ورواية واسعة. ثم رحل ثانية سنة ست وخمسين فأقام بالقاهرة بالمدرسة الفاضلية وبمدرسة الصاحب بن شكر ثم حج ورجع إلى تونس فولي بها قضاء القضاة وعظم محله ونبل قدره وانتفع الناس به كان إماماً عالماً ذا فضل ودين حسن الخلق والخلق.

قال أبو عبد الله بن رشيد: كان أبو القاسم ممَّن أعزَّ العلم وصان نفسه عن الضَّعة والابتذال، وأعانه على ذلك الجِدَةُ والمال وسَعة الحال. وكان المفزع إليه في الفتيا بتونس. وهو أول من أظهر تآليف فخر الدين بن الخطيب الأصولية بإقرائه إياها بمدينة تونس، قاله الشَّيخ عفيف الدِّين عن الشَّيخ أبي الطَّيِّب النَّفزاويِّ، وكان مجلسه يغصُّ بصدور

---

(١) التَّرجمة من كتاب «الوافي بالوفيات».

طلَّاب العلم، وكان مهيباً وقوراً مولده في سنة إحدى وعشرين وستمائة وتوفي بتونس سنة إحدى وتسعين وستمائة[١].

٥- تاج الدِّين الكردريُّ الحنفيُّ، نسبة إلى «كردر» قرية بخوارزم. قال في «الشَّقائق النُّعمانيَّة» -بتصرُّف-: «قرأ رحمه الله على علماء عصره منهم العالم الفاضل سراج الدِّين الأُرمويُّ صاحب «المطالع» و«بيان الحكمة»، وحصَّل من العلوم شيئاً كثيراً وبرع في جميعها، وتمهر في الفقه واشتهرت فضائله في الآفاق. ولما مات داود القيصري مدرِّساً بمدرسة إزنيق نصَّبه السُّلطان أورخان مقامه ودرَّس هناك مدَّة وأفاد طلبة زمانه. وكان زوَّج إحدى ابنتيه للشَّيخ اده بالي، وزوَّج ابنته الأخرى للمولى خير الدِّين القاضي، ثم صار هو وزيراً ولقِّب بخير الدِّين باشا»[٢].

من مصنَّفاته:

١- **التَّحصيل من المحصول**، وكتاب «المحصول» في أصول الفقه للإمام فخر الدِّين الرَّازيِّ رحمه الله. وقد شُرح «التَّحصيل» كشرح التُّستريِّ أبي سعد.

٢- **لباب الأربعين**، وكتاب «الأربعين في أصول الدِّين» للإمام فخر الدِّين الرَّازي رحمه الله.

---

(١) ترجمته منقولة من «الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب» لابن فرحون.

(٢) أشكل أن يكون الكردريُّ هو نفس الكرديِّ بخطأ الاسم، ولكنَّ ذاك شافعيٌّ وهذا حنفيٌّ، والتَّرجمة بأنَّ ذاك قاضٍ في بلاد وهذا مدرِّس في أخرى. فربما يكون الخطأ من صاحب «بغية الطَّلب» بأنَّ سمَّى الكرديَّ بالكردريِّ رحمهم الله جميعاً.

٣- **مطالع الأنوار**، في المنطق والحكمة، قال في «كشف الظُّنون»: «**وهو كتاب اعتنى بشأنه الفضلاء ويهتمون ببحثه ودرسه وتدريسه و يستكشفون من مظانٍّ درسه**». وقال في ترتيب الكتاب: «رتَّبه على طرفين: الأوَّل: في المنطق. والثَّاني يشتمل على أربعة أقسام: الأوَّل: في الأمور العامَّة. الثَّاني: في الجواهر. الثَّالث: في الأعراض. الرَّابع: في العلم الإلهيِّ خاصَّة».

وعليه شروح منها:

شرح قطب الدِّين الرَّازي التَّحتاني وسمَّاه: «لوامع الأسرار»، وعليه حواشٍ لبعض الأفاضل منهم السَّيِّد الشَّريف الجرجانيُّ، كتب حاشيته عند قراءة ذلك الكتاب على محمَّد بن مباركشاه تلميذ الإمام القطب.

شرح شمس الدِّين الأصفهانيِّ أبي الثَّناء رحمه الله، وعليه حواشٍ.

شرح علاء الدِّين الطُّوسيِّ، ألَّفه بأمر السُّلطان محمَّد الفاتح رحمهما الله.

٤- **بيان الحقِّ ولسان الصِّدق**، في المنطق والحكمة. وشُرِحَ كشرح أبي سالم السَّرمينيِّ.

٥- **شرح الإشارات والتَّنبيهات**، والكتاب لابن سينا.

٦- **لطائف الحكمة**، في الحكمة والمنطق. أهداه إلى سلطان السَّلاجقة.

٧- **شرح الوجيز**، في الفقه الشَّافعيِّ، و«الوجيز» لسيِّدنا الإمام حجَّة الإسلام أبي حامد الغزاليِّ رحمه الله تعالى ورضي عنه.

٨- **أسئلة على «المحصول»**، وأغلب الظنِّ أنَّها غير ما في «التَّحصيل». وشرحها الإمام شمس الدِّين الجزريُّ وأجاب عنها.

٩- **الإرشاد على وقف الأعداد.**

١١٠- **غايات الآيات**، في المنطق.

١١- **الإيضاح**، شرح «الموجز» في المنطق. و«الموجز» للإمام أفضل الدِّين الخونجيِّ رحمه الله.

١٢ - **الرِّسالة الغرَّاء في الفرق بين نوعي العلم الإلهيِّ والكلام**، وهي محلُّ التَّحقيق.

١٣ - **رسالة في أمثلة التَّعارض في الأصول**، كذا ذكره في «كشف الظُّنون»، أمَّا في «هديَّة العارفين» فقد قال إنَّ اسمها: «رسالة في أمثلة التَّعاضد في الأصول».

١٤ - **رسائل في علم الجدل**.

١٥ - **المناهج**، في المنطق والحكمة.

ورأيتُ في «هديَّة العارفين» أنَّ من كتب الإمام السِّراج «تهذيب المحكم والمحيط الأعظم»، والصَّواب أنَّه للصَّفيِّ الأرمويِّ محمود بن محمَّد القرافيِّ المصريِّ رحمه الله.

* * *

ترجمة الإمام نجم الدِّين الكاتبيِّ

(٦٠٠-٦٧٥هـ)

هو الإمام العلَّامة المنطقيُّ الحكيم الفلكيُّ المهندس أبو الحسن وأبو المعالي عليُّ بن عمرَ بن عليٍّ نجم الدِّين الكاتبيُّ القزوينيُّ[١] الشَّافعيُّ الأشعريُّ، ويشتهر باسم «دَبِيران»[٢].

وُلِدَ في رجب الخير سنة ستٍّ مئة، وتوفِّيَ في رمضان المبارك سنة ستَّمئة وخمس وسبعين.

من شيوخه[٣]:

١- الإمام أثير الدِّين الأبهريُّ (٦٦٣هـ)، المفضَّل بن عمر رحمه الله تعالى، تلميذ الإمام فخر الدِّين الرَّازيِّ. وهو الإمام الفاضل المحقِّق أثير الدِّين الأبهريُّ المفضَّل بن عمر بن المفضَّل السمرقنديُّ المتكلِّم الحكيم المنطقيُّ الفلكيُّ الشَّافعيُّ الأشعريُّ رحمه الله

---

(١) قد يشتبه عند البحث اسمُ عليٍّ بن عمر القزوينيِّ مع اسم الإمام ابن القزوينيِّ أبي الحسن عليِّ بن عمر الحربيِّ المقرئ الفقيه المحدِّث الشَّافعيِّ الصُّوفي صاحب الكرامات المتوفَّى سنة ٤٤٢هـ رحمه الله تعالى. ترجم له الإمام ابن الصَّلاح في «طبقات الفقهاء الشَّافعيَّة» فأطال بذكر مناقبه وكراماته.

وقد يشتبه لقب نجم الدِّين القزوينيِّ كذلك مع الإمامُ عبد الغفَّار بن عبد الكريم بن عبد الغفَّار الشَّافعيِّ المتوفَّى سنة ٦٦٥هـ. كان له اليد الطُّولى في الفقه والحساب، وكان من الصَّالحين ذوي الأحوال والكرامات رحمه الله تعالى. وهو صاحب «الحاوي الصَّغير» و«اللُّباب» في الفقه الشَّافعيِّ وشرحِه «العجاب»، وله كتاب في الحساب. انظر: «طبقات الشَّافعيَّة الكبرى» للإمام ابن السُّبكيِّ.

وهناك نجم الدِّين القزوينيُّ القاضي الحنفيُّ، كما في «لحظ الألحاظ بذيل طبقات الحفاظ».

(٢) «دَبِيران» بفتح الدَّال وكسر الباء الموحَّدة وسكون الياء في الفارسيَّة معناها: كاتب السِّرِّ.

ويُذكر هنا قول ابن أيبك الصَّفديِّ في «الوافي بالوفيات» (٢/ ٣٧٦) في ترجمة ابن تيميَّة: «وسمعته -ابن تيميَّة- يقول عن نجم الدِّين الكاتبيِّ المعروف بدَبِيرانَ بفتح الدَّال المهملة وكسر الباء الموحَّدة، وهو الكاتبيُّ صاحب التَّوليف البديعة في المنطق، فإذا ذكره لا يقول إلَّا دُبَيران بضمِّ الدَّال وفتح الباء». فانظر إلى أدب ابن تيميَّة وحلمه على من خاصم! وعند الله تجتمع الخصوم.

(٣) من وقفت عليهم.

تعالى. و «أَبْهر» مدينة فارسية قديمة بين قزوين وزنجان. وقد تكون النِّسبة إلى قبيلة عربيَّة سكنت هنالك هي «أَبَهر» بفتح الباء.

كان من خاصَّة الأمير محيي الدين محمَّد بن محمَّد بن سعيد بن ندى الصَّاحب الكبير بن الصَّاحب شمس الدِّين الجزري بدمشق (ت:٦٥١هـ) استقل بتدبير الملك بالجزيرة بعد وفاة والده شمس الدين، وكان فاضلاً محباً للفضلاء مقرّباً لهم مكرماً لهم يلازمهم أبداً، ويتحفونه بالفوائد ويؤلفون له التَّصانيف الحسنة، وقد أهداه الشَّيخ الأبهريُّ بعضاً من مصنَّفاته.

تلمذ على الإمام فخر الدِّين الرَّازيِّ والإمامِ قطب الدِّين المصريِّ تلميذ الإمام الفخر، وتلمذ على الإمام كمال الدِّين ابن يونس.

وتلمذ عليه الإمام نجم الدِّين الكاتبيُّ والإمام شمس الدِّين الأصفهانيُّ «شارح المحصول» والإمام ابن خلِّكان والطوسيُّ نصير الدِّين وغيرهم.

٢- الإمام أفضل الدِّين الخونجيُّ (٦٤٦هـ)، أبو عبد الله محمَّد بن ناماور قاضي قضاة مصر الفقيه المتكلِّم المنطقيُّ الشَّافعيُّ الأشعريُّ رحمه الله تعالى.

وُلد سنة (٥٩٠هـ)، وتلمذ على الإمام فخر الدِّين الرَّازي رحمه الله، وتُوُفِّيَ بمصر يوم الأربعاء (١٥/ رمضان/ ٦٤٦هـ)، ودفن بالقرافة.

تلمذ عليه الإمام نجم الدِّين الكاتبيُّ، وشمس الدِّين الأسوانيُّ.

وله مصنَّفات في المنطق كـ «كشف الأسرار عن غوامض الأفكار» و«الموجز» و«الجمل»، وله مصنَّفات في الطِّبِّ.

قال ابن أبي أصيبعة: «تميَّز في العلوم الحكميَّة وأتقن الأمور الشرعيَّة قويُّ الاشتغال كثير التَّحصيل، اجتمعت به ووجدته الغاية القصوى في سائر العلوم».

وقال في «الوافي بالوفيات»: «كان رحمه الله تلحقه غفلة فيما يفكر فيه من المسائل العقليَّة، وله في ذلك حكايات مأثورة عنه، منها أن جلس يوماً عند **السُّلطان وأدخل** يده

في رزَّة[1] هناك ونسي روحه في الفكرة التي هو فيها **فنشبت أصبعه في الرُّزَّة، وقام الجماعة** وهو جالس قد عاقته أصبعه عن القيام فظنَّ السُّلطان أنَّ له شغلاً أخَّره فقال له: أللقاضي حاجة؟ قال: نعم؛ **تفك أصبعي! فأُحضِرَ حداد وخلَّصها. فقال: إنَّني فكرت في بسط هذا** الإيوان بهذه البسط فوجدته يتوفَّر فيه بساط إذا بسط على ما دار في ذهني، فبسط كما قال لهم ففضل من البسط بساط واحد».

٣- الإمام شمس الدِّين السَّمرقنديِّ (بعد٦٩٠هـ)، محمَّد بن أشرف الحسينيِّ الحكيم المهندس، تلمذ عليه في المنطق. وهو صاحب «الصَّحائف الإلهيَّة» وشرحها «المعارف» وغيرهما. وقد ذكر تلمذته محقِّق «حكمة العين» الدكتور صالح آيدن بن عبد الحميد[2]، ومحقِّق «الحديقة الهلاليَّة» عليٌّ الموسويُّ الخراسانيُّ، ولم أجد سواهما أشار إلى ذلك، ولم أجد مصدريهما فيه.

وقد قال بعض المؤرِّخين إنَّ الإمام نجم الدِّين قد تلمذ على النَّصير الطُّوسيِّ، وهذا بعيد جدّاً؛ فإنَّ الإمام الكاتبيَّ قد وُلِد سنة ٦٠٠هـ والطُّوسيَّ وُلِدَ سنة ٥٩٧هـ، فتقارب عمريهما يمنع التَّلمذة، خاصَّة أنَّ كليهما قد تلمذ على الإمام الأثير الأبهريِّ وغيره من طبقته.

وقد قال الطُّوسيُّ في أوَّل تعليقاته على رسالة الإمام الكاتبيِّ التي تُنشر هاهنا: «طالعت الرِّسالة التي عملها مولانا الإمام الكبير نجم الملَّة والدِّين عزُّ الإسلام والمسلمين أفضل العالم عليٌّ الكاتبيُّ القزوينيُّ». فيمتنع أن يكون ذلك لتلميذ له.

وكذلك فإنَّ ابن المطهِّر الحِلِّيَّ الرَّافضيَّ قد ترجم للإمام الكاتبيِّ بأنَّه شيخه ولم يذكر له تلمذة على الطُّوسيِّ، ولو كان له تلمذة عليه لفرح بها الحلِّيُّ ونشرها.

---

(١) هي الحديدة التي يُدخل فيها القُفل.

(٢) نقلت من هذا الكتاب معلومات عدَّة عن الإمام الكاتبيِّ رحمه الله ما لم أجد في المصادر المعروفة التي بين يديَّ. ولعلَّ ما توافر عنده زائداً كان من كتب غير عربيَّة.

واحتمال سبب الوهم بتلمذة الإمام الكاتبيِّ على الطُّوسيِّ ربما يكون بأنَّ الإمام الكاتبيَّ قد شارك في بناء مرصد مراغة مع الطُّوسيِّ. وكون الإمام الكاتبيِّ قد ساهم في بناء مرصد مراغة لا يعني تبعيَّته للطُّوسيِّ، بل هو مهندس مشارك.

فبعد هذا يقال إنَّه وإن كان هناك عدد يقول إنّ الإمام النَّجم قد تلمذ على الطُّوسيِّ فإنَّ هذا لا يكفي لذاته، إذ أقصى ما يقال أنَّ بعضهم قد نقل عن بعض. وقد تبيَّن بطلانه بما يكفي.

والحقُّ أنَّ الإمام الكاتبيَّ كان معاصراً للطوسيِّ فكان بينهما مباحثات كثيرة وردود.

من تلاميذه:

١ - الإمام قطب الدِّين الشِّيرازيُّ «العلَّامة» (٧١٠)، محمود بن مسعود بن مصلح الفقيه المحدِّث المفسِّر الأصوليُّ الحكيم الصُّوفيُّ الطَّبيب المهندس الفلكيُّ القاضي الشَّافعيُّ الأشعريُّ رحمه الله تعالى.

وُلد سنة ٦٣٤هـ وتوفِّيَ في ٢٤/ رمضان/ ٧١٠هـ بتبريز، وقد أوصى أن يُدفن إلى جانب الإمام ناصر الدِّين البيضاويِّ رحمهما الله تعالى. وقال صاحب «نفح الطِّيب»: «سمعت الشَّيخ شمس الدِّين الأصبهاني بخانقاه قوصون بمصر يقول إن شيخه القطب توفِّي عام أحد عشر وسبعمئة وله سبع وسبعون سنة» فهنا توافق بين سنة وفاته وعمره، لكنَّه خلاف الأكثرين الذين فصَّل بعضهم بيوم وفاته كما سبق. والله تعالى أعلم.

قرأ أوَّلاً على أبيه -وقد كان طبيباً- وعلى عمِّه وعلى الزَّكيِّ البركشائيِّ والشَّمس الكتبيِّ، وتلمذ كذلك على النَّصير الطُّوسيِّ.

يُحكى أنَّ الطُّوسيَّ قد قدم مجلس الإمام النَّجم الكاتبيَّ في بغداد وكان فيه الإمام القطب الشِّيرازيُّ، فأعجب الطُّوسيُّ به فسأل الإمامَ النَّجمَ أن يولِّيه إيَّاه ليتتلمذ الإمام الشِّيرازيُّ عليه فقال الإمام النَّجم إنَّ ذلك إنَّما هو باختيار الإمام القطب. فقال الإمام القطب إنَّه يرضى بأن يتَّلمذ على الطُّوسيِّ بشرط أن يجيب عن كلِّ سؤال يسأله إيَّاه. فكان

كذلك حتَّى فاقه بعدُ. وقد قال له السُّلطان أبغا بن هلاكو: أنت أفضل تلامذة النَّصير، وقد كَبِرَ فاجتهد أن لا يفوتك شيء من علومه. فقال: قد فعلتُ وما بقى لي به حاجة.

ودرَّس الإمام القطب في المدرسة النِّظاميَّة ببغداد، ودرَّس في دمشق العقليَّات والتَّفسير والطِّبِّ وحدَّث فيها بـ «جامع الأصول»، ودرَّس في تبريز.

وقد وصف المؤرِّخون الإمام القطب بأوصاف منها أنَّه كان بحراً في العلوم ومن أذكياء العالم، طريفاً في التَّدريس ويورد الهزليَّات في دروسه، وكان ذا مروءة وأخلاق حسان ومحاسن وتلامذة يبالغون في تعظيمه، وقد استمرَّ على تعظيمه مَن بعدهم حتى صار «العلَّامة» إذا أطلق لا يفهم غيره، كثير التَّأليف في العقليَّات والتَّفسير والطِّبِّ.

وكان كثير المخالطة للملوك متحرِّزاً، وكان ظريفاً مزَّاحاً لا يحمل همّاً، ولم يغير زيَّ الصُّوفيَّة. وكان يجيد اللَّعب بالشِّطرنج ويديمه حتَّى في أوقات اعتكافه، وكان يتقن الشَّعبذة ويضرب بالرَّباب.

وكان دخله في العام ثلاثين ألفاً فكان لا يدَّخر منها شيئاً؛ بل ينفقه على تلامذته. وكان إذا صنف كتاباً صام ولازم السَّهر، ومُسودَّته مبيَّضة. وكان غازان يعظِّمه ويعطيه. وكان كثير الشَّفاعات.

ولقبه عند الفضلاء «الشَّارح العلَّامة».

وكان يخضع للفقهاء ويلازم الصَّلاة في الجماعة ويوصي بحفظ القرآن، وكان إذا مُدِحَ يخشع، وكان يقول: «أتمنَّى أنْ لو كنتُ في زمن النَّبي ﷺ ولم يكن لي سمع ولا بصر رجاء أن يلحظني بنظرة».

وقال الحافظ الذَّهبيُّ إنَّه كان على دين العجائز، فإن كان قصد أنَّه كان مشبِّهاً مجسِّماً فهو ليس بشيء! وكيف يوصي الإمام القطب بدفنه إلى جانب الإمام البيضاويِّ وهو على غير اعتقاده؟!

وله مصنَّفات عدَّة متنوِّعة العلوم ماتناً وشارحاً فله تفسير «فتح المنَّان في تفسير القرآن»[١]، و«شرح مختصر ابن الحاجب» في أصول الفقه، و «شرح الكلِّيَّات» في الطِّبِّ، و«نهاية الإدراك في دراية الأفلاك» في الفلك والبصريَّات والميكانيكا[٢]، و«التُّحفة» في الهندسة، و «درَّة التَّاج» في الحكمة، و«شرح المفتاح» في البلاغة. وشرح «حكمة الإشراق».

ومن تلاميذ الإمام القطبِ كمالُ الدِّين الفارسيُّ، وهو فيزيائيٌّ عظيم في تفسير ظواهر الطَّبيعة كتفسير قوس قزح –بل اشتغل الإمام الشِّيرازيُّ نفسه في تفسيرها– وغير ذلك.

٢– ظهير الدِّين الكازارونيُّ (٦٩٧هـ)، عليُّ بن محمَّد بن محمود الفقيه الشَّافعيُّ البغداديُّ الشَّيخ الإمام.

قال ابن أيبك في «أعيان العصر وأعوان النصر»: «كان فاضلاً حاسباً فرضيّاً متأدِّباً مؤرِّخاً شاعراً مصنِّفاً ماهراً كثير التِّلاوة والعبادة والإنابة، غزير الوقار والمهابة».

ترجمه الحافظ الذَّهبيُّ في معجم مختصٍّ بذكر من جالسه أو أجاز له من مرويَّاته فقال: «عليُّ بن محمَّد بن محمود الشَّيخ الإمام المؤرِّخ ظهير الدِّين الكازروني ثمَّ البغداديُّ العدل، كتب إليَّ بمرويَّاته عام سبعة وتسعين وستِّمئة، وكان مولده سنة إحدى عشرة وستِّمئة، ضبطه الفرضيُّ.

وسمع من الحسن ابن السَّيِّد العلويِّ والحافظ أبي عبد الله ابن الدَّبيثيِّ ومحمَّد بن عبد الرَّحمن اليوسفيِّ وغيرهم. علَّقتُ فوائد من تاريخه.

تُوُفِّي في رجب سنة سبع وتسعين وستِّمئة، وله شعر جيِّد وأدب، وقد روى لنا بقيده من صحيح مسلم، وإجازته من المؤيَّد الطُّوسيِّ».

---

(١) هذا الاسم للتَّفسير من «كشف الظُّنون» وقال إنَّه في أربعين مجلَّداً، ووصف الشَّيخ الكوثريُّ رحمه الله في مقالاته هذا التَّفسير بأنَّه ضخم، وقال إنَّ جزأه الأوَّل في مصر والباقي في تركيَّا.

(٢) وفي عصرنا هذا بحوث في إبداعات الإمام القطب الفلكيَّة والفيزيائيَّة.

وقال ابن أبيك: إنَّه توفِّي في ١٤/ ربيع الأنور/ ٦٩٧هـ.

وقال: «ومن مصنَّفاته كتاب «النِّبراس المضيء» في الفقه، وكتاب «المنظومة الأسديَّة» في اللُّغة، مجلَّدة، وكتاب «كنز الحساب» في الحساب، مجلَّدة، وكتاب «روضة الأريب» في التَّاريخ، سبعة وعشرون مجلَّداً، وصنَّف في السِّيرة وفي التَّصوُّف، وله كتاب «الملاحة في الفلاحة»». وله كذلك «مختصر التَّاريخ»، وله ذيل على «الإنباء في تاريخ الخلفاء»، وهو لابن العمرانيِّ، وله «مقامة في قواعد بغداد»

٣- ابن المطهِّر الحلِّيُّ (٧٢٦)هـ، الحسن بن يوسف بن عليٍّ جمال الدِّين كبير الاثني عشريَّة في زمانه عالم بالمعقولات محقِّق في فقههم، وله مؤلَّفات كثيرة.

قال عن الإمام الكاتبيِّ في إجازته لبني زهرة[1]: «ومن ذلك -أي ما أجيز به- جميع ما صنفه شيخنا السَّعيد[2] نجم الدِّين عليُّ بن عمر الكاتبيُّ القزوينيُّ، ويعرف بدَبِيران، وما قرأه ورواه أو أجيز له روايته عنِّي عنه.

كان من فضلاء العصر وأعلمهم بالمنطق وله تصانيف كثيرة، قرأت عليه شرح الكشف[1] إلا ما شذَّ، وكان له خلق حسن ومناظرات جيِّدة، وكان من أفضل علماء الشَّافعية عارفاً بالحكمة» وقال إنَّه كان أعلم أهل زمانه بالمنطق والهندسة وآلات الرَّصد.

---

(١) ينقل عنها من يُتَرجِمُه كثيراً، وانظر نصَّه في: «إرشاد الأذهان» لابن المطهِّر الحلِّيِّ، الحسن بن يوسف. تحقيق: فارس حسُّون. مطبعة مؤسَّسة النَّشر الإسلاميِّ. قم - ١٤١٠هـ.

(٢) وصفُ الحلِّيِّ الإمام الكاتبيَّ بالسَّعيد هنا الأغلب أنَّه مجاملة منه، فإنَّ الرَّافضة يحكمون بكفر من لم يؤمن بفاسد معتقدهم في الإمامة وإن كانوا يعاملونه بالإسلام ظاهريّاً، ومنهم من يحكم بالإسلام دون الإيمان.

والوصف بالسَّعادة إنَّما هو بالسَّعادة الأخرويَّة، فهو حكم بالإيمان، والإمام الكاتبيُّ شافعيٌّ كما أقرَّ الحليُّ؛ فلا يكون قصد سعادته رحمه الله تعالى على الحقيقة، والله تعالى أعلم.

ويروي ابن المطهِّر عن الإمام الكاتبيِّ عن الإمام أثير الدِّين الأبهريِّ والإمام أفضل الدِّين الخونجيِّ عن الإمام فخر الدِّين الرَّازيِّ -رحمهم الله-.

ويروي ابن المطهِّر كذلك عن أبيه عن الإمام الكاتبيِّ عن الإمام الأثير عن الإمام الفخر.

٤- العماد القزوينيِّ، قال في «الوافي بالوفيات»: «وزير بغداد أبو الفضل عماد الدِّين القزوينيُّ الوزير الكبير صاحب الدِّيوان ببغداد، ولي العراق لهولاكو بعد ابن العلقميِّ فكان ظالماً فقُتِلَ سنة تسع وخمسين وستِّمئة بسيف المغل، وولي بعده الصَّاحب علاء الدِّين صاحب الدِّيوان».

وقد ذكر تلمذة الظَّهير الكازارونيِّ والعماد القزوينيِّ غير واحد، إلا أنِّي لم أعلم أصل هذا القول.

الإمام الكاتبيُّ شافعيٌّ أشعريٌّ

المعروف عن الإمام الكاتبيِّ أنَّه قد صنَّف في الفلسفة والمنطق، فقد يُقال إنَّه بذلك ليس سنِّيّاً أشعريّاً.

والحقُّ أنَّ التَّصنيف في هذين العلمين لا يعني كون المصنِّف معتقداً اعتقاد الفلاسفة، بل قد يكون تابعاً لمذهب إسلاميٍّ، فإنَّ أئمَّة كثيرين قد صنَّفوا فيهما مع أنَّهم يقيناً متحقِّقون بمذهب أهل السُّنَّة والجماعة الأشاعرة. فمنهم الإمام حجَّة الإسلام الغزاليُّ و الإمام فخر الدِّين الرَّازيُّ والإمام أثير الدِّين الأبهريُّ وسراج الدِّين الأرمويُّ وغيرهم، مع أنَّ هؤلاء يقيناً أشعريَّة شافعيَّة.

---

(١) يقصد كتاب: « كشف الأسرار عن غوامض الأفكار» في علم المنطق للإمام أفضل الدِّين الخونجيِّ، والشَّرح للإمام الكاتبيِّ. رحمه الله.

ثمَّ إنَّ الإمام نجم الدِّين الكاتبيَّ رحمه الله قد صنَّف في اعتقاد أهل السُّنَّة والجماعة، فله «المفصَّل» شرح «المحصَّل» وهو للإمام فخر الدِّين الرَّازيِّ رحمه الله في الاعتقاد، والإمام الكاتبيُّ في شرحه مبيِّن قول أهل السُّنَّة شارح له.

ثمَّ إنِّي وجدت صاحب «هديَّة العارفين» رحمه الله يقول إنَّ الإمام الكاتبيَّ رحمه الله كان شيعيّاً! ووالله إنَّ هذا لباطل! فإنَّ الإمام الكاتبيَّ في مسألة الإمامة في آخر «المفصَّل» يردُّ على الرَّافضة قولهم بعصمة الإمام.

ثمَّ إنَّ ابن المطهِّر الحلِّيَّ الرَّافضيَّ تلميذ الإمام الكاتبيِّ ينصُّ نصّاً على أنَّ الإمام الكاتبيَّ رحمه الله كان من أفضل علماء الشَّافعيَّة رضي الله عنهم، ولو كان رافضيّاً مثلهم لفرح بمثل هذا الحلِّيُّ!

فإن قيل: كيف يكون ابن المطهِّر الرَّافضيُّ تلميذاً لواحد سُنِّيٍّ؟

أجيب بأنَّ ذلك موجود وارد كثير، فإنَّ الطُّوسيَّ نفسه قد تلمذ على ثلاثة من أكابر أهل السُّنَّة شافعيَّة أشاعرة هم الإمام كمال الدِّين ابن يونس والإمام قطب الدِّين المصريُّ والإمام أثير الدِّين الأبهريُّ.

ثمَّ إنَّ الشَّيخ ظهير الدِّين الكازرونيَّ قد تلمذ على الإمام الكاتبيِّ رحمهما الله ، وهو محدِّث فقيه شافعيٌّ؛ أفيكون قد تلمذ على غير سُنِّيٍّ؟! فضلاً عن أن يكون قد تلمذ على فيلسوف على غير شريعة الإسلام!

فبالمخالفة يُدرك أنَّ الإمام الكاتبيَّ كان متشرِّعاً فوق يقينيَّة كونه شافعيّاً.

من أخباره:

لم أجد فيما بين يديَّ ما يروي غُلَّا أو يشفي من علَّة من أخبار الإمام الكاتبيِّ رحمه الله، ومن قليل ما وجدت قصَّة في «نفح الطِّيب من غصن الأندلس الرَّطيب» فقال: «سمعت الآبليَّ يقول: دخل قطب الدِّين الشِّيرازيُّ والدَّبيران على أفضل الدِّين الخونجيِّ ببلده وقد تزيَّا بزي القونويَّة، فسأله أحدهما عن مسألة فأجابه فتعايا عن الفهم، وقرَّب التَّقرير فتعايا.

فقال الخونجي متمثِّلاً:

على نحت المعاني من معادنها ... وما على لكم أن تفهم البقر

فقال له: ضُم التَّاء يا مولانا. فعرفهما فحملهما إلى بيته».

ثمَّ قال «نفح الطِّيب» «قلت: سمعت الشَّيخ شمس الدِّين الأصبهاني بخانقاه قوصون بمصر يقول إن شيخه القطب تُوُفِّيَ عام أحد عشر وسبعمئة وله سبع وسبعون سنة، وهذا يضعف هذه الحكاية عندي».

ويقال هنا إنَّ جهة الضَّعف التي أشار إليها هي أنَّ الإمام القطب الشِّيرازيَّ رحمه الله إنَّما وُلِدَ سنة ٦٣٤هـ، والإمام الخونجيُّ رحمه الله توفِّي سنة ٦٤٦هـ، فيكون عُمُر الإمام القطب عند وفاة الإمام الخونجيِّ اثنتا عشرة سنة. وهذا لا ينفي صحَّة القصَّة بل يضعفها، والله أعلم.

وقال محقِّق «حكمة العين» إنَّ الإمام الكاتبيَّ قد درَّس في قزوين وجُوَين زمناً طويلاً، وقال إنَّه كان يفضِّل خلافة العبَّاسيِّين على حكم المغول نقلاً عن الحلِّيِّ، وذلك مع أنَّه كان هناك علاقة قويَّة بين الإمام الكاتبيِّ وشمس الدِّين الحمينيِّ صاحب الدِّيوان في دولة المغول، المقتول سنة ٦٨٣هـ[1]، ذكر هذا محقِّق «حكمة العين» كذلك.

---

(١) قال الحافظ الذَّهبيُّ في «تاريخ الإسلام»: «محمَّد بن محمد وزير ممالك التَّتار، الصَّاحب، شمس الدِّين الجوينيُّ. قتله أرغون بن أبغا مظلوماً في آخر العام، أو في سنة اثنتين».

وقد شارك الإمام الكاتبيُّ رحمه الله في بناء مرصد مراغة الفلكيِّ، فقد قال الطُّوسيُّ -نقلاً عن «الوافي بالوفيات»-: «أنَّني جمعت لبناء الرَّصد جماعة من الحكماء منهم المؤيَّد العرضيُّ من دمشق، والفخر المراغيُّ الذي كان بالموصل، والفخر الخلاطيُّ الذي كان بتفليس، والنَّجم دبيران القزوينيُّ، وابتدأنا ببنائه في سنة سبع وخمسين وستِّ مئة في جمادى الأولى بمراغة».

مصنَّفاته:

١- **المفصَّل شرح المحصَّل**، و«محصَّل أفكار المتقدِّمين والمتأخِّرين من الحكماء والمتكلِّمين» للإمام فخر الدِّين الرَّازيِّ رحمه الله تعالى في علم الكلام[1].

٢- **المنصَّص شرح الملخَّص**، و«الملخَّص» للإمام فخر الدِّين كذلك في المنطق والحكمة.

٣- **الشَّمسيَّة**، متن مختصر في المنطق، سمَّاه بلقب الخواجة شمس الدِّين محمَّد، وهو متن مشهور توارد عليه الأكابر بالشُّروح والحواشي، فمن الشُّروح شرح الإمام سعد الدِّين التَّفتازانيِّ، وعليه تعليقات للعلَّامة عبد الحكيم السَّيالكوتي، وشرح شيخه الإمام قطب الدِّين الرَّازي التَّحتانيِّ وللسَّيِّد الشَّريف الجرجانيِّ حاشية عليه، وعلى هذه الحاشية حواشٍ لعلماء عدَّة. ومن الشُّروح شرح الفاضل علاء الدِّين «مصنِّفك»، وشرح للإمام جلال الدِّين المحلِّيِّ لم يكمله، وشرح لابن المطهِّر الحلِّيِّ.

---

(١) قال في مقدِّمة الشَّرح: «...أمَّا بعد، فإنَّ كتاب المحصَّل الذي صنَّفه مولانا الإمام العلَّامة الدَّاعي إلى الله فخر الملَّة والدِّين حجَّة الحقِّ على الخلق أبو عبد الله محمَّد بن عمر الرَّازيُّ تغمَّده الله بغفرانه وأسكنه أعلى غرف جنانه كتابٌ يحتوي على جلِّ كلام المتكلِّمين وأدلَّتهم، مع دقائقَ لطيفَة ونكتٍ شريفَة من مباحث الحكماء المتقدِّمين والمتأخِّرين، إلَّا أنَّ فيه مغالطاتٍ يصعب على النَّاظرين حلُّها، ومواضع منغلقة غير واردة على النَّظم الطَّبيعيِّ براهينُها. فأشار إليَّ مَن خصَّني...».

٤- **عين القواعد**، في المنطق، وشرحه الإمام الكاتبيُّ نفسه بكتاب «بحر الفوائد»[١].

٥- **حكمة العين**، متن كَتَبَه إضافةً إلى «العين» في العلم الإلهيِّ والطَّبيعيِّ، وشرحه العلَّامة شمس الدِّين محمَّد بن مبارك شاه المعروف بـ «ميرك» وأورد فيه حواشيَ كتبها الإمام العلَّامة قطب الدِّين الشِّيرازيُّ على «حكمة العين» بأجمعها، وعلى هذا الشَّرح حاشية للسَّيِّد الشَّريف الجرجانيِّ، وحاشية للعلَّامة ميرزا جان -رحم الله تعالى جميعهم-. وللحلِّي ابن المطهِّر شرح له هو «إيضاح المقاصد».

٦- **رسالة في إثبات الواجب**، وهي التي بصدد التَّحقيق، ومعها اعتراضات الطُّوسيِّ ومناقشة الإمام الكاتبيِّ ما قرَّر الطُّوسيُّ.

٧- **جامع الدَّقائق في كشف الحقائق**، في المنطق.

٨- **شرح كشف الأسرار عن غوامض الأفكار**، و«كشف الأسرار» للإمام أفضل الدِّين الخونجيِّ رحمه الله في المنطق.

٩- **الاعتراف بالحقِّ**. وقد ذكر محقِّق «حكمة العين» أنَّ الإمام الكاتبيَّ فيه اعترف للطُّوسيِّ، ولكن لا يُسلَّم هذا النَّقل إلا إن رأينا تلك الرِّسالة وتحقَّقنا أنَّها للإمام الكاتبيِّ نفسه وفيها هذا المدَّعى. فليس يبعد أن لا تكون له أصلاً، أو أن يكون موضوعها ليس كما المدَّعى.

١٠- **مراسلات مع النَّصير الطُّوسيِّ**، في مسائل طبيعيَّة ومنطقيَّة، كسؤال عن قول الحكماء في الطُّعوم وقوَّة الذَّائقة، وفي فعل الحرارة في الرَّطب واليابس، وفي كون نقيض العامِّ أخصَّ من نقيض الخاصِّ.

١١- **شرح مفتاح العلوم**، و«مفتاح العلوم» للإمام سراج الدِّين السَّكَّاكيِّ يوسف بن أبي بكر، وهو ثلاثة أقسام: الأوَّل : في علم الصَّرف. الثَّاني : في علم النَّحو. الثَّالث: في

---

(١) وغلط صاحب «هديَّة العارفين» رحمه الله بأنَّ اسم الكتاب عنده «عين العقائد».

علم المعاني والبيان. ذُكِر هذا الشَّرح في «خزانة التُّراث» بأنَّ مخطوطه في المكتبة السُّليمانيَّة في إسطنبول. ولم أجد مصدراً آخر لنسبته إلى الإمام الكاتبيِّ.

١٢- **رسالة في بحث الاعتدال، في الطِّبِّ.**

١٣- **أسئلة على كتاب «معالم أصول الدِّين»**، و«المعالم» للإمام فخر الدِّين الرَّازيِّ رحمه الله.

١٤- **بحث في مسألة لا يصدر عن الواحد الحقيقيِّ إلا واحد.**

١٥- **شرح أربعين حديثاً نبويّاً.**

١٦- **رسالة في حقِّ المنطق**، ولعلَّها «رسالة في حدِّ المنطق».

١٧- **رسالة في انعكاس السَّالبة الكلِّيَّة.**

والعنوانات السِّتَّة الأخيرة إنَّما أشار إليها محقِّق «حكمة العين» وما وجدت غيره ذكرها.

* * *

ترجمة النَّصير الطُّوسيِّ

(٥٩٧-٦٧٢هـ)

هو محمد بن محمد بن الحسن نصير الدِّين الطُّوسيُّ الفيلسوف الفلكيُّ المنجِّم الرِّياضيُّ الشيعيُّ الرَّافضيُّ وزير هولاكو.

وُلد سنة ٥٩٧هـ ومات سنة ٦٧٢هـ.

أخذ عن الإمام قطب الدِّين المصريِّ (ت:٦١٨هـ) تلميذ الإمام فخر الدِّين الرَّازيِّ، وأخذ عن الإمام كمال الدِّين ابن يونس، وأخذ عن الإمام أثير الدِّين الأبهريِّ رحمهم الله من أكابر أهل السُّنَّة.

وأخذ عن المعين المعتزليِّ الرَّافضيِّ وأخذ عن والده وعمِّه وجدِّه وخال أبيه وغيرهم.

تلمذ عليه الإمام قطب الدِّين الشِّيرازيُّ الشَّافعيُّ رحمه الله، وابن المطهِّر الحلِّيِّ الاثني عشريُّ.

قال ابن أيبك في «الوافي بالوفيات» -بتصرُّف-: «محمَّد بن محمَّد بن الحسن نصير أبو عبد الله الطوسي الفيلسوف صاحب علوم الرِّياضي والرَّصد. كان رأساً في علم الأوائل لا سيَّما في الأرصاد والمجسطي؛ فإنَّه فاق الكبار.

قرأ على المعين سالم بن بدران المصريِّ المعتزليِّ الرَّافضيِّ وغيره، وكان ذا حرمة وافرة ومنزلة عليَّة عند هولاكو، وكان يعطيه فيما يشير به عليه والأموالُ في تصريفه، فابتنى بمدينة مراغة قبَّة ورصداً عظيماً، واتَّخذ في ذلك خزانة عظيمة فسيحة الأرجاء وملأها من

الكتب التي نُهبت من بغداد والشَّام والجزيرة حتى تجمَّع فيها زيادة على أربع مئة ألف مجلَّد[1]، وقرَّر بالرَّصد بالمنجِّمين والفلاسفة والفضلاء وجعل لهم الجامكيَّة.

وكان حسن الصُّورة سمحاً كريماً جواداً حليماً حسن العشرة غزير الفضائل جليل القدر داهية.

حكيَ لي أنَّه لما أرد العمل للرصد رأى هولاكو ما ينصرف عليه فقال له: هذا العلم المتعلِّق بالنُّجوم ما فائدته؟ أيدفع ما قُدِّرَ أن يكون؟

فقال: أنا أضرب لمنفعته مثالاً؛ القان يأمر من يطلع إلى أعلى هذا المكان ويدعه يرمي من أعلاه طست نحاس كبيراً من غير أن يعلم به أحد.

ففعل ذلك فلمَّا وقع كانت له وقعة عظيمة هائلة روَّعت كلَّ من هناك وكاد بعضهم يصعَق، وأمَّا هو وهولاكو فإنَّهما ما تغير عليهما شيء لعلمهما بأنَّ ذلك يقع.

فقال له: هذا العلم النُّجوميُّ له هذه الفائدة؛ يعلم المتحدِّث فيه ما يحدث فلا يحصل له من الرَّوعة والاكتراث ما يحصل للذَّاهل الغافل عنه. فقال: لا بأس بهذا. وأمره بالشُّروع فيه أو كما قيل.

ومن دهائه ما حكى لي أنه حصل له -هولاكو- غضب على علاء الدين الجويني صاحب الدِّيوان -فيما أظنُّ- فأمر بقلته، فجاء أخوه إليه -الطُّوسيِّ- وذكر له وطلب منه إبطال ذلك.

فقال: هذا القان وهؤلاء القوم إذا أمروا بأمر ما يمكن رده خصوصاً إذا برز إلى الخارج، فقال له: لا بدَّ من الحيلة في ذلك. فتوجَّه إلى هولاكو وبيده عكاز وسبحة وإسطرلاب وخلفه من يحمل مبخرة وبخوراً والنَّار تضرم؛ فرآه خاصَّة هولاكو الذين على باب المخيم، فلمَّا وصل أخذ يزيد في البخور ويرفع الإسطرلاب ناظراً فيه ويضعه فلما

---

(١) هل يُعلم مكان هذه المكتبة الآن؟

رأوه يفعلِ ذلك دخلوا إلى هولاكو وأعلموه وخرجوا إليه فقالوا: ما الذي أوجب هذا؟ فقال: القان أين هو؟ قالوا له: جُوَّا -أي في الدَّاخل-. قال: طيِّب معافى موجود في صحة؟ قالوا: نعم. فسجد شكراً لله تعالى وقال لهم: طيِّب في نفسه؟! قالوا: نعم. وكرَّر هذا وقال: أريد أرى وجهه بعيني، إلى أن دخلوا إليه وأعلموه بذلك، وكان وقت لا يجتمع فيه به أحد، فأمر بإدخاله؛ فلمَّا رآه سجد وأطال السُّجود، فقال له: ما خبرك؟! قال: اقتضى الطَّالع في هذا الوقت أن يكون على القان أمر فظيع عظيم إلى الغاية؛ فقمت وعملت هذا وبخَّرت هذا البخور ودعوت بأدعية أعرفها أسأل الله صرفَ ذلك عن القان، يتعيَّن الآن أنَّ القان يكتب إلى سائر مماليكه ويجهِّز الأجلية في هذه السَّاعة إلى سائر المملكة بإطلاق من في الاعتقال والعفو عمن له جناية أو أمر بقتله لعلَّ الله يصرف هذا الحادث العظيم، ولو لم أر وجه القان ما صدَّقت! فأمر هولاكو في ذلك الوقت بما قال وأطلق صاحب الدِّيوان في جملة الناس ولم يذكره النَّصير الطُّوسي.

وهذا غاية في الدَّهاء بلغ به مقصده ودفع عن النَّاس أذاهم وعن بعضهم إزهاق أرواحهم.

ومن حلمه ما وقفت له على ورقة حضرت إليه من شخص من جملة ما فيها يقول له: يا كلب يا ابن الكلب. فكان الجواب: وأمَّا قوله «كذا» فليس بصحيح؛ لأنَّ الكلب من ذوات الأربع وهو نابح طويل الأظفار، وأنا فمنتصب القامة بادي البشرة عريض الأظفار ناطق ضاحك، فهذه الفصول والخواصُّ غير تلك الفصول والخواصِّ وأطال في نقض كل ما قاله هكذا برطوبة وتأنٍّ غير منزعج ولم يقل في الجواب كلمة قبيحة.

ورأيت له شعراً كتبه لكمال الدِّين الطُّوسيِّ على مصنف صنَّفه المذكور وهو نظم منحطٌّ!

ومن تصانيفه كتاب «المتوسِّطات بين الهندسة والهيئة» وهو جيِّد إلى الغاية، ومقدِّمة في الهيئة وكتاباً وضعه للنُّصيريَّة، وأنا أعتقد أنَّه ما يعتقده -ما النَّافية-؛ لأنَّ هذا فيلسوف، وأولئك يعتقدون إلهية عليٍّ -رضي الله عنه ولعنهم-.

واختصر «المحصَّل» للإمام فخر الدِّين وهذَّبه وزاد فيه، وشَرَحَ «الإشارات» وردَّ فيه على الإمام فخر الدِّين في شرحه وقال: هذا جرح وما هو شرح.قال فيه: «إني حرَّرته في عشرين سنة» وناقض فخر الدِّين كثيراً.

ولقد ذكره قاضي القضاة جلال الدِّين القزوينيُّ رحمه الله يوماً وأنا حاضر وعظَّمه - أعني الشَّرح- فقلتُ: يا مولانا؛ ما عمل شيئاً! لأنَّه أخذ شرح الإمام وكلام سيف الدِّين الآمديِّ وجمع بينهما وزاده يميراً. فقال: ما أعرف للآمديِّ في «الإشارات» شيئاً! قلت: نعم! كتاب صنَّفه وسمَّاه «كشف التَّمويهات عن الإشارات والتنبيهات». فقال: هذا ما رأيته.... وقال الشَّمس ابن المؤيَّد العرضيُّ: أخذ النَّصير العلم عن الشَّيخ كمال الدين ابن يونس الموصليِّ ومعين الدِّين سالم بن بدران المصريِّ المعتزليِّ وغيرهما. قال: وكان منجِّماً لأبغا بعد أبيه، وكان يعمل الوزارة لهولاكو من غير أن يدخل يده في الأموال، واحتوى على عقله حتى أنَّه لا يركب ولا يسافر إلا في وقت يأمره به...».

وعن دهاء الطُّوسيِّ قال الإمام تاج الدِّين السُّبكيُّ في «طبقات الشافعيَّة الكبرى»: «وأما الخليفة -العباسي- فقيل إنه -هولاكو- طلبه ليلاً وسأله عن أشياء ثم أمر به ليقتل. فقيل لهولاكو إن هذا إن أهريق دمه تظلم الدُّنيا ويكون سبب خراب ديارك، فإنَّه ابن عمِّ رسول الله ﷺ، وخليفة الله في أرضه. فقام الشَّيطان المبين الحكيم نصير الدِّين الطُّوسيُّ وقال: يُقتل ولا يُراق دمه! وكان النَّصير من أشدِّ النَّاس على المسلمين. فقيل إن الخليفة غُمَّ في بساط. وقيل: رفسوه حتى مات».

وفي كتاب «مستدركات أعيان الشِّيعة» أنَّه عندما هاجم المغول نيسابور هرب الطُّوسيُّ إلى قلاع الإسماعيليَّة الباطنيَّة إلى قلعة «ألموت»، وهي كانت حصينة فلم يقدر جنكيز خان عليهم. ثمَّ بعد ذلك بسنين هاجمهم هولاكو حفيد جنكيز فنزل أمير الإسماعيليَّة على حكم المغول فقضوا بقتله وأعوانه ومن لجأ إليه إلا ثلاثة اثنان منهم طبيبان هما موفَّق الدَّولة ورئيس الدَّولة، والثَّالث كان الطُّوسيَّ من حيث إنَّه كان فلكيّاً.

فعندما كان الطُّوسيُّ عند الإسماعيليَّة صنَّف لهم على معتقدهم عدداً من الرَّسائل، وعندما تولَّاه هولاكو صار وزيره ومستشاره ومنجِّمه وكاتب رسائله!

فقد قال ابن المطهِّر في إجازته لبني زهرة: «... وكان الشَّيخ الأعظم خواجة نصير الدِّين محمَّد بن الحسن الطُّوسيُّ قدَّس الله روحه وقد تقدَّم ذكره وزير السُّلطان هولاكو...». وتنبَّه إلى وصف الحلِّيِّ هولاكو الكافر بالسُّلطان!

وفي «مستدركات أعيان الشِّيعة» نجد أنَّ من مصنَّفات الطُّوسيِّ: «رسالة من جانب هولاكو بعد فتح بغداد إلى الملك ناصر ملك الشَّام مكتوبة بإملاء الخواجة -الطُّوسي- باللُّغة العربيَّة، وصورة هذه الرِّسالة مثبتة في كتاب «وصاف الحضرة»»[1]! وتنبَّه إلى وصف هولاكو بأنَّه «فتح» بغداد.

---

(١) ونقل الحافظ الذَّهبيُّ رحمه الله نصَّ رسالتين من هولاكو إلى الملك النَّاصر أنقلهما ليُعرف انتماء الطُّوسيِّ إلى الكافر هولاكو وولايته له، فالرِّسالة الأولى: «يعلم سلطان ملك ناصر -طال بقاؤه- أنَّه لَمَّا توجهنا إلى العراق وخرج إلينا جنودهم، فقتلناهم بسيف الله تعالى، ثم خرج إلينا رؤساء البلد ومقدَّموها، فكان قصارى كلامهم سبباً لهلاك نفوسهم يستحقُّ الإذلال، فأعدمناهم أجمعين، وذلك بما قدمت أيديهم وبما كانوا يكسبون. وأمَّا ما كان من صاحب البلدة -أي الخليفة العبَّاسيُّ رحمه الله- فإنَّه خرج إلى خدمتنا، ودخل تحت عبوديتنا، فسألناه عن أشياء كذبنا فيها، فاستحقَّ الإعدام. وكان كذبه ظاهراً، ووجدوا ما عملوا حاضراً. أجب ملك البسيطة، ولا تقولنَّ: قلاعي المانعات ورجالي المقاتلات. ولقد بلغنا أنَّ شذرات من العسكر التجأت إليك هاربة، وإلى جنابك لائذة.

أين المَـفـرُّ ولا مَـفَـرَّ لهـارب ... ولنـا البسيطـان الثَّـرَى والماءُ

فساعة وقوفك على كتابنا تجعل قلاع الشَّام سماها أرضاً، وطولها عرضاً. والسَّلام».

ومن كتاب ثانٍ: «خدمة ملك ناصر - طال عمره -، أمَّا بعد؛ فإنَّا فتحنا بغداد واستأصلنا مُلْكها ومَلِكها، وكان ظنَّ وقد ضنَّ بالأموال، ولن ينافس في الرِّجال أنَّ ملكه يبقى على ذلك الحال، وقد علا ذكره، ونما قدره، فخسف في الكمال بدره.

إذا تـمَّ أمـرٌ بـدا نـقْـصُـهُ ... تَـوَقَّـعْ زوالاً إذا قيل تَمّ

وهذا دالٌّ على موالاة الطُّوسيِّ لهولاكو الكافر بالله العظيم، ودالٌّ على اعتقاد الرَّافضة أنَّ هولاكو الذي دمَّر بغداد وقتَّل أهلها إنَّما هو فاتحها!

وقد كان للطُّوسيِّ مراسلات وكاتبات مع العلماء، فمنها ما كان مع الإمام الأبهري والإمام الكاتبيِّ وشمس الدِّين الكيشيِّ رحمهم الله، وفي «معجم المطبوعات» في ترجمة الصَّدر القونويِّ أبي المعالي الشَّافعيِّ الصُّوفيِّ ربيب الشَّيخ ابن عربي: «وللمترجَم مكاتبات ومراسلات مع خواجه نصير الدِّين الطُّوسيِّ في بعض المسائل الحكمية، ودار الكلام بينهما مراراً حتى اعترف النَّصير الطُّوسيُّ بالعجز والقصور».

وقد يقال: قال القنوجيُّ في «أبجد العلوم»: «وكان غالياً في التَّشيُّع كما يفصح عنه المقصد السَّادس من «التَّجريد»، إلا أنَّ الشَّيخ أكمل الدِّين -البابرتيَّ الحنفيَّ رحمه الله- قال في أواخر شرحه للتَّجريد: سمعت شيخي العلَّامة قطب الدِّين الشِّيرازي قال: كان النَّاس مختلفين في أنَّ هذا الكتاب -يعني «التَّجريد» لخواجه نصير الدِّين أو لا، فسَأَلَ عن ذلك ابنه خواجه أصيل الدِّين فقال : كان والدي وضعه إلى باب الإمامة وتوفِّي، فكمَّله ابن المطهِّر الحلِّيُّ، وكان من الشِّيعة وهو زائغ زيغاً عظيماً. فعلى هذه الرواية يكون بريئاً عن نقيصة التَّشيع، إلا أن المشهور عند الجمهور خلافه».

ويقال هاهنا: سواء أكان الطُّوسيُّ مَن أكمله أم لم يكمله فإنَّه له رسالة في الإمامة على طريقة الرَّافضة الاثني عشريَّة، وكذلك لا خلاف عند الرَّافضة بأنَّه منهم.

ثمَّ هنا مسألة ثانية هي أنَّ الطُّوسيَّ فيلسوف يعتقد قدم الأفلاك والعقول وغير ذلك من الكفر على معتقد الفلاسفة، فلذلك يُقدِّم في رسالته في الإمامة مقدِّمة فيقول: «فلنسلِّم هاهنا أنَّ العالم حادث والله تعالى محدثه»، فقوله هذا نصٌّ في أنَّه ينكر حدوث العالم! ثمَّ إنَّه يجعل هذه المقدِّمة سبباً في تكفير السَّبعيَّة الباطنيَّة؛ فقد قال «إن قيل:...وثالثاً: السَّبعيَّة قائلة أيضاً إنَّ الإمام منصوب من قِبَل الله وإنَّه لا يُخِلُّ بواجب ولا

ونحن في طلب الازدياد، على ممرِّ الآباد فلا تكن كالذين نسوا الله فأنساهم أنفسهم، وأبد ما في نفسك، إما إمساك بمعروف أو تسريح بإحسان». وقد نقل الذَّهبيُّ غير ذلك كذلك.

يرتكب قبيحاً، فيجب كونهم على الحقِّ أيضاً. أجيب: ...وعن الثَّالث: أنَّهم خارجون عن الملَّة بادِّعائهم قِدَم الأجسام وغيرها من الخرافات...» ليصل إلى أنَّه لا يصفو القول بالإمامة في المسلمين إلا للاثني عشريَّة!

والحقُّ أنَّه قد يقال إنَّ هذا النَّصَّ منه دالٌّ على أنَّه قد صنَّف هذه الرِّسالة على معتقد الاثني عشريَّة كما صنَّف في معتقد الإسماعيليَّة والنُّصيريَّة؛ فيكون غير قائل بواحد من هذه المعتقدات لأنَّه يخالفها جميعها!

لكنَّ معتقده ليس بخير منها. لكنَّ هذا لا يكفي في ردِّ المشهور عند الكلِّ من كون الطُّوسيِّ رافضيّاً.

بل إنَّه يُقابل بحقد الطُّوسيِّ على المسلمين في قصَّة قتل الخليفة وفي موالاته هولاكو ضدَّ المسلمين.

وقد يُقابَل بقول الحِلِّيِّ في إجازته لبني زهرة: «ومن ذلك جميع ما صنَّفه الشَّيخ السَّعيد المعظَّم خواجة نصير الملَّة والحقِّ والدِّين محمَّد بن الحسن الطُّوسيُّ قدَّس الله روحه.... نوَّر الله ضريحه»؛ فإنَّه عظَّم الطُّوسيَّ على أنَّه منهم -عادتهم-، والاثنا عشريَّة يجمعهم الاعتقاد بالامامة بتفصيلهم، فقد يكون الطُّوسيُّ قائلاً بالإمامة على طريقتهم مع اعتقاده معتقد الفلاسفة[1].

وبعد هذا يقال إنَّه إذ ثبت كون الطُّوسيِّ معتقداً قدم العالم وغير ذلك من كفريَّات الفلاسفة فتكفيره واجب، أمَّا ما قال ابن تيميَّة في «منهاج السُّنَّة النَّبويَّة»: «ومع هذا فقد قيل إنَّه كان في آخر عمره يحافظ على الصَّلوات الخمس ويشتغل بتفسير البغويِّ وبالفقه ونحو ذلك» فهو على عادة ابن تيميَّة في حبِّ هذا النَّوع من الأخبار، وهذا القيل ما لم يُسند بشيء فهو كعدمه.

---

(١) وعلى كلٍّ يقال إنَّ الرَّافضة منهم من هو مجسِّم ومنهم مَن هو على معتقد المعتزلة ومنهم مَن هو على معتقد الفلاسفة ومنهم مَن هو على معتقد القائلين بوحدة الوجود! فيجمعهم شرٌّ وتفرِّق بينهم شرور! فلربما تساهل الحلِّيُّ في عدم تكفير القائل بقدم العالم ما دام مؤمناً بالأئمَّة الاثني عشر!

فإن قيل: السَّادة العلماء لم يذكر تكفيرهم له.

أجيب: ظنُّوه على طريقة المتكلِّمين لَمَّا صنَّف «التَّجريد» وهو في علم الكلام، وحسبوه غير إماميٍّ أصلاً! فإنَّه في «تلخيص المحصَّل» يترضَّى عن سيِّدينا أبي بكر وعمر رضي الله عنهما وكرَّم وجهيهما وغير ذلك.

وللطُّوسيِّ مصنَّفات كثيرة أذكر بعضها:

١- **التَّجريد**، في علم الكلام وقد اهتمَّ به العلماء وكتبوا عليه الشُّروح والحواشي الكثيرة.

٢- **شرح الإشارات**، وقد سبق أن قد أفاد فيه من الإمامين الفخر الرَّازيِّ والسَّيف الآمديِّ رحمهما الله، وردَّ فيه على الإمام الرَّازيِّ.

٣- **تلخيص المحصَّل**، وقد ردَّ فيه على الإمام الرَّازيِّ رحمه الله.

٤- **مصارع المُصارع**، ردَّ فيه على كتاب «المصارعات» -وعند البعض «المصارعة»- وهو للإمام الشَّهرستانيِّ رحمه الله ردَّ فيه على الفلاسفة.

٥- **تعديل المعيار في نقض «تنزيل الأفكار»**، و «تنزيل الأفكار» للإمام أثير الدِّين الأبهريِّ رحمه الله تعالى

ومن تصانيفه: «كتاب المتوسِّطات بين الهندسة والهيئة»، «مقدِّمة في الهيئة»، «أوصاف الأشراف»، «قواعد العقائد»، «التَّخليص في علم الكلام»، «العروض»، «شرح الثَّمرة» لبطليموس، «كتاب المجسطي»، «جامع الحساب في التَّخت والتُّراب»، «الكرة والإسطرلاب»، «المغطّيات»، «الظاهرات»، «المناظر»، «اللَّيل والنَّهار»، «الكرة المتحرِّكة»، «الطُّلوع والغروب»، «تسطيح الكرة»، «المطالع»، «تربيع الدَّائرة»، «المخروطات»، «الشَّكل المعروف بالقطاع»، «الجواهر»، «الأسطوانة»، «الفرائض على مذهب أهل البيت»، «بقاء النفس بعد بوار البدن»، «الجبر والمقابلة»، «إثبات العقل الفعَّال»، «شرح مسألة العلم»، «رسالة الإمامة»، «الحواشي على كلِّيَّات القانون»، «الزِّيج الإيلخاني»، «رسالة ثلاثون فصلاً في معرفة التَّقويم»؛

وقد سبق أنَّ له شعراً وصفه الصَّفديُّ رحمه الله، وله رسائل في إثبات اعتقاد الإسماعيليَّة الباطنيَّة، وقد صنَّف في تحرير مصنَّفات إغريقيَّة في الفلك والهندسة والمناظر.

مراجع التَّراجم

«الأعلام»، لخير الدِّين الزِّركليِّ. «بغية الطَّلب في تاريخ حلب»، لابن العديم.

«تاريخ ابن خلدون»، لعبد الرَّحمن ابن خلدون. «التَّحصيل» بتحقيق د. عبد الحميد علي أبو زنيد -مؤسَّسة الرِّسالة. «الحضارة الإسلامية بين أصالة الماضي وآمال المستقبل»، جمع وإعداد: علي بن نايف الشّحود. «الدِّيباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب» لابن فرحون. «ذيل كشف الظُّنون»، لآقا برزك الطَّهرانيِّ. «الشَّقائق النُّعمانيَّة في علماء الدَّولة العثمانيَّة»، لطاش كبري زادة. «كشف الظُّنون»، لحاجي خليفة. «معجم البلدان»، لياقوت الحموي. «هدية العارفين»، لإسماعيل الباباني. «الوافي بالوفيات» و«أعيان العصر وأعوان النَّصر» لابن أيبك الصَّفديِّ. «فوات الوفيات» لابن شاكر الكتبيِّ. «صبح الأعشى في صناعة الإنشا» للقلقشنديِّ. «حكمة العين» للإمام الكاتبيِّ بتحقيق صالح آيدن بن عبد الحميد. «نفح الطيب من غصن الأندلس الرَّطيب» للمقريِّ التِّلمسانيِّ. «مقالات الكوثريِّ» للشَّيخ محمَّد زاهد الكوثريِّ. «لحظ الألحاظ بذيل طبقات الحفاظ» لابن فهد الهاشميِّ المكيِّ. «عقد الجمان في تاريخ أهل الزَّمان» لبدر الدِّين العيني. «البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السَّابع» للشَّوكانيِّ. «الحديقة الهلالية» للبهائيِّ العامليِّ. «إرشاد الأذهان» لابن المطهِّر الحلِّيِّ بتحقيق فارس حسُّون. «تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام» و«سير أعلام النُّبلاء» للحافظ الذَّهبيِّ. «خزانة التُّراث». «اكتفاء القنوع بما هو مطبوع» ليوسف إليان سركيس. «طبقات الشَّافعيَّة الكبرى» لتاج الدِّين السُّبكيِّ، «مستدركات أعيان الشِّيعة» لحسن الأمين، «منهاج السُّنَّة النَّبويَّة» لابن تيميَّة، «أبجد العلوم» للقنوجيِّ، «معجم المطبوعات» ليوسف إليان سركيس،«إرشاد الأذهان» لابن المطهِّر الحلِّيِّ بتحقيق فارس حسُّون.

* * *

مقدِّمة في :

١-أقسام حكم العقل

٢-إثبات الواجب

٣- مذهب الأشعريِّ فلسفيّاً

مقدِّمة في أقسام حكم العقل

أيُّ مذكور فإمَّا أن يكون موجوداً أو معدوماً ولا ثالث، فالوجود هو (اللاعدم)، والعدم هو (اللا وجود).

ثمَّ فلننظر إلى نسبة الوجود والعدم إلى أيِّ مذكور... فإمَّا أن تصحَّ نسبة الوجود إليه ولا تصحَّ نسبة العدم. أو أن تصحَّ نسبة العدم ولا تصحَّ نسبة الوجود. أو أن تصحَّ نسبة الوجود والعدم. أو لا أن تصحَّ نسبة الوجود ولا العدم.

الاحتمال الرَّابع فيه تناقض لأنَّه يرتفع فيه النَّقيضان، أي إنَّه في هذه الحال المفروضة يكون المذكور لا موجوداً ولا معدوماً، فهو باطل.

والاحتمال الأوَّل سنسمِّيه الواجب بأنَّه ما لذاته لا يصحُّ عدمه. ومثاله وجود الله تعالى، فهو تعالى يجب له الوجود ويستحيل عليه العدم.

والثَّاني هو المحال بأنَّه ما لذاته لا يصحُّ وجوده. ومثاله شريكٌ للباري تعالى عن ذلك، فيستحيل وجود شريكٍ لله تعالى.

والثالث هو الممكن الذي لا يقتضي لذاته وجوده ولا عدمه. ومثاله وجود زيد أو وجود بحر من دم، فليس يمتنع وجودهما وليس يمتنع أن لا يوجدا أبداً.

ثمَّ هنا قسمة أخرى مبناها على مصدر هذا الحكم بالوجوب أو الاستحالة أو الجواز... فهناك حكم مبناه على نظرنا إلى أنَّ الشيء هو هو فلا يكون غيره، فلو قلنا إنَّ الشيء هو غيره فهذا تناقض.

ومثاله أن لو قلنا إنَّ ١+١=٣ فمعناه أنَّ مجموع فردين الذي هو اثنان هو في نفسه ثلاثة. فهنا تناقض ذاتيٌّ، فهو محال للزوم التَّناقض. وواجب أن يكون ١+١=٢ لأنَّه لو لم يكن كذلك للزم التناقض. ومثال آخر بأنَّ التَّعدُّد فرع التَّغاير... ففرض موجودين لا تغاير بينهما في أيِّ جهة لا بالذَّات ولا باللازم فيه تناقض داخليٌّ، فهو محال للزوم التَّناقض. ولزوم التَّناقض من أنَّه إذ لا اختلاف فلا تغاير أصلاً، فهو شيء واحد لا اثنان.

فواجب أنَّه مهما كان هناك موجودان أن يكون بينهما فرق واختلاف لأنَّه لو لم يكن كذلك للزم أن يكونا شيئاً واحداً مع أنَّهما اثنان، والواحد غير الاثنين، فيلزم التناقض.

وهاك ثالثاً بأنَّا نقول إنَّ زيداً إمَّا داخل الدَّار أو خارجها[1]. محال أن يكون داخل الدار وخارجها معاً، ومحال أن يكون لا داخل الدار ولا خارجها معاً. وذلك لأنَّ مسمَّى "زيد" هو جسم واحد متَّصل.

فالمحال في أن يكون داخلاً خارجاً هو من لزوم أن يكون زيد في مكانين منفصلين، فيحصل التناقض من أنَّه جسم واحد متَّصل.

والمحال في أن يكون لا داخلاً ولا خارجاً من قولنا إنَّه جسم، والجسم لا يكون إلا في مكان، والمكان إمَّا داخل أو خارج.

فواجب لزيد ما دمنا قلنا إنَّه جسم أن يكون إمَّا داخل الدَّار أو خارجها. فهذه الأمثلة ظاهرٌ لكلِّ كبير وصغير الواجب فيها والمحال لانبنائها على أوَّل ضروريٍّ هو أنَّ الشَّيء هو هو.

فهذا سنسمِّيه الحكم العقليَّ لأنَّ مبناه على تطبيق مقابلة "نعم/ لا" -ويُسمَّى الحكم المنطقيَّ-. فهنا ما يكون الواجب العقليَّ والممكن العقليَّ والممتنع العقليَّ

وهناك حكم ليس مبناه على مقابلة "نعم/ لا"، بل مبناه على مشاهدتنا تكرار حوادث معيَّنة.

مثال عليه أنَّا عند قياسنا تناسب التَّجاذب بين الأجسام بناء على كُتلها والمسافة بينها واستقرينا ذلك في كلِّ جسم مشاهد فإنَّنا سنصل إلى نتيجة هي قيمة واحدة لا تتغيَّر أبداً سمَّيناها ثابت الجذب الكونيّ. ومثال آخر أنَّا قسنا درجة حرارة الإنسان الحيِّ المستيقظ فوجدنا معدَّلها ٣٧ سيليزيوس، ووجدنا ذلك بعد استقراء جميع النَّاس، ووجدنا أنَّه مهما تغيَّرت درجة حرارة الجسم فحالة الإنسان في اختلال.

---

(١) في حال أن لا عتبة للدار!

مثال آخر أنَّا مهما رفعنا درجة حرارة ورقة إلى حدٍّ معيَّن فإنَّ الورقة ستبدأ تفاعلاً كيميائيّاً نسميِّه الاحتراق، فمهما أعدنا التَّجربة على مثل هذه الورقة فستكون النَّتيجة نفسها إن لم نغيِّر الظُّروف .

فهذه الأمثلة الثَّلاثة مبناها على إدراك الواقع، فنسمِّي الحكم عليها حكماً عاديّاً أو واقعيّاً.

فهنا سيكون حكم واجب واقعيٌّ وممكن واقعيٌّ وممتنع واقعيٌّ. فهنا سينشأ سؤال مهمٌّ هو أنَّه هل هناك مطابقة دائماً بين الحكم المنطقيِّ والحكم الواقعيِّ؟ الجواب: لا.

لأنَّه ليس كلُّ الأحكام الواقعيَّة مبنيّاً على أصل مقابلة "نعم/ لا"، فمثلاً حكمنا بـ ١+١=٢ واجب منطقيّاً لما سبق وواجب واقعيّاً لأنَّا نشاهده دائماً ولا نشاهد فيه اختلالاً. ولكنَّ كون ثابت الجذب الكونيِّ = ٦,٦٧٢ × ١٠$^{-١١}$ في نفسه لا يلزم من فرض تغيُّره التناقض، بل قد يكون لهذه القيمة المعيَّنة سبب معيَّن، فإن زال ذلك السَّبب تغيَّرت تلك القيمة.

إذن ليست هذه القيمة واجبة عقلاً، بل هي ممكنة عقلاً واجبة عادة. ومن هذا يقال إنَّ الحكم العقليَّ في ذاته محال أن ينخرق أو يتغيَّر لأنَّه يلزم من انخراقه التَّناقض، أمَّا الحكم العاديُّ فيمكن انخراقه لأنَّه لا يلزم من تغيُّره التَّناقض، كما أنَّه لا يلزم من وجوده التَّناقض. فهو إذن ممكن عقلاً مع كونه واجباً عادة. ملحوظة: المعجزات من باب خرق قانون العادة الذي هو ممكن عقلاً.

وبعد إدراك الحكم العقليِّ والعاديِّ يُذكر حكم ثالث هو غيرهما وهو الحكم الوضعيُّ كالشَّرائع الدينيَّة والإنسانيَّة في قوانين تعامل الأفراد وفي اللُّغات وما مثل ذلك. فهذا الحكم مبناه على إرادة فرد أو توافق أفراد على تلازمات معيَّنة.

فمثلاً كلمة «قلم» التي هي حروف ملفوظة أو مكتوبة، فعند إدراك السامع أو القارئ لها تحضر لديه صورة القلم. وسبب حضور صورة القلم لدى هذا المدرك ليس

من نفس الألفاظ، أي ليس لفظ حرف القاف فاللَّام فالميم في نفسه سبب لحضور صورة القلم في ذهنك، وليس هذا اللَّفظ ممَّا يكون في العادة دالًّا على القلم إذ غير العربيِّ لا يدلُّه ذلك عادة.

وإنَّما التَّلازم بين هذا اللَّفظ وهذه الصورة سببه أن اتَّفق النَّاس[1] على أنَّه إذا لُفِظَ هذا اللَّفظ استحضرت صورة القلم.

فهذا «التواضع» بين النَّاس ليس هناك له سبب، فيمكن أن يستبدلوا هذا اللَّفظ بلفظ آخر مثل «لمق» مثلاً، فهو تابع لإرادتهم. وكذلك الأحكام الشَّرعيَّة إنَّما هي مجعولة من الله تعالى من اختياره ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَحۡكُمُ مَا يُرِيدُ﴾[المائدة:١].

والإشارات المروريَّة كالإشارة الضوئيَّة توافق النَّاس على أنَّها إن كانت حمراء فمعناه وجوب الوقوف، وإن كانت خضراء فمعناه وجوب المسير، ولكن ليس اللون الأحمر في ذاته سبباً للوقوف ولا الأخضر سبباً للحركة. ولو اختار النَّاس غير هذه الألوان لما حصل من ذلك مشكلة.

إذن: الحكم الوضعيُّ إنَّما هو تابع للاختيار بالتَّلازم بين شيئين لا يلزم أن يكون بينهما تلازم من قبل.

* * *

(١)على القول إنَّ اللغة اصطلاحيَّة، والقول الثاني أن يكون وضع الكلمات من الله تعالى لا من البشر على خلاف.

فـــرع في إثبات الواجب

لَمَّا ثبت الوجود فالموجود لا يكون من قسم الممتنع، فهو إمَّا واجب أو ممكن، فإن كان واجباً فقد ثبت وجود واجب الوجود الفاعل للعالم، وهو الله تعالى، وإلا فينحصر الوجود في الممكنات.

وفي هذه الحال –أي حال كون الموجودات كلِّها ممكنة– يقال إنَّه لَمَّا ثبت وجود الممكنات فكلُّ واحد منها في نفسه لا يكون إلا بأثير غيره، فكلُّ الممكنات يجب كونها مفعولة من الغير، وذلك بأنَّ وجود الشيء ترجيح لوجوده على عدمه، والممكنات أفراداً ومجموعاً ليس في أيٍّ منها التَّرجيحُ لنفسه فضلاً عن غيره.

إذن: لو قلنا إنَّ الوجود محصور في الممكنات فليس وجود مجموع الممكنات هذا إلا بترجيح، وهو ليس من ممكن لأنَّه سيكون داخلاً في المجموع، إذن هو من واجب. فلا تكون كلُّ الموجودات ممكنة، بل منها موجود واجب.

وبطريقة أخرى يقال إنَّ هناك موجودات ممكنة، فترجُّح وجودها على عدمها وَجَبَ، فهذا الإيجاب ليس من نفس هذا الممكن ولا من أيِّ ممكن، لأنَّ الممكن من حيث هو لا إيجاب فيه، فإذن لا بدَّ من وجود مبدأ للإيجاب، وهو ليس موجوداً ممكناً، والموجود إمَّا ممكن أو واجب، إذن: هو موجود واجب الوجود.

فيثبت وجود واجب الوجود –الذي هو الله تعالى– بسهل الدَّليل بعد فهم حقيقة أقسام حكم العقل.

❊ ❊ ❊

مذهب الأشعريِّ فلسفيّاً

كثير من النَّاس متقدِّميهم ومتأخِّريهم من أهل السُّنَّة ومن غيرهم بحسن ظنٍّ أو سوئه مدحاً أو طعناً وذمّاً قالوا إنَّ مذهب الإمام الشَّيخ أبي الحسن الأشعريِّ -رحمه الله تعالى ورضي عنه- إنَّما هو حاجة شرعيَّة في وقت معيَّن لوجود المبتدعة، فكانت الحاجة إلى أن يُردُّوا عليهم بعلم الكلام.

فلزم من قولهم هذا أمران:

الأوَّل: أنَّ هذا المذهب في علم الكلام آلة محضة تستخدم للرَّدِّ على الخصوم والذَّبِّ عن الإسلام، فليس في نفس هذا المذهب تحقيق مطلب لذاته، فلا يكون من ناتجِه إثبات شيء في ذاته لذاته.

الثَّاني -نتيجةً للأوَّل-: أنَّ هذا المذهب جدليٌّ لا برهانيٌّ، فلو كان كونه آلة محضة صحيحاً فغاية المطلب من هذا المذهب الرَّدُّ على الخصم بأيِّ طريقة، والجدل في إثبات تناقض مذهب الخصم في ذاته كافٍ ما دام الدِّين المدافع عنه صحيحاً، فلا داعي أصلاً لتأسيس قول مبرهن في نفسه ما دام المدافع عنه -الذي هو الدِّين- مبيِّناً مبرهناً لهذا المطلوب. إذن: تصير الصُّورة هكذا: الدِّين يثبت بالمعجزة، ومطلوب الدِّين يثبت بالدِّين -الذي هو النَّقل-، وإنَّما تستخدم الأدلَّة العقليَّة في الذَّبِّ عن الدِّين ليصفو الأخذ منه لا في فهمه أو تحقيقه.

ولا تكون دعوى بعيدة أن يقال إنَّ من أهل السُّنَّة من يقول هذا.

وقد يُسأل من بعد هذا بأن ما الفائدة الفلسفيَّة التي قدَّمها المذهب الأشعريُّ؟ وأيَّ الإشكالات الفلسفيَّة حلَّ؟ وما هو تفسيره للعالم؟ فإنَّ الفلسفات على اختلافها إنَّما مطلوبها التَّفسير لهذه الظَّواهر التي نسمِّيها العالم.

فما إسهام المذهب الأشعريِّ في الفلسفة؟

والجواب عن هذا كلِّه إنَّما هو بعد إثبات أمر، وهو أنَّ المذهب الأشعريَّ تحقيقٌ للإسلام، بمعنى أنَّ الأشاعرة يقولون إنَّ حقيقة الإسلام هو القول بكذا وكذا من أصول

الاعتقاد وفروعه، فيكون الخلاف مع المعتزلة والمجسِّمة مثلاً في تعيين ما أثبته الإسلام. وفائدة هذا أن يقال إنَّ المذهب من فائدته ووظيفته الرَّدُّ على الخصوم والذَّبُّ عن الدِّين بعد فائدة أنَّه مثبت لنفس الدِّين بإثبات كون مقول الدِّين مطابقاً للأمر في ذاته -في تفسير العالم-. وقد يُسلَّم أنَّ من المتكلِّمين الأوائل -ومنهم متكلِّمو أهل السُّنَّة والجماعة- إنَّما كان همُّهم الذَّبُّ عن الإسلام لا البحث في فهم الإسلام وتحقيقه، ولكن ليس هذا هو الحاصل في مذهب الإمام الشَّيخ أبي الحسن الأشعريِّ -رحمه الله تعالى ورضي عنه- فإنَّه قد قرَّر في مذهبه مبادئ معيَّنة انطلق منها في تقرير المسائل وطردها في تفسير الموجودات جميعاً، وإنَّه إذ كان هناك من أكابر المتكلِّمين من أهل السُّنَّة قبله فأغلب الظَّنِّ أنَّه -رحمه الله- قد جمع أقوالهم ونقدها ورتَّبها وقرَّرها وحقَّقها بحيث تنضمُّ في اتِّساق واحد.

ثمَّ جاء الأئمَّة بعد الإمام الشَّيخ أبي الحسن -رحمه الله-، فليس كثيراً منهم مَن صار إلى تقرير كلامه وتبيانه مذهباً متكاملاً مطَّرداً في تفسير العالم، فإنَّ هذا إنَّما هو أمر نظريٌّ محض ليس له فائدة عمليَّة، إذ غايته التَّفسير المحضُ للعالم. وأكثر مَن صنَّف من الأئمَّة إنَّما صنَّف في تبيان أنَّ الإسلام الحقَّ في هذا المسألة هو كذا، وفي تلك كذا... وأنَّ ما جاء به الإسلام هو المطابق للواقع. ففرق بين هذين الاتِّجاهين بأنَّ المبيِّنَ للدِّين المدافعَ عنه ليس تفسيرُ العالم مقصودَه بالذَّات.

فلذلك يقال إنَّ كثيراً من النَّظر هو بأنَّ الإسلام به حلُّ جميع المشكلات الفلسفيَّة من حيث إنَّه تنزيل الحكيم العليم تعالى، وليس من حيث إنَّ الإسلام في نفسه فلسفة متكاملة في تفسير العالم. وذلك صحيح حقٌّ لا ريب فيه، ولكنَّ ما هاهنا من مطلوب هذه المقالة هو أنَّنا لو نظرنا إلى الإسلام -الظَّاهر في مذهب أهل السُّنَّة والجماعة المتجلِّي به- نظرة مقيَّدة من حيث هو مذهب مفسِّر للعالم لوجدناه مبيناً أصول المسائل الفلسفيَّة التي راودها القدماء والمحدثون والمشارقة والغربيُّون والمتغرِّبون على اختلافاتهم الكثيرة تبياناً مؤسَّساً مرسَّساً متكاملاً.

وبعد كثير الكلام السَّابق يقال: المهمَّة الفلسفيَّة الأولى هي التَّفسير، والذي حصل في تفسيره المصارعاتُ والمناقضات والأعجوبات والتُّرَّهات هو هذا العالَمُ الذي هو هذه الظَّواهر المُدركة.

وللوصول إلى تفسير العالم يجب تخطِّي قول مَن قال إنَّ العالم وهم أو إنَّ الإدراك وهم أو مَن جوَّز السَّفسطة وما مثل ذلك من وهم كثير. فيقال إنَّ الثَّابت أوَّلاً هو الإدراك، ونفيه سفسطة مخرجة من الفلسفة والعقل أصلاً، ثمَّ يقال إنَّه مهما كانت حقيقة العالم[1] فإنَّ الحاصل وجوب الاستناد والمعلوليَّة. وإثبات وجوب المعلوليَّة فرع فهم أقسام حكم العقل الوجوب والاستحالة والجواز، وفهم تعريف الممكن بأنَّه ما لم يستحقَّ لذاته الوجود ولا العدم، وكذلك فهم أنَّ كلَّ مدرك حسِّيٍّ ندركه فإنَّه من الممكنات. فإدراك هذا على وجهه يُتخطَّى به كلُّ سؤال قبل السُّؤال في تفسير العالم.

وهنا سؤال بأنَّه هل يمكن أن يوجد ممكن لا بمرجِّح، فلا نكون في حاجة أصلاً لتفسير وجود العالم؟

البداهة والضَّرورة مستند أغلب النَّاس في هذا، ولكنَّا سنجد من ينكر هذه الضَّرورة سفسطةً منه، فيقول إنَّ العلِّيَّة والمعلوليَّة قانون واقعيٌّ (عاديٌّ) لا منطقيٌّ (عقليٌّ)، فإنَّه لم يدلَّ عليه عندهم إلا التَّجربة والمشاهدة.

فيقال هاهنا بدليل عقليٍّ استناداً إلى قانون منع التَّناقض إنَّه لَمَّا ثبت كون هذه الظَّواهر المشاهدة ممكنة لزم أنَّ وجود بعض الموجودات إنَّما هو لا لذواتها بل بما هو غير لها، وإذ تحقَّقنا من إمكان جميعها فاللَّازم من ذلك تساوي الممكنات جميعاً من حيث

---

(١) فإنَّه إمَّا موجودات ثابتة بذواتها أو موجودات ذهنيَّة داخليَّة أو أوهام وخيالات، وأيّاً ما كانت مرتبته فهناك أمر ثابت لا شكَّ في ثبوته، أمَّا الأوَّل –الذي هو ثبوت الموجودات– فظاهر، وأمَّا الثَّاني –الذي هو موجودات ذهنيَّة– فالثَّابت الموجود في هذا الفرض التَّفكيرُ، وأمَّا الثَّالث –الذي هو الأوهام والخيالات– فصحيح أنَّ المتوهَّم لا يكون موجوداً، لكنَّ الوهم أمر موجود. فالحاصل أنَّ الوجود ثابت على كلِّ الاحتمالات. ومنه الانطلاق إلى ما بعده.

إمكانها، فلا يكون وجود شيء منها بأولى من حيث ذاته من شيء آخر، ولا أولويَّة لما هو موجود من الممكنات على ما ليس موجوداً منها لتساوي الكلِّ. وهذا معناه أنَّه لو وُجد أحد الممكنات دون آخر من غير مرجِّح خارج عنه للزم أن يجتمع التَّساوي بينها في إمكانها والرُّجحان لأحدها، ولكنَّ التَّساوي يمنع الرُّجحان بأنَّه نقيضه، فإنَّ التَّساوي مثل أ=ب من جهة ما، والرُّجحان بأنَّ أ > ب من نفس تلك الجهة، متناقضان من حيث إنَّه يثبت لـ (أ) الرُّجحان واللَّارجحان معاً.

وبعد هذا نصل إلى مسألة نفس تفسير العالَم؛ فيقال إنَّه إذ ثبت كون بعض الموجودات موجوداً دون بعض فلا بدَّ أن يكون بترجيح لضرورة أنَّ كلَّ ممكن موجود فهو مرجَّح. فإلى هذا الحدِّ وصلت أكثر الفلسفات، ثمَّ تفارقت.

ولننظر إلى القسمة العقليَّة في التَّرجيح، فإمَّا أن يكون الشَّيء هو ما رجَّح نفسه، أو أن يرجِّحه ممكن مثله، أو أن يرجِّحه واجب.

ويمكن ملاحظة التَّقسيم بحسب المشاهد من حدوث الحوادث، فلو فرضنا العالم كلَّه قديماً لا أوَّل له وليس يتغيَّر فليس يصعب القول بأنَّه لا بدَّ أن يكون صادراً عن واجب هو علَّة له. ولكنَّ الحاصل اليقينيَّ أنَّ العالم فيه حوادث، فيجب تفسير العالم بما فيه من حوادث.

ولننظر إلى الاحتمالات: فأمَّا الاحتمال الأوَّل بأن يكون رجَّح نفسه فهذا قول الملحدين، وهم لم يقولوا إنَّ العالم رجَّح نفسه فجأة حتَّى لا يلتزموا مخالفة الضَّرورة بوجود الممكن لا بمرجِّح، بل قالوا إنَّ العالم موجود لا من أوَّل، ووجوده في لحظة هو سبب وجوده في اللَّحظة بعدها، وأنَّ كون العالم على صورة معيَّنة (أ) في آن زمانيٍّ (١) هو السَّبب في كونه على صورة معيَّنة (ب) في الآن التَّالي (٢)، ولو كان على صورة (ج) في آن (١) لكن على صورة (د) في الآن (٢)، مثل أن ينتج من صورة التَّنافر التَّباعد، ومن التَّجاذب التَّقارب.

وقولهم هذا لازمه تسلسل الحوادث لا من أوَّل، وإبطاله في المختصرات والمطوَّلات شافٍ كافٍ بحمد الله تعالى، ولكن يُنبَّه هنا إلى أنَّ ما يقول الملحدون هنا هو أنَّ العلَّة يجب تقدُّمها زماناً على المعلول، بمعنى أن يحدث الفعل ثمَّ يحدث الانفعال في الآن الذي بعده. وإنَّما اضطُرُّوا إلى هذا بأنَّهم يقولون إنَّ نفس أجزاء العالم هي المؤثِّرة بعضُها في بعض، فلو كان العلَّة منها موجوداً في نفس وقت وجود المعلول للزم قدم جميع الممكنات ولامتنع أن يحدث أيُّ حادث. فالحاصل أنَّ قولهم هذا دائر مع قولهم بتسلسل الممكنات، فلو صحَّ ذاك وجب هذا، ولو صحَّ هذا صحَّ ذاك، ولكن ليس هناك ما يصحِّح أن تكون العلِّيَّة زمانيَّة أصلاً[1]، فليس لهذا إلا ظاهر المشاهدة بأنَّ ملامسة الخشب النَّار يلحقه احتراقه، ولكنَّ هذا لا يعدو كونه قانوناً عاديّاً (واقعيّا) لا يفيد كون ذلك متحقِّقاً عقلاً، وهل الاختلاف إلا فيه؟!

ولكن مع هذا الفرض فإنَّه يقال إنَّ وجود الممكنات من غير واجب معناه ترجُّح ما ليس يستحقُّ الرُّجحان لذاته بذاته، فإنَّ سلسلة الممكنات كلَّها غير واجبة عقلاً، فيرجع ما سبق من أنَّ هذا القول قولٌ بالتَّرجيح من غير مرجِّح، وهو بيِّن البطلان.

والاحتمال الثَّاني أن يكون ممكنٌ منفصل عن العالم هو علَّة وجوده، ولهذا الممكن علَّة ممكنة وهكذا فيتسلسل، فيرجع إلى القسم السَّابق بأنَّ الحاصل أنَّ سلسلة الممكنات هي سبب نفسها مع إمكانها، ولكنَّ الممكن لا يكون سبب نفسه، هذا خلفٌ.

فيبقى أنَّ العالم لا يكون إلا معلولاً لواجب الوجود تنتهي عنده سلسلة السَّببيَّة، وهنا افترق القائلون بوجود الواجب تعالى في تفسير صدور العالم عن واجب الوجود تعالى ثلاث فرق رئيسة[2]:

---

(١) بل قد نجد ما يدلُّ على بطلان القول إنَّ العلِّيَّة تقتضي الزَّمانيَّة، وليس هذا محلَّه.

(٢) يمكن القول إنَّ هناك فريقاً رابعاً ذا طريقة مغايرة للفرق في تفسير صدور العالم عن الله تعالى، وهذا الفريق مذهب ابن تيميَّة، وما فارق فيه يجعل خلافه مع الفرق ليس في تفسير صدور العالم عن الباري تعالى فقط، بل يخالفهم في أعلى منه بأنَّه يثبت لله تعالى ما هو صفة الممكن من التَّكمُّل بالغير والجسميَّة

الأوَّل: مذهب الفلاسفة، فإذ كان قولهم مبنيّاً على وجوب كون الواجب بسيطاً من كلِّ الوجوه كان تفسيرهم لصدور العالم عنه بأنَّه لم يصدر عنه إلا بواسطة، فإنَّ البسيط بساطةً من كلِّ الوجوه يستحيل كونه فاعلاً. فقالوا إنَّ الواجب علَّة لشيء سمَّوه العقل الأوَّل، والعقل الأوَّل علَّة لعقل ثانٍ وفلك، وهكذا إلى العقل العاشر «الفعَّال» وفلك يدور، وبدورانه تحدث الحوادث الأرضيَّة.

فالحاصل أنَّ تفسير الفلاسفة هذا بعزل الواجب عن الممكن بوسائط قديمة، لكنَّ ما يجري على الوسائط من أحكام فهي إن كانت أحكاماً عقليَّة فهذه الوسائط إمَّا أن يكون لها حكم الحادث أو القديم –ولا ثالث–، فإن صحَّ لبعضها بعض أحكام الحوادث فلِمَ لا يصحُّ لكلِّها، ولِمَ لا يصحُّ للقديم نفسه تعالى؟!

وإن لزم أن يكون الواجب قديماً وكذا المعلولات عنه –على قولهم– فالواجب أن يطَّرد هذا الحكم إلى كلِّ معلول، فيلزم أن لا يكون هناك حادث أصلاً.

فيكون تفسير الفلاسفة من حيث هو غير مطابق للواقع أصلاً لما فيه من ارتكاب تناقض داخليٍّ.

الثَّاني: مذهب أهل القول بالوحدة، وهو ليس ببعيد عن مذهب الفلاسفة، إلا أنَّهم يفسِّرون حدوث الحوادث بما لها من استعدادات ذاتيَّة تقتضي حدوثها، فحقيقة زيد مثلاً هي حقيقة جسم متحرِّك نامٍ منفعل... وهذه الحقيقة يفيض عليها الوجود من الوجود الحقِّ، فتظهر بالوجود بحسبها لا بحسب الوجود، فيكون الحدوث والانفعال وغيرهما.

وبطريق آخر عندهم قيل بالحركة الجوهريَّة، فيكون الفيض من الحقِّ على الجواهر التي تتحرَّك حركة لا مكانيَّة، بل هي حركة ذاتيَّة، فالجوهر يطلب العرض دائماً لأنَّه من

وغير ذلك. فمفارقته هذه تخرجه من الخلاف بين المتكلِّمين والفلاسفة وأهل وحدة الوجود في تفسير صدور العالم رأساً.

حيث حقيقته لا يوجد بدونه، والعرض لا يبقى زمانين، فيلزم أن يفيض الوجود على الجوهر عرضاً بعد عرض آناً بعد آن.

وبهذا يكون تفسر حدوث التَّغيُّر مع أنَّ المُفيض قديم.

وهذا التَّفسير يلزم من حقيقته أنَّ هناك مرتبة ثبوتيَّة حقيقيَّة لما يسمُّونه بـ «الأعيان الثَّابتة» أو غير ذلك من الأسماء بحيث إنَّ لها حقائق غير مجعولة، فلا يكون كلُّ شيء فائضاً من الوجود الحقِّ، بل يكون مرآة لهذه الأعيان والحقائق.

فينتقل السُّؤال إلى هذه الحقائق، فإن كانت ممكنة فَبِمَ رُجِّحت؟ وإن كانت واجبة فقد تعدَّد الواجب إلى ما لا نهاية له من الحقائق لأنَّ الحقائق الممكنة لا نهاية لها.

فيلزم من مذهب الوحدة حصول هذا التَّناقض العظيم.

الثَّالث: مذهب أهل الحقِّ الذين قالوا إنَّ حقيقة الحقِّ تعالى التي هي وجوده هي مصداق صفاته الكماليَّة، فالموجود واحد غير مركَّب وجوداً، فثبت له تعالى من وجوبه معنى مصحِّح لأن يكون تعالى فاعلاً بالاختيار، وأن يكون تعالى عالماً قادراً حيّاً متكلِّماً سميعاً بصيراً، وسائر كمالاته تعالى. فهذه الصِّفات زائدة على الذَّات بحسب المفهوم لا بالوجود، فلذلك قال العلماء إنَّها لا عين الذَّات —من حيث المفهوم—، ولا غير الذَّات — من حيث الوجود—.

وعلى هذا التَّقرير ثبت أنَّ الله تعالى فاعل لمحض إرادته، وليس فاعلاً لغاية مرغوبة ولا عن داعية وسبب، فكان تفسيرهم لوجود العالم بأنَّ الله تعالى أراد حدوثه، وتفسيرهم لأشكال النَّاس وألوانهم وصفاتهم وصفات المخلوقات جميعاً كلِّها بكلمة واحدة هي أنَّ الله تعالى مريد لذلك.

وهذا الذي جاء به النَّقل الشَّريف، فقد قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَآءُ﴾ [الحج:١٨] و﴿يَخْلُقُ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ﴾ [النور:٤٥] و ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ﴾[المائدة:١] و ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ﴾[الأنبياء:٢٣]. فكانَ قول أهل الحقِّ هو التَّفسير الوحيد الصَّحيح للعالم موافقاً للنَّقل الشَّريف الذي جاءت بتصديقه أعالي المعجزات وكبريات البراهين، فصدَّق النَّقلُ

العقل فعرفنا صحَّة ما وصل إليه العقل بفضل الله تعالى، وعرفنا رفعة النَّقل لَمَّا كان دالًّا على ما دلَّ عليه العقل. وكان كلُّ اجتمع ذلك بطريق ساداتنا الأنبياء صلوات الله تعالى عليهم وسلامه تسليماً.

وهذا باب انفكاك القديم تعالى عن المحدث المخلوق، وكلُّ باب لتفسير هذا الانفكاك غير هذا الباب فهو إمَّا مؤدٍّ إلى لزوم حدوث القديم أو قِدَم المُحدث.

والمحصِّلة المرادة أنَّ مذهب أهل الحقِّ رضي الله عنهم به التَّفسير المنطقيُّ للعالَم عند الابتعاد عن السَّطحيَّة السَّاذجة في أدلَّة العقل والنَّقل، وعند الخوض الصَّحيح وَفق القواعد الحقَّة.

والحمد لله ربِّ العالمين.

رسالة الإمام
سراج الدِّين الأرمويِّ
في
الفرق بين العلم الإلهيِّ
وعلم الكلام

مقدِّمة رسالة الإمام السِّراج الأرمويِّ

هذه الرِّسالة للإمام القاضي سراج الدِّين محمود بن أبي بكر الأرمويِّ الشَّافعيِّ الأشعريِّ رحمه الله تعالى ورضي عنه تبحث في موضوعي العلم الإلهيِّ وعلم الكلام. والإمام فيها يفصل بين العلمين على أنَّ العلم الإلهيَّ متقدِّم على علم الكلام، والعلم الإلهيُّ عنده هو العلم بالموجود بما هو موجود، وهو ما قد يقال إنَّه نفسه علم الحكمة أو علم الفلسفة كما يعرِّف الفلاسفة هذا العلم.

وغاية هذه الرِّسالة أنَّ الإمام السِّراج رحمه الله يقول إنَّ علم الكلام إذ كان موضوعه ذات الله تعالى فلا يُبحث فيه وجوده تعالى لأنَّ موضوع العلم لاحق الذَّات وليس نفس الذَّات. فلذلك قال إنَّ هناك علماً أعلى هو الذي يُبحث فيه عن وجود ذات الله تعالى.

لكنَّ المتكلِّمين يقولون إنَّ علم الكلام -أو أصول الدِّين- هو علم الدِّين، فيكون موضوعه أجزاء الاعتقاد ومنها إثبات وجود الله تعالى، فلا يلزم فصل العلم الإلهيِّ عن علم الكلام.

والنَّظر في هذا الكلام هنا أنَّ ثبوت الدِّين نفسه لا يكون مبحوثاً في هذا العلم بناء على أنَّ موضوع العلم ليس ذاته، فيلزم كذلك علم أعلى.

فربما لذلك قال بعض أئمَّتنا -كالإمام حجَّة الإسلام الغزاليِّ رضي الله تعالى عنه- إنَّ علم الكلام نفسه هو العلم بالموجود من حيث هو موجود. فيكون قد ضمَّ مستدلَّ الإمام السِّراج رحمه الله على أنَّ البحث في ذاته تعالى سابق البحث في صفاته فلا يكون ذاته تعالى هو الموضوع مع نفي وجود علم أعلى من علم الكلام. والله أعلى وأعلم.

وقد ذكر قولَ الإمام السِّراج الأرمويِّ رحمه الله الإمامُ العضدُ في «المواقف» والإمام السَّيِّد الشَّريف -رحمهما الله- في «شرح المواقف» فقال[1]: «(والقسمان) يعني كون

---

(١) في الموقف الأوَّل في المرصد الأوَّل في المقصد الثَّاني. وما بين القوسين متن «المواقف» للإمام العضد.

إثباته تعالى بيِّناً بذاته وكونه مبيَّناً في علم أعلى من الكلام (باطلان) أما بطلان الأول فمما لا ينبغي أن يُشَكَّ فيه. وأمَّا بطلان الثاني فقد خالف فيه الأرمويُّ حيث جوَّز أن يكون ذاته تعالى مسلَّم الإنيَّة في الكلام مبيَّناً في العلم الإلهيِّ الباحث عن أحوال الموجود بما هو موجود، المنقسم إلى الواجب وغيره.

وهو مردود بأن إثباته تعالى هو المقصد الأعلى في علمنا هذا[1].

وأيضا كيف يجوز كون أعلى العلوم الشَّرعيَّة أدنى من علم غير شرعيٍّ؟! بل احتياجه إلى ما ليس علماً شرعيّاً مع كونه أعلى منه ممَّا يُستنكر أيضاً».

وأنت ترى أنْ ليس يخلو احتجاج السَّيِّد رحمه الله عن نظر؛ إذ العلم الشَّرعيُّ فرع العلم، فهو محتاج إلى علم قبله لإثباته.

وأمَّا تقدُّم غير العلم الشَّرعيِّ عليه فلا يلزم منه دونيَّة العلم الشَّرعيِّ! بل ذلك له شرف بأنَّ كلَّ سابق عليه فهو موصل إليه، وكلُّ لاحق له فإنَّما هو منبنٍ على بعضه أو متفرِّع منه، فهو رأس شجرة العلوم.

وأمَّا استبعاد احتياج العلم الشَّرعيِّ إلى غيره فمستبعد؛ إذ واقعٌ أنَّ بعض مسائل الكلام معتمدٌ رأساً على تفسير القرآن الكريم، وكذلك على دلالات الألفاظ، وتقرير علم الكلام باستخدام المنطق ذو فائدة لا تخفى.

والله تعالى أعلم.

* * *

---

(١) أي علم الكلام.

نسبة الرِّسالة إلى الإمام الأرمويِّ

سبق نقل ذكر الأئمَّة بعدَ الإمام السِّراج رأيَه في المسألة فيكون قوله مشهوراً عندهم، وقد يكون قوله المشهور قد ذكره في غير هذه الرِّسالة وقد ذُكِرَت الرِّسالة مخطوطة في «فهرست مخطوطات خزانة الرَّوضة الحيدريَّة»[١] من غير تسميتها بالغرَّاء، والنُّسخة التي معي -وهي مجموع رسائل- كذلك ليس فيها هذه التَّسمية.

وقال في «ذيل كشف الظُّنون»[٢]: «**الرِّسالة الغرَّاء في الفرق بين نوعي العلم الإلهيِّ والكلام** بخطِّ كمال الدِّين عبد الرحمن بن محمد ابن العتايقيِّ الحلِّيِّ، كتبه في ألغري سنة ٧٧٨هـ وكتب بخطِّه عليه أنَّه لمولانا الأعظم أقضى قضاة العالم سراج الدِّين الأرمويِّ في الخزانة الغرويَّة...».

فيكون هذا كافياً في تصحيح كون هذه الرِّسالة للإمام السِّراج رحمه الله.

* * *

---

(١) للسيِّد أحمد الحسيني.

(٢) لم يُذكر في الأصل أنَّ اسمها الرِّسالة الغرَّاء، وإنَّما هو ممَّا في «ذيل كشف الظُّنون» لآقا برزك الطهراني. ترتيب وتهذيب وإضافة : محمد مهدي السيد حسن الموسوي الخرساني. الناشر : دار إحياء التراث العربي - بيروت - لبنان.

بسم الله الرَّحمن الرَّحيم

الرِّسالة الغرَّاء في الفرق بين نوعي العلم الإلهيِّ والكلام

للقاضي سراج الدِّين الأرمويِّ تغمَّده الله برحمته

مقدِّمة

العلوم إمَّا نظريَّة أو عمليَّة.

فالنَّظريَّة هي التي الغاية القصوى منها حصول رأي واعتقاد فقط.

والعمليَّة هي التي الغاية القصوى منها حصول رأي واعتقاد يتعلَّق بكيفيَّة أعمالنا.

والنَّظريَّة بها استكمال النَّفس في قوَّتها العلميَّة.

والعمليَّة بها استكمال النَّفس في قوَّتها العمليَّة، ويعرف بعلم الأخلاق والسِّياسات.

والعلوم النَّظريَّة إمَّا طبيعيَّة وإمَّا تعليميَّة وإمَّا إلهيَّة.

أمَّا الطَّبيعيَّة فموضوعها الأجسام من حيث إنَّها متحرِّكة أو ساكنة، ويُبحَث فيها عن العوارض التي تلحقها من هذه الجهة[١].

والتَّعليميَّة موضوعها ما هو كمٌّ مجرَّد عن المادَّة بالذَّات، أو ما هو ذو كمٍّ، ويُبحَث فيها عن العوارض التي تلحق بالكمِّ بما هو كمٌّ، ولا يوجد في حدودها نوع مادَّة ولا قوَّة حركة[٢].

وأمَّا الإلهيَّة فيُبحَث فيها عن الأمور المفارقة للمادَّة بالحدِّ والقوام، وعن الأسباب الأُوَل للموجود والطَّبيعيِّ التَّعليميِّ، وعن سبب الأسباب ومبدأ المبادئ؛ وهو الإله سبحانه وتعالى.

---

(١) كعلم الفيزياء.

(٢) كعلم الرِّياضيَّات وضمنه الهندسة.

مقدِّمة ثانية

إنَّ لكلِّ علم موضوعاً ومبادئ يتألَّف منها البراهين، وموضوعه يكون مسلَّماً فيه؛ أي يوضع كأنَّه مفروغ عنه، ثمَّ يُبحَث في الأعراض الخاصَّة به.

والمسلَّم لا يكون مطلوباً[١]؛ وإنَّما يكون مسلَّماً فيه إذا كان بيِّناً بنفسه، أو يكون مُبيَّناً في علم آخر فوقه.

فإذن: للعلم الإلهيِّ موضوع ومطالب ومبادئ.

[موضوع العلم الإلهيِّ][٢]

إذا عرفت هذا فنقول: موضوع العلم الإلهيِّ إمَّا الموجود بما هو موجود، أو موجود هو الله تعالى.

وإمَّا الأسباب الأولى بما هي أسباب مطلقة أو بما هي أسباب خاصَّة من أنَّ هذا فاعل وذاك قابل؛ فإنَّ ذلك قد يظنُّه قوم.

وموضوع العلم الإلهيِّ لا يعدو هذه الأربعة، وكلُّ ذلك باطل إلا الأوَّل، فيكون هو الموضوع له.

لا يجوز أن يكون موضوع العلم الإلهيِّ هو الموجود الخاصُّ وهو الإله سبحانه وتعالى لوجوه:

الأوَّل: أنَّه مطلوب في هذا العلم، ولا شيء من المطلوب في علم بموضوع له.

أمَّا أنَّه مطلوب في هذا العلم لأنَّه مطلوب، وليس مطلوباً في علم آخر؛ فيكون مطلوباً في هذا العلم.

---

(١) أي لا يكون مطلوباً في هذا العلم الذي يبحث في عوارضه.

(٢) أضفنا العنوان منَّا ترتيباً.

أمَّا أنَّه مطلوب فلأنَّه لو لم يكن مطلوباً لكان إمَّا بيِّناً بنفسه أو ما يؤسا[1] عن بيانه، وليس بيِّناً بنفسه ولا ما يؤسا عن بيانه كما في هذا العلم.

وأمَّا أنَّه ليس مطلوباً في علم آخر فلأنَّك إذا فتَّشت ونظرت في علمٍ علمٍ وعرفتَ موضوعه ومطالبه عرفت أنَّه ليس مطلوباً فيه.

مثاله: إذا نظرت في العلوم الطَّبيعيَّة وعرفتَ أنَّ موضوعها الأجسام من حيث هي متحرِّكة أو ساكنة عرفتَ أنَّه ليس مطلوباً فيها.

وكذلك إذا نظرت في العلوم التَّعليميَّة وعرفتَ أنَّ موضوعها هو الكمُّ بما هو كمٌّ كما تقدَّم عرفتَ أنَّه ليس مطلوباً فيها.

فظهر أنَّه مطلوب، وليس مطلوباً في علم آخر؛ فيكون مطلوباً في هذا العلم.

الوجه الثَّاني لبيان أنَّه مطلوب في هذا العلم: أنَّ هذا العلم يُبحَث فيه عن المفارقات عن المادَّة وعلائقها، وأنَّه سبحانه وتعالى أبعد الأشياء عن التَّعلُّق بالمادَّة وعلائقها؛ فإنَّه تعالى ليس بجسم ولا جسمانيٍّ ولا متعلِّقاً بالمادَّة بوجه من الوجوه؛ فيكون مطلوباً في هذا العلم؛ فلا يكون موضوعاً له لما عرفتَ.

الوجه الثَّاني لبيان أنَّ موضوع هذا العلم ليس موجوداً خاصّاً بما هو موجود خاصٌّ: أنَّه لو كان كذلك لكان البحث في هذا العلم مقتصراً على الأمور الخاصَّة بذلك الموجود الخاصِّ، لكن من المعلوم أنَّ أكثر ما يبحث فيه عنه يعمُّ كلَّ موجود موجود، ولا يُخَصُّ بموجود خاصٍّ، وإن بُحِثَ عنه فإنَّما يبحث عنه من حيث إنَّه موجود لا من حيث إنَّه موجود خاصٌّ.

---

(١) كذا، ولعلَّها من معنى الأوس الذي هو العِوَض كما في «لسان العرب»: «أَسْتُ القومَ أَؤُوسُهم أَوْساً إذا أَعطيتهم، وكذلك إذا عوَّضتهم من شيء، والأَوْس العِوَضُ أُسْتُه أَؤُوسُه أَوْساً عُضتُه أَعُوضُه عَوضاً»، فيكون المعنى هنا باحتمال أن يكون العلم بالله تعالى غير مطلوب لأنَّ طلب العلم بغيره موصل إليه بالعرض لا بالذَّات، فلا يكون مطلوباً في هذا العلم بالذَّات. والله أعلم. انظر: ابن منظور - محمد بن مكرم الإفريقيّ، «لسان العرب». دار صادر - بيروت.

فعُلِمَ أنَّ موضوع هذا العلم ليس موجوداً خاصّاً؛ بل موجود بالإطلاق.

وأمَّا أنَّه لا يجوز أن يكون موضوع هذا العلم هو الأسباب القصوى المطلقة، أي بما هي أسباب مطلقة فلوجهين:

أحدهما: أنَّه يُبحَث في هذا العلم عن مكان[1] ليست من الأعراض الخاصَّة بالأسباب من حيث هي أسباب مطلقة كالكلِّيِّ والجزئيِّ والقوَّة والفعل والوجوب والإمكان؛ فإنَّها أمور يُبحَث عنها، وليس يبحَث عنها في علم آخر؛ فإنَّها ليست من الأعراض الخاصَّة بالأمور الطَّبيعيَّة ولا التَّعليميَّة ولا العمليَّة الخُلُقيَّة والسِّياسيَّة؛ فبقي أن يُبحَث عنها في هذا العلم.

وثانيهما: أنَّ العلم بالأسباب المطلقة[2] بعد العلم بالأسباب الخاصَّة فإنَّا ما لم نعلم أنَّ للمسبَّبات ذوات الأسباب تعلَّقا لما يتعلَّقها في الوجود لا نسلِّم أنَّ هناك سبباً مطلقاً؛ فإنَّه ليس يجب عند العقل إذن أن يكون هناك سبب مطلق. ولا عند الحسِّ؛ فإنَّ الحسَّ لا يدرك إلا بالموافاة، ولا يلزم من توافي شيئين أن يكون أحدهما سبباً للآخر.

وأمَّا الإقناع الذي ثبت للنَّفس فذلك لكثرة ما يورده الحسُّ المشترك من التَّجربة عليه وإنَّه غير متأكِّد.

وبهذا الطَّريق أثبتنا وجود العلَّة الأولى ووجود واجب الوجود.

ولا يجوز أن يكون موضوع هذا العلم هو الأسباب الخاصَّة؛ فإنَّه لا يبحث عنها إلا في هذا العلم.

ولا يجوز أن يكون الموضوع جملة الأسباب بما هي جملة؛ لأنَّ العلم بالأجزاء متقدِّم على العلم بالجملة؛ فإن كان يبحث عنها من جهة ما هي موجودة كان الموضوع الموجود بما هو موجود من غير شرط.

---

(١) كذا في الأصل.

(٢) الأصل: «بالمطلقة».

وأمَّا مطالبه ومسائله فهي الأمور التي تلحق الموجود بما هو موجود؛ فبعضها كأنَّها أنواع له كالجوهر والكمِّ والكيف، وبعضها كالعوارض الخاصَّة كالوحدة والكثرة والقوَّة والفعل.

فإن قلتَ: إذا كان موضوع هذا العلم الموجود بما هو موجود وجب أن يكون العلم بالموجود بما هو موجود أوَّليّاً، وإنَّه يقتضي أن يكون العلم بالوجود أوَّليّاً.

قلتُ: نعم، والأمر كذلك لِما بيَّنَّا في سائر الكتب، وما يذكر في تعريفات الوجود فذلك ليس تعريفاً حقيقيّاً؛ بل هو شرح للاسم إن كان مساوياً له في الخارج والذِّهن.

فإن قلتَ: إذا كان موضوع هذا العلم الموجود بما هو موجود لم يجز أن تثبت مبادئ الموجودات فيه؛ لأنَّ البحث في كلِّ علم معيَّن عن لواحق موضوعه لا عن مباديه.

قلتُ: النَّظر في المبادئ هو بحث عن عوارض هذا الموضوع؛ لأنَّ كون الشَّيء مبدأ الشَّيء غيرُ ذلك الشَّيء وغيرُ مقوِّم له؛ بل هو بالقياس إلى طبيعة الموجود أمر عارض له ومن لواحقه.

ولأنَّ المبدأ ليس مبدأ للموجود كلِّه؛ وإلا لكان مبدأً لنفسه؛ بل هو مبدأ للموجود المعيَّن وهو المعلول، فهو مبدأ لبعض الموجودات؛ فلا يكون في هذا العلم يُبحَث عن مبدأ الموجود مطلقاً.

فظهر من هذا كلِّه أنَّ موضوع العلم الإلهيِّ هو الموجود بما هو موجود.

وإن بُحِثَ في هذا العلم عمَّا لا يتقدَّم المادَّة فإنَّها تبحث عن معيَّن غير محتاج إلى المادَّة، وهو الموجود بما هو موجود.

فجملة ما يُبحَث عنه في هذا العلم أقسام أربعة:

الأوَّل: ما هو بريء عن المادَّة وعلائقها.

الثَّاني: ما يخالط المادَّة مخالطة السَّبب المتقدِّم، وليست المادَّة مقوِّمة.

الثَّالث: ما قد يوجد لا في المادَّة كالعلِّيَّة والوحدة.

وهذه الثلاثة مشتركة في أنَّها غير مفتقرة إلى وجود المادَّة، وأنَّها غير مستفادة الوجود من المادَّة.

الرَّابع: ما يكون مادِّيّاً كالحركة والسُّكون، لكن لا يُبحَث فيه عن حالها في المادَّة؛ بل عمَّا لها من نحو الوجود.

وهذا القسم مع الأقسام الثَّلاثة مشترك في أنَّ البحث عنها [فرع][1] على معنى غير قيام الوجود المادَّة، وعلى هذا لا يخرج عن كونه من العلم الإلهيِّ.

فقد لاح موضوع العلم الإلهيِّ ومطالبه ومسائله بأقسامها.

وأمَّا الموجود الخاصُّ وهو الإله سبحانه وتعالى فهو موضوع علم الكلام المسمَّى بأصول الدِّين.

فإنَّه يُبحَث فيه عن صفاته وأفعاله الخاصَّة به سبحانه وتعالى.

وقد عرفتَ في غير هذا الموضع غير مرَّة أنَّ موضوع كلِّ علم ما يُبحَث فيه عن لواحقه الخاصَّة به؛ فيكون هذا الموجود الخاصُّ موضوعاً في علم الكلام، وهذا الموضوع الخاصُّ إنَّما يُبحث عن إنِّيَّته[2] ووجوده في العلم الإلهيِّ الذي يُبحَث فيه عن الموجود بما هو موجود ليكون مسلَّم الإنِّيَّة والوجود في هذا العلم، فإنَّ موضوع العلم لا يكون مطلوباً فيه؛ فإنَّه لا يبحث عن إنِّيَّة الموضوع؛ بل عمَّا يلحقه من الأمور الخاصَّة به.

فإذن: إنِّيَّة واجب الوجود ووجوده لا يكون مطلوباً في هذا العلم بل مسلَّماً فيه.

فإن قلتَ: إنَّا نرى المتكلِّمين يتشبَّثون في هذا العلم بإثبات واجب الوجود مستدلِّين عليه تارة بإمكان الذَّوات، وتارة بإمكان الصِّفات، وتارة بحدوثها.

قلتُ: ليس مقصودهم من ذلك إثبات إنِّيَّته ووجوده؛ بل انتهاء جميع الموجودات إليه وكونه مبدأ لها، وذلك صفة من صفاته الخاصَّة به، وإن لزم من ذلك ثبوت وجوده

---

(١) في الأصل: «فر» والمثبت تقدير.

(٢) بمعنى إثباته، وهو مأخوذ عن «إنَّ كذا كذا»

وإنِّيَّته كما أنَّ الحكيم يثبت أنَّه واجب الوجود بافتقار الموجودات إليه فليس مقصوده كونه مبدأ لجميع الموجودات وإن لزم منه ذلك.

وفيه فائدة أخرى؛ وهي أنَّ من لم يمارس العلم الإلهيَّ يحصل له طمأنينة بوجود موضوع هذا العلم؛ فيكون خوضه فيه بعد طمأنينة من قلبه.

فإن قلتَ: لِمَ سُمِّيَ العلم الإلهيُّ بالعلم الإلهيِّ وهذا العلم بعلم الكلام؟

قلتُ: أمَّا الأوَّل: فلأنَّ الغاية القصوى منها معرفة وجود الإله سبحانه وتعالى، وهو من أعظم مسائله وأشرف مطالبه وإن كان فيه مطالب أخرى، وكثيراً ما يُسمَّى الكلُّ والجملة ببعض آحاده وأجزائه؛ سيما الجزء الأكمل والفرد الأشرف.

فإن قلتَ: فهذا العلم الذي هو علم الكلام كلُّ مطالبه أو أكثرها صفاته تعالى وأفعاله الخاصَّة به؛ فكان أولى بأن يُسمَّى العلم الإلهيَّ.

قلتُ: ذات الشَّيء أشرف من صفاته، ولمَّا كان العلم الإلهيُّ يبحث عن وجود ذات الإله خُصَّ باسم الإلهيِّ، وسُمِّيَ علم الكلام باسم آخر.

وأمَّا الثَّاني: فلأنَّه لمَّا كان من عادة الأوَّلين أن يقولوا في مطالب هذا العلم: «الكلام في كذا»، كما تقول: «تقول في كذا» سُمِّيَ هذا العلم بعلم الكلام.

وأمَّا كونه مسمَّى بعلم أصول الدِّين فذلك ظاهر.

* * *

[مطالب علم الكلام][1]

إذا عرفت موضوع علم الكلام فاعلم أنَّ مطالبه منحصرة في أقسام:

---

(١) العنوان بإضافتنا.

الأوَّل: صفاته السَّلبيَّة؛ نحو كونه ليس بجسم ولا جسمانيٍّ ولا جوهر ولا عرض وغير ذلك، وهي المسمَّاة بصفات الجلال.

الثَّاني: صفاته الثُّبوتيَّة؛ نحو كونه عالماً قادراً وغير ذلك، وهو المسمَّى بصفات الإكرام.

قال الله سبحانه وتعالى: ﴿تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ [الرَّحمن:٧٨].

الثَّالث: أفعاله المتعلِّقة بأمور الدُّنيا؛ نحو كيفيَّة صدور العالم عنه أهو بالإيجاب أو بالاختيار.

وفيه مسألة حدوث العالم وإحداث الممكنات.

وفيه مسألة خلق الأعمال ومسألة الجبر والقدر وما يتعلَّق بها.

ومنها الأمور المتعلِّقة بالنُّبوَّات وإرسال الرُّسل والوحي وإنزال الكتب الإلهيَّة.

ويتبعها أمر الكرامات والسِّحر وما يفرِّق بينهما.

الرَّابع: أفعاله المتعلِّقة بأمور الآخرة من المعاد الرُّوحانيِّ والجسمانيِّ.

وتبع ذلك الكلام في النَّفس النَّاطقة وأمر الثَّواب والعقاب والجنَّة والنَّار وما يتعلَّق بها.

فهذه مطالب علم الكلام.

تنبيه

الموضوع

قد يقال للمحكوم عليه في القضيَّة الحمليَّة؛ نحو: (زيد) في قولنا: «زيد قائم».

وقد يقال للمحلِّ الذي يتقوَّم به الحالُّ؛ كالجسم للحركة والسُّكون.

وأمَّا المحلُّ الذي يتقوَّم بالحالِّ فيقال له الهُيولى والمادَّة وغيرهما.

وقد يقال: الموضوع لما يُبحَث في علم عن عوارضه الخاصَّة كما عرفتَ.

وأنت إذا تأمَّلتَ عرفتَ أنَّ اسم الموضوع على المعاني باعتبار واحد؛ وهو كونه موضوعاً لما يُحمَل عليه غيره.

أمَّا في القضيَّة الحمليَّة فالموضوع محمول عليه المحمول بالمواطأة؛ تارة كقولنا: «الجسم متحرِّك». وبالاشتقاق؛ كقولنا: «الجسم ذو حركة»، «الجسم له الحركة».

وقد عرفت في المنطق ما بينهما من الفرق؛ فالحركة محمول على الجسم بالاشتقاق والمتحرِّك بالمواطأة.

وأما في المحلِّ المتقوِّم به الحالُّ؛ فإنَّه يُحمل عليه الحالُّ بالاشتقاق؛ فيقال: «الجسم ذو حركة».

وإذا عرفت حقيقة الموضوع في العلمين عرفت ما بينهما من الفرق.

فهذا آخر ما أردنا بيانه من أمر موضوع العلم الإلهيِّ وموضوع علم الكلام وفرقِ ما بينهما بأتمِّ بيان وأظهره.

والله الموفِّق.

* * *

خـــاتمـــة

لا أعدم ممَّن وقف على هذه الرِّسالة وأثبتها حمداً، فيكون كلٌّ من الحامد والمحمود محموداً بحمده[١].

والحمد كلُّه لله جلَّ جلاله وعمَّ نواله وتمَّ إفضاله.

* * *

(١) ولعلَّ الله تعالى يَنفع بها مؤمناً لتكون في أجر الإمام السِّراج وضياء له في قبره ولنا وللمسلمين، آمين.

رسالة الإمام
نجم الدِّين الكاتبيِّ
في
إثبات الواجب تعالى
ومناقشات الطُّوسيِّ

مقدِّمة رسالة الإمام نجم الدِّين الكاتبيِّ

هذه رسالة للإمام نجم الدِّين الكاتبيِّ رحمه الله في إثبات الواجب تعالى أورد فيها إشكالات على تقريرات الفلاسفة، وأورد عليها النَّصير الطُّوسيُّ إيرادات وقرَّر بعض جهات، فأجاب عنها الإمام الكاتبيُّ وأورد على ما قرَّر الطُّوسيُّ، فصار هو معترضاً في بعض المسائل والطُّوسيُّ مقرِّراً.

ومسائل هذه الرِّسالة قليلة، لكنَّ البحوث في بعضها قد طال؛ خاصَّة مسألة أنَّ علَّة المجموع مجموع أفراده.

وقد نقل الإمام جلال الدِّين الدَّوَّانيُّ رحمه الله تعالى عن بعض مباحث هذه الرِّسالة في رسالته القديمة في إثبات الواجب.

❊ ❊ ❊

بسم الله الرَّحمن الرَّحيم

رسالة الإمام نجم الدِّين الكاتبيِّ في المسائل المتعلِّقة بإثبات الواجب وإيرادات الطُّوسيِّ عليها

قال مولانا السَّعيد نصير الحقِّ والدِّين الطُّوسيُّ قدَّس الله روحه[1]:

طالعت الرِّسالة التي عملها مولانا الإمام الكبير نجم الملَّة والدِّين عزُّ الإسلام والمسلمين أفضل العالم عليٌّ الكاتبيُّ القزوينيُّ أدام الله أيَّامه في المباحث المتعلِّقة بإثبات واجب الوجود لذاته جلَّت أسماؤه؛ فوجدتُّها مشحونة بغرر الدُّرر، مشتملة على فرائد الفوائد. فأثبتُّها وأوردتُ ما سنح لي في كلِّ موضع ممَّا يتعلَّق به إيرادَ المستفيدين لا ردَّ المعترضين؛ ليتحقَّق حقيقة الحقِّ في ذلك، والله الموفِّق والمعين.

وها هي قوله بألفاظه:

قال:

«أمَّا بعد حمد الله والثَّناء عليه بما هو أهله ومُستَحَقُّه والصَّلاة على نبيِّه محمَّد وآله؛

فهذه رسالة حرَّرتها بالتماس بعض من شاركته في البحث من العلماء أدام الله فضائلهم في مباحث تتعلَّق بالبرهان الذي ذكره الحكماء[1] في إثبات واجب الوجود لذاته.

---

(١) كذا في الأصل، أمَّا نحن فواجب أن نحكم على الطُّوسيِّ بظاهر معتقده الذي صنَّف فيه الكتب والرَّسائل، فهو على معتقد الفلاسفة في قدم العالم وغير ذلك، والقائل بذلك كافر يقيناً. والله تعالى أعلم بما مات عليه الطُّوسيُّ. ثمَّ إنَّا يجب أن ننقل كامل ما في الأصل أداءً لواجب الأمانة، ثمَّ إنَّ ناقل الكفر ليس بكافر؛ إذ القول إنَّ الكافرَ سعيدٌ كفرٌ!

اعلم أنَّ الأوائل قالوا في إثبات هذا الأمر العظيم:

لا شكَّ في وجود موجود؛ فذلك الموجود إن كان واجباً لذاته فقد حصل المطلوب.

وإن كان ممكناً لذاته افتقر إلى مؤثِّر.

فذلك المؤثِّر إن كان واجباً لذاته فقد حصل المرام أيضاً.

وإن كان ممكناً لذاته فلا بدَّ له من مؤثِّر.

فذلك المؤثِّر إن كان بعض ما كان أثراً له لزم الدَّور[٢]، وإنَّه محال.

لأنَّه حينئذٍ يتوقَّف كلُّ واحد منهما على الآخر لوجوب تقدُّم المؤثِّر بالذَّات[٣] على الأثر.

---

(١) الحكماء هم الفلاسفة، وقد يطلق على علم الفلسفة إنَّه علم الحكمة، فكلمة الفلسفة يونانيَّة معناها حبُّ الحكمة، وهي من جزأين «فيلو» بمعنى المحبَّة، و «صوفي» أصلها غير يونانيٍّ ربما كان آشوريّاً أو مصريّاً. ولكنَّ التَّسمية العرفيَّة للفلاسفة هي أنَّهم ذوو معتقد مخالف للمسلمين بأن قالوا بقدم العالم ونفي علم الله تعالى بالجزئيَّات ونفي حشر الأجساد. فلذلك لا يصحُّ إطلاق أنَّهم حكماء.

أمَّا الإمام هنا فلا يقصد الفلاسفة خاصَّة بل العلماء في الفلسفة ومنهم المسلمون ذوو المذهب الحقِّ.

(٢) الدَّور هو أنَّ يكون ممكنٌ ما (س) مفتقراً في إيجاده إلى ممكنٍ آخر (ص)، وأن يكون (ص) مفتقراً في إيجاده إلى (س)، فيكون كلٌّ منهما مؤثِّراً في الثَّاني فتكون كالحلقة، وقد يفرض الدَّور بين أكثر من فردين كأن يكون تأثير (ص) في (س)، و (ع) في (ص)، و(س) في (ع) وهكذا. ولكنَّ الحاصل أنَّ اللَّازم من هذا أن يكون (س) في إيجاده محتاجاً إلى ما يحتاج إليه، فيكون (س) محتاجاً إلى نفسه في وجوده فيكون وجود (س) كافياً في كونه موجوداً، ولكن لو كان (س) كافياً في وجوده لما احتاج إلى غيره أصلاً ولَكان واجباً، لكنَّه ممكن لأنَّه مفتقر محتاج، هذا خُلف.

وإبطال الدَّور يكاد يكون بالضَّرورة والبداهة، ولكنَّ الدَّليل واجب لمنازعة بعض الخصوم بأنَّهم يجوِّزونه.

(٣) لا يقصد الإمام هنا التَّقدُّم الزَّمانيَّ، ومقصوده من التَّقدُّم الذَّاتيِّ ما قال الإمام السَّيِّد الشَّريف في «شرح المواقف»: «معنى تقدم العلة على معلولها هو أنَّ العقل يجزم بأنَّها ما لم يتمَّ لها وجود في نفسها لم توجِد غيرها، فهذا التَّرتيب العقليُّ هو المسمَّى بالتَّقدُّم الذَّاتيِّ، وهو المصحِّح لقولنا: «كانت العلَّة فكان المعلول» من غير عكس، فإنَّ أحداً لا يشكُّ في أنَّه يصحُّ أن يقال: «تحرَّكت اليد فتحرَّك الخاتم» ولا يصح

ويلزم منه تقدُّم كلِّ واحد منهما على نفسه؛ لأنَّ الموقوف على الموقوف على الشَّيء موقوف على ذلك الشَّيء[١].

وإن كان ذلك المؤثِّر شيئاً آخر غير ما هو أثر له فلا يخلو:

إمَّا أن ينتهي إلى موجود واجب لذاته أو يتسلسل إلى غير النِّهاية.

والأوَّل فيه حصول المطلوب.

والثَّاني باطل؛ وإلا لحصل مجموع مركَّب من أفراد غير متناهية، ولو كان كذلك لكان ممكناً لذاته لافتقاره إلى أجزائه التي هي غيره. ووجوب استلزام الافتقار إلى الغير إمكان المفتقر[٢]. وكلُّ ممكن لا بدَّ له من مؤثِّر؛ فلذلك المجموع مؤثِّر.

ومؤثِّره إمَّا أن يكون نفسه أو أمراً داخلاً فيه أو أمراً خارجاً عنه.

والأوَّل محال لوجوب تقدُّم المؤثِّر بالذَّات على الأثر وامتناع تقدُّم الشَّيء على نفسه.

والثَّاني أيضاً محال؛ لأنَّ المؤثِّر في المجموع مؤثِّر في كلِّ جزء من أجزائه؛ فلو كان أفراد ذلك المجموع مؤثِّراً في ذلك المجموع لزم أن يكون مؤثِّراً في نفسه ومؤثِّراً فيما هو أثر له، وكلُّ ذلك محال.

أمَّا الأوَّل؛ فلامتناع تقدُّم الشَّيء على نفسه.

وأمَّا الثَّاني؛ فلاستلزامه الدَّور، وقد أبطلناه.

أن يقال «تحرَّك الخاتم فتحرَّكت اليد» فبالضرورة هناك معنى يصحِّح ترتُّب المعلول على العلَّة بالفاء ويمنع من عكسه».

(١) فلمَّا ثبت أنَّ العلَّة لا بدَّ أن تتقدَّم على معلولها امتنع أن يكون ممكنٌ ما علَّة لنفسه، لأنَّ المتقدِّم غيرٌ للمتأخِّر، وفي حال الدَّور يلزم أن يكون الشَّيء علَّة لنفسه، فيلزم أن يكون غيرَ نفسه، وإنَّه لباطل.

(٢) فلو فرضنا سلسلة علل ومعلولات لا إلى نهاية فهذه السِّلسلة ليست واجبة في نفسها لأنَّها ليس فيها شيء غير أفرادها، وكلٌّ من الأفراد ممكن محتاج إلى ما فوقه، فإذن السِّلسلة كلُّها ممكنة. ثمَّ إنَّ الممكن هو المفتقر في وجوده إلى غيره، والسِّلسلة مفتقرة في وجودها إلى أفرادها؛ إذن السِّلسلة كلُّها ممكنة، فهي محتاجة في وجودها إلى غيرها.

ولمَّا بطل هذان القسمان تعيَّن الثَّالث؛ وهو أن يكون المؤثِّر في ذلك المجموع أمراً موجوداً خارجاً عن ذلك المجموع.

والخارج عن جميع الممكنات لا يكون ممكناً وإلا لكان داخلاً فيه؛ بل خارجاً عنه، وهو المطلوب»[١].

قال مولانا نصير الملَّة والدِّين[٢]: بعض هذا البرهان يحتاج إلى تقرير زائد؛ وذلك لأنَّه ذكر في إبطال التَّسلسل أنَّ المؤثِّر في السِّلسلة الغير المتناهية إمَّا نفسها أو أمر داخل فيها أو أمر خارج عنها.

فلقائل أن يقول: الحصر ممنوع؛ لجواز أن يكون المؤثِّر سائر الأجزاء فلا يتمُّ دليل إبطال التَّسلسل[٣].

فلأجل هذا عُدِلَ عن هذا الوجه إلى وجه آخر.

ولنقدِّم لذلك مقدِّمة هي أن نقول: كلُّ سلسلة مترتِّبة من علل ومعلولات تكون كلُّ علَّةٍ علَّةً تامَّة في إفادة معلوله، وفيها علَّة هي أولى العلل؛ فتلك السِّلسلة المتَّصلة بعد أولى العلل منها سواء كانت متناهية في الجانب الآخر أو غير متناهية؛ لا تستند بجملتها وأجزائها إلى غير ما فرض فيه أولى العلل؛ وإلا لم تكن العلل تامَّة.

ويجب بحصول آحاد السِّلسلة جميعاً حصول جملتها؛ فإن لم يكن منها علَّة هي أولى العلل، بل كانت العلل متصاعدة في جانب العليَّة إلى ما لا يتناهى؛ فلا يكون لكلِّ

---

(١) فالموجود إمَّا واجب أو ممكن، فليس ممكناً فهو واجب.

(٢) هذا كما سبق نقلٌ من الأصل فقط.

(٣) يقال هنا إنَّ السِّلسلة ليس الموجود فيها إلا الأفراد، فـ«سائر الأفراد» هو هي.

(٤) يُسأل هنا أنَّه هل تُتصوَّر سلسلة لها بداية ولا نهاية لها؟ فهذا الفرض من أصله باطل ضرورةَ أنَّا لو نظرنا من آخر السِّلسلة إلى أوَّلها فلن نصل إلى بداية، وما دام له بداية فإنَّه محال أن يصل لا إلى نهاية. وتقدير حصول الحوادث في المستقبل خارج عن هذا.

السِّلسلة ولا لأجزائها علَّة يمكن أن يستند إليها الآحاد، ولا الجملة؛ لأنَّ الخارج منها لا يصلح لأن يكون علَّة لها؛ وإلا لاجتمع على الشَّيء علَّتان مستقلَّتان؛ فإنَّ جميع الأجزاء كانت علَّة مستقلَّة في صورة السِّلسلة[1]، وكلُّ واحد من الآحاد له علَّة تامَّة بالفرض وكلُّ فرد من آحادها.

أو: كلُّ جملة هي جزء من السِّلسلة، لا يصلح لأن تكون علَّة تامَّة لها؛ فإنَّه لو كان علَّة لكانت أولى علَّة لعلَّتها المستقلة القريبة وهي الأجزاء جميعاً.

ولو كان كذلك لكان ذلك الفرد أو تلك الجملة علَّة لنفسها ولعللها، وهو محال.

وإذا تقرَّر هذه المقدِّمة تيسَّر إبطال التَّسلسل فيها؛ وهو بأن يقال: فتلك السِّلسلة لا مبدأ لها، ولأنَّ السِّلسلة فرضت موجودة؛ فتكون إمَّا واجبة وإمَّا ممكنة.

ومحال أن تكون واجبة؛ لافتقارها وافتقار أجزائها إلى مبدأ.

وقدَّمت أنَّ مثل هذه السِّلسلة لا مبدأ لها، هذا خُلْفٌ.

وإن أردنا أن لا نتعرَّض لإبطال التَّسلسل قلنا: إنَّ هذه السِّلسلة ممكنة، وكلُّ ممكن[2] فله مؤثِّر؛ فلهذه السِّلسلة مؤثِّر.

ولا يجوز أن يكون المؤثِّر فيها ما هو داخل فيها فقط؛ لأنَّه لو كان الأجزاء جميعاً وهي ممكنة لكان المؤثِّر فيها أمراً خارجاً منها.

ولا يجوز أن يكون فرد منها أو جملة داخلة فيها مؤثِّراً لها لما مرَّ.

فإذن: لها مؤثِّر من خارج.

ومن هذا وحده لا يلزم أن يكون الخارج منها واجباً إلا بعد أن يقال: إنَّ كلَّ ممكن يفرض من جملة الممكنات الموجودة فهو محتاج إلى مؤثِّر.

والكلام في المؤثِّر كما ذكر هاهنا لأنَّه ينتهي إلى واجب، أو يلزم الدَّور أو التَّسلسل.

---

(١) فليُقل إنَّ الأفراد هو العلَّة المادِّيَّة للمجموع، وذلك لا يمنع أن يكون للمجموع علَّة فاعليَّة، فلا يلزم من هذا اجتماع علَّتين مستقلَّتين، فلا يلزم تحصيل الحاصل الباطل.

(٢) أي كلُّ ممكن موجود.

والكلام في المؤثِّر الخارج من السَّلاسل الغير المتناهية كالكلام في أفراد الممكنات[1].

ويلزم من الجميع أن يكون خارجَ جميع الممكنات موجودٌ هو مبدأها.

والخارج من الممكنات لا يكون ممكناً بل واجباً.

هكذا يجب أن يُقرَّر كلامهم.

اعترض مولانا نجم الدِّين على مولانا نصير الدِّين في قوله: «وفيها علَّة هي أولى العلل» إلى قوله: «وإلا لم تكن العلل تامَّة».

إن أردتم بكون العلَّة الأولى علَّة لما بعدها من السِّلسلة المتَّصلة ولأجزائها أنَّها هي المعطية لوجود تلك الجملة ولجميع أجزائها على معنى أنَّا لو فرضنا وجودها مع قطع النَّظر عن وجود ما عداها حصلت أجزاء كلِّ الجملة على التَّرتيب المذكور وبواسطة حصول جميع أجزائها حصلت الجملة فهو حقٌّ.

وإن أردتم به أنَّها علَّة تامَّة لحصول كلِّ واحد من أجزاء هذه الجملة ولها فهو ممنوع، وظاهر أنَّه ليس كذلك.

أمَّا الأجزاء؛ فلأنَّ العلَّة التَّامَّة لكلِّ واحد من الأجزاء التي بينه وبينها واسطة جميع ما تقدَّمه من العلل.

وأمَّا الجملة؛ فلأنَّ العلَّة التَّامَّة لها هي ما فرضناه مبدأ أوَّل مع جميع أجزائها.

ولئن سلَّمنا استحالة إسناد هذه الجملة إلى شيء غير العلَّة الأولى؛ ولكن أيُّ مدخل لصدق هذه المقدِّمة في إثبات واجب الوجود لذاته؟ وأيُّ افتقار للدَّليل المذكور إليه؟!

أجاب مولانا نصير الدِّين بأن قال:

---

(١) إنَّما ينازع المنازع في هذا، فكيف يكون مستنداً؟!

ظاهر ممَّا قلتُ أنَّ المراد هو الأوَّل من المفهومين اللَّذين ذكرهما، وكيف يكون الثَّاني منهما مراداً مع أنَّ القول الصَّريح بأنَّ كلَّ علَّةٍ علَّةٌ تامَّة لحصول معلولها الذي منها مناقضٌ له[1]؟

وأمَّا قوله: «أيُّ مدخل لصدق هذه المقدِّمة في هذا المطلوب»؟

فهو أنَّه إذا صدق امتناع كلِّ سلسلة إلا عن أولى عللها صدق أنَّ كلَّ سلسلة لا أولى لعللها؛ فلا علَّة لها.

وكلُّ موجود ممكن الوجود فله علَّة؛ فكلُّ سلسلة لا أولى لعللها ليست بموجود ممكن الوجود.

وكلُّ سلسلة تكون آحادها غير متناهية لا يكون لها أولى العلل.

فإذن: لا شيء ممَّا هو سلسلة آحادها غير متناهية بموجودة ممكنة الوجود؛ فاستدللنا بنفي الأوَّليَّة عن عللها على انتفائها.

وظاهر أنَّ إثبات واجب الوجود مفتقر إلى هذه المقدِّمة.

ولنبيِّن هذه المقدِّمة ببيان أبسط **فنقول**: إنَّ كلَّ سلسلة موجودة مؤلَّفة من آحاد غير متناهية فهي مفتقرة إلى علَّة تامَّة لكونها ممكنة الوجود، والعلَّة التَّامَّة هي المتقدِّمة بالذَّات التي لا ينفكُّ المتأخِّر عنها وجوداً وعدماً، وأجزاء كلِّ مجموع بأسره كذلك؛ فمن الممتنع أن يكون لمجموع علَّة تامَّة غير أجزائه بأسرها[2].

لا يقال: إنَّ الأجزاء بأسرها نفس المجموع، والشَّيء لا يكون علَّة لنفسه.

---

(١) في الحاشية: « لأنَّه بَيَّن في المقدِّمة أنَّ السلسلة إمَّا أن يكون لها أولى العلل أو لا يكون لها أولى العلل، وإبطال القسم الأخير مصدِّق امتناع السِّلسلة إلا من أولى العلل».

(٢) قول الطُّوسيِّ إنَّ علَّة المجموع أجزاؤه يلزم منه أنَّ علَّته الحقيقيَّة لا نهاية لأفرادها، ويقال عليه إنَّه ليتحقَّق فلا بدَّ من وجود ما لا نهاية له دفعة واحدة وهو باطل.

لأنَّا نقول: كلُّ جزء من الأجزاء متقدِّم بالذَّات على المجموع، والمتقدِّمات بأسرها لا تكون نفس المتأخِّر[١].

وأيضاً لو فرضنا مجموعاً كلُّ واحد من أجزائه واجب الوجود كان المجموع ممكناً وأجزاؤه بأسرها غير ممكنة؛ فهي غير المجموع[٢].

فإن قيل: للمجموع أجزاء مادِّيَّة هي آحاد الأجزاء التي يقع فيها الاجتماع، وجزء صوريٌّ هو الاجتماع نفسه.[٣]

فإذا قيل: الأجزاء بأسرها داخل فيها؛ وحينئذٍ لا يكون بين الأجزاء بأسرها وبين المجموع فرق في المفهوم.

قلنا: اعتبار ما يقع فيه التَّأليف من غير التفات إلى التَّأليف غيرُ اعتباره مع التَّأليف.

والأوَّل هو الأجزاء بأسرها، والثَّاني هو المجموع[٤].

ثمَّ إن كان للمجموع مؤثِّر آخر غير أجزائه كان ذلك المؤثِّر مؤثِّراً في الأجزاء أوَّلاً وبتوسَّطها في المجموع لئلا يجتمع على المعلول الواحد مع علَّته التَّامَّة القريبة علَّة أخرى قريبة.

---

(١) فليُقل إنَّ حقيقة المجموع هو الأفراد، فلا حقيقة لشيء بعد الأفراد، والهيئة الاجتماعيَّة الحاصلة من هذه الأفراد أمر اعتباريٌّ. والمفروض ابتداءً سلسلةٌ من أفراد كلُّ واحد منها معلول لما قبله، فليس هناك مفروض موجوداً إلا الأفراد.

(٢) لا؛ فإنَّ المجموع الممكن دالٌّ على إمكان أفراده ضرورةَ أنَّا لا نسلِّم تعدُّد الواجب ابتداءً من حيث إنَّه واجب، وإلا لزم إمَّا أن يكون التَّعدُّد بتغاير الوجود أو الحقيقة أو الصِّفات؛ وعلى الأوَّل يلزم وجود مرجِّح لعدد دون عدد. وعلى الثَّاني يلزم تركُّب الكلِّ أو الكلِّ إلا واحداً. وعلى الثَّالث كون الاتِّصاف بالصِّفات بمرجِّح ولزوم الإمكان. فالفرض نفسه فيه تناقض داخليٌّ فلا يجوز ضربه مثلاً.

(٣) يظهر أنَّ هنا نقصاً هو جواب هذا، وربما يكون قد أجاب عن هذا وما بعده معاً.

(٤) في الحاشية: « والأجزاء بأسرها علَّة تامَّة للتأليف بالمعنى المذكور، وهو من لوازم الآحاد بالأسر لذاته علَّة تامَّة لشيء، بل عند تحقُّق الآحاد بالأسر يلزم التَّأليف ويتحقَّق المجموع». وهذا لمن سلَّم ابتداء بوجود شيء بعد الأفراد ليلزمه مغايرتها له.

لا يقال: الجزء الأخير من العلَّة متقدِّم بالذَّات على المعلول، وممتنع الانفكاك عنه وجوداً وعدماً مع أنَّه ليس بعلَّة تامَّة[١].

لأنَّا نقول: إنَّا أردنا بكون العلَّة التَّامَّة ممتنعة الانفكاك أنَّها لذاتها ممتنعة الانفكاك عنه. والجزء الأخير إنَّما يكون ممتنع الانفكاك عن المعلول لا لذاته؛ بل لاستلزامه سائر العلل من حيث إنَّه أخيرها[٢].

وإذا تقرَّر هذا فنقول: السِّلسلة الموجودة الغير المتناهية مفتقرة إلى علَّة تامَّة لكونها ممكنة من حيث المجموع ومن حيث الأجزاء جميعاً، وعلَّتها التَّامَّة هي أجزاؤها بأسرها لما تقدَّم؛ فهي أيضاً مفتقرة إلى علَّة.

وعلَّتها إمَّا نفسها أو بعض أجزائها وإمَّا شيء خارج منها[٣].

والأوَّل محال؛ لامتناع تقدُّم الشَّيء على نفسه.

والثَّاني محال؛ لامتناع كون ذلك البعض علَّة لنفسها ولعللها.

والثَّالث محال؛ لأنَّ كلَّ واحد وكلَّ جملة منها مستندان إلى علَّة تامَّة غير خارجة من السِّلسلة متقدِّمة عليه وعليها.

---

(١) هذا إيراد أورده الإمام الكاتبيُّ سيأتي.

(٢) لو كان كذلك للزم أنَّ العلَّة التامَّة لأيٍّ من الأفراد هو جميع السِّلسلة السَّابقة له، فينقض أنَّ العلَّة التَّامَّة للفرد اللَّاحق هو الفرد السَّابق.

ويمكن أن يقال: الفلاسفة مثبتو غير المبدأ الأوَّل علَّة تامَّة بأنَّ هذا الغير كان بوجوده وجود غيره، والجزء الأخير كان بوجوده وجود غيره مع كونه غير المبدأ الأوَّل؛ إذن: الجزء الأخير هو علَّة المجموع.

لا يُقَبْل: المجموع علَّته الحقيقيَّة الأجزاء بأسرها، فالجزء الأخير ليس هو علَّته الحقيقيَّة.

لأنَّا نقول: إذا كان علَّته اجتماع الأفراد فعلَّة اجتماع الأفراد إمَّا اجتماعها فيدور، أو الجزء الأخير.

(٣) هذا التَّقسيم باطل هنا، إذ هو يقول إنَّ علَّة المجموع -الذي هو الهيئة الاجتماعيَّة- هو الأجزاء بأسرها، أي مجموعها من غير التفات إلى التَّأليف، وهذه الأجزاء المفروض أنَّ كلَّ واحد من أفرادها علَّة لما بعده، فلا يكون هناك علَّة لكامل هذا المجموع وإلا لزم أن يكون هناك هيئة اجتماعيَّة لهذا المجموع أيضاً والأمر ليس كذلك إذ الكلام ليس إلا هذه الأفراد المعدودة.

فإن كانت علَّة خارجة للأجزاء بأسرها لاجتمع على بعضها علَّة مع العلَّة التَّامَّة.

فإذن: لا شيء منها مستند إلى علَّة خارجة منها.

ويلزم من فساد هذه الأقسام كلِّها امتناع وجود السِّلسلة الموجودة لاستلزامها المحال، وهو وجوب استنادها إلى علَّة مع عدم استنادها إلى علَّة[1].

اعترض مولانا نجم الدِّين على مولانا نصير الدِّين في قوله: «فلا يكون لتلك السِّلسلة ولا لأجزائها علَّة يمكن أن يستند إليها الآحاد»، إلى قوله: «علَّة مستقلَّة».

بأن قال:

لِمَ قلتم بأنَّ السلسلة المذكورة لا يكون لها علَّة تستند إليها الآحاد والجملة؟

قوله: «لأنَّ الخارج منها لا يصلح لأن يكون علَّة لها؛ وإلا لاجتمع على الشَّيء علَّتان مستقلَّتان».

قلنا: لا نسلِّم.

قوله: «فإنَّ جميع الأجزاء كانت علَّة مستقلَّة».

قلنا: لا نسلِّم؛ فإنَّ ذلك لا يثبت إلا بعد بيان أنَّ علَّتها لا يجوز أن تكون أمراً خارجاً عنها ولا داخلاً فيها.

فلو تمسَّكتم بها في إبطال أنَّ علَّتها لا تكون خارجة عنها كان ذلك مصادرة على المطلوب.

أجاب مولانا نصير الدِّين بقوله:

---

(١) هذا التَّقرير يريد الطُّوسيُّ منه بيان فساد هذه الصُّورة من لزوم أن لا يكون للسِّلسلة علَّة خارجة عنها، لكنَّ هذه الصُّورة يُستدلُّ بها نفسِها على جواز عدم الحاجة إلى أمر خارج أصلاً، وما المنازعة إلا في ذلك.

قد بيَّنَّا أنَّ علَّة جملة السِّلسلة هي الآحاد بأسرها لا غير، وأنَّ المؤثِّر فيها الذي يكون غير الآحاد يجب أن يكون مؤثِّراً في الآحاد أوَّلاً وبتوسَّطها في الجملة؛ وإلا لاجتمع على المعلول الواحد علَّتان.

وأمَّا قوله: «لا يثبت كون جميع الأجزاء علَّة إلا بعد بيان امتناع كون العلَّة أمراً خارجاً أو داخلاً».

قلنا: إنَّا بيَّنَّا ذلك من غير بيان امتناع هذين؛ بل ببيان معنى العلَّة التَّامَّة ووجود ذلك المعنى في الآحاد بأسرها[1].

فلا يكون بيانه مصادرة على المطلوب.

قال مولانا نجم الدِّين أيضاً:

ولئن سلَّمنا ذلك؛ لكن لِمَ لا يجوز أن يكون علَّتها شيئاً من آحادها أو جملة هي داخلة فيها؟

قولكم: «لأنَّه لو كانت علَّة لكانت أوَّلاً علَّة لعلَّتها المستقلَّة القريبة، ولو كان كذلك لكان ذلك الفرد أو تلك الجملة علَّة لنفسها ولعللها، وهو محال».

قلنا: لا نسلِّم صدق هذه الملازمة؛ وإنَّما يصدق إن لو وجب أن يكون علَّة المجموع علَّة لكلِّ جزء منها، وهو ممنوع[2].

---

(١) فالطُّوسيُّ يُبيِّن معنى العلِّيَّة، والهيئة الاجتماعيَّة ليست إلا تابعة لوجود أفرادها من حيث نفس مفهوم العلَّة.

(٢) إيراد الإمام الكاتبيِّ هنا بأنَّا لو سلَّمنا مغايرة المجموع لأفراده فلِمَ يمتنع أن يكون علَّته -الفاعليَّة- بعض الأفراد -فلنسمِّه (ع)-لا كلُّها؟ فجواب الطُّوسيِّ بأنَّه لو كان كذلك للزم أن يكون (ع) علَّة للأفراد جميعاً؛ فيلزم أن يكون علَّة لنفسه ولما هو علَّة له.

فيقول الإمام الكاتبيُّ إنَّ المجموع إذ كان غيراً للأفراد بأسرها فلا يلزم أن يكون علَّته علَّة للأفراد. وعليه لا يمتنع أن يكون علَّته بعض أفراده ولا دور.

وهل المنع القويُّ على هذا البرهان والمعركة العظيمة إلا ذلك؟!
فكيف تأخذها مقدِّمة من غير تعرُّض لبرهان عليها؟!

أجاب مولانا نصير الدِّين عنه بقوله:

إنَّا بيَّنَّا أنَّ العلَّة التَّامَّة للمجموع هي الأجزاء بأسرها، ولا شكَّ أنَّ المؤثِّر في الأجزاء إن كان شيئاً منها كان ذلك الشَّيء مؤثِّراً في نفسها وفي عللها، والملازمة بيِّنة.

ونحن لم نقل إنَّ علَّة المجموع علَّة لكلِّ جزء منها، بل قلنا: إن كان للمجموع علَّة غير الأجزاء بأسرها فلا يمكن أن يكون شيء علَّة قريبة له؛ بل يجب أن يكون علَّة الأجزاء أو لا بتوسَّطها علَّة للمجموع.

واعترض مولانا نجم الدِّين الكاتبيُّ على مولانا نصير الدِّين في قوله: «وإذا قرَّر هذه المقدِّمة»، إلى قوله: «لا مبدأ لها» بأن قال:

لا نسلِّم أنَّه لا مبدأ لها.

وما ذكرتموه يقتضي أنَّه لا يجوز أن يكون مبدأُها غير آحادها، ولا يلزم من ذلك أن لا يكون لها مبدأ؛ لجواز أن يكون مبدأها جميع آحادها[1].

كيف وأنتم اعترفتم بصدق هذه المقدِّمة وتمسَّكتم بها؟!

ولئن سلَّمنا أنَّه لا مبدأ لها؛ ولكن لماذا يلزم أن تكون باطلة؟ بل ذلك يوجب كونها حقَّة[1]!

ودعوى أنَّه لا تكون العلَّة إلا مجموع الأفراد بطريق بيان معنى العلَّة التَّامَّة تُدفع بأنَّ مجموع الأفراد هو العلَّة المادِّيَّة، فلِمَ لا تكون العلَّة الصُّوريَّة والفاعليَّة غيره؟

(١) أي إنَّه لو كان علَّة السِّلسلة جميع أفرادها لكانت هذه الأفراد مبدأها، فينتظم هذا القول من غير الحاجة إلى القول بوجود الواجب -تعالى-! والخلل كما هو ظاهر من تمسُّك الطُّوسيِّ بالقول إنَّ علَّة المجموع أفراده بالأسر.

أجاب مولانا نصير الدِّين عنه بقوله:

إنَّا قلنا إنَّ مجموع السِّلسلة له مبدأ هو آحاده بأسرها، والآحاد بأسرها لا مبدأ لها مع كونها ممكنة[٢].

وقد بيَّنَّا الفرق بين المجموع وبين الآحاد بالأسر.

---

(١) يذكر الطُّوسيُّ هنا دليلاً هو أنَّ كلَّ ممكن موجود فلا بدَّ من موجب لوجوده يكون مبدأ له، فهذا المبدأ قد يكون قريباً أو بعيداً يتوسَّطه وسائط.

ولو فرضنا سلسلة علل ومعلولات لا بداية لها فاللَّازم أن يكون المبدأ غير حاصل أبداً، وعليه يبطل الفرض من أصله.

فيورد الإمام الكاتبيُّ أنَّه بحسب تقرير الطُّوسيِّ يلزم أن يصحَّ أن لا يحتاج إلى خارج أصلاً.

والحاصل أنَّ المبدأ إن قصد به العلَّة التَّامَّة الكافية في وجود المعلول فليكن مبدأ كلِّ فرد الفردَ الذي قبله.

وإن قصد بالمبدأ منتهى العِلِّيَّة فليس وجوب هذا مبيَّناً في كلام الطُّوسيِّ، ولا بيِّناً في ذاته، فالاستدلال به دون تبيانه مصادرة.

وتبيانه أنَّ كلَّ موجود فوجوده واجب حال وجوده، فالواجب موجود لذاته، والممكن الموجود وجوب وجوده بإيجاب غيره. ففي حال السِّلسلة التي لا نهاية لها من الممكنات يلزم أنْ ليس هناك وجوب لأيٍّ من أفراد السِّلسلة، وعليه لا إيجاب حاصلاً في السِّلسلة أصلاً، فوجود الممكن من غير إيجاب ممتنع؛ فامتنع وجود السِّلسلة.

وتقريب هذا بأنَّ التَّسلسل مثل الشُّروط -مثل: لو تزوَّج زيد لوُلِدَ عمرو- التي بعضها بعد بعض لا من أوَّل، فحقيقة الشَّرط هو الذي ما بين جزأيه علاقة وجوب بأنَّه لو وُجِدَ المقدَّم (زواج زيد) لوُجِدَ التَّالي (ولادة عمرو).

ففي فرض التَّسلسل لا من أوَّل فرضُ صحَّة العلاقات الدَّاخليَّة بين الشُّروط ومشروطاتها، لكنَّ صحَّة العلاقات الدَّاخليَّة لا يعني تحقُّق العلاقات أصلاً، فإنَّ قولنا: «إذا طلعت الشَّمس ظهر النَّهار» صحيح، لكنَّه لا يعني صحَّة العبارة دائماً لأنَّ الشَّمس ليست طالعة ولا النَّهار ظاهراً في بعض الوقت.

إذن لو فرضنا التَّسلسل لا من أوَّل فإنَّ الإيجاب للشُّروط ومشروطاتها غير متحقِّق فيبطل الفرض.

(٢) إيراد الإمام الكاتبيِّ بأنَّه لمَّا كان كلُّ فرد هو العلَّة التَّامَّة للفرد الذي بعده إذن فليكن هو مبدأه، إذن لكلِّ فرد مبدأ موجود هو علَّته التَّامَّة.

وإنَّما قلنا: إنَّ الآحاد بالأسر لا مبدأ لها؛ لأنَّ استناد الآحاد إلى غير واحد يقدمها من جانب العلل محال.

ولا يتقدَّم الآحاد بالأسر واحد من جانب العلل لكونها غير متناهية؛ فإذن لا مبدأ له[١].

وإمكانها مع وجودها يقتضي أن يكون لها مبدأ، هذا خلفٌ.

فهذا التَّسلسل باطل لاستلزامه الخلف.

قوله: «ولئن سلَّمنا ذلك؛ لكن لماذا يلزم أن يكون باطلاً»؟

قلنا: لاستلزامه الخلف[٢].

واعترض مولانا نجم الدِّين على مولانا نصير الدِّين في قوله: «وإن أردنا أن لا نتعرَّض لإبطال التَّسلسل»، إلى قوله: «هكذا ينبغي أن يقرَّر كلامهم» بأن قال:

جميع ما ذكره حقٌّ إلا قوله: «المؤثِّر فيها لا يجوز أن يكون ما هو داخل فيها».

قوله: «لأنَّه لو كان الأجزاء جميعاً وهي ممكنة لكان المؤثِّر فيها أمراً خارجاً عنها».

قلنا: إن عنيتم به المؤثِّر القريب فيها حينئذٍ يكون أمراً خارجاً عنها، وهو ممنوع.

وإن عنيتم به أنَّ الأمر الخارج عنها يكون علَّة لها بواسطة جميع الأجزاء فلِمَ قلتم بأنَّه محال؟

---

(١) عند النَّظر إلى الآحاد بالأسر من غير الهيئة الاجتماعيَّة فليس هناك شيء غيرها، إذن لا يُبحَث إلا عن مبدأ الأفراد واحداً واحداً، فلكلِّ واحد الفردُ الذي قبله،وليس غير ذلك.

(٢) إيراد الإمام الكاتبيِّ بأنَّه لِمَ يلزم البطلان من كونها ممكنة موجودة مع أنَّها لا مبدأ لها؟

فيجيب الطُّوسيُّ بأنَّه لاستلزامه الخلفَ، وذلك بأنَّ الممكن الموجود لا يكون موجوداً إلا بوجود مبدئه، فإثباته مع عدم القول بوجود مبدئه خلفٌ.

فيقال هنا إنَّ الطُّوسيَّ لم يثبت في الصُّورة السَّابقة الحاجة إلى الخارج أصلاً، والخلاف هنا ليس إلا فيه.

فلئن قلتم: لو كان خارجاً يلزم المدَّعى؛ ضرورةَ أنَّ الخارج عن هذه السِّلسلة يكون واجباً لذاته.

قلنا: لا نسلِّم؛ وإنَّما يلزم ذلك إن لو كانت هذه السِّلسلة مشتملة على جميع الممكنات؛ كيف وهذا يناقض المقدِّمة التي قدَّمتم بيانها؟ إذ قلتم فيها: «إنَّ العلَّة المستقلَّة هي جميع آحادها».

سلَّمنا ذلك؛ لكن لِمَ لا يجوز أن يكون المؤثِّر فيها فرداً منها أو جملة داخلة فيها؟

قولكم: «لما مرَّ».

قلنا: قد مرَّ الكلام على المقدِّمة المستعملة في إبطال هذا.

أجاب مولانا نصير الدِّين عنه بقوله:

إنَّ المؤثِّر في الجميع هي الآحاد بأسرها، والمؤثِّر في الآحاد بأسرها لا يجوز أن يكون نفسها ولا بعضها. فإذن: لو كان فيها مؤثِّر لكان أمراً خارجاً عنها[1]، ولنسمِّ ذلك الخارج (أ)، وهو إن كان ممكناً لاحتاج إلى مؤثِّر غيره، والدَّور محال؛ فيلزم تسلسل آخر مبدأُه (أ) ولا نهاية لآخره، ويكون الكلام عليه كما على التَّسلسل الأوَّل. ويحتاج إلى أمر خارج عن (أ) وليكن (ب)، ثمَّ الكلام فيه كالكلام في غيره إلى أن يلزم تسلسل ثالث فيحتاج إلى شيء آخر وليكن (ج)...

وعلى هذا حتَّى يستوفي جميع الممكنات؛ فيلزم تسلسلات بعدَّة آحاد الممكنات بأسرها متناهية العدَّة أو غير متناهية العدَّة، وتكون مشتملة على جميع الممكنات بأسرها لا محالة.

ولا يجوز أن يكون المؤثِّر في جميع تلك السِّلسلات غير آحادها بأسرها، ولا يكون المؤثِّر في الآحاد نفسها ولا ما هو داخل فيها؛ فيكون خارجاً عنها. ولا خارج عنها غير الواجب؛ فهذا هو مرادي من بياني الذي أوردته، وهو مبنيٌّ على المقدِّمات الماضية.

قوله[2]: «واعلم أنَّ هذا البرهان ليس وارداً على النَّظم الطَّبيعيِّ؛ لأنَّ حاصله يرجع إلى أنَّه لو لم يكن شيء من ذلك الموجود ولا مؤثِّره ولا مؤثِّر مؤثِّره واجباً لذاته يلزم أحد الأمور الثَّلاثة؛ وهو إمَّا الدَّور، أو وجود موجود واجب لذاته، أو التَّسلسل.

والأوَّل والثَّالث باطلان، وفي الثَّاني حصول المطلوب.

---

(١) يلاحظ هنا أنَّ كلام الطُّوسيِّ على الأفراد بأسرها وليس على المجموع الذي هو الهيئة الاجتماعيَّة، فالأفراد بأسرها ليس لها علَّة واحدة بحسب فرض التَّسلسل؛ بل لكلِّ فرد علَّة هي الفرد الذي فوقه. إذن لا يلزم أن يكون علَّة الأفراد بأسرها خارجاً عنها. وهذا بيِّن خَفِيَ على الطُّوسيِّ.

(٢) الظَّاهر أنَّه كلام الإمام الكاتبيِّ في رسالته الأصليَّة.

فنقول: لا نسلِّم أنَّ في الثَّاني حصول المطلوب؛ فإنَّه لا يلزم من وجود موجود واجب الوجود لذاته على تقدير أن لا يكون شيء ممَّا ذكرتم من الأمور الثَّلاثة واجباً لذاته وجود موجود واجب لذاته في نفس الأمر، والمطلوب هو الثَّاني لا الأوَّل[١].

وأمَّا الثَّالث فلا نسلِّم أنَّه باطل؛ وما ذكروه لإبطاله لا يدلُّ على ذلك؛ لأنَّهم جعلوا من لوازم التَّسلسل كون المجموع الحاصل من أفراده الغير المتناهية ممكناً لذاته، ومن لوازم إمكان ذلك المجموع افتقاره إلى المؤثِّر،

ومن لوازم افتقاره إلى المؤثِّرات يكون مؤثِّره إمَّا نفس ذلك المجموع أو أمراً داخلاً فيه أو أمراً خارجاً عنه.

وإذا كان كذلك فلا بدَّ من إبطال كلِّ واحد من هذه الأمور الثَّلاثة حتَّى ينتفي إمكان ذلك المجموع، ويلزم من انتفائه انتفاء التَّسلسل.

لكنَّهم ما فعلوا ذلك؛ بل أبطلوا الأمرين الأوَّلين، وأمَّا الأمر الثَّالث فقالوا: إنَّ الخارج عن جميع الممكنات يكون موجوداً واجباً لذاته.

وهذا قول حقٌّ؛ ولكن لماذا يلزم منه أن يكون الخارج عن **هذا المجموع** واجباً لذاته؟

وإنَّما يلزم ذلك إن لو كان جملة الممكنات الموجودة واقعة في هذه السِّلسلة.

وذلك غير معلوم لاحتمال حصول سلسلات فوقَ كلِّ واحدة منها تشتمل على بعض الممكنات الموجودة فقط لا على كلِّها[٢].

---

(١) الجملة كأنَّ فيها خللاً في الأصل، والمراد هنا أنَّ هذا الدَّليل قضيَّة شرطيَّة فيها مقدَّم هو بطلان الدَّور والتَّسلسل، وتالٍ هو ثبوت وجود واجب الوجود تعالى، فإذا تحقَّق بطلان الدَّور والتَّسلسل تحقَّق وجود الواجب. لكن تنقص في هذا الدَّليل مقدِّمة أنَّ بطلان الدَّور والتَّسلسل متحقِّق.

(٢) هذا راجع إلى الإيراد بأنَّ الافتقار غاية دلالته على وجود غيرٍ، فلا يلزم كون هذا الغير واجباً، ومهما عظم مجموع الممكنات فيمكن أن يكون هناك أكبر منه لا إلى نهاية.

فإبطال هذا الشِّقِّ غير مذكور من الفلاسفة أصلاً، وعليه لا يصحُّ ما ينبني عليه.

سلَّمنا ذلك؛ لكن من البيِّن أنَّ كون الخارج كذلك[1] لا يدلُّ على إبطاله، وإذا لم يبطلوا لازماً من لوازم كون ذلك المجموع ممكناً لا يلزم انتفاء إمكان ذلك المجموع، لجواز أن يكون لازم إمكان ذلك المجموع هو ذلك اللَّازم فقط»[2].

قال مولانا نصير الدِّين:

وأنا ذكرت بيانهم لذلك، وإنَّما اقتصروا على واحد من السِّلسلات لكون الجميع في الحكم عليها بافتقارها إلى أمر خارج واحد.

وكذلك الحكم على تلك الأمور الخارجة إن كانت ممكنة إلى أن تنتهي إلى الواجب لذاته.

قوله: «وأنا أقول: الطَّريق في ذلك بعد إثبات صدق الشَّرطيَّة القائلة بأنَّه لو لم يكن ذلك الموجود ولا مؤثِّره ولا مؤثِّر مؤثِّره واجباً لذاته يلزم أحد الأمور الثَّلاثة؛ وهو إمَّا الدَّور، أو وجود موجود واجب لذاته، أو التَّسلسل الواحد إن كان جملة الممكنات الموجودة واقعة في سلسلة واحدة أو أكثر من التَّسلسل الواحد إن لم يكن كذلك.

أن يقال: يلزم من صدق الشَّرطيَّة أن يكون في الوجود واجب لذاته؛ لأنَّ اللَّازم منها إن كان هو الدَّور والدَّور باطل؛ فينتفي ملزومه، ويلزم من انتفائه أن يكون الموجود أو مؤثِّره أو مؤثِّر مؤثِّره واجباً لذاته.

وإن كان هو وجود موجود واجب لذاته فيُردَّد إمَّا في اللَّازم أو في الملزوم[1] ليحصل منه وجود موجود واجب لذاته.

---

(١) أي كون الخارج واجباً.

(٢) علامة أنَّ إلى هنا انتهاء نصِّ الإمام الكاتبيِّ رحمه الله باجتهادي ولعلَّه خطأ. والمراد هنا الإيراد بأنَّ التَّسلسل لا يلزم انتفاؤه بإثبات وجود الواجب؛ فلا يصحُّ إبطاله بهذه الطَّريقة.

ويُنبَّه هنا بأنَّه يُبطل بغير هذه الطَّريقة، والإمام الكاتبيُّ جازم بحدوث العالم بكلِّيَّته كما في آخر هذه الرِّسالة.

ونقول: ذلك الموجود أو مؤثِّره أو مؤثِّر مؤثِّره إن كان واجباً لذاته فقد حصل المطلوب، وإن لم يكن شيئاً منها واجباً لذاته لزم أيضاً وجود موجود واجب لذاته ليتحقَّق ملزومه حينئذٍ.

وإن كان اللَّازم هو التَّسلسل -واحداً كان أو أكثر- وهو ملزوم لكون المجموع الحاصل من الأفراد الغير المتناهية ممكناً؛ فيكون ذلك التَّقدير -أعني أن لا يكون ذلك الموجود ولا مؤثِّره واجباً لذاته- مستلزماً لكون ذلك المجموع ممكناً، وإمكان ذلك المجموع مستلزم لأن يكون له علَّة؛ إمَّا نفسه أو أمر داخل فيه أو أمر خارج عنه، كلُّ ذلك على الوجه الذي مرَّ تمَّ ثبوت هاتين الملازمتين؛ أعني ملازمة إمكان ذلك المجموع -لما ذكرنا من التَّقدير-، وملازمة أحد الأمور الثَّلاثة المذكورة لإمكان ذلك المجموع.

نقول: اللَّازم لإمكان ذلك المجموع إن كان أحد الأمرين الأوَّلين، وهما باطلان؛ فينتفي إمكان ذلك المجموع، ويلزم من انتفائه انتفاء التَّسلسل -واحداً كان أو أكثر-، ومن انتفائه انتفاء ما ذكرنا من التَّقدير.

وإن كان اللَّازم هو الأمر الثَّالث كان هذا اللَّازم لازماً للتَّسلسل المذكور؛ لأنَّ المستلزم للمستلزم للشَّيء مستلزم لذلك الشَّيء.

فنقول: التَّسلسل -واحداً كان أو أكثر من واحد- إمَّا أن يكون باطلاً أو حقّاً، فإن كان باطلاً يلزم انتفاء ما ذكرنا من التَّقدير لانتفاء لازمه، وإن كان حقّاً يلزم وجود موجود واجب لذاته لزم الثُّبوت على جميع التَّقادير».

---

(١) في الحاشية: «هذا هو التَّرديد في الملزوم، أمَّا التَّرديد في اللَّازم فهو أن نقول: إن كان اللَّازم -وهو وجود موجود واجب لذاته- متحقِّقاً ثابتاً في نفس الأمر حصل المرام، وإن منعنا فيلزم أن يكون ذلك الموجود أو مؤثِّره أو مؤثِّر مؤثِّره واجباً لذاته».

ومعناه أنَّه لو لم تستغن سلسلة الممكنات فلا بدَّ من رجوعها إلى واجب، وإن استغنت الأفراد أو بعضها فالواجب بعضها منها، فيثبت الواجب كذلك.

قال مولانا نصير الدِّين:

أقول: وهذا البيان ممَّا يصحِّح الصُّورة، وليس فيه ما يتعلَّق بالمادَّة وصحَّتها وفسادها.

قوله: «ولو شئنا قرَّرنا البرهان المذكور على هذا الوجه وقلنا:

لو لم يكن في الوجود موجود واجب لذاته لزم انحصار الموجودات في الممكنات، ولو انحصر الموجودات في الممكنات لزم أحد المجموعات الثَّلاث؛ وهو إمَّا انحصار الموجودات في الممكنات مع الدَّور، أو هذا الانحصار إمَّا مع تسلسل واحد أو مع تسلسلات فوق وواحدة.

أمَّا الصُّغرى[1] فضروريَّة.

وأمَّا الكبرى؛ فلأنَّ لكلِّ واحد من تلك الممكنات الموجودة علَّة موجودة، ولتلك العلَّة أيضاً علَّة أخرى ممكنة... وهلُمَّ جرّاً إلى غير النِّهاية.

فإن كان علَّة شيء من تلك العلل ما هو معلول لها سواء كان بواسطة أو بغير واسطة يلزم الدَّور مع الانحصار المذكور، وإن كان غيره يلزم الانحصار المذكور إمَّا مع تسلسل واحد إن كانت جملة الممكنات الموجودة واقعة في سلسلة واحدة، وإمَّا مع سلسلات فوق واحدة إن لم يكن كذلك.

ثمَّ نجعل هذه النَّتيجة مقدَّمة شرطيَّة لقياس استثنائيٍّ، ونستثنى ببعض تاليها بأن نقول: كلُّ واحد من هذه المجموعات الثَّلاث باطل.

أمَّا الأوَّل[1]؛ فلأنَّ المفتقر إليه متقدِّم على المفتقر؛ فلو كان الشَّيء علَّة لعلَّته أو لعلَّة علَّته يلزم افتقار علَّته أو علَّة علَّته إليه، لكنَّ علَّته وعلَّة علَّته متقدِّم عليه، وهو متقدِّم عليها حينئذٍ، والمتقدِّم على المتقدِّم متقدِّمٌ؛ فيلزم تقدُّم الشَّيء على نفسه، وإنَّه محال.

---

(١) يعني القضيَّة الشَّرطيَّة: لو لم يكن واجب موجوداً فالموجودات جميعاً ممكنات. وذلك بأنَّ الموجد إمَّا واجب أو ممكن، فإن لم يكن واجباً فهو ممكن.

وأمَّا الآخران؛ فلأنَّ أحد جزئي كلٍّ واحد منهما -أعني التَّسلسل واحداً كان أو أكثر- ملزوم لانتفاء الجزء الآخر؛ لأنَّ على تقدير التَّسلسل أو التَّسلسلات يحصل هناك مجموع مركَّب من آحاد غير متناهية[٢] مفتقرة إلى علَّة لافتقاره إلى أجزائه التي هي غيره واستلزام ذلك إمكانه.

وتلك العلَّة استحال أن تكون نفسه، وذلك ظاهر لامتناع تقدُّم الشَّيء على نفسه. ولا داخلاً فيه؛ لأنَّ المؤثِّر في المجموع مؤثِّر في كلٍّ واحد من أفراده؛ فلو كان الدَّاخل في الشَّيء علَّة له لزم كونه علَّة لنفسه، وإنَّه محال. أو علَّة علَّته؛ وهو أيضاً محال؛ لاستلزامه الدَّور الباطل.

ولمَّا بطل هذان القسمان بقي أن يكون علَّته موجوداً خارجاً عنه، والموجود الخارج عن جميع الممكنات واجب لذاته؛ فيلزم بطلان الانحصار.

فعُلِمَ أنَّ فرض التَّسلسل واحداً كان أو أكثر ملزوم لعدم الانحصار المذكور، ثمَّ بعد ذلك تردَّد إمَّا في الملزوم أو في اللَّازم ليلزم منه انتفاء المجموع جزماً.

هذا تقرير البرهان على الوجه الواجب».

---

(١) أي الدَّور.

(٢) كأنَّ في الجملة نقصاً، والكلام هنا على أنَّا لو فرضنا سلسلة علل ومعلولات لا من أوَّل فإنَّ الإمام الكاتبيَّ يقول إنَّه يلزم من هذا أنَّه لو كان الأفراد جميعاً موجودين في الوقت الواحد للزم حصول ما لا نهاية له في الوقت الواحد وهو محال ضرورة. إذن: لو فرضنا هذه السِّلسلة -واحدة كانت أو غير واحدة بأن تكون سلسلة سلاسل- للزم أن تكون المعلولات المتأخِّرة ملزومة عن انتفاء ما سبقها. كذا ما قد يكون مراداً للإمام الكاتبيِّ رحمه الله.

ومن هذا الكلام يمكن أن يُفَصَل بدليل آخر على إبطال التَّسلسل هو أنَّه لو فرضنا سلسلة علل ومعلولات لا من أوَّل فاللَّازم أن تفنى الأفراد السَّابقة وإلاَّ لزم حصول ما لا نهاية له. إذن: من شرط وجود المتأخِّر فناء كلِّ المتقدِّمات -أو بعضها على الأقلِّ-، فيكون وجود شيء مشروطاً بعدم غيره، فيكون العدم داخلاً في العلَّة التَّامَّة للمتأخِّر، وإنَّه باطل؛ فالملزوم باطل.

قال مولانا:

وهذا البيان أيضاً لتقرير صورة القياس، وليس فيه تعرُّضٌ لبيان الكلام في مادَّته التي فيها التَّنازع.

قوله: «وهو ضعيف؛ لأنَّ لقائل أن يقول: لا نسلِّم أنَّ المؤثِّر في المجموع مؤثِّر في كلِّ جزء من أجزائه.

ولِمَ لا يجوز أن يكون مؤثِّراً في المجموع من حيث هو مجموع، ولا يكون مؤثِّراً في جميع أجزائه بأن يكون بعض أجزائه غنيّاً عن المؤثِّر أو حاصلاً لمؤثِّر آخر غير هذا المؤثِّر؟

ألا ترى أنَّ المجموع المركَّب من جميع الموجودات -أعني الواجب لذاته والممكنات الموجودة بأسرها- ممكن لذاته لافتقاره إلى أجزائه التي هي غيره؟

واستلزام ذلك إمكانه وعلَّته هي واجب الوجود لذاته، وليس علَّة لنفسه لاستغنائه عن العلَّة»[1].

---

(١) يورد الإمام الكاتبيُّ إيراداً على هذا الدَّليل بأنَّ للموجودات مجموع هو الواجب تعالى والممكنات، ومجموع الممكنات المؤثِّرُ فيه هو الواجب تعالى، فإذن: بعض الموجودات مؤثِّر في وجود مجموعها، فالحاصل أنَّ الدَّور المدَّعى حاصل، وعليه فالصُّورة صحيحة لزم فيها الدَّور أو لا. وعليه لا يصحُّ إبطال أن يكون بعض الأفراد علَّة لمجموعها، فَلِمَ لا تكون هذه الأفراد ممكنة؟

قال مولانا:

المؤثِّر التَّامَّ القريب في المجموع لا يمكن أن يكون شيئاً غير أجزائه جميعاً؛ وذلك لأنَّه إذا كان شيئان؛ أحدهما متقدِّم بالذَّات على الآخر، وكان المتقدِّم لا يمكن أن ينفكَّ عن الآخر وجوداً وعدماً كان المتقدِّم علَّة تامَّة للمتأخِّر.

وإذا كان كذلك؛ فالمجموع موجود متأخِّر بالذَّات عن جميع أجزائه، وجميع الأجزاء متقدِّمة عليه وممتنعة الانفكاك عنها وجوداً وعدماً.

فإذن: جميع الأجزاء علَّة تامَّة للمجموع، ولا يجوز أن يكون غير الأجزاء للمجموع مؤثِّر آخر؛ لامتناع توارد علَّتين على معلول واحد.

فإن قيل: ربما يكون مع الأجزاء هيئة أو تركيب يتحصَّل منهما أو بهما.

قلنا: إن كانت الهيئة والتَّركيب أمرين مغايرين للأجزاء كانت الأجزاء أجزاء مادِّيَّة، وتلك الهيئة أو التَّركيب جزءاً صوريّاً؛ وحينئذٍ يكون معنى الأجزاء التي أخذناها بعضَ الأجزاء، ونحن أردنا بالأجزاء جميعَها.

وإن لم يكونا مغايرين للأجزاء فلا يمكن أن تستدعي مؤثِّراً.

ثمَّ إنَّ الأجزاء لو احتاجت جميعاً إلى مؤثِّر كان المؤثِّر فيها جميعاً مؤثِّراً في المجموع بتوسُّطها.

وإن لم تكن محتاجة لم يكن المؤثِّر في المجموع مؤثِّراً في كلِّ جزء من أجزائه؛ وذلك لعدم احتياج الأجزاء إلى المؤثِّر.

اعترض مولانا نجم الدِّين على مولانا نصير الدِّين في قوله: «إذا كان شيئان؛ أحدهما متقدِّم بالذَّات»، إلى قوله: «علَّة تامَّة للمتأخِّر».

بأن قال:

لا نسلِّم صدق المقدِّمة القائلة بأنَّ كلَّ أمرين أحدهما متقدِّم بالذَّات على الآخر، وكان المتقدِّم لا يمكن أن ينفكَّ عن الآخر وجوداً وعدماً كان المتقدِّم علَّة للمتأخِّر؛ فإنَّ الجزء الأخير في كلِّ مجموع متقدِّم على المجموع بالذَّات، ولا يمكن انفكاكه عن المجموع وجوداً وعدماً مع أنَّه ليس هو علَّة تامَّة للمجموع؛ بل العلَّة التَّامة هو مع ما قلتم من الأجزاء فقط، أو هذا المجموع مع أمر خارجيٍّ مباين.

فإن منعتم كون الجزء الأخير متقدِّماً على المجموع بالذَّات قلنا:

إن عنيتم بالتَّقدُّم بالذَّات كون المتقدِّم بحالة يلزم من وجوده وجود المتأخِّر ومن عدمِه عدمُه فلا شكَّ أنَّ الجزء الأخير كذلك.

وإن عنيتم ما يكون علَّة معطية لوجود المتأخِّر كان معنى القضيَّة المذكورة أنَّ كلَّ أمرين أحدهما علَّة للآخر كان أحدهما علَّة للآخر. وهو صحيح لا ريب فيه، لكن لِمَ قلتم بأنَّ جميع الأجزاء مع المجموع الحاصل منها كذلك؟ فلِمَ لا يجوز أن يكون علَّة المجموع جميع الأجزاء مع أمر مباين عنه؟

ثمَّ بعد تسليم أنَّ علَّة هذه السِّلسلة جميع أجزائها لا يلزم من ذلك إلا أنَّ علَّتها ليس أمراً خارجاً عنها، ولا فرد من أفرادها ولا جملة داخلة فيها؛ ولكن لا يلزم من ذلك انتفاؤها، والمطلوب ذلك. ولا استلزامها موجوداً واجب الوجود لذاته لو لم نتعرَّض لإبطال التَّسلسل في البرهان المذكور.

أجاب مولانا نصير الدِّين بقوله:

إنَّا عنينا بكون المتقدِّم ممتنع الانفكاك عن الآخر كونه لذاته كذلك، والجزء الأخير لا يكون لذاته ممتنع الانفكاك؛ إذ لو فُرِضَ وحده لأمكن الانفكاك.

إنَّما لا ينفكُّ عن المتأخِّر لاستلزامه جميع ما يقتضي امتناع الانفكاك لذاته.

قوله: «لِمَ قلتم بأنَّ جميع الأجزاء مع المجموع الحاصل منها كذلك»؟

أقول في الصُّورة المتنازع فيها: إذا حصلت العلل بأسرها وكان كلٌّ واحدة منها مقتضية تقدُّمها على معلولها لكانت مقتضية لترتيبها، وعند حصولها على التَّرتيب كان المجموع بالضَّرورة حاصلاً، ولم يكن إلى مباين خارجه.

بلى؛ لو كان المجموع غير ما نحن فيه لأمكن أن يحتاج المجموع مع الأجزاء إلى أمر مباين، وليس كلامنا إلا فيما نحن فيه.

قوله: «بعد تسليم أنَّ علَّة هذه السِّلسلة» إلى آخره.

أقول: إنَّا ما بيَّنَّا إبطال السِّلسلة بنفي علَّتها عن الأمور الخارجة والدَّاخلة؛ بل بيَّنَّاه بنفي أن يكون للأجزاء بأسرها علَّة؛ لامتناع أن يكون ما هو نفسها أو ما هو داخل فيها أو ما هو خارج عنها.

وأمَّا إذا لم نتعرَّض لإبطال ما هو خارج عنها واقتصرنا على إبطال نفسها وما هو داخل فيها لزم من حيث احتياجها إلى غيرٍ احتياجها إلى ما هو خارج عنها.

وإنَّما أثبتنا واجباً باحتياج السِّلسلات الغير المتناهية المشتملة على جميع الممكنات باحتياجها إلى ما هو خارج عنها، ولم يُحتَج فيها إلى إبطال التَّسلسل.

اعترض مولانا نجم الدِّين على مولانا نصير الدِّين في قوله: «فإن قيل: ربما يكون مع الأجزاء هيئة أو تركيب»، إلى قوله: «لعدم احتياج الأجزاء إلى مؤثِّر».

بأن قال: الذي يُفهم من هذا السُّؤال منع المقدِّمة القائلة بأنَّ جميع الأجزاء متقدِّم على المجموع بالذَّات فيمتنع الانفكاك عنه وجوداً وعدماً؛ فإنَّ جميع الأجزاء ما لم يكن معها هيئة أو تركيب استحال حصول المجموع.

وإذا كان كذلك احتمل أن تكون العلَّة للمجموع هي الهيئة أو التَّركيب أو المجموع المركَّب من أحدهما مع الآخر، وهو منع وارد لا بدَّ من الجواب عنه.

قال مولانا نصير الدِّين:

ليس من المحتمل أن تكون الهيئة والتَّركيب [علَّة][1] تامَّة للمجموع، أمَّا المجموع المركَّب منها ومن الأجزاء المحتملُ.

قال مولانا نجم الدِّين:

قوله: «والجواب: قلنا: الهيئة» إلى آخره.

قلنا: الذي يصل إليه ذهني في توجيه هذا الجواب أن يقال: نحن ادَّعينا أنَّ جميع الأجزاء الدَّاخلة في حقيقة المجموع علَّة تامَّة للمجموع وبرهنَّا على ذلك[2].

وما ذكرتموه من الهيئة والتَّركيب إن كانا داخلين في ماهيَّة المجموع استحال أن يكون أحدهما علَّة تامَّة؛ لما بيَّنَّا أنَّ الدَّاخل فيه استحال أن يكون علَّة تامَّة لامتناع توارد العلَّتين على معلول واحد.

وإن كانا أو أحدهما خارجاً عن المجموع كان الخارج والمجموع الحاصل منه ومن الدَّاخل خارجاً عن المجموع بالضَّرورة.

وقد بيَّنَّا أنَّ الخارج عنه استحال أن يكون علَّة تامَّة لما مرَّ من امتناع التَّوارد.

قال الإمام نصير الدِّين:

إنَّا لا نحتاج في إثبات علِّيَّة الأجزاء في هذه الصُّورة إلى إبطال علِّيَّة الخارج لأنَّا أثبتناه ببيان المفهوم من العلَّة التَّامَّة ووجوده هاهنا.

---

(١) نقص من الأصل.

(٢) هذا توجيه لجواب الطُّوسيِّ.

قال مولانا نجم الدِّين:

قوله في الشِّقِّ الثَّاني من التَّرديد: «وإن لم يكونا -أي الهيئة والتَّركيب- مغايرين للأجزاء لا يمكن أن تستدعي مؤثِّراً» فيه نظر.

لأنَّ السَّائل ما ادَّعى احتياج الهيئة والتَّركيب إلى مؤثِّر؛ بل منع صدق صغرى القياس المذكور مع ذكر المستند.

وللسائل أن يعود ويقول: المراد بجميع الأجزاء في قولكم: «جميع الأجزاء متقدِّم على المجموع بالذَّات ويمتنع الانفكاك عنه وجوداً وعدماً».

إن كان هو الأجزاء المادِّيَّة وامتناع انفكاكه وجوداً ممنوع، والمستند ما مرَّ.

وإن كان هو الأجزاء المادِّيَّة مع الأجزاء الصُّوريَّة كان ذلك دعوى لكون الشَّيء علَّة لنفسه؛ إذ لا معنى للمجموع إلا الأجزاء المادِّيَّة مع الأجزاء الصُّوريَّة، وقد منعتم من ذلك.

قال الإمام نصير الدِّين:

كلامنا هاهنا في أنَّ الأجزاء بأسرها علَّة تامَّة للمجموع، وإنَّ المؤثِّر في المجموع في هذه الصُّورة يجب أن يكون مؤثِّراً أوَّلاً في الأجزاء، وهو بتوسَّطها في المجموع.

فإن كانت الهيئة والتَّركيب مغايرين للأجزاء المادِّيَّة فهما داخلان في الأجزاء بأسرها، ويكون المؤثِّر فيها من جملة المؤثِّرين في الأجزاء بأسرها.

وإن لم يكونا مغايرين لهما كفى المؤثِّر في الأجزاء المادِّيَّة في المؤثِّريَّة فيها، وبتوسُّطها في المجموع.

ولم نتعرَّض في هذا البيان لإثبات دعوى السَّائل ولا إبطالها.

ثمَّ قوله: «الأجزاء المادِّيَّة مع الأجزاء الصُّوريَّة نفس المجموع».

فيه نظر؛ لأنَّ الأجزاء المادِّيَّة علل مادِّيَّة، والأجزاء الصُّوريَّة علل صوريَّة، والعلل متقدِّمة على المعلول؛ فكيف تكون نفسها؟

والذين قسَّموا العلل إلى أربع: مادِّيَّة وصوريَّة وفاعليَّة وغائيَّة؛ كيف ساغ لهم أن يُدخلوا المعلول في أقسام العلل؟!

لا يقال: إنَّا لم نقل إنَّ الأجزاء المادِّيَّة والأجزاء الصُّوريَّة نفس المجموع؛ بل قلنا إنَّها مع هذه نفس المجموع.

لأنَّا نقول: لو كانت الهيئة زائدة عليها مقوِّمة للمجموع لكانت صوريّاً، ويكون معنى الكلام أنَّ الأجزاء المادِّيَّة والصُّوريَّة وصورة اجتماعهما نفس المجموع.

وحينئذٍ يكون إمَّا الأجزاء الصُّوريَّة من جملة المادِّيَّة أو ذكر الصُّوريَّة يكون حشواً؛ لأنَّ الصُّوريَّة هي ما يُفهَم من لفظ «مع».

ولنا أن نعتبر الأجزاء المادِّيَّة والأجزاء الصُّوريَّة بأسرها من غير التفات إلى الهيئة اللَّاحقة بها.

قال مولانا نجم الدِّين:

قوله: «إنَّ الأجزاء لو احتاجت» إلى آخره[1]، فيه نظر.

أمَّا أوَّلاً: فلأنَّ القسمة غير منحصرة لجواز احتياج بعض الأجزاء إلى المؤثِّر دون بعض[2].

سلَّمنا ذلك وصِدْقَ[3] كلِّ واحدة من الملازمتين النَّاشئتين؛ إحداهما من التَّقدير الأوَّل، والأخرى من التَّقدير الثَّاني.

لكنَّ شيئاً منهما لا يصلح أن يكون جواباً للمنع الذي ذكرناه:

---

(١) أي قول الطُّوسيِّ: «ثمَّ إنَّ الأجزاء لو احتاجت جميعاً إلى مؤثِّر كان المؤثِّر فيها جميعاً مؤثِّراً في المجموع بتوسُّطها».

(٢) أي إنَّه فليكن بعض الأجزاء علَّة لبعض، فيكون المؤثِّر علَّة للبعض.

(٣) أي: وسلَّمنا صدق الملازمتين.

أمَّا الملازمة الأولى فظاهرة؛ إذ لا يلزم من كون المؤثِّر في جميع الأجزاء مؤثِّراً في المجموع بتوسُّط الأجزاء على تقدير احتياج الأجزاء إلى المؤثِّر أن يكون المؤثِّر في المجموع ـ مؤثِّراً في كلِّ جزء من أجزائه.

وأمَّا الملازمة الثَّانية فأظهر؛ لأنَّها تؤكِّد صحَّة ما ذكرنا من المنع؛ لأنَّه حينئذٍ يتحقَّق مجموع مفتقر إلى مؤثِّر ولا يكون ذلك المؤثِّر مؤثِّراً في شيء من أفراده.

قال الإمام نصير الدِّين:

أمَّا القسمة فمنحصرة؛ **لأنَّا نقول:** الأجزاء إن احتاجت لكان كذا، وإن لم تحتج كان كذا.

واحتياج البعض دون البعض داخل في القسمة؛ لأنَّ قولنا: «لم تحتج الأجزاء بأسرها» يحتمل كون أن يكون الكلُّ غير محتاجِهِ، وإن كان البعض غير محتاج دون البعض.

وقد ظهر في تالي هذه المتَّصلة -وهو قولنا: «لم يكن المؤثِّر في المجموع مؤثِّراً في كلِّ جزء من أجزائه»- فإنَّ ذلك سلب العموم لا عموم السَّلب.

ثمَّ إنَّا لم نورد هاتين الملازمتين في جواب المنع؛ بل أوردناهما في بيان كون الأجزاء بأسرها علَّة تامَّة للمجموع، وهو أنَّ احتياج المجموع إلى مؤثِّر غيرها لا ينافي علِّيَّتها لإمكان أن يكون المؤثِّر مؤثِّراً بعيداً.

قوله: «لا يقال: نحن لا ندَّعي أنَّ المؤثِّر في المجموع مؤثِّر في كلِّ جزء من أجزائها إلا إذا كان المجموع مركَّباً من أفراد ممكنة، وما ذكرتموه ليس كذلك ولا يتوجَّه نقضاً[1] عليها.

---

(١) الكلمة غير بيِّنة.

لأنَّا نقول: لا نسلِّم ذلك، وما الدَّليل عليه؟ ولِمَ لا يجوز أن يكون مؤثِّراً في المجموع من حيث هو مجموع ولا يكون مؤثِّراً في جميع أجزائه بحصول بعض أجزائه بعلَّة أخرى غير هذا المؤثّر.

وما ذكرناه من الصُّورة لا يُذكر على طريق النَّقض؛ بل على طريق مستند المنع، ولو ذكرناه على طريق النَّقض تركناه واقتصرنا على المنع.

فعليكم البرهان على ما ادَّعيتموه».

قال مولانا: نحن قد بيَّنَّا أنَّ العلَّة التَّامَّة لوجود المجموع هي جميع أجزائه لا غير؛ فالعلَّة التَّامَّة لجميع الأجزاء إذا كانت الأجزاء ممكنة هي علَّة للأجزاء وتقدُّمها، وبتوسَّطها علَّة للمجموع.

فقد تبيَّن أنَّ في هذا الموضع الذي يبحث عنه يكون المؤثِّر في المجموع مؤثِّراً في كلِّ أجزائه.

وهاهنا لا يتصوَّر أن يكون المؤثِّر في المجموع من حيث هو مجموع شيئاً غير الأجزاء؛ لأنَّ المؤثِّر في العلل والمعلولات المترتِّبة لا يكون غير آحادها المترتِّبة، وعلَّة التَّرتيب هي الأجزاء أنفسها من حيث هي علل ومعلولات.

فقد تبيَّن أنَّ في هذا الموضع الذي نحن فيه تكون العلَّة المؤثِّرة في المجموع مؤثِّرة أوَّلاً في الأجزاء لا غير.

اعترض مولانا نجم الدِّين على مولانا نصير الدِّين في قوله: «نحن قد بيَّنَّا أنَّ العلّة التَّامَّة لوجود المجموع هي جميع أجزائه»، إلى قوله: «مؤثِّرة أوَّلاً في الأجزاء لا غير».

بأن قال: لا نسلِّم أنَّ العلَّة التَّامَّة لوجود المجموع هي جميع أجزائه، وما ذكرتموه لبيان ذلك قد مرَّ الكلام عليه.

سلَّمنا ذلك؛ ولكن لِمَ قلتم بأنَّه يلزم من صدقه صدق قولنا: إنَّ العلَّة التَّامَّة لجميع الأجزاء إذا كانت ممكنة هي علَّة للأجزاء، وبتوسُّطها علَّة للمجموع؟ فإنَّ هذه المقدِّمة صادقة في نفس الأمر، لا أنَّ صدقها ينشأ من المقدِّمة الأولى.

سلَّمنا أنَّ صدقها ينشأ من صدقها؛ ولكن لِمَ قلتم إنَّه يلزم من صدقها أن يكون المؤثِّر في كلِّ مجموع مؤثِّراً في كلِّ جزء؟ فإنَّ الموجبة الكلِّيَّة لا تنعكس كنفسها كلِّيَّة.

نعم؛ يلزم من صدقه صدق قولنا: بعض ما هو مؤثِّر في المجموع مؤثِّر في الأجزاء[1]، لكنَّ الموجبة الجزئيَّة لا يصلح أن تكون كبرى في الأوَّل.

وعند ذلك يظهر ضعف المقدِّمة القائلة بأنَّه قد تبيَّن أنَّ الموضع الذي يُبحث عنه بكون المؤثِّر في المجموع مؤثِّراً في كلِّ أجزائه.

قوله: «وهاهنا لا يُتصوَّر أن يكون المؤثِّر في المجموع» إلى آخره.

فيه كلام؛ لأنَّا لا نسلِّم.

«لا يُتصوَّر هاهنا» أي في المجموع الذي يكون جميع آحاده ممكنة أن يكون مؤثِّر المؤثِّر في المجموع شيئاً آخر غير الأجزاء، وما البرهان على ذلك؟

قوله: «لأنَّ المؤثِّر في العلل والمعلولات المترتِّبة لا يكون غير آحادها المترتِّبة، وعلَّة التَّرتيب هي الأجزاء أنفسها من حيث هي علل ومعلولات».

قلنا: لا نسلِّم، وما ذكرتموه لبيانه فقد مرَّ عليه.

ولئن سلَّمنا صحَّة قولكم: «إنَّ المؤثِّر في هذا المجموع المركَّب من الآحاد الإمكانيَّة وفي جميع المجموعات يكون هو الأجزاء جميعاً»؛ ولكن لماذا يلزم منه صحَّة المقدِّمة الكلِّيَّة القائلة بأنَّ المؤثِّر في كلِّ مجموع مؤثِّر في كلِّ فرد من أفراد المجموع حتى يلزم منه أن يكون المؤثِّر في هذا المجموع مؤثِّراً في كلِّ فرد من أفراده؟

---

(١) الموجبة الكلِّيَّة: «كلُّ مؤثِّر في الأجزاء بأسرها هو مؤثِّرٌ في المجموع»، والموجبة الكلِّيَّة تنعكس موجبة جزئيَّة وهي: «بعض المؤثِّر في المجموع هو مؤثِّر في الأجزاء بأسرها». فالخطأ إذن القول إنَّ المؤثِّر في المجموع مؤثِّر في الأجزاء بأسرها بناء على تلك المقدِّمة.

وإن خصَّصتم الدَّعوى بهذه الصُّورة منعنا الدَّعوى أيضاً وطالبنا بالبرهان عليها. كيف[1] فإنَّ المؤثِّر في المجموع -سواء كانت آحاده كلَّها ممكنة أو لم تكن- لو كان هو جميع الأجزاء لاستحال أن يكون مؤثِّراً في شيء من أفراده لافتقار جميع الأجزاء إلى كلِّ فرد ضرورةَ افتقار الكلِّ إلى الجزء؛ فلو كان فرد منها معلَّلاً لمجموع الأجزاء لزم الدَّور، وإنَّه محال.

قال مولانا نصير الدِّين في جوابه:

أمَّا أنَّ العلَّة التَّامَّة لوجود المجموع هو جميع أجزائه فقد برهَنَّا عليه من جوهر الموضوع، وهو أوثق البراهين، وذلك بأنَّا نظرنا في المفهوم من العلَّة التَّامَّة؛ وهو كونه مع تقدُّمه بالذَّات مقتضياً لذاته لامتناع انفكاك المعلول عن العلَّة وجوداً أو عدماً، ووجدنا الأجزاء بأسرها كذلك.

ولمَّا كان في السِّلسلة الغير المتناهية التي يجيبنا فيها كلُّ ما هو علَّة لأجزائها بأسرها يجب مع وجوده وجود الأجزاء بأسرها ومع وجودها وجود السِّلسلة حكمنا بوجوب وجود تلك السِّلسلة مع ما هو العلَّة التَّامَّة لأجزائها؛ فظهر أنَّ إحدى المقدِّمتين مرتبطة الصِّدق بالأخرى في هذا الموضع.

ولم يُدَّعَ انعكاس الموجبة الكلِّيَّة كلِّيَّة.

ولم يظهر ضعف ما ادَّعينا صدقه.

قوله: «ولئن سلَّمنا صحَّة قولكم إنَّ المؤثِّر»، إلى آخر الكلام.

فيه نظر؛ لأنَّا لم ندَّع أنَّ المؤثِّر في كلِّ مجموع مؤثِّر في كلِّ فرد من أفراد ذلك المجموع.

---

(١) غير بيِّنة في الأصل.

وكيف ندَّعي أنَّ المؤثِّر في المجموع المركَّب من الواجب لذاته[1] أو من الواجب لذاته والممكن لذاته مؤثِّر في الواجب.

بل قلنا: إنَّ المؤثِّر التَّامَّ القريب في كلِّ مجموع آحاده بأسرها ممكنة لا يمكن أن يكون غير آحاده بأسرها.

والبعيد يكون مؤثِّراً في الآحاد، وبتوسُّطها في المجموع، وفي هذه خاصَّة يكون المؤثِّر في المجموع البعيد إذا كان تامَّاً كان مؤثِّراً في الآحاد؛ ثمَّ في المجموع، وتقريرها مَرَّ.

وأمَّا قوله: «لو كان جميع الأجزاء مؤثِّراً في المجموع استحال أن يكون مؤثِّراً في شيء من أفراده».

فذلك حقٌّ؛ إلا أنَّه غير متعلِّق بما نحن فيه؛ فإنَّا لم نقل إنَّ المؤثِّر القريب التَّامَّ في المجموع مؤثِّر في آحاده.

بل قلنا: لو كان مؤثِّراً تامَّاً للمجموع غير الآحاد لكان ذلك المؤثِّر غير قريب، وكان مؤثِّرا في الآحاد قبل تأثيره في المجموع.

قوله: «على أنَّا نقول: لو وجب أن يكون المؤثِّر في المجموع المركَّب من الآحاد الإمكانيَّة مؤثِّراً في كلِّ جزء منه لزم منه أحد الأمرين؛ إمَّا تقدُّم المسبَّب على السَّبب التَّامِّ أو تخلُّف المسبَّب عن التَّامِّ، وكلٌّ واحد منهما محال.

بيان الملازمة: أنَّ المركَّب من جزأين كلُّ واحد منهما ممكن أو تقدَّم أحد جزأيه على الآخر زماناً كالسَّرير فإنَّه تقدَّم أحد جزأيه -وهو المادَّة- على الجزء الآخر -وهو الصُّورة السَّريريَّة-.

فالمؤثِّر فيه إن كان مؤثِّراً في كلِّ واحد من جزأيه فلا يخلو؛ إمَّا أن يوجد المؤثِّر مع الجزء المتقدِّم أو لم يوجد.

فإن لم يوجد يلزم تقدُّم المسبَّب على السَّبب التَّامِّ.

---

(١) في الأصل: «لذاتها»

وإن وجب يلزم تأخُّر المسبَّب عن السَّبب التَّامِّ.

وأمَّا أنَّ كلَّ واحد منهما محال فظاهر».

قال مولانا:

إنَّا قلنا: المؤثِّر التَّامُّ في المجموع هو المؤثِّر التَّامُّ في جميع أجزائه.

ولم نقل: هو المؤثِّر التَّامُّ في بعض أجزائه فقط حتى يلزم ما قلتم.

والمؤثِّر التَّامُّ في مادَّة السَّرير لا يكون مؤثِّراً تامًّا في السَّرير، وإذا انضاف إليه المؤثِّر التَّامُّ في صورة السَّرير صار المجموع مؤثِّراً تامّاً في السَّرير وفي أجزائه.

ولسنا نعني هاهنا أنَّ المؤثِّر التَّامَّ في المجموع هو مؤثِّر تامٌّ في الأجزاء أنَّ بعينه يكون في كلِّ جزء مؤثِّراً بالذَّات؛ بل نعني به أنَّه يشتمل على المؤثِّرات التَّامَّة في جزء جزء وإن كان المؤثِّر في جزء غير المؤثِّر في جزء آخر وفي المجموع.

فإذن: ذلك ممَّا لا ينافي غَرَضَنا.

اعترض مولانا نجم الدِّين على مولانا نصير الدِّين في قوله: «إنَّا قلنا: المؤثِّر التَّامُّ في المجموع هو المؤثِّر التَّامُّ في جميع أجزائه»، إلى قوله: «ممَّا لا ينافي غرضنا».

بأن قال: إن عنيتم بجميع الأجزاء في قولكم: «المؤثِّر التَّامُّ في المجموع هو المؤثِّر التَّامُّ في جميع أجزائه»: الأجزاء المادِّيَّة والصُّوريَّة من حيث هو مجموع هذه الأجزاء كان ذلك قولاً بأنَّ المؤثِّر التَّامَّ في المجموع هو المؤثِّر التَّامُّ في المجموع؛ إذ لا معنى للمجموع إلا جميع الأجزاء المادِّيَّة والصُّوريَّة من حيث هو مجموع هذه الأجزاء.

وإن عنيتم به كلَّ واحد من الأجزاء فلا نسلِّم أنَّ المؤثِّر في المجموع هو المؤثِّر في كلِّ واحد واحد من أجزائه، وظاهر أنَّه ليس كذلك لما بيَّنَّا من المثال.

قوله: «ولسنا نعني»، إلى آخره.

اعلم أنَّا نذكر أوَّلاً ما فهمنا منه، ثمَّ بعد ذلك ننظر فيه **فنقول:**

المدَّعى أنَّ المؤثِّر في كلِّ مجموع مشتمل على أمور كلُّ واحد منها مؤثِّر تامٌّ لواحد من أفراد ذلك المجموع، وسنسلِّم صحَّة هذه الدَّعوى فيما بعد، وقد ثبت أنَّ المؤثِّر التَّامَّ في كلِّ مجموع هو جميع آحاده لا غير.

وعند ذلك نقول: يلزم من هاتين المقدِّمتين وجود موجود واجب لذاته؛ لأنَّه لو لم يكن شيء من الموجودات واجباً لذاته لانحصرت الموجودات في الممكنات، وكلُّ واحد من آحاد الممكنات الموجودة لا بدَّ له من علَّة موجودة.

فعلَّته أيضاً تكون ممكنة لانحصار الموجودات في الممكنات حينئذٍ، وكذا الكلام في علَّة تلك العلَّة في مراتب عدَّة.

ثمَّ نقول: علَّة العلَّة التي هي في آخر المراتب -مثلاً الرَّابعة أو الخامسة- إن كانت بعض ما كان معلولاً لها بوسط أو بغير وسط لزم الدَّور.

وإن كان غيرها لزم التَّسلسل الواحد إن كانت الموجودات كلُّها منحصرة في تسلسل واحد، والتَّسلسلات الكثيرة إن كانت غير منحصرة في تسلسل واحد، وكلاهما محالان.

أمَّا الدَّور فظاهر.

وأمَّا التَّسلسلات؛ فلأنَّ المجموع المركَّب من تلك التَّسلسلات التي اشتمل كلُّ واحد منها على أمور غير متناهية موجود وممكن لذاته، وكلُّ ممكن موجود فله علَّة موجودة، ولذلك المجموع علَّة موجودة.

ولا يجوز أن يكون علَّته التَّامَّة غير جميع آحاده لما بيَّنَّاه قبلُ؛ فالعلَّة التَّامَّة للمجموع الحاصل من تلك التَّسلسلات جميع آحاده.

وعند ذلك نركِّب قياساً هكذا: المؤثِّر التَّامُّ في المجموع هو جميع أجزائه، والمؤثِّر التَّامُّ في جميع أجزاء كلِّ مجموع مشتمل على أمور كلُّ واحد منها مؤثِّر تامٌّ لواحد من أفراده، والعلم به ضروريٌّ.

ينتج: إنَّ المؤثِّر التَّامَّ للمجموع الحاصل من تلك التَّسلسلات مشتمل على أمور كلُّ واحد منها مؤثِّر تامٌّ لواحد من أفراد ذلك المجموع.

ثمَّ نركِّب قياساً آخر من الشَّكل الثَّاني صغراه هذه النَّتيجة، وكبراه قولنا: لا شيء من أفراد ذلك المجموع مشتمل على أمور كلُّ واحد منها علَّة لواحد من أفراد ذلك المجموع.

ينتج: المؤثِّر التَّامُّ للمجموع الحاصل من التَّسلسلات ليس فرداً من أفراد ذلك المجموع.

فبطل أن يكون المؤثِّر التَّامُّ فرداً من أفراده.

وظاهر أنَّه لا مؤثِّر تامّاً له خارجيّاً لانتفاء موجود خارج عنه حينئذٍ.

وهذا الكلام في غاية الحسن والدِّقَّة؛ لكن لو ثبت أنَّ المؤثِّر التَّامَّ لكلِّ مجموع جميعُ أجزائه، والشَّأن في ذلك.

ثمَّ بعد تسليم ذلك لا يفيد الغرضَ -وهو انتفاء تلك التَّسلسلات-؛ إذ لا يلزم من انحصار علَّتها في أجزائها جميعاً انتفاؤها.

قال الإمام نصير الدِّين:

قد مرَّ البرهان على أنَّ المؤثِّر التَّامَّ لكلِّ مجموع جميع أجزائه، وأمَّا انتفاء التَّسلسلات فلا يلزم من انحصار العلل في الأجزاء.

وإنَّما يلزم بامتناع كون شيء خارجاً منها علَّة لها، وهي محتاجة إلى علَّة.

فمن هذا البيان يلزم انتفاؤها.

قوله: «جميع ما هو داخل فيه إن كان عبارة عن جميع الأجزاء المادِّيَّة والصُّوريَّة كان نفس ذلك الشَّيء».

قلتُ: لا نسلِّم ذلك؛ فإنَّ مادَّة الشَّيء وصورته متقدِّمان عليه بالذَّات لكونهما علَّتين له؛ فإن كانا نفس الشَّيء لزم تقدُّمه على نفسه، ويلزم أن يكون الشَّيء هو علَّتاه لا غير[1].

---

(١) أي إنَّ المجموع له أجزاء مادِّيَّة هي علَّته المادِّيَّة وأجزاء صوريَّة هي علَّته الصُّوريَّة، فهي غيره.

قوله: «لا يقال: نحن نترك ذلك كلَّه ونقول: المجموع المركَّب من الآحاد الغير المتناهية ممكن لما مرَّ، وكلُّ ممكن لا بدَّ له من علَّة تامَّة -ونعني بالعلَّة التَّامَّة جميع الأمور التي يصدق على كلِّ واحد منها أنَّه مفتقَر إليه-، وتلك العلَّة التَّامَّة استحال أن تكون نفس المجموع، والعلم به ضروريٌّ، ولا أمراً داخلاً فيه؛ لامتناع أن يكون الدَّاخل في الشَّيء علَّة تامَّة لذلك الشَّيء ضرورةَ توقُّفه على بقيَّة الأجزاء.

ولمَّا بطل هذان القسمان تعيَّن الثَّالث، وهو أن تكون العلَّة أمراً خارجاً عنه؛ ويلزم من ذلك حصول المطلوب على الوجه الذي قرَّرناه قبلُ.

لأنَّا نقول: إذا فسَّرتم العلَّة بالعلَّة التَّامَّة فنقول: لِمَ لا يجوز أن يتكون العلَّة التَّامَّة للشَّيء هي نفس ذلك الشَّيء؟

قوله: «العلم بامتناعه ضروريٌّ».

قلنا: لا نسلِّم؛ فإنَّه لو كانَ ممتنعاً لما كان واقعاً، وإنَّه واقع؛ فإنَّ المجموع المركَّب من جميع الموجودات ممكن لما بيَّنتم، وكلُّ ممكن لا بدَّ له من علَّة تامَّة موجودة؛ فالعلَّة التَّامَّة لذلك المجموع استحال أن تكون داخلة فيه ضرورة توقُّفه على غير ذلك الدَّاخل، ولا أمراً خارجاً عنه؛ لانتفاء موجود خارج عن هذا المجموع.

ولمَّا بطل هذان القسمان بقي أن يكون نفس ذلك المجموع».

قال مولانا:

أقول في القسمة المذكورة -وهي أن تكون العلَّة التَّامَّة للمجموع إمَّا نفس ذلك المجموع وإمَّا داخلاً فيه وإمَّا خارجاً عنه- موضع نظر.

لأنَّ الدَّاخل إمَّا أن يكون بعض ما هو داخل فيه، أو جميع ما هو داخل فيه.

ومنع هذا بأنَّ المجموع نفسه هو الهيئة الاجتماعيَّة، فهو نفس الصُّورة، فكيف يكون علَّة لنفسه؟!

ولا يلزم من أن لا يكون بعض ما هو داخل علَّتَه أن لا يكون جميع ما هو داخل فيه علَّته؛ فإنَّ الحدَّ التَّامَّ المشتمل على جميع أجزاء المحدود علَّة بالاتِّفاق لتصوُّر المحدود المجتمع من تلك الأجزاء.

والآحاد التي هي آخر العشرة كلُّها لوجود العشرة من غير أن يكون بعضها علَّة لها.

والقول بأنَّ نفس الشَّيء يكون علَّةً له قول محال مناقض لنفسه، وهو لازم من فساد قسمين وهما الدَّاخل والخارج إذا كان لهما ثالث.

اعترض مولانا نجم الدِّين على مولانا نصير الدِّين في قوله: «أقول في القسمة المذكورة»، إلى قوله: «إذا كان لهما ثالث».

بأن قال: العلم الضَّروريُّ حاصل بأنَّ نسبة كلِّ مفهوم إلى آخر لا يخلو من أحد ما ذكرنا من الأمور؛ وهو أن يكون نفس ذلك الأجزاء، أو داخلاً فيه -أي أمراً يتركَّب ذلك الشَّيء منه ومن غيره-، أو أمراً خارجاً عنه.

وجميع ما هو داخل فيه إن كان عبارة عن جميع الأجزاء المادِّيَّة والصُّوريَّة كان نفس ذلك الشَّيء.

وإن عبارةً عن الأجزاء المادِّيَّة فقط كان داخلاً فيه.

فعُلِمَ أنَّ القسمة منحصرة فيما ذكرنا، ويلزم حينئذٍ من فساد القسمين الأخيرين تحقُّق القسم الأوَّل.

وجميع الأجزاء التي اشتمل عليها الحدُّ التَّامُّ الموجِب تصوُّره لتصوُّر المحدود ليس هو جميع أجزاء المحدود بالحقيقة؛ بل بعض أجزائه وهو الأجزاء المادِّيَّة ضرورةَ دخول الأجزاء الصُّوريَّة في ماهيَّة المحدود.

وكذلك القول في الآحاد التي هي أجزاء العشرة؛ فإنَّ تلك الآحاد توجب عند تركُّبها هيئة وصورة تلك الآحاد مع تلك الهيئة، والصُّورة تكون علَّة تامَّة لتحقُّق ماهيَّة العشرة.

وأمَّا قولكم: «والقول بأنَّ نفس الشَّيء يكون علَّة تامَّة له قول محال مناقض لنفسه».

قلنا: لا نسلِّم؛ فإنَّ المجموع المركَّب من الواجب لذاته ومن جميع الممكنات الموجودة ممكن موجود؛ فله علَّة تامَّة موجودة بالضَّرورة.

وعلَّته التَّامَّة استحال أن تكون جميع أجزائه المادِّيَّة؛ لأنَّه بعض أجزائه، وقد سلَّمتم امتناع كون الجزء علَّة تامَّة.

واستحال أيضاً أن يكون أمراً خارجاً عنه؛ لانتفاء موجود خارج عن هذا المجموع.

فتعيَّن أن يكون جميع أجزائه المادِّيَّة والصُّوريَّة، وقد سلَّمتم ذلك في المباحث التي مرَّت.

ولا معنى لـ «نفس الشَّيء» إلا ذلك، غاية ما في الباب أنَّكم لا تصرِّحون بذلك اللَّفظ؛ لكنَّكم تعطون المعنى[١]!

قال الإمام نصير الدِّين:

الدَّاخل في الشَّيء متقدِّم عليه بالعلِّيَّة، والأجزاء الصُّوريَّة متقدِّمة وكذلك المادِّيَّة، والمتقدِّم على الشَّيء لا يكون نفس الشَّيء ضرورة[٢].

والقول بكون آحاد العشرة مع تلك الهيئة والصُّورة علَّة لتحقُّق ماهيَّة العشرة قول صريح بكونها غير نفس العشرة؛ فإنَّ العلَّة مغايرة لمعلولها.

قوله: «والمجموع المركَّب»، إلى آخره.

أقول: إنَّا بيَّنَّا أنَّ بعض الأجزاء لا يكون علَّة في السِّلسلة التي آحادها ممكنات غير متناهية، وعلَّلناه بامتناع كونه علَّة لنفسه ولعلله.

وهاهنا يكون الجزء الذي هو الواجب علَّة لباقي الأجزاء ضرورة، والأجزاء بأسرها للمجموع المركَّب، ولا يلزم منه محال ولا تناقض[٣]، ولم نصرِّح بغير ما أعطيناه من المعنى.

---

(١) إذ ليس حقيقة المجموع إلا الأجزاء المادِّيَّة والصُّوريَّة بأسرها.

(٢) هذا جواب بقلب الدَّعوى فليس بجواب؛ إذ الطُّوسيُّ هو المطالَب بإثبات امتناعه ابتداء!

(٣) ليس فيما يورد الإمام الكاتبيُّ منعاً لهذا، بل هو موردٍ على الاستدلال عليه!

قوله: «**لا يقال:** لو تسلسلت العلل والمعلولات إلى غير النِّهاية من طرف المبدأ فلا يخلو؛ إمَّا أن يكون بين المعلول وبين كلِّ واحد من علله الواقعة في تلك السِّلسلة علل متناهية أو لم يكن.

والثَّاني محال؛ وإلا لكان بينه وبين كلِّ واحد من علله الموجودة في تلك السِّلسلة علل غير متناهية، وذلك يستلزم انحصار غير المتناهي بين طرفين حاصرين، وإنَّه محال بالضَّرورة.

والأوَّل -وهو أن يكون بينه وبين كلِّ واحد من علله الموجودة علل متناهية- فهو أيضاً باطل؛ لأنَّه لو كان كذلك للزم منه كون الكلِّ متناهياً لوقوعه بينه وبين واحد من علله، وقد فرض غيرَ متناهٍ، هذا خلفٌ[1].

لأنَّا نقول: لا نسلِّم أنَّ القسم الأوَّل باطل».

قوله: «لو كان كذلك للزم أن يكون الكلُّ متناهياً».

قلنا: لا نسلِّم.

قوله: «لوقوعه بينه وبين كلِّ واحد من علله».

مقدِّمة ممنوعة؛ بل هي عين النِّزاع؛ فإنَّا لو سلَّمنا هذه المقدِّمة لثبت مطلوبكم جزماً لامتناع وقوع غير المتناهي فيما بين طرفين حاصرين.

---

(١) ذكر هذا الدَّليلَ الإمامُ أثير الدِّين الأبهريُّ رحمه الله في رسالة له، وهو قريب من البرهان المسمَّى بالبرهان العرشيِّ الذي ذكر الإمام جلال الدِّين الدَّوَّانيُّ رحمه الله في رسالته القديمة في إثبات الواجب تعالى.

← ويمكن توجيه إحدى طرق هذا الدَّليل بأنَّه إمَّا أن يستلزم المعلول عللاً لها نهاية، فتنتهي السِّلسلة وهو المطلوب، أو لا، والمعلول لا يكون موجوداً إلا بوجود علَّته، فيلزم وجود ما لا نهاية له دفعة واحدة، وهو محال بالاتِّفاق، فيبقى الاحتمال الأوَّل.

قال مولانا: العلَّة في بطلان القسم الأوَّل أنَّ القول بأنَّ الكلَّ واقع بين الأوَّل وبين واحد من العلل الموجودة كلام غير محصَّل؛ لأنَّ الشَّيء الواقع بين شيئين إنَّما يقع بين شيئين معيَّنين، وكلُّ ما بعد المعلول الأوَّل لا يجب أن يقع بينه وبين شيء معيَّن؛ لأنَّه على تقدير التَّناهي وعلى تقدير عدم التَّناهي لا يكون بعد الكلِّ شيء حتَّى يمكن أن يتصوَّر أنَّ الكلَّ يقع بين المعلول الأوَّل وبين غيره.

قال مولانا نجم الدِّين في قوله: «العلَّة في بطلان القسم الأوَّل»، إلى قوله: «بين المعلول الأوَّل وبين غيره»:

ما أشار إليه دام ظلُّه هو منع بطلان القسم الأوَّل؛ وهو أن يكون بينه وبين كلِّ واحد من علله عللٌ متناهية، ومنع ما تمسَّكوا به في إبطال هذه المقدِّمة؛ وهو قوله: «لو كان كذلك لكان متناهياً لوقوعه بينه وبين واحد من علله».

وبيَّن ذلك بأن قال: «الشَّيء إنَّما يقع بين أمرين معيَّنين، وجميع ما بين المعلول الأوَّل -سواء كانت المراتب متناهية أو غير متناهية- استحال أن يقع بين المعلول الأوَّل وبين شيء آخر معيَّن؛ إذن ليس بعد الكلِّ شيء حتى يمكن أن يتصوَّر أنَّه يقع بينه وبين المعلول الأوَّل شيء».

وهو كلام في غاية الحسن، وهو في الحقيقة المنع الذي ذكرناه مع مستند أحسن من مستندنا.

قوله[1]: «لا يقال: لو تسلسلت العلل والمعلولات إلى غير النِّهاية تحصل هناك جملتان غير متناهيتين من طرف المبدأ -مبدأ إحديهما- من المعلول الأوَّل، ومبدأ الأخرى من المعلول الذي بعده بعدد متناهٍ.

---

(١) أي الإمام الكاتبيُّ في رسالته الأصليَّة.

وحينئذٍ لا يخلو؛ إمَّا أن تنطبق الجملة الثَّانية على الجملة الأولى على معنى أنَّ الشِّبر الأوَّل من الجملة الثَّانية منطبق على الشِّبر الأوَّل من الجملة الأولى بالتَّوهُّم، والشِّبر الثَّاني على الشِّبر الأوَّل... وهلمَّ جرّاً، أو لا تنطبق.

فإن انطبقت لزم أن تكون الجملة الأولى مساوية للجملة الثَّانية، لكنَّ الجملة الأولى زائدة على الجملة الثَّانية بمقدار عدد متناهٍ؛ فيلزم أن يكون الزَّائد مساوياً للنَّاقص، وإنَّه محال.

وإن لم تنطبق الجملة الثَّانية من طرف المبدأ والأولى زادت عليها بمقدار متناهٍ فيكون كلٌّ واحدة منهما متناهية من طرف المبدأ:

أمَّا الثَّانية فلانقطاعها من ذلك الطَّرف.

وأمَّا الأولى فلزيادتها عليها بمقدار متناهٍ، ووجوب تناهي الزَّائد على المتناهي بمقدار متناهٍ، وقد فُرِضا غير متناهيين من ذلك الطَّرف، هذا خُلفٌ محال[1].

لأنَّا نقول: لا نسلِّم وجوب انقطاع الجملة الثَّانية على تقدير عدم الانقطاع على ما ذكرتم من التَّفسير؛ فإنَّه يحتمل أن يكون عدم الانطباق لعجزنا عن توهُّم الانطباق؛ فإنَّ توهُّم انطباق غير المتناهي على غير المتناهي محال»[2].

قال مولانا: عجزنا عن توهُّم الانطباق لا يدلُّ على امتناع الانطباق؛ فإنَّ لنا أن نقول: إمَّا أن يمكن انطباق إحدى الجملتين على الأخرى أو لا يمكن، وعلى تقدير امتناعه يكون في امتناع الانطباق كون إحديهما غير مساوية للأخرى؛ إذ هما من جنس واحد من حيث هما معدودان.

وعدم المساواة بسبب وجود المقدار المتناهي الذي لو لم يكن في إحديهما لكانتا متساويتين.

---

(١) وهو دليل التَّطبيق، وهو مذكور محرَّر في الكتب والرَّسائل.

(٢) هذا الجواب ممنوع؛ فإنَّ عين تطبيق فردين على فردين أمر لا يصعُب، واللَّازم منه الباطلُ المذكور، والمحال لازم عن المحال بوجود سلسلة لا أوَّل لها ابتداء.

فإذن: إحداهما ناقصة والأخرى زائدة، والنَّاقصة متناهية، والزَّائدة بمقدار متناهٍ متناهية؛ فإذن: هما متناهيتان.

وقد قيل عليه: إنَّ الزِّيادة والنُّقصان وقعا في الجانب المتناهي لا في الجانب الغير المتناهي، ولا يلزم منه محال.

كما أنَّ كون الحاصل من تضعيف الألف مراراً غير متناهية ناقصاً عن الحاصل من تضعيف الألفين مراراً غير متناهية، لا ينافي عدم تناهيهما؛ لوقوع الزِّيادة والنُّقصان فيهما من الجهة التي هما بتلك الجهة متناهيان، وهما الألف والألفان.

ووقوعهما في الجهة التي هما بتلك الجهة غير متناهيين يوجب لا تناهيهما لا غير.

والجواب عنه: إنَّ لنا أن نتصوَّرهما بحيث يكون الانطباق في الواقع؛ فوقوع الزِّيادة والنُّقصان في الجملة التي هما بتلك الجهة غير متناهيين.

وذلك بأن نقول: إن كانت علل ومعلولات مترتِّبة بلا نهاية في جانب من جانبي التَّصاعد والتَّنازل كانت تلك المراتب بعينها باعتبارٍ سلسلةً للعلل غير المتناهية، وباعتبار آخر سلسلة للمعلولات كذلك، وكانت السِّلسلتان متطابقتين لا في الزَّمن فقط؛ بل في الوجود -وجود تلك المراتب-، وكان مع ذلك لا ينطبق عليه في مرتبة على معلولها؛ بل إنَّما تنطبق على كلِّ معلول علَّتها المتقدِّمة عليها بمرتبة.

وإذا جعلت تلك المراتب مبدأ أمعن في السَّير في جانب التَّصاعد إلى العلل معتبرين تطابق السِّلسلتين وجب ازدياد مراتب العلل على مراتب المعلولات واحدة أبداً دائماً، وإلا لبطلت العلِّيَّة والمعلوليَّة وارتفع وجوب التَّقدُّم والتَّأخُّر اللَّازمين لهما.

وهذا الانطباق في الوجود، والازدياد في الجانب الذي فُرِضَ فيه عدم التَّناهي قطعاً، وهو مقتضٍ لكون ما هو غير متناهٍ متناهياً، هذا خلفٌ[1].

---

(١) هذا **برهان التَّضايف**.

ويُذكر هنا أنَّ الطُّوسيَّ قائل بقدم العالم وتسلسل أفراده، والإمام الكاتبيُّ مثبت لحدوث العالم بكلِّيَّته. أمَّا ما هنا فمناقشة من الإمام الكاتبيِّ لهذا الدَّليل المعيَّن. أمَّا الطُّوسيُّ فاعتراضاً.

فإذن: لا يمكن أن يوجد علل ومعلولات مترتِّبة لا نهاية لها، وهو المطلوب.

اعترض مولانا نجم الدِّين على مولانا نصير الدِّين في قوله: «عجزنا عن توهُّم الانطباق لا يدلُّ على امتناع الانطباق»، إلى آخره.

بأن قال: نحن ما ادَّعينا أنَّ عجزنا عن توهُّم الانطباق يدلُّ على امتناع الانطباق؛ بل منعنا انقطاع الجملة الثَّانية من طرف المبدأ على تقدير عدم الانطباق.

وذكرنا لهذا المنع سنداً؛ وهو أنَّ عدم الانطباق احتمل أن لا يكون لانقطاع الجملة الثَّانية؛ بل لأنَّ الوهم يعجز عن انطباق إحدى الجملتين المذكورتين على الأخرى، وهو وارد على العبارة التي ذكرتموها.

أوَّلاً؛ لأنَّا لا نسلِّم أنَّ العلَّة في امتناع الانطباق يكون لأنَّ إحديهما غير مساوية للأخرى؛ بل يجوز أن يكون لما ذكرناه من عجزنا عن توهُّم الانطباق.

وما ذكرتموه من السُّؤال غير وارد على شيء من مقدِّمات هذا الدَّليل أصلاً؛ لأنَّا فرضنا انطباق الطَّرف المتناهي من إحدى الجملتين على الطَّرف المتناهي من الجملة الأخرى، وحينئذٍ تكون الزِّيادة والنُّقصان من الطَّرف غير المتناهي فلا يتوجَّه عليه ما ذكروه.

وأمَّا ما ذكرتموه في جواب هذا السُّؤال فجميع مقدِّماته المذكورة إلى قوله: «فإذا جعلت إحدى تلك المراتب مبدأ وأمعن في السَّير في جانب التَّصاعد إلى العلل معتبرين تطابق السِّلسلتين وجب ازدياد مراتب العلل على مراتب المعلولات أبداً بواحدة». صحيح؛ لكنَّ في هذه المقدِّمة نظر؛ بل تنطبق مراتب العلل بأسرها على مراتب المعلولات من غير زيادة بشيء أصلاً.

ولنبيِّن ذلك في الجملتين المتناهيتين فنقول: إذا فرضنا مراتب العلل والمعلولات عشرة فمن البيِّن أنَّ الواحد الواقع في المرتبة الأولى من هذه العشرة معلول فقط، والواحد

الآخر منها علَّة فقط، وكلُّ واحد من الثَّمانية المتوسِّطة بينهما معلول باعتبار وعلَّة باعتبار، وعدد كلِّ واحد من مراتب العلل ومراتب المعلول بسبعة.

فإذا جعلنا المرتبة الأولى من العلل مبدأ للجملة الحاصلة من مراتب المعلولات وأطبقنا أحد المبدأين على الآخر في السَّير معتبرين تطابق المرتبتين انطبقت مراتب العلل على مراتب المعلولات بالضَّرورة[1].

وإذا كان ذلك في المتناهيين كذلك فلِمَ لا يجوز أن يكون الأمر كذلك في غير المتناهيين؟

وأمَّا قوله: «لولا ذلك لبطلت العلِّيَّة والمعلوليَّة ووجوب التَّقدُّم والتَّأخُّر اللَّازمين لهما».

ممنوع؛ فإنَّه يجوز أن يكون كلُّ واحد من تلك العلل الواقعة في مراتب العلل متقدِّماً على معلولها بالذَّات؛ فيكون مجموع أعداد مراتب العلل مساوياً لمجموع أعداد مراتب المعلولات؛ إذ لا تنافي بينهما البتَّة.

قال مولانا نصير الدِّين:

إنِّي اشترطت أن تكون إحدى المراتب مبدأ؛ فتلك المرتبة علَّة ومعلول[2].

---

(١) يُمنع هذا الجواب بأنَّ التَّطبيق بين سلسلة العلل وسلسلة المعلولات؛ فإنَّ سلسلة العلل تسبق سلسلة المعلولات بفرد واحد، وجاز أن يكون النَّظر من أيِّ فرد من أفراد السِّلسلة فيلزم المطلوب.

(٢) إيراد الإمام الكاتبيِّ بأنَّ السِّلسلة لا بداية لها ولا نهاية، فلا يتمُّ دليل التَّطبيق.

فجواب الطُّوسيِّ هاهنا بإيجاب المبدأ الذي فيكون عنده نهاية لا يفيد. صحيح أنَّ النَّظر من أيِّ فرد صعوداً أو نزولاً يحصل منه المطلوب، لكنَّ مدَّعى من يقول بالسِّلسلة أنَّه لا بداية لها ولا نهاية يعني أنَّه يمنع أن يكون هناك مبدأ حقيقيٌّ للنَّظر أصلاً.

وإذا اعتبر ما فوقه من العلل كانت جملة من العلل، وإذا اعتبر ما فوقه من المعلولات كانت جملة من المعلولات، وتكون متطابقتين مع زيادة جملة العلل أبداً على جملة المعلولات بواحد في جانب العلل.

وهذه صورتها:

أ ب جـ د هـ و ز ح ط ي

المرتبة الأولى (أ) معلول (ب).
المرتبة الثَّانية (ب) معلول (جـ) وعلَّة (أ).
المرتبة الثَّالثة (جـ) معلول (د) وعلَّة (ب).
المرتبة الرَّابعة (د) معلول (هـ) وعلَّة (جـ).
المرتبة الخامسة (هـ) معلول (و) وعلَّة (د).
المرتبة السَّادسة (و) معلول (ز) وعلَّة (هـ).
المرتبة السَّابعة (ز) معلول (ح) وعلَّة (و).
المرتبة الثَّامنة (ح) معلول (ط) وعلَّة (ز).
المرتبة التَّاسعة (ط) معلول (ي) وعلَّة (ح).
المرتبة العاشرة (ي) علَّة (ط).

فليكن المبدأ الذي نعتبره هو المرتبة الثَّانية، وفيها (ب) وهو معلول (جـ) وعلَّة (أ)، فإن جاوزنا منها ثلاث مراتب فقط حتَّى انتهينا إلى المرتبة الخامسة التي فيها (هـ) وهو علَّة (د) فلا يكون (هـ) معلولاً لشيء؛ لأنَّه إن كان معلولاً لشيء كان معلولاً لـ (و)، ونحن ما جاوزنا الخامسة.

ويكون الواقع في هذه المراتب الأربعة أربع علل: علَّة (أ) وعلَّة (ب) وعلَّة (جـ) وعلَّة (د)، وثلاث معلولات منطبقة على ثلاث مراتب العلل، وهي معلول (جـ) ومعلول (د) ومعلول (هـ) فقط، ولا يكون على علَّة (د) شيء من المعلولات منطبقاً.

وهكذا إن جاوزناه حتَّى انتهينا إلى المرتبة العاشرة حصل من العلل تسع ومن المعلولات ثمانية منطبقة على مثلها من العلل، وزاد في العلل علَّة (ي) غير منطبقة على شيء من المعلولات.

فتكون العلل منطبقة على المعلولات بالفعل من غير احتياج إلى فرض انطباق أو توهُّمه.

ومع ذلك تكون أبداً عدَّة العلل أكثر من عدَّة المعلولات بواحدة؛ فهكذا ينبغي أن يُفهم ما ذكرته.

قوله: «ونحن قد تكلَّفْنا في إثبات هذا المطلوب حجَّة[1] هذا الممكن من حيث إنَّه ممكن موجود واجب لذاته.

أمَّا المقدِّمة الأولى؛ فلأنَّ هذا الممكن موجود، والممكن من حيث إنَّه ممكن لَمَّا كان موجوداً فهو إمَّا واجب لذاته أو ممكن لذاته.

فإن كان الأوَّل فقد حصل المطلوب.

وإن كان الثَّاني فلا بدَّ من علَّة لافتقار كلِّ ممكن إلى علَّة توجده.

وتلك العلَّة إمَّا نفسه -أعني نفس الممكن من حيث إنَّه ممكن-، أو فرد من أفراده، أو موجود خارج عنه وعن أفراده.

والأوَّل محال؛ لأنَّ العلَّة بالذَّات متقدِّمة على المعلول، والشَّيء استحال تقدُّمه على نفسه.

---

(١) الكلمة غير بيِّنة في الأصل.

والثَّاني أيضاً محال؛ لأنَّ كلَّ فرد من أفراده مفتقر إليه لوجوب افتقار الكلِّ إلى الجزء؛ فلو كان فرد من أفراده علَّة لكان هو مفتقراً إلى الفرد لوجوب افتقار المعلول إلى العلَّة.

فيلزم افتقار كلِّ واحد منهما إلى الآخر، وإنَّه دور محال لما عرفت من استلزامه تقدُّم الشَّيء على نفسه.

ولمَّا بطل هذان القسمان تعيَّن القسم الثَّالث؛ وهو أن يكون علَّة الممكن من حيث إنَّه ممكن موجوداً خارجاً عنه وعن أفراده.

وكلُّ موجود خارج عنه وعن أفراده يكون واجباً لذاته؛ فثبت وجود موجود [واجب] لذاته، وهو المطلوب.

وهي أيضاً ضعيفة؛ **لأنَّا نقول**: لا نسلِّم أنَّ الممكن من حيث هو ممكن جزء من هذا الممكن؛ بل هو اعتبار عقليٌّ عرض لكلِّ فرد من أفراد الممكنات، وهو كونه بحاله ليس وجوده ولا عدمه من ذاته، بل كلُّ واحد منهما يحصل له بعلَّة خارجة من ذاته، ومن البيِّن أنَّ هذا اعتبار عقليٌّ لا وجود له ولا تحقُّق في الخارج.

وإذا كان كذلك استحال أن يكون جزءاً ممَّا له تحقُّق وثبوت في الخارج».

قال مولانا:

الممكن من حيث إنَّه ممكن لا يكون موجوداً ولا معدوماً، ولا جزء من هذا الممكن، ولا يصحُّ عليه القسمة بأنَّه واجب أو ممكن.

وذلك أنَّ الممكن المقيَّد بهذه الحيثيَّة لا يصحُّ أن يوصف بشيء غيره؛ فإنَّ معناه هو الممكن بشرط أن لا يكون معه غيره.

والممكن الذي يوصف بالوجود هو المأخوذ بلا قيد من غير أن يقيَّد بعدم التَّبديل مع تجويز تقييده ولا تقييده.

وهذا الممكن يكون جزءاً من الموجود، ولا يصحُّ قسمة الموجود مع ملاحظة الإمكان بالواجب والممكن؛ لأنَّ المورد للقسمة يجب أن يكون مشتركاً.

ولا يكون الممكن الموجد مشتركاً بين الواجب [والممكن][1].

وإذا أُخِذ الموجود وقسم إلى الواجب والممكن فلا يصحُّ أن يكون الممكن من قسم الواجب؛ بل يكون الممكن هو الممكن الموجود، وهو مفتقر إلى علَّة لا لكونه ممكناً؛ فإنَّ علَّة كونه ممكناً هي ذاته؛ بل في كونه موجوداً.

ويجوز أن يكون علَّته ممكناً موجوداً آخر غيره، ولا يكون ذلك الآخر فرداً من أفراده؛ بل يكون مغايراً له وقد عرض لهما الوجود.

وحينئذٍ يعود البرهان الأوَّل على وجوب انتهاء العلل والمعلولات الممكنة إلى واجب لذاته.

اعترض مولانا نجم الدِّين على مولانا نصير الدِّين في قوله: «الممكن من حيث إنَّه ممكن لا يكون موجوداً»، إلى آخره.

بأن قال: ما ذكرتموه أوَّلاً مؤاخذة لفظيَّة، وليس غرضنا من الممكن من حيث هو ممكن هو الممكن بشرط أن لا يكون معه شيء آخر حتَّى يتوجَّه ما ذكرتموه.

بل ما أقوله: لا شكَّ أنَّ الإمكان محمول على كلِّ واحد من الممكنات، وليس هذا الحمل حملاً لفظيّاً بل حمليّاً.

فنقول: المعنى الذي يدلُّ عليه هذا اللَّفظ واشترك فيه جميع الموجودات الممكنة أمر موجود في الخارج، وجزء الموجودِ موجودٌ في الخارج.

فلا يخلو [من] أن يكون واجباً أو ممكنا؛

فإن كان الأوَّل فقد حصل الغرض.

وإن كان الثَّاني فلوجوده علَّة موجودة.

---

(١) نقص في الأصل.

وعلَّته استحال أن تكون نفسه؛ لامتناع كون الشَّيء علَّة لنفسه.

ولا فرد من أفراده؛ لافتقار كلِّ فرد من أفراده إليه افتقارَ الكلِّ إلى الجزء[1].

فتعيَّن أن تكون علَّته أمراً موجوداً مغايراً له، والموجود المغاير له ولأفراده لا يكون إلا واجباً.

على أنَّا نقول الممكن المأخوذ بلا قيد من غير أن يقيَّد بعدم القيد بل مع تجويز تقييده ولا تقييده سلَّمتم أنَّه موجود، وجزء من كلِّ ممكن موجود، وهو لا محالة ممكن؛ فلا بدَّ له من علَّة موجودة.

وعلَّته استحال أن يكون نفسه، وهو ظاهر.

أو فرد من الأفراد الممكنة الموجودة التي هي جزء منها؛ لافتقار كلِّ فرد إليه وامتناع الافتقار من الجانبين.

فتعيَّن أن يكون علَّته موجوداً خارجاً عنه وعن جميع الأفراد الممكنة الموجودة التي هو جزء منها.

والموجود الخارج عنه وعن جميع هذه الأفراد لا يكون إلا واجباً لذاته؛ فثبت وجود موجود واجب لذاته.

وعلى هذا سقط جميع ما ذكرتموه.

أمَّا المؤاخذات اللَّفظيَّة فظاهر سقوطها.

وأمَّا قولكم: «ويجوز أن تكون علَّته ممكناً موجوداً آخر غيره، ولا يكون ذلك الآخر فرداً من أفراده؛ بل يكون مغايراً له وقد عرض لهما الوجود».

فغير وارد بعد تسليم أنَّ ذلك المعنى جزء من كلِّ واحد من الأفراد الممكنة الموجودة.

وعند ذلك ظهر عدم عود هذا البرهان إلى البرهان الأوَّل الدَّالِّ على وجوب انتهاء العلل الممكنة الموجودة إلى واجب لذاته.

---

(١) كأنَّ في هذه الجملة خلل ما.

بل حلُّ هذا البرهان هو منع كون ذلك المعنى أو الممكن بالتَّفسير الذي ذكرناه ثانياً موجوداً في الخارج، وكونه جزءاً من كلِّ موجود ممكن.

قال مولانا نصير الدِّين:

هذه المقدِّمات صحيحة إلا قوله: «الموجود المغاير له ولأفراده لا يكون إلا واجباً».

وذلك أنَّ الممكن الموجود الذي أحد جزئيه الممكنُ يكون جزؤه الآخر هو الموجود، ولا يمكن أن يكون واجباً.

وهو علَّة للجزء الذي هو الممكن؛ لا من حيث إنَّه ممكن وإلا للزم تقدُّم الممكن على نفسه، بل من حيث إنَّه موجود فقط.

وذلك الموجود إن لم يكن واجباً كان محتاجاً إلى علَّة.

والكلام في علَّته كالكلام فيه فيلزم إمَّا الدَّور وإمَّا التَّسلسل.

ويعود البرهان إلى البرهان المذكور من غير تفاوت.

فظهر أنَّ حلَّ هذا البرهان ليس من جهة منع وجود الإمكان وكونه جزءاً من كلِّ موجود.

خاتمة

قوله: «ولنختم هذه الرِّسالة بالتَّنبيه على بحث شريف يتعلَّق بالجواب الذي ذكره الإمام[١] في كتاب «المعالم»[٢] عن حجَّة الحكماء في إثبات قِدَم العالم[٣].

قالت الحكماء: كلُّ ما يتوقَّف عليه كون الباري موجداً للعالم حاصل في الأزل، ومتى كان كذلك كان العالم قديماً.

بيان المقام الأوَّل[٤]: أنَّه لو لم يكن كذلك لتوقَّف كون الباري موجداً للعالم على أمر حادث، وذلك الحادث يتوقَّف وجوده على حادث آخر وإلا لكان وجوده موقوفاً على غير الحادث، وكلُّ ما هو غير حادث قديمٌ، ولو كان كذلك لزم قدمه لوجوب استلزام قدم العلَّة وقدم الشَّرائط قدم المعلول؛ فالحادث قديم، هذا خلف. أو ذلك الحادث على حادث آخر لا إلى نهاية، وإنَّه محال[٥].

---

(١) عند إطلاق «الإمام» مطلقاً فالمقصود به الإمام فخر الملَّة والدِّين الرَّازيُّ رحمه الله تعالى ورضي عنه (ت:٦٠٦هـ) وهو أعرف من أن يُعرَّف.

(٢) هو كتاب «معالم أصول الدِّين».

(٣) انظر كيف يختم الإمام الكاتبيُّ رحمه الله بمسألة يُبيِّن فيها موقفه تماماً من قول الفلاسفة بقدم العالم؛ فإنَّه ينقل عن الإمام الفخر رحمه الله نقض قولهم ويوجِّه نقضه ليفيد القارئُ من هذا البحثَ، ولِيَتَنَبَّه إلى أنَّ الإمام الكاتبيَّ رحمه الله ليس إلا على القول بحدوث العالم؛ إذ إنَّه حتى في رسالة فيها تقرير قول الفلاسفة يُثبت بطلان قولهم ناصراً الحقَّ.

(٤) المقام الأوَّل هو أنَّ كلَّ ما يتوقَّف عليه كونُ الله تعالى فاعلاً للعالم قديمٌ، ومعناه أنَّ الله تعالى موجود، والعالم موجود،، والعالم صادر عن الله تعالى؛ فسبب صدور العالم عن الله تعالى يجب أن يكون قديماً عند الفلاسفة للدَّليل الذي سيذكرون.

وهو باطل لما سيأتي.

(٥) أي إنَّ هذا السَّبب إمَّا قديم فيتمُّ مطلوب الفلاسفة، أو حادث. فإن كان حادثاً فاستناد هذا الحادث إن كان إلى حادث فاللَّازم التَّسلسل، وهو باطل. فيبقى أن يكون السَّبب قديماً.

وأمَّا بيان المقام الثَّاني فلأنَّه حينئذٍ وجب أن يمتنع تخلُّف العالم عن الله تعالى؛ وإلا لجاز أن يوجد العالم عن الله تعالى مع تلك الأمور الأزليَّة تارة ولا يوجد أخرى[١].

وإذا كان كذلك[٢] كان اختصاص أحد الوقتين بالإيجاد دون الوقت الآخر إن كان لا لمخصِّص لزم التَّرجيح من غير مرجِّح، وإنَّه محال بالضَّرورة.

وإن كان لمخصِّص لم يكن جميع ما يتوقَّف عليه كون الباري تعالى موجداً للعالم حاصلاً في الأزل، وقد فرضناه حاصلاً فيه، هذا خلف[٣].

وأجاب عن هذه الحجَّة وقال: لو صحَّ ما ذكرتم لزم دوام جميع الممكنات بدوام الباري تعالى، ولو كان كذلك لوجب أن لا يوجد في العالم تغيُّرٌ أصلاً، وإنَّه محال[٤].

واعلم أنَّ هذا نقض إجماليٌّ على الحجَّة المذكورة للحكماء.

وتوجيهه أن يقال: لو صحَّ جميع مقدِّمات ما ذكرتم من الدَّليل لزم أن يكون جميع الموجودات الممكنات حتَّى الحوادث اليوميَّة أزليَّة.

لأنَّه يقال: كلُّ ما يتوقَّف عليه كون الباري تعالى موجداً لهذا الحادث حاصل في الأزل، ومتى كان كذلك كان الحادث اليوميُّ قديماً.

---

(١) أي إنَّه لو صحَّ أنَّ سبب وجود العالم قديم للزم أن يكون العالم نفسه قديماً، لأنَّ المسبَّب لا يتأخَّر عن سببه، ومحال أن تكون العلَّة التَّامَّة موجودة دون وجود معلولها.

(٢) أي وإذا كان سبب وجود العالم قديماً مع كون العالم حادثاً فاللَّازم...

(٣) أي إنَّه إن لم يكن لوقته مرجِّح فهو باطل، ومهما قلنا إنَّ له مرجِّحاً فاللَّازم الرُّجوع إلى ما سبق من أنَّ سببه حادث أو قديم.

(٤) هذا ليس لفظ الإمام الفخر الرَّازيِّ رحمه الله في «المعالم»، وإنَّما نقله الإمام الكاتبيُّ بالمعنى. انظر: «معالم أصول الدِّين» للإمام فخر الدِّين الرَّازيِّ رحمه الله تعالى. راجعه وقدَّم له: طه عبد الرَّؤوف سعد. المكتبة الأزهريَّة للتراث - القاهرة ٢٠٠٤.

وهذا الجواب مع أنَّه جواب قليل الكلمات إلَّا أنَّه قاطع في المسألة. وحاصله أنَّ دليل الفلاسفة هذا إن صحَّ فالواجب كونه عامّاً، فيلزم به كون كلِّ موجودٍ قديماً، لكنَّ بعض الموجودات نحن نشاهد كونها حادثة، هذا خلف.

وتبيَّن كلُّ واحد من المقامين بعين ما ذكرتموه من البرهانين المذكورين لصدقهما من غير تفاوت أصلاً، ولَمَّا كان هذا باطلاً؛ فكذا ما ذكرتموه»[١].

قال مولانا:

للحكماء أن يدفعوا هذا النَّقض عن أنفسهم ويقولوا على الدَّليل المذكور لبيان صدق المقام الأوَّل: لِمَ لا يجوز أن لا يكون جميع ما يتوقَّف عليه كون الباري تعالى موجداً لهذا الحادث أزليّاً؟

قوله: «لو كان كذلك لتوقَّف على حادث آخر، وذلك الحادث الثَّاني على حادث آخر قبله، فقبل كلِّ حادثٍ حادثٌ آخر لا إلى نهاية، وإنَّه محال».

قلنا: لا نسلِّم أنَّ ذلك محال؛ بل هو عين مذهبنا؛ فإنَّ عندنا قبلَ كلِّ حركةٍ حركةٌ إلى غير النِّهاية، والحركات المعيَّنة كلُّها حادثة[٢].

---

(١) طريقة هذا الجواب بقلب مقدِّمات دليل الخصم ليكون بها نقض نتيجته. وفائدة هذه الطَّريقة قصرها بحيث إنَّ المستدلَّ لا يحتاج إلى تقرير مقدِّمات أخر، فيكون قد استدلَّ لما يعترف الخصم بصحَّته.

(٢) الإمام الفخر هاهنا يُلزم الفلاسفة التَّسلسل المناقض القول بوجود الواجب؛ إذ يلزم من المذكور تسلسل العلل والمعلولات فلا دليل على وجود الواجب سبحانه وتعالى.

وجهة الإيراد هنا أنَّ استدلال الفلاسفة إنَّما هو بأنَّ وجود الواجب تعالى مقتضٍ لقدم العالم، فيُلزِمُهم الإمام الفخر بأنَّ قولهم هذا مع إقرارهم بحدوث الحوادث يلزم منه تجويز عدم وجود الواجب تعالى، والفلاسفة يقولون بوجود الواجب تعالى. فقولا الفلاسفة يعودان عليهم بنقض إحدى مقدِّمتي استدلالهم، وهو تناقضٌ بيِّن.

أمَّا الطُّوسيُّ فيجيب بأنَّ ما يتوقَّف عليه حصول العالم حادثٌ بعد حادث، بل يصرِّح بأنَّ الأسباب متسلسلة!

وعلى هذا يكون قد أخذ بأحد إيرادي الإمام الفخر رحمه الله بلزوم صحَّة تسلسل ما عليه يتوقَّف حدوث العالم، وعليه يلزم بطلان القول بوجود الواجب تعالى مطلقاً!

ثمَّ لو تسلسلت الأفراد فلا يكون الواجب مبدأها أصلاً، لأنَّ كلَّ فرد علَّتُه التَّامَّة هو الفرد الذي قبله، فلا يصحُّ الجمع بين القولين رأساً.

ولا يمكن للمتكلِّم أن يقول مثل ذلك، لأنَّ الحكيم يقول: لو لم يكن جميع ما يتوقَّف عليه كون الباري موجداً للعالم حاصلاً في الأزل لتوقَّف على حادث، وذلك الحادث على حادث آخر... فقبلَ كلِّ حادث حادثٌ لا إلى نهاية، وهو محال على مذهبك ومعتقدك.

والمتكلِّم لا يمكنه إنكار ذلك؛ فالحاصل أنَّ الحكيم إنَّما استعمل هذه المقدِّمة على سبيل الإلزام للخصم[١].

والمتكلِّم محتاج إلى إقامة البرهان على استحالة ذلك[٢].

وإذا كان كذلك تمَّ البرهان المذكور للحكيم دون المتكلِّم.

قوله: «إذا عرفتَ هذا فنقول: الأولى أن يقال في جواب ما ذكره من الشَّكل: لِمَ قلتم بأنَّ التَّرجيح من غير مرجِّح محال؟ فإنَّ القادر المختار عندنا يرجِّح أحد مقدوريه على الآخر لا لمرجِّح؛ ألا ترى أنَّ الهارب من السَّبع إذا عنَّ له طريقان متساويان، والجائع إذا

---

(١) انظر كيف يستدلُّ الطُّوسيِّ، فإنَّ ما عليه يتوقَّف وجود العالم إمَّا قديم أو حادث، إن كان حادثاً لزم حدوث العالم، وإن كان قديماً لزم قدم العالم بجميع ما فيه، والفلاسفة يمنعون مقدَّم الأوَّل وتالي الثَّاني، فيخرج الطُّوسيُّ بقول ثالث!

فالآن إذن نفهم من الطُّوسيِّ أنَّ التَّحقيق أنَّ ما يتوقَّف عليه وجود العالم متسلسل، فالعالم قديم لقدم التَّسلسل.

لكن لو كان قول الفلاسفة كذلك فلِمَ لَمْ يعترض ابتداء على إيراد الإمام الفخر قول الفلاسفة على أنَّه قولهم؟

وعلى كلٍّ فإنَّ حاصل قول الطُّوسيُّ كما قرَّرتُ هنا من أنَّ قدم العالم لقدم التَّسلسل فبطلانه من بطلان تحقُّق ما بالعرض بدون ما بالذَّات -على تقرير الإمام محمَّد أنور شاه الكشميريِّ رحمه الله-، فإنَّ علَّة العالم على قول الطُّوسي إذن هو ليس وجود ذات، بل أمر اعتباريٌّ هو تقدُّم الأفراد وتأخُّرها لا من أوَّل لا إلى آخر، وهو مناقض لعين معْنى العلِّيَّة، فيكون كبديهيِّ الامتناع!

(٢) دليل المتكلِّم هو عين جواب الإمام الفخر رحمه الله! ولم يأت الطُّوسيُّ عنه بجواب، بل قد التزم بعض احتمالاته.

قُدِّم إليه رغيفان متساويان فإنَّ كلَّ واحد منهما يختار أحدهما دون الآخر من غير مرجِّح، لِمَ قلتم إنَّه ليس كذلك؟ لا بدَّ له من دليل[١].

وليكن آخر ما أردنا إيراده في هذه الأوراق».

---

(١) الإمام الكاتبيُّ هاهنا يقرِّر أنَّ ما يتوقَّف عليه وجود العالم قديم، وأنَّ حدوث العالم على ما هو عليه ليس متوقِّفاً على غير نفس السَّبب القديم.

ويجيب عن إيراد الإمام الفخر بما هو كالإقرار بمذهبه، فإنَّ مذهب المتكلِّمين -الأشعريَّة- هو أنَّ اللَّازم الباطل بالتَّرجيح من غير مرجِّح يُمنع بإثبات الله تعالى مريداً، فهو تعالى قد اختار حدوث العالم لا لمرجِّح، إذ هو تعالى لا يفعل لداعية و﴿ لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ ﴾[الأنبياء:٢٣].

فهذا هو تقرير أهل السُّنَّة في تفسير وجود العالم؛ فإنَّ ما يتوقَّف عليه وجود العالم قديم هو إرادته تعالى وقدرته، ولكنَّه تعالى مُريد لأن يحدث العالم في حال كذا وأن يكون فيه حوادث بأوقاتها المعيَّنة. أمَّا كون العالم حادثاً في وقت دون وقتٍ فممنوع بأنَّ الزَّمان نفسه حادث مع حدوث العالم؛ إذ الزَّمان اعتباريٌّ عن ترتُّب حوادث العالم.

فقول الإمام الكاتبيِّ إنَّ التَّرجيح من غير مرجِّح جائز صحيح بمعنى أن يكون بفعل الفاعل المختار، وذلك بأنَّا -أهلَ الحقِّ- نثبت الإرادة صفة لله سبحانه وتعالى، فهو تعالى يفعل ما يريد، ويحكم ما يريد.

أمَّا الرُّجحان من غير مرجِّح بأن يكون شيء لا عن شيء فهو باطل بالضَّرورة.

ولو كان الإمام الكاتبيُّ قد قصد تصحيح قدم السَّبب وحدوث المسبَّب لجواز نفس معنى التَّرجيح من غير مرجِّح كما صحَّ في مثال الهارب والجائع -إن كان صحَّ- فهو باطل ضرورة، ولذا يَبعد أن يكون مقصود الإمام جدّاً.

والحاصل أنَّ الإمام الكاتبيَّ يقرِّر ما سبق قائلاً إنَّ إيراد الإمام الفخر الرَّازيِّ واحد من احتمالاته هو قول أهل الحقِّ.

قال مولانا:

القول بجواز ترجيح أحد المتساويين على الآخر من غير مرجِّح مخالف لبديهة العقل، وتجويزه يؤدِّي إلى وجود الممكن الذي يتساوى طرفا الوجود والعدم بالقياس إليه من غير موجد[١]. والفرق بين السِّلسلتين مشكل.

والقول بأنَّ هناك فاعلاً يرجِّح أحد الطَّرفين من غير استحقاق، وهاهنا ليس فاعل؛ فلا يترجَّح أحد الطَّرفين، غير مؤثِّر في الفرق؛ لأنَّ الفاعل فُرِضَ متساوي النِّسبة إلى الطَّرفين[٢].

والاستدلال بالهارب من السَّبع والجائع لا يدلُّ على عدم المرجِّح؛ بل إنَّما غايته عدم العلم بالمرجِّح، ولا يجب نفي كلِّ ما لا يُعلَم وجوده[١].

---

(١) وليس هو مراد الإمام الكاتبيِّ كما سبق.

(٢) يقول الطُّوسيَّ إنَّ أهل السُّنَّة يفرِّقون بين رجحان الممكن الذَّاتيِّ وترجيح الفاعل بالاختيار بأنَّ ترجيح الفاعل حاصل بالفاعل. وهو يقول ببطلان هذا التَّفريق بأنَّ فعل الشَّيء وتركه للفاعل إن كان على التَّساوي فلا مرجِّح لأن يختار فعله ولا تركه، فالرُّجحان بين الفعل وتركه غير موجود لدى الفاعل. فيرد الباطل هنا كذلك.

أمَّا المسلمون فإذ أثبتوا الإرادة صفة لله سبحانه وتعالى فقد عنوا المعنى الذي من اتَّصف به كان له التَّرجيح من غير مرجِّح. وهذا وإن كان يُدرك بطرد الدَّليل بأنَّ وجود العالم بما فيه من تكثُّر لازمٌ عن ترجيح، فإمَّا التَّسلسل أو تركُّب الفاعل أو كون الفعل عنه صادراً بترجيحه هو لا لداعية، فإنَّه كذلك يُدرك بدليل الخُلف بأنَّ كلَّ قولٍ غيره اللَّازم عنه الرُّجحان من غير مرجِّح، وهو باطل؛ فاللَّازم صحَّته هو. فالحاصل أنَّ قول المسلمين بإثبات الإرادة لله سبحانه وتعالى أدنى ما يقال إنَّه لو صحَّ لصحَّ تفسير صدور العالم على صورته هذه دون أيِّ تفسير آخر للزوم التَّرجيح من غير مرجِّح.

ثمَّ جاء (الملَّا صدرا) بمحاولته للخروج من هذا الإلزام فبأن قال إنَّ حدوث الحوادث من حقيقة الجوهر بأنَّ فيه «الحركة الجوهريَّة»، فالفيض قديم والتَّجلِّي متسلسل!

وبطلانه بكثير من المقدِّمات، ككون الحاصل تسلسل العلل. والإلزام باقٍ لأنَّ حركة الجوهر من كيفٍ (أ) إلى كيف (ب) إمَّا لسبب أو لا... وهكذا.

وهذه مسائل قد قال بها طائفة من المتكلِّمين المتقدِّمين، والمحصِّلون لا يذهبون إليه، ولذلك أثبتوا الإرادة ليصير أحد طرفي الفعل أو التَّرك المتساويين بالنِّسبة إلى القادر مترجِّحاً بها.

والمختار عندهم في هذا الموضع بعد أن أنكروا القول بالعلَّة والمعلول على ما هو مذهب الحكماء أن قالوا: كلُّ ما يتوقَّف عليه كون الباري تعالى موجداً للعالم كان موجوداً في الأزل، وكان من جملة ذلك داعيه تعالى إلى الإيجاد[٢]، والدَّواعي لا تتعلَّق بإيجاد موجود؛ بل يشترط في تحقُّقه كون ما تدعو إليه معدوماً، فلهذا امتنع كون العالم قديماً.

وأمَّا تخصيص إيجاده بوقت دون وقت فلا يقولون به؛ لأنَّ الوقت جزء من العالم، ولا يُتصوَّر تخصيص إيجاد العالم بجزء منه؛ فإنَّه يوجِب تقدُّم المخصَّص على نفسه[٣].

فهذا ما عندي فيه.

والله أعلم بالصَّواب[٤].

* * *

---

(١) هذا المثال يرجع إلى تحقيق إرادة العبد، والحاصل أنَّ لله تعالى أن يخلق في العبد إرادة الوقوف من غير داعية أو غاية لأن يقف العبد.

إذن للمريد الفعلُ لا وفق الدَّاعية، وهذا مثال تقريب لا تشبيه مع إرادة الله تعالى.

(٢) لكنَّ أهل السُّنَّة من المتكلِّمين لا يقولون إنَّ لفعل الله تعالى داعية! وإنَّما يقول به المعتزلة وهم بعض المتكلِّمين لا كلُّهم. وربما يصحُّ قول الطُّوسيِّ إن كان قصد أنَّهم قائلون إنَّ داعي كون الله تعالى موجداً العالمَ قديمٌ هو إرادته تعالى، لكنَّه بعيد عن لفظه جدّاً.

(٣) فالعالم كلُّه حادث والزَّمان حادث بحدوثه.

(٤) هذا والحمد لله ربِّ العالمين، والصَّلاة والسَّلام على سيِّدنا ومولانا محمَّد سيِّد ولد آدم وعلى آهل وأصحابه والتَّابعين.

ولعلَّ الله تعالى ينفع بها مسلماً فيدعو لساداتنا العلماء رضي الله عنهم ويدعو لمن خدمها ومن قرأها. آمين.

المراجع

ـ **آقا برزك الطَّهرانيّ**، «ذيل كشف الظُّنون». ترتيب وتهذيب وإضافة : محمد مهدي السَّيِّد حسن الموسويّ الخرساني. دار إحياء التراث العربي - بيروت.

ـ **آقا بزرك الطَّهرانيّ**، «الذَّريعة». دار الأضواء -بيروت ١٩٨٣م.

ـ **ابن أبي أصبيعة**، موفَّق الدِّين أحمد بن القاسم، «عيون الأنباء في تاريخ الأطبّاء». دار الثقافة - بيروت.

ـ **الباباني**، إسماعيل بن محمَّد البغدادي، «هدية العارفين». إسطنبول – ١٩٦٠م.

ـ **البهائيّ**، محمَّد بن الحسين العاملي، «الحديقة الهلالية». تحقيق: عليٍّ الموسويٍّ الخراسانيٍّ. مطبعة مهر. قم – ١٤١٠هـ

ـ **حاجي خليفة**، مصطفى بن عبد الله كاتب جلبي، «كشف الظُّنون». دار إحياء التراث العربي – بيروت – لبنان.

«خزانة التُّراث» ، موقع على الإنترنت.

ـ **ابن خلِّكان**، شمس الدِّين أحمد بن محمَّد بن أبي بكر، «وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزَّمان». المحقِّق: إحسان عبَّاس. دار صادر – بيروت.

ـ **ابن خلدون**، عبد الرَّحمن بن محمَّد، «مقدِّمة ابن خلدون»، دار الكتب العلميَّة – بيروت.

الدَّوَّانيُّ – جلال الدِّين محمَّد بن أسعد، «الرِّسالة القديمة في إثبات الواجب». تحقيق: محمَّد أبو غوش. دار النُّور المبين – عمَّان ٢٠١١م.

ـ **الذَّهبيّ**، محمَّد بن أحمد، «تاريخ الإسلام». تحقيق د. عمر عبد السلام تدمري. دار الكتاب العربي– لبنان ١٩٨٧م.

ـ **الذَّهبيّ**، محمَّد بن أحمد، «تاريخ الإسلام». دار الكتاب العربي – بيروت.

ـ **الذَّهبيّ**، محمَّد بن أحمد، «سير أعلام النُّبلاء». مؤسَّسة الرِّسالة – ١٩٨٥م.

ـ **الرَّازيُّ**، فخر الدين محمد بن عمر، «أساس التَّقديس في علم الكلام». مكتبة الكلِّيَّات الأزهريَّة – القاهرة ١٤٠٦هـ.

ـ **الزِّركلي**، خير الدِّين الدِّمشقي، «الأعلام». دار العلم للملايين – بيروت.

ـ **ساجقلي زادة** – محمَّد بن أبي بكر، «نشر الطَّوالع». تحقيق: محمَّد يوسف إدريس. دار النُّور المبين – عمَّان ٢٠١١م.

ـ **سراج الدِّين الأرمويّ**، محمود بن أبي بكر، «التَّحصيل». تحقيق د. عبد الحميد علي أبو زنيد –مؤسَّسة الرِّسالة.

ـ **سعد الدِّين التَّفتازانيُّ** – مسعود بن عمر، «شرح الشَّمسيَّة في المنطق». تحقيق: جاد الله بسَّام صالح. دار النُّور المبين – عمَّان ٢٠١١م.

ـ **سعيد عبد اللَّطيف فودة**، «كفاية السَّاعي في فهم مقولات السُّجاعي». دار النُّور المبين – عمَّان ٢٠١١م.

السَّيِّد الشَّريف، علي بن محمد الجرجاني، «شرح المواقف». تحقيق د.عبد الرَّحمن عميرة. دار الجيل – بيروت ١٩٩٧م.

ـ **ابن شاكر الكتبيِّ**، محمد بن شاكر، «فوات الوفيات». المحقِّق: إحسان عبَّاس. دار صادر – بيروت.

ـ **الشَّوكانيّ**، محمَّد بن عليّ، «البدر الطَّالع بمحاسن من بعد القرن السَّابع». دار المعرفة – بيروت.

ـ **الصَّفديِّ**، خليل بن أيبك، «أعيان العصر وأعوان النصر». دار الفكر – دمشق.

ـ **الصَّفديِّ**، خليل بن أيبك، «الوافي بالوفيات». دار إحياء التُّراث العربي.

ـ **طاشكبري زادة**، أحمد بن مصطفى، «الشَّقائق النُّعمانيَّة في علماء الدَّولة العثمانيَّة». دار الكتاب العربي – بيروت.

ـ **ابن العبري**، غريغوريوس بن أهرون، «تاريخ مختصر الدُّول». دار الرَّائد اللُّبناني.

ـ **ابن العديم**، عمر بن أحمد، «بغية الطَّلب في تاريخ حلب». دار الفكر.
ـ **العسقلانيّ**، أحمد بن علي بن حجر، «الدُّرر الكامنة في أعيان المئة الثَّامنة». دار الجليل ـ بيروت.

ـ **علي بن نايف الشّحود**، «الحضارة الإسلامية بين أصالة الماضي وآمال المستقبل».

ـ **العكَّري**، عبد الحي بن أحمد، «شذرات الذَّهب». دار ابن كثير - دمشق.
ـ **العينيّ**، بدر الدِّين محمود بن أحمد، «عقد الجمان في تاريخ أهل الزَّمان». الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب.

ـ **ابن فرحون**، «الدِّيباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب». دار التُّراث – القاهرة.
ـ **ابن فهد الهاشميّ**، محمَّد بن محمَّد المكِّيّ، «لحظ الألحاظ بذيل طبقات الحفاظ». دار الكتب العلميَّة ١٩٩٨م.

ـ **ابن قاضي شهبة**، أحمد بن محمَّد، «طبقات الشَّافعيَّة». عالم الكتب – بيروت.

ـ **القزويني**، محمَّد بن زكريا، «آثار البلاد وأخبار العباد». دار صادر – بيروت.
ـ **القلقشنديّ**، أحمد بن عليّ، «صبح الأعشى في صناعة الإنشا» تحقيق د.يوسف علي طويل. دار الفكر - دمشق ١٩٨٧.
ـ **القنوجي**، صدِّيق بن حسن، «الوشي المرقوم في بيان أحوال العلوم» أو «أبجد العلوم». تحقيق: عبد الجبار زكار. دار الكتب العلمية - بيروت ، ١٩٧٨

ـ **الكاتبيّ**، نجم الدِّين عليّ بن عمر، «حكمة العين». تحقيق صالح آيدن بن عبد الحميد.

ـ **الكوثريّ**، محمد زاهد، «مقالات الكوثريّ». المكتبة التَّوفيقيَّة – القاهرة.
ـ **ابن المطهِّر الحلِّيّ**، الحسن بن يوسف، «إرشاد الأذهان». تحقيق: فارس حسُّون. مطبعة مؤسَّسة النَّشر الإسلاميّ. قم - ١٤١٠هـ.

ـ **المقرِّيّ**، أحمد بن محمَّد التِّلمسانيّ، «نفح الطِّيب من غصن الأندلس الرَّطيب» تحقيق

د.إحسان عباس. دار صادر - بيروت ، ١٩٦٨م.

ـ **ياقوت الحموي**، ياقوت بن عبد الله، «معجم البلدان». دار الفكر – بيروت.

فهرس المحتويات

الموضوع ..... الصفحة

مقدمة ٥

التراجم ٩

ترجمة الإمام سراج الدِّين الأرمويِّ ١١

ترجمة الإمام نجم الدِّين الكاتبيِّ ٢٦

ترجمة النَّصير الطُّوسيِّ ٣٩

مراجع التَّراجم ٤٨

مقدِّمات: ٤٩

مقدِّمة في أقسام حكم العقل ٥١

فـــرع في إثبات الواجب ٥٥

مذهب الأشعريِّ فلسفيّاً ٥٦

رسالة الإمام سراج الدِّين الأرموي ٦٥

مقدِّمة في التَّعريف برسالة الإمام السِّراج الأرمويِّ ٦٧

الموضوع .....الصفحة

متن الرِّسالة الغرَّاء في الفرق بين نوعي العلم الإلهيِّ والكلام..... ٧١

مقدِّمة ٧١

مقدِّمة ثانية ٧٢

[موضوع العلم الإلهيِّ] ٧٢

[مطالب علم الكلام]..... ٧٨

تنبيه ٧٩

خـاتمـــة ٨٠

رسالة الإمام نجم الدِّين الكاتبيِّ ٨٢

مقدِّمة في التَّعريف برسالة الإمام نجم الدِّين الكاتبيِّ..... ٨٤

متن الرسالة في المسائل المتعلِّقة بإثبات الواجب وإيرادات الطُّوسيِّ عليها ٨٥

خاتمة ١٣٦

المراجع ١٤٣

فهرس المحتويات.....١٤٧