ANKARA ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
TARAFINDAN YILDA BİR ÇIKARILIR

Cilt : XXVI

بسم الله الرحمن الرحيم

دراسة مقارنة بين شراح المحصل
و
موقف فخر الدين الرازي من علم الكلام

البروفسور الدكتور حسين آتاى

ان فلسفة الدين الاسلامى عند بعض المفكرين المسلمين هى علم الكلام. والحقيقة أن علم الكلام ينبغى ان يقال له "فلسفة الدين الاسلامى لأنه يضع أسس الدين الاسلامى الفكرية "العقائدية النظرية" ويناقشها ويدافع عنها على أسس عقلية ومنطقية وتجارب علمية داعما اياها بالوحى المنزل، ومفسرا النصوص الدينية على حسب ارتقاء العقل البشري بتجاربه العلمية النافذة لفهم قوانين وأسرار الكون والمجتمع الأنساني.

وقد مرّ علم الكلام بمراحل فى الفكر الاسلامى وان كان هناك فكرة تعمل ضده وتناقضه منذ ظهوره وحتى يومنا هذا ولكن ظهر مفكرون اشتغلوابعلم الكلام، سمُّوا متكلمين اوعلماء الكلام حقا وبتعبير آخر فلاسفة الدين الاسلامى.

ويعتبر القرن الخامس والسادس والسابع الهجري، والحادى عشر والثاني والثالث عشر الميلادى عصور نضوج علم الكلام. وفى تلك الفترة عاش فخر الدين الرازى وأصبح من أفذاذ المتكلمين، والذين جاؤوا بعده مباشرة من المتكلمين الفلاسفة والقضاة المتكلمين اهتموا بمنهجه وشرحوا ولخصوا كتبه المتعددة خاصة "المحصل" فى علم الكلام

فان فخرالدين الرازي لقبه ابو عبد الله محمد بن عمر بن حسين بن علي، ولدفى مدينة الرى عام ٥٤٢ او ٥٤٤ هـ ١١٤٨ م، وتوفى في مدنية هراة عام ٦٠٦هـ، ١٢٠٩م

وهوإمام وفيلسوف فى علم الكلام و فلسفة الدين، الاأنه لايوجد كتاب يتحدث عن شخصية الرازى فى لغة غير اللغة العربية. وفى السنوات الاخيرة بدأ العلماء والباحثون يهتمون بالرازى متكلما و مفسرا. ولا شك، بأن فخرالدين الرازى لم يأخذحقه من الدراسة والبحث فى نطاق البحوث الاسلامية بعد، اذلم تقدم عنه ابحاث علمية تتناوله كفيلسوف مسلم.

ومن خلال اطلاعنا على ماكتب عن هذا العالم الكبير، وعلى ضوء ماوصلنا اليه من نتائج نستطيع انننقول: انالرازى قدلعب دورا كبيرا فى علم الكلام والفلسفة الاسلامية ويمكن ايجاز ذلك فى نقطتين

الأولى ــ انه استوعب فلسفةارسطو التقليدية ثم كان اول من ادخل هذه الفلسفة فى علم الكلام. ونتيجة لماقام بهالرازي أصبح علم الكلام فلسفة ويمكن ان نقول بعبارة اخرى انه جعل تلك الفلسفة كلاما. وهكذا امتزج علم الكلام بالفلسفة، ولكن لاينبغى ان يفهم من ذلك ان المسائل الفلسفية التى عارضها علم الكلام اصبحت بذلك مشروعة، بحيث اعتبرت كلاما. لقد ادى ذلك المنهج الذي اختلطت فيه الفلسفة بعلم الكلام، الى عدم دراسة الفلسفة كعلم مستقل وبالتالى الى خمود التفكير الحر فى العالم الاسلامى.

وبعد ذلك فقد اتبع نهج الرازى حتى دخلت الفلسفة فى علم الكلام وامتزجت به ومن ثم فلم تدرس الفلسفة كعلم مستقل أولم تصبح دراسة مستقلة عن علم الكلام. ثم أصبحت هذه الفلسفة الممتزجة بعلم الكلام سببا للتأخر ولاخماد شعلة التفكير الحر فى العالم الاسلامى. ومن جهة أخرى فان محيى الدين بن عربى والسهروردى قد اهتما بالجانب الوجودى من الفلسفة فى التصوف وجعلاها منه وبذلك انسحبت الفلسفة المحضة اوالعامة عن ميدان الفلسفة ولم يكن الرازى وحده رائدا فى هذا المجال، بل نجد أيضاً محيى الدين بن عربى والسهر وردى يدخلان الجانب الوجودى من الفلسفة فى التصوف، حتى وصل بهما الحد الى اعتباره جزءاً منها. وهكذا امتزجت الفلسفة المحضة والتفكير الحر، بالتصوف فاصبحت الفلسفة تدرس بين سطور علم الكلام والتصوف بقدر ماأعطيت من العناية

وبعد عهد الرازى (٦٠٦هـ، ١٢٠٩م) وشهاب الدين السهروردى (٥٨٧هـ، ١١٩١م) لانصادف فيلسوفا حقيقيا. لأن محبى الفلسفة اكتفوامنها بالقدرالذى دخل فى علم الكلام والتصوف وبسبب ذلك لم ينم التفكير الفلسفى المحايد الحر، لأن منشأ التفكير الفلسفى و سبب تقدمه في الحقيقة هو التفكير الحر المحايد التام.

والمعلوم أن التفكير الفلسفى لايخطو الى الأمام الا فى ظل جوّ يسوده التفكير الحرالذي لايخضع لأغلال تقيده تلك الأغلال التى من شأنها أن تطفئ اللهب المتوقدفى سماء فسيحة رحبة.

والذي لابد من قوله هنا هوأن الفلسفة انما تنتج و تثمر اذا درست لذاتها لامن اجل غيرها. ولهذا يجب أن تدرس الفلسفة من اجل التفلسف فقط. ولكن فخر الدين الرازى خالف ذلك عندما دمج الفلسفة بالكلام، بحيث أصبحت الفلسفة تدرس من خلال علم الكلام. واذا كان علم الكلام قد استفاد من الفلسفة فى بداية الامر فانه توقف عندما توقفت الدراسات الفلسفية وأعتقد إن الاستاذ اسماعيل حقى الازميرى قدأخطأ عند ما جعل سيف الدين الآمدى اوسع علما بالفلسفة من فخر الدين الرازى (١)

الثانية — واذاكان الرازى قد أدخل الفلسفة فى علم الكلام فانه — على ضوء فلسفة ارسطو التقليدية — قد أعطى اتجاها جديدا لعلم الكلام، فأثر بذلك على الفكر الاسلامى وقد ظهر تأثير الرازى جليا فى غيره من خلال بقاء العديد من العلماء والمفكرين أسرى اتجاهه و منهجه بعد ذلك (٢). لقد أدى هدا التيار الجديد

(١) ازميرلى اسماعيل حقى، يكى علم الكلام = علم الكلام الجديد، جلد ١/٨٧ استنبول، اوقاف اسلاميه مطبعه سى. ١٣٣٩

(٢) يبدو واضحا عند من يقارن المحصل مع متن "طوالع الانوار" للقاضى عبدالله بن عمر البيضاوى المتوفى سنة ٦٨٥هـ ١٢٨٦م. ان اول من اقتفى اثر المحصل هو القاضى البيضاوى فى متنه المذكور وهو لم يكتف بالسير على نهج المحصل فحسب بل اقتبس منه العبارات والتعاريف والتعابير والاصطلاحات. ومع ذلك فانه لم يشر لا من قريب ولامن بعيد للرازى ولكن الشارح شمس الدين بن محمود بن عبد الرحمن الاصفهانى المتوفى سنة ٧٤٩هـ، ١٣٤٨م قد ذكر لفظ "الامام" مشيرا الى الرازى وبذلك مهد الامام الرازى طريقا ومنهجا جديداً فى علم الكلام لمن اتى بعده مثل عضد الدين عبد الرحمن بن احمد الايجى القاضى المتوفى سنة ٧٥٢هـ ١٣٥٥م

الى انتشار مذهب الاشاعرة، كما كان له تأثير فى اختفاء وانكماش مذهب الماتريدية، بالرغم من ان اسلوب و منهج الماتريدية فى دراسة علم الكلام يختلف عن منهج واسلوب الرازى. و يتضح هذا التاثير اكثر بعد وفاة اكبر متكلمى الماتريدية و هو ابو المعين النسفى (٥٠٨/١١١٤م) اذلانرى أحدا يتبع منهجه من بعده. و من ثم أهمل كتابه "تبصرة الادلة" لقد كان منهج النسفى يختلف اختلافا كبيرا عن منهج ارسطو التقليدى حيث أنه شبيه بمنهج "السمنتكس" * اليوم: بعدذلك استولت المدرسة الاشعرية التى تقبلت الفلسفة المشائية على الفلسفة الاخرى، وأصبحت ممثلا لها فى العالم الاسلامى بعد فخر الدين الرازى.

واذا كان قد أهمل ذلك حتى الان فانه ينبغى أن يهتم به مستقبلاً، و لهذا فاننا نفكر ان نقوم بعمل علمى آخر حول كتاب تبصرة الادلة لأبى المعين النسفى.

إن تلك المحاولة الفلسفية الكلامية أدت الى نشأة مذهب كلامى ذى اتجاه واحد فى البحث والدراسة، ولم تتح فرصة لنمو الافكار الفلسفية الحرة

ولكى نبرز دور فخر الدين الرازى فى علم الكلام بوجه عام، نرى من المناسب أن نبين رأينا فى الغزالى اولا، لان الامام الغزالى هو الاخر قد لعب دورا كبيرا فى التفكير الاسلامى قبل ذلك ومهد الطريق للرازى ويمكن تلخيص ذلك فى النقاط التالية

١ – لقد ألمّ الغزالى بجميع العلوم الاسلامية. و فى كل علم من تلك العلوم كان له الدور الموجه وخاصة فى أربعة علوم رئيسية. وبذلك تميّز عمّن سبقوه لقد اصبحت شخصية الغزالى العالم و المفكر مثلا حيا لمن أتى بعده؛ لكن ذلك تطلب ممن نهج منهجه واقتفى أثره عملا كبيرا وجهدا شاقا. أماالعلوم الأربعة الرئيسية التى برزفيها الغزالى هى ١– الفقه واصوله ٢– علم الكلام ٣– الفلسفة ٤– التصوف. لقد ضلع فى هذه الجوانب الاربعة واصبح له فيهادور التوجيه لقد كان عالما واماما فى تلك العلوم جميعا، ولاشك ان ذلك يرجع الى تميزه

حيث كان قد بنى مؤلفه المشهور "المواقف فى علم الكلام" اعتمادا على المحصل لفخر الدين الرازى وكما استفاد ايضا من المتكلمين الذين سبقوه

(*) semantics علم معنى الألفاظ ومرادفها semasiology علم مدلول الألفاظ وارتباط الفكر باللغة وتطور دلالات الالفاظ

بذكاءحاد و شغف بالعلوم على اختلاف أنواعها ولهذا من الصعب ان نجد قبله عالما يحمل نفس ثقافته الواسعة تلك

٢ــ ان ثقافةالغزالى لم تقف عند حد معر فته للعلوم الاسلامية فحسب، بل تعدتها الى حد الإلمام والإ حاطة بالثقافة التىتعارض الاسلام عالما بمالدى خصومه فىالوقت نفس منادلة وحجج. واعتماداً على ذلك كان يسوق آرائه المستندة عل اساس راسخ متين. فمثلا عندما يقوم التصوف من الناحية التشريعية يستند فى ذلك على ما لديه من ثقافة فى الفقهوأصوله ولذلك عند ما يقال ان الغزالى يتحدث فى الفقه كذا او فى التصوف كذا لاينظر إلى رأيه كأى رأى من الارآء بل ينظر الى أنه اهل لرأيه وصاحب كلمة صحيحة فيما يقول. وكذلك الامر فيما يتعلق بالعلوم الاخرى التى ضلع فيها .مثل علم الكلام والفلسفة. و هكذا جذب الغزالى بثقافته الواسعة أنظار غيره من العلماء، فاثار فيهم روح التو سع فى العاوم حيث نشأ من بعده نهج التوسع فى الأ بحاث والعلوم، لكن ذلك اصبح حائلا امام التعمق فيها. لقد حاول العلماء من بعده التشبه به فى ثقافته الواسعة تاركين التخصص فى المواضيع ممأأدى الى ضياع العلم و الفلسفة

٣ــ لم يكن الغزالى ضد الفلسفة فحسب، بل عارض علم الكلام أيضا، ولذلك كان له تأثير ملحوظ فى هذين الموضو عين الذين يعتبران مجال تفكيرا كثر من العلوم الأخرى و لكون الغزالى يتمتع بمكانة علمية و دينية لدى جمهور المسلمين فان عداوته لعلم الكلام والفلسفة انتشرت لدى الأوساط المختلفة، و من ثم ازد اد خصو مهما من مختلف الطبقات. ولاتزال هذه الفكرة منتشرة فى الأوساط الدينية حتى يومنا هذا. إن هذا الموقف السلبى من الغزالى قدأعاق نمو التفكير ومشروعية الحريةالتى تحتاج اليها بالضرورة التنمية الفكرية.

٤ــ عندما قام الغزالى بوضع معيار للعلوم المختلفة أخطأ فى اعطاء كل علم من العلوم حقه. فهوقد أعطى للتصوف مثلا قيمة أكثر مما يستحق، ممأأدى الى اختلال التوازن بين العلوم المختلفة. لقدا ستطاع الغزالى بماله من شخصية ومكانة علمية فذةلدى الجمهور كما قلنا، أن يلعب دوراً كبيراً فى إقناع الناس بصحة رايه

ومنهجه. وقد كان ذلك سببامن الأسباب التى أدت إلى ترجيح رأيه عندما تعرض لكل من الفلسفة وعلم الكلام. ان الغزالى لم يكتف بذكر آرائه تلك فى كتاب أوفى موضوع معين بل بثها بين ثنايا كتبه المختلفة فى التفسير والحديث والشريعة والتصوف. وبين رأيه بوضوح فى ذلك كله ونصح فيما يتعلق بعلم الكلام بعدم التعمق فيه لانه لاحاجة تدعوالى الاء ستفاضة فى موضوعاته وقال نفس الشئ بالنسبة للعلوم الشرعية الاخرى فهو يقول بهذا الصدد:

" فان العلم كثير والعمر قصير وهذه العلوم آلات اومقدمات وليست مطلوبة لعينها بل لغيرها. وكل ما يطلب لغيره فلا ينبغى أن ينسى فيه المطلوب ويستكثر منه فاقتصر من شائع علم اللغة على ما تفهم منه لغة العرب. وتنطق به ومن غريبه على غريب القرآن وغريب الحديث ودع التعمق فيه. واقتصر من النحو على ما يتعلق بالكتاب والسنة... فما من علم إلاوله اقتصار واقتصاد واستقصاء... ونحن نشير اليها فى الحديث والتفسير والفقه والكلام لتقيس بها غيرها. فالاقتصار فى التفسير هوما يبلغ ضعف القرآن فى المقدار كماصنفه على الواحدى النيسابورى وهو الوجيز، والاقتصاد هو ما يبلغ ثلاثة اضعاف القرآن: كما صنفه من الوسيط فيه. وما وراء ذلك استقصاء مستغنى عنه فلامرد الى انتهاء العمر.

واما الحديث فالاقتصار فيه تحصيل مافى الصحيح بتصحيح نسخة على رجل خبير بعلم متن الحديث واماحفظ اسامى الرجال فقد كفيت به بما تحمله عنك قبلك ولك أن تقول على كتبهم. وليس يلزمك حفظ متون الصحيحين ولكن تحصله تحصيلاتقدر منه على طلب ما يحتاج اليه عند الحاجة واما الاقتصاد فيه فان تضيف اليها ما خرج عنهما مما ورد فى المسندات الصحيحة.

واما الفقه فالاء قتصار فيه على ما يحويه مختصر المزنى وهو الذى رتبناه فى خلاصة المختصر والا فتصاد فيه ما يبلغ ثلاثة امثا له وهو القدر الذى اوردناه فى الوسيط والاستقصاء ماأوردناه فى البسيط.

وأما الكلام فمقصوده حما ية المعتقدات التى نقلها أهل السنة من السلف الصالح لاغير. وما وراء ذلك طلب لكشف حقائق الأمور من غير طريقها،

ومقصود حفظ السنة تحصيل رتبة الاقتصار منه بمعتقد مختصر، وهو القدر الذى أوردناه فى كتاب قواعد العقائد من جملة هذا الكتاب. والاقتصاد فيه مايبلغ قدر مائة ورقة وهو الذى اوردناه فى كتاب الاقتصاد فى الاعتقاد" (٣).

وبعد اطلاعنا على موقف الغزالى من الفلسفة وعلم الكلام ذلك الموقف الذى أوجزناه آنفا يأتى فخر الدين الرازى ليوحد بين الفلسفة وعلم الكلام كما أسلفنا وهكذا تكتسب الفلسفة مشروعيتها من مشروعية علم الكلام. ولكن بسبب عدم استقلا لها لم تستطع ان تتقدم، ثم ان هذا الوضع قد أثر بدوره فى العلوم التجريبية.

واذا اردنا ان نفهم التفكير الاسلامى بعد الرازى علينا أن نبدأ بالرازى قبل ذلك ونفهمه جيداً. وبكل أسف نقول إن الرازى لم يفهم كما ينبغى لعدم اهتمام الناس بمؤلفاته الأخرى كاهتمامهم بتفسيره الكبير لقد اخذ الرازى لقب الامام بناء على موقفه من علم الكلام علما أن بعض اعماله العلمية الخاصة بهذا العلم لم تنشر بعد مثل "المطالب العلية" "والملخص" "ونهايه العقول" "والمحصول (*) فى الاصول" وغيرها من الاعمال العلمية المهمة، ومن جهتنا ننوى القيام بنشر تلك الاعمال المهمة بقدر استطاعتنا وبقدرما تسمح به امكاناتنا.

دراسة مقارنة بين المحصل وشروحه

إذا قلنا إن فخر الدين الرازى هو نقطة بداية أو نهاية الملتقى بين المتقدم والمتأخر نكون قد أنصفناه بلاشك فهو نقطة بداية بمعنى ان الثقافة الفلسفية والكلامية الاسلامية اتخذت اتجاها جديدا بعده وهو ملتقى الطرق بين المتقدم والمتاخر بمعنى أن الثقافة الاسلامية الفلسفية والكلامية التقليدية قد انتهت اليه واذاجاز التعبير فإن منزلته تعادل منزلة ارسطو فى الثقافة اليونانية من حيث الأهمية. لقد استطاع الإمام بكل ما توصل إليه الأقدمون ثم صاغه فى قالب جديد. ونعتقد أن هذا يكفى لأن تفتخر به الثقافة الاسلامية.

(٣) الغزالى، احياء علوم الدين، ١/٥٨، القاهرة، ١٩٦٧.

(*) طبعت جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية المحصل فى علم أصول الفقه فى ست مجلدات ١٤٠١هـ — ١٩٨١م. وهذه المقالة كتبت قبل ذلك.

لقد قسم الرازى كتاب المحصل الى اربعة اقسام:

١ــ القسم الاول فى مبادئ المعرفة ومصادرها وكيفية اكتسابها.

٢ــ القسم الثانى فى الموجود والأشياء الموجودة وترتيبها وخصائصها المميزة بعضها من بعض.

٣ــ القسم الثالث فى إثبات المبدأ الأول وواجب الوجود ومصدر كل الموجودات.

٤ــ القسم الرابع فى السمعيات وما يدخل فيها من نبوة، وآراء الفرق المختلفة النشأة من فهم النصوص والاخبار.

لم يكن الرازى السبّاق لمثل هذا التقسيم. فان ابن سينا يذكر فى أول الاشارات بانه يبدأ بالمنطق ثم بالأشياء الطبيعية و ثلث بمابعد الطبيعة. ان هذا النهج مفيد و نافع للقارئ حيث انه يتبين له لأول وهلة ماذا يحتوى الكتاب و ماهي الغاية منه وكأن المؤلف قد لخص كتابه للقارئ ببضع كلمات ليشوقه ويجعله يستمر فى القراءة. و هكذا نرى أن من سبق فخر الدين الرازى من المتكلمين قد اتبع هذا النهج لقد كان العلماء يبوبون كتبهم مبتدئين اولا بنظرية المعرفة ثم بأنواع الادلة والكائنات الطبيعية كما درجوا الى البحث عن وجود الله تعالى ثم النبوات. و كأنهم رأوا قبل كل شئ أنه من الضرورى الايمان بالله تعالى ورسوله محمد صلى الله عليه وسلم لان ذلك يجعل الانسان مدركا لمدى المعرفة ولأن الله تعالى قال: "فاعلم انه لااله الاالله"، ومن ثم ليعرف بأن هناك كائنات حية كثيرة فى هذا الكون وأن رب العالمين قد اصطفى الانسان من بين هذه الموجودات بانزال الوحى اليه. والى جانب هذا لاشك انه كانت هناك مواضيع أخرى أو خاصة افردت لها الكتب والتآليف. اما اليوم فان كلّ مؤلف يتبع منهجا خاصابه بحيث يستطيع ابداء رأيه بشكل ينسجم مع مستوى استيعاب الناس مسلطاً الأضواء على بعض المشاكل التى تدور فى أذهان الأخرين.

إن المؤلف يشرح غايته ومنهجه فى مقدمة كتابه ويبين موقف كتابه البيئات العلمية. والشارح كذلك يبين غايته من خلال شرحه ووضع الكتاب الذى يشرحه بين الأوساط العلمية.

إن المحصل لفخر الدين الرازى كما يفهم من اسمه هو محصل أفكار وآراء الرازى أولاً ثم محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من الفلاسفة والمتكلمين ثانيا. ولهذا فانه جدير بأن يوضع بين الكتب التى عنى بها شارحوها وأعطوها عناية كبيرة ووجدوا فيها أشياء مبهمة فأوضحوها وأفكارا جديدة فنقدوها.

الحقيقة أن القارئ يجد فى المحصل آراء استطاع المتقدمون أن يسبقوا المؤلف فيها الا أن المؤلف قد اتى بشئ جديد فى الايضاح والشرح و البيان و قد لخص ما كتبه فى كتبه المختلفة مثل المباحث المشرقية ونهاية العقول و الملخص وغيرها. فالقارئ يلاحظ الأفكار والعبارات المركزة فى المحصل، إذا قارن ما فيه بكتب المؤلفين الآخرين.

ان المحصل يحتوى على فلسفة المشائيين بدءاً من ارسطو وحتى ابن سينا فى المنطق و الفلسفة الطبيعية و ما وراء الطبيعة و ناقش واجب الوجود و امكانية وجود العالم كماورد عند الفارابى وابن سينا فى الفلسفة الوجودية لقد كان الكلام والفلسفة قبل الرازى مفترقين فى المنهج و المحتوى، ولكن الرازى جمع بين آراء ومناهج الفلاسفة والمتكلمين فى كتابه "المحصل" مثل أدلة إثبات وجود الله تعالى. لقد اتخذ المتكلمون من قبله من جملة ما اتخذوه من الطرق فى إثبات وجود الله تعالى طريق الحدوث. وأما الفلاسفة فكانوا يتبعون طريق الامكان. والرازى جمعها فى مؤلفه هذا. لقد رجّح الرازى طريق الامكان على طريق الحدوث فى قوله: ,,علة الحاجة الى المؤثر، لما سبق، الامكان لاالحدوث،، (١). فانه رجح دليل الامكان على دليل الحدوث فى خلق الله للكون. وبهذا الصدد يقول:

(١) لأن الحدوث كيفية لوجود الحادث فيكون متاخراً عنه والوجود متأخر تأثير القادر فيه المتاخر عنه احتياج الممكن إليه، المتاخر عن علة احتياجه اليه، فلو كان العلة هى الحدوث لزم تاخر الشئ عن نفسه بمراتب.

(ب) أحتجوا (أي المتكلمون) بأن علة الحاجة لو كانت هى الامكان، لزم احتياج العدم الممكن إلى المؤثر، وهو محال لأن التاثير يستدعى حصول الاثر. والعدم نفى محض فلا يكون أثراً.

(١) المحصل، ٥٤، مصر ١٣٢٣.

(ج) جوابه: فإن قيل: إن علة العدم عدم العلة (٢).

إن فخر الدين الرازى فى بند(١) يبين سبب ترجيحه علة حاجة الكون إلى وجودالله تعالى بأنه الامكان ويعطى سبب ترجيحه بأن احتياج الممكن الى الواجب الوجود احتياج مباشر وملازم وموجود منذ بداية الأمر وقبل احداث الممكن.

ولذلك لايمكن ان يخطر ببال الانسان المفكر درجات اومراحل فى علية الحاجة لان الانسان يضل فى الطريق الحق عند ما يندرج فى وسائل الاحتياج المتعددة. والاحتياج متلاحم ومتلاصق وبتعبير آخر اذا كانت علة الحاجة هى الامكان. وأما إذا كان علة الحاجة هى الحدوث تتأخر علة الحاجة عن الحدوث. وهذا هو المعنى الدقيق فى المسألة. وعلى ذلك تظهر علة الحاجة بعد أن يحدث الكون؛ يعنى بعد ماان يخلق الله الكون ونراه باعيننا وحواسنا حينئذ نفهم او نستدل بما أن الكون قد حدث وصار بعد أن لم يكن موجودا. إن الله احدثه وكونه وخلقه. هنا علة الحاجة تأخرت عن الحدوث أو على الاقل بالنسبة الى فهم الانسان. فأما فى الامكان فإن الإ نسان يفهم فى بداية الحاجة قبل كون الحدوث أو قبل إيجاد وخلق الكون، فإنه محتاج الى موجود وخالق قبل أن يكون اى شئ. وهنا يفهم من امكانيته، أنه محتاج إلى واجب الوجود لأن يكون موجودا. هنا علة الحاجة سابقة الى الايجاد. وهذا يستند على التفكير المحض والبحث، ويعتبر اخر مسألة ميتافيزيقيه.

وفى بند(ب) فان الرازى أتى بدليل المتكلمين المتقدمين فى ترجيح علية الحدوث على الامكان، واستدلال المتقدمين من المتكلمين بأن الامكان لوكان هو علة الاحتياج و أن الامكان هو استواء طرفى الوجود والعدم لكن العدم الممكن يعنى لاالعدم المستحيل، محتاج الى مؤثر. فا لمتفق عليه أن يفهم ان العدم نفى محض، ولا يحتاج الى مؤثر، حتى لا يخطر ببال انسان ان ادعاء الحاجة الى المؤثر محال لأن العدم غير محتاج لأنه إذا احتاج، معناه

(٢) نفس المحصل.

أصبح موجودا واثر لمؤثر لانه لما كان محتاجا إلى المؤثر والمؤثر يؤثر فيه ويصبح اثرا لان علية الحاجة سابقة على الوجود فى الا مكان، وان كانت الحاجة ثابتة يلزم أن يكون العدم ثابتا وموجودا وهومحال. ولذلك اعتبر المتكلمون القدماء وبعض المحدثين منهم حاجة الكون الى واجب الوجود هى الحدوث لاالامكان.

وفى بند (ج) فان الرازى أعطى لهم الجواب، بأن الممكن فى حالة الامكان بما أنه مستوى طرفى العدم والوجود. والممكن ليس هوموجودا ولامعدوما على حد تعبير الفلاسفة نظريا فانه غير موجود فعلا فلا يحتاج الى المؤثر ولا يخطر ببال المفكر احتياجه اليه لأنه عدم ولاحاجة الى تفكير وجوده ولاسبب له ولاعلة. لانه مادام فى حيزالعدم فانه عدم سبب التفكير فى حاجته الى المؤثر، هوعدمه يعنى عدم علته وهو قاعدة عند المتكلمين والفلاسفة: علة العدم عدم العلة. فمعناه أن العلة فى ان الشئ غير موجود ومعدوم هوعدم وجود علته يعنى لايوجد دليل لعلة وجوده. وهذا هو دليل على عدم وجوده وكذلك استدلال المتكلمين على أن العدم الممكن محتاج الى مؤثر غير وارد ولا مستند على تفكير منطقى. وهذا الجواب يظهرويعتمد على استعمال المصطلحات الفلسفية والكلامية، وتحقيق أو تبين معانيها كما هى مصطلح عليها بدقة ممكنة.

ومن جانبنا كان من الممكن أن يقوم بجواب ثان لذلك. فى الحقيقة، الممكن الحقيقى هو مستوى طرفى العدم والوجود محتاج الى مؤثر، وطرفه العدمى أيضا محتاج الى المؤثرلان يكون موجودا ولاغبارفيه، والاكيف يمكن ان يكون موجودا، فان عدم الوجود سابق على الوجود فى الممكن الموجود، واذا لم نعتبر الحاجة هنا يعنى فى الممكن حالة عدم وجوده كيف، يمكن أن يكون موجودا فيما بعد، ينبغى ألا يكون هناكأى مانع من أن العدم الممكن محتاج إلى المؤثر، وبطبيعة الحال الممكن محتاج إلى المؤثر حال عدمه لان يكون موجودا وحال وجوده لان يكون وجوده دائما ومستمرا ولذلك يحتاج الممكن الموجود إلى المؤثر فى الوجود والدوام.

فى الجملة، ان الممكن فى كلتا الحالتين الوجود والعدم محتاج إلى المؤثر نظريا فى حالة العدم، لأننا نفكر أنه سيكون موجودا بمؤثر، وفى هذه الحالة هو

معدوم و محتاج. و الممكن محتاج إلى المؤثر وجوديا فى حالة الوجود ليستمر وجوده

ويقول فخر الدين الرازى فى ترجيحه الامكان على الحدوث بناء على تعليله ماهية الامكان. و يظهر من عبارات الرازى فى ترجيحه هذه المرة أنه بالامكان يستطيع الانسان أن يثبت استمرارية ودوام الحاجة يقول بهذا الصدد:

(١)"و الممكن حال بقائه، لايستغنى عن المؤثر، لان علة الحاجةالا مكان و الامكان ضروى اللزوم للماهية الممكنة، فهى إبدا محتاجة. لا يُقال أنه صار الوجود اولى به حال البقاء. لانا نقول هذه الاولوية المغنية عن المرجح، إن كانت حاصلة حالة الحدوث، وجب الاستغناء عن المؤثر، حال الحدوث و إنلم تكن حاصلة حال الحدوث، فهو امر حدث حال البقاء، ولولاه لما حصل الاستمرار. فا لشئ حال استمراره مفتقر إلى المرجح"،(٢)

يشير الرازى فى هذه العبارات الى ماهية الممكن، وهى أن الماهية ليست غنية عن المؤثر. إن ماهية الممكن كما بينا آنفا، إذا اخر جت من العدم إلى الوجود، فصفة الامكان لا تنفصل عنه و تلازمه؛ فصفة الامكان بما انها لازمة و ضرورية للماهية و الماهية إذا خرجت من العدم الى الوجود، لاتنقلب من الامكان الى الوجوب و تبقى الماهية على صفة الامكان كما كانت عليه قبل اتصافها بالوجود. و فى هذه الحالة تحتاج الى الواجب الوجود. و نظرية الامكان عند ما و ضعت من قبل الفارا بى و شرحها بعده ابن سينا وهما قصدا هذا المعنى وهوخلاف الحدوث. ان الحدوث اذا قبل بالمعنى الذى حدده المتكلمون بأنه خروج الشئ من العدم الى الوجود، و قبل وجوده لم يكن متصفا بأية صفة من صفات النفى ولم يسمَّ باسم من الاسماء سوى النفى المحض حيث ليس له اسم يقابله. وإذا وجد و حدث لم يكن له اى صلة بما كان قبل وجوده، لانه قبل وجوده لم يكن شيئا مذكورا حتى يستطيع الانسان ان يفكر بانله علاقة بما قبله و ما بعده. و اذا وجد لم يكن محتاجا بدوره إلى المؤثر ليوجده و يحدثه مرة ثانية لأنه يلزمه تحصيل الحاصل.

(٣) المحصل ٥٤.

وأما احتياج الممكن الوجود الى المؤثر حال وجوده لا يستلزم تحصيل الحاصل فالفرق هو أن الممكن لايحتاج الى المؤثر فى وجوده او لاتصاف الماهية بالوجود، بل لاتصاف الماهية بالامكان و هذا الامكان باق بعد وجوده، و لكن فى الحدوث غير باق ما هو قبله ولذلك يمكن التفكير بعدم احتياجه الى المؤثر، لأن المؤثر قد اظهر اثره واتم عمله وانتهى، ولم يبق له علاقة مع عمله فى نظرية الحدوث وحاجة الوجود الى الاستمرار فى نظرية الحدوث ينبغى ان تبنى على نظرية اخرى او تستند على دليل آخر. و دليل الحدوث لايعطى ذلك بصراحة و وضوح واما نظرية الامكان فأنها تتضمنه، و هذا هو سبب الترجيح عند الرازى.

(٢)"احتجوا (المتكلمون الذين يرجحون نظرية الحدوث) بأن المؤثر حال البقاء إما ان يكون له فيه تاثير اولايكون. فان كان له فيه تاثير، فذلك الا ثراما ان يكون الوجود الذى كان حاصلا وهومحال. لان تحصيل الحاصل محال. وإما أن يكون أمرآجديدا، كان يكون المؤثر مؤثرا فى الجديد لا فى الباقى: وان لم يكن له فيه تاثير أصلا، استحال ان يكون مؤثرا"

و يقول هنا اصحاب نظرية الحدوث ان الشئ المحدث متى ما احدث و خلق فأنه يصبح بغنى عن المؤثر و غير محتاج اليه مرة ثانية، إذ لم يبق له حاجةبه لان الشئ المحدث عند ما حدث و تم انقطعت علاقته مع مؤثره وان فرض علاقته به لايعطى اى معنى لا نه ماذا يعمل المؤثر فى المرة الثانية هل يعطى وجودا لموجود وهذا لا يمكن بالطبع لان الموجود غير محتاج الى الوجود والا يكون ايجاد الموجود و هو محال و بتعبير هم هو تحصيل الحاصل. واذا اعطى المؤثر وأوجد شيئا جديدا. و هوشئ جديد و محدث آخر ليس هو الشئ المحدث الاول السابق. و بما ان المؤثر لا يعمل شيئا فى المحدث لافى ايجاده بعد ان وجد و لا فى ابقائه لان الابقاء تزويد الشئ بالوجود مرة ثانية ولاحاجة اليه لان الموجود بماانه موجود لايحتاج الى الموجود ولا يبقى المؤثر مؤثرا.

(٣)"والجواب: لا نعنى بالتاثير تحصيل امرجديد بل بقاء الا ثر لبقاء المؤثر (٤)"

(٤) المحصل (هامش)٥٤.

جواب الرازى هنالیس مقنعا. فهو وان لم یکن تحصیل امر جدید، فانه استمرار و تزوید الموجود بالوجود لکی یبقی الموجود دائم الوجود. و صحة هذه الدعوی تقوم علی اثبات وجود العلا قة المستمرة بین المؤثر و الاثر و دوام حاجة الموجود الی الموجود حال وجوده

وهنا ارى انه من الأحری ان توضع هنا اقوال الشراح نصب الاعین حتی یمکن للقارئ الکریم المقارنة فی ایضاح و شرح و فهم عبارات الرازی حیث نتمکن من خلال ذلك تقدیم و تقریب المعنی الی الأذهان

یقول نصیر الدین الطوسی: فی شرح النصوص فی ب ج: "اقول: الحدوث هوکون الوجود مسبوقا بالعدم فهو للوجود الموصوف به. و الصفة متاخرة بالطبع عن موصوفها. والوجود الموصوف به متاخر عن تاثیر موجوده بالذات تاخیر المعلول عن العلة. و تاثیر الموجود متاخرا عن احتیاج الاثر الیه فی الوجود تاخیرا بالطبع.

و احتیاج الاثر متاخر عن علته بالذات وجمیعها اربع تاخرات. اثنان بالطبع و اثنان بالذات و ذلك یقتضی امتناع کون الحدوث علة للاحتیاج.

و قد قالوا فی معارضة الامکان صفة للممکن فهو متاخر عنه. و الممکن متاخر عن تاثیر المؤثر فیه. والتاثیر متاخر عن الاحتیاج المتاخر عن علته وهی فاسدة. لان الممکن الموصوف بالامکان لیس متاخر عن تاثیر المؤثر. انما یتاخر عنه وجوده اوعدمه المتأخران عن ذاته اللذین بسببهما احتاج الی مؤثر ثم الی علة الاحتیاج.

والقائلون بکون الامکان علة الحاجة هم الفلاسفة و المتأخرون من المتکلمین، والقائلون بکون الحدوث علة لها هم الاقدمون منهم.

وقولهم: لوکان الامکان علة الحاجة لزم احتیاج العدم إلی المؤثر وهو محال لیس بشئ لأن عدم المعلول لیس نفیاً صرفا ولامانع من أن یکون معلولا لعدم العلة کمامر القول فیه. و قد تبین ان ذلك غیر مشتمل علی فساد. (٥) و فی

(٥) المحصل (هامش) ٥٤. الطوسی، تلخیص المحصل ١٢٠—١٢١ تهران ١٩٨٠

شرح النصوص : ١، ٢، ٣:

"أقول : القول بأنّ الممكن حال بقائه محتاج الى المؤثر هو قول الحكماء والمتأخرين من المتكلمين. وبعض منهم يفرقون بين الموجد و بين المبقى. والاعتراض بأن المؤثر حال البقاء إما أن يكون له فى الاثر تأثير أم لا، يشتمل على غلط. فإن المؤثر فى البقاء لايكون له أثر البقاء حال العدم. وتحصيل الحاصل إنما لزم منه. والحق أن المؤثر يفيد البقاء بعد الاحداث.

وقوله وان كان أمرا جديدا كان المؤثر مؤثرا فى الجديد لا فى الباقى. جوابه: نعم تأثيره بعد الاحداث فى أمر جديد هو البقاء فانه غير الاحداث فهو مؤثر فى أمر جديد صار به باقيا، لا فى الذى كان باقيا.

وقوله فى الجواب. لانعنى بالتأثير تحصيل أمر جديد بل بقاء الأثر لبقاء المؤثر، ليس بشئ لأن البقاء المستفاد من المؤثر امر جديد لولاه لكان الاثر مما لا يبقى" (٦)

لااريد أن اعلق على عبارات الطوسى لأنها واضحة إلاّ الجملة الاخيرة مع استصغاره عبارة الرازى فى الجواب ولم يزد عليها شيئا وانما اعاد نفس المعنى بعبارات اخرى.

وأما ابن ابى الحديد فقد علق على قول الرازى قائلاً: "فصل: ثم تكلم فى أن الممكن الباقى هل يستغنى حال بقائه عن المؤثر أم لا وهى مسئلة خلاف بين الفلاسفة وكبير من المتكلمين. فاحتج لمذهب الفلاسفة بأن الحاجة إلى المؤثر الامكان. والامكان ضرورى اللزوم لماهية الممكن فيكون محتاجا أبداً ثم سأل نفسه فقال إنه حال البقاء صار اولى بالوجود واجاب بأن هذه الأولوية المغنية عن المرجح إن كانت حاصلة حال الحدوث وجب الاستغناء عن المؤثر حال الحدوث وإن لم تكن حاصلة حال الحدوث فهي أمر حصل (و) حدث حال البقاء ولولاه لما حصل الاستمرار. فالممكن حال استمراره مفتقر الى المرجح (٧).

(٦) " " ٥٤، ٥٥. تلخيص المحصل ١٤١

(٧) تعليقات ابن ابى الحديد، ٤٥٥ ب، مكتبة جامعة استانبول تحت ٣٢٩٧.

و فى شرح نص الرازى (١ ، ٢ ، ٣) يقول ابن ابى الحديد:

"أقول: إن هذا خروج عن محل النزاع لأن الفلاسفة ومن وافقهم من المتكلمين على هذه المسئلة يزعمون أن الممكن الباقى محتاج حال بقائه إلى مؤثر خارج عن هذه الاولوية سواء صح القول بها اؤ فسد. ولوجاز عند الفلاسفة أن يكون وجود العالم حال استمراره تسليم هذه الاولوية من علة خارجة عنه بالكلية واجبة الوجود يقتضى دوامه واستمراره. وفى هذا وقع النزاع و هو محل البحث والنظر وكلام صاحب الكتاب تصريح بالرجوع عن المذهب الذى يروم ان ينتصر له. حكى حجة لمن زعم انه لا يكون المؤثر مؤثرا الا فى امر حادث. ومحصولها ان المؤثر حال بقاء الاثر اما ان يكون له تاثير او لا يكون. فان كان له فيه تاثير فذلك التأثير اما الوجود الذى كان حاصلا وهو محال لان تحصيل الحاصيل محال، واما امر جديد فيكون المؤثر مؤثرا فى (*) امر متجدد لا فى الباقى، وان لم يكن له فيه تأثير اصلا استحال ان يكون له فيه اثر. واجاب فقال (الرازى) "انا لا نعنى بالتأ ثير تحصيل امر جديد بل بقاء الاثر لبقاء المؤثر".

"أقول: إن حجة الخصم قد أتت على هذا الجواب. لأن بقاء الاثر الذى زعم (٤٥٦ – ١) أنه معلول المؤثر هل هو الحاصل أم غيره. إن كان الاول فتحصيل الحاصل محال.

وإن كان غيره فهو شئ متجدد حصل بالمؤثر و ذلك قول بأن المؤثر لم يؤثر الا فى أمر متجدد و هو مطلوب الخصم. وليس معك قسم ثالث. فإن قلت المؤثر أثر فى استمرار (و) دوام الباقى قيل لك هذا الاستمرار هو نفسى الشئ الحاصل بعينه أم زائد على نفسه أما كيفية او نسبة أو مهما شئت فقل: الأول قول بتحصيل الحاصل، والثانى رجوع إلى مذهب صاحب الحجة وقد استقصيت البحث فى هذا الموضع فى التعليق على كتاب الاربعين" (٨)

إن صاحب المفصل فى شرح المحصل على بن عمر الكاتب القزوينى أوضح

(*) فى المخطوطة: من

(٨) نفس المرجع، ٤٥٥ ب — ٤٥٦ — ١.

وشرح نصوص المحصل (ا،ب،ج) بعباراته الآتية: "علة الحاجة إلى المؤثر الإمكان لا الحدوث إلى آخره: أقول اختلف الناس فى أن علة الحاجة إلى المؤثر الامكان أو الحدوث فذهب الحكماء و بعض المتكلمين الى أنها الامكان، والحدوث غير معتبر اصلا. وذهب بعضهم إلى أنها الحدوث وذهب البا قون الى أن علة الحاجة الامكان و الحدوث.

إذا عرفت هذا، فنقول الدليل على أن الحدوث غير معتبر أصلا هو أن الحدوث عبارة عن كون الشئ مسبوقا بالعدم، فيكون صفة وكيفية لذلك الشئ الحادث فيكون متأخرا عنه لوجوب تأخر الصفة عن الموصوف ووجود الشئ الحادث متأخر عن تأثير الفاعل فيه، وهو أعنى تأثير الفاعل فيه متأخر عن احتياجه الى الفاعل لأنه لولا احتياجه لما وقع بالفاعل لأنه حينئذ يكون إما واجباً أو ممتنعا. واحتياجه إلى الفاعل متأخر عن علة احتياجه إلى الفاعل فإذن الحدوث متأخر عن علة الحاجة فلو كان هو علة أو جزءاً منها، لزم تأخر الشئ عن نفسه بمراتب وأنه محال.

و إذا ثبت أن الحدوث غير معتبر أصلا و المحوج إلى المؤثر إما الامكان أو الحدوث لأن عند انتفا ئهما كان الشئ واجبا قديما. ومثله لايحتاج الى سبب فتعين كون الامكان هوالعلة للحاجة الى العلة هكذا قرره فى الكتب.

وفيه نظر لأنا لانسلم تأخر كل صفة عن الموصوف. فاءن الامكان صفة و هى سابقة على موصوفه سلمناه لكن لم قلتم بانه يلزم من عدم كون الحدوث معتبرا ان يكون المحوج الى السبب هوالامكان و انما يلزم ذلك ان لو انحصرت علة الحاجة الى المؤثر فى الامكان او الحدوث اوفيهما وهوممنوع. وما ذكرتموه لبيان هذه المقدمة يقتضى ان كل محتاج الى المؤثر فهو ممكن اوحادث لكن لايلزم من ذلك ان تكون علة للحاجة هذه الامور الثلاثة.

والصواب أن يقول الحدوث لماكان عبارة عن كون الشئ مسبوقا بالعدم لزم بالضرورة تأخره عن ذلك الشئ للعلم الضرورى بامتناع عروض العارض للشئ الابعد وجوده واما أن الحدوث اذا كان غير معتبر لزم أن يكون علة

الحاجة الامكان لاتفاق الكل على أن علة الحاجة منحصرة فى الامكان او الحدوث او فيهما.

(٥٧–١) قال المتكلمون هذا الدليل فى حيز التعارض لأنا نقول المحوج إلى المؤثر إما الامكان أو الحدوث لما بينتم. والإمكان ليس علة لانه صفة للمكن فتكون متأخرة عنه وهو متأخر عن تأثير الفا عل فيه المتاخر عن احتياجه إلى المؤثر المتاخر عن علة الأحتياج: فلو كان الإمكان علة أوجزءاً منها لزم تأخر الشئ عن نفسه مراتب وأنه محال.

أجاب عنه الحكماء بانا لانسلم تأخر كل صفة عن موصوفها. فان الامكان صفة للممكن وهى عندنا متقدمة والالكان الممكن قبل وجوده إما واجبا أو ممتنعا. ولوكان كذلك، لزم انقلاب الشئ من الوجوب اوالامتناع الى الامكان وأنه محال يأباه العقل الصريح والطبع المستقيم. على أنا نقول الحدوث فهو مركب من الوجود والعدم السابق والجزء متقدم على الكل أو يوجد معه فالوجود متقدم على مفهوم الحدوث أو يوجد معه فلوكان الحدوث علة أوجزأ منها لزم تقدم الشئ على نفسه بمراتب وأنه محال ومثل هذا لايتمشى فى الامكان".

"قال: احتجوا بأن علة الحاجة لوكانت هى الامكان لزم احتياج العدم الممكن الى المؤثر الى آخره..."

"أقول: لوكان الامكان محوجا فى جانب الوجود إلى السبب لكان محوجا فى جانب العدم اليه. والثانى باطل فالمقدم مثله.

بيان الشرطية وانتفاء التالى قد مر كل منهما على أقصى ما يمكن أن يذكر وقول الإمام فى الجواب إن علة العدم عدم العلة منع للمقدمة القائلة بأن العدم نفى محض فلايكون أثرا.

فقال: العدم لايكون أثرا لامر وجودى. إما لأمرعدمى فلا. فان عدم (عدم مكرر) المشروط معلل بعدم الشرط وعدم المسبب بعدم السبب.

وقوله: وفيه ما فيه: إشارة إلى ما يقال من أن العلية و المعلولية من الصفات الوجودية فلا يوصف بها العدم وأنت قد عرفت ما فيه فلا نعيده مرة أخرى.

"قال الممكن حال بقائه لايستغنى عن المؤثر الى آخره: "أقول: الدليل على أن الممكن حال البقاء مفتقر إلى المؤثر هو ان علة الحاجة إلى المؤثر الامكان لما مر والامكان من لوازم ماهية الممكن، وإلا لجاز أن يصير الموصوف بالامكان فى الجملة واجبا لذاته أوممتنعاً بذاته وأنه محال. وإذا كان كذلك لزم بالضرورة تحقق علة الحاجة إلى المؤثر حال البقاء فتلزم الحاجة إليه فى تلك الحالة عملا بالعلة.

قال: لايقال انه حال البقاء صار أولا بالوجود إلى آخره: "أقول: توجيه هذا الكلام أن يقال: لم قلتم بأن الامكان إذا كان من لوازم ماهية الممكن لزم احتياج الثانى إلى المؤثر وانما يلزم ذلك أن لولم يكن الثانى حال البقاء أولى بالوجود وهو ممنوع. فان عندنا الممكن حال (٥٧ــ ب) البقاء أولى بالوجود، وتلك الاولوية مانعة من احتياجه إلى المؤثر والحاصل أنهم يمنعون كون الامكان علة تامة للحاجة إلى المؤثر.

"قال: لأ نا نقول هذه الأولوية المستغنية عن المرجح إن كانت حاصلة حال الحدوث وجب الأ ستغناء عن المؤثر حال الحدوث إلى آخره: "أقول: هذا الجواب فى الظاهر كا لكلام على المستند لكن نوجهه ونقول: تلك الأولوية إما أن تكون مانعة من الحاجة الى المؤثر أولم تكن، أوانها كان يلزم احتياج الباقى إلى المؤثر حال البقاء أما إذا لم تكن ما نعة فلما ذكرنا من الدليل السالم عن مانعية تلك الأولوية أما إذا كانت مانعة فلأن تلك الأولوية المانعة عن الحاجة إلى المؤثر إما أن تكون حاصلة حال الحدوث أولم تكن: فالأول باطل، والإلزم استغناء الممكن عن المؤثر حال الحدوث عملا بالمانع، فتعين الثانى وإذالم تكن حاصلة حال الحدوث فهى أمر حصل حال البقاء ولولاه لماحصل الاستغناء الموجب لاستمرار الباقى فالباقى حال بقائه فى استمراره محتاج الى المؤثر والعلة فوجب استمراره وبقاؤه ولا معنى لاحتياج الباقى إلى المؤثر إلا ذلك.

"قال: احتجوا بأن المؤثر حال بقاء الاثر إما أن يكون له فيه تأثير أم لا، الى آخره:

"أقول: تقرير هذا السؤ ال أن يقال لو افتقر الباقى حال بقائه إلى المؤثر فالمؤثر اما ان يكون له فيه تاثير أولا يكون وكلاهما محالان. أما الاول فلان

التأثير يستدعى حصول أثر فالأثر الحاصل منه إما أن يكون هو الوجود الذى كان حاصلاً قبل ذلك واما أن يكون أمرا جديدا.

الأول محال لامتناع تحصيل الحاصل. والثانى أيضا محال لأنه حينئذ يكون تأثير المؤثر فى أمر جديد لا فى. الباقى وقد فرضنا انه أثر فى الباقى هذا خلف وأما الثانى وهو أن لايكون فيه تأثير فهو أيضا باطل لانه حينئذ لايكون هناك أثر لامتناع حصول الأثر بدون التاثير واذالم يحصل فيه منه أثر كان مستغنيا عن المؤثر وقد فرضنا افتقاره هذا خلف.

"قال: والجواب لانعنى بالتأثير تحصيل امر جديد بل بقاء الاثر بقاء المؤثر.

"اقول: توجيه هذا الجواب ان يقال لا نسلم انحصار الاثر فيما ذكرتم، فانه لايلزم من عدم كون الأثر الوجود الذى كان حاصلا ان يكون امرا جديدا لجواز ان يكون بقاء الموجود الحاصل. فان المعنى باحتياج الباقى الى المؤثر هو ان يبقى الاثر ببقاء المؤثر لانه حصل هناك أمر جديد.

ولقائل أن يعود ويقول: بقاء الأثر اما أن يكون أمراً حاصلا أولم يكن. والأول يوجب تحصيل الحاصل والثانى يقتضى أن يكون التأثير فى أمر جديد لا فى الباقى والأولى فى الجواب ان (٥٨ — ١) يختار أن التاثير فى أمر جديد وهو بقاء الأثر واستمراره فى الزمان الثانى ولا معنى لتاثير المؤثر فى الباقى سوى ذلك" (٩)

نشير هنا كما أشرنا سابقا إلى مدى الدور الذى لعبه المحصل فى تطوير علم الكلام لمن جاء بعده من المفكرين المتكلمين. والمثال الذى أخذناه هنا من المحصل هو البحث عن علة الحاجة إلى المؤثر هل هى الامكان أو الحدوث أو هما معاً كما أضافه الكاتب القزوينى فى شرحه نقلا من كتب الرازى (١٠) وكل من ابن ابى الحديد ونصير الدين الطوسى والقزوينى وجد شيئاً أورأى حاجة الى الايضاح فى افادة الرازى ورأى أن يضيف ذلك مع الزعم باطلاع كل من تاخر منهم لمن سبق.

(٩) المفصل فى شرح المحصل لعلى بن عمر الكاتب القزوينى (٥٦ — ب — ٥٨ — ١ مكتبة راغب باشا الرقم ٧٩١.

(١٠) الاربعين للرازى، ص ٧، حيدراباد ١٣٥٣، المطالب العالية ١/١٢ — ١، فخر الدين الرازى وآرائه الكلامية والفلسفية، محمد صالح الزركان ١٨٧.

و فى الحقيقة وان كنا نرى ان شروحهم و بياناتهم تتفق احيانا فى المعنى ولايتركون البحث الا بمزيد من التوضيحات. وبالرغم من أن بحوثهم فى علم الكلام هي محل نقاش وجدال بين الفلاسفة و المتكلمين القدماء. فإنني أحب ان اتطرق الى تاريخ البحث بكلمات موجزة. فانا لم اصادف حتى الآن اى مفكر او فيلسوف او متكلم طرق باب هذا البحث بهذا الاسهاب ووضع المسائلة فى هذا الاسلوب: الامكان والحدوث جنبا الى جنب ومميزات كل منهما الا فخرالدين الرازى وربما كان هو السبب لخوض الباحثين المفكرين من الفلاسفة و المتكلمين فى اتخاذ الموضوع للدراسة واعطائه اهمية كبيرة لاننا اذا قارنا هذه الشروح الثلاثة للمحصل نرى أن كل واحد منها يطيل الايضاح فى مكان ويقصر فى اخر، وغيره يعمل بالعكس يقصر فيما لايطول فيه غيره و يطول فيما يقصر فيه غيره او احياناً يترك ما يطول فيه غيره دون قول أو ايضاح اوشرح. وبما أن مسالة الحاجة إلى المؤثر كانت لها أهمية كبيرة، فقد أسهب فيها الشراح كلهم

إن القارئ الكريم يرى الفرق بين كل من هذه الشروح و يستطيع أن يقارن بينها ولاأريد أن أتعرض لها بأى تعليق إلاانى أود أن الخص البحث حسب فهمى وادراكى.

فالمتكلمون قبل الرازى كانوا يتخذون حدوث الجواهر والاعراض كسبب أو دليل لاثبات وجود الله تعالى وما كانوا يتطرقون إلى دليل الامكان بالايجاب ولا بالسلب. وسنعطى أمثلة لذلك من المفكرين والمتكلمين الذين سبقوا فخر الدين الرازى.

أصول الدين للامام أبى منصور عبد القاهر بغدادى المتوفى ٤٢٩

الأعتقاد على مذهب السلف أهل السنة والجماعة للإمام الحافظ أبى بكر البيهقى المتوفى ٤٥٨.

الشامل فى أصول الدين لأمام الحرمين الجوينى المتوفى ٤٧٨ والأرشاد الى قواطع الأدلة فى أصول الأعتقاد له أيضا.

أصول الدين أبو يسر محمد البزدوى المتوفى ٤٩٣، الأقتصاد فى الأعتقاد

لأبى حامد محمد بن محمد الغزالى المتوفى ٥٠٥

تبصرة الأدلة لأبى المعين النسفى المتوفى ٥٠٨،

نهاية الأقدام فى علم الكلام للامام عبد الكريم الشهرستانى المتوفى ٥٤٨، البداية فى أصول الدين لنور الدين أبى بكر الصابونى المتوفى ٥٨٠،

قلنا فيه كلام سياتى ÷

فان مسألة الامكان والوجوب لم تكن معروفة فى الفلسفة قبل الفارابى و انه قد اخترع هذين الاصطلاحين و شرحهما ابوعلى ابن سينا بعده ثم من جاء بعدهما من الفلاسفة أمثال أبى البركات البغدادى أستعملهما فى ايضاح الأتصال أو الرابطة بين الله تعالى والكون على معنى بين الواجب الوجود و الممكن الوجود. إن أول فيلسوف فى الاسلام أبو اسحاق يعقوب الكندى لم يستعمل دليل الامكان فى إثباب وجود الله تعالى، لأنه قد سبق الفارابى. و كان هناك طريقان فى إثبات وجود الله تعالى طريق الحدوث وهويستند على حدوث أووجود الجواهر أو الاعراض. وهو طريق المتكلمين الأقدمين من الرازى وطريق آخر هو طريق الامكان و يبدأ هذا الطريق من الفارابى يبتنى على إمكان ماهية الكون وهو ما سوى الله تعالى. فإن الله تعالى واجب الوجود وما سواه ممكن الوجود. وهاتان الطريقان كانتا منفصلتين واحدة عن الاخرى و موزعتين بين المتكلمين و الفلاسفة الى ظهور فخر الدين الرازى الذى جمع بينهما و فصلهما وبوبهما فى تآليفه. ولكن نرى صاحب نهاية الاقدام عبد الكريم الشهرستانى أول من استعمل من المتكلمين امكان الوجوب فى إيضاح و شرح الاتصال أو العلاقة بين الله تعالى و المكونات إلاأنه وإن كان قد ذكر الفارابى و ابن سينا وأرسطو أثناء كلامه فى ذلك فهو لم يفرق أولم يميز بين الإمكان و الحدوث ولا دليل الامكان و الحدوث، ولم ينا قشهما بصورة و اضحة حتى أنه لم يضعهما فى صيا غتهما الاصطلاحية.

وأودّ هنا ان أنتقل إلى ما قاله فى نهاية الاقدام بصدد اثبات وجود الله و خلقه الكون:

"مثل أبى نصر الفارابى و أبى على الحسين بن عبد الله بن سينا و غير هما من

فلاسفة الاسلام، إن للعالم صا نعاً مبدعا وهو واجب الوجود بذاته والعالم ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بالواجب بذاته غير محدث حدوثا يسبقه عدم بل معنى حدوثه وجوبه به وصدوره عنه وا حتياجه اليه" (١١)

"فنقول للمتكلمين طريقان فى المسئلة أحدهما اثبات حدث العالم والثانى إبطال القول بالقدم. فقد سلك عا متهم طريق الإثبات باثبات الأعراض اولاً واثبات حد ثها ثانيا وبيان استحالة خلق الجواهر عنها ثالثا وبيان استحالة حوادث لاأول لهارابعا" (١٢).

كما نرى الشهرستانى يستعمل طريق الامكان من دون أن يشير الى أنها طريق المتكلمين أو الفلاسفة وإنما خلط بين المصطلحات الفلسفية والمعانى الكلامية أو بتعبير آخر استخدم المصطلحات الفلسفية فى بيان الأدلة الكلامية."

"فوجه تركيب البرهان منه أن نقول كل متغير أو متكثر فهو ممكن الوجود باعتبار ذاته وكل ممكن الوجود باعتبار ذاته فوجوده بايجاد غيره، فكل متغير أو متكثر فوجوده بايجاد غيره" (١٣).

ويقول فى مكان آخر فى تعريف الممكن ويستعمل احيانا الجائز مكان الممكن: "والممكن معناه انه جائز الوجود وجائز العدم فيستوى طرفاه أعنى الوجود والعدم باعتبار ذاته فان اوجد فانما يوجد باعتبار موجده ولولا موجده لما استحق الا العدم فهو اذن مستحق الوجود والعدم بالا عتبار ين المذكورين (١٤).

"ثم جواز الوجود سابق على الوجود بالذات فنقول انما وجوبه لانه كان جايز الوجود ولا نقول: انما كان جايز الوجود لانه وجد. فجواز وجوده ذاتى له والوجود عرضي والذاتى سابق على العرضي سبقا ذاتيا. ثم بينا ان الجائز مستحق العدم با عتبار ذاته لولا موجده، فكان مسبوقا بوجوده ومسبوقا بعدم ذاته لولا موجده لان استحقاق وجوده عرضى مأ خوذ من الغير واستحقاق

(١١) نهاية الاقدام ص ٦. نشر Alfred Guilla ume, London 1934
(١٢) نفس المصدر ١١.
(١٣) نفس المصدر ١٥.
(١٤) نفس المصدر ١٨.

عدمه ذاتی مأخوذ من ذاته فهو اذن مسبوق بوجود واجب و مسبوق بعدم جایز فتحقق له اول" (١٥).

"إن الممكن معناه أنه جايز وجوده وجايز عدمه لاجايز وجوبه و جايز امتناعه. وإنما استفاد من المرجح وجوده لا وجوبه. نعم لما وجد، عرض له الوجوب عند ملاحظة السبب لأن السبب أفاده الوجوب حتى يقال وجد بايجاده ثم عرض له الوجوب بل أفاده الوجود فصح ان يقال وجد بايجاده وعرض له الوجوب فانتسب اليه وجوده إذكان ممكن الوجود لاممكن الوجوب." (١٦)

"إن الامكان من حيث هو إمكان ليس يستدعى مادة وسبقه على الموجود الحادث ليس إلاسبقا فى الذهن سميتموه سبقا ذاتيا...

"و نقول: إن كل حادث حدوثا زمنيا أوحدوثا ذاتيا على أصلكم (الفلاسفة) فإنه يسبقه إمكان الوجود فان الموجود المحدث قد تردد بين طرفى الوجود والعدم و هذا التردد و السبق والإمكان كله يرجع إلى تقدير فى الذهن والإّ فالشئ فى ذاته على صفة واحدة من الوجود لكن الوجود باعتبار ذاته انقسم الى ما يكون وجوده لوجوده هوله لذاته أى هو غير مستفاد له من (٣٥) غيره. فيقال الوجود أولى به و الى ما يكون وجوده لوجود هو له من غيره، فيقال الوجود ليس أولى به ولاأول، و هذا الوجود لم يتحقق إلاّان يكون له أول مسبوق بوجود لاأول له، و يكون له فى ذاته امكان الوجود يعبر عنه بأنه مسبوق بامكان الوجود لأنه وجود يسبقه امكان الوجود بل الوجود فى ذاته، وجود الممكن فقد وجد ههنا سبقان: أحدهما سبق وجود الموجود والثانى سبق إمكان الوجود" (١٧)

أعتقد أننا على الحق عند ما نقول إن فخر الدين الرازى هو الذى التقى عنده الفلاسفة والمتكلمون وصاروا جنبا إلى جنب فى اثبات و تثبيت المبادئ الكلامية والفلسفية فى خدمة الإسلام والحضارة الأسلامية.

فى المحصل وضع فخر الدين الرازى بحثين فى النقاش الأول هو ترجيحه

(١٥) نفس المصدر ٤٠.
(١٦) نفس المصدر ٢١.
(١٧) نفس المصدر، ٣٤—٣٥.

الامكان على الحدوث. وظهر من النقاش أوابداء الآراء بين الشراح على ترجيح علية الامكان على الحدوث بأن الحدوث تأخر عن العلة بمراتب أربع ولذا فان الامكان لايتأخر إلا بمرتبة واحدة ليس حينئذ نظرية الحدوث أولى عند المتكلمين، لأن الحدوث اذا كان متأخرا بأربع مراتب معناه يجعل الشقة بين القديم والحادث أوسع بأربع مرات ولا يفكر الانسان بقدم الكون إلا إذا قطع تلك المسافة البعيدة واذا كان الامكان بمرتبة واحدة معناه أنه يلتبس على الأنسان هل الكون أزلى وقديم أوحادث ومخلوق منفصل بزمان أملا.

ومع كل ذلك فإن الامكان يشعر أن الكون محتاج إلى واجب الوجود لأن يكون موجوداً حتى قبل وجوده والاحتياج سابق فى الامكان على الوجود سبقا ذاتيا كما أفاده الشهر ستاني فى عباراته السابقة غاية وذهنا آنفا كما فى حياتنا اليومية. نفكر بالاحتياج الى المنضدة ثم نعملها. هنا العلة الغائية موجودة قبل العلة المادية ذهنا ومتاخرة عنها تحققا يعنى تحقيق العلة الغائية متأخر عن عمل المنضدة فى الحدوث. ولذلك تبدو أن علة الاحتياج متأخرة عن الحدوث لأن الشئ بعد ما يحدث، نفهم أنه سبقه عدم وكانقبل حدوثه محتاجا الى المؤثر. واما فى الامكان قبل أن يخرج إلى الوجود فنفهم أنه محتاج إلى مؤثر سابقاولاحقا لأنه ممكن يستوى فيه طرفا الوجود والعدم.

فان الفارابى وابن‌سينا لم يقبلا سبقية الامكان على الممكن الموجود فى المبدعات وقالا انه مع الممكن الموجود وعلى هذا علة الحاجة غير سابقة فى الامكان فى الابداع. (*)

ولهذا السبب فإن الرازى رجح نظرية الامكان على الحدوث والنقطة الثانية هى تأمين ومحافظة دوام الكائنات من ناحية، ومن ناحية اخرى إثبات عدم استقلالية الكائنات وانقطاعها عن واجب الوجود ودوام احتياجها إليه ليس فى وجودها فقط بل فى استمرار وجودها كذلك، وهو من دون أن يحتاج إلى أدلة منفصلة اخرى. فان نظرية الامكان متضمنة إياه لأنماهية الامكانهى متساوية الطرفين الوجود والعدم فإذا رجح طرف الوجود وأصبح الامكان موجوداً فان

(*) لقد شرح هذا "فى الخالق عند الفارابى وابن‌سينا" لصاحب المقال المطبوع فى أنقره باللغةالتركية

الوجود لايطرد امكانيته ولايخرج عن الامكان و امكانيته باقية بما أن الامكان موجود فى الممكن الوجود وهو محتاج الى واجب الوجود دوماً واستمراراً مثل الكهرباء للقنديل. و القنديل (المصباح) محتاج إلى الكهرباء لأضائته فى أول وجوده ودوامه. و أما هذا فإنه غير موجود أومشعور به فى الحدوث. فان الحدوث مثل النواة اذا ألقيت فى الارض وانفلقت وظهر النبت لاتبقى النواة موجودة لأنه ماكان بالقوة أصبح بالفعل ولم يعد يسمى بالقوة. و لذلك هنا يكمن الفرق بين ما هو بالقوة و بين ما هو بالامكان. و الإمكان أصبح ممكنا وامكانه معه ولايفارقه وعلى هذا فإن علة الحاجة إلى المؤثر إذا كان هو الامكان قد تحصل على الشيئين بشئ واحد.

و إننا نرى من المتكلمين المعاصرين من رجح نظرية الحدوت على نظرية الأمكان وفى ذلك يقول الشيخ العلامة شيخ الاسلام فى الدولة العثمانية (١٩١٩–١٩٢٠) مصطفى صبرى (١٨٦٠–١٩٥٤) فى كتابه موقف العقل والعلم والعالم من رب العلمين وعباده المرسلين:

"ثم إن كانت الشبهة تخالجك فى مسئلة المحوج هل هو امكان المحتاج أو حدوثه فلننظر لما ذايحتاج المحتاج الى العلة.

فا لممكن يشمل الموجود والمعدوم وهومادام معدوما لا يحتاج إلى العلة وإنما حاجته اليه ليكون موجوداً وليدوم له الوجود مدة دوامه فمنشأ الحاجة إذن اتصاف الممكن بالوجود ابتداء وبقاء إلاأن الموجود القديم لما لم يحتج الى علة كما حققناه تعين الوجود الحادث للحاجة فاذا اختصر ته قلت الحدوث اى الحدوث المقابل للقدم لا المقابل للبقاء لأن وجود الحادث حال بقائه وجود حادث كابتدائه فلا يصح تمثيل الحادث المحتاج الى العلة بالبناء المستغنى بعد انشائه عن البانى فالمحوج هو حدوث الممكن لاإمكانه بالرغم من أن مذهب الفلاسفة هو الثانى وبالرغم من أن بعض المتكلمين المحققين متفقون معهم فى ذلك (*).

(*) بعد ان كتبت هذا، رايت "مرقاة الطارم" لعالم الهند الكبير محمد أنور شاه، الكشميرى رحمه الله يقول فيه ص ٣٧ "والمحوج الى العلة ليس هو الامكان كالذى يكون فى ممكن بقي فى العدم ولاحدوث فى اول آن، بل وجود يكون من الغير. فالعلة هى الموجودية الحادثة وكأن المراد بالحدوث هو الوجود فى مقابل العدم" فسرنى ان اتفقنا فى الرأى (كلام الشيخ مصطفى صبرى) موقف العقل ج ٣ ص ٣٢٧

ولعل سبب خطأ الفلاسفة قولهم بقدم العالم مع امكانه واستناده إلى الله وسبب خطأ أولئك البعض من المتكلمين قولهم بامكان صفات الله مع قدمها وصدورها عن الله إيجابا والكل بعيد عن الحقيقة كماعرفت (١٨).

ولاأريد ان أطيل فى الموضوع أكثر من اللازم واكتفى بهذا مع الاشارة إلى أن القارئ يمكن له أن يرجع الى ما قيل فى الحاجة الى المؤثر هل الامكان أو الحدوث والذى نقلناه آنفا من المحصل وشروحه ويستطيع الانسان أن يقارن ويجد الجواب من خلال اختلا فهم فى المسألة.

إن منشأ أومنطلق الفلسفة الوجودية المعاصرة هوالتفريق والتمييز بين الماهية والوجود أوبين ماهية الشئ ووجوده. الشئ الموجود له ماهية ووجود، وماهيته غير وجوده. وهذا الفرق والتمييز أوهذا المفهوم قد اكتشف من قبل الفارابى وليس له سابق فى وضع هذا المفهوم والمعنى. وعند ما يقرأ طالب الفلسفه فلسفة الوجود الحديثة يرى انها تدور على الماهية والوجود واى واحد منهما سابق على الأخر ولكل فيلسوف له اتجاه خاص لاتخاذه واحدا منهما مبدأله مثل جان بول‌سا تر (J. P. Sartre) الذي يقدم الوجود على الماهية.

وأماالفارابى و ابن سينا لايقدمان أى واحد من الماهية أو الوجود على الاخر. وهذا مخالف لمذهبهما فى التفريق بينهما لأنه إذاكان للماهية تقدم على الوجود معناه أن الماهية لها ثبوت أو وجود بنوع ما من الوجود حتى يثبت لها السبقية والتقدمية على الوجود وحينئذ لاتحتاج الماهية الى الوجود مرة ثانية لأن الموجود لايحتاج الى الوجود لأن يكون موجودا. وهو تحصيل الحاصل على اصطلاح الفلاسفة والمتكلمين. ولذلك فالماهية ليس لها سبقية على الوجود على خلاف ما يقوله المستشرقون فى تسميتهم ابن سينا بالداعى الى نظرية تقدم الماهية اوصاحب نظرية تقدم الماهية (باللغة التركية الماهيتجى) Essentialist، وبهذا يظهر انهم لم يعرفوا الفارابى ولاابن سينا على ما هما عليه من النظرية الفلسفيةوهما لايقدمان الوجود على الماهية كذلك، لانه على ذلك يكون الشئ

(١٨) موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين، مصطفى صبرى، شيخ الاسلام للدولة العثمانية، ٣/٣٢٦—٣٢٧ مصر ١٩٥٠.

الموجود اوالوجود نفسه، إذا وجد دون ماهية، فارغاعن المعنى والمفهوم، ويكون الوجود نفسه قائما بالوجود نفسه وهذا ينجر الى وحدة الوجود فالفارابى وابن سينا لايقولان بهذا ولكن الفارابى وابن سينا عند ما يقولان بغيرية الماهية للوجود ولايطبقان هذه القاعدة على الموجودات كلها وانما يقولان الماهية غير الوجود فى الاشياء اوالموجودات الممكنة وهذا هوالشرط الاول

والثانى هوان هذا التفريق بين الماهية والوجود لايوجد فى الاعيان وانما هوفى الذهن فقط. وبمعنى آخر عند ما يتصور الانسان الاشياء او الموجودات الممكنة يستطيع ان يتصور ان لها ماهيات مفارقة لوجودها وان وجودها غير ماهيتها في الذهن واما اذا وجدت الموجودات الممكنة فى الخارج فلايوجد وجودها مفارقا لماهيتها ولا منفصلا ولا منفردا عنها وانما يوجدان معا متحدان دون اى تفريق وتمييز بينهما.

واما فى واجب الوجود فانه لا يمكن تصور التفريق بين ماهيته ووجوده عند الفارابى وابن سينا. ولذلك يقولان ليس لو اجب الوجود ماهية وانما له الاءنية وهى تأكيد الوجود اوله الوجود الخاص اوبتعبير آخر وجوده وماهيته شئ واحد، وجوده عين ماهيته وماهيته عين وجوده الخاص به. ولايقال عندهما ماهية الواجب الوجود. واما عند المتكلمين فانهم يفرقون بين الماهية والوجود فى الواجب الوجود والممكن الوجود.

وعند الفلاسفة الاسلاميين اذالم يكن للماهية او الوجود اى تقدم او سبقية على الاخرمعناه هوممكن والامكان ليس موجودا ولا معدوما ولذلك عرفوا الامكان بانه تساوى طرفى الوجود والعدم. اذا قيل إنه موجود رجح طرف الوجود على العدم واذا قيل انه معدوم رجح طرف العدم على الوجود وفى كلتا الحالتين لايبقى الامكان على تعريفه الحقيقى بتساوى الطرفين. اذا انتقض التساوى اصبح احد الطرفين مرجحا والاخر مرجوحا.

وعلى هذه الخلاصة الوجيزة جدا ينظر الى قول الرازى فى المحصل استنادا على هذه النظرية كيف يفند اعتراضات الحسيين ضد المبادئ البديهية، فهو يستخدم نظرية التفرقة بين الماهية والوجود.

"فمن المعلوم بالضرورة ان قولنا السواد اما ان يكون موجودا اولايكون. لايمكن التصديق به الابعد تصور مفهوم قولنا: السواد موجود، السواد معدوم لكن كل واحد منهما باطل. اما الاول فلانا اذاقلنا السواد موجود، فإما ان يكون كونه سوادا هو نفس كونه موجودا اومغايرا له" (يستند الرازى فى قوله هذا على مغايرة الماهية للوجود).

شرح الطوسى: اقول: الكائن سوادا هو غير الكائن موجودا والسواد مغاير للموجود وذلك لان ههنا شيئا واحدا يقال له تارة انه سواد وتارة انه موجود فالمقول عليه منهما واحد والمقولان متغايران فاذا القسمة ان كون احدهما عين الآخر اومغايرا له ليست بحاصرة ويعوزه قسم آخر وهو ان يكونا متحدين من وجه على مغايرتين من جهة اخرى (١٩)

شرح الكاتب القزوينى: "اقول لاحاجة له الى الشرح لكنا نجيب عنه فنقول: لم قلتم بأن التالى فى قولكم الوجود اذا كان نفس السواد لم يكن بين قولنا السواد (٩ – ب) موجود وبين قولنا: السواد سواد، وبين قولنا: الموجود موجود، فرق باطل فان عندنا الفرق بين هذه الاقوال ثابت فى اللفظ فقط واما فى المعنى فلا. قوله: لان القولين الاخيرين لا يفيدان (*) والاول يفيد ممنوع. فان عندنا لافرق بينها فى الافادة وعدم الافادة اصلا. وان ادعى الضرورة فى ذلك فقد ناقض، سلمنا، لكن لم قلتم بان الوجود اذا كان مغايرا للماهية كان الوجود قائما بماليس بموجود" (٢٠)

"فان كان الاول كان قولنا: السواد موجود جاريا مجرى قولنا: السواد سواد وقولنا: الموجود موجود. ومعلوم انه ليس كذلك لان هذا الاخير هذر والاول مفيد (لانه يستند على مغايرة الماهية للوجود واذا كان كذلك كان قولنا "السواد موجود" يفيد معنى للسامع. وأما اذا لم يكن التغاير بين الماهية والوجود فيكون قولنا السواد سواد لايفيد معنى جديدا للسامع) (*)

(١٩) المحصل ١٥ مصر ١٣٢٣.

(*) هنا يظهر ان القزوينى استند على مخطوطة مخالفة النص لما عندنا لان العبارات عندنا: ((لان هذا القول الا خير هذر والاول مفيد.)) المحصل ١٦، تلخيص المحصل ٣١ تهران ٩٨٠

(٢٠) المفصل فى شرح المحصل لابى على الكاتب القزوينى (٩—ب) راغب باشا ٧٩١.

(*) مابين المعقوفتين من حسين اتاى.

وان كان الثانى فهو باطل من وجهين: الاول انه اذا كان الوجود قائمابا لسواد فالسواد فى نفسه ليس بموجود (لان السواد ماهية قبل اتصافه بالوجود لايكون موجودا) والالعاد البحث فيه ولكان الشئ الواحد بالاعتبار الواحد موجودا مرتين. واذا كان كذلك كان الوجود قائما بماليس بموجود لكن الوجود صفة موجودة والالثبت المتوسط بين الموجود والمعدوم وانتم انكرتموه فحينئذ تكون الصفة الموجودة حالة فى محل معدوم، وذلك غير معقول. اذلوجاز ذلك لجاز ان يكون محل هذه الالوان والحركات غير موجودة وذلك يوجد الشك فى وجود الاجسام وهو عين السفسطة". (**)

شرح الطوسى "اقول: لايلزم من كون المغايرة قيام احدهما بالاخر. فانها اذا قيل الحيوان جسم لايلزم منه قيام الجسم بالحيوان وايضا لايلزم من كون الوجود قائما بالسواد كون السواد فى نفسه معدوما. واذا كان السواد فى نفسه لاموجودا ولامعدوما، لم يعد البحث ولم يكن الشئ الواحد موجودا مرتين وليس الوجود صفة موجودة. فان ذلك يقتضى ثبوت وجود الوجود ويتسلسل ولايلزم من سلب صفة الوجود عن الوجود ثبوت العدم له او ثبوت الواسطة فان ذلك انما يلزم بملاحظة نفى الوجود او العدم او سلبهما مع مفهوم الوجود وحين نلاحظ نفس الوجود لامع ملاحظة الغير لم يلزم ذلك ولايلزم من ذلك كون الالوان والحركات فى محل غير موجود. فان كون الوجود حالافى محل غير موجود ليقتضى كون اللون والحركة حالين فى محل غير ملون ولامتحرك وظاهر ان جميع ماقاله فى هذا الموضع خبط لايليق ايراده بامثاله (٢١).

وهذا اذا راجعنا التعليقات المنسوبة الى ابن ابى الحديد حيث يقول فيها: "فالاشكال على ان وجود السواد ان كان هوكونه سوادا كان قولنا السواد ليس بموجود جاريا مجرى قولنا: السواد ليس بسواد وهذا متنا قض وان كان وجوده زايدا (على الماهية) من وجوه: منها انه يلزم قيام الوجود الذى هو صفة موجودة بالماهية المعدومة وهو محال. ومنها ان سلب الوجود عن ماهية

(**) المحصل: ١٦
(٢١) المحصل ١٦ (متن والهامش).

السواد لايمكن الااذا تميز السواد عن غيره. وكل ما يتميز عن غيره فله تعين فى نفسه وكل ما له تعين فى نفسه فله ثبوت فى نفسه. فالسواد لا يمكن سلب الثبوت عنه اذا كان ثابتا فى نفسه و يكون حصول الوجود له شرطا فى سلب الوجود عنه هذا خلف. ومنها انا سنقيم دلالة فى مسئلة ان المعدوم ليس على امتناع خلو الماهية عن الوجود و على هذا يستحيل الحكم على الماهية بالعدم. فظهر انه ليس لقولنا السواد موجود، السواد معدوم، مفهوم محصل. فامتنع صحة التصديق بان السواد اما ان يكون موجودا او معدوما (٢٢)

شرح الكاتب القزوينى :

''قوله: لان السواد حينئذ يكون معدوما و الالعاد البحث فيه ولكان الواحد موجودا مرتين. قلنا: لانسلم وانما يلزم ذلك ان لوكان موجودا بوجود مغاير لهذا الوجود، اما اذا كان موجودا بهذا الوجود فلا يلزم شئ مما ذكرتموه وعندنا السواد موجود بهذا الوجود. لم قلتم بانه ليس كذلك، لابدله من دليل''(٢٣).

المحصل:

''الثانى انه اذا كان الوجود مغايرا للماهية كان مسمى قولنا السواد غير مسمى قولنا موجود فاذا قلنا السواد موجود بمعنى ان السواد هو موجود كان ذلك حكما بوحدة الاثنين وهو محال. فان قلت ليس المراد من قولنا: السواد موجود هو ان مسمى السواد هو مسمى الوجود، بل المراد منه ان السواد موصوف بالموجودية. قلت: فحينئذ ينتقل الكلام الى مسمى الموصوفية بالوجود فانه اما ان يكون مسمي السواد هومسمى الموصوفية بالوجود فحينئذ يكون قولنا السواد موصوف بالوجود جاريا مجرى قولنا: السواد سواد. واما ان يكون مغايرا له، فالحكم على السواد بانه موصوف بالوجود حكم بوحدة الاثنين، الاان يقال المراد من كون السواد موصوف بالوجود انه موصوف بتلك الموصوفية. وحينئذ يعود التقسيم فى تلك الموصوفية الثانية. فاما ان يتسلسل وهو محال اويقتضى رفع الموصوفية

(٢٢) تعليقات ابن ابى الحديد على المحصل ٤٤٣—ب جامعة استانبول برقم ٣٢٩٧.
(٢٣) المفصل ٩— ب.

وحينئذ يبطل قولنا : السواد موجود على التقدير كون الماهية غير الموجودية (٢٤).

شرح الطوسى:

''اقول لوكان السواد والوجود متغايرين مطلقا للزم الحكم بوحدة الاثنين لكن هما ليسا كذلك، وليس المراد ايضا ان مسمى السواد مسمّى الوجود ولاان السواد موصوف بالموجودية اوموصوف بتلك الموصوفية حين يعود اما التكرار اووحدة الأثنين بل المراد ان الشئ الذى يقال انه سواد هو تعينه الذى يقال له انه موجود وذلك هو القسم الخارج من قسميه الذين اوردهما'' (٢٥)

شرح الكاتب القزوينى لنفس النص:

''قوله فى الوجه الثانى ان الوجود لوكان مغايرا للسواد لكان قولنا السواد موجود حكم بوحدة الاثنين، ممنوع. لأنالمراد من قولنا السواد موجود ليس هوان حقيقة السواد هى حقيقة الموجودية بل المراد ان الذات التى يصدق عليها انها سواد يصدق عليها ايضا انها موجودة ولاامتناع فى صدق الامور المتغيرة على ذات واحدة. وتحقيق ذلك يرجع الى تحقيق معنى الجمل و الوضع و قد بيناه فى كتبنا المنطقية. فليطالع فيها وبعد احاطتك بهذا لايخفى عليك فساد ماقاله بعد هذا من السؤال والجواب.'' (٦٢)

لااری حاجة الاطالة فى المقارنة بين المحصل وشروحه وانما اردت ان أجلب الانتباه الى بعض المسائل الفلسفية الكلامية عند المسلمين فى العصور الوسطى حيث انها تحافظ على حيويتها فى الفلسفة المعاصرة. وأحببت ان اذكر نقد الشراح للمحصل لتبين درجات فهمهم وادراكهم المسائل التى نقدوها اولا ودرجات الاخطاء التى وقع فيها فخر الدين الرازى ثانيا، ودرجة قيمة المحصل العلمية ثالثا. والشئ الذى يؤسف عليه اننا لم نحصل على كل الشروح للمحصل ونرجو أنتظهر للوجود فى المستقبل وعندى اربعة شروح.

١ــالشرح الذى قامبه تلميذ فخر الدين الرازى، وهو قطب الدين ابو اسحاق

(٢٤) المحصل ١٦ مصر ١٣٢٣.
(٢٥) المحصل ١٦ هامش.
(٢٦) المفصل شرح المحصل للقزوينى (٩ــب).

ابرهيم بن على محمد السلمى قتل فى نيسابور سنه ٦١٨ هـ/١٢٢١م من قبل التتر الذين احتلوا تلك المدينة فى تلك الآونة (٢٧) لكن هذا الشرح ناقص اذ انه وصل الى القسم الثانى فى الصفات عند شرح المسألة السادسة فى قوله:

"واما القسم الثانى فهو أن يكون حاصلا فى مكان غير معين فى نفس الامر فهو محال بالضرورة اما القسم الثالث فهو ان يقال ان كان مساويا لغيره من الامكنة اولا يكون مساويا لغيره من الامكنة فكما جاز حلول الله تعالى فيه جاز حلوله فى غيره من الامكنة لان ما جاز على احد المثلين جاز على مساويه فيفتقر حصوله فى ذلك المكان المعين الى مخصص اولا يفتقر اليه والثانى محال والا لزم رجحان الممكن لامرجح ولان مكانه تعالى ان ساوى سائر الامكنة كان اختصاصه به دون سائر الامكنة إلى آخر (٢٨) نبذة من شرحه

"التفسير هذا هو الوجه الثانى لبيان استحالة حصول الاله فى المكان والجهة: وتقريره ان نقول لو كان الرب تعالى حاصلا فى مكان معين فاما ان يحصل فى جميع الامكنة، او فى مكان غير معين او مكان معين والاقسام بأسرها ممتنعة: فيمتنع القول بكونه حاصلا فى المكان وانما قلنا يمتنع حصوله فى الامكنة لذاته حقيقة. اما اولا فلانه يلزم مداخلا للاجسام وبطون الحيات والكلاب وتعالى الله عنه علوا كبيرا. واما ثانيا فلانه يلزم ان يكون ذامقدار ما بالضرورة فيكون مركبا وكل مركب ممكن لذاته فواجب الوجود لذاته ممكن لذاته هذا خلف...

واما ان افتقر الى مخصص ومرجح فذلك المخصص اما ان يكون موجبا اومختارا والاول محال والالزم رجحان احد المثلين على لآخر لامرجح فى الموجب ولا علة فهو محال بالضرورة وباتفاق العقلاء. فانهم وان اختلفوا فى وجود ذلك بالنسبة الى القادر المختار ولكنهم اتفقوا على امتناعه فى الموجب والعلة:

(٢٧) وكان اصله مغربيا وانما انتقل الى مصر واقام بها مدة ثم سافر بعد ذلك الى بلاد العجم واشتغل على فخر الدين خطيب الرى وكان من اجل تلامذة ابن الخطيب وصنف كتبا كثيرة فى الطب والحكمة وشرح الكليات باسرها من كتاب القانون لابن سينا وكان يفضل المسيحى وابن الخطيب على الشيخ ابى على ابن سينا (عيون الانباء لابن ابى اصيبعة ٢/٤٥—٤٦ مصر ١٩٥٧ حسن المحاضرة لجلال الدين السيوطى ٩١/٤١٢ القاهرة ١٢٩٩. عمر رضا كحالة معجم المؤلفين ٩١/٣١٨

(٢٨) شرح قطب الدين (٢١٤—ب راغب باشا ٧٩٢ الموافق للمحصل ص ١١٣ مصر ١٣٢٣

والثانى ايضا محال وهو ان يكون المخصص ايضا مختارا لان كل ما كان واقعا بالاختيار فلابد وان يكون حادثا فيلزم ان يكون حصول الاله فى المكان حادثا وهو محال. والله اعلم بالصواب تم الكتاب بحمد الله وحسن توفيقه والصلاة على محمد خير خلقه." (٢٩)

وهذا هوآخر شرح قطب الدين المصرى وفيه ايضا اسلوب وطراز ايضاحه وشرحه وهو يبين درجة بيانه ومستوى علمه. وللمقارنة مع الآخرين انقل هنا بعض الجمل من الطوسى وانه مطبوع قديما ويمكن المراجعة على تمامه

شرح الطوسى على هذه العبارة فى المحصل: "اقول جميع المجسمة اتفقوا على انه تعالى فى جهة واصحاب ابى عبد الله بن الكرام اختلفوا فقال محمد بن الهيصم انه تعالى فى جهة فوق العرش لانهاية لها والبعد بينه وبين العرش ايضاغير متناه... وههنا قسم اخر وهوان يكون خلاء لولا الجسم وقدمر فيه ما كان ينبغى ان يقال فيه والمعتمد منها ان الكائنة فى الجهة قابل للقسمة والاشكال غير منفك من الاكوان وكل ذلك محال فى حق واجب الوجود" (٣٠)

يقول قطب الدين فى مقدمة شرحه: "فان كتاب المحصل اشتمل على عموم مباحث القدماء من المتكلمين واحاط بمجامع كلمات الحكماء المتقدمين والمتأخرين وسألنى ...

...الامام العالم الافضل الامجد فخر الملة والدين ركن الاسلام والمسلمين ادام الله... واسبغ عليه انعامه بشرح مشكلاته وايضاح معضلاته فاجبته الى ما التمس لوجوه: الاول انى رأيت اهلالماسأل وان لاقف على بحث الحكماء والغائم بنهاية اقدام العلماء. والثانى لما تفردله عندى من الايادى السالفة والانعامات الوافية. والثالث بما ورد من التهديد والترجى والوعيد من منع اهل العلم. واستخرت

(٢٩) شرح طب الدين المصرى ٢١٤—١، راغب باشا ٧٩٢ وقع الفراغ من تحريره يوم الجمعة غرة شهر ربيع الاخرسنة خمس وعشرين وستمائة فى المدرسة الصلاحية بمدينة دمشق حرسها الله عن كل سوء على يد العبد الفقير الى رحمة الله القدير، على بن عمر بن على القزوينى

(٣٠) تلخيص المحصل ص ١١٤ مصر ١٣٢٣.

الله تعالى وشرعت فى تفسيره طلبا للثواب و زخراً ليوم الحساب وسالته ان يهدينى سواء السبيل (٣١)

لقد ذكر نصير الدين الطوسى شرح قطب الدين المصرى بقوله: هكذا فسر قوله تلميذه قطب الدين المصرى (٣٢) يفيد انه قد قرأ شرح القطب واستفاد منه.

و فى نفس الوقت نرى على بن عمر الكاتب القزوينى قد استنسخ شرح قطب الدين المصرى كما يظهر من مخطوطة راغب باشا رقم ٧٩٢، ومع ذلك فانه ذكره ايضا فى شرحه للمفصل بقوله: "اقول قال الامام قطب الدين المصرى رحمه الله فى هذا الجواب نظر " (٣٣)

فان لعزالدين عبد الحميد بن هبة الله بن ابى الحديث تعليقة على المحصل على ما ذكره صاحب كشف الظنون (٣٤) وفوات الوفيات لشاكر الكتبى (٣٥)

يوجد بايدينا مخطوطه فى جامعة استانبول تحت الرقم ٣٢٩٧ من ورقة ٣٧٤ — ب الى ٤٦٤ — ب، المنسوبة الى عبد الحميد بن ابى الحديد الاانه بين هذه الاوراق نسختان الأولى تبدأ بقوله: "احمد الله على نعمه التى التوفيق بحمده عليها محسوب منها واشهد بتوحيده و عدله شهادة ارجو ان انطق بها يوم اسئل عنها و اصلى على رسوله و امينه و اصحابه القائمين بنصره و دينه ثم اى (انى) متتبع فى هذا الكتاب الرازى الاشعرى المعروف بالمحصل و جار فى ذلك على منهاجى فى تتبع كتبه الكلامية و تصفحها مع تجنب التكرير و بذل الجهد فى الاتيان فى كل تعليق بمالم ات به فى التعليق الذي قبله و الاضراب على كثير من الستة (كذا) التى قد اشتهرت و اشتهر الكلام عليها تعويلا على بسط القول فيها... مسئلة فى اكتساب التصورات قوله عندى.... اقول " (٣٦). و تنتهى بقوله: "وهذا اخر كلامنا فى هذا

(٣١) شرح قطب الدين (١ — ب) راغب باشا ٧٩٢.
(٣٢) المحصل ٧٧ هامش مصر ١٣١٣.
(٣٣) شرح المحصل لعلى بن عمر الكاتب القزوينى (ورق ٨٣ — ب) راغب باشا ٧٩٢.
(٣٤) كشف الظنون ١٦١٤/٢ فان الدكتور صالح الزركان فوقع فى خطاء النقل او للطبع عند ماذكر لقب عز الدين لعبد الحميد كانه ابنه مثل قوله عزالدين بن عبد الحميد انظر فى كتابه فخر الدين الرازى واراؤه الكلامية والفلسفية ص ٩٣.
(٣٥) فوات للوفيات ٥١٩/١
(٣٦) المخطوطة ٣٢٩٧ (٣٧٤ — ب) جامعة استانبول.

الكتاب و نحن نسأل ان يجعل ما ذكرناه حجةلنا لاعلينا ... وافق الفراغ من نسخه ثامن شهر شعبان المبارك سنة ثمان وسبعين وستمائة. وصلى‌الله على سيدنا محمد النبى وآله الطاهرين لله الحمد (٣٧)

و من ميزة هذا الشرح أنه يذكر مسئلة و يعطى من نفسه عنه انارة للبحث ثم ينقل قول الامام بـ "قال" ثم يجيب بأقول. ولكن فى غير هذا يخلط احيانا كلام الامام بكلامه. نفسه و هناك ميزة اخرى و هى قوله: "من كلام ابن ابى الحديد على المحصل (٣٨)

إن القسم الثانى من نفس المخطوطة يبدأ مباشرة من نفس الصحيفة بقوله: قال فى المحصل فى باب نفي اثبات التصورات تعريف الماهية ... اقول لمطالب ان يطالبه..." (٣٩)

فانى أرى أن القسم الاول والثانى هما لنفس المؤلف وهو ينبغى ان يكون معتزليالما فيهما من امثال هذه العبارات "على طريقة شيخنا ابى الهاشم" (٤٠)

"فى اثبات النبوة اعلم ان اصحابنا قد اجمعوا على ان من لايقول بالعدل لايمكنه اثبات النبوات " (٤١). ذهب شيخنا ابو الحسين الى استحالة ذلك و ذهب جمهور المتكلمين الى جوازه (إعادة المعدوم) (٤٢). واعلم انه لولا ان تكون هاتان المسئلتان من الاصول الخمس عندصاحبنا لم نذكرها (٤٣) وفى القسم الثالث اقول أنهم لايحدونها بذلك لأن صفات الاجناس عند اصحابنا كالجوهرية (٤٤). هذا شيخنا ابو اسحق بن عباس. وهو جليل القدر بين المتكلمين و قد حكى هذا القول عنه شيخنا ابو الحسين(٤٥)

(٣٧) نفس المخطوطة (٤٤١—١).
(٣٨) نفس المخطوطة (٤٠٣—١)، (٤٠٥—١).
(٣٩) نفس المخطوطة (٤٤١—١).
(٤٠) (٤٢٥—١).
(٤١) ٤٣١—١
(٤٢) ٤٣٨—١
(٤٣) ٤٣٩—ب
(٤٤) ٤٥٤—١
(٤٥) ٤٥٩—١

و فی القسم الثانی من المخطوطة نفسها نجد قوله: فقد تکلمنا فی الاعراض علی المحصل فی هذا الموضع بمافیه کفایة" (٤٦) "وقد ذکرنا فی التعلیق علی المحصل"(٤٧).

و نستنتج من هذاکله بأن مؤلف هذه المخطوطة من أولها الی آخرها هو مؤلف واحد وانما استدرك بالقسم الثالث ماترکه فی القسم الاول. وبما انه علی اغلب الظن والاستاذ محمد بن تاویت الطنجی رحمه الله ایضا کان یعتقد ان المخطوطة من تعلیقات ابن ابی الحدید وبما انی لم استطع الحصول علی نسخة اخری من هذه المخطوطة و هی کادت ان تکون غیر معروفة احب انقل هنا نبذة من کلامه فی نقد المحصل و صاحبه و إیضاحاته فی بعض المسائل المهمّة کذلك فان ابن ابی الحدید علق علی قول الرازی فی مسئلة صفة العلم والقدرة لله تعالی بقوله: "مسئلة فی کونه تعالی عالما هل هو لذاته ام بعلم قدیم قال صاحب الکتاب اهم المهمات فی هذه المسئلة الکشف عنه محل النزاع (٤٨) "اقول ان هذا الموضع عن (الذی) ذکرته فی الرسالة النظامیة واعترضته و اشعب القول فیه ولم یکن لائقا ان یتکلم علی هذا الموضع فی کتاب (کذا) عن المحصل ویضرب عن ذکره فی الکتاب الموضوع الاعتراض (کذا) علی المحصل خاصة، تعین ان یتکلم فیه ههنا. ولابد من تقدیم مقدمات "منها الفرق بین الذات و الصفات وانا اذکر فی هذا الموضع تفصیلاً نافعا فاقول: (٤٩) و اطال ابن ابی الحدید هنا وکتب تسع صفحات و نصف صحیفة. فانی انتخبت منها المقدمات السادسة والسابعة والثامنة والتاسعة و هی عشر مقدمات علی حسب ترقیمه. و فی المخطوطة یاخذ الصفحات التالیة ٤١٢—ب—٤١٧—ا.

"المقدمة السادسة فی تحقیق مذهب مثبتی الاحوال عن اصحابنا فی هذه المسئلة فهم الشیخ ابو هاشم رحمه الله و اصحابه، مذهبهم ان البارئ تعالی عالم وکونه

(٤٦) ٤٤٥—١
(٤٧) ٤٤٨—ب
(٤٨) المحصل ص ١٣١ سطر ١—١٨ تعلیق ابن ابی الحدید ٤١٢—١
(٤٩) تعلیق ابن ابی الحدید ٤١٢—ب (نقل من قوله هذا واهم المهمات ... الی یکون الله تعالی عالما) ورق ٤١٢—١

عالما صفة لهومرادهم بالصفة ههنا الحال. وهذه الصفة تقتضيها ذاته تعالى لامجرد كونها ذاتاً لان الذوات عندهم متساوية ومماثلة فى الذاتية، لكن لاختصاصها بالصفة الخاصة وهى الصفة الخامسة وليست صفته تعالى بكونه عالما معللة معنى متفصل كما يذهب اليه الاشعرى ويقولون ان هذه الصفة باعتبارها تتعلق ذات البارى بالمعلومات المختلة.

المقدمة السابعة: فى تحقيق مشتى الاحوال من الاشعرية فى هذه المسئلة:

هو، لايقولون مثل قول شيخنا ابى هاشم واصحابه الاانهم لايجعلون المقتضى لتلك الصفة ذاته تعالى لامجرد كونها ذاتاً مخصوصة بنفسها ولاباعتبار الصفة الاخرى الخاصة التى يسميها اصحابنا الخامسة بل يجعلون المقتضى لتلك الصفة معنى قديم غير معلل بعلة لاذات البارى ولاغيرها بل هو موجود لذاته كما ان ذات البارى تعالى موجود لذاتها. الاانها تقتضى حصول صفة العالمية لذات البارى سبحانه ولولا هذا المعنى لم تكن ذات البارى سبحانه عالمة. وكذا القول فى القدرة والحيوة وغيرها من المعانى وهذا قول ابن الباقلانى والجوينى وغيرهما فمن يستحق ان يخاطب من هذه الطائفة. وكل قول يقوله من ينتمى الى الاشعرية غير هذا القول فى هذه المسئلة. امااان لايصح واما (٤١١–ا) ان ترجع الى مذهب الشيخ ابى الحسين رحمه الله.

المقدمة الثامنة فى تحقيق قوم نفاة الاحوال من اصحابنا فى هذه المسئلة: مذهبهم فى هذا الموضع مضطرب جدا لأنهم لايثبتون للبارى تعالى بكونه عالما صفة ولامعنى هو ذات فيصعب عليهم تفسير مفهوم قولنا انه عالم. فقال الشيخ ابو على وابوبكر بن اخشيد واصحابهما مفهوم كونه عالما، انله معلوما ومفهوم كونه قادرا انله مقدورا وليس للذات من هذا المفهوم صفة ولامعنى. وقد تكلم الشيخ ابو الحسين رحمة الله عليهم (كذا) فى التصفح بماليس هذا موضع ذكره.

المقدمة التاسعة فى تحقيق قول الشيخ ابى الحسين رحمه الله فى هذه المسئلة مذهبه: ان البارى تعالى عالم ومعنى ذلك كونه متبينا للأشياء وهذا ليس امر(ا) زايد (ا) على ذاته مضافا (ا) اليها وذاته يقتضيها بحقيقتها المخصوصة المخالفة لسائر الحقائق بنفسها

فتارة يسميه تعلقا والمقصود انه امر ثبوتي ذاته تعالى موصوفة به يتجدد بتجدد المعلومات وهو متعدد ليس بمتحد وهل هو امر لهاضافة اوهو نفس الاضافة.هذا مما يختلف قوله فيه

وليس للبارى تعالى من كونه قادرا صفة راجعة الى ذاته عنده كما له من كونه عالما لانه لامعنى لكونه قادرا الاصحة الفعل ووقوعه على دواعيه تعالى وصحة العقل امر راجع الى الفعل. فذاته تعالى يقتضى كون الفعل صحيحا منه وموقوفا على دواعيه، فليس له بذلك صفة كماله بكونه عالما صفة وقدتكلمت على هذا الموضوع فى غير هذا الكتاب.

وثبت ان مافرق به الشيخ ابوالحسين رحمه الله من الموضعين ليس بجيد. وقلت ان ذاته تعالى لاتقتضى صحة الفعل، الصحة الراجعة الى ذات الفعل لان تلك الصحة ذاتية للفعل ومن لوازمه. ولوقدرنا انتفاء كل قادر فى الوجود لكان الممكن ممكنا والممتنع ممتنعا. فاذاً ذاته تعالى يقتضى صحة صدور الفعل الممكن عنه فهما صحتان احدهما صحة الممكن فى نفسه والاخر صحة وجوده بالفاعل. فالصحة الثانية لابد من اثباتها لذاته تعالى، فلابد من اثبات صفة له بكونه قادرا راجعة الى ذاته كما قال فى كونه عالما لافرق بين الموضعين" (٥٠)

"مسئلة" في "التحسين والتقبيح"

"ونقول لانسلم انه تعالى اخبر فى حياة ابى لهب انه لايؤمن. ولم لايكون سورة تبّت انزلت بعدموت ابى لهب. المحال انما يلزم لوكان تعالى قد اخبر وابو لهب حى بانه لايؤمن (*) وهومع هذا مكلف ان يؤمن واذا كانت قد انزلت بعد موت ابى لهب فقد اندفع الإشكال.

ان قيل فيجب على هذا ان يقولوا انه تعالى مااخبر عن اقوام باعيانهم لانهم لايؤمنون وهم احياء.

قيل كذلك يقول. انه لم يخبر عن احد انه لايؤمن وهوفى حال الاخبار

(٥٠) ابن ابى الحديد، ٤١٥—ب —٤١٦—١.
(*) فى الاصل: يؤمنلا: والمعنى: لايؤمن.

عنه مكلف بانه يؤمن. ان قيل: فما قولكم في قوله تعالى: ان الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم ام لم تنذرهم لا يومنون قيل: ان هذه الاية وردت فى حق اقوام مخصوصين. وقوله تعالى "لا يؤمنون" اعم من قوله: لا يؤمنون مدة حياتهم. ومن قوله: لا يؤمنون الآن. لانه يمكن تقسيمه الى كل واحد من القسمين ومورد التقسيم مشترك بين القسمين. فلم لا يجوز ان يكون المراد: لا يؤمنون الان فقط، ولا يكون اخباراً عن انتفاء الايمان منهم طول حياتهم فلا يلزم المحال" (٥١)

من جملة نقد ابن ابى الحديد لفخر الدين الرازى.

"ثم ان صاحب الكتاب تكلم فى اثبات النبوة المحمدية واستدل عليها بوجوه ثم اعتر ضها باعتراضات كثيرة ولم يجب عنها.... وقد وقفت على رسالة لبعض قدماء الاسماعلية يذكر فيها فوائد التعليم. واظن صاحب الكتاب وقف عليها وحسنت عنده فنقلها الى هذا الموضع لأنى رايت كثيرا من الفاظ الرسالة بعينها منقولة فى المحصل: فمن جملتها قوله:

"ان كل جنس تحته انواع فانه يوجد فيما بين تلك الانواع نوع واحد هو اكملها. وكذا الأنواع بالنسبة الى الاصناف بالنسبة الى الاشخاص بالنسبة الى الاعضاء واشرف الاعضاء ورئيسها هو القلب وخليفته الدماغ ومنه يثبت القوى (*) (٤٣٤ — ا) على جميع جوانب البدن. فكذا انواع الانسان لا بد فيه من رئيس والرئيس اما ان يكون حكمه على الظاهر فقط وهو السلطان او على الباطن فقط وهو العالم او عليهما معاً وهو النبى او الامام. فالنبى يكون كالقلب فى العالم والامام كالدماغ وكما ان القوى المذكورة انما تفيض من الدماغ على الاعضاء وكذا قوة البيان والتعليم انما تفيض بواسطة الامام المعلم الذى هو خليفة النبى على جميع اهل العالم وهذا الكلام محض مذهب التعليمية وهم الاسماعيلية من الشيعة. وكثيرا ما اعجب من هذا الرجل فى كتبه ومصنفاته وخصوصا فى هذا الكتاب فانه وضعه على قاعدة الايجاز والاختصار ثم توخى المواضع المهمة فى صناعة الكلام فاختصرها حتى احل (**) بفهمها بالكلية بل حذف الكثير منها واهمله وأعرض

(٥١) نفس المخطوط، ٤٢٧—ب.
(*) نفس المخطوط ٤٢٢—ب كذا فى الاصل والاصح: تنبث
(**) والاصح: اخل

فی مواضع شریفة عظیمة الخطر. ولم یجب عن الاعتراض قصدا للایجاز بزعمه ثم اطال فی مواضع کثیرة لایناسب اطالته فیها الایجاز فی غیرها ولایقتضی قاعدة الکتاب وامثاله من المختصرات الاسهاب فیها...

"والکلام فی تعدید الایات الدالة علی انا فاعلون علی رأی المعتزلة وهو منقول من رسالة مفردة للصاحب أبی القاسم ابن عباد احد جوامعها فنقلها الی هذا الکتاب... وعلی انه قد وهم فی عدد الأئمة الاثنا عشریة وفی انسابهم فی موضعین فانه اسقط الامام العاشر عندهم وهو علی الهادی ابن محمد علی بن موسی.... وقال ان من الناس من جعل الامام بعد محمد بن علی بن موسی فی ابیه (ابنه) جعفر ولیس جعفر هو ابن محمد کما توهمه بل هو ابن علی الهادی بن محمد... (٤٣٤—ب) فحسب احد عشر باثنی عشر هکذا رأیته فی جمیع النسخ التی وصلت الینا الی بغداد بهذا الکتاب ووقفنا علیها ولعله غلط الناسخ والافالرجل ان لایکون یعرف ذلك..." (٥٢)

ولکن اذا رجعنا الی نسخ المحصل الموجودة لدینا من مخطوطة ومطبوعة لانری العبارة التی ذکرها ابن ابی الحدید آنفا وانما نری فی المحصل عندنا هذه العبارة الآتیه:

"فالذین استقر علیه رأیهم ان الامام بعد الرسول علیه السلام علی بن ابی طالب ثم ولده الحسن ثم أخوه الحسین ثم ابنه علی ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسی الکاظم ثم ابنه علی الرضا ثم ابنه محمد التقی ثم ابنه علی النقی (الهادی) (٥٣) ثم ابنه الحسن الزکی ثم ابنه محمد وهو القائم المنتظر" (٥٤)

وعدا ذلك نستطیع ان نقول ان نقد ابن أبی الحدید مصیب وغیر مصیب. واحب ان اقرأ شیئاً من النقد لابن أبی الحدید لانی وجدت افادته شیقة ومفیدة

(٥٢) نفس المخطو (٤٣٤—١—٤٣٤—ب)
(٥٣) شرح تجرید العقائد للعلامة الحلی (المتوفی ٧٢٦) ص ٢٥٠ مطبعة العرفان صیدا ١٣٥٢
(٥٤) المحصل ص ١٧٧ مصر ١٣٢٣

على الأقل من ناحية تسبق العلوم ودرجة فهمهم العلم والدرجة العلمية وكيف كانوا يقيمون علوم العلماء وتآليفهم العلمية

"وما زال اهل العلم يستهجنون ان يمزج علم بعلم آخر ويجمع بين الكتب بين العلمين ويعدون ذلك قصورا فى صناعة التصنيف وقال الشيخ ابو الحسين رحمه الله فى خطبة المعتمد انى انما صنعته بعد استقصاء فى شرح العمد لانى تكلمت فى شرح العمد فى كثير من المباحث الكلامية اتباعا لمصنف العمد وهو قاضى القضاة فاستهجنت ذلك ورأيت الى (ان) العلوم المختلفة لايجوز ان يجمع بينها فى الكتاب الواحد، فدعانى ذلك الى تصنيف المعتمد.....(٤٣٥—ا) وانما حذا (يعنى الرازى) فى ذلك حذو الغزالى فى المستصفى فانه صنف كتابا فى اصول الفقه مزجه بعلم المنطق..... قوم غلب حب العلوم الحكمية عليهم..... ولااقول هذا مبالغة فان هذا المصنف قد فسر القران العزيز، كتاب كبير نحو عشر مجلدات اكثرها على القواعد الحكمية وهو من عجائب الدنيا وما رأينا قبله مثله. فانا عهدنا كتب التفسير يقال فيها عند ذكر الاية قال على وابن عباس وهذا عند ذكر الاية يقول قال الفارابى وابن سينا ولاقوة الا بالله (٥٥)

انه من المفيد والنافع ان نعرف المسائل التى خالف فيها فخر الدين الرازى مذهبه الاشعرى على قلم لابن ابى الحديد بقوله: "وقبل ان نختم الكتاب نعقد فصلا نذكر فيه المسائل التى فارق فيها مذهب الاشعرية واخذ فيها بقول الشيخ ابى الحسين رحمه الله وهى "كو" مسئلة ف "١" — ليس النظر معنى زائدا على ترتيب العلوم والظنون بل هو مجرد ترتيب علوم اوظنون فى الذهن ليتوصل بها الى علم اوظن

ب — النظر الفاسد يستلزم الجهل.

ج — ليس الوجود صفة زائدة على الذات وهذا وان قال به الاشعرى نفسه لكن جمهور اصحابه انكروه.

د — ليس حدوث الحادث علة الحاجة الى المحدث بل جواز الحدوث هو العلة،

(٥٥) تعليق ابن ابى الحديد (٤٣٤ —ب — ٤٣٥— ١)

ه – ليس حصول الجوهر فى الحيز معللا بمعنى هو الكون،

و – ليس الحيوة معنى زائدة على اعتدال المزاج وقوة الحس والحركة،

ر – ليس الموت معنى وجوديا يضاد الحياة ،

ع – ليس العلم معنى يوجب كون العالم عالما ولاالعلم عبارة عن حالة يتعلق المعلوم بل العلم هو التعلق نفسه.

ط – ليس العقل عبارة عن نفس العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات بل غريزة يلازمها العلوم البديهية عند ارتفاع المانع.

ى – ليست القدرة (٤٤١–ا) عبارة عن معنى زائد على صحة البنية[الصحيح البنية] اواعتدال مزاج الاعصاب.

يا – ليس العجز معنى وجوديا يضاد القدرة،

يب – ليس الادراك معنى زائدا على العلم.

يج – الاعراض ليست نستحيله (مستحيلة) البقاء بل يجوز بقاؤها.

يد – الاجسام لايستحيل خلوها من الالوان والطعوم والا رايح

يه – المعلول بالنوع يجوز تعليله باكثر من علة واحدة بالشخص.

يو – الموجب العقلى يجوزان يتوقف ايجابه الاثر على شرط منفصل عن ذاته ،

ير – الموجب العقلى يجوز ان يكون مركبا،

يح – لم يثبت بحجة قاطعة ان كون الله تعالى سميعا بصيرا امر زائد على كونه عالما.

يط – لم يثبت بحجة قاطعة انه تعالى موصوف بما تزعم الاشعرية انه معنى مفرد يسمونه كلام النفس.

كا(*)(ك)– ليس البارى تعالى عالما بمعنى يقتضى له كونه عالما بل ليس الا ذاته والاضافة المسماة العلم لاغير.

(*) الناسخ اخطأ هنا وتجاوز "ك" ولكن اضع ماهو فى المخطوط واصححه بين المعقوفين

كب (كا)– لم يثبت بحجة قاطعة ان للبارى تعالى صفات، غير هذه الصفات المتفق عليها وما اثبته الاشعرى واصحابه من اليد والوجه والاستواء وغيرها لايصح.

كج (كب)– لم يثبت بحجة قاطعة ان البارى تعالى تصحّ رؤيته.

كد(كج) –لم يثبت بالدليل ان قدرة العبد لاتؤثر فى مقدوره اصلا كما قال الاشعرى ولانها لاتؤثر فى ذاته بل فى صفة زائدة على ذاته كما قاله ابن الطيب.

كه(كد)– لم يثبت بالدليل انأجزاء الاجسام البشرية تعدم ثم تعاد فى القيامة عن العدم.

كو (كه)– لايكفر احد من اهل القبلة وان اختلفوا فى المسائل الكلامية.

كر (كو)–الامامة واجبه لأنها تتضمن (أن) دفع الضرر عن النفس واجب بهذه.

فهذه المسائل هى علم الكتاب كله. وقد بان انه رفض مذهب شيوخه فيها واعترف بفساد اقوالهم وهذا اخر كلامنا فى هذا الكتاب " (٥٦). فان ابن ابى الحديد قد شدد نقده وزاد فى التهجين بقوله فى العبارات كما ياتى فمثلا فى نقده كلام الامام فى المحصل على التعليمية فى القسم الثانى من المخطوط. فاذا كنت قد طعنت فى الاستدلال بالتسلسل فكيف عدت اليه وتمسكت به وقدرام بعض المكلفين من اتباعه لما سمع من هذا الاعتراض ان ينتصر له فقال ان لجوابه تفسيرا سلم به من مناقضة ماقاله اولاحيث زيف كلام المتكلمين فاستدلا لهم بالتسلسل" (٥٧)

وقال بعض من يتعصب له ويقلده فى الصحيح والفاسد لعل مراده بالعلة المتممة وهى احدى علتين لابعينها..." (٦٨)

"والرجل (يقصد الرازى) حاطب ليل وكان غرضه لتصنيف لاالتحقيق. ومن نظر فى مصنفاته بعين الانصاف لابعين الهوى والعصبية علم بعدها على التحقيق وانه كان يجمع اضغاثا من كل نوع ويقولها ولا يبالى لعلمه بالسعادة

(٥٦) نفس المخطوط (٤٤٠—ب —٤٤—١)
(٥٧) ٤٤٧ — ١
(٥٨) ٤٥٢—ب

الشاملة والصيت المنتشر عنه اصاب ام اخطأ "(وتكلمنا نحن عليه فى نقض الاربعين (٥٩).

"اقول: ان هذا الرجل له عادة ان يورد الادلة غير موضعها وانا اوضح ذلك فى هذا الموضع "(٦٠)

"ثم حكى شبهة لمن نفى كون البارى مريدا وهى انه اما ان يريد الشئ لغرض والاول يقضى الى كونه تعالى مستكملا بذلك الغرض. والثانى عبث واجاب، فقال اراد (ة) الله تعالى منزهة عن الاغراض بل هى واجبة التعلق بايجاد ذلك الشئ فى ذلك الوقت بذاتها "(٦١).

"اقول: هذا تصريح بانه تعالى موجب بالذات لافاعل بالاختيار لانه لايتمكن من فعل ما يخالف مقتضى الارادة القديمة الواجبة التعلق بايجاد الاشياء فى اوقاتها فيكون تعالى كالملجأ الى تلك الافعال المسلوب التخير والتمكن منها وقد شرحت هذا الموضع فى الرسالة الشرقية فى كشف الفلسفة الحقية شرحا لامزيد عليه " (٦٢).

فابن ابى الحديد فى نقده اللاذع كانه مملوء بالحقد وأنه ينتقم من الرازى ويظهر تحامله على الخصم. وتعصبه للإ عتزال بصورة ماكان له حاجة الى نقده ذلك النقد غير العلمى. وهناك نقد علمى لا شك فيه وكذلك نقد موجه الى المنهج وهو طريق فخر الدين الرازى فى البحث عن المسئلة ونقاشها دون ان يتميز ماهو صحيح منها وما هو غير صحيح ويترك القارئ حائرا بين الآراء والاقوال. وأحياناً فى المسائل الكلامية يميل فى اخر البحث صراحة او اشارة الى رأى الخصم واما نقده فى ادخاله اومزجه المنطق والفلسفة بالكلام فى كتاب واحد فهو نقد غير لازم لان الانسان يقسم كتابه الى اقسام والقسم الاول فى علم والثانى فى علم آخر والثالث فى علم ثالث مثل الشفأ والنجاة لابن سينا

(٥٩) ٤٥٢—١

(٦٠) ٤٥٨—ب

(٦١) المحصل، قوله المريد اماان يرجع لغرض اولالغرض قلنا ارادة الله تعالى صفة منزهة عن الاغراض بلهى واجبة التعلق بذلك الشيء فى ذلك الوقت بذاته. ص ١٢٣ مصر ١٣٢٣.

(٦٢) المخطوطة ٤٦٢—١ فى الاصل "الرسالك الشرفية" بالغاء

وانّ شرح وتعليل المسائل الكلامية بمنهج فلسفى مستعينا بالفلسفة لا اعتقد انه يضر الكلام وانما يفيده جدا واذا استقصينا آيات القران الكريم واعما لنا عقولنا فى فهمهم فانها لاتخرج الابنقاش فلسفى وعلمي خالص.

٣ــ ان نصير الدين الطوسى اتبع طريقا خاصاله فى كتابة "تلخيص المحصل" وانكان بعضهم يسميه نقد المحصل وهو غير صحيح لانه نفسه سماه تلخيص المحصل فى مقدمته عليه. ان نصير الدين الطوسى يبين فى مقدمته بعض الاشياء المهمة واهمية علم اصول الدين بين العلوم الاسلامية وانه يشرح لنا ايضا حال وجوّ تدريس العلوم واهتمام الناس بها اوعدمه وانكباب الناس على المحصل وكيفية تداوله بينهم. ولهذا السبب تناوله الناس بالشرح والتعليق ولكن هذا لم يرض الطوسى ورأى انه من الضرورى ان يكتب ايضا بدوره شرحاله ويكشف بما اورده الرازى فيه من افكاره ويوضح الخلل فى نقاشه واعتراضاته اوايراد الشبهات والإجابة على الاعتراضات. ولهذا كلهنجد انه من النافع ان يرى القارئ الكريم مقدمة الطوسى كاملة ليصل الى نتائج من فهمه واستدلاله يقول:

"فان اساس العلوم الدينية علم اصول الدين الذى يحوم سائله حول اليقين ولايتم بدونه الخوض فى سائرها كاصول الفقه وفروعه فان الشروع فى جميعها يحتاج الى تقديم شروعه حتى لايكون الخائض فيها وان كان مقلدا لاصولها كان على غير اساس..."

"وفى هذا الزمان لماانصرفت الهمم عن تحصيل الحق بالتحقيق وزلت الاقوام عن سواء الطريق بحيث لايوجد راغب فى العلوم ولاخاطب للفضيلة وصارت الطباع كانها مجبولة على الجهل والرذيلة. اللهم الابقية يرمون فيما يرمون رميةرام فى ليلة ظلماء ويخبطون فيما ينحون نحوخبط عشواء ولم تبق فى الكتب التى يتداولونها فى علم الاصول عيان ولاخبر ولافى تمهيد القواعد الحقيقية عين ولااثر، سوى كتاب المحصل الذى اسمه غير مطابق لمعناه وبيانه غير موصول الى دعواه وهم يحسبون انه فى ذلك العلم كاف وعن امراض الجهل والتقليد شاف. الحق ان فيه من الغث والسمين مالايحصى. والمعتمد عليه فى اصابته اليقين بطال لايحظى بل يجعل طالب الحق بنظره فيه كعطشان يصل الى السراب

رايت ان اكشف القناع عن وجوه ابكار مخدرات وأ بيّن الخلل فى مكان شبهاته وادل على غثه وسمينه وان كان.....

وقوم فى نقض قواعده وجرحه ولم يجراكثرهم على قاعدة الإنصاف ولم تخل بياناتهم عن الميل والاعتساف واسمى الكتاب "تلخيص المحصل" (٦٣)

عند ما يقرأ الانسان تلخيص المحصل يرى أن ما قال صاحبه يوافق اقواله فى المتن اثناء الشرح وان كان مخالفا فى مذهب المصنف فسيلاحظ القارئ تقديره للمصنف حتى فى نقده وفى هذا يخالف ابن ابى الحديد فى تحامله على المصنف وهو ممن سبق الطوسى فى الكتابة على المحصل وصدق الطوسى فى قوله فى المقدمة بالاعتساف والانصراف عن قاعدة الانصاف. لقد اشار الى من خادعه سواء السبيل والمنهج العلمى و لنكتف بهذا عن تلخيص المحصل لانه لايمكن ان ياتى الانسان على كل صغيرة وكبيرة فى الشرح من اصابة فى النقد واصابة فى التاكيد.

ان نصير الدين الطوسى فرغ من تحرير شرحه سنه ٦٦٩ وهى موجودة فى طوبقا بى سراى بخطه تحت رقم ١٧٦٨ وله عدة نسخ مخطوطة فى مكتبات استانبول

٤ــ الشرح لعلى بن عمر بن على الكاتب القزوينى الذى سماه المفصل فى شرح المحصل. إن القزوينى معاصر لنصير الدين الطوسى وان كان الطوسى اقدم منه بثلاثة سنوات مولدا و بثلاثة سنوات وفاة و يذكر أن الطوسى اصبح مرة استاذا للقزوينى و لاشك ان الاستاذية لا تتوقف على قدم السن وان كان هنا هذا التقدم موجودا و لو بثلاثة سنوات. رغم ذلك كله نرى ان القزوينى قد كتب شرحا للمحصل بإلحاح ابى الفضائل بن عبد الحميد القزوينى و هذا يعطينا الفكرة القائمة على عدم ارتضاء بعض الجهات المختصة العلمية او السياسية بما كتب عن المحصل من شروح و تعليقات ولهذا نرى كعادتنا انه من المفيد ان ننقل هنا بعض ما يمكن ان يحتاج اليه القارئ من مقدمة القزوينى وهو صاحب المفصل والمنصص شرح الملخص للرازى ايضا وصاحب النص فى المنطق المسمى بالشمسية واخرى من التآليف.

(٦٣) المحصل (الهامش) ص ٣، مصر ١٣٢٣ وهو مطبوع فى مصر مرتين مع المحصل مرة ١٢٤٢هـ ومرة دون تاريخ وطبع مع المحصل ايضا فى تهران ١٩٨٠. ومع ذلك يحتاج الطبع الى التحقيق.

"فان كتاب المحصل الذى صنفه.... ابو عبدالله محمد بن عمر الرازى تغمده الله بغفرانه كتاب يحتوى على كل كلام المتكلمين وادلتهم مع دقائق لطيفة ونكت شريفة من مباحث الحكماء المتقدمين والمتأخرين. الاان فيه مغالطات يصعب على الناظرين حلها ومواضع منغلقة غير واردة على النظم الطبيعى براهينها فاشار الى من خصنى بالانعامات الوافرة والايادى المتواترة وهو المولى المعظم الصدر الاعظم ملك ..... سلطان القضاة والحكام مفتى الفرق علامة العالم منشئ الدقائق مخترع الحقائق ابو الحسن بن المولى المعظم السعيد الشهيد عزالملة والدين حجة الاسلام ابى الفضائل بن عبد الحمد القزوينى ادام الله معاليه تحل تلك المغالطات وشرح المواضع المنغلقة واخراج براهينها من القوة الى الفعل فبادرت الى مقتضى اشاراته وسرعت فى نيته وكتابته على الوجه المشار اليه مع التنبيه على تقريرات وتدقيقات سنحت حال التحرير وسميته بالمفصل فى شرح المحصل واستعنت بالله واهب العقل ومفيض الله"(٦٤) وهذا الشرح ينتهى فى مسئلة وجوب الامامة ولايستمر الى اخر الكتاب مثل شرح الطوسى كما انه يظهر عند القارئ ان اخر المحصل هو فى تفصيل بعض الفرق الاسلامية ولم يكن هناك حاجة الى اعطاء الايضاحات اكثر وانما علق الطوسى على بعض نقاط وامكنة منها. وكاتب جلبى يقول فى كشف الظنون فانه الفه لمحيى الدين الصدر الشهيد الحميد القزوينى (٦٥) فان نسخة المؤلف على مااعتقد موجودة فى مكتبة داماد ابراهيم باشا برقم ٨٦١ وهى ٢٧٤ ورقة فرغ من تحريره مؤلفه على بن عمر القزوينى فى سلخ رمضان المبارك لسنة اثنتين وستين وستمائة وفى (١٣٩—ب) عندما يقول: "وهذه صورته" يرسم الصورة ولكن النسخ الأخرى المتأخرة عنها التى رأيتها لاتوجد فيها تلك الصورة. ولهذا فان هذه النسخة اى نسخة داماد ابرهيم باشا (رقم ٨٢١) اصبحت مهمة لانها نسخة المؤلف لان خط هذه النسخة هو نفس خط نسخة شرح قطب الدين الموجودة فى راغب باشا برقم ٧٩٢ كما اشرنا اليها سابقا.

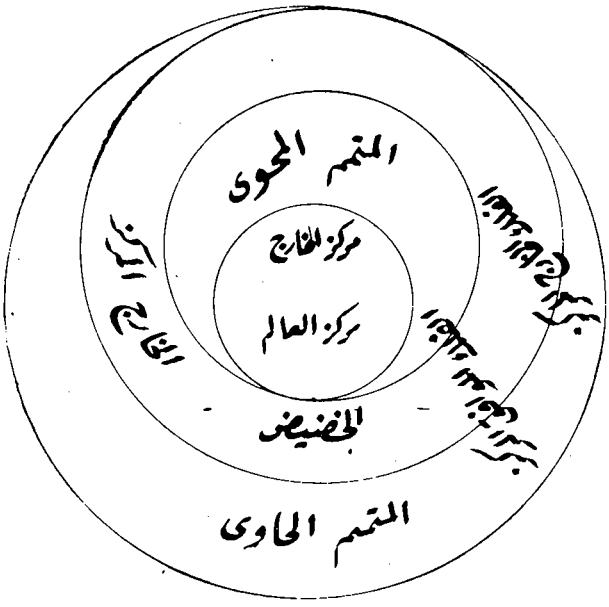
(٦٤) المفصل فى شرح المحصل لعلى بن عمر الكاتب القزوينى (١—ب) راغب باشا ٧٩١، وهذا الشرح قد نسخ بمراغة سنة ٦٨٨.

(٦٥) كشف الظنون ٢/١٦١٤.

وانه من الأحرى ان نذكر هنا مسألة مهمة تتعلق بعناية الله للكون وتخصيص كل شئ بهيئته الخاصة او شكل او حركة خاصة اوزمان معين الى غير ذلك وهى نظرية قديمة لايضاح تكون الفصول السنوية والايام والشهور حسب اوضاع الافلاك يستدل بها على ارداة الله وتخصيص الاشياء بميزاتها الخاصة وفى ذلك يقول فخر الدين الرازى .

"لانه منقوض باختصاص الكوكب بالموضع المعين من الفلك مع كونه بسيطا واختصاص احد جانبى المتمم بالثخن والجانب الاخر بالدقة (٦٦).

"اقول: اعلم ان الفلك الذى مركزه مركز العالم اذا انفصل عنه فلك اخر مركزه خارج عن مركز العالم بحيث يماس محيطه الفلك الاول على نقطة مركبة بينها ويقال له الاوج والنقطة المقابلة له الحضيض حصل بسب ذلك جسمان مختلفا الثخن والدقة احدهما حاو للفلك الخارج المركز والاخر محوى فيه دقة الحاوى مما يلى الخارج، والغلظ مما يلى الحضيض ودقة المحوى وغلظه بالعكس ويقال لهذين الجسمين المتمان وهذه صورته (٦٧)



(٦٦) المحصل ٩١ مصر ١٣٢٣.
(٦٧) المفصل فى شرح المحصل الكتاب القزوينى ١٣٩—ب، داماد ابراهيم باشا ٨٦١

و الى جانب ذلك فان هناك شروحا اخرى للمحصل كما افاد ذلك الطوسى فى مقدمة تلخيص المحصل وذكر الحاج خليفة بعضها فى كتابه المشهور "كشف الظنون"(٢/١٦١٤)

ولابن تيمية (٨٢٧هـ/١٣٢٦م) كتاب ينقد المحصل كما ذكره هو فى أثره درء تعارض العقل، والنقل يقول: وقدكنا صنفنا فى فساد هذا الكلام مصنفا قديما من نحو ثلاثين سنة و ذكرنا طرفا من بيان فساده فى الكلام على "المحصل وفى غير ذلك (٦٨) و تاليف ابن تيمية على المحصل مفقود على ما أظن وان ابن تيمية قد درس هذا الكتاب وكتب عليه عندما كان فى حدو الى الثلاثين من عمره وانه قد ذكر المحصل فى كتابه المذكور احيانا للنقد و احيانا الاستفادة منه و اما الدكتور محمد رشاد سالم فقد ذكر فى التعليق على ما نقل ابن تيمية من نهاية العقول للرازى بانه لم يجد النص الذى نقده ابن تيمية (٦٩) وقد أدمج هذا الكتاب من قبل احد تلامذة ابن تيمية فى شرحه للبخارى. وانما عمل ذلك لحفظ الكتاب من خصومه، اخبرنى بذلك المرحوم الاستاذ محمد التنجى واخبرنى ايضا ان الكتاب موجود فى الشام. من المحتمل ان يكون ذلك الكتاب "الكواكب الدرارى" لابن زكنون الحنبلى شرح البخارى فى المكتبة الظاهرية. الاانى لم استطع تحقيق ذلك.

وابن خلدون (٧٣٢هـ/١٣٣١م) قد درس المحصل على يد شيخه ابى عبد الله محمد ابن ابراهيم ثم اختصره وسماه لباب المحصل فى أصول الدين وهو فى التاسة عشرة من عمره، وقد نشره الراهب الاسبانى Pluciano Rubio فى Tetuan

لقدكان كتاب المحصل كتاب التدريس عند الشبان المسلمين حيث أن ابن تيمية قد قرأه وكتب عليه وهو ابن ثلاثين سنة وابن خلدون درسه ولخصه وهو فى التا سعة عشرة

وفى احدى المخطوطات التى تسند الى نصير الدين الطوسى و التى توجد فى

(٦٨) درء تعارض العقل والنقل ص ٢٢، تحقيق د. محمد راشد سالم، مصر ١٩٧١.
(٦٩) درء تعارض العقل ٢١.

مكتبة طوبقابى فى استانبول برقم ١٤٦١ (١٣٧–١–١٣٧–ب) تحت عنوان المخطوطات العربية وفيه توجد قائمة بمؤلفات فخر الدين الرازى فنذكر هنا هذه القائمة للفائدة فيما يلى كما ذكر فى المخطوطة :

١ – نهاية العقول فى دراية الاصول،

٢ – شرح الاشارات ،

٣ – المباحث المشرقية ،

٤ – الملخص ،

٥ – البراهين البهائية،

٦ – الاربعين فى اصول الدين،

٧ – المحصول فى علم الاصول ،

٨ – احكام القياس الشرعى،

٩ – الرسالة الكمالية،

١٠ – تعجيز الفلاسفة،

١١ – السر المكتوم،

١٢ – الخلق والبعث ،

١٣ – المعالم،

١٤ – الفصول الخمسين ،

١٥ – تاسيس التقديس،

١٦ – الجوهر الفرد،

١٧ – الطب الكبير ،

١٨ – شرح كليات القانون،

١٩ــ التفسير الكبير المسمى بمفاتيح الغيب ،

٢٠ــ اسرار التنزيل وانوار التاويل ،

٢١ــ الخلافيات الصغيرة ،

٢٢ــ الخلافيات الكبيرة ،

٢٣ــ شرح الوجيز ،

٢٤ــ لباب الاشارات ،

٦٥ــ المحصل فى علم الاصول (علم الكلام)

٢٦ــ الرياض المؤنقة ،

٢٧ــ المحرر فى حقائق النحو ،

٢٨ــ الاختيارات العلائية ،

٢٩ــ اشارات النظام ،

٣٠ــ مختصر الاخلاق ،

٣١ــ اقليدس ،

٣٢ــ الهيئة ،

٣٣ــ عصمة الأنبياء ،

٣٤ــ نهاية الايجاز ،

٣٥ــ رسالة فى نفى الجهة ،

٣٦ــ مناقب الشافعى ،

٣٧ــ تعزيز التقدير ،

٣٨ــ لوامع البينات ،

٣٩– رسالة فی الهیولی،

٤٠– اللطائف الغیاثیة فی المباحث الالهیة،

٤١–کتاب فی الحیز و الازل،

٤٢– شرح سقط الزند،

٤٣– الآیات و البینات ،

٤٤– شرح المصدرات لاقلیدس، (١٣٧–١)

٤٥– المنطق الکبیر،

٤٦– تتمة الاربعین ،

٤٧– الجامع الکبیر ،

٤٨– الجامع الصغیر،

٤٩– شرح الخجاة ،

٥٠– شرح الارشاد،

٥١–شرح عیون الحکمة،

٥٢– المطالب الالهیة،

٥٣–کتاب فی الرمل،

٥٤–کتاب الفراسة،

٥٥–جامع العلوم،

٥٦–البراهین المحدثة،

٥٧– رسالة فی اثبات المعراج الجسمانی (١٣٧–ب)

وهنا ارى من المفيد ان اذكر مجموعة المراجع المخطوطة التى راجعتها أثناء تحقيق المحصل، ولاداعى هنا لذكر بعض الأوصاف التفصيلية الخاصة بوصف كتابة المخطوطات مثل الوان الحبر والورق، والجلد وما الى ذلك، وخاصة فى مثل هذا المخطوط الذى له عديد من النسخ، ولوكانت نسخة واحدة ربما كان ذلك لازما. ونورد هذه النسخ فيما يلى:

١ــ نسخة مكتبة اياصوفيا فى استانبول المرقمة ب ٢٣٥١ والمستنسخة عام ١٢١٩/٦١٦ م، وهى عبارة عن ١٠٤ ورقة اى ٢٠٨ صفحة والصفحه ١٨ سطرا واشرنا الى هذه النسخة بحرف "١".

٢ــ نسخة دار الكتب المصرية فى مصر فرع مكتبة التيمورية برقم ٢٦٨ كتبت فى ٦١٦هـ/١٢١٩م، واشرنا الى ذلك ب "ت" وهى عبارة عن ٣٢٨ صفحة.

٣ــ نسخة مكتبة جار الله فى استانبول المرقمة ب ١٢٦١ والمستنسخة فى ٦٢١ هـ ــ ١٢٢٤م، ٧٥ ورقة ١٥٠ صفحة وفى كل صفحة ٢٣ سطرا. واشرنا الى ذلك ب "ج" وفى الصفحات الأولى توجد نقط هامشية.

٤ــ نسخة مكتبة طوبقابى باستانبول فرع احمد الثالث برقم ٣١٩٩ وهى النسخة التى شرحها الطوسى والتى توجد فى اخرها نسخة اخرى وهى عبارة عن ٤ ورقات، اى ٨ صفحات. وكتبت فى ٦١٧ هـ/١٢٢٠م. وهذه النسخة توجد فيهابداية مستقلة وهى تكمل النسخة الموجودة فى اياصوفيا وخطها شبيه بخط نسخة اياصوفيا ومخالفا لخط المجلد الذى فيه. والتى تنطبق مع النسخة التى طبعت فى مصر سنة١٣٢٣هـ ومع النسخ التى قابلناها. واشرنا اليها بحرف "د" وشرح الطوسى موجود فى اولها.

٥ــ نسخة مكتبة الفاتح فى استانبول برقم ٢٩٠١ المستنسخة فى ٦٨٠هـ/ ١٢٨١م، وتوجد بين الصفحات (١٢٠ ب ــ ٧٢ــ١) وكل صفحة ٢٥ سطرا واشرنا الى ذلك بحرف "ف" وكتبت فى مدرسة الجلالية فى مدينة قونيا.

٦– نسخة مكتبة قره جلبى زاده فى استانبول. برقم ٢٣٣ والمستنسخة فى ٧١٨هـ/١٣١٨ وهى ١٦٧ ورقة (٢٣٤ صفحة) وكل صفحة ١٧ سطرا اكثرها متاكلة واشرنا اليها بحرف " ق ".

٧– نسخة مكتبة كوبرلى باستانبول برقم ٨٥١، كتبت فى مصر سنة ٦٦٤ هـ/١٢٦٥م، ١١٣ ورقة (٢٢٦ صفحة) وكل صفحة ١٩ سطرا. واشرنا الى ذلك بحرف الكاف "ك"

٨– نسخة مكتبة "لاله‌لى" باستانبول برقم ٢١٥٢ كتبت سنة ٦٥١هـ/ ١٢٥٤م ١٣٧ ورقة (٢٧٤ صفحة) وكل صفحة ٢٣ سطرا. واشرنا الى ذلك بحرف اللام "ل".

٩– نسخة اخرى فى مكتبة "لاله‌لى" برقم ٢٤٣٦ كتبت ٧١٦هـ/١٣١٦م، ٨٢ ورقة (١٦٤ صفحة ٢٩–٣٠ سطرا) واشرنا اليها بحرف اللام والباء "لب" وتوجد فى هامشها نقط وإضافات وتو ضيحات.

١٠– نسخة مكتبة عاطف افندى باستانبول برقم ١٣٦٥ كتبت سنة ٨٨١هـ/١٤٧٦م ١٤٥ ورقة (٢٩٠ صفحة) ٢١ سطرا، واشرنا اليها بحرف "ع".

١١– نسخة مكتبة يوسف اغا بمدينة قونيا برقم ٨٤٨٤١/٥٠٨٢ ورقة، (١٦٨ صفحة) وكل صفحة ٢٣ سطرا، ولا يوجد فيها تاريخ الكتابة واظنها كتبت فى عهد السلاجقة واشرنا اليها بحرف الياء "ى".

١٢– نسخة مكتبة طوبقا بى فرع احمد الثالث برقم ١٧٦٨ وكتبت فى ٦٦٩ وقد استخدمنا ما فيها من متن فى شرح الطوسى لتصحيح وتثبيت بعض الكلمات والمفاهيم والعبارت وهى ١٧٧ ورقة ٣٥٤ صفحة وكل صفحة ٢٣ سطرا واشرنا الى ذلك بحرف النون "ن" واظنها مكتوبة بخط المؤلف الطوسى كما سبق.

١٣– نسخة ولى الدين فى مكتبة بايزيد برقم ٢١٤٦ نُسخت فى ٦٩٤/وهى ٧٠ ورقة ٢٤٠ صفحة والصفحة ١٩ سطرا راجعتها من حين لآخر ولذلك لم اشر اليها فى الفروق فى الهامش.

١٤ــ نسخة احمد الثالث رقم ١٨٨٤ نسخت فى سنة ٧٢٤، ٢٢٨ ورقة، ٤٥٦ صفحة ١٥ سطرا جديد الخط صغير الحجم أشرت اليها بحرف "س"

١٥ــ نسخة مكتبة راغب باشا باستانبول برقم ٧٩١ مكتوبة سنة ٦٨٨هـ. وهى نسخة على بن عمر الكاتب القزوينى شرحها تحت عنوان المفصل فى شرح المحصل وهى ٢٥٠ ورقة (٥٠٠ صفحة) وكل صحة ٢٥ سطرا، اشرنا اليها عند تصحيح المتن ــ بحرف الصاد "ص".

١٦ــ نسخة مطبوعة فى مصر سنة ١٣٢٣هـ ولها نسخ عديدة منتشرة فى مكتبات البلدان المختلفة واستخدمت كمرجع منذ طبعها حتى الآن وبما انها طبعت اعتمادا على نسخة واحدة اعتبر ناها نسخة واحدة، واشرنا اليها بحرف الميم "م" تسهيلا لتصحيحها لمن بيده. انه من المناسب ان اذكر هنا ان المحصل قد طبع مرة ثانية فى مصر بعد المراجعة والتقديم لطه عبد الرؤف سعد ونشرته مكتبة كلية الأزهر دون تاريخ الاان المراجع (لاندرى على ماراجع) قد جنى على الكتاب دون الشعور باى مسئولية علمية ولم يراجع حتى المخطوطات الموجودة فى دار الكتب المصرية بل اكتفى بمثال انه فى ص ٩٩ من طبعه فى السطر الاول: بعد قول المصنف بهذه الصفة يضيف فى نفسه (وهى الحياة) دون اشارة الى اى مخطوطة وهى غير موجودة فى الطبعة الاولى وكيف له الحق بالتلاعب فى متن المصنف أين هى الأمانة العلمية وعلى الاقل كان يجب عليه ان يشير الى انه من اضافته نفسه ليتجنب الافتراء على المصنف. بعد تحقيق المحصل اعتمادا على تلك النسخ المخطوطة التى ذكرناها وبعد بيان اهم الفروق فى المتن بين النسخ حسب ما وصلنا اليه من نتائج البحث يجب ان نشير هنا ايضا الى ثلاثة نقاط مهمة:

ا ــ فالفرق المهم بين النسخ هو ما كتب فى الصفحة الاولى والذى يبين لاجل من كتب هذا الكتاب اومن يخاطب هذا الكتاب، وبناء على ذلك ينبغى ان نقسم المخطوطات الى مجموعتين:

(١) يتبين من المجموعة الاولى ان الكتاب كتبه بناء على رغبة مجموعة من الاصدقاء كما هى العادة فى ذلك الوقت، وتلك المجموعة من المخطوطات موجودة

فی مکتبة ایاصوفیا، وجارالله، نسخة شرح الطوسی، ونسخة ولی الدین واخیرا النسخة المطبوعة فی مصر سنة ١٣٢٣ه.

(ب) یبدو انه کتب الی احد کبار رجال الدولة وهو برتبة رئیس الوزراء او وزیر علی اقل تقدیر، لانه یصفه بانه قوام الدین عز الملك الصادر العادل قوام الدولة والدین نظام الاسلام عمید الممالك، وهذه المجموعة توجد فی مکتبة عاطف افندی، کوبرلو، وقره جلبی ولاله‌لی فی استانبول، یوسف اغا فی قونیا والمکتبة التیموریة فی مصر، مغنیسا تحت رقم ٩٩٦.

١— واما بالنسبة الی اسم الکتاب فانه کما یلی: بناء علی النسخ الموجودة فی مکتبة الفاتح وقره جلبی ولاله‌لی برقم ٢١٥٢ یبدوان اسم الکتاب "هوانوار القوامیة فی اسرار الکلامیة.

ب— اما بناء علی النسخ الموجودة فی مکتبة کوبرولو ولاله‌لی برقم ٢٤٣٦ ویوسف اغا فیبدوانه هوکتاب "المحصل". واما بناءعلی النسخ الاخری الموجودة فی مکتبة ایاصوفیا وجارالله وولی الدین والتی لها شرح للطوسی فانه کما سماه الطوسی تلخیص "المحصل" وبناءعلی النسخة المطبوعة فاننا لانجد الاسمین معا لکن عنوان النسخ المخطوطة فی کلها فی صفحتها الاولی هو اسم المحصل الانسخة الفاتح کما سبق واسم المحصل فیها بین قوسین.

٣— فی النسخة المطبوعة وفي صفحة ١٧٨ وبعد جملة: "لخلا الزمان من الامام المعصوم" تنتهی (تکتمل) النسخ الموجودة فی مکتبة تیمور ویوسف اغا، وایاصوفیا، ولاله‌لی، ٢١٥٢ وجارالله ومغنیسا وفیما یتعلق بالنسخة الاخری الموجودة فی مکتبة احمد الثالث کما اشرنا الیها آنفا برقم ٣١٩٩ تبدأ من هناالی الی اخر الکتاب وکذلك نسخة الفاتح ولاله‌لی ٢٤٣٦ وقره جلبی وولی الدین ومتن شرح الطوسی یستمر الی آخر متن المطبوح یعنی الی اخر صفحة ١٨٢ من المطبوع. ونحن من جهتنا اتممنا المتن العربی بناءعلی ما فی هذه النسخ الاخیرة ثم ترجمنا الکتاب الی اللغة الترکیة اعتمادا علی تحقیقنا.

بعد هذا كله بقى شئ واحد مهم لابد من بيانه وهو المنهج الذى سلكناه فى تثبيت المتون ونحب تلخيصها فى النقاط الآتية :

١ــ اذا كانت نسخة واحدة مخالفة للنسخ الاخرى كلها ذكرت تلك النسخة وذكرت معها النسخ الاخرى .

٢ــ وكثيرا ما ذكرت النسخ كلها فى الهامش للاشارة الى الفرق بينها .

٣ــ اذا كان النقص فى نسخة واحدة ذكرت تلك النسخة فقط .

٤ــ اشرت احيانا الى فروق النسخ فى التنقيط لاعطاء فكرة على ان هناك اختلافا ايضا فى التنقيط فى النسخ المعتبرة القديمة .

٥ــ واذا تفردت نسخة فى المخالفة ذكرتها فقط .

٦ــ ان نسخة "ت" تذكر المؤنثات الاعتبارية. عدا ذلك فان القارئ ينبغى ان يضع نصب عينه ان نسخة "ت" تضع النقط حسب زمانه حيث يختلف التنقيط فى زمانه عما كان بعده . مثلا تضع نقطة على الصاد يظن انه الضاد وتضع الباء فى مكان التاء الفوقانية : ايصالا : ايضا لا (٢٨٦) التقاتل : التقابل (٢٨٦) واما نحن فنضع الفروق النسخية كما هى موجودة فى المخطوطة فلا ينخدع القارئ بذلك . كماهى واضحة فى (٣.٤) فى كلمة حدثنا ينبغى ان يكون حدثتا واتفقت نسخة (ا) مع (ت) هنا ايضا وبعض النساخ لم ينتبه على ما أعتقد الى منهج التنقيط فى عصريهما (ا،ت) اما نحن فإننا نصحح المتن حسب منهج التنقيط المتأخر المستعمل فى زماننا . والله أسأل التوفيق