

المقولات العشر
بين الفلاسفة والمتكلمين
(وتنافيها مع ذات الله تعالى وصفاته)

الدكتور

وجيه أحمد فكري عبد الله صميحة

مدرس العقيدة والفلسفة في كلية أصول الدين - القاهرة

جامعة الأزهر

المقولات العشر بين الفلاسفة والمتكلمين (وتنافيها مع ذات الله تعالى وصفاته)

وجيه أحمد فكري عبد الله - قسم العقيدة والفلسفة - كلية أصول الدين -
القاهرة - جامعة الأزهر - مصر

البريد الإلكتروني wagihfikry.1119@azhar.edu.eg

الملخص:

علم المقولات من العلوم التي تُعنى بالممكنات وقد تناوله الفلاسفة في طبيعياتهم وخصصوا له كتبًا بعينها، باعتباره علمًا قائمًا بذاته، وكان لعلماء الكلام عناية خاصة بهذا العلم، وخاصة المتأخرين منهم.

وقد تناول هذا البحث الحديث عن الجوهر، وتناولت فيه تعريف الفلاسفة والمتكلمين للجوهر، وأقسامه، وأحكام الجسم، وأحكام الجوهر. ثم تناولت فيه الحديث عن العرض من حيث تعريفه عند الفلاسفة والمتكلمين، وأنواعه، وأقسامه عند الفلاسفة والمتكلمين، ثم أحكامه.

وتحدثت عن مقولة الكم، وتحدثت فيه عن تعريفه، وخواصه، وأقسامه باعتبار الذات، وباعتبار العرض. ثم مقولة الكيف، من حيث تعريفه، وأقسامه. ثم الأين، ذكرت فيه تعريفه، وتعريف المكان، وأقسام الأين عند الفلاسفة والمتكلمين. ثم المتى، تكلمت فيه عن تعريفه، وحقيقة الزمان عند الفلاسفة والمتكلمين، وأقسام المتى. ثم الوضع: تناولت تعريف هذه المقولة وأقسام الوضع. ثم الملك، وذكرت تعريف الملك وأنواعه. ثم مقولة أن يفعل، تناولت تعريفه، وشرح التعريف. ثم مقولة أن ينفعل، تناولت تعريفه وشرح التعريف. وأخيرًا الإضافة، ذكرت فيه تعريف الإضافة ومعانيها، وهل الإضافة موجودة

في الخارج؟ وأقسام الإضافة، وخواصها، وعروض الإضافة. ثم ذكرت أن هذه المقولات تتنافي مع ذات الله تعالى فذاته تعالى تتعالى عن أن تكون جوهرًا. أو جسمًا. أو عرضًا. أو الكم. أو أن تتصف بالكيفيات المحسوسة. وتتنافى ذاته تعالى عن أن يقع تحت مقولة بالآين وأن تقع تحت مقولة المتى وأن تقع تحت مقولة الوضع. وتحت مقولة الملك. وعن مقولتي الفعل والانفعال. وتنافي ذاته تعالى عن الوقوع تحت الإضافة والنسبة.

الكلمات المفتاحية:

المقولات - الجوهر - العرض - الآين - المتى - الوضع - الإضافة

The ten statements among philosophers and theologians (and their incompatibility with the essence of God Almighty and His attributes)

Wajih Ahmed Fikry Abdullah

Department of Belief and Philosophy- Faculty of theology-
Cairo - Al-Azhar University – Egypt

Email: wagihfikry.1119@azhar.edu.eg

Abstract: The science of categories is one of the sciences that deals with possible things. Philosophers have dealt with it in their naturalisms and devoted specific books to it, as it is a science that exists in itself. The theologians had a special interest in this science, especially the later ones.

This research dealt with the talk about essence, and dealt with the philosophers' and theologians' definition of essence, its divisions, the rulings on the body, and the rulings on essence. Then I discussed in it the discussion of presentation in terms of its definition according to philosophers and theologians, its types, and divisions according to philosophers and theologians, then its rulings.

I talked about the saying of quantity, and I talked about its definition, properties, and divisions, taking into account the essence and considering the presentation. Then the concept of how, in terms of its definition, and its sections. Then, where, I mentioned its definition, the definition of place, and the categories of where among philosophers and theologians. Then Matthew, in which I talked about its definition, the reality of time according to philosophers and theologians, and the sections of Matthew. Then the situation: I discussed the definition of this saying and the sections of the situation. Then kingship, and I mentioned the definition of kingship and its types. Then the saying

that he does, discussed its definition, and explained the definition. Then the saying “to get emotional”, I discussed its definition and explained the definition. Finally, the addition, in which I mentioned the definition of the addition and its meanings, and does the addition exist abroad? The sections of the add-on, its properties, and the offers of the add-on. Then I mentioned that these categories are incompatible with the essence of God Almighty, for His essence is beyond being an essence. Or a body. Or casually. Or quantum. Or be characterized by tangible qualities. The Almighty's essence is incompatible with falling under the category of where, falling under the category when, and falling under the category of status. Under the king's saying. Regarding the concepts of action and emotion. The Almighty's essence is incompatible with falling under addition and ratio.

key words:

Categories - essence - presentation - where - when - situation - addition

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه والتابعين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين... أما بعد:

فإنَّ الإنسان مأمور بالنظر فيما خلق الله في السماوات والأرض؛ والتدبر في آياته لكي يعرفه عن دليل، مصداق ذلك قول الله تعالى {إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ} [آل عمران: ١٩٠]. وقال عز من قائل {أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ وَأَنْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ أَجْلُهُمْ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ} [الأعراف: ١٨٥].

فإذا ما نظر الإنسان أيقن أنَّ هذا العالم بما فيه في تغير دائم، وأنَّه ممكن في حاجة إلى مخصص، وإلى مدبر حكيم، هذا المدبر الحكيم لا يمكن بحال أن يكون من جنس هذا العالم، إنَّه أسمى وأعظم وأجل من أن يماثل العالم أو يشابهه في ذاته وفي صفاته وفي أفعاله.

وعلم المقولات من العلوم التي تُعنى بالممكنات على وجه العموم، وهذا العلم قد تناوله الفلاسفة في طبيعياتهم وخصصوا له كتبًا بعينها، باعتباره علمًا قائمًا بذاته، وكان مقدمة للحديث عن واجب الوجود، سبحانه وتعالى، وقد كان لعلماء الكلام عناية خاصة بهذا العلم، وخاصة المتأخرين منهم فقد أدخلوا تلك المسائل الفلسفية في كتبهم الكلامية لبيان وجهة نظرهم فيها من ناحية وللدرد على مقولات الفلاسفة من ناحية أخرى.

ولربما يدور سؤال في أذهان البعض؛ وهو ما علاقة هذا العلم بعلم التوحيد؟ ولعل هذا السؤال قد سأل به بعض المتقدمين، وقد أجاب عنه علمائنا، وفي ذلك يقول السعد التفتازاني: "كثير من مباحث المتكلمين ترى في الظاهر أجنبية عن العلم بالعقائد الدينية، ويُعلم عند تحقيق المقاصد الأصلية أنها نافعة في إيراد الحجج أو دفع الشبه عنها. وذلك كإعادة المعدوم، وثبوت الجزء والخلاء، وصحة الفناء على العالم، وجواز الخرق على الأفلاك، وعدم اشتراط الحياة بالبنية، وعدم لزوم تناهي القوى الجسمانية، ونحو ذلك في إثبات الحشر وعذاب القبر، والخلود في الجنة أو النار.. وغير ذلك على اختلاف الآراء^(١).

ويؤخذ من كلام السعد أنَّ علم المقولات يعتبر مقدمة تمهيدية، أو مدخل رئيس لدراسة علم الكلام، وعلى ذلك فهذا العلم ليس مقصوداً لذاته، وإنما هو من مميزات البحث في علم الكلام جيء به لغرض معين وهو أن نتوصل من خلال الجواهر والأعراض إلى معرفة الله تعالى، ومن ثم الاستدلال على أنَّه تعالى منزّه عن مشابهة هذا العالم ومماثلته، وأنَّ كل الحوادث إنما هي بخلقه تعالى وقدرته.

مشكلة البحث:

يعد البحث في المقولات العشر من الأهمية بمكان لدارسي العلوم العقلية؛ على طريقتي الفلاسفة والمتكلمين؛ نظراً لأنَّ كثيراً من الأبحاث التي تناولها الفريقان تبنى على هذا العلم، فهو لا شك مقدمة ضرورية لدراسة الفلسفة والكلام.

١ - سعد الدين التفتازاني: شرح المقاصد (٥: ٨٢).

ولقد دأب البعض من المشككين في علم الكلام أن يردد بعض العبارات التي لا تنتمي إلى العلم بصلة؛ ومن بين هذه العبارات: "أن الصحابة والتابعين لم يبحثوا في حقيقة الجواهر والأعراض"^(١)، ولذا فإنَّ البحث فيها بدعة دخيلة... إلى غير ذلك.

ونقول ردًا عليهم: إنَّ علم الكلام كأبي علم له مصطلحاته؛ فعلم الفقه له مصطلحاته (كالواجب والمستحب والمكروه...) وعلم النحو له مصطلحاته (كالنكرة والمعرفة، والمبتدأ والخبر والمرفوعات والمنصوبات ..) وعلم التجويد له مصطلحاته (كأحكام النون الساكنة والتنوين، وأحكام المدود، وصفات الحروف ومخارجها...)، وعلى ذلك فالبحث في مصطلحات الجواهر والأعراض ليس مقصودًا لذاته وإنما هو طريق موصلة إلى غاية وهي إدراك هذا العالم وأنه محدث وأنه محتاج إلى مخصص وأنه قابل للعدم وقابل للإعادة.

لهذا رأيت أن يكون الحديث في هذا البحث عن المقولات العشر بين المتكلمين والفلاسفة.

أهمية الموضوع:

تكمن أهمية الموضوع في عدد من النقاط فيما يلي:

- ١- أنَّ هذا الموضوع وثيق الصلة بعلم الكلام.
- ٢- أنَّ المقولات العشر يمكن من خلالها الاستدلال على وجود الله تعالى وحدوث العالم وإمكان البعث.

١ - يراجع: ابن تيمية: مجموع الفتاوى (١٧: ٣٢١).

٣- أن هذا العلم قد تكلم فيه الكثير من الطوائف الأخرى؛ كالفلاسفة والمعتزلة والشيعة والباطنية، وبنوا عليه الكثير من النتائج، فوجب معرفتها والوقوف عليها حتى يمكن الرد عليهم من خلال ذلك الأساس الذي كان منطلقاً لهم.

أسباب اختيار الموضوع:

- ١- الرغبة في دراسة مثل هذه الموضوعات التي تعد مقدمة تأسيسية لعلم الكلام والفلسفة الطبيعية على حد سواء.
- ٢- حاجة المشتغلين بعلم الكلام إلى مثل هذا الموضوع خاصة وأنّ هناك بعض التيارات تريد أن تستقل بحمل مذهب أهل السنة، وهم أقرب إلى مذهب المجسمة، فوجب التنبيه على أهمية دراسة المقولات.
- ٣- حتى يظهر لكل ذي عينين أنّ المتكلمين من أهل السنة لم يتلقوا كلّ ما قاله الفلاسفة بعين التسليم - كما يحلوا لبعض التيارات أن يصفوا الأشاعرة بهذا الوصف - بل إنهم فهموا هذا العلم وضربوا فيه بسهم وافر على نور من العقيدة الإسلامية.

منهج البحث:

- ١- المنهج الاستقرائي: عن طريق جمع النصوص التي تتعلق بالمسألة الواحدة محل الدراسة.
- ٢- المنهج التحليلي المقارن، وذلك من خلال الوقوف على مقولات الفلاسفة والمتكلمين حول المقولات العشر ومقارنة آراء كل منهما.
- وقد اقتضت طبيعة البحث أن يحتوي على مقدمة وقسمين وخاتمة:

أما المقدمة فتتناول فيها الباحث التعريف بالبحث وأهميته وأسباب اختياره للكتابة والمنهج المتبع.

أما القسم الأول: فجاء تحت عنوان المقولات العشر، وفيه تمهيد في تعريف المقولات في اللغة والاصطلاح، وتعريف علم المقولات ووجه حصرها، وفوائد دراستها.

وهذا القسم فيه مبحثان:

المبحث الأول: مقولة الجوهر، وتناولت فيه تعريف الفلاسفة والمتكلمين للجوهر، وأقسامه، وأحكام الجسم، وأحكام الجوهر.

وأما المبحث الثاني فتناولت فيه الحديث عن العرض من حيث تعريفه عند الفلاسفة والمتكلمين، وأنواعه، وأقسامه عند الفلاسفة والمتكلمين، ثم أحكامه.

وهذا المبحث فيه تسعة مطالب:

المطلب الأول: مقولة الكم، وتحدثت فيه عن تعريفه، وخواصه، وأقسامه باعتبار الذات، وباعتبار العرض.

المطلب الثاني: مقولة الكيف، وتناولت فيه الحديث عن تعريفه، وأقسامه.

المطلب الثالث: مقولة الأين، ذكرت فيه تعريفه، وتعريف المكان، وأقسام الأين عند الفلاسفة والمتكلمين.

المطلب الرابع: مقولة متى، تكلمت فيه عن تعريفه، وحقيقة الزمان عند الفلاسفة والمتكلمين، وأقسام متى.

المطلب الخامس: مقولة الوضع: تناولت تعريف هذه المقولة وأقسام الوضع.

المطلب السادس: مقولة الملك، وذكرت تعريف الملك وأنواعه.

المطلب السابع: مقولة أن يفعل، تناولت تعريفه، وشرح التعريف.

المطلب الثامن: مقولة أن ينفعل، تناولت تعريفه وشرح التعريف.

المطلب التاسع: مقولة الإضافة، ذكرت فيه تعريف الإضافة ومعانيها، وهل الإضافة موجودة في الخارج؟ وأقسام الإضافة، وخواصها، وعروض الإضافة.

وأما القسم الثاني: فكان تحت عنوان: تنافي ذات الله تعالى وصفاته عن المقولات العشر.

وتحتة تمهيد، مباحث أحد عشر مطلباً:

المطلب الأول: تنافي ذات الله تعالى عن أن تكون جوهرًا.

المطلب الثاني: تنافي ذاته تعالى عن أن تكون جسمًا.

المطلب الثالث: تنافي ذاته تعالى وصفاته عن أن تكون عرضًا.

المطلب الرابع: تنافي ذاته تعالى وصفاته عن لحوق الكم.

المطلب الخامس: تنافي ذاته تعالى عن أن تتصف بالكيفيات المحسوسة.

المطلب السادس: تنافي ذاته تعالى عن أن يقع تحت مقولة بالآين (وجوده تعالى ليس في مكان).

المطلب السابع: تنافي ذاته تعالى عن أن تقع تحت مقولة المتى (وجوده تعالى ليس في زمان).

المطلب الثامن: تنافي ذاته تعالى عن أن تقع تحت مقولة الوضع.

المطلب التاسع: تنافي ذاته تعالى عن أن تقع تحت مقولة الملك.

المطلب العاشر: تنافي ذاته تعالى عن مقولتي الفعل والانفعال.

الحادي عشر: تنافي ذاته تعالى عن الوقوع تحت الإضافة والنسبة.

ثم خاتمة تحدثت فيها عن نتائج البحث.

وصلى الله وسلم على سيدنا ومولانا، محمد والحمد لله رب العالمين.

القسم الأول: المقولات العشر

تمهيد:

تعريف المقولات لغة:

المقولات جمع مقولة، أي حقيقة مقولة "محمولة" أي تحمل على الموجودات الخارجية، وإنما سميت بالمقولات؛ لأنها كلي، وكل كلي يقال، أي يحمل؛ والقول معناه الحمل عند المناطقة. وعلى ذلك فالمقولة لفظ صادق على كل ماهية تقال، وبمعنى أدق: المقولة هي معنى كلي يمكن أن يدخل محمولاً في قضية. والمراد هنا حمل الأجناس العالية على الموجودات الخارجية، فيقال: محمد جوهر، والبياض عرض^(١).

وقال في المعجم الفلسفي: المقولة بوجه عام تطلق على كل تصور ذي مفهوم واسع تتدرج تحته الأفكار والوقائع. وعند أرسطو: ما يحمل على غيره، وأحد الأجناس العشرة التي تُكوّن مقولات الوجود، وهي الجوهر وأعراضه التسعة؛ (الكيف، والكم، والإضافة، والمتى، والأين، والوضع، والفعل، والانفعال، والملك). وعند كانط: أحد المعاني الكلية الأساسية للعقل الخالص، وترجع إلى طبيعة الحكم في مختلف صورته فتتخصص في أربعة أنواع من حيث الكم والكيف والإضافة والجهة^(٢).

١ -يراجع: ابن رشد: تلخيص كتاب المقولات (ص: ٧٧)، يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية (ص: ١٢٠)، سليمان عبد الفتاح: حل المشكلات من علم المقولات (ص: ٩)، مسعد بن محمد الرفاعي: جواهر المعقولات في علم المقولات (ص: ٥) عبد القادر الإسكندراني: فيح النشر شرح المقولات العشر (ص: ٩).

٢ - مجمع اللغة العربية: المعجم الفلسفي (ص: ١٩٠).

وَأَمَّا علم المقولات: فهو علم يُبَحَث فيه عن الأجناس العليا للممكنات الموجودة.

وعلى ذلك فهو علم باحث عن أحوال أعيان الموجودات على ما هي عليه بقدر الطاقة البشرية^(١).

موضوع هذا العلم: الممكنات الموجودة من حيث كونها جوهرًا أو عرضًا (كمًا أو كيفًا الخ)^(٢).

حصر المقولات: هذا وقد اختلف الحكماء والمتكلمون حول حصر المقولات، على النحو التالي:

أولاً: مذهب الحكماء: وقد رأوا أَنَّ المقولات محصورة في عشرة، وقد عقد ابن سينا في بعض كتبه فصلاً بعنوان "فصل في الأجناس العشرة"^(٣)، ونظمها بعضهم^(٤) بقوله:

زَيْدُ الطَّوِيلِ الْأَزْرَقُ ابْنُ مَالِكٍ ... فِي بَيْتِهِ بِالْأَمْسِ كَانَ مُتَكِي
بِيَدِهِ غُصْنٌ لَوَاهُ فَالْتَوَى ... فَهَذِهِ عَشْرُ مَقُولَاتٍ سَوَى^(٥).

١ - يراجع: ابن رشد: تلخيص كتاب المقولات (ص: ٧٧)، مسعد بن محمد الرفاعي:

جواهر المعقولات في علم المقولات (ص: ٣).

٢ - يوسف علي سليمان، سليمان عبد الفتاح: المقولات الواضحة (ص: ٧).

٣ - ابن سينا: النجاة في الحكمة الإلهية (١: ٨٠).

٤ - حسن العطار: حاشية على شرح المقولات (ص: ٧).

٥ - ففي هذين البيتين رمز إلى المقولات العشر؛ فزَيْدُ: إشارة إلى مقولة الجوهر. والطَّوِيلُ:

إشارة إلى مقولة الكم. والأَزْرَقُ: إشارة إلى مقولة الكيف. وابنُ مَالِكٍ: إشارة إلى مقولة

الإضافة. وفي بَيْتِهِ: إشارة إلى مقولة المكان. وبِالْأَمْسِ: إشارة إلى مقولة الزمان.

==

وأكد ابن رشد على هذا العدد بقوله: "والألفاظ المفردة التي تدل على معان مفردة هي ضرورة دالة على واحد من عشرة أشياء؛ إمّا على جوهر، وإمّا على كم، وإمّا على كيف، وإمّا على إضافة، وإمّا على أين وإمّا على متى، وإمّا على وضع، وإمّا على له، وإمّا على أن يفعل، وإمّا على أن ينفعل^(١)."

وقال الآمدي: "لا نعرف خلافاً بين العقلاء، في حصر الموجود الممكن في الجواهر والأعراض"^(٢).

وأما وجه حصر هذه المقولات في عشر عند الحكماء فهو الاستقراء الناقص^(٣)؛ وذلك بناء على أن الموجود^(٤) إمّا وجوده لذاته أو لا، فالأول واجب الوجود، والثاني ممكن الوجود. والممكن إمّا أن يستغني في الوجود عن

وكان مئكي: إشارة إلى مقولة الوضع. وبَيَّده: إشارة إلى مقولة الملك. وَغُصِّنْ لَوَاهُ: إشارة إلى مقولة الفعل. وَقَالَتْوَى: إشارة إلى مقولة الانفعال.

١ - ابن رشد: تلخيص كتاب المقولات (ص: ٨٢). ويراجع: فخر الدين الرازي: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين (ص: ٨٦).

٢ - سيف الدين الآمدي: أبقار الأفكار في أصول الدين (٣: ٧).

٣ - الاستقراء: هو الحكم على كلي لوجوده في أكثر جزئياته، وهو قسمان: تام: وهو أن يستدل بجميع الجزئيات ويحكم على الكل وهو قليل الاستعمال، وهو يفيد اليقين. وناقص وهو أن يستدل بأكثر الجزئيات فقط ويحكم على الكل. يراجع: التهانوي: كشف اصطلاحات الفنون والعلوم (١: ١٧٢) بتصرف.

٤ - يلاحظ هنا أنه أتى بالتقسيم الاستقرائي "الذي لا يكون بالترديد بين الإثبات والنفي"؛ على صورة التقسيم العقلي "الذي يكون بالترديد بين الإثبات والنفي"؛ وذلك لأن الغرض ضبط الأقسام وعدم انتشارها واضطرابها. يراجع: العلامة حسن العطار: حاشية على شرح المقولات (ص: ٨)، محمد محيي الدين عبد الحميد: رسالة الآداب في علم أدب البحث والمناظرة (ص: ٢٦).

الموضوع أو لا. الأول الجوهر، والثاني العرض. والعرض إما أن يقبل القسمة لذاته أو لا. الأول: الكم، والثاني: إما أن يقتضي النسبة لذاته أو لا. الأول النسب السبع، والثاني الكيف^(١).

والنسب السبع هي "الآين، والمتى، والإضافة، والملك، والوضع، والفعل، والانفعال"^(٢). وذهب سعد الدين التفتازاني إلى أنَّ أقسام العرض على هذا النحو الذي ذكره الفلاسفة تكلف لا يخلو من ضعف ورداءة^(٣).

ثانيًا: مذهب المتكلمين:

قال الآمدي مبيّنًا مذهب أهل السنة في حقيقة الممكن: "وأما مسلك أهل الحق في الحصر: فإنهم قالوا: الموجود الممكن، إما أن يكون في محل، أو لا في محل. فإن كان لا في محل: فهو الجوهر. وهو إما ألا يكون مؤلفًا، أو يكون مؤلفًا. فإن كان الأول: فهو الجوهر الفرد. وإن كان الثاني: فهو الجسم. وإن كان في محل: فهو العرض. وهو إما أن يكون مشروطًا بالحياة، أو لا يكون مشروطًا بالحياة. فالأول: كالعلوم، والقدر، والإرادات، والإدراكات، والكلام. والثاني: كالأكوان، والألوان، والطعوم، والأرايح"^(٤).

١ - يراجع: سيف الدين الآمدي: أبنكار الأفكار في أصول الدين (٣: ٧)، عضد الدين الإيجي: المواقف في علم الكلام (ص: ٩٧)، سعد الدين التفتازاني: شرح المقاصد (٢: ١٤١)، سليمان عبد الفتاح: حل المشكلات من علم المقولات (ص: ١١، ١٢)، يوسف علي يوسف وزميله: المقولات الواضحة (ص: ١٠).

٢ - سيأتي التعريف بها تفصيلًا.

٣ - يراجع: سعد الدين التفتازاني: شرح المقاصد (٢: ١٤٤).

٤ - سيف الدين الآمدي: أبنكار الأفكار في أصول الدين (٣: ١٦).

وقال الفخر الرازي: "المحدث إما أن يكون متحيزاً أو لا متحيز ولا قائم بالمتحيز، والقسم الثالث قد أنكره المتكلمون^(١). وقال صاحب المقاصد: "الموجود عند المتكلمين إن لم يكن مسبوقاً بالعدم فقديم؛ وهو الواجب سبحانه وتعالى. وإن كان مسبوقاً به فحدث... والحدث إما متحيز بالذات وهو والجوهر، وإما حال^(٢) في التحيز وهو العرض... والعرض إما أن يكون مختصاً بالحي كالحياء... وإما ألا يكون مختصاً، وهي الأكوان والمحسوسات، فالأكوان أربعة: الاجتماع والافتراق والحركة والسكون^(٣). والمحسوسات المدركة بالبصر أو السمع أو الشم..."^(٤).

- ١ - المقصود بالحلول فيه: أن يختص به بحيث تكون الإشارة الحسية إليهما واحدة، كاللون مع المتلون. يراجع: محمد ماضي الرخاوي: مدلول المقولات (ص: ٢).
- ٢ - فخر الدين الرازي: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين (ص: ٩٢).
- ٣ - قال أبو حامد الغزالي في تعريف هذه المصطلحات: الاجتماع: وجود أشياء كثيرة يعمها معنى واحد، والافتراق مقابله. الحركة: كمال أول بالقوة من جهة ما هو بالقوة، وإن شئت قلت هو خروج من القوة إلى الفعل لا في آن واحد.
- السكون: هو عدم الحركة فيما من شأنه أن يتحرك بأن يكون هو في حالة واحدة من الكم والكيف والأين والوضع زماناً، فيوجد عليه في آنين". [يراجع: معيار العلم، ص: ٣٥٩، ٣٥٤، ٣٥٦].
- ٤ - يراجع: سعد الدين التفتازاني: شرح المقاصد (٢: ١٤٢)، عضد الدين الإيجي: المواقف في علم الكلام (ص: ٩٧).

الاعتراض على حصر المقولات:

وقد اعترض البعض على حصر المقولات في عشر بثلاثة اعتراضات^(١):

الاعتراض الأول: قالوا لا نسلم كون هذه المقولات من قبيل الأجناس؛ لأنَّ القول بأنَّها أجناس مبني على أنَّها ذاتيات لما يندرج تحتها من الأفراد المختلفة الحقيقة، ولم لا يجوز أن تكون من قبيل العرض العام كالمشي بالنسبة للإنسان مثلاً؟

والجواب عن هذا الاعتراض بأن يقال: هذه المقولات من قبيل الاستقراء الناقص، وهو لا ينتقض بتجوير العقل خلافه، وإنما يبطل بالوجود بالفعل، ولم يثبت ما يصلح أن يكون جنساً عالياً غير هذه العشر.

الاعتراض الثاني: قالوا لو سلمنا أنها أجناس فلا نسلم أنها أجناس عالية؛ لجواز أن يكون ما تحتها أنواعاً حقيقية، وليس فوقها جنس فتكون جنساً منفرداً لا عالياً. فمن الجائز أن يكون هناك جنس عال غير هذه المقولات العشر.

والجواب عن هذا الاعتراض بأن يقال: إنَّ الإمكان الوقوعي لا يضر في الاستقراء الناقص، بل الذي يضر ويبطله هو الوجود بالفعل.

١ - راجع: سعد الدين التفتازاني: شرح المقاصد (٢: ١٤١، ١٤٥، ١٤٦، ١٤٧، ١٤٨)، سليمان عبد الفتاح: حل المشكلات من علم المقولات (ص: ١٤)، يوسف علي يوسف وزميله: المقولات الواضحة (ص: ١١).

الاعتراض الثالث: سلمنا أنها أجناس عالية، لكن لا نسلم أنها منحصرة في عشر؛ لجواز أن يكون هناك جنس عالٍ مغاير للتسعة كالوحدة والنقطة، فهما عرضان ولم يدخلتا في تعريف المقولات العشر.

والجواب عن هذا الاعتراض بأن يقال: نمنع كون الوحدة والنقطة وجوديان؛ بل هما اعتباريان، وإن سلمنا وجودهما وأنهما عرضان فلا يردان على الحصر أيضًا، لأننا لم نحصر كل ما هو عرض في تسعة بل حصرنا فيها الأجناس العالية للأعراض^(١)، وعلى ذلك فلا ترد الوحدة والنقطة إلا إذا كان كل منهما جنسًا عاليًا ولم يثبت.

قال البيضاوي: "واعلم أنَّ النقطة والوحدة خارجتان عنها، وأنَّ جنسيتها غير معلومة لاحتمال أن يكون كل واحد منها أو بعضها مقولًا على ما تحتها قولًا عرضيًا، وأنَّ العرض ليس جنسًا لها؛ لأنَّ عرضيتها مفتقرة إلى البيان"^(٢). ومما هو جدير بالاعتبار أن أكثر المتكلمين لم يعترفوا إلا بوجود الأين، فأنكروا سائر أقسام العرض، وقالوا: إنها أمور اعتبارية لا وجود لها في الخارج، ومن غير الأكثر من استثنى كيف أيضًا. ومنهم من قال باعتبارية الجميع. ومنهم من قال بوجود الجميع خارجًا كالحكماء المستقلين على وجودها بتحققها في الخارج ولا فرض ولا اعتبار^(٣).

١ - على معنى أنَّ كل ما هو جنس عالٍ للأعراض فهو من هذه التسعة.

٢ - ناصر الدين البيضاوي: طوابع الأنوار من مطالع الأنظار (ص: ١٨٨).

٣ - مسعود بن محمد الدمايطي: جواهر المعقولات في علم المقولات (ص: ٥).

ومما يجب التنبيه إليه أنَّ المتكلمين لا يثبتون من الموجود إلَّا ما كان موجودًا في الخارج، إذ لا يثبتون الذهني^(١).

ومما تجدر الإشارة إليه أنَّ هذه المقولات لا تُعرَّف بالحد ولا بالرسم التام؛ لأنها بسائط، وبساطة المقولات نوعية، بمعنى أنه ليس هناك جنس ولا فصل يقابلها التركيب النوعي كالإنسان، فإنَّه مركب من حيوان ناطق^(٢). وبعبارة أخرى: لاحتياج التعريفات إلى الجنس، والفرض أنَّها أجناس عالية فهي بسائط لا جنس فوقها حتى تكون مركبة، وعلى ذلك فهي ترسم بالرسم الناقص^(٣).

فوائد دراسة المقولات:

لدراسة المقولات عدة فوائد يمكن جمعها وبيانها على النحو التالي:

أولاً: جرت عادة المتكلمين أن يذكرُوا مباحث الجوهر والأعراض قبل التكلم على مباحث الإلهيات وسائر مباحث علم الكلام؛ وذلك أنَّهم عند إثبات حدوث العالم يقسمون العالم إلى جواهر وأعراض، ويثبتون حدوث كل منهما على انفراده، وبذلك يتوصلون إلى إثبات حدوث العالم وبعده على ثبوت الصانع، وأن هذا العالم ليس عن طبع أو علة، وإنما هو بمحض قدرة الله تعالى.

١ - عضد الدين الإيجي: المواقف في علم الكلام (ص: ٤٢).

٢ - سليمان عبد الفتاح: حل المشكلات من علم المقولات (ص: ١٧)، ويراجع: زين المرصفي: حاشية على شرح بيتي المقولات للسجاعي (ص: ١٢٥).

٣ - مسعد بن محمد الدميّطي: جواهر المعقولات في علم المقولات (ص: ٥)، محمد ربيع جوهري: مقدمات علم الكلام (ص: ٣٣).

ولا يخفى أنَّ الحكم بحدوث الجوهر والعرض فرع تصوره، فيجب صناعة أن يتصور كل منهما قبل الحكم عليه بالحدوث^(١)، مبتدئين بذكر الجوهر لشرفه بالاستغناء وكونه ذاتيًا لما بعده^(٢).

ثانيًا: ومن فوائد دراسة المقولات الاستعانة بها على إدراك الحد^(٣)؛ وبيانه: أنهم أخذوا عدة أمور من أشخاص المحدود الموجود خارجًا إن كان المحدود نوعًا، أو من أشخاص أنواعه إن كان جنسًا، ثم نظروا في ذلك المحدود فإذا هو من مقولة كذا باعتبار كذا، بغض النظر عن الاعتبارات الأخرى، ثم بعد ذلك يطلب لهذا المحدود جميع محمولاته المقومة له بذلك الاعتبار من تلك المقولة^(٤)، فحينئذ يحصل تمام المحمولات المشتركة والمختصة وهو الجنس والفصل، ويمكن بيان ذلك بمثال: إذا أرت تحديد الإنسان (النوع) فتأخذ من أخصاصه مصريًا وسودانيًا مثلاً، وتعلم أنهما باعتبار كونهما إنسانًا من مقولة الجوهر بغض النظر عن الاعتبارات الأخرى وهو المطلوب^(٥).

ثالثًا: ومن فوائد دراستها؛ العلم بأن الشيء قد يكون من مقولتين أو أكثر باعتبارين أو أكثر، كزيد مثلاً فإنه من مقولة الجوهر باعتبار الإنسانية، ومن مقولة الإضافة باعتبار الأبوة. فالمقوم للأشخاص باعتبار كونهم إنسانًا

١ - محمود أبو دققة: القول السديد في علم التوحيد (١: ٢٠٢، ٢٠٣).

٢ - ابن القرة داغي: البدر العلاء في كشف غوامض المقولات (ص: ٦).

٣ - اعتبر الفلاسفة هذه المقولات وجوديات، وهي عند المتكلمين من الأمور الاعتبارية خلا الجوهر والكيف - على ما سيأتي.

٤ - أخذًا من القاعدة القائلة بأن الجزء المحمول يجب أن يكون من مقولة الماهية.

٥ - ابن سليمان الدمنتي البجمعي: غرة أشهر الأنوار بشرح منظومة أزه الأزهار (ص: ٢٨).

المحمولة عليها المقولة (جسم نام حساس متحرك بالإرادة ناطق). وأمّا غير الناطق مشترك فهو الجنس، والناطق مختص فهو الفصل^(١).

رابعاً: أنّ الطريق الموصل إلى تحديد الأشياء لا بدّ فيه من حصول التمييز بين الذاتيات والعرضيات... والمحدود إذا عُرِف أنّه من أي المقولات عرف جنسه العالي، فينزل منه إلى السافل^(٢).

خامساً: كان البحث في هذا العلم لبيان أنّ الباري سبحانه وتعالى لا يماثله ولا يشابهه، وهو سبحانه وتعالى الغني المطلق عن كل ما سواه، فإذا وجب له الوجوب فيلزم عليه أن يكون قديماً وما سواه حادث، وأن يكون تعالى باق، وما سواه فان، وأن يكون مخالفاً للحوادث، وأن يكون واحداً، وما سواه مركب.

سادساً: كان البحث في المقولات (الجواهر والأعراض) لمحاولة فهم الصفات الفعلية التي هي "القدرة والإرادة والعلم والحياة"، وأنّ الجواهر والأعراض مستندة في الوجود إليه سبحانه وتعالى.

سابعاً: أراد أهل السنة من خلال دراسة المقولات (الجواهر والأعراض) أن يبينوا أنّ الارتباط المشاهد بين الأسباب ومسبباتها ليس ضرورياً، وإنما هو من قبيل إجراء الله العادة بحدوث هذا الشيء عقب هذا الشيء، بدليل خرق هذه الأسباب بالمعجزات كما هو معروف في مباحث النبوات.

١ - ابن سليمان الدمنتي البجمعي: غرة أشهر الأنوار بشرح منظومة أزهر الأزهار (ص: ٢٩).

٢ - ابن سليمان الدمنتي البجمعي: غرة أشهر الأنوار بشرح منظومة أزهر الأزهار (ص: ٢٩).

ثامناً: إنَّ المتكلمين حين يثبتون حدوث الجواهر والأعراض، فإنما يستدلون من خلال ذلك على صحة فناء العالم؛ إذ هو فرع الحدوث كما ذكر العضد، وأنَّ من قال بحدوثه فقد قال بجواز فنائه؛ لكون ماهيته من حيث هي قابلة للعدم، والعدم قبل كالعدم بعد، لا تمايز بينهما، ولا اختلاف فيهما، فما جاز عليه أحدهما جاز عليه الآخر^(١). وفي هذا رد على الفلاسفة القائلين بأنَّ أجسام السماوات ونفوسها والعقول التي هي مبادئ لها، والجسم المشترك بين العناصر والنفوس الإنسانية لا يتصور عليها الفناء والعدم^(٢). بل في دراسة المقولات فيه رد على بعض الفلاسفة والدهرية القائلين باستحالة عودة الجواهر بعد فنائها.

١ - عضد الدين الإيجي: المواقف في علم الكلام (ص: ٢٥٠).

٢ - سيف الدين الآمدي: أبقار الأفكار في أصول الدين (٣: ٣٦٤).

المبحث الأول مقولة الجوهر

تعريف الجوهر وأقسامه

أولا تعريف الجوهر:

الجوهر لغة: قال الشهاب: " (جوهر) معروف معرب وقال المعري عربي، وأما استعماله لمقابل العرض فمولد وليس في كلامهم بهذا المعنى^(١).

وأما اصطلاحاً فقد اختلف الفلاسفة وعلماء الكلام حول تعريف الجوهر.

تعريف الفلاسفة للجوهر:

قال في المعجم الفلسفي: "الجوهر: ما قام بنفسه، فهو متقوم بذاته ومتعين بماهيته، وهو المقولة الأولى من مقولات أرسطو، وبه تقوم الأعراض والكيفيات، ويقابل العرض"^(٢). ومعنى قيامه بنفسه: استغناؤه في وجوده عن محل يكون هو صفة له، ومعنى قيامه بالغير: افتقاره إلى ذلك^(٣).

ويقول الكندي: "الجوهر هو القائم بنفسه، وهو حامل للأعراض، لم تتغير ذاتيته، موصوف لا واصف"^(٤). وعرفه الفارابي بأنه "يقال على المشار إليه الذي لا في موضوع أصلاً، ويقال على كل محمول عَرَفَ ما هو هذا المشار إليه من نوع أو جنس أو فصل، وعلى ما عرف ماهية نوع من أنواع

١ - شهاب الدين أحمد الخفاجي: شفاء الغليل في كلام العرب من الدخيل (ص: ٩١)، ويراجع: العلامة زين المرصفي: حاشية على شرح بيتي المقولات للسجاعي (ص: ١٢٤).

٢ - مجمع اللغة العربية: المعجم الفلسفي (ص: ٦٤).

٣ - ابن التلمساني: شرح معالم أصول الدين (ص: ١٦٩).

٤ - الكندي: رسالة الكندي في حدود الأشياء ورسومها (١: ١٦٦).

هذا المشار إليه، وما به ماهيته وقوامه ^(١). وعرف ابن سينا الجوهر بأنه "كل ما وجود ذاته ليس في موضوع، أي: في محل قريب قد قام بنفسه دونه بالفعل لا بتقويمه" ^(٢). وقال في موضع آخر: "كل ذات لم يكن في موضوع فهو جوهر" ^(٣). وقال الخوارزمي: الجوهر: وهو كل ما يقوم بذاته؛ كالسماء، والكواكب، والأرض وأجزاءها، والماء والنار والهواء، وأصناف النبات والحيوان وأعضاء كل واحد منها ^(٤).

ويلزم على قول الفلاسفة من كون الجوهر في موضوع أن يكون الرب تعالى جوهرًا؛ إذ هو غير موجود في موضوع وهو محال لما يترتب عليه من التشبيه بالحوادث ^(٥).

ويقول ابن سينا: "الموجود على قسمين؛ أحدهما: الموجود في شيء آخر، ذلك الشيء الآخر متحصل القوام والنوع في نفسه... وهو الموجود في موضوع. والثاني: الموجود من غير أن يكون في شيء من الأشياء بهذه الصفة، فلا يكون في موضوع البتة، وهو الجوهر" ^(٦). وقال في موضع آخر:

-
- ١ - الفارابي: كتاب الحروف (ص: ١٠٠).
 - ٢ - ابن سينا: النجاة في الحكمة الإلهية (١: ٨٠).
 - ٣ - يراجع: ابن سينا: النجاة (٣: ٢٠٠)، والشفاء (١: ٥٧) (قسم الإلهيات)، ويراجع له أيضًا: رسالة الحدود (ص: ٢٤٩) فقد ضمن فيها كثيرًا من التعريفات للجوهر.
 - ٤ - الخوارزمي: الحدود الفلسفية (ص: ٢١٧).
 - ٥ - يراجع: سيف الدين الآمدي: أبعاد الأفكار في أصول الدين (٣: ٢٣).
 - ٦ - ابن سينا: الشفاء (الإلهيات) (١: ٥٧)، ويراجع: أبو حامد الغزالي: مقاصد الفلاسفة (ص: ١٤٠).

" قد بيّنا ماهية الجوهر، وبيّنا أنّها مقولة على المفارق وعلى الجسم، وعلى المادة، والصورة"^(١).

وقال الآمدي: " وإنما قالوا: في موضوع، ولم يقولوا: في محل. احترازاً عن الصور الجسمية"^(٢)؛ فإنّها عندهم جواهر؛ وهي قائمة في محل هو المادة الجسمية. وليست المادة عندهم موضوعاً للصورة؛ بل محلاً لها. والمحل أعم من الموضوع. إذ الموضوع عندهم هو المحل المتقوم ذاته المقوم لما حل فيه: كالجسم بالنسبة إلى الأعراض القائمة به؛ وليس كل محل شيء؛ يكون مقوماً لما حل فيه: كالمادة بالنسبة إلى الصورة الجسمية؛ فإنّها غير مقومة للصورة الجسمية؛ بل الصورة الجسمية هي المقومة لمحلها"^(٣).

وذهب الغزالي إلى أنّ المراد بالموضوع في تعريف الفلاسفة للجوهر: المحل القريب الذي يقوم بنفسه لا بتقويم الشيء الحال فيه؛ كاللون في الإنسان، بل في الجسم؛ فإنّ ماهية الجسم لا تتقوم باللون، بل اللون عارض يلحق بعد قوام ماهية الجسم بذاته"^(٤). وعلل بعضهم دخول الصّورة الجوهرية في تعريف الجوهر دون العرض، لأنّها وإن افتقرت إلى المحل لكنّها مستغنية عن الموضوع، كما أنّ الحال أعم من العرض. ونقل المرصفي عن البعض إلى أنّ الحال منحصر في الصّورة والعرض، والمحل في الهیولی والموضوع،

١ - ابن سينا: الشفاء (الإلهيات) (١: ٩٣).

٢ - الصورة الجسمية: هي التي باعتبارها وحدها يكون المركب موجوداً بالفعل لا بالقوة، وهي في ضرب المثال: كصورة السرير وشكله بالنسبة إلى السرير، وإن لم يكن شكل السرير صورة جوهرية؛ بل عرضية. يراجع: سيف الدين الآمدي: أبقار الأفكار في أصول الدين (٣: ٨).

٣ - سيف الدين الآمدي: أبقار الأفكار في أصول الدين (٣: ٧).

٤ - أبو حامد الغزالي: معيار العلم (ص: ٣٧٠).

فلا يكون حصول الجسم في المكان حلولاً عندهم، ولا المكان الحاصل فيه محلاً^(١).

تعريف المتكلمين:

ذهب المتكلمون من الأشاعرة إلى أنَّ الجوهر قد ذكرت له حدود شتى؛ قال إمام الحرمين: "الجوهر عند أهل الحق موجود متحيز غير لأعراضه القائمة به"^(٢). ومنها أنه المتحيز"^(٣)، ومعنى تحيز الجوهر: ثبوته بنفسه؛ أي غير تابع لغيره، وهو أن يأخذ قدرًا من الفراغ"^(٤).

قال الآمدي: "أما المتحيز: فهو الموجود في الحيز. وأما الحيز فهو المكان، أو تقدير المكان، والمراد بتقدير المكان: إمكان كونه في المكان، وإن لم يكن في المكان"^(٥). وقال ابن التلمساني: "معنى كونه متحيزًا: كونه جرمًا مانعًا غيره أن يحل بحيث هو، فيكون شاغلًا للجهات بحيث يمكن أن يشار إليه إشارة حسية أنه هنا أو هناك بجهة الاستقلال لا بالتبعية"^(٦). وقيل:

١ - زين المصنفي: حاشية على شرح بيتي المقولات للسجاعي (ص: ١٢٥)، ويراجع:

العلامة العطار: الحاشية الكبرى على مقولات البلدي (ص: ٦٩).

٢ - يراجع: إمام الحرمين الجويني: الشامل في أصول الدين (ص: ١٤٢، ١٤٨)، وقد

وضح إمام الحرمين معنى التحيز وأفرد لذلك فصلاً في كتابه الشامل، فليراجع (ص: ١٥٦).

٣ - عضد الدين الإيجي: المواقف في علم الكلام (ص: ١٨٢).

٤ - عبد القادر الإسكندراني: فيح النشر شرح المقولات العشر (ص: ١١).

٥ - سيف الدين الآمدي: أنبار الأفكار في أصول الدين (٣: ٢٦).

٦ - ابن التلمساني: شرح معالم أصول الدين (ص: ١٧٠).

الجوهر ماله حجم، وقيل: الجوهر ما يقبل العرض^(١). وعلى ذلك فمن خواص الجوهر أن يكون متحيزًا، قابلاً للإشارة الحسية.

تعريف المعتزلة للجوهر:

اختلف المعتزلة في تعريف الجوهر؛ فذهب بعضهم إلى أن الجوهر هو القائم بنفسه، وقال بعض آخر منهم: هو الغني عن المحل. وقد اعترض على هذين التعريفين؛ لأنهما يشملان واجب الوجود، وهو ليس بجوهر^(٢). وذهب البعض منهم إلى أن الجوهر هو المتحيز في الوجود. وهو غير مطرد على مذهب من يرى منهم كون الجوهر جوهرًا في حال عدمه؛ إذ هو غير متحيز في الوجود^(٣).

ومما تجدر الإشارة إليه أن الجواهر عند الفلاسفة منحصرة في خمسة: الهولي، والصورة، والجسم، والنفس، والعقل. وأمّا المتكلمون الذين يُنكرون الجواهر المجردة عن المادة فإنهم قالوا: لا جوهر إلا المتحيز القابل للإشارة الحسية، وحينئذ إما أن يقبل القسمة وهو الجسم، أو لا يقبلها وهو الجوهر الفرد، وهو العنصر الأول في تكوين الأجسام^(٤).

وقد اختلف المتكلمون حول شكل الجوهر؛ فذهب بعضهم إلى أنه على شكل المربع، وذهب البعض الآخر إلى أنه أشبه بالمثلث، وقد شبهه البعض

١ - يراجع: أبو المعالي الجويني: لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة (ص:

٨٧)، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد (ص: ١٧)، عضد الدين الإيجي:

المواقف في علم الكلام (ص: ٤٢)، سعد الدين التفتازاني: شرح المقاصد (٢: ١٤٢).

٢ - سليمان عبد الفتاح: حل المشكلات من علم المقولات (ص: ٣١).

٣ - سيف الدين الأمدي: أبحار الأفكار في أصول الدين (٣: ٢٤).

٤ - منى أحمد أبو زيد: التصور الذري في الفكر الفلسفي الإسلامي (ص: ٢٧).

الآخر بالكرة، بينما ذهب آخرون إلى أنَّ الجواهر مختلفة الأشكال وليس لها شكل محدد.

وقد ذهب جمهور الأشاعرة والماتريدية إلى أنَّ الجواهر الفرد لا شكل له؛ وسبب رفضهم تحديد شكل معين للجواهر الفرد، هو أن الشكل هيئة له حد، أو حدود، والحد هو النهاية، وهي لا تعقل إلا بالنسبة إلى ذي نهاية، فيكون هناك جزآن، لا جزء واحد ولأن ما لا شكل له كيف يشاكل غيره^(١)؟

وقد اختلف المتكلمون حول صفات الجواهر؛ فذهب بعض المعتزلة إلى أنَّ للجواهر أربع صفات؛ ككونه جوهرًا، وتحيزًا وموجودًا وكائنًا في جهة وعلى ذلك فاختصاصه بالجوهريه لذاته فقط، وأما تحيزه فمن مقتضى صفة ذاته ووجوده يكون من الله تعالى، وكونه في جهة يعتمد على كونه متحيزًا.

وأما الأشاعرة فيقولون إنَّ منها الصفات الواجبة ومنها الصفات النفسية، وهناك كذلك صفات جائزة، وصفات مستحيلة؛ فالصفات الوجبة مثل التحيز، وصحة قبول العرض، والصفات الجائزة مثل تغير الأعراض عليه، والصفات النفسية مثل وجوده وحدوثه، وصفات مستحيلة مثل خروج الجواهر عن صفة نفسه وانقلاب الجواهر إلى جنس المضادات^(٢).

١ - يراجع في تفصيل هذه المسألة: إمام الحرمين الجويني: الشامل في أصول الدين (ص: ١٩٨)، سيف الدين الأمدي: أبحار الأفكار في أصول الدين (٣: ٧٤)، عضد الدين الإيجي: المواقف في علم الكلام (ص: ١٨٢)، عبد القادر السنندجي: تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام (٢: ١٩)، منى أحمد أبو زيد: التصور الذري في الفكر الفلسفي الإسلامي (ص: ٢٩).

٢ - يراجع: منى أحمد أبو زيد: التصور الذري في الفكر الفلسفي الإسلامي (ص: ٣٠)، إمام الحرمين الجويني: الشامل (ص: ٦٧).

ثانيا: أقسام الجوهر:

ذهب الفلاسفة من الحكماء إلى أنّ الجوهر إمّا عقل أو نفس أو جسم أو هيولى، أو صورة.

وبيانه: أنّ الجوهر إن كان محلاً لجوهر آخر فهو الهيولى، أو حالاً في جوهر آخر فهو الصورة، بقسميها. أو مركباً منهما فهو الجسم، وعلى ذلك فالجسم مركب من الهيولى والصورتين. وإن لم يكن كذلك فإمّا أن يتعلق بغيره يتعلق تصرف وتدبير وهو النفس أو يتعلق بتأثير وهو العقل^(١).

١ - يراجع: ابن سينا: رسالة الحدود (ص: ٢٤٩، ٢٥٠)، مسعد بن محمد الدمياطي: جواهر المعقولات في علم المقولات (ص: ٦، ٧)، عضد الدين الإيجي: المواقف في علم الكلام (ص: ١٨٢) عبد القادر السنندجي: تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام (٢: ٢)، ويقول الشيخ الرخاوي موضحاً أقسام الجوهر عند الحكماء في على طريقة القسمة العقلية: "الموجود في الخارج عند الفلاسفة إن كان وجوده لذاته بمعنى أنه لا يفترق في وجوده إلى شيء أصلاً فهو الواجب، وإلاً فالممكن. والممكن إن كان موجوداً فإمّا أن يكون مختصاً بشيء سارياً فيه أو لا يكون؛ فإن كان الواقع هو القسم الأول سمي الساري حالاً والمسرى فيه محلاً.

ولا بدّ أن يكون لأحدهما حاجة بوجه من الوجوه، وإلاً لامتنع ذلك الحلول بالضرورة فلا يخلو؛ إمّا أن يكون المحل محتاجاً إلى حال فيسمى المحل هيولى والحال صورة أو العكس فيسمى المحل موضوعاً والحال عرضاً فالجوهر هو الماهية التي إذا وجدت في الأعيان كانت في موضوع والعرض هو الموضوع. ثم الجوهر إن كان محلاً فهو الهيولى وإن كان حالاً فهو الصورة الجسمية أو النوعية. وإن لم يكن حالاً ولا محلاً فإن كان مركباً منهما فهو الجسم الطبيعي. وإن لم يكن كذلك؛ فإن كان متعلقاً بالأجسام يتعلق التدبير والتصرف فهو النفس الإنسانية أو الفلكية. وإلا فهو العقل". يراجع: مدلولات المقولات (ص: ٢٧، ٢٨).

ويمكن بيان هذه الجواهر على وجه التفصيل عند الفلاسفة كالآتي:

الأول: الهيولى؛ وهو جوهر في الجسم قابل لما يعرض من الاتصال والانفصال محل للصورتين الجسمية والنوعية^(١). والهيولى عندهم جوهر قَبْلَ إفاضة الصور وتعاقبها عليه، ولا يتم وجوده إلا بانضمام الصورة إليه. وتحل فيه الصورة الجسمية والصورة النوعية^(٢). والهيولى قد تطلق على الجسم الذي تتركب فيه جسم آخر على سبيل التشبيه، وتسمى الهيولى الثانية^(٣). وقال الخوارزمي: "هيولى كل جسم هي الحامل لصورته؛ فإذا أطلقت، فإنها تعني طينة العالم؛ أعني جسم الفلك وما يحويه من الأفلاك، والكواكب، ثم العناصر الأربعة وما يتركب منها^(٤)."

الثاني: الصورة؛ وهي جوهر آخر حال في الهيولى، فهي هيئة الشيء وشكله، التي تتصور الهيولى بها، وبهما معاً يتم الجسم^(٥)، ويمكن أن يقال: إنَّ من خلال الصورة يتحقق الشيء ويوجد بالفعل في الخارج. والصورة نوعان: **الأولى: صورة جسمية؛** وهي التي تصير بها الهيولى جسماً مطلقاً، شاملاً لجميع أنواعه. أو هي الجوهر المتصل القابل للأبعاد الثلاثة المدرك من الجسم في بادئ النظر^(٦). **الثانية: صورة نوعية؛** ويعبر عنها بأنها التي تصير بها

١ - يوسف علي يوسف، سليمان عبد الفتاح: المقولات الواضحة (ص: ١٩).

٢ - محمد ماضي الرخاوي: مدلولات المقولات (ص: ٤١)، ويراجع: ابن سينا: الحدود (ص: ٢٤٤).

٣ - محمد ماضي الرخاوي: مدلولات المقولات (ص: ٤١).

٤ - الخوارزمي: الحدود الفلسفية (ص: ٢١٠).

٥ - الخوارزمي: الحدود الفلسفية (ص: ٢١٠).

٦ - محمد ماضي الرخاوي: مدلولات المقولات (ص: ٤٤).

الهيولى أجسامًا متنوعة، مختلفة الآثار، واللوازم^(١). وقال السيد الشريف: " الصورة النوعية: جوهر بسيط لا يتم وجوده بالفعل دون وجود ما حل فيه^(٢). أو هي الجوهر الذي صار به مجموع الهيولى والصورة الجسمية نوعًا من الأنواع^(٣). فالجسم مؤلف من الهيولى والصورة؛ ولا وجود لهيولى تخلو عن الصورة إلا في الوهم، وكذلك لا وجود لصورة تخلو عن الهيولى إلا في الوهم^(٤). هذا مذهب الفلاسفة.

الثالث: الجسم الطبيعي؛ وهو جوهر يمكن أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قائمة^(٥). وقد انتقد الآمدي هذا التعريف بأنه منتقض على أصول الفلاسفة بالجسم التعليمي؛ فإنه بحال يمكن فيه فرض امتدادات متقاطعة على ما ذكره؛ وليس بجسم طبيعي؛ بل هو عرض من مقولة الكم^(٦).

وعرّفه بعض الفلاسفة بأنه جوهر مركب من جوهرين؛ هما: الهيولى، والصورة بنوعيهما^(٧). وانتقض هذا بأننا لو سلمنا جدلاً بتركيب الجسم من المادة،

١ - يوسف علي يوسف، سليمان عبد الفتاح: المقولات الواضحة (ص: ١٩).

٢ - السيد الشريف الجرجاني: التعريفات (ص: ١٣٦).

٣ - محمد ماضي الرخاوي: مدلولات المقولات (ص: ٤٥).

٤ - الخوارزمي: الحدود الفلسفية (ص: ٢١٠).

٥ - يراجع: أبو حامد الغزالي: مقاصد الفلاسفة (ص: ١٤٤، ١٤٧)، سيف الدين الآمدي:

أبكار الأفكار في أصول الدين (٣: ٨٢)، عضد الدين الإيجي: المواقف في علم

الكلام (ص: ١٨٣).

٦ - يراجع: سيف الدين الآمدي: أبكار الأفكار في أصول الدين (٣: ٨٦).

٧ - يوسف علي يوسف، سليمان عبد الفتاح: المقولات الواضحة (ص: ١٩).

والصورة لكن لا نسلم امتناع تجرد كل واحدة من المادة، والصورة عن الأخرى في الوجود^(١).

وأما المتكلمون فقد اختلفت عبارتهم في تعريف الجسم؛ فذهب إمام الحرمين من أهل السنة في الإرشاد إلى أنَّ الجسم هو المؤلف^(٢)، وذهب الغزالي إلى أنَّ الجسم كل مؤلف من جوهرين متحيزين^(٣)، وذهب ابن العربي إلى أنه المؤلف من شيئين فصاعداً^(٤).

هذا والأجسام لها خواص عامة وخاصة، فالعامة كالتحيز، وعدم التداخل، وقبول الانقسام، وقبول الحركة، والنقل. والخاصة: كاللون المعين للصفرة^(٥).

أحكام الأجسام:

ذكر المتكلمون للأجسام أحكاماً، يمكن بيانها على وجه الاختصار وهي:

الحكم الأول: أنها محدثة بالزمان وصفاتها العرضية.

١ - يراجع: سيف الدين الأمدي: أبحار الأفكار في أصول الدين (٣: ٨٧).

٢ - إمام الحرمين: الإرشاد إلى قواطع الأدلة (ص: ٤٢).

٣ - حجة الإسلام الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد (ص: ١٥١).

٤ - أبو بكر بن العربي: الكتاب المتوسط في الاعتقاد (ص: ١٥١)، ويراجع في تعريف الجسم واختلاف الفرق حوله: أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين (ص: ٣٠١)، وما بعدها.

٥ - عبد القادر الإسكندراني: فيح النشر شرح المقولات العشر (ص: ١١).

الحكم الثاني: أنها محل للحوادث؛ لما نشاهد من حدوث الحركات القائمة به وتجدد الأعراض الحالة فيه.

الحكم الثالث: أنها وجميع الممكنات أثر للفاعل المختار^(١).

الرابع: النفس؛ وعرفها الفلاسفة بأنها: "تمامية جرم طبيعي ذي آلة قابل للحياة. ويقال: هي استكمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة. ويقال: هي جوهر عقل متحرك من ذاته بعدد مؤلف^(٢). وهو جوهر مجرد عن المادة متعلق بالجسم تعلق الإشراف والتدبير^(٣).

الخامس: العقل؛ قال الكندي: "العقل: هو جوهر بسيط، مدرك للأشياء بحقائقها^(٤). وهو ما تعلق بالجسم تعلق التأثير والإيجاد^(٥).

ويمكن أن يقال إنَّ الفلاسفة وخاصة ابن سينا منهم، يتعرض للجوهر في كثير من كتبه، ويمكن تقسيم أقواله التي تعرض فيها للجوهر إلى قسمين أساسيين؛ قسم يدرس فيه ماهية الجوهر، وقسم آخر يدرس فيه نظرية الجوهر الفرد ثم ينقدها. وكل من القسمين يرتبط بالطبيعيات تارة، والميتافيزيقا تارة أخرى، بالإضافة إلى التعرض له في المنطقيات^(٦).

١ - يراجع: عبد القادر السنندجي: تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام (ص: ٣٠ إلى ص: ٣٦).

٢ - الكندي: الحدود والرسوم (ص: ١٩٠)، ابن سينا: الحدود (ص: ٢٤١).

٣ - يوسف علي يوسف، سليمان عبد الفتاح: المقولات الواضحة (ص: ١٩).

٤ - الكندي: الحدود والرسوم (ص: ١٩٠).

٥ - يوسف علي يوسف، سليمان عبد الفتاح: المقولات الواضحة (ص: ١٩).

٦ - محمد عاطف العراقي: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا (ص: ٩٣).

وعلى ما سبق يظهر لنا أن الفلاسفة قد أثبتوا جواهر روحانية لا متحيزة ولا قائمة بمتحيزة، وقضوا بأن من جملة الموجودات: العقول والنفوس والأرواح البشرية خاصة، فالجوهر في اصطلاح المتكلمين أخص من الجوهر في اصطلاح الحكماء، فإن المتكلمين يخصصونه بالمتحيز، وهم يطلقونه عليه على المجرد^(١).

وذهبت الفلاسفة إلى إنكار الجوهر الفرد الجوهر وذهبوا إلى الجوهر إن انتهى إلى حد لا يقبل القسمة بالفعل فلا بد وأن يكون قابلاً للقسمة في الوهم، والتعقل^(٢).

وقد خالفهم المتكلمون فقسموا الجوهر إلى قسمين: (١) الجسم؛ وقالوا: هو ما يقبل القسمة مطلقاً. (٢) الجوهر الفرد.

وقد اختلف المتكلمون في تعريف الجسم؛ فذهب الصالحي إلى أنه القائم بنفسه، وهو منتقض بالجوهر الفرد والباري تعالى، وقال بعض الكرامية: الجسم هو الموجود، وينتقض هذا التعريف بالجوهر وبالعرض فإنهما موجودان وليسا بجسمين، وقال هشام بن الحكم الجسم هو الشيء، وينتقض هذا التعريف بالجوهر بالعرض كما سبق.

وأما الجسم فهو ثلاثة أقسام: (١) الخط؛ وهو ما يقبل القسمة في جهة واحدة. (٢) السطح؛ وهو ما يقبل القسمة في جهتين. (٣) الجسم المطلق؛ وهو ما يقبل القسمة في ثلاث جهات.

١ - ابن التلمساني: شرح معالم أصول الدين (ص: ١٧٠).

٢ - تراجع: سيف الدين الآمدي: أبحار الأفكار في أصول الدين (٣: ٥٥).

وأما الجوهر الفرد فقال فيه إمام الحرمين: "اتفق الإسلاميون على أنَّ الأجسام تنتهي في تجزئها حتى تصير أفراداً؛ وكل جزء لا يتجزأ فليس له طرف وحد وجزء شائع لا يتميز"^(١).

وقال الآمدي: "هو الجوهر المتحيز الذي لا يقبل القسمة بالفعل، ولا في العقل؛ وهذا مما اختلف فيه". ثم قال: "فالذي عليه إجماع أهل الحق من المسلمين قاطبة؛ إثبات الجوهر الفرد"^(٢).

وأقل ما يتركب منه الجسم جزآن كجوهريين فردين انضم أحدهما إلى الآخر^(٣)، هذا عند الأشاعرة، وقد خالف في ذلك المعتزلة فذهب النظام ما ذهب إليه علماء الكلام فذهب إلى أنه لا جزء إلا وله جزء، ولا بعض إلا وله بعض، ولا نصف إلا وله نصف، وأنَّ الجزء جائز تجزئته أبداً، ولا غاية له من باب التجزؤ^(٤). وهو بذلك ينكر الجوهر الفرد، وقد رد عليه بما حاصله بأن إجماع أهل السنة على أن كل جوهر جزء لا يتجزأ ... لان هذا يقتضي ألا تكون أجزاؤها محصورة عند الله تعالى، وفي هذا رد قوله {وَأُخْصِيَ كُلُّ شَيْءٍ عَدَدًا} [الجن، آية: ٢٨]^(٥).

-
- ١ - إمام الحرمين الجويني: الشامل في أصول الدين (ص: ١٤٣).
 - ٢ - سيف الدين الآمدي: أبحار الأفكار في أصول الدين (٣: ٥٥).
 - ٣ - مسعد بن محمد الدمياطي: جواهر المعقولات في علم المقولات (ص: ٦، ٧)، ويراجع: عضد الدين الإيجي: المواقف في علم الكلام (ص: ١٨٢).
 - ٤ - محمد عبد الهادي أبو ريذة: إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية الفلسفية (ص: ١٣٠).

- ٥ - عبد القاهر البغدادي: الفرق بين الفرق (ص: ٣١٦).

ومما يجب التنبيه إليه أن نفرق بين مذهب النظام ومذهب الفلاسفة في نفي الجوهر؛ فالفلاسفة يقولون بعدم تركيب الأجسام من الجواهر الفردة بل هي مركبة من الهولي والصورة، بخلاف النظام فإنه يرى أن الأجسام مركبة من الأجزاء التي لا تقبل الانقسام إلى ما لا نهاية^(١).

ومذهب الجبائي وأتباعه إلى أن ما يتركب منه الجسم ثمانية أجزاء أربعة على أربعة وأن هذا أقل ما يتكون عنه الطول، والعرض، والعمق. ومذهب أبو الهذيل العلاف إلى أن أقل ما يتركب منه الجسم الطويل العريض العميق ستة أجزاء ثلاثة على ثلاثة.

ويرد عليهم بأن يقال للنظام أنت معترف بأنه ما من جسم إلا وفيه جواهر فردة لا نهاية لها بالفعل، فأى عدد اقتطعناه من هذه الأجزاء وركبناه كان جسمًا وأجزاؤه متناهية. وذلك فيه إبطال لما ذكرت.

وكلام الجبائي مدفوع بكلام غيره كأبي الهذيل وكلام الأخير منقوض بالمكعب؛ لأنه مكون من الطول والعرض والعمق من أربعة أجزاء وواحد على ملتقاها^(٢).

ومما هو جدير بالذكر أن الفلاسفة - بعد أن سقنا كلامهم ورأي والمتكلمين حول الجوهر - قد أثبتوا جواهر روحانية لا متحيزة ولا قائمة بمتحيزة، وقضوا بأن من جملة الممكنات العقول والنفوس والأرواح البشرية

١ - يراجع: محمد رمضان عبد الله: الباقلاني وآراؤه الكلامية (ص: ٣٢٦).

٢ - يراجع: سيف الدين الأمدي: أبقار الأفكار في أصول الدين (٣: ٨٩).

خاصة، فالجوهر في اصطلاح المتكلمين أخص من الجوهر في اصطلاح الحكماء^(١).

أحكام الجوهر: ذكر المتكلمون أحكامًا للجواهر منها:

أولاً: أنها قابلة للبقاء زمانين^(٢)، بمعنى أنها باقية غير متجددة، والمراد بهذا الكلام أننا نجزم ضرورة بقاء ذواتنا وكتبنا وثيابنا وأنها هي هي بعينها التي كانت بالأمس باقية وثابتة، وأنَّ التغير الذي حصل فيها إنما كان في العوارض والهيئات، وإنكار ذلك مكابرة.

وقد خالف النظام والنجار هذا الحكم، منكرين بقاء الجوهر زمانين، بناء على أصلهما في أنَّ الجواهر مركبة من الأعراض، وأنَّ الأعراض متجددة.

ولا شك في فساد مذهب النظام ضرورة، ويرد على هذا المذهب بأن يقال: إنَّ الآلآم واللذات وما أشبهها أعراض لا مدخل لها في حقيقة الجسم. والقول بعدم بقاء الأعراض يلزم عليه أن يجوز كون الشخص الذي بأنا الحديث معه يختلف عن الذي ختمنا الحديث معه، مع كونهما شخص واحد، بل يلزم على هذا القول كما قال الجويني ألا يحيا ميت ولا يكون حي؛ فإنَّ الذي مات غير الذي كان حيًا قبل موته، وعلى ذلك فالضرورة تشهد باستمرار الجواهر^(٣).

١ - شرف الدين ابن التلمساني: شرح معالم أصول الدين (ص: ١٧١).

٢ - يراجع: عضد الدين الإيجي: المواقف في علم الكلام (ص: ٢٥٠).

٣ - يراجع: إمام الحرمين الجويني: الشامل في أصول الدين (ص: ١٦٠)، سيف الدين الآمدي: أبكار الأفكار في أصول الدين (٣: ٣٦).

وقال بعضهم ردًا على النظام: "إنَّ قوله سفسطة والرد عليه بالصفع والضرب، فإن مالت نفسه للإنكار قيل له: ذهب الفاعل والمفعول فلا معنى للإنكار^(١).

ثانيًا: أنَّ الجواهر لا تتداخل على جهة النفوذ والملاقاة: أي يتمتع دخول الأجسام بعضها في بعض على وجه النفوذ والملاقاة له بأسره من غير زيادة في الحجم^(٢). والمعنى أنَّ الجواهر يتمتع دخول بعضها في حيز بعض بحيث يتحدان في المكان والوضع ومقدار الحجم.

وقد عبّر العضد عن هذا المعنى فقال: "وحدة الجوهر ووحدة حيزه متلازمان، فكما لا يجوز كون جوهرين في حال واحد، فلا يجوز كون الجوهر الواحد في آن واحد في حيزين، وهذا ضروري"^(٣).

وقد خالف النظام من المعتزلة هذا الحكم فإنه قال بتداخل الجواهر إذا تحيزت جملة فيجوز وجود جملة بحيث وجودها^(٤).

والدليل على بطلان مذهب النظام: أنَّها لو تداخلت للزم على ذلك مساواة الكل للجزء في العظم، ولجاز أن يكون الجسم الواحد أجسامًا كثيرة

١ - يراجع: ابن سليمان الدمنتي البجمعي: غرة أشهر الأنوار بشرح منظومة أزهى الأزهار (ص: ٢٤).

٢ - بمعنى: أنه من المحال دخول الجسم في جسم آخر من غير زيادة في الحجم، بحيث يكون حجم كل من الداخل والمدخول فيه بعد الدخول كحجمه قبل الدخول.

٣ - عضد الدين الإيجي: المواقف في علم الكلام (ص: ٢٥١).

٤ - يراجع: إمام الحرمين الجويني: الشامل في أصول الدين (ص: ١٦٠)، سيف الدين الأمدي: أبحار الأفكار في أصول الدين (٣: ٣٦)، عضد الدين الإيجي: المواقف في علم الكلام (ص: ٢٥١).

متداخلة، وللزم دخول الجمل في سم الخياط، وكل ذلك محال^(١). قال في
المواقف: "الجواهر يمتنع عليها التداخل لذاتها ضرورة؛ إذ لو جاز ذلك لجاز
أن يكون هذا الجسم المعين أجسامًا؛ بل تداخل العالم كله في حيز خردلة
وصريح العقل يأباه"^(٢).

ولا يعكر على هذا الحكم دخول الجسم في الجسم على جهة الظرفية؛
فإنَّ ذلك لا مانع منه، وذلك كالماء في الكوز.

ثالثًا: أنَّ الجواهر متماثلة في الصفات النفسية عند المتكلمين؛ ومعنى
تماثلها في الصفات النفسية: أنها مشتركة في صفات نفس الجواهر وهي
التحيز وقبول الأعراض، والقيام بنفسه^(٣). قال إمام الحرمين: "الجواهر
متجانسة عند أهل الحق، وإليه صار كافة المعتزلة"^(٤).

قالوا: لأنَّ مبنى الجسم عندهم من جواهر فردة، وهي متماثلة في الأجسام
لا يتصور فيها اختلاف حقيقة^(٥)، ومن ثم تتماثل صفاتها النفسية، والتماثل

١ - سليمان عبد الفتاح: حل المشكلات من علم المقولات (ص: ٣٩).

٢ - عضد الدين الإيجي: المواقف في علم الكلام (ص: ٢٥١).

٣ - تراجع: سيف الدين الآمدي: أبحار الأفكار في أصول الدين (٣: ٣٩) إمام الحرمين
الجويني: الشامل في أصول الدين (ص: ١٥٤). ذكر الجويني أن للجواهر صفات
واجبة وصفات جائزة ومستحيلة؛ فأما الواجبة فكالتحيز وصحة قبول العرض، وأما ما
يجوز على الجواهر فوجود أغيار الأعراض فيه. وأما الذي يستحيل على الجواهر
فكخروجه عن صفة نفسه؛ فإن فيه انقلاب جنسه. تراجع: إمام الحرمين الجويني:
الشامل في أصول الدين (ص: ١٦٨).

٤ - إمام الحرمين الجويني: الشامل في أصول الدين (ص: ١٥٣).

٥ - مسعد بن محمد الدمياطي: جواهر المعقولات في علم المقولات (ص: ٧)، سليمان
عبد الفتاح: حل المشكلات من علم المقولات (ص: ٣٩).

في الصفات النفسية كالتحيز والقيام بالنفس، وقبول الأعراض، ويجوز تباينها في صفات المعاني: كالماء والنار^(١).

وبيان ذلك: أنَّ المخالفة والمماثلة بين الجواهر ترجع لصفة الذات، فإذا كانت الجواهر قد اشتركت في صفة الذات، فهي ماثلة. ولأنَّ الجواهر مشتركة في صفات محصورة، فلو اختلفت إحدى الجواهر في الاشتراك في بعض الصفات لأمكن أن نثبت لبعضها صفة لا تجب لغيرها، وهذا غير ما هو مشاهد. ولأنَّ الجواهر لو كان فيها اختلاف لكان يجب فيما خالف غيره أن يفارقه في حكم يكشف عن الاختلاف. ولأنَّ الجسمين إذا اتفقا في اللون والقدر والصورة، ورأيناها ثم غبنا عنهما وأدركناهما ثانيًا، فإنه قد يلتبس علينا أحدهما بالآخر. فلأنَّ الجواهر كلها متجانسة على جميع الوجوه^(٢).

١ - العلامة السجاعي: الجواهر المنتظمات في عقود المقولات (ص: ٢٥، ٢٦) بهامش حاشية العطار. وقال العطار (ص: ٢٦): "مثل بهما [أي بالماء والنار] لما بينهما من التباعد بحسب الظاهر، وهما متماثلان في الحقيقة، وهي الصفة النفسية وإنما الاختلاف بينهما في العوارض، وظهر لك من هذا أن تركيب النوع كالإنسان من الجنس والفصل إنما يتأتى على طريقة الحكماء، أما المتكلمون فالحقيقة النوعية لسائر الممكنات الموجودة واحدة، وإنما الاختلاف بالعوارض، وهي ليست ذاتية لخروجها عن الحقيقة.

٢ - منى أبو زيد: التصور الذري في الفكر الفلسفي الإسلامي (ص: ٣٨، ٣٩)، ويراجع: سيف الدين الأمدي: أبعاد الأفكار في أصول الدين (٣: ٣٦).

وقد خالف بعض معتزلة بغداد هذه النقطة مدعين أنَّ الجواهر قد تكون مختلفة، كما أنها قد تكون متماثلة، بينما وافق بعضهم الفلاسفة في كون الأجسام مختلفة على الحقيقة^(١).

وقد احتج الفلاسفة بأنَّ الجسم مركب من الهولى والصورتين؛ (الجسمية والنوعية)، التي صارت بها الأجسام أنواعًا مختلفة الحقيقة، ومن ثم تتخالف في الصفات النفسية. وقد اختلفت حقائقها، فيلزم من تماثلها في الحقيقة تماثلها في الصفات النفسية، ومن تخالفها فيها تخالفها فيها^(٢).

وقد صور الآمدي موقف هذا الفريق فبين ما استندوا عليه بأننا ندرك الاختلاف بين بعض الجواهر: كالاختلاف الواقع بين النار، والهواء والماء، والتراب ضرورة. كما ندرك الاختلاف بين السواد، والبياض، والحرارة، والبرودة، والرطوبة واليبوسة، وسائر الأعراض المختلفة؛ وهذا فيه دلالة على الجواهر مختلفة.

ويرد عليهم بأنَّ ما ندركه من الاختلاف بين الجواهر: كالأمتلة المضروبة؛ فلا نسلم أنه عائد إلى اختلاف الجواهر في أنفسها؛ بل هو عائد إلى الأعراض القائمة بها. واختلاف الأعراض لا يدل على اختلاف المعروض له في نفسه^(٣).

١ - يراجع: سيف الدين الآمدي: أبحار الأفكار في أصول الدين (٣: ١٠٣)، منى أبو زيد: التصور الذري في الفكر الفلسفي الإسلامي (ص: ٣٧)، وقد نسب الجويني هذا القول للنظام من المعتزلة. يراجع: الشامل في أصول الدين (ص: ١٥٣).

٢ - مسعد بن محمد الدمياني: جواهر المعقولات في علم المقولات (ص: ٧) يوسف علي يوسف، سليمان عبد الفتاح: المقولات الواضحة (ص: ٢٠).

٣ - سيف الدين الآمدي: أبحار الأفكار في أصول الدين (٣: ٣٦).

ويترتب على هذا الخلاف أنه يجوز انقلاب العصا ثعباناً ومسح الإنسان قرناً عند المتكلمين؛ إذ ليس هذا قلباً للحقائق، وإنما هو تغيير للصورة فقط، لأنَّ الحقائق وصفاتها النفسية عندهم متماثلة، خلافاً للحكماء القائلين إن الحقائق وصفاتها النفسية متخالفة^(١).

رابعاً: أنَّ الجواهر يمتنع تعريضها عن الأعراض:

هذا مذهب أهل السنة، فقد ذهبوا إلى أنَّ الجوهر المتحيز لا يخلو عن شيء من الأعراض، أو عن ضده. وخالفهم في هذا المذهب الصالحي المعتزلي فرأى أن الجواهر يجوز تعريضها عن جميع الأعراض فيما لا يزال، وذهب معتزلة البصرة إلى أن الجواهر يمتنع تعريضها عن الأكوان دون غيرها من الأعراض، وذهب معتزلة بغداد إلى أن الجواهر يمتنع تعريضها عن الألوان دون غيرها^(٢).

خامساً: أنَّ الجواهر لا يفتقر إلى مكان:

وقد استدلو على ذلك؛ بأنَّه لو افتقر إلى مكان لكان مكانه جوهر، ثم يتسلسل في مكانه ومكان مكانه، فيجوز عليه المكان ولا يجب له^(٣). ومن خلال هذا العرض نكون قد طوفنا عند بعض ما يخص الجوهر عند كل من الفلاسفة والمتكلمين، لينتقل الحديث عن العرض.

١ - يوسف علي يوسف، سليمان عبد الفتاح: المقولات الواضحة (ص: ٢١).

٢ - تراجع: سيف الدين الأمدي: أبعاد الأفكار في أصول الدين (٣: ٤٣).

٣ - تراجع: إمام الحرمين الجويني: الشامل في أصول الدين (ص: ١٥٩).

المبحث الثالث

العرض وأحكامه

تعريف العرض:

يطلق العرض في اصطلاح أهل اللغة على كل أمر نظري، يعرض ولا يدوم مكثه، ويكون زواله عن قرب، ومنه تسميتهم الأمراض الغير لازمة أعراضًا، وإليه الإشارة بقوله تعالى {ثُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا} [سورة الأنفال: ٦٧]، سمى الدنيا عرضًا لسرعة زوالها وانتقالها، وقوله تعالى حكاية عن عاد في تسميتهم السحاب الذي أظلمهم عارضًا حيث ظنوا زواله عن قرب كغيره من السحب تساق وستتقشع كالذي عهدوه في كل سحاب، فقالوا {هَذَا عَارِضٌ مُّمْطِرُنَا} [سورة الأحقاف: ٢٤] ^(١).

والعرب يطلقون لفظ العرض على عدة معان: (أ) على الأمر الذي يعرض للمرء من حيث لم يحتسبه. (ب) أو على ما يثبت ولا يدوم. (ج) أو على ما يتصل بغيره ويقوم به. (د) أو على ما يكثر ويقل من متاع الدنيا. وقد ذهب البعض إلى أن السبب في تسمية المعاني القائمة بالأجسام أعراضًا؛ لأنها تعترض في الأجسام وتقوم بها ^(٢)، فكأن المتكلمين والفلاسفة استنبطوا معنى العرض من أحد هذه المعاني فدلوا به على ما لا يقوم بذاته، وهو الحال في موضوع ^(٣).

١ - يراجع: إمام الحرمين الجويني: الشامل في أصول الدين (ص: ١٦٦)، سيف الدين الأمدى: أبحار الأفكار في أصول الدين (٣: ١٥١).

٢ - يراجع: محمد عبد الهادي أبو ريذة: إبراهيم بن سيار النظام وآراءه الكلامية الفلسفية (ص: ١٢٧).

٣ - جميل صليبا: المعجم الفلسفي (٢: ٦٨).

أولاً تعريف الفلاسفة للعرض: عرّف الحكماء العرض بأنه ماهية إذا وجدت في الخارج كانت في موضوع^(١)، وقد أرادوا بالموضوع المحل المتقوم ذاتاً، والمقوم لما حل فيه؛ احترازاً عن قيام الصورة الجوهرية بالمادة؛ إذ المادة عندهم ليست موضوعاً للصورة، بل محلاً لها^(٢). وقد ذهب الحكماء إلى أنّ العرض إن كان قائماً بالمتحيزات فهو الأعراض الجسمانية، وإن كان قائماً بالمفارقات فهو الأعراض الروحانية^(٣).

ثانياً: تعريف المتكلمين: عرف الأشاعرة من أهل السنة العرض بأنه ما لا يبقى وجوده، قال الجويني: وهذا الحد مطرد منعكس لكنه لا يصلح على مذهب المعتزلة؛ إذ أصلهم القول ببقاء معظم الأعراض، وعرفه بعضهم بأنه الذي يقوم بغيره ويخرج من حد الجواهر ولا تندرج فيه صفات الباري تعالى؛ فإنها لا تقوم بغيرها، وعرف أيضاً بأنه ما يقوم بالجواهر، لكن هذا التعريف لا يستقيم على مذهب المعتزلة لأنهم قالوا بجواز ثبوت الأعراض في عدم غير قائمة بالجواهر، وعرفه البعض بأنه ما كان صفة لغيره^(٤).

وأما العضد فعرفه بأنه موجود قائم بمتحيز^(٥)، قال السيد الشريف في شرحه: هذا هو المختار في تعريفه؛ لأنه خرج منه الأعدام والسلوب إذ ليست موجودة، والجواهر إذ هي غير قائمة بمتحيز، وخرج أيضاً ذات الرب

١ - يراجع: ابن سينا: الشفاء (الإلهيات) (١: ٥٧)، أبو حامد الغزالي: معيار العلم (ص: ٣٧٠)، سيف الدين الأمدي: المبين في شرح ألفاظ الحماء والمتكلمين (ص: ٣٧١)، مسعد بن محمد الدمياطي: جواهر المعقولات (ص: ٩).

٢ - سيف الدين الأمدي: أبكار الأفكار في أصول الدين (٣: ١٥١).

٣ - ابن التلمساني: شرح معالم أصول الدين (ص: ١٧٦).

٤ - إمام الحرمين الجويني: الشامل في أصول الدين (ص: ١٦٧)، بتصرف.

٥ - عضد الدين الإيجي: المواقف في علم الكلام (ص: ٩٦).

وصفاته... وقال بعض الأشاعرة: العرض ما كان صفة لغيره وهو منقوض بالصفات السلبية؛ فإنها صفة لغيرها وليست أعراضاً لأنَّ العرض من أقسام الموجود، ومنقوض أيضاً بصفاته تعالى إذا قيل بالتغاير بين الذات والصفات^(١). ومعنى القيام بالغير هو الاختصاص الناعت أو التبعية في التحيز، والأول هو الصحيح^(٢).

وذهب المعتزلة إلى أنَّ العرض هو ما لو وجد لقام بالمتحيز^(٣)، وهذا التعريف مبني على أصولهم من أنَّ العرض ثابت عندهم في العدم منفك عن الوجود الذي هو زائد على الماهية ولا يقوم بالمتحيز حال العدم؛ بل إذا وجد العرض قام به^(٤).

وكلامهم منتقض على أصولهم بفناء الجوهر؛ فإنَّه عرض؛ وهو غير قائم بالجوهر، ومنتقض كذلك على أصول بعض معتزلة البصرة الذين ذهبوا إلى أنَّ الإرادة قائمة لا في محل؛ فإنها عرض، وليس قائمة بالجوهر. وينتقض على أصل أبي الهذيل؛ فقد ذهب إلى أنَّ بعض كلام الله تعالى لا في محل مع كونه عرضاً^(٥).

١ - يراجع: السيد الشريف الجرجاني: شرح المواقف (٥: ٦)، العلامة السجاعي: الجواهر المنتظمات في عقود المقولات (ص: ١٦)، محمود أبو دقيقة: القول السديد في علم التوحيد (١: ٢٠٩).

٢ - العلامة السجاعي: الجواهر المنتظمات في عقود المقولات (ص: ١٦، ١٧) بهامش (حاشيتا العطار والعدوي).

٣ - عضد الدين الإيجي: المواقف في علم الكلام (ص: ٩٦).

٤ - يراجع: السيد الشريف الجرجاني: شرح المواقف (٥: ٦)، محمود أبو دقيقة: القول السديد في علم التوحيد (١: ٢٠٩).

٥ - سيف الدين الآمدي: أبحار الأفكار في أصول الدين (٣: ١٥٢).

وعلى كل حال فقول المتكلمين بأنَّ العرض موجود قائم بمتحيز خرج به الأحوال وصفات الباري تعالى، فإنها وإن وصف بها، فلا يقال: إنَّها أعراض؛ لما يشعر به العرض من قلة البقاء^(١).

أنواع الأعراض:

هذا وقد اختلف المتكلمون في أنواع الأعراض إلى ثلاثة مذاهب:

المذهب الأول: وهو لجمهور المتكلمين، ويرون أنَّ الأعراض لها أعداد متناهية؛ ومن بين هذه الأعراض: الأكوان الأربعة، التي هي (الاجتماع والافتراق والحركة والسكون)، والألوان والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والروائح والطعوم والأصوات والبقاء والحياة والجهل والنظر والشك والقدرة والعجز والسمع والبصر الكلام والخاطر واللذة، الفكر، والاعتقاد.

المذهب الثاني: ويرى أصحابه أنَّ الأعراض لا نهاية لعددها، وممن قال بذلك معمر بن عباد السلمي، وقد احتج بأنَّ كل نوع من الأعراض الموجودة في الأجسام لا نهاية لها في كل نوع منها.

المذهب الثالث: ويرى أصحابه بأنَّ الأعراض كلها أجسام، من جنس واحد، ولا يوجد إلا عرض واحد وهو الحركة، ويأتي النظام على رأس هذا

١ - ابن التلمساني: شرح معالم أصول الدين (ص: ١٧٢، ١٧٦).

الفريق^(١)، ووافقه النجار، فإنهما قالاً: الجوهر أعراض مجتمعة^(٢). ولا يخفى فساد هذا المذهب لما يلزم عليه من انقلاب الحقائق.

أقسام الأعراض:

أقسام الأعراض عند الفلاسفة:

اختلف الحكماء والمتكلمون في أقسام العرض؛ فذهب الحكماء إلى أنَّ الأعراض منحصرة في المقولات التسع، المذكورة آنفاً فهي إمَّا أن تكون بحيث يلزم من حصولها صدق النسبة أو قبول القسمة أو لا ذاك ولا هذا^(٣). وبناءً على ذلك فهي ثلاثة أقسام:

فالأول: الأعراض النسبية، وهو ما يحتاج في تصور ذاته إلى تصور أمر خارج، أو يقال: هو ما يكون مفهومه معقولًا بالقياس إلى الغير. وهو سبعة: الأين والمتى والإضافة والوضع والملك والفعل والانفعال.

الثاني: الأعراض الذاتية (غير نسبية): وهو ما لا يحتاج في تصور ذاته إلى تصور أمر خارج منه، أو هو ما يكون مفهومه معقولًا بذاته^(٤) وهو اثنان:

الأول: العرض الذي يوجب قبول القسمة وهو: الكم.

-
- ١ - إمام الحرمين الجويني: الشامل في أصول الدين (ص: ١٦٨)، محمد عبد الهادي أبو ريذة: إبراهيم بن سيار النظام وآراءه الكلامية الفلسفية (ص: ١٢٥)، منى أبو زيد: التصور الذري في الفكر الفلسفي الإسلامي (ص: ٤٧).
 - ٢ - سيف الدين الأمدي: أبحار الأفكار في أصول الدين (٣: ٣٠).
 - ٣ - يراجع: ابن التلمساني: شرح معالم أصول الدين (ص: ١٧٧).
 - ٤ - يراجع: محمد أبو عليان: رسالة في تعاريف المقولات وأقسامها (ص: ١٠).

الثاني: العرض الذي لا يوجب القسمة ولا النسبة، وهو كيف^(١).

أقسام الأعراض عند المتكلمين:

بينما ذهب المتكلمون من أهل السنة إلى أنَّ الأعراض تنقسم إلى ما يشترط فيه الحياة وهي ما يختص بالحي وهو الحياة وما يتبعها من الإدراكات كالعلم والقدرة، وإلى ما لا يشترط فيه الحياة، وهو الأكوان والمحسوسات (الألوان والطعوم والطعوم والروائح)^(٢).

وزاد المعتزلة عليهم بإثبات أقسام الأعراض فقسموا العرض إلى: ما يفتقر في وجوده إلى محل، وإلى ما لا يفتقر، وغير المفتقر كإرادة الله تعالى وكراهيته عند البصريين والعلم بالمتجددات عند جهم.

وأما القائم بالغير فقسمان؛ الأول: ما يقوم بمحل واحد، والثاني: ما يقوم بمحلين، كالتأليف عند أبي هاشم. ثم قسموا القائم بمحل إلى ما يختص حكمه بمحله وهو ما لا يشترط فيه الحياة كالألوان، وإلى ما يختص حكمه بالجزء الذي قام به، كالصفات التي تشترط فيها الحياة، فإنه يقوم المعنى فيها بجزء ويوجب الحكم للجملة.

١ - يراجع: أبو حامد الغزالي: مقاصد الفلاسفة (ص: ١٦٣)، شرف الدين التلمساني: شرح معالم أصول الدين (ص: ١٧٧، ص: ١٩٠)، عبد القادر الإسكندراني: فيح النشر شرح المقولات العشر (ص: ١٢).

٢ - عضد الدين الإيجي: المواقف في علم الكلام (ص: ٩٧)، ابن التلمساني: شرح معالم أصول الدين (ص: ١٧٧).

وقد رد الأشاعرة من أهل السنة على قولهم بأن من الأعراض ما لا يفتقر إلى المحل بأنه يلزم عليه أن المعاني لو استغنت عن المحال لاستغنى كل معنى، وذلك قلب لأجناسها.

ورد الأشاعرة عليهم كذلك في تقسيمهم القائم بغيره إلى ما يقوم بمحل واحد، وإلى ما يقوم بمحلين بأنه يؤدي إلى انقسام لما لا ينقسم^(١).

المطلب الثاني: أحكام الأعراض:

للأعراض عدة أحكام؛ وهي:

الحكم الأول: أنها ثابتة؛ ولم يختلف في ثبوتها أحد من العقلاء، هذا وقد حكى إمام الحرمين إجماع الإسلاميين على إثبات الأعراض، وإن اختلفوا في تفاصيلها، وذكر أنه لم يخالفهم في ذلك إلا ابن كيسان الأصم؛ فقد زعم أن العالم خال عن الأعراض، وأنه كله جواهر^(٢).

الحكم الثاني: أن الأعراض لا تقوم بنفسها، وهذا الحكم مستفاد من تعريف العرض المتقدم آنفاً، وقد ذهب صاحب المقاصد إلى أن هذا الحكم ضروري، وإن كابر بعض المعتزلة - وهو أبو الهذيل العلاف - فأجاز وقوع إرادة عرضية لا في محل^(٣). ومن بين الأدلة على ذلك أن يقال: لو قام

١ - يراجع: ابن التلمساني: شرح معالم أصول الدين (ص: ١٧٨، ١٧٩).

٢ - إمام الحرمين الجويني: الشامل في أصول الدين (ص: ١٦٨)، عضد الدين الإيجي: المواقف في علم الكلام (ص: ٩٩)، ويراجع: ابن عرفة التونسي: المختصر الشامل في علم الكلام (١: ٤٤٤).

٣ - عضد الدين الإيجي: المواقف في علم الكلام (ص: ١٠٠)، سعد الدين التفتازاني: شرح المقاصد (٣: ١٥١)، برهان الدين اللقاني: هداية المريد لجوهر التوحيد (٢: ١٠٤٣).

العرض بنفسه؛ لكان المتحرك بحركة لا تقوم به والأسود أسود بسواد لا يقوم به، وكذا الأبيض؛ وهو باطل بالضرورة^(١).

والضرورة كافية في ثبوت الأعراض وعدم قيامها بنفسها كما ذكر العضد^(٢).

الحكم الثالث: أن الأعراض لا تنتقل من محل إلى محل آخر استقلالاً؛ لأن الانتقال حصول الشيء في حيز بعد أن كان في حيز آخر، والانتقال تابع للتحيز، وهذا لا يتصور إلا في المتحيز بالذات والعرض ليس كذلك فلا ينتقل^(٣)؛ وعلى ذلك فالانتقال من خواص الأجسام، وصفات الأشياء ملازمة لها.

وقد نقل البيضاوي إجماع جمهور العقلاء من المتكلمين والفلاسفة على ذلك، وذكر ما احتجوا به على ذلك؛ وهو أن تشخص أفرادها ليس لذاتها، ولا للوازمها، وإلا لانحصرت أنواعها في أشخاصها، ولا لعوارضها الحالة فيها لتوقف حلولها على تعيينها، فهو لمُحالها، فلا تنتقل عنها بخلاف الجسم، فإنه غير محتاج في تشخصه إلى الحيز، بل في تحيزه، وهو حاصل باعتبار الحيزين^(٤).

١ - سيف الدين الأمدي: أبحار الأفكار في أصول الدين (٣: ٣٠).

٢ - عضد الدين الإيجي: المواقف في علم الكلام (ص: ٩٩).

٣ - عضد الدين الإيجي: المواقف في علم الكلام (ص: ١٠٠)، محمد حسنين مخلوف: الحاشية الثانية على الجواهر المنتظمات في عقود المقولات (ص: ١٩).

٤ - ناصر الدين البيضاوي: طوابع الأنوار (ص: ١٨٨)، ولا يعترض على هذا الحكم بأن انتقال العرض من محل إلى محل آخر مشاهد محسوس؛ وذلك كان انتقال الروائح إلى ما يجاورها والحرارة إلى ما لا يلامسها. **والجواب:** أن الفاعل المختار هو الذي

الحكم الرابع: أنَّ العرض الواحد الشخصي لا يقوم بمحليين؛ وهذا الحكم كما قال صاحب المواقف وصاحب المقاصد قد يكون من الضروريات؛ فإنَّ الضرورة قاضية بأنَّ العرض القائم بهذا المحل يمتنع أن يكون هو بعينه القائم بالمحل الآخر^(١)؛ ذلك بأنَّ تشخص العرض إنما هو بالمحل، بمعنى أنَّ محله مستقل بتشخصه، فلو قام بمحليين لزم اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد، كحصول الجسم الواحد في مكانين؛ فلو جاز ذلك لزم جواز هذا، وهو ضروري البطلان. وبأنه لو جاز قيام العرض الواحد بمحليين لما حصل الجزم بأن السواد القائم بهذا المحل غير السواد القائم بذلك، لجواز أن يكون سوادًا واحدًا قائمًا بهما، واللازم باطل^(٢).

الحكم الخامس: أنَّ العرض لا يقوم بالعرض، وهذا الحكم متنازع فيه بين المتكلمين والفلاسفة؛ فقد جوز الآخرون قيام العرض بالعرض، كالسرعة القائمة بالحركة القائمة بالجسم^(٣)، واختلافهم مبني على اختلافهم في تفسير القيام بالغير؛ فمن قال إن معناه التبعية في التحيز - وهم المتكلمون - منع قيام العرض بالعرض، ومن قال معناه اتصاف المنعوت بالناعت جوز قيام العرض بالعرض.

أحدث ذلك بطريق جري العادة عقيب المجاورة والمماسة، هذا عند أهل السنة. يراجع: ساجقلي زادة نشر الطوالع (ص: ٩٢).

١ - عضد الدين الإيجي: المواقف في علم الكلام (ص: ٩٧)، السيد الشريف الجرجاني: شرح المواقف (٥: ٥٦)، سعد الدين التفتازاني: شرح المقاصد (٣: ١٥١)، محمود أبو دقبة: القول السديد في علم التوحيد (١: ٢٢٤، ٢٢٥).

٢ - برهان الدين اللقاني: هداية المريد لجوهرة التوحيد (٢: ١٠٤٠)، وينظر: سليمان عبد الفتاح: حل المشكلات من علم المقولات (ص: ٢٧).

٣ - العلامة المرعشي: نشر الطوالع (ص: ٩٢).

وقد رجح البيضاوي ذلك المعنى الذي ذهب إليه الحكماء من أنَّ القيام: هو الاختصاص الناعت، ومعنى الاختصاص الناعت: أن يختص الشيء بآخر اختصاصًا يصير به ذلك الشيء نعتًا للآخر، والآخر منعوتا به كاختصاص السواد بالجسم لا كاختصاص الماء بالكوز^(١).

قال البيضاوي "إذ القيام هو الاختصاص الناعت، فإنَّ صفات الله تعالى قائمة بذاته مع امتناع تحيزه، وإن سلم قلَّم لا يجوز أن يكون تحيز محله تبعًا لتحيز محل آخر وهو الجوهر"^(٢).

واستدل المتكلمون على ما ذهبوا إليه بأنه لو جاز قيام العرض بالعرض لجاز قيام العلم بالعلم، لكونه عرضًا. وقيام العلم بالعلم محال. فلو قام العلم بالعلم لجاز أن يقوم به جهل؛ لأن سبيل قيام أحدهما به كسبيل قيام الآخر به، ولأنه لو قام العلم بالعلم لتساويا في الصفات النفسية وعلى ذلك فليس أحدهما أولى من الآخر بأن يكون محلا له والآخر حالا فيه والعكس^(٣).

وعلى كل فلو قام عرض بعرض فلا بدَّ في النهاية من جوهر تنتهي إليه سلسلة الأعراض؛ ضرورة امتناع قيام العرض بنفسه^(٤).

الحكم السادس: أنَّ العرض متجدد لا يبقى زمانين، ومعناه: أنه مستحيل بقاءه أنين متتالين، بل هي على التقضي والتجدد، ينقضي واحدٌ منها ويتجدد آخر مثله، والتخصيص للقادر المختار؛ قيل لأن البقاء صفة فهو عرض

١ - زكريا الأنصاري: فتح الإله الماجد بإيضاح شرح العقائد (ص: ٢٩٧).

٢ - ناصر الدين البيضاوي: طوابع الأنوار (ص: ١٨٨، ١٨٩).

٣ - سيف الدين الأمدي: أبحار الأفكار في أصول الدين (٣: ١٦٠).

٤ - برهان الدين اللقاني: هداية المريد لجوهرة التوحيد (٢: ١٠٤٤).

أيضاً فلو بقي العرض للزم قيام العرض بالعرض^(١)، وهذا مذهب الشيخ الأشعري وبعض محققي أتباعه والنظام والكعبي من المعتزلة؛ بينما قال الفلاسفة وجمهور المعتزلة ببقاء الأعراض زمانين فأكثر باستثناء الزمان والحركة والصوت^(٢). هذا وبقاؤها عبارة عن تجدد الأمثال بإرادة الله تعالى^(٣).

وعمدة ما استدل به أهل السنة على عدم بقاء الأعراض زمانين أنها لو بقيت امتنع زوالها، واللازم باطل بالإجماع وشهادة الحس^(٤).

والذي حمل أهل السنة على ما ذهبوا إليه من القول بعدم بقاء الأعراض زمانين هو أنهم قالوا إن السبب المحوج إلى المؤثر هو الحدوث فلزمهم استغناء العالم حال بقاءه عن الصانع بحيث لو جاز عليه عدم - تعالى عن ذلك علواً كبيراً - لما ضر عدمه في وجوده، فدفعوا ذلك بأن شرط بقاء الجوهر هو العرض، ولما كان هو متجدداً محتاجاً إلى المؤثر دائماً كان الجوهر أيضاً حال بقاءه محتاجاً إلى ذلك المؤثر بواسطة احتياج شرطه إليه فلا استغناء أصلاً^(٥).

١ - محمد حسنين مخلوف: الحاشية الثانية على الجواهر المنتظمات في عقود المقولات (ص: ٢٠).

٢ - ينظر: محمد ماضي الرخاوي: مدلولات المقولات (ص: ٦٢) (تعليق المحقق).

٣ - عضد الدين الإيجي: المواقف في علم الكلام (ص: ١٠١)، برهان الدين اللقاني: هداية المرید لجوهرة التوحيد (٢: ١٠٤١).

٤ - عضد الدين الإيجي: المواقف في علم الكلام (ص: ١٠١)، ويراجع تفصيل الأدلة في سيف الدين الأمدي: أنكار الأفكار في أصول الدين (٣: ١٦٤).

٥ - السيد الشريف الجرجاني: شرح المواقف (٥: ٣٨).

مقولة الكم

كنا قد تناولنا الأعراض غير النسبية وذكرنا أنها ما لا يحتاج في تصور ذاتها إلى تصور أمر خارج عنها، وهما الكم والكيف. وأنَّ مقولة الكم من الأعراض الموجبة لقبول القسمة.

تعريف الكم وأقسامه:

أولاً: تعريف الكم:

دأب المصنفون في علم الكلام حين تعرضهم لأنواع الأعراض أن يبدؤا بالحديث عن مقولة "الكم" بعد الجوهر؛ لأنَّها أعم وجوداً من الكيف^(١). وقد عرفه الحكماء بعدة تعريفات منها؛ أنَّه عرض يقبل القسمة لذاته. أي: يكون معروضاً لها بلا واسطة أمر آخر.

وقال الشيخان أبو نصر وأبو علي: "الكم هو الذي يمكن أن يوجد فيه شيء يكون واحدًا عادًا له سواء كان موجودًا بالفعل أو بالقوة ... وقيل: الكم هو المساواة واللا مساواة أي الزيادة والنقصان"^(٢). وقال ابن سينا: "الكم هو

١ - وذلك لأنَّ أحد قسميه وهو العدد يشمل المقارنات (هي الأجسام لمقارنتها الهيولى) والمجردات والجمادات والبسائط، والكم أيضًا أصح وجوداً من الأعراض النسبية التي لا تقرر لها في ذوات موضوعها، كنقرر الكم والكيفيات؛ لذلك قدم الكلام عليه على سائر الأعراض. يراجع: السيد الشريف: شرح المواقف (٥: ٥٥)، سليمان عبد الفتاح: حل المشكلات من علم المقولات (ص: ٤٤)، محمد حسنين مخلوف: الحاشية الثانية على الجواهر المنتظمات في عقود المقولات (ص: ٣١).

٢ - التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم (٢: ١٣٨١) وقد اعترض على هذين التعريفين؛ فقيل التعريف بهما دوري لأنَّ المساواة لا يمكن تعريفها إلا بالاتفاق في الكمية. والجواب أنَّهما مما يدرك بالحسّ والكم لا يناله الحسّ مفردًا بل إنّما يناله مع

==

الذي يقبل لذاته المساواة واللا مساواة والتجزؤ^(١)، أي أنه يقبل العد والتقدير بوحدة ما^(٢). وقال أبو حامد الغزالي: "الكمية هي العرض الذي يلحق الجوهر بسبب التقدير"^(٣). وقال في موضع آخر: "الكم عرض، وهو عبارة عن المعنى الذي يقبل التجزؤ والمساواة والتفاوت لذاته، فالمساواة والتفاوت والتجزؤ من لواحق الكم، فإن لحق غيره فبواسطته لا من حيث ذات ذلك الغير"^(٤). وقال البيضاوي: "الكم: وهو ما يقبل القسمة لذاته كالأعداد والمقادير"^(٥).

والمراد بالقسمة في التعريف: القسمة الوهمية؛ وهي فرض شيء غير شيء آخر بعد ملاحظة أنهما شيء واحد. وعلى ذلك فالحاكم هو الوهم، ولأن الوهم يدرك الجزئيات فقط فإن قسمته هذه تكون جزئية؛ ومثاله أنك إذا قسمت خطأ معينا بالوهم إلى أجزاء، فالحكم فيها على جزئي، وعلى هذا لا بد من تناهيها؛ لأن الوهم تابع للحس، والحس يكُلّ ويعجز عن ملاحظة ما يتناهى في الصغر، فتتناهى القسمة الوهمية تبعًا.

وإنما لم تدخل القسمة الفعلية والعقلية في الكم؛ فلأن الفعلية عبارة عن زوال الاتصال بين الأجزاء بالفك أو الكسر أو القطع فإنها من خواص المادة ولا تلحق الكم بقسميه المتصل والمنفصل؛ فهي افتراق يحصل بسببه للجسم

المتكّم تناوُلًا واحدًا. ثم إنَّ العقل يجهد في تمييز أحد المفهومين عن الآخر، فلذا يمكن تعريف ذلك المعقول بهذا المحسوس يعني أنَّ هذا المحسوس مستغن عن التعريف وإمكان أخذه في تعريفه لا يقتضي توقّف معرفته عليه. (السابق).

- ١ - ابن سينا: النجاة في الحكمة الإلهية (١: ٨٠).
- ٢ - مجمع اللغة العربية: المعجم الفلسفي (ص: ١٥٥).
- ٣ - أبو حامد الغزالي: مقاصد الفلاسفة (ص: ١٦٣).
- ٤ - أبو حامد الغزالي: معيار العلم (ص: ٣٧٥).
- ٥ - ناصر الدين البيضاوي: طوابع الأنوار من مطالع الأنظار (ص: ١٨٧).

هويتان، وإنما لم يكن هذا القسم مراداً؛ لأنه لا يلحق الكم المتصل الذي هو المقدار؛ لأنَّ القابل يجب أن يبقى مع المقبول والمقدار الواحد إذا انفصل وانقسم فقد عدم، وحصل هناك مقداران موجودان لم يكونا موجودين قبل الانفصال فلم يكن باقياً، ولا يلحق الكم المنفصل وهو العدد؛ لأن الافتراق زوال الاتصال الحقيقي، والأعداد لا اتصال فيها^(١).

وأما القسمة العقلية فالحاكم فيها هو العقل، ولأنه لا يدرك إلا الكليات فإن قسمته تكون كلية، ومثاله أنك إذا أردت أن تقسم شيئاً نصفين مثلاً ثم إلى نصف النصف وهلم جرّاً فإن القسمة العقلية لا تنتهي. وأما الخارجية أو الفعلية فإنها توجب الانفصال الحقيقي في الخارج، فالكم لا يقبلها لأنه تقني الكم وتعدمه فيحدث فيه هويتين مختلفتين عن هويته الأولى قبل الانقسام، ولذلك فالقسمة الفعلية عارضة للجسم الطبيعي لا التعليمي^(٢).

وقيد "لذاته" في التعريف يعني أنَّ قبوله القسمة لذاته هو لا لأمر خارج عنه يعرض له، أي أنَّ الكم المقصود هنا هو الكم بالذات فيخرج الكم بالعرض كالبياض مثلاً إذا حلَّ في جسم ذي أبعاد فإنه يقبل القسمة لكونه متقدراً بأبعاد الجسم معروضاً للكم القائم بالجسم لا لذاته فيستمد منه قبول القسمة بالعرض^(٣). وسيأتي التعريف بالكم بالعرض وأقسامه.

هذا وقد أنكر المتكلمون وجود الكم في الخارج، وإن كان له وجود اعتباري داخل الذهن.

١ - محمود أبو دقيقة: القول السديد في علم التوحيد (١: ٢١٢)، يوسف علي يوسف، سليمان عبد الفتاح: المقولات الواضحة (ص: ٢٢).

٢ - يراجع: هاني علي الرضا: تعليق على مدلول المقولات (ص: ٧١).

٣ - هاني علي الرضا: تعليق على مدلول المقولات (ص: ٧٢).

خواص الكم: بعد هذا البيان يظهر لنا خواص الكم وهي: قبوله القسمة الوهمية لذاته، وإمكان وجود عاد يعده إمّا بالتوهم كما في الخط، والسطح، والجسم التعليمي (المقدار)، وإمّا بالفعل كما في العدد، وأخيرًا قبوله المساواة، والزيادة والنقصان.

ومعنى هذا الكلام واضح في الخاصية الأولى (قبوله القسمة لذاته)، فقد سبق بيانه.

وأما كونه يقبل العد بالتوهم أو بالفعل فظاهر؛ ومثاله في الكم المتصل (الخط)؛ فإنه مشتمل على ما يعده ويفنيه توهمًا، ومثاله: إنك إذا فرضت واحدًا بعده كثير، فإنك لا تزال تسقط شبرًا فشبرًا إلى أن يفنى. وأما في الكم المنفصل فالعدد سبعة مثلاً يشتمل على الواحد سبع مرات، فإذا خرج الواحد مرة بعد أخرى إلى سبع مرات فني بعد ذلك العدد.

ومعنى قبوله المساواة والزيادة والنقصان: أنّ العقل إذا لاحظ المقادير والأعداد ونسبها إلى بعضها، يستطيع الحكم بينها بالمساواة والزيادة والنقصان. فعندما تقرض مقدارين وتنسبهما إلى بعضهما، فمن الممكن أن يكونا متساويين، أو يكون أحدهما أكبر والآخر أصغر، وهذا ينطبق أيضًا على العددين^(١).

أقسام الكم: ذكر المصنفون في هذا الفن للكم عدة أقسام باعتبارات مختلفة:

١ - يراجع: عضد الدين الإيجي: المواقف في علم الكلام (ص: ١٠٤)، السيد الشريف: شرح المواقف (٥: ٥٦ إلى ٥٩)، محمود أبو دقيقة: القول السديد في علم التوحيد (١: ٢١٢)، يوسف علي يوسف، سليمان عبد الفتاح: المقولات الواضحة (ص: ٢٦).

التقسيم الأول: الكم باعتبار الذات: الكم بالذات: وهو ما يكون كمًا بنفسه (١).

ينقسم الكم باعتبار الذات إلى؛ متصل ومنفصل: بيان ذلك أن الكم هو الذي يمكن أن يفرض فيه شيء غير شيء، بحيث يمكن فرض تقسيمه إلى أجزاء؛ فإن كان يمكن تقسيمه إلى أجزاء تنتهي إلى مشترك بين نهاية الجزء الأول، وبداية الجزء الثاني، كان متصلًا وإلا كان منفصلًا (٢).

يقول ابن سينا في بيان أقسام الكم: "وهو إما أن يكون متصلًا؛ إذ يوجد لأجزائه بالقوة حد مشترك تتلاقى عنده وتتحد به كالنقطة للخط، وإما أن يكون منفصلًا لا يوجد لأجزائه ذلك بالقوة ولا بالفعل كالعدد. والمتصل قد يكون ذا وضع وقد يكون عديم الوضع؛ وذو الوضع هو الذي يوجد لأجزائه اتصال وثبات وإمكان أن يشار إلى كل واحد منها أين هو من الآخر. فمن ذلك ما يقبل القسمة في جهة واحدة وهو الخط، ومنه ما يقبل في جهتين متقاطعتين على قوائم وهو السطح، ومنه ما يقبله في ثلاث جهات قائم بعضها على بعض وهو الجسم" (٣).

ويمكن فك عبارة ابن سينا السابقة فنقول: ينقسم الكم باعتبار الذات إلى قسمين:

- ١ - ناصر الدين البيضاوي: طالع الأنوار (ص: ١٩٤)
- ٢ - عبد الرحمن الجزيري: توضيح العقائد في علم التوحيد (ص: ٣٦)، ويراجع: ابن سينا: النجاة في الحكمة الإلهية (١: ٨٠).
- ٣ - عبد الرحمن الجزيري: توضيح العقائد في علم التوحيد (ص: ٣٧)، محمد حسنين مخلوف: الحاشية الثانية على الجواهر المنتظمات في عقود المقولات (ص: ٣١).

الأول: الكم المتصل: هو عرض يمكن أن يُفرض فيه أجزاء، ويكون بين أجزائه حد مشترك. وعلى حد تعبير الغزالي: " كل مقدار يوجد لأجزائه حد مشترك يتلاقى عنده طرفاه"^(١)، كالنقطة للخط، والخط للسطح، والآن الفاصل للزمان الماضي والمستقبل.

والحد المشترك: "هو ذو وضع بين مقدارين يكون هو بعينه نهاية لأحدهما وبداية للآخر؛ أو نهاية لهما على اختلاف العبارات باختلاف الاعتبار"^(٢). أو يقال في تعريفه: "ما يكون نسبته إلى الجزأين واحدة؛ كالنقطة بالقياس إلى جزأي الخط"^(٣).

ومن صفات الحد المشترك قبول الإشارة الحسية، وذلك لأنه إمّا نقطة أو خط أو سطح وكل منها ذو وضع يمكن أن يشار إليه حسياً في الخارج مع التنبيه على أنّ النقطة ليست جزءاً من الخط، بل عرض له تقسمه جزأين، وكذلك الخط عرض بالقياس إلى السطح يقسمه، والسطح عرض بالقياس إلى الجسم يقسمه^(٤).

١ - أبو حامد الغزالي: معيار العلم (ص: ٣٧٥).

٢ - السيد الشريف: شرح المواقف (٥: ٦٢).

٣ - العلامة المرعشي: نشر الطوابع (ص: ٩٥).

٤ - يراجع: هاني علي الرضا حسين: تعليق على مدلولات المقولات (ص: ٧٣، ص: ٧٦).

أما الخط^(١)؛ فإنك إذا قسمته بالوهم إلى قسمين، كان الحد المشترك بين بينهما النقطة^(٢)، بمعنى أن نصف الخط الأول ينتهي عند نقطة، ويبتدئ، منها النصف الثاني. وكذلك النقطة فإنها مشتركة بين الجزأين وهذه النقطة ذات وضع، أي ذات إشارة حسية.

وإذا أردت أن تقسم السطح إلى جزأين مثلاً، فإنك تفرض بالوهم أن نصفه ينتهي إلى خط، ونصفه الثاني يبتدئ من ذلك الخط، فالحد المشترك بينهما هو الخط، وهو يشار إليه إشارة حسية.

وكذا الجسم إذا أردت أن تقسمه إلى جزأين، فإن الحد المشترك يكون هو السطح الذي ينتهي عنده أحد القسمين، ويبتدئ منه القسم الثاني، على أن الحد المشترك عرض لا يزيد به المقدار ولا ينقص، وفي الآن بالنسبة إلى جزأي الزمان أعني الماضي والمستقبل^(٣).

ومن الأهمية بمكان أن نذكر بأنه قد يستشكل البعض فيقول: إنكم قد جعلتم القسمة وهمية، فكيف تكون وهمية ومن صفات الحد المشترك أن يُشار إليه بالإشارة الحسية، والإشارة الحسية لا تكون إلا للموجود الحقيقي الخارجي؟

١ - الخط: مقدار لا يقبل الانقسام إلا من جهة واحدة، وأيضاً: هو مقدار لا ينقسم في غير جهة امتداده بوجه، وهو نهاية السطح. يراجع: ابن سينا: رسالة الحدود (ص: ٢٥٣، ٢٥٤).

٢ - النقطة: ذات غير منقسمة، ولها وضع؛ وهي نهاية الخط". يراجع: ابن سينا: رسالة الحدود (ص: ٢٥٣).

٣ - ينظر: أبو حامد الغزالي: معيار العلم (ص: ٣٧٥)، محمد حسنين مخلوف: الحاشية الثانية على الجواهر المنتظمات في عقود المقولات (ص: ٣١)، عبد الرحمن الجزيري: توضيح العقائد في علم التوحيد (ص: ٣٦).

والجواب: من أن كون ذا وضع لا يقتضي وجوده بل وجوده أو وجود ما يتوهم هو فيه ^(١).

أقسام الكم المتصل: ذكر أهل هذا الفن أنَّ الكمَّ المتصل ينقسم إلى قسمين:

القسم الأول: كم متصل قار الذات ^(٢)، والقار هو الثابت، وسماه الغزالي بـ"ذي وضع" ^(٣)، وهو الذي تكون أجزأؤه المفروضة مجتمعة في الوجود الخارجي في زمان واحد، أي من كانت لأجزأؤه اتصال وثبات وتساوق في الوجود معاً، بحيث يمكن أن يُشار إلى كل واحد منهما أنه أين هو من الآخر، ويسمى بالمقدار. علماً بأنَّ الأجزاء المعتبر قرارها من عدمه هي أجزاء وهمية مفروضة لا حقيقة واقعية؛ لما سبق ذكره من عدم قبوله القسمة الخارجية، وهو على ثلاثة أقسام: **الخط، والسطح، والجسم التعليمي** ^(٤). فإن انقسم

١ - تراجع: حاشية حسن جلبي الفناري على شرح السيد الشريف على شرح المواقف (٥):

(٦٢)، هاني على الرضا: تعليق على مدلولات المقولات (ص: ٧٣).

٢ - القار هو الثابت. والعرض على نوعين: قار الذات؛ وهو الذي تجتمع أجزأؤه في الوجود كالبياض والسواد. وغير قار الذات؛ وهو الذي لا تجتمع أجزأؤه في الوجود كالحركة والسكون. عبد النبي الأحمد نكري: جامع العلوم في اصطلاحات الفنون (٢): (٢٢٨).

٣ - أبو حامد الغزالي: معيار العلم (ص: ٣٧٥).

٤ - أبو حامد الغزالي: معيار العلم (ص: ٣٧٥)، وتقيد الجسم بالتعليمي؛ للاحتراز عن الجسم الطبيعي، فإنَّه من مقولة الجوهر. وإنما سمي الكم القائم بالجسم الطبيعي الساري فيه جسمًا تعليميًا؛ لأنَّه يبحث عنه في العلوم التعليمية التي منها علم الهندسة وعلم المساحة. ويراجع: يوسف علي يوسف، سليمان عبد الفتاح: المقولات الواضحة (ص: ٢٣)، هاني علي الرضا حسين: تعليقات على مدلولات المقولات (ص: ٧٤).

المقدار في الجهات الثلاثة: الطول، والعرض، والعمق فجسم تعليمي، وهو أتم المقادير؛ لأنه يُبحث عنه في التعاليم؛ أي الرياضيات: وإن انقسم في جهتين فسطح، وإن انقسم في جهة واحدة فخط^(١).

وعلى ذلك فالخط: هو ما يقبل القسمة الوهمية في جهة واحدة فقط. **وأما السطح:** فهو ما يقبل القسمة الوهمية من جهتين، **وأما الجسم التعليمي:** فهو ما يقبل القسمة الوهمية في الجهات الثلاث؛ الطول والعرض والعمق^(٢). والجسم التعليمي هو أتم المقادير؛ لأنه يشتمل على بعدين وهما يحققان السطح، ويشتمل كذلك على بعد واحد زهو يحقق الخط، ويزيد على الاثنين ببعد ثالث، فهو جامع للمقادير كلها بكان بهذا الاعتبار أتم المقادير^(٣).

هذا ومن الأهمية بمكان أن نذكر هنا لماذا كان الخط والسطح والجسم التعليمي من قبيل الأعراض؟

والجواب: أن الخط من قبيل العرض؛ لأنَّ الجسم قد يوجد بدونه^(٤)، وكذلك السطح فهو عرض لسبب ما يحصل بواسطة انتهاء الجسم به كما أن السطح ينتهي بالخط، والخط ينتهي بالنقطة، والتناهي ليس من مقومات

١ - عبد القادر الإسكندراني: فيح النشر شرح المقولات العشر (ص: ١٣).

٢ - الطول والعرض والعمق عبارة عن كميات مأخوذة مع إضافات، يراجع: ناصر الدين البيضاوي: طوابع الأنوار (ص: ١٩٣).

٣ - هاني علي الرضا حسين: تعليقات على مدلولات المقولات (ص: ٧٤).

٤ - كما في الكرة التامة التكوين؛ فإنها لا خط فيها بالفعل، ومثل الأفلاك على القول بكرويتها، وحينئذ لا يكون الخط واجب الثبوت للجسم، فلا يكون من مقوماته، فيكون عرضًا. يراجع: محمود أبو دقيقة: القول السديد في علم التوحيد (١: ٢١٣).

الجسم^(١)، وأمّا الجسم التعليمي فلأن الأشكال تتوارد على الجسم الطبيعي^(٢)، والشكل التعليمي ملازم للشكل الطبيعي، وحيث لم يكن هذا من مقومات الجسم فهو عرض.

ومما هو جدير بالذكر أن المتكلمين أنكروا المقدار أي (الجسم التعليمي والسطح والخط)، ولقد كان إنكارهم لها على بمعنى أنها ليست بموجودات زائدة على الجسم، وإنما أنكروها بذلك المعنى؛ لأنّ الجسم عند المتكلمين مركب من أجزاء لا تتجزأ ولا اتصال عندهم بين الأجزاء^(٣).

وقد استدلو على ذلك بأنّ الجسم يتركب من جواهر فردة، هذه الجواهر لا اتصال بينها، أي ليس هناك حد مشترك، بل هي منفصلة بالحقيقية وعلى ذلك فلا مقدار، بل مجرد جواهر فردة إذا انتظمت في جهة واحدة حصل منها الخط الجوهري، وإذا انتظمت في جهتين حصل السطح الجوهري، وفي الثلاث حصل الجسم^(٤).

القسم الثاني: كم متصل غير قار الذات: وهو ما ليس بذی وضع^(٥)، وعرفوه بأنه الذي لا تجتمع أجزاؤه المفروضة في آن واحد، أي في الوجود.

١ - فقد ينعدم التناهي المخصوص ببعض الأشكال بسبب حدوث شكل آخر، مع بقاء الجسم بحاله. يراجع: محمود أبو دققة: القول السديد في علم التوحيد (١: ٢١٤).

٢ - مثل قطعة العجين؛ تجعلها مرة مربعاً ومرة مثلثاً، وهكذا فقطعة العجين جسم طبيعي والأشكال التي تواردت وتغيرت جسم تعليمي. يراجع: محمود أبو دققة: القول السديد في علم التوحيد (١: ٢١٤).

٣ - العلامة المرعشي: نشر الطوابع (ص: ١٠٠).

٤ - هاني علي الرضا حسين: تعليق على مدلولات المقولات (ص: ٨١).

٥ - أبو حامد الغزالي: معيار العلم (ص: ٣٧٥).

فهذا الكم لا أجزاء فيه بالفعل، بل وجوده متَّصل سيَّال، وأجزاؤه المفروضة فيه هي الآتات وهي لا تجتمع في الوجود؛ لأنَّه لا يوجد آن حتى ينقضي ما قبله، وهو الزمان لا غير، والذي هو مقدار الحركة. والزمان كم عارض على الحركة^(١). فأجزاء غير القار مفروضة؛ لأنَّه لا أجزاء فيه بالفعل لأنَّه عرض، والعرض لا يتجزأ بذاته وإنما بواسطة الجسم الذي يقوم به^(٢).

وإنما كان الزمان عرضًا؛ لأنَّ المشهور من مذهب الحكماء أنَّه مقدار حركة الفلك، فهو قائم بالحركة، والحركة عرض، فالقائم بها يكون عرضًا^(٣)، يقول ابن سينا: "الزمان هو مقدار للحركة؛ إلا أنه ليس له وضع إذ لا توجد أجزاؤه معًا، وإن كان له اتصال إذ ماضيه ومستقبله يتحدان بطرف هو الآن^(٤)."

قد يقال: كيف تكون أجزاء الزمان موجودة على التعاقب مع الحكم باتصالها ولا يلزم منه اتصال موجود بمعدوم وهو محال؟

والجواب: أنَّ الأمر المتصل الممتد في الخيال إذا لاحظ العقل وجوده تقديرًا في الخارج جزم بامتناع اجتماع أجزائه فلذا كان غير قار، لكن الخيال يلاحظ امتداده وتوالي أجزائه فيكون متصلًا^(٥).

هذا وقد أنكر المتكلمون الزمان، وهو عندهم من الأمور الاعتبارية؛ ومن بين ما احتجوا به قولهم: إنَّ تقدم الأمس على اليوم لا يأتي فيه إلا التقدم

١ - تراجع: ناصر الدين البيضاوي: طوابع الأنوار (ص: ١٩٣)، العلامة السجاعي:

الجواهر المنتظمات في عقود المقولات (ص: ٣٠، ٣١).

٢ - هاني علي الرضا حسين: تعليقات على مدلولات المقولات (ص: ٧٦).

٣ - تراجع: محمود أبو دقيقة: القول السديد في علم التوحيد (١: ٢١٤).

٤ - ابن سينا: النجاة في الحكمة الإلهية (١: ٨٠).

٥ - هاني علي الرضا حسين: تعليقات على مدلولات المقولات (ص: ٧٦).

بالزمان فيكون للزمان زمان فيلزم التسلسل. **وبيانه:** أنَّ الزمان يتقدم الأمس فيه على اليوم، وإلَّا لكان الزمان قار الذات خلاف ما تقرر، ولكان الحادث في زمن الطوفان وفرعون والإسكندر حادثًا اليوم، والحادث اليوم حادثًا في ذلك الزمان وهو باطل ضرورة^(١).

وبالجملة: فإنَّ الكم المتصل إن كانت جميع أجزائه قارة ومجموعة في الوجود سُمِّي (امتدادًا)، وإن كانت غير مجموعة سمي (زمانًا)^(٢).

الثاني: الكم المنفصل: وهو الذي لا يوجد لأجزائه بالقوة، ولا بالفعل حد مشترك يتلاقى عنده طرفاه^(٣). بمعنى: أنَّ أجزاء هذا الكم منفصلة عن بعضها البعض في الواقع الخارجي، لا يمكن أن يفرض جزآن يتلاقيان على حد مشترك بينهما أصلًا. وهو منحصر العدد فقط؛ لأنَّ الحد المشترك والأجزاء يفرضان في أمر متصل واحد لا أجزاء فيه، فإنك إذا انتقلت من عدد إلى آخر يليه لم تجد بينهما حدًا مشتركًا ينتمي إلى أحد قسميه وتكون نسبته إلى القسمين على السواء، كالنقطة في الخط، فإنَّها مشتركة بين قسميه^(٤).

١ - يراجع: ناصر الدين البضاوي: طوابع الأنوار (ص: ١٩٥)، محمد ماضي الرخاوي: مدلولات المقولات (ص: ٨١)، هاني علي الرضا حسين: تعليق على مدلولات المقولات (نفس الصفحة).

٢ - جميل صليبا: المعجم الفلسفي (٢: ٢٤١).

٣ - أبو حامد الغزالي: معيار العلم (ص: ٣٧٥)، جميل صليبا: المعجم الفلسفي (٢: ٢٤١).

٤ - يراجع: جميل صليبا: المعجم الفلسفي (٢: ٢٤١).

وقال ابن سينا: "وأما العدد فهو بالحقيقة الكم المنفصل ومن المقولات العشر"^(١). فإنك إذا أشرت إلى ستة من عشرة، فقد انتهت الإشارة إلى الستة وابتدأت الأربعة الباقية من السابع، فليس بين العددين جزء مشترك يشار إليه، بحيث يكون نهاية العدد الأول وبداية الثاني^(٢).

وإنما كان العدد عرضاً؛ لأنه متقوم بالوحدات، والوحدة عرض وجودي على قول لبعض الحكماء، فيكون عرضاً وجودياً بالوجود الذهني^(٣). وقال المرعشي: "العدد لا وجود له في الخارج؛ لتركبه من الوحدات التي هي اعتبارات عقلية"^(٤).

وقال السيد: "الكم المنفصل هو العدد لا غير لأنَّ قوام المنفصل بالمتفرقات، والمتفرقات هي المفردات والمفردات آحاد؛ والواحد إما أن يؤخذ من حيث هو واحد من غير أن يلاحظ معه شيء آخر، أو يؤخذ من حيث إنه واحد هو شيء معين فالآحاد المأخوذة على الوجه الأول وحدات مجتمعات بينهما انفصال ذاتي فيكون عددًا مبلغه تلك الوحدات فهي كم بالذات والمأخوذة على الوجه الثاني أمور معروضة للوحدات منفصلة بانفصال الوحدات فهي كم بالعرض"^(٥).

١ - ابن سينا: النجاة في الحكمة الإلهية (١ : ٨٠).

٢ - عبد الرحمن الجزيري: توضيح العقائد في علم التوحيد (ص: ٣٧)، محمد حسنين مخلوف: الحاشية الثانية على الجواهر المنتظمات في عقود المقولات (ص: ٣١).

٣ - يراجع: محمود أبو دقيقة: القول السديد في علم التوحيد (١ : ٢١٤).

٤ - العلامة المرعشي: نشر الطوالع (ص: ١٠٠).

٥ - السيد الشريف الجرجاني: شرح المواقف (٥ : ٦٤).

ومع ذلك فقد قد أنكر المتكلمون العدد في الخارج خلافاً للحكماء؛ مستدلين بأنَّ العدد مركب من الوحدات، والوحدة ليست وجودية وعدم الجزء يستلزم عدم الكل ضرورة، ولأنها لو وُجدت فلها وحدة إلى ما لا نهاية فيلزم التسلسل وهو باطل^(١). وبيانه: أنَّ الوحدة لو وجدت في الخارج فهي أيضاً موصوفة بالوحدة، وإلا كان الشيء واحداً وكثيراً في الوقت ذاته وهذه الوحدة القائمة بالوحدة لا بد أن تكون وجودية وهكذا يلزم التسلسل^(٢).

وعلى ما تقدم فإنَّ الكم باعتبار الذات ينقسم إلى خمسة أقسام أربعة منها هي أقسام الكم المتصل وهي: (الخط، والسطح، والجسم التعليمي، والزمان)، ثم الكم المنفصل وينحصر في (الزمان).

التقسيم الثاني: الكم باعتبار العرض:

تعريف الكم بالعرض: وهو الذي يقال له كم بسبب مقارنته للكم الذاتي^(٣)، أو هو ما له ارتباط بالكم الذاتي مصحَّح لإجراء أوصافه عليه^(٤). وقال البيضاوي: " الكم بالعرض: ما يكون حالاً في كم كالزمان؛ فإنه وإن كان متصلاً بالذات فإنه متصل بالعرض لقيامه بالحركة المنطبقة على المسافة"^(٥).

١ - ناصر الدين البيضاوي: طوابع الأنوار (ص: ١٩٤)، عضد الدين الإيجي: المواقف في علم الكلام (ص: ١٠٦).

٢ - هاني علي الرضا حسين: تعليق على مدلولات المقولات (ص: ٨٠).

٣ - العلامة العطار: حاشية على شرح المقولات (ص: ٣٠).

٤ - التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم (٢: ١٣٨٢).

٥ - ناصر الدين البيضاوي: طوابع الأنوار (ص: ١٩٤)

والكم بالعرض يقبل القسمة لغيره لا لذاته، وهو يقع فيما إذا قارن شيئاً من الكموم في الوجود بوجه من وجوه المقارنة. وهو على هذا النحو على أقسام متعددة.

أقسام الكم بالعرض:

ينقسم الكم بالعرض إلى أربعة أقسام:

الأول: محلّ الكم؛ كالجسم مثلاً فهو محلّ للكم بحسب المقدار الحال فيه، وإمّا بحسب العدد إذا كان الجسم متعدداً. **وبيانه:** أنّ الجسم وإن كان في ذاته من مقولة الجوهر إلاّ أنّه كم متصل بالعرض بسبب كونه محلاً للجسم التعليمي الذي هو من الكم المتصل بالذات، وكذلك جسم زيد مع جسم عمرو من الكم المنفصل بالعرض بسبب كونهما محلاً للعدد الذي هو كم منفصل بالذات.

الثاني: الحال في الكم؛ كالضوء القائم بالسطح، والطول والقصر العارضين للخط. **وبيانه:** أنّ الضوء القائم بسطح الجسم المضيء الذي هو كم متصل يصير كمّاً متصلاً بالعرض لذلك الحلول. ويقال كذلك في الطول والقصر العارضين للخط.

الثالث: الحال في محلّ الكم؛ كالسواد مثلاً، فإنّه مع الكم المتصل الذي هو المقدار محلّهما الجسم، **وبيانه:** أن سواد الجسم مع مصاحبته للكم المتصل يقبل القسمة لمشاركته الكم في المحل، فينقسم بانقسام المحل.

الرابع: المتعلق بما يعرض له الكم؛ كالعلم مثلاً فإنه في ذاته من مقولة الكيف بناء على تفسيره بالصورة الحاصلة للشيء في الذهن، لكن العلم

المتعلق بمعلوماتين أو معلومات؛ من قبيل الكم المنفصل بالعرض بسبب كونه متعلقًا بالمعلومات المتعددة (١).

المطلب الثاني

مقولة الكيف

ذكرنا أنَّ مقولة الكيف من الأعراض غير النسبية، التي لا تحتاج في تصور ذاتها إلى تصور أمر خارج عنها، فهو عرض لا يوجب قسمة ولا نسبة.

تعريف الكيف وأقسامه:

أولاً: تعريف الكيف:

قال ابن سينا: "الكيف: هيئة قارة في جسم، لا يوجب اعتبار وجودها فيه نسبة للجسم إلى خارج ولا نسبة واقعة في أجزائه ولا لجملته، اعتبار يكون به ذا جزء مثل: البياض والسواد" (٢).

١ - يراجع: العلامة السجاعي: الجواهر المنتظمات في عقود المقولات (ص: ٣٠)، التهانوي كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم (٢: ١٣٨٢)، يوسف علي يوسف، سليمان عبد الفتاح: المقولات الواضحة (ص: ٢٣)، هاني علي الرضا حسين: تعليق على مدلولات المقولات (ص: ٧٨).

٢ - ابن سينا: النجاة في الحكمة الإلهية (١: ٨١).

وقال الغزالي: هيئة قارة في الجسم لا يوجب اعتبار وجودها فيه نسبة للجسم إلى خارج، ولا نسبة واقعة في أجزائه^(١). وقال العضد: "الكيف عرض لا يقتضي القسمة واللاقسة اقتضاء أولياً، ولا يكون معناه معقولاً بالقياس إلى الغير"^(٢).

وعرفها ابن التلمساني بقوله: "كل هيئة قارة لا يوجب تعقلها تعقل أمر خارج عنها، ولا قسمة ولا نسبة بين أجزائها وأجزاء حاملها"^(٣).

ومعنى هذا التعريف: أن الكيف من الأعراض التي تتصور استقلالاً، ولا تحتاج في تصورها إلى تصور شيء خارج عن ذاته وهو من الأعراض التي لا تستلزم القسمة ولا عدمها، بل قد يقبل القسمة وقد لا يقبلها^(٤).

فقولهم: هيئة يخرج الجوهر، وقولهم: قارة يخرج المتى، وأن يفعل، وأن ينفعل. وقولهم: لا يوجب تعقلها تعقل أمر خارج يخرج الإضافة والأين والملك، وقولهم: ولا قسمة يخرج الكم، وقولهم: ولا نسبة بين أجزائها وأجزاء حاملها يخرج الوضع^(٥).

وأما "لذاته" - وذلك بناء على من عرف الكيف بأنه عرض لا يقبل القسمة، ولا النسبة لذاته - وإن كان فصلاً إلا أنه لإدخال الكيفيات التي لا

١ - أبو حامد الغزالي: معيار العلم (ص: ٣٧٨)، ويراجع: السيد الشريف الجرجاني: التعريفات (ص: ١٨٨).

٢ - عضد الدين الإيجي: المواقف في علم الكلام (ص: ١٢٠).

٣ - شرف الدين بن التلمساني: شرح معالم أصول الدين (ص: ١٩٠).

٤ - عضد الدين الإيجي: المواقف في علم الكلام (ص: ١٢٠)، محمود أبو دقيقة: القول السديد في علم التوحيد (١: ٢١٥).

٥ - شرف الدين بن التلمساني: شرح معالم أصول الدين (ص: ١٩٠).

تقبل القسمة لذاتها وإنما تقبلها لغيرها، مثل العلم مما له متعلقات كثيرة؛ فإنَّه في حد ذاته من مقولة الكيف وتعرض له القسمة الوهمية تبعاً لانقسام متعلقاته^(١)؛ فالعلم بالأشياء المركبة كيف لا يقتضي القسمة بحسب التعلق وهو المعلوم، وكالعلم بالأشياء البسيطة كالنقطة، فإنَّ العلم بها لا يقتضي عدم القسمة بل يقتضي هذا بحسب تعلقه بالمعلوم البسيط^(٢). أي بما يعرض له العلم من متعلقات، أي من معلومات، فهذه تعرض عليها الكمية، فنقول: العلم إمَّا تصور أو تصديق وكل منهما ينقسم إلى ضروري أو نظري وهكذا.

وعلى ذلك فمتى تعلق العلم بمعلوم بسيط حقيقي فقد امتنع انقسامه تبعاً لامتناع انقسام المعلوم كذلك، لكن هذا الامتناع غير قادح في كون العلم كيفاً؛ لأنَّه ليس بالذات بل بالتبعية للمعلوم^(٣).

ثانياً أقسام الكيف: ذهب الفلاسفة إلى أنَّ الكيف على أربعة أقسام؛ وهي: كفيات محسوسة، ونفسانية، ومختصة بالكميات، ومختصة بالاستعدادات. قال العضد: "وماخذ الحصر هو الاستقراء"^(٤).

ووجه ضبطها وحصرها: "أن الكيفية إمَّا أن تكون بحيث لا تعرض للشيء إلا بواسطة الكمية وهي المختصة بالكمية أو لا تكون، والثانية إمَّا أن تكون مدركة بإحدى الحواس الظاهرة وهي المحسوسة أو لا، والثانية إمَّا أن

١ - يوسف علي يوسف، سليمان عبد الفتاح: المقولات الواضحة (ص: ٢٦)، السيد الشريف الجرجاني: التعريفات (ص: ١٨٨).

٢ - هاني علي الرضا حسين: تعليق على مدلولات المقولات (ص: ٩٦).

٣ - سليمان عبد الفتاح: حل المشكلات من علم المقولات (ص: ٦٠).

٤ - عضد الدين الإيجي: المواقف في علم الكلام (ص: ١٢٠).

تكون مختصة بذوات الأنفس فهي النفسانية أو لا، والثانية منحصرة بحكم الاستقراء في الكيفية الاستعدادية^(١).

ويمكن بيان هذه الأقسام على وجه التفصيل:

الأول: الكيفيات المحسوسة: وهي التي تتفعل عنها الحواس، أي ما كانت محسوسة بإحدى الحواس الخمس الظاهرة، كالحرارة والبرودة المدركين بقوة اللمس، وكالألوان والأضواء المدركة بقوة البصر، وكالأصوات المدركة بقوة السمع، وكالروائح المدركة بقوة الشم، وكالمذوقات المدركة بقوة الذوق، وكل هذه لا تقبل قسمة ولا نسبة لذاتها.

• وهذه الكيفيات المحسوسة؛ منها ما هو راسخ غير سريع الزوال بمعنى أنها خلقية، كحلاوة العسل ورائحة المسك، وحرارة النار، وملوحة ماء البحر، وهذا يخص باسم **(الكيفيات الانفعالية)**؛ لانفعال الحواس عنها وتأثرها بسببها ويتبعها الانفعال.

• ومنها ما هو سريع الزوال وغير راسخ؛ كحمرة الخجل وصفرة الوجل، وهذا يخص باسم **(انفعالات)**؛ لأنها لسرعة زوالها شديدة الشبه بأن ينفعل، فخصت بهذا الاسم تمييزاً بين القسمين.

قال الإيجي: "وإنما سميت محسوسة لوجهين: الأول أنها محسوسة، والإحساس انفعال للحاسة. الثاني: أنها تابعة للمزاج؛ إما بشخصها كحلاوة العسل، أو بنوعها كحرارة النار، فإنها وإن كانت ثابتة لبسيط فقد توجد في بعض المركبات تابعة للمزاج كالعمل، ثم إنهم إنما سموا القسم الثاني انفعالات؛

١ - محمد ماضي الرخاوي: مدلولات المقولات (ص: ٩٨)، ويراجع: شرف الدين بن التلمساني: شرح معالم أصول الدين (ص: ١٩١).

لأنها لسرعة زوالها أشبهت الانفعالات فسميت بها تمييزاً لها، وهو يشارك القسم الأول في سبب التسمية ^(١).

الثاني: الكيفيات النفسانية: هي المختصة بذوات الأنفس الحيوانية؛ كالحياة، والصحة، والمرض، والعلم، والقدرة والإرادة، واللذة، والألم، والحلم، والغضب، والفرح، والحزن، والشجاعة، والجبن، والعفة، وسائر الأخلاق، وهذا القسم على أمرين:

• إما أن يكون راسخاً ومستحكماً في موضوعه، بحيث لا يزول عنه أصلاً، أو يعسر زواله فيسمى **(ملكة)**؛ لأنه لقوته واستحكامه كأنه تملك محله.

• وإما لم يكون غير راسخ، كغضب الحليم، فإنه في ابتدائه يسمى **(حالاً)**؛ لأنه يقرب تحوله وسرعة زواله بسرعة. وقد يكون هناك بعض الكيفيات النفسانية حالاً ثم يصير ملكة كالكتابة، بمعنى مبدأ تصوير الحروف بالخط فإنها في ابتداء تعلمها تكون **(حالاً)**، ثم إذا كثرت الاشتغال بها واستحكمت صارت **(ملكة)** ^(٢). يقول الإيجي: "الكيفيات

١ - عضد الدين الإيجي: المواقف في علم الكلام (ص: ١٢٠)، محمود أبو دقيقة: القول السديد في علم التوحيد (١: ٢١٥).

٢ - ابن سينا: النجاة في الحكمة الإلهية (١: ٨١)، محمود أبو دقيقة: القول السديد في علم التوحيد (ص: ٢١٥، ٢١٦)، يوسف علي يوسف، سليمان عبد الفتاح: المقولات الواضحة (ص: ٢٧)، سليمان عبد الفتاح: حل المشكلات من علم المقولات (ص: ٦٧).

النفسانية إن كانت راسخة سُميت ملكة، وألاً سُميت حالاً، والاختلاف بينهما بعارض فإنَّ الحال بعينها تصير ملكة بالتدريج^(١).

الثالث: الكيفيات الاستعدادية: هي التي يستعد الجسم بسببها لقبول أثرها بسهولة، أو لعدم قبولها ودفعها. وهي نوعان.

● استعداد في الجسم والبدن يستعد بها للمقاومة والامتناع والإباء عن قبول الانفعال والتأثر، كالصلابة والصحاحية^(٢)؛ وهذا النوع من الاستعدادات يسمى (قوة لا ضعفاً) وعلى حد تعبير ابن سينا (قوة طبيعية)^(٣).

● استعداد في الجسم والبدن يذعن بسرعة لقبول الانفعال والتأثر ويضعف عن المقاومة، كاللين والمماضة^(٤)، وهذا النوع يسمى (ضعفاً لا قوة).

١ - عضد الدين الإيجي: المواقف في علم الكلام (ص: ١٣٩).

٢ - فالصلابة صفة في الجسم يصير بها غير قابل للانغماز كصلابة الحديد والخشب. والصحاحية صفة في البدن بها يقوى على مقاومة المرض ومدافعتة والصحاحية غير الصحة؛ فإن الصحة ضد المرض فلا تجتمع معه بخلاف الصحاحية فإنها تكون لمرضى في حال مرضه ويترجح استعدادده لجانب الصحة على استعدادده لجانب المرض. يراجع: يوسف علي يوسف، سليمان عبد الفتاح: المقولات الواضحة (ص: ٢٨).

٣ - ابن سينا: النجاة في الحكمة الإلهية (١: ٨١).

٤ - فاللين صفة في الجسم بها يسرع لقبول الانغماز كلين الشمعة والمماضة صفة في البدن بها يسرع لقبول المرض ويضعف عن مقاومته ومدافعتة والمماضية غير المرض فإنها قد تكون لصحيح في حال صحته عن مدافعة المرض عند عروضة
==

الرابع: الكيفيات المختصة بالكميات. وهي قسمان، المتصلة؛ مثل: كالمثلثية أي الهيئة الحاصلة من التثليث القائمة بالشكل المثلث، فالمثلث كم والهيئة كيف، ويقال كذلك في الاستقامة العارضة للخط، فالخط كم، والاستقامة كيف. **والمنفصلة؛** كالزوجية والفردية العارضين للعدد، فالعدد كم وهو الوحدات، وأما هيئة هذه الوحدات من الزوجية والفردية فكيف^(١).

ويترجح استعداده لجانب المرض على استعداده لجانب الصحة. يراجع: يوسف علي يوسف، سليمان عبد الفتاح: المقولات الواضحة (ص: ٢٨).

تنبيه: عدّ بعض المصنفين اللين والصلابة من الكيفيات المحسوسة وهو ضعيف؛ فالاستعدادية هي القائمة بجسم يستعد بسببها للقبول أو عدمه. يراجع: سليمان عبد الفتاح: حل المشكلات من علم المقولات (ص: ٦٧).

١ - يراجع: ابن سينا: النجاة في الحكمة الإلهية (١: ٨١)، أبو حامد الغزالي: معيار العلم (ص: ٣٧٩)، السيد الشريف الجرجاني: التعريفات (ص: ١٨٨)، يوسف علي يوسف، سليمان عبد الفتاح: المقولات الواضحة (ص: ٢٧)، محمود أبو دقيقة: القول السديد في علم التوحيد، يراجع (ص: ٢١٥، ٢١٦).

مقولة الأين

تمهيد:

الأعراض النسبية: هي ما أخذت النسبة في مفهومها^(١)، والنسبة عبارة عما يكون مفهومه معقولاً بالقياس إلى الغير^(٢). والمقصود أن هذه الأعراض لا تعقل معانيها إلا بتعقل النسبة بين موضوعاتها وأشياء أخرى، ولذا تسمى بالأعراض النسبية لاعتمادها على تعقل النسبة^(٣). فهي تعني علاقة شيء بشيء ونسبته له. وهذه الأعراض النسبية هي: الأين، والمتى، والوضع، والملك، وأن يفعل، وأن ينفعل والإضافة؛ فالأعراض التسعة هي الكم والكيف، ثم تشمل النسبة باقي الأعراض السبعة.

وهذه الأعراض النسبية نفاها المتكلمون إلا الأين، وقد احتجوا على ما ذهبوا إليه بعدة وجوه: منها أنها لو وجدت لزم التسلسل^(٤)، ولو وجدت لوجدت الإضافة، وهي لا تتحقق إلا بوجود المنتسبين، فيوجد التقدّم والتأخر معاً. ولو وجدت لزم اتصاف الباري بالحوادث؛ لأن له مع كل حادث إضافة بأنه موجود معه، وقبله بأنه متقدم عليه، وبعده لأنه متأخر عنه^(٥).

١ - العلامة العطار: حاشية على شرح مقولات السجاعي (ص: ٥٦).

٢ - محمد ماضي الرخاوي: مدلولات المقولات (ص: ١٥١).

٣ - هاني علي الرضا حسين: تعليق على مدلولات المقولات (ص: ١٥١).

٤ - لأن محلها يتصف بها؛ ولأن وجودها إليها نسبة، ولأن أجزاء الزمان بعضها لبعض نسبة.

٥ - عضد الدين الإيجي: المواقف في علم الكلام (ص: ١٦١)، ناصر الدين البيضاوي: طوابع الأنوار (ص: ٢١٧).

وقد يقال: كيف ينكر المتكلمون الأعراض النسبية ما عدا الأين وهو من الأعراض النسبية؟ فنقول: إنّ المتكلمين لم يوافقوا الفلاسفة على وجود الأين على نحو ما ذهب إليه الفلاسفة، وإنما فهموا من الكون معاني أخرى؛ إذ هم يعنون به الاجتماع والافتراق والحركة والسكون على نحو ما سيأتي.

تعريف الأين وأقسامه:

أولاً تعريف الأين:

ذهب الحكماء إلى أنّ الأين هو حصول الجسم الطبيعي في المكان^(١). يقول ابن سينا: "الأين: وهو كون الجوهر في مكانه الذي يكون فيه ككون زيد في السوق"^(٢). وقال الخوارزمي: "هي نسبة الشيء إلى مكانه؛ كقولنا: في البيت، أو في المدينة، أو في العالم"^(٣).

وقد عبر الحكماء عن هذه المقولة بالأين؛ لأنه يذكر في جواب القائل: أين كذا؟ فيقال حقيقة على المساوي لمقداره، وبالمجاز على ما هو أوسع منه فنقول: الماء في الكوز إذا ملأه حقيقة، وزيد في البيت وفي البلد وفي الأرض مجازاً^(٤).

١ - يراجع: أبو حامد الغزالي: مقاصد الفلاسفة (ص: ١٦٤)، يوسف علي يوسف، سليمان عبد الفتاح: المقولات الواضحة (ص: ٢٧)، جميل صليبا: المعجم الفلسفي (١: ١٨٧، ١٨٨).

٢ - ابن سينا: النجاة في الحكمة الإلهية (١: ٨١).

٣ - أبو عبد الله، الخوارزمي: الحدود الفلسفية (ص: ٢١٩)، ويراجع: أبو حامد الغزالي: معيار العلم (ص: ٣٨٤).

٤ - شرف الدين التلمساني: شرح معالم أصول الدين (ص: ١٨١).

وأما المتكلمون فقد عرفوا الأين بأنه عبارة عن حصول الجوهر في الحيز^(١)، أي في المكان. أو هو كون الشيء في الحيز؛ فعرض الأين هو نفس الحصول وليس هو المكان، - فكما قدمنا أن الأخير فراغ موهوم لا وجود له.

والأين سماه المتكلمون كونًا. قال العضد في تعريف الأين: "هو حصول الجسم في المكان، أي: في الحيز الذي يخصه، وقد يقال لكونه في مثل الدار أو البلد مجازًا"^(٢). وعرفه البعض بأنه: حصول الجوهر في آئين فصاعدًا في مكان واحد سکون، وفي مكانين حركة. فحصوله أول حدوثه لا حركة ولا سکون^(٣).

ومثاله: حصول الماء في الكوز؛ فهناك ثلاثة أمور في هذا المثال (الماء، والكوز والحصول) هذا الحصول أو الكونية عرض نسبي بين الماء من ناحية والكوز من ناحية أخرى، فحينما استقر الماء في الكوز قام به عرض وهو الكونية.

قال ابن التلمساني: "والكون يطلق على الوجود ولا يخص العرض، ويطلق على ما يخص الجوهر بمكان أو تقدير مكان"^(٤).

١ - محمود أبو دقيقة: القول السديد في علم التوحيد (١: ٢١٧).

٢ - عضد الدين الإيجي: المواقف في علم الكلام (ص: ٩٧)، ويراجع: ناصر الدين البيضاوي: طوابع الأنوار (ص: ٢١٧).

٣ - ناصر الدين البيضاوي: طوابع الأنوار من مطالع الأنظار (ص: ٢١٧).

٤ - شرف الدين التلمساني: شرح معالم أصول الدين (ص: ١٨١).

ويمكن بيان معنى التعريف وما اشتمل عليه فنقول:

الآين عبارة عن نسبة الشيء إلى مكانه الحاصل فيه. والمراد بالحصول: الوجود. وقيد بالطبيعي؛ لأنَّه المتحيز أولاً وبالذات. والطبيعي سمي بذلك؛ لأنَّه يُبحث عنه في العلم الطبيعي المنسوب إلى الطبيعة التي هي مبدأ الآثار. والآين هو هيئة تحصل للجسم بالنسبة إلى المكان، فعلى هذا هو ليس نفس النسبة بل هي من لوازمه^(١). قال أبو حامد: "ولسنا نعني بالآين البيت، بل المفهوم من قولنا: (في البيت)، فكونه في البيت هو العرض له^(٢)."

أمَّا الجسم فقد اختلف في تعريفه على ثلاثة أقوال:

القول الأول: للفلاسفة وقد ذهبوا إلى أنَّه الجوهر القابل للأبعاد الثلاثة المتقاطعة على زوايا قائمة^(٣). يقول الكندي: "أمَّا ما له طول فقط أعني به الخط، وأمَّا ما له طول وعرض فقط أعني به السطح، وأمَّا ما له طول وعرض وعمق أعني به الجرم"^(٤)، ويقول في موضع آخر: "الجرم جوهر ذو أبعاد ثلاثة أعني طولاً وعرضاً وعمقاً"^(٥). ويقول ابن سينا: "الجسم اسم مشترك يقال على معان: فيقال لكل كم متصل محدود ممسوح، فيه أبعاد ثلاثة بالقوة؛ ويقال

١ - يوسف علي يوسف، حل المشكلات من علم المقولات (ص: ٧١).

٢ - أبو حامد الغزالي: معيار العلم (ص: ٣٨٤).

٣ - يوسف علي يوسف، سليمان عبد الفتاح: المقولات الواضحة (ص: ٣٠).

٤ - يعقوب بن إسحق الكندي: رسالة في إيضاح تناهي جرم العالم (ضمن رسائل فلسفية) (ص: ١٨٧).

٥ - يعقوب بن إسحق الكندي: رسالة في وحدانية الله وتناهي جرم العالم (ضمن رسائل فلسفية) (ص: ٢٠٤).

جسم لصورة ما يمكن أن يفرض فيه أبعاد كيف شئت طولاً وعرضاً وعميقاً ذات حدود معينة؛ ويقال جسم مؤلف من هيولى وصورة^(١).

القول الثاني: وذهب المعتزلة إلى أنَّ الجسم: هو الجوهر القابل للانقسام في الجهات الثلاث، وعبرة الخوارزمي: أنَّه المجتمع من الجواهر طولاً وعرضاً وعميقاً^(٢).

ومع أنَّ تعريف الفلاسفة للجسم يتشابه مع تعريف المعتزلة، إلا أنه يختلف عنه في أنَّ هذه الأبعاد لا تتركب عندهم من الجواهر الفردة كما هي عند المعتزلة^(٣).

القول الثالث: وهو للمحققين من المتكلمين فقد عرفوا الجسم بأنَّه الجوهر القابل للانقسام من غير تقييد بالأقطار الثلاثة (الطول والعرض والعمق)^(٤). فإذا كان مركباً من جوهرين فردين فالجسم مجموعهما لا كل واحد^(٥).

قال الغزالي: "لكل جسم أين، ولكن بعضها بين كما للإنسان وأجزاء العالم، وبعضها يُعلم على تأويل، كما لجملة العالم، فإنَّه له أين على تأويل، فكل جسم له أين خاص قريب وأينات مشتركة تشتمل عليه بعضها أصغر

١ - أبو علي بن سينا: رسالة الحدود (ص: ٢٤٨).

٢ - يراجع: الخوارزمي: مفاتيح العلوم (ص: ٤٣).

٣ - منى أبو زيد: التصور الذري في الفكر الفلسفي الإسلامي (ص: ٥٥).

٤ - السنندجي: تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام (٢: ٣)، ويراجع: العلامة السجاعي: الجواهر المنتظمت في عقود المقولات (ص: ٣٧، ٣٨)، سليمان عبد الفتاح: حل المشكلات من علم المقولات (ص: ٧٢)، يوسف علي يوسف، سليمان عبد الفتاح: المقولات الواضحة (ص: ٣٠).

٥ - سليمان عبد الفتاح: حل المشكلات من علم المقولات (ص: ٧٢).

من بعض وأقرب إلى الأول، مثل زيد وهو في البيت، فإن أينه القريب مقعد الهواء المحيط به الملاقي لسطح بدنه ثم البلد ثم المعمور من الأرض ولذلك يقال: هو في البيت وفي البلد وفي المعمور وفي الأرض وفي العالم^(١).

تعريف المكان:

وأما المكان فقد اختلفوا في تعريفه على عدة أقوال:

القول الأول: للفلاسفة، وقد عرفه ابن سينا بأئنه: "السطح الباطن من الجرم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي^(٢)". ويسمى وجود الجسم في مكانه: ملاقة على سبيل المماس، وهذا الرأي منسوب إلى أرسطو. فهو على هذا الرأي عرض وجودي من مقولة الكم المتصل القار؛ لأن السطح عندهم عرض حال في الجسم متعلق بأطرافه دون عمقه. ورد هذا القول بأن ما لا وراءه شيء من العالم - وهو الفلك المحيط وهو جسم - لا مكان له، وهذا غير معقول.

القول الثاني: أنه امتداد موجود مجرد عن المادة، ينفذ فيه الجسم بنفوذ بعده القائم به، بحيث ينطبق بعد الجسم على ذلك البعد الموجود. ويسمى وجود الجسم في مكانه ملاقة على سبيل المداخلة. وهذا الرأي منسوب إلى أفلاطون.

والمكان على هذا الرأي من مقولة الجوهر؛ لقيامه بذاته ولتوارد المتمكانات عليه مع بقاء شخصه، ورد هذا القول بأن المكان لو كان هو البعد

١ - أبو حامد الغزالي: معيار العلم (ص: ٣٨٤).

٢ - أبو علي بن سينا: رسالة الحدود (ص: ٢٥٤)، أبو حامد الغزالي: معيار العلم (ص: ٣٥٥).

القائم بذاته لاحتاج إلى محل يحل فيه وتنفذ فيه أبعاده، وهذا باطل لما يلزم عليه من التسلسل؛ لأن الحل لا يكون إلا لاحتياج الحال إلى المحل، ثم ذلك المحل يحتاج إلى محل وهكذا.

القول الثالث: أنه امتداد مفروض موهوم^(١). أي فراغ مفروض موهوم يشغله الجسم ويملؤه على سبيل التوهم^(٢).

وهذا الأخير للمتكلمين؛ إذ المكان عندهم البعد الموهوم، الذي لو لم يشغله الجسم المتمكن فيه لكان فراغاً، وهو على مذهبهم ليس من المقولات أصلاً، واستدلوا على ذلك بأنه إذ لو جد، لكان إما جوهرًا أو عرضًا، وقد سبق الرد على من قال بأحدهما^(٣).

ومن خلال المقارنة بين مذهب أفلاطون ومذهب المتكلمين يظهر لنا أنهما وإن اتفقا على أن المكان عبارة عن الخلاء، إلا أنه أمر موجود على مذهب أفلاطون، وعدمي على مذهب المتكلمين^(٤).

أقسام الأين: وقد اختلف الحكماء والفلاسفة في أقسام الأين؛ فذهب الفلاسفة إلى أن الأين ينقسم إلى قسمين:

القسم الأول: الأين الحقيقي، وهو حصول الجسم الطبيعي في مكان يكون مملوءً ومختصاً به، لا يستغنى عنه، ولا يسع معه غيره، ولا يزيد عنه.

١ - يوسف علي يوسف، سليمان عبد الفتاح: المقولات الواضحة (ص: ٣٠).

٢ - عبد القادر الإسكندراني: فيح النشر شرح المقولات العشر (ص: ١٤).

٣ - يراجع: يوسف علي يوسف، سليمان عبد الفتاح: المقولات الواضحة (ص: ٣٣)، محمد ماضي الرخاوي: مدلولات المقولات وتعليق المحقق (ص: ٨٧ - ٩١).

٤ - يراجع: الشيخ حسن العطار: حاشية على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع (٢: ٥٠٥).

وذلك ككون زيد في موضعه، الذي شغله لمماسة جسمه له، وككون الماء في الكوز مائلاً له. وعلى ذلك فالأين الحقيقي هو نسبة الشيء إلى مكان خاص.

القسم الثاني: الأين المجازي (غير الحقيقي)، ويطلق على ما ليس حقيقياً من أمكنة، وهو ما ينفصل فيه الحيز على الحال فيه، أو يقال: هو حصول الجسم الطبيعي في مكان يسعه وغيره. ككون زيد في البيت، أو في السوق، فإنّ جميع البيت لا يكون مشغولاً به على وجه يماس ظاهره جميع جوانب البيت، ومنه ما هو أوسع من هذا، ككون زيد في البلد أو في قارة أفريقيا، فحصول الجسم فيما ذكر يسمى (أيناً غير حقيقي)، واستعمل فيه الأين لصحة وقوعه في جواب السؤال عنه بأين^(١).

ويقال بعبارة أخصر: إنّ الأين الحقيقي هو نسبة الشيء إلى مكان خاص، والأين المجازي هو نسبة الشيء إلى مكان عام.

وقد قسم الغزالي الأين إلى قسمين؛ أين بذاته، وأين مضاف، ومثّل للأول بقولنا: في الدار وفي السوق، وللتاني بقولنا: فوق وأسفل ويمنة ويسرة وحول ووسط، وما بين وما يلي وعند ومع وعلى، ثم قال: "ولا يكون للجسم أين مضاف ما لم يكن له أين بذاته، فما كان فوق فلا بد وأن يكون له أين بذاته، إن كان معنى كونه فوق فوقية مكانية"^(٢).

١ - محمود أبو دقيقة: القول السديد في علم التوحيد (١: ٢١٧، ٢١٨)، يوسف علي

يوسف، سليمان عبد الفتاح: المقولات الواضحة (ص: ٣١).

٢ - أبو حامد الغزالي: معيار العلم (ص: ٣٨٥، ٣٨٦).

وينقسم الأين باعتبار آخر إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول أين جنسي: وهو ما كان كالجنس لأنواعه، ومثاله: كون الشيء في المكان. وهذا القسم لا يمنع من اشتراك أنواعه فيه؛ ذلك أن كل ما يقبل التمكن داخل في هذا القسم.

القسم الثاني أين نوعي: ومثاله: كون الشيء في الهواء. مطلقاً بلا تعيين، وهذا القسم يختص ببعض الأنواع دون بعض، لكن كل أشخاص النوع تقبله فيعمها.

القسم الثالث أين شخصي: ومثاله: كون الشيء في هذه الدار. فهو كون الشيء المعين في مكانه الحقيقي مع ملاحظة التعيين للكائن وللمكان بحيث لا يقبل الحركة^(١).

أقسام الأين عند المتكلمين:

ذكرنا أن المتكلمين قد جعلوا مقولة الأين من المقولات النسبية الموجودة في الأعيان، ثم إنهم يعبرون عن الأين بالكون - أي الوجود في الأعيان، وبعبارة أخرى: أن اسم الكون مختص بما أوجب اختصاص الجوهر بمكان، أو بتقدير مكان^(٢). ويقولون: إنَّ الكون وجودي، وقد قسموا الكون إلى أربعة أقسام؛ (الحركة، والسكون والاجتماع، والافتراق)؛ **والحركة:** حصول الشيء

١ - يراجع: محمد ماضي الرخاوي: مدلولات المقولات، ومعه تعليقات هاني علي الرضا

حسين (ص: ١٥٢)

٢ - يراجع: سيف الدين الآمدي: أبحار الأفكار في أصول الدين (٣: ١٦٠).

في أنين في مكانين^(١). والسكون: حصول الشيء في أنين في مكان واحد. والاجتماع: حصول الجوهرين في مكانين بحيث لا يمكن أن يتخللها جوهر ثالث. والافتراق: حصول الجوهرين في مكانين بحيث يمكن أن يتخللها جوهر ثالث^(٢).

قال ابن التلمساني: "الجوهر لا بد له من جهة فإما ان يكون مفارقاً لها، أو لا. والأول هو المتحرك والثاني: الساكن. وكل متحيزين فإما أن يصح أن يتوسطهما ثالث أو لا، فإن صح: فمفترقان، وإن لم يصح فمجتمعان، وما به تتحقق هذه الأوصاف هو الحركة والسكون والاجتماع والافتراق"^(٣).

١ - ذكر الجرجاني عدة تعريفات للحركة فقال: " الحركة: الخروج من القوة إلى الفعل على سبيل التدرج؛ قيد بالتدرج ليخرج الكون عن الحركة، وقيل: هي شغل حيز بعد أن كان في حيز آخر، وقيل: الحركة: كونان في أنين في مكانين، كما أن السكون: كونان في أنين في مكان واحد. الحركة في الكم: هي انتقال الجسم من كمية إلى أخرى، كالنمو والذبول. الحركة في الكيف: هي انتقال الجسم من كيفية إلى أخرى، كتسخن الماء وتبرده، وتسمى هذه الحركة: استحالة. الحركة في الكيف: هي الكيفية الحاصلة للمتحرك، ما دام متوسطاً بين المبدأ والمنتهى، وهو أمر موجود في الخارج. الحركة في الأين: هي حركة الجسم من مكان إلى مكان آخر، وتسمى نقلة. الحركة في الوضع: هي الحركة المستديرة المنتقل بها الجسم من وضع إلى آخر، فإن المتحرك على الاستدارة إنما تتبدل نسبة أجزائه إلى أجزاء مكانه ملازماً لمكانه غير خارج عنه قطعاً، كما في حجر الرجا ". يراجع: التعريفات (ص: ٨٤).

٢ - عضد الدين الإيجي: المواقف في علم الكلام (ص: ١٦٢)، يوسف علي يوسف، سليمان عبد الفتاح: المقولات الواضحة (ص: ٣٢).

٣ - شرف الدين بن التلمساني: شرح معالم أصول الدين (ص: ١٨٣).

وجه حصر الأين في أربعة عند المتكلمين:

قالوا: لأنَّ الجسم في الحيز إمَّا أن يُعتبر بالنسبة إلى جوهر آخر أم لا، وعلى الأول فإن كان بينهما وسط (أي جوهر ثالث) فهو الافتراق وإلَّا فهو الاجتماع، وعلى الثاني (أي إن لم يُعتبر النسبة إلى جوهر آخر) فإن كان مسبقاً بحصوله في ذلك الحيز (أي في مكان آخر) فهو السكون، وإن كان مسبقاً بحصوله في حيز آخر وهو الحركة.

هذا وقد واعترض على الحصر بأنَّه غير جامع؛ لجواز أنَّ الله تعالى خلق جوهرًا في آن ولم يخلق من معه جوهرًا آخر، فكونه في أول زمان الحدوث ليس بحركة ولا سكون ولا اجتماع ولا افتراق.

وأجيب: بأنَّ الجوهر الفرد في أول زمان الحدوث يوصف بالسكون لكون حصوله مماثلًا للحصول الثاني في ذلك الحيز وهو سكون باتفاق واللبث أمر زائد على السكون، غير طريق الحصر أن يقال: إن كان حصولًا أولًا في حيز ثان فحركة وإلَّا فسكون، فيدخل في السكون الكون في أول زمان الحدوث.

وبهذا تبين أنَّ الجسم يجتمع فيه أمران من الأربعة على سبيل الحقيقة لا يجتمعان ولا يرتفعان^(١).

وقد يتبادر سؤال مؤداه: هل يخلو الجسم عن الحركة والسكون؟

والإجابة: هذا متوقف على توضيح وتفسير المراد منهما؛ فمن فسَّر السكون بالحصول في المكان مطلقًا كان الجسم في أول زمان حدوثه سكونًا ولزم تركيب الحركة من السكنات؛ لأنَّها مركبة من الأكون، الأول في الأحياز،

١ - تراجع: يوسف علي يوسف، سليمان عبد الفتاح: المقولات الواضحة (ص: ٣٣).

وكان السكون بمعنى التكوين لا نوعاً منه وإلا لتمييز عن بقية الأنواع وكيف
يتميز وقد اعتبر أمراً كلياً؟!!

ومن فسّر السكون بأنه الكون المسبوق بكون آخر في ذلك الحيز لم
يكن ذلك الكون سكوناً؛ لأنه غير حاصل في مكان واحد في آنين، ولا حركة
لأنه لم يحصل في ذلك الحيز بعد أن كان في حيز آخر^(١).

١ - سليمان عبد الفتاح: حل المشكلات من علم المقولات (ص: ٨٢).

مقولة المتى

تعريف المتى وأقسامه

أولاً تعريف المتى:

مقولة المتى: هو حصول الشيء في الزمان. وعرفها بعضهم بأنها نسبة شيء إلى الزمان المحدود الماضي والحاضر والمستقبل؛ مثل أمس، والآن، وغداً^(١). وعرف صاحب البصائر النصيرية المتى بكون الشيء في الزمان أو في طرفه^(٢)، ثم قال: "فإن كثيراً من الأشياء تقع في أطراف الأزمنة، ولا تقع في الأزمنة، ويُسأل عنها بمتى^(٣)؟ وقال العضد في تعريف المتى " هو الحصول في الزمان أو طرفه، كالحروف الآنية"^(٤). وقال الغزالي: "وبالجملة: فما يقال في جواب متى^(٥)."

١ - أبو عبد الله، الخوارزمي: الحدود الفلسفية (ص: ٢١٨)، يراجع: أبو حامد الغزالي: مقاصد الفلاسفة (ص: ١٦٤)، معيار العلم (ص: ٣٨٦).

٢ - عمر بن سهلان الساوي: البصائر النصيرية (ص: ٦١)، ويراجع: محمد ماضي الرخاوي: مدلولات المقولات (ص: ١٥٣)، مراد وهبة: المعجم الفلسفي (ص: ٣٨٨) وقال بعض الباحثين: "إن ذكر المصنف (طرف الزمان) ولم يكتف بذكر الزمان فقط في التعريف؛ لأن كثيراً من الأشياء تقع في طرف الزمان ولا تقع في الزمان نفسه الذي هو آتات متتالية كالحوادث القارة الوجود التي لا تستغرق أكثر من آن، فلو لم يذكر الطرف في التعريف لم يشملها وكانت واقعة لا في زمان مع أنه يسأل عنها بمتى وتنسب إلى الزمان" يراجع: هاني علي الرضا حسين: تعليقات على مدلولات المقولات (ص: ١٥٣).

٣ - عضد الدين الإيجي: المواقف في علم الكلام (ص: ٩٧).

٤ - أبو حامد الغزالي: معيار العلم (ص: ٣٨٦).

والمراد بحصول الشيء: وجوده. والمقصود بالشيء في التعريف: ما شمل الجسم وغيره من الحوادث كالحركة مثلاً وحصولها في وقت كذا. وإنما سُمي حصول الشيء في الزمان بالمتى؛ لأنه يُسأل عنه به فيقال: متى حصل هذا الشيء^(١)؟ وقال ابن التلمساني: "حصول الشيء في الزمان، وهو المتى. سموه متى: لوقوعه في جوابه"^(٢).

وعلى كل حال فالمتى عرض مستفاد من الحصول في الزمان لا بنفس الحصول^(٣). ومثاله: والسنة والشهر والساعة، والمقصود حصول الشيء أو العرض في تلك الأوقات، هذا هو المقصود بالأين، فهنا ثلاثة أمور (الشيء، والزمان والحصول) فالأين ليس هو الزمان وإنما هو الحصول في الزمان.

وأما الزمان فقد عرفه الكندي فقال: "الزمان مدة تعدها الحركة غير ثابتة الأجزاء"^(٤)، وذكر ابن سينا تباين الفلاسفة والمفكرين واختلافهم في حقيقته وتعريفه على أقوال كثيرة؛ فقال: "من الناس من نفى أن يكون للزمان وجود البتة، ومنهم من جعل له وجوداً لا على أنه في الأعيان الخارجة البتة بوجه من الوجوه، بل على أنه أمر متوهم، ومنهم من جعل له وجوداً لا على أنه أمر واحد في نفسه، بل على أنه نسبة ما على جهة ما لأمر أنها كانت إلى أمور أنها كانت. فقال: إنَّ الزمان هو مجموع أوقات، والوقت عرض حادث يعرض وجود عرض آخر مع وجوده بحضور، فهو وقت للآخر أي: عرض

١ - يراجع: محمود أبو دقيقة: القول السديد في علم التوحيد (١: ٢١٨)، يوسف علي

يوسف، سليمان عبد الفتاح: المقولات الواضحة (ص: ٣٦).

٢ - شرف الدين بن التلمساني: شرح معالم أصول الدين (ص: ١٨٤).

٣ - يراجع: هاني علي الرضا حسين: تعليقات على مدلولات المقولات (ص: ١٥٣).

٤ - الكندي: رسالة في حدود الأشياء ورسومها (ص: ١٦٧).

حادث كان، ومنهم من جعل للزمان وجودًا وحقيقة قائمة، فمنهم من جعله جوهرًا قائمًا بذاته^(١). ويقول ابن سينا في موضع آخر: "حد الزمان يضاهي المصنوع، وهو مقدار الحركة من جهة المتقدم والمتأخر"^(٢).

هذا وقد ذكر بعض المؤلفين في المقولات^(٣) اختلاف الفلاسفة حول حقيقة الزمان، ويمكن إجمال مذهبهم في أربعة أقوال، وما يترتب على كل تعريف منها، ونقضها ثم نذكر التعريف الخامس وهو للمتكلمين على النحو التالي:

التعريف الأول: أنه جوهر مجرد عن المادة لا يقبل العدم لذاته.

وعلى هذا التعريف فلا يندرج الزمان تحت مقولة أصلاً؛ لأنّ الذي لا يقبل العدم لذاته يكون واجب الوجود كالعقول والنفوس عند الفلاسفة، ثم إنّ يندرج في المقولات لا بدّ أن يكون ممكنًا موجودًا.

ونقض هذا التعريف بأنّه مذهب الدهريين، وهو باطل لقوله تعالى {وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ} [الجاثية، آية: ٢٤]، وكيف يكون الزمان مؤثّرًا ولا يقبل العدم لذاته وهو متجدد قطعاً؟!

١ - أبو علي بن سينا: الشفاء، الطبيعيات (السماع الطبيعي) (ص: ١٤٨)، ويراجع: سيف الدين الأمدى: أبكار الأفكار في أصول الدين (٣: ٢٢٤).

٢ - أبو علي بن سينا: رسالة الحدود (ص: ٢٥٣)، أبو حامد الغزالي: معيار العلم (ص: ٣٥٤).

٣ - يوسف علي يوسف، سليمان عبد الفتاح: المقولات الواضحة (ص: ٣٣)، سليمان عبد الفتاح: حل المشكلات من علم المقولات (٩٩، ١٠٠) ويراجع: التهانوي: كشف اصطلاحات الفنون والعلوم (١: ٩٠٩).

التعريف الثاني: أنه الفلك الأعظم المحدد للجهات كلها.

وبناء على هذا التعريف يكون الزمان من مقولة الجوهر. ونقض هذا التعريف ببيان الفرق بين إحاطة الفلك الأعظم وبين إحاطة الزمان، فإنَّ إحاطة الزمان تكون بالانطباق، وإحاطة الفلك ليست كذلك، فكيف يكون الزمان هو الفلك الأعظم؟!

التعريف الثالث: أنه حركة الفلك الأعظم.

وبناء على هذا التعريف فإنَّ الزمان من مقوله الأين. ونقض هذا التعريف بأنَّ الحركة إمَّا سريعة أو بطيئة، والزمان لا يوصف بذلك، فكيف يقال: إنَّه حركة الفلك؟!

التعريف الرابع: أنه مقدار حركة الفلك " وهذا مذهب أرسطو.

وعليه فيكون من مقولة الكم المتصل غير قار الذات. ونقض هذا التعريف بأنَّه سفسطة؛ إذ حركة الفلك الأعظم لا يمكن تقديرها.

التعريف الخامس: أنه متجدد معلوم يقدر به متجدد مبهم إزالة لإيهامه. وهذا التعريف للمتكلمين من الأشاعرة. ويكون الزمان على هذا التعريف عبارة عن تقدير وربط عَرَض مجهول بعرض آخر معلوم، وقد يختلف تقدير المتجددات بحسب اختلاف ما يعتقد الشخص المقدر ظهوره عند التخاطب، فيقول: أجلس يوماً لعامة النَّاس، وأجلس قدر ما تقرأ الفاتحة للقارئ، وأجلس قدر ما تكتب للكاتب.

وقد يتعكس التقدير بحسب ما هو معلوم، فيكون المعلوم غير الزمان ويقدر به الزمان، فإذا قيل متى جاء زيد؟ قلت: حين طلوع الشمس إذا كان السائل مستحضراً الطلوع. وإذا قيل: متى طلوع الشمس؟ قلت: حين جاء زيد،

إذا كان السائل مستحضرًا المجيء، وإنما جاء التعاكس بحسب التصور للشيء المتصور، وعلى هذا القول يكون الزمن أمرًا اعتباريًا فلا يندرج تحت مقولة أصلًا. ومما هو جدير بالذكر أن "الآن" للزمان عند المتكلمين، كالنقطة بالنسبة للخط، فكما أن الخط ينتهي في القسمة إلى نقاط، كذلك ينتهي الزمان في القسمة إلى آتات، فنسبة الآن إلى الزمان كنسبة النقطة إلى الخط^(١).

فالزمان عند هذا الفريق غير موجود وغير مستقر بل هو في حالة سيلان واستمرار دون انقطاع، تنتهي فيه الآن الحاضرة لتأتي إليه آن وأخرى، وإذا افترض أنه موجود، فهو منفصل فلا يوجد اتصال بين آن أخرى بل هي آتات ولحظات منفصلة تأتي وتذهب^(٢).

وعلى ذلك أنكره المتكلمون مخالفين بذلك الفلاسفة، ومنهم من ذهب إلى أنه عرض قالوا: ولا نقول ما هو ولا نقف على حقيقته، حكى ذلك الأشعري في مقالاته^(٣). والمشهور في مذهب الأشعري أن الزمان متوهم ويجعل عليه علامات معلومة تتبدل باختلاف الأحوال كما ذكرنا، وهو من الأمور الاعتبارية الانتزاعية التي ينتزعها الوهم من مقارنة الحوادث بعضها بعضًا وتقدم بعضها على بعض، وتأخرها عنه، ولا سبيل إلى فهمه وتعيينه إلا باعتبار الحوادث الخارجية التي يجعلها الذهن علامة على الوقت^(٤).

واستدل المتكلمون على اعتبارية الزمان، وعدم وجوده بعدة أدلة منها:

- ١ - يراجع: منى أحمد أبو زيد: التصور الذري في الفكر الفلسفي الإسلامي (ص: ١٤٥).
- ٢ - منى أحمد أبو زيد: التصور الذري في الفكر الفلسفي الإسلامي (ص: ١٣٩).
- ٣ - يراجع: أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين (ص: ٤٤٣).
- ٤ - محمد ماضي الرخاوي: مدلولات المقولات، مع تعليقات المحقق (ص: ٨٥).

الأول: أنَّ الزمان ليس تقدماً بالعلية أو الذات أو الشرف أو الرتبة مثل: تقدم الأمس على اليوم، واليوم على الغد، بل هناك حالات يحدث فيها الزمان، وهي: حال الماضي والمستقبل والحاضر، وهذا الحاضر له وجود لا ينقسم؛ لأنه لو انقسم، لانقسم إلى ماضٍ ومستقبل، وأدى هذا إلى التسلسل.

الثاني: أنَّ الماضي ما كان حاضراً والمستقبل ما سيصير حاضراً، ولما كان الحاضر غير موجود أو مستقر، لأنه عرض والعرض لا يبقى زمانين فلا ماضٍ ولا مستقبل مستقر، وإذا كان لا حاضراً فلا ماضٍ ولا مستقبل^(١).

طرف الزمان:

تقدم أنَّ المتى هو حصول الشيء في الزمان أو طرفه، وقد ذكرنا أنَّ الزمان عبارة عن كم متصل غير قار وهو آنات سيالة غير مجتمعة، وقد ذكر العلماء أنَّ الزمان له طرف، وطرفه: "الآن"، ومثلوا له بالحروف الآنية الحاصلة دفعة، التي لا يمكن مدها، كالتاء في كلمة (بيت) مثلاً، فهي لا توجد إلا في آخر زمان حبس النفس، وكالدال في كلمة (دار) فهذه الحروف لم تشغل إلا أنا واحداً في الزمان، فهي بالنسبة إلى الصوت كالنقطة للخط، فهذه الحروف من الحوادث لا تستغرق أكثر من آن^(٢). هذا ويفترق الزمان عن الآن بأنَّ الزمان يقبل التجزئة، والآن لا يقبلها^(٣).

١ - يراجع: ناصر الدين البضاوي: طوابع الأنوار (ص: ١٩٥ إلى ص: ١٩٧)، عضد الدين الإيجي: المواقف في علم الكلام (ص: ١٠٨). منى أحمد أبو زيد: التصور الذري في الفكر الفلسفي الإسلامي (ص: ١٣٩)،

٢ - يراجع: محمد ماضي الرخاوي: مدلولات المقولات، مع تعليقات المحقق (ص: ١٥٣).

٣ - شرف الدين بن التلمساني: شرح معالم أصول الدين (ص: ١٨٥).

أقسام المتى: ينقسم المتى إلى قسمين:

القسم الأول: المتى الحقيقي: وهو كون الشيء وحصوله في زمان لا يفضل عليه، ومعنى هذا الكلام: أنَّ هذا الشيء يستغرق حصوله جميع آنات ذلك الزمان، ككون الكسوف في لحظة معينة، وكحصول الصوم في اليوم من طلوع الفجر إلى غروب الشمس.

القسم الثاني: المتى (المجازي) غير الحقيقي: وهو كون الشيء وحصوله في زمان يفضل عليه، أي: حصوله فيه بحيث لا يزيد عليه، ومثاله أن تقول: حضر فلان في هذا الأسبوع، فنسب حضوره إلى الأسبوع كله مع أنه لم يستغرق إلا بعضه، وتقول: كانت ولادة فلان في شهر كذا، مع أنَّ ولادته لم تستغرق الشهر كله.

وهنا يدور سؤال وهو: ما الذي يمتاز به الحقيقي من المتى عن الحقيقي من الأين؟

والجواب: بأنَّ المتى الحقيقي يجوز فيه الاشتراك بأن تتصف أمور كثيرة، بالكون في زمان معين كموت، وولادة، وقدم غائب، وكأن يقارن كسوف الشمس حوادث كثيرة؛ لأنَّ ظرفية الزمان لشيء عبارة عن مقارنته إياه. بخلاف الأين في المكان الحقيقي، فإنَّه لا يجوز فيه الاشتراك بداهة؛ فإنَّ مكان زيد - مثلاً - لا يشاركه فيه عمرو؛ فظرفية المكان لشيء ظرفية حقيقية عبارة عن كون المكان المعين مشغولاً بالجسم الحاصل فيه ومملوءاً به^(١).

١ - يراجع: محمود أبو دقيقة: القول السديد في علم التوحيد (١: ٢١٨)، يوسف علي يوسف، سليمان عبد الفتاح: المقولات الواضحة (ص: ٣٦)، سليمان عبد الفتاح: حل المشكلات من علم المقولات (ص: ٩٨).

مقولة الوضع

تعريف الوضع وأقسامه:

أولاً: تعريف الوضع:

يقول ابن سينا: "الوضع: وهو كون الجسم بحيث تكون لأجزائه بعضها إلى بعض نسبة في الانحراف والموازاة بالقياس إلى الجهات وأجزاء المكان، إن كان في مكان، مثل القيام والقعود"^(١).

والوضع لا بدّ فيه من نسبتين؛ إحداهما لأجزاء الجسم بعضها إلى بعض، والأخرى نسبة أجزاء الجسم إلى الأمور الخارجية عنه. والمقصود بالأمر الخارجي: جهات العالم.

ومما هو جدير بالذكر أنّ الوضع لا بدّ فيه من نسبتين كما قلنا؛ إلا أن هاتين النسبتين مختلفتين، وبهذا تختلف مقولة الوضع عن مقولة الإضافة – فالنسبة في الأخيرة متكررة – على ما سيأتي. وأمّا في الوضع فالاختلاف فيها عبارة عن كثرة في النسب، الأولى فيهما مختلفة عن الثانية^(٢).

١ - أبو علي بن سينا: النجاة (١: ٨١، ٨٢)، ويراجع: أبو حامد الغزالي: معيار العلم (ص: ٣٨٨).

٢ - يراجع: هاني علي الرضا حسين: تعليق على مدلولات المقولات للرخاوي (ص: ١٥٦).

وعرف بعضهم الوضع بأنه: "هيئة تعرض للجسم بسبب نسبة أجزائه بعضها لبعض، بالقرب والبعد والمحاذاة، وبسبب نسبتها إلى أمر خارجي عنها. مثل القيام والقعود، والاستلقاء والانبطاح والافتراش^(١).

وذكر الخوارزمي أن مقولة الوضع تسمى "النَّصْبَة"، وهي مثل القيام، والقعود، والاضطجاع، والاتكاء ونحو ذلك، في الحيوان وفي غيره من الأشياء^(٢).

ومما هو جدير بالاهتمام أنَّ مقولة الوضع هيئة بسيطة - أي عرض غير مركب - معلولة لنسبتين وليست مركبة منهما

ثانياً: أقسام الوضع:

القسم الأول: ما لا يعتبر فيه إلا نسبة الأجزاء إلى بعضها كالمثلث والمربع والمستدير.

القسم الثاني: ما يعتبر فيه نسبتها إلى بعضها، وإلى الأمور الخارجية، كالقيام والانتكاس.

١ - يراجع: عضد الدين الإيجي: المواقف في علم الكلام (ص: ٩٧)، السيد الشريف الجرجاني: التعريفات (ص: ٢٥٣)، عمر بن سهلان الساوي: البصائر النصيرية (ص: ٦٢)، محمود أبو دقيقة: القول السديد في علم التوحيد (١: ٢١٩)، يوسف علي يوسف، سليمان عبد الفتاح: المقولات الواضحة (ص: ٤٢)، جميل صليبا: المعجم الفلسفي: (٢: ٥٧٦).

٢ - أبو عبد الله، الخوارزمي: الحدود الفلسفية (ص: ٢١٨).

وقسمه بعضهم إلى قسمين:

الأول: وضع طبيعي: وهو ترتيب أجزاء الجسم المتحيز كما تجده الطبيعة، مثل كون الإنسان رأسه أعلى ورجلاه إلى أسفل، وكون الحيوان يمشي على أربع وجسمه ممتد إلى الأمام.

الثاني: وضع غير طبيعي: وهو ترتيب طارئ بالإرادة أو الاتفاق أو القسر^(١).

قال الساوي: "والوضع قد يقع فيه التضاد، فإن وضع الإنسان رجلاه في الأرض ورأسه في الهواء مما يلي السماء يضاد وضعه ورأسه في الأرض ورجلاه في الهواء، فالوضعان مختلفان ومتضادان، بمعنى أنهما لا يجتمعان معاً في وقت واحد. ويقبل الاشتداد والضعف أيضاً على نحو قبول الالين والقيام والقعود قد يكونان على أتم ما يمكن فيهما وقد يكونان على ما يقرب من ذلك وهذا هو قبول الأشد والاضعف. وقد يقال على الحركة الى حصول هذا الوضع وقد يقال على الهيئة الحاصلة القارة والوضع هو القار منهما^(٢).

١ - مراد وهبة: المعجم الفلسفي (ص: ٤٧٢).

٢ - عمر بن سهلان الساوي: البصائر النصيرية (ص: ٦٢، ٦٣).

مقولة الملك (الجدة)

تعريف الملك:

يقول ابن سينا: الملك هو "كون الجوهر في جوهر آخر يشملته وينتقل بانتقاله مثل التلبس والتسلح"^(١). وعرف بعضهم الملك بأنه: هيئة تعرض للجسم بسبب (حاصر له) أي ما يحيط به أو ببعضه، وينتقل بانتقاله^(٢). أو هو كون الشيء محاطاً بشيء بحيث ينتقل بانتقاله المحاط به^(٣).

وسماها البعض مقولة "له"، وبعض المناطق يسميها مقولة "ذو"، وبعضهم يسميها "الجدة أو الوجد؛ وهي نسبة الجسم إلى الجسم المنطبق على بسيطه، أو على جزء منه؛ كاللبس، والتسلح للإنسان، واللحاء للشجر"^(٤).

ويُفهم من التعريفات السابقة وتلك الأمثلة أنَّ الهيئة الحاصلة من إحاطة شيء بشيء ينتقل المحيط من خلال انتقال الجسم الذي أحاط به هي مقولة "الملك"، وأنَّ المحيط بالجسم قد يكون خَلْقِيًّا، وقد يكون غير خلقي؛ فمثال الأول: جلد الحيوان. ومثال الثاني: القميص والعمامة.

١ - أبو علي بن سينا: النجاة (ص: ٨٢)، ويراجع: أبو حامد الغزالي: مقاصد الفلاسفة (ص: ١٦٤).

٢ - يراجع في تعريف مقولة الملك: عضد الدين الإيجي: المواقف في علم الكلام (ص: ٩٨)، عمر بن سهلان: البصائر النصيرية (ص: ٦٣)، محمود أبو دقيقة: القول السديد في علم التوحيد (١: ٢١٩)، يوسف علي يوسف، سليمان عبد الفتاح: المقولات الواضحة (ص: ٤٣).

٣ - شرف الدين بن التلمساني: شرح معالم أصول الدين (ص: ١٨٦).

٤ - أبو عبد الله، الخوارزمي: الحدود الفلسفية (ص: ٢١٩) أبو حامد الغزالي: معيار العلم (ص: ٣٩٠)، مقاصد الفلاسفة (ص: ١٦٤).

ويؤخذ من تعريف مقولة الملك أنَّها لا تتحقق إلاَّ بأمرين:

الأمر الأول: أن يكون ما يعرض للجسم محيطًا به كَلِّه، كجلد الحيوان؛ فإنَّه محيط بجميع الجسم، وكالعمامة فإنَّها محيطَةٌ ببعض الرأس. وعلى ذلك فوضع ثوب مثلاً على الرأس أو الكتف، ليس من مقولة الملك لمخالفته لهذا الأمر.

الأمر الثاني: أن ينتقل ذلك المحيط بانتقال الجسم. وعلى ذلك فلا تتحقق مقولة الملك في الحاصلة للجسم باعتبار إحاطة المكان به، فإنَّه وإن أحاط به المكان لكِنَّه لا ينتقل بانتقاله فهذه الهيئة وأمثالها ليست من مقولة الملك لمخالفتها لهذا الأمر^(١).

أنواع الملك: لمقولة الملك نوعان:

النوع الأول: طبيعي: وتسمى إحاطة ذاتية، وهو ما يحيط بالشيء وبالجسم إحاطة تامَّة، كما في إحاطة جلد الحيوان بالحيوان،

النوع الثاني: إرادي: وتسمى إحاطة عرضية، وهو ما يحيط بالشيء إحاطة ناقصة كما في النقمص أو التختم أو كون الفرس مسرجًا أو ملجمًا ونحو ذلك^(٢).

١ - يراجع: محمود أبو دقيقة: القول السديد في علم التوحيد (١: ٢١٩).

٢ - يراجع: أبو حامد الغزالي: معيار العلم (ص: ٣٩٠)، شرف الدين بن التلمساني: شرح معالم أصول الدين (ص: ١٨٧).

وبهذا يظهر الفرق بين مقولتي الملك والأين، فمع أنَّ كلاً منهما يتعلق بالمحيط إلا أنَّ المحيط في الأين قد علم أنَّه المكان، فالمحيط به لا ينتقل باننتقال المحاط، وأنَّ المحيط بالملك ينتقل باننتقال المحيط^(١).

١ - عبد القادر الإسكندراني: فيح النشر شرح المقولات العشر (ص: ١٧).

مقولة (أن يفعل)

مقولة أن يفعل من الهيئات غير القارة، وقد عرّفها ابن سينا فقال: "والفعل: وهو نسبة الجوهر إلى أمر موجود منه غير قار الذات، بل لا يزال يتجدد ويتصرم كالتسخين والتبريد"^(١). وقال ابن سهلان: "أما أن يفعل فهو تأثير الجوهر في غيره أثرًا غير قار الذات، فحاله ما دام يؤثر هو أن يفعل"^(٢). وقال الغزالي: "أن يفعل هو كون الشيء فاعلاً في حال كونه مؤثراً في الغير بالفعل"^(٣).

ومثال مقولة "أن يفعل" تسخين النار للماء مادامت تسخنه وتبريد الثلج للماء مادام يبرده وتقطيع السكين اللحم ما دامت تقطعه.

فهذه المقولة حاصلة في المؤثر من تأثيره في غيره أثناء التأثير فقط، فهي مرتبطة بوجود التأثير وتنتفي بانقطاعه ولا تبقى، وقد عبروا عن ذلك بأنها "غير قارة" أي غير ثابتة؛ فالتأثير يقع تدريجياً، ثم ينقضي^(٤).

قال الغزالي: "فإن البرودة والسخونة والانقطاع الحاصلة بالثلج والنّار والأشياء الحارة في غيرها لها نسبة إلى أسبابها، عند من اعتقد أسباباً في الوجود، فتلك النسبة من جانب السبب يعر عنه بـ "أن يفعل" إذا قال: يسخن

١ - أبو علي بن سينا: النجاة (ص: ٨٢)، ويراجع: أبو عبد الله، الخوارزمي: الحدود الفلسفية (ص: ٢١٩).

٢ - عمر بن سهلان: البصائر النصيرية (ص: ٦٤)، ويراجع: يوسف علي يوسف، سليمان عبد الفتاح: المقولات الواضحة (ص: ٤٤).

٣ - أبو حامد الغزالي: مقاصد الفلاسفة (ص: ١٦٥).

٤ - يراجع: هاني علي الرضا حسين: تعليق على مدلولات المقولات للرخاوي (ص: ١٥٧).

ويبرد، ومعنى "يسخن" يفعل السخونة، ومعنى "يبرد" يفعل البرودة؛ فهذه النسبة هي التي عبر عنها بهذه العبارات^(١).

مقولة (أن ينفعل)

هذه المقولة من الهيئات غير القارة، وقد عرّفها ابن سينا فقال: "والانفعال: وهو نسبة الجوهر إلى حالة فيه بهذه الصفة مثل: التقطع والتسخن"^(٢). وقال ابن سهلان: "وأما أن ينفعل فهو تأثر الشيء من غيره ما دام في التأثر"^(٣). وقال الغزالي: "الانفعال: هو نسبة الجوهر المتغير إلى السبب المتغير"^(٤). وقال في موضع آخر: "الانفعال: هو استمرار تأثر الشيء بغيره، كتسخن الماء وتبرده"^(٥).

ومثال هذه المقولة: تسخن الماء بالنار مادام يتسخن، وتبرد الشيء بالثلج مادام يتبرد، وتقطع اللحم بالسكين ما دام ينقطع.

قال الغزالي: "الانفعال على الجملة تغير، والتغير قد يكون من كيفية إلى كيفية؛ مثل مصير الماء من البرودة إلى الحرارة؛ فإنه حينما يتسخن الماء ينحسر عنه البرودة قليلاً قليلاً، وتحدث فيه الحرارة قليلاً قليلاً على الاتصال،

١ - أبو حامد الغزالي: معيار العلم (ص: ٣٩١).

٢ - أبو علي بن سينا: النجاة (ص: ٨٢)، ويراجع: أبو عبد الله، الخوارزمي: الحدود الفلسفية (ص: ٢١٩).

٣ - عمر بن سهلان: البصائر النصيرية (ص: ٦٤).

٤ - أبو حامد الغزالي: معيار العلم (ص: ٣٩٢).

٥ - أبو حامد الغزالي: مقاصد الفلاسفة (ص: ١٦٥).

إلى أن ينقطع سلوكه فيقف، فهو في كلِّ وقفة على حالة واحدة تفارق ما قبلها وما بعدها، فليست حالته مستقرة في وقت السلوك^(١).

ومن المهم أن نذكر أنَّ الحكماء قد اختاروا التعبير بصيغتي "أن يفعل" وأن يفعل" دون صيغتي "الفعل والانفال"؛ لأنَّ هاتين المقولتين من الأمور المتجددة غير القارة، والمفيد للتجدد هاتان الصيغتان، أمَّا الفعل والانفعال فقد يقالان للحاصل بعد الحركة. ويقال بعبارة أخرى: إنَّ الفعل يطلق على المؤثر بعد انقطاع تأثيره، وكذلك الانفعال يطلق على المتأثر بعد انقطاع تأثيره. بخلاف مقولتي (أن يفعل وأن يفعل)، فإنَّهما لا يطلقان إلا على المؤثر والمتأثر حال التأثير والتأثر^(٢).

ومما يعلم أن هاتين المقولتين متلازمتان وجودًا وعدمًا، وبيان ذلك: أننا إذا وضعنا إناء فيه ماء على النَّار، فإنَّه يحصل لكل من الماء والنار حالة خاصة.

الأولى: حالة النار وهي: تسخينها للماء تسخينًا متجددًا شيئًا فشيئًا، ويستمر هذا التسخين ما دامت النار تحت الماء، هذه الحالة تسمى مقوله الفعل.

الثانية: حالة الماء فهي تسخينه بالنار تسخينًا متجددًا شيئًا فشيئًا، ويستمر كذلك ما دام الماء فوق النار، هذه الحال تسمى بمقوله الانفعال.

١ - أبو حامد الغزالي: معيار العلم (ص: ٣٩٢).

٢ - يراجع: عمر بن سهلان: البصائر النصيرية (ص: ٦٤)، محمود أبو دقيقة: القول السديد في علم التوحيد (١: ٢٢٠).

تم إذا أطفئت النار وانقطع تأثيرها بأن أزيلت، أو أبعد الماء عنها ذهب تسخين النار للماء، وكذلك التسخن الناشئ عن ذلك فحينئذ تذهب المقولتان معًا ويبقى للماء حالة أخرى ثانية، وهي: حرارته الناشئة عند التسخين؛ فهذه الحال التي هي الأثر القار من السخونة فليست من مقولة الفعل ولا من مقولة الانفعال، وإنما هي مندرجة تحت مقولة الكيف^(١).

ومتى وجدت مقولة "أن يفعل" وجدت مقولة "أن ينفعل" ومتى عدمت عدمت، وعلى هذا تقاس بقية الأفعال المتولد عنها آثار وأفعال أخرى كالقاطع ما دام قاطعًا، والمشبع ما دام مشبعًا، والحارق ما دام حارقًا، وهذا كله على مذهب الحكماء لا على مذهب الأشاعرة القائلين بأن لا فاعل في الكون إلا الله والنافين لهاتين المقولتين^(٢).

١ - يراجع: محمود أبو دقيقة: القول السديد في علم التوحيد (١: ٢٢٠)، يوسف علي يوسف، سليمان عبد الفتاح: المقولات الواضحة (ص: ٤٤، ٤٥).

٢ - يراجع: هاني علي الرضا حسين: تعليق على مدلولات المقولات للرخاوي (ص: ١٥٨).

مقولة الإضافة (النسبة المتكررة)

مقولة الإضافة كما عرفها ابن سينا هي: "المعنى الذي وجوده بالقياس إلى شيء آخر وليس له وجود غيره، مثل: الأبوة بالقياس إلى البنوة لا كالأب؛ فإنَّ له وجودًا يخصه كالإنسانية مثلاً" (١).

وقال أبو حامد الغزالي: "الإضافة: حالة تعرض للجوهر بسبب كون غيره في مقابلته، كالأبوة والبنوة... إذ الأبوة ليست للأب، إلا من حيث وجد الابن في مقابلته" (٢).

وقال الطبطبائي: "الإضافة هيئة حاصلة من نسبة الشيء إلى شيء آخر منسوب إلى الشيء الأول المنسوب إليه، كهيئة الإضافة التي في الأخ، فإنَّ فيها نسبة الأخ بالأخوة إلى أخيه المنسوب إلى هذا الأخ المنسوب إليه بالأخوة" (٣).

وعرفها بعضهم بأنها: "النسبة المتكررة؛ أي النسبة التي لا تعقل إلا بالقياس إلى نسبة أخرى معقولة بالقياس إلى الأولى" (٤). كالأبوة والبنوة، فهما عرضان إضافيان، ذلك أنَّ تعقل ذات الأب بوصف كونه أبًا يستلزم ويستعقب

١ - أبو علي بن سينا: النجاة (ص: ٨٠)، أبو حامد الغزالي: معيار العلم (ص: ٣٨١).

٢ - أبو حامد الغزالي: مقاصد الفلاسفة (ص: ١٦٤) بتصرف يسير. ويراجع: شرف الدين بن التلمساني: شرح معالم أصول الدين (ص: ١٨٥).

٣ - السيد محمد حسين الطبطبائي: نهاية الحكمة (١: ٢١٧).

٤ - عضد الدين الإيجي: المواقف في علم الكلام (ص: ٩٨)، السيد الشريف: شرح المواقف (٦: ٢٦٢)، يوسف علي يوسف، سليمان عبد الفتاح: المقولات الواضحة (ص: ٣٧).

ذات الابن بوصف كونه ابنًا، فهما موجودتان معًا في الذهن من غير تقدم أحدهما على الأخرى^(١).

قال ابن التلمساني: "وزعم بعضهم أنَّها معنى واحد، فنقول: إنَّ معنى الأبوة والبنوة: التولد - مثلاً - وهو معنى واحد، وهذا لا يصح؛ لأنَّ إضافة الأب إلى الابن بجهة غير جهة إضافة الابن إليه، وأيضًا فإنها واقعة بين العلة والمعلول والدليل والمدلول، ويمتنع فيها الاتحاد، ولا بدَّ في التماثل من التساوي في الصفات المعتمدة في التماثل، بمعنى: أنَّه يثبت لكل واحد منهما من صفات النفس ما يساوي ما ثبت للآخر، وإلَّا فمن المعلوم امتناع ثبوت معنى واحد لمحلين، وهي أيضًا واقعة بين الأصغر والأكبر، ويمتنع فيها الاتحاد^(٢).

وعلى ذلك نقول: إنَّ هناك نسبة بين الأب ومثلاً والابن، إذا تعقلناها من ناحية الأب فهي أبوة، وإذا تعقلناها من ناحية الابن فهي بنوة. ولذا قيّد تعريف الإضافة "بالتكرار"، لأنَّه الفارق بينها وبين سائر المقولات؛ ذلك أنَّ كلاً من المتضايقين له نسبة إلى الآخر تختلف عن نسبة الآخر إليه، ولا تعقل إحداها

١ - إذا كانت الأبوة والبنوة لا تعقل إلا بالقياس إلى نسبة أخرى فإنَّ أهل الفن قد فطنوا إلى أنَّ ذلك دورًا معيًّا لا سبقيًّا.

والمقصود في الدور المعني هو النسبة الأولى، وتستعقب الثانية؛ لأنَّ النفس لا تلتفت إلى شيئين معًا. وأمَّا الدور السبقي فهو محال؛ لأنَّه يلزم عليه تقدم الشيء على نفسه. يراجع: سليمان عبد الفتاح: حل المشكلات من علم المقولات (ص: ١٠٣)، يوسف علي يوسف، سليمان عبد الفتاح: المقولات الواضحة (ص: ٣٧).

٢ - شرف الدين بن التلمساني: شرح معالم أصول الدين (ص: ١٨٥).

دون الأخرى، وتوجدان في آن واحد ولا تتفكان ذهناً ولا خارجاً، ولا تتقدم إحداهما على الأخرى^(١).

والإضافة بهذا المعنى يقال لها في اصطلاح الحكماء المضاف الحقيقي^(٢). وهذا بالضرورة يجعلنا نذكر إطلاقات الإضافة عند أهل هذا الفن فنقول: ذكروا أنَّ الإضافة تطلق على ثلاثة معان:

المعنى الأول: العارض وحده الذي هو النسبة المتكررة، كالأبوة والبنوة والأخوة. وهذا المعنى هو الإضافة التي هي إحدى المقولات السبع النسبية المعرفة بالتعريف السابق، وتسمى الإضافة بهذا المعنى **(إضافة حقيقية)**.

المعنى الثاني: المعروض وحده لهذه النسبة، لكن من حيث هو معروض لها كذات الأب وذات الابن وذات الأخ، من حيث هي معروضة للأبوة والبنوة والأخوة.

المعنى الثالث: مجموع المعروض والعارض، كالأب الملاحظ فيه الذات والنسبة العارضة لها، وتسمى الإضافة بالمعنى الثاني والثالث: **(إضافة مشهورة)**^(٣).

١ - يراجع: هاني علي الرضا حسين: تعليق على مدلولات المقولات للرخاوي (ص: ١٥٤).

٢ - محمود أبو دقيقة: القول السديد في علم التوحيد (١: ٢٢١).

٣ - يراجع: محمود أبو دقيقة: القول السديد في علم التوحيد (١: ٢٢١)، يوسف علي يوسف، سليمان عبد الفتاح: المقولات الواضحة (ص: ٣٨)، وسمت مشهورة؛ لكونه المشهور عند العامة الشائع بينهم؛ حيث إنهم يرون أن المضاف إلى الأخ هو أخوه الآخر، فتلاحظ أذهانهم الذات مركبة مع العارض ولا ينتبهون إلى نفس العارض
==

ولفهم هذه الإطلاقات نضرب مثلاً: كزيد أخ لعمر، وهنا لا بدّ من تعقل ثلاثة أمور (١) معروض الأخوة، وهو ذات زيد مثلاً. (٢) العارض نفسه بالنظر إليه مجرداً عن اعتبار غيره معه، وهو في هذا المثال: الأخوة العارضة لزيد. (٣) المجموع المركب من المعروض والعارض (أي: ذات زيد، والأخوة) (١).

والمعتبر من المقولات السالفة هي الإضافة بالمعنى الأول، التي هي النسبة التي تسمى مضافاً حقيقياً، وهذه النسبة قد تكون متخالفة في الجانبين، كالأبوة والبنوة، وقد تكون متوافقة كالأخوة (٢).

هل الإضافة موجودة في الخارج؟

ذهب الجمهور من المتكلمين وبعض الحكماء إلى أنّه لا تحقّق للإضافة في الخارج، بل إنّها من الاعتبارات الذهنيّة.

وقد ذهب أكثر الفلاسفة إلى أنّ الإضافة موجودة في الخارج، يقول ابن سينا: "لكلّ واحد من المضافين معنى في نفسه، ولكنّه بالقياس إلى الآخر، وليس هو ذلك المعنى الذي للآخر، وهو بذلك المعنى مضاف كالأب مثلاً، فإنّ إضافته للأبوة التي فيه، والابن فإنّ إضافته للبنوة التي فيه، وليس هناك شيء واحد هو في كليهما ولا حالة موضوعة للمعنيين اللذين هما بهما مضافان، وإن كانت تلك الحال كون كل واحد من المضافين يحال بالقياس

المجرد. يراجع: هاني علي الرضا حسين: تعليقات على مدلولات المقولات للرخاوي (ص: ١٥٥).

١ - يراجع: هاني علي الرضا حسين: تعليقات على مدلولات المقولات للرخاوي (ص: ١٥٥).

٢ - محمود أبو دقيقة: القول السديد في علم التوحيد (١: ٢٢١).

إلى الآخر ككون كل واحد من الفففس^(١) والتلج أبيض، فهو محال، فإنَّ كون كل واحد منهما غير كون الآخر فلا حالة البتة موضوعة للأبوة والبنوة. وهذه الاثنينية موجودة، والمعنيان لهما وجود من خارج لا في الذهن وحده^(٢).

واستدل الفلاسفة على أنَّ الإضافة موجودة في الخارج فقالوا بأنَّ الحس يؤيد وقوعها، وهي على أنواع من الإضافات الخارجية التي لها آثار عينية لا يُرتاب فيها، كإضافة الأب والابن، والعلو والسفل، والقرب والبعد، وغير ذلك. وأمَّا نحو وجودها فالعقل ينتزع لكلَّ من الموضوعين الواجدين للنسبة المتكررة المتلازمة وصفًا ناعيًا له انتزاعًا من غير ضمِّ ضميمية، فهي موجودة بوجود موضوعها من دون أن يكون بإزائه وجود منحاز مستقل^(٣).

والصحيح ما قاله صاحب المواقف من أنَّ "الإضافة لا تستقل بوجودها، أي ليس لها وجود منفرد ليتصور تعينها بنفسها، بل وجودها أن يكون أمرًا لاحقًا للأشياء فيكون تحصلها وتخصصها تبعًا لتحصل لحوقها للغير وتخصصه. ويفهم ذلك أي تحصلها تبعًا للحقوق تارة بأن يؤخذ الملحق والإضافة معًا فتعين الإضافة على حسب تعين الملحق والحقوق، وليس ذلك المأخوذ على هذا الوجه هو المقولة بل هو أمر مركب من المقولة ومن معروضها. وتارة بأن تؤخذ الإضافة مقرونًا بها للحقوق الخاص كشيء واحد مقيد عارض ذلك الملحق، وهذا تنوع الإضافة وتحصلها"^(٤).

١ - الفففس: طائر بالهند يقال له يضرب به المثل في البياض، وذكروا في وصفه جملة

من الأساطير. يراجع: حاشية السوقى على مختصر المعاني (١: ٦٢٨).

٢ - الشيخ الرئيس ابن سينا: التعليقات (ص: ٧٥).

٣ - السيد محمد حسين الطبطبائي: نهاية الحكمة (١: ٢١٨).

٤ - السيد الشريف الجرجاني: شرح المواقف (٦: ٢٦٥).

أقسام الإضافة: تقسم الإضافة الحقيقية التي هي النسبة المتكررة إلى

قسمين:

الأول: الإضافة المتخالفة من الجانبين كالأبوة والبنوة العارضتين للأب والابن، ومثل العمومة والأمومة والزيادة، وكالكليات الخمس. فهذه الأمثلة لا تعقل إلا بنسبة أخرى؛ فإن الأبوة والبنوة متخالفتان في ماهية، وكذلك نسبة ولدية الأخ في العمومة والولدية في الأمومة، والنقص في الزيادة؛ وأخيراً الكليات الخمس فالجنس مثلاً نسبة لا تعقل إلا بالأخرى وهي النوع (ينظر الحاشية الثانية ٦٥)

الثاني: الإضافة المتماثلة من الجانبين، كالأخوة العارضة للأخوين، والصداقة العارضة للصديقين؛ وكالجوار العارض للمتجاورين، فإن أخوة كل من الأخوين موافقة لأخوة الآخر، وكذا صداقة كل من الصديقين موافقة لصداقة الآخر وأخيراً فإن جوار كل من المتجاورين موافق لجوار الآخر^(١).

خواص الإضافة: ذكر أهل الفن أن للإضافة خاصيتين وهما:

أولاً: التكافؤ أي التماثل في لزوم الوجود بالقوة في الذهن أو الفعل في الخارج، وكذلك التماثل في العدم، بمعنى: أن كل واحدة من النسبتين ملازمة للأخرى، فإذا وجدت إحدهما وجدت الأخرى، وإذا عدمت إحدهما عدمت الأخرى.

فمثال التماثل بالفعل: كون الشخصين بالفعل أحدهما أب والآخر ابن، ومثال الوجود بالقوة: كون الشخصين بحيث يكون من شأن أحدهما التقدم،

١ - يوسف علي يوسف، سليمان عبد الفتاح: المقولات الواضحة (ص: ٣٨)، سليمان

عبد الفتاح: حل المشكلات من علم المقولات (ص: ١٠٣).

ومن شأن الآخر التأخر بحسب المكان. ويسمى هذا (الإمكان الاستعدادي)، ويلزم من الوجود الخارجي الذهني ولا عكس^(١).

وكما يتكافأ المضافان وجودًا وعدمًا وقوةً وفعلاً كذلك يتكافأان عمومًا وخصوصًا، فالأبوة العامة تضاييف البنوة العامة، والأبوة الشخصية تضاييف البنوة الشخصية^(٢).

هذا وقد ذكر المصنفون في علم المقولات أن التقدم والتأخر من أقسام المضاف^(٣)، وأن للتقدم أقسام خمسة وهي:

(١) **تقدم بالزمان**: أي بسبب الزمان، فالمتصف في الحقيقة بالتقدم هو زمان ذلك الشيء الموصوف بالتقدم، وعلى ذلك فمعنى التقدم بالزمان: أن المتقدم حصل في زمان لم يوجد المتأخر فيه، ومثاله: تقدم ذات الأب على ذات الابن.

(٢) **تقدم بالذات وبالطبع**: ومعناه: أن المتقدم يوجد بدون المتأخر دون العكس، ومثاله: تقدم الجزء على الكل، والواحد على الاثنين.

(٣) **تقدم بالعلّة**: ومثاله: تقدم حركة اليد على حركة القلم أو وحركة الإصبع على حركة الخاتم، فإن العقل يحكم بأنه إذا تحركت اليد تحرك القلم، وإذا تحرك الإصبع تحرك الخاتم ولا عكس، وليس ذلك بالزمان ولا بالذات، بل بالعلية؛ لأن وجود حركة اليد والإصبع أتم وأكمل في نفسه، فأوجب لذلك وجود

١ - يراجع: السيد الشريف: شرح المواقيف (٦: ٢٦٣)، العلامة السجاعي: الجواهر المنتظمات في عقود المقولات (ص: ٥١، ٥٢)، سليمان عبد الفتاح: حل المشكلات من علم المقولات (ص: ١١٢).

٢ - السيد محمد حسين الطبطبائي: نهاية الحكمة (١: ٢٢٠).

٣ - يراجع: محمد حسنين مخلوف: الحاشية الأولى على الجواهر المنتظمات (ص: ٥٢).

حركة القلم والخاتم^(١). ومما يجب التنظير إليه أنَّ التقدم بالذات والتقدم بالعلة يشتركان في معنى واحد هو التقدم بالذات، وهو: تقدم المحتاج إليه على المحتاج، فإن المتأخر في كل منهما يحتاج للمتقدم، ويفترقان في أنَّ المتقدم علة في المتأخر بخلاف التقدم بالطبع؛ فلا يكون علة.

(٤) **التقدم بالمكان**: ويسمى التقدم الرتبي بأن يكون المتقدم أقرب إلى مبدأ معين، وهو تقدم وضعي يمكن وقوع المتقدم في مرتبة المتأخر، كتقدم الإمام على المأموم، إذا جعل المبدأ المحراب؛ لأنه حينئذ يكون الإمام أقرب إليه من المأموم، فيكون سابقاً ومتقدماً عليه، فإنَّ المتقدم بالمكان ما كان أقرب من غيره إلى مبدأ محدود لهما كالمحراب^(٢). ويسمى التقدم بالمكان تقدماً في الرتبة، وهو طبيعي إن لم يكن المبدأ المحدود بحسب الوضع والجعل بل بحسب الطبع، كتقدم الجنس على النوع، أو وضعي إن كان المبدأ بحسب الوضع والجعل، كترتيب الصفوف في الصلاة داخل المسجد بالنسبة إلى المحراب^(٣).

(٥) **التقدم بالشرف**؛ أي بالكمال وذلك كتقدم العالم على الجاهل، فإنَّ زيادة العقل والشرف سببان للتقدم في المجالس غالباً، وبهذا يرجع التقدم

١ - ومن بين الأمثلة كذلك: تقدم الشمس على ضوئها، فإنَّ الضوء القوي الكامل يوجب ضوءاً ضعيفاً ناقصاً فيما يقابله، بحسب استعداده، وتقدم الشيء الموجب لوجود شيء آخر بشيء لا يتخلف عنه لكونه الفاعل في إيجاده وحده أو بانضمام غيره وهو التقدم بالعلية. يراجع: محمد حسنين مخلوف: حاشية على الجواهر المنتظمات (ص: ٥٣).

٢ - العلامة العطار: حاشية على شرح المقولات للسجاعي (ص: ٥٢).

٣ - يراجع: سليمان عبد الفتاح: حل المشكلات من علم المقولات (ص: ١١٦).

بالشرف إلى السبق بالرتبة الحسية، ولكن نقول: الملاحظ هو الشرف المعنوي، وإن لزمه التقدم الحسي^(١).

قال الشيخ حسنين مخلوف: "التقدم الاعتباري لا بد فيه من مبدأ تعتبر إليه النسبة وذلك المبدأ إما كمال وهو التقدم بالشرف أو لا وهو التقدم بالرتبة المعبر عنها بالتقدم المكاني، وكون أحدهما يستتبع الآخر كصاحب الفضيلة يقدم في المراتب المكانية لا يقتضي اتحادهما ولا رجوع أحدهما إلى الآخر"^(٢). هذا وقد أثبت المتكلمون تقدمًا "سادسًا" وهو تقدم أجزاء الزمان بعضها على بعض، فقل: إنَّه من التقدم بالزمان، وقيل: إنه من التقدم بالذات والطبع فهي خمسة^(٣).

هذا وقد ذهب الفلاسفة إلى أنَّ حصر التقدم في الأنواع الخمسة استقرائي، قال الشيخ سليمان عبد الفتاح: "وبهذه الأنواع الخمسة تعرف أنواع التأخر الخمسة؛ لأنَّ التأخر مضاف للتقدم، فإذا عرض سبق معنى من المعاني لشيء، كالإمام مثلاً: عرض له السبق لكونه إمامًا بالقياس إلى ذات المأموم، عرض لذلك الآخر وهو المأموم التأخر، والتأخر مضاف للتقدم"^(٤).

١ - يراجع: العلامة السجاعي: الجواهر المنتظمات في عقود المقولات (ص: ٥١، ٥٢)،

العلامة العطار: حاشية على شرح المقولات (ص: ٥٢)، محمد حسنين مخلوف:

الحاشية الثانية على الجواهر المنتظمات (ص: ٦٩)، سليمان عبد الفتاح: حل

المشكلات من علم المقولات (ص: ١١٢).

٢ - محمد حسنين مخلوف: الحاشية الثانية على الجواهر المنتظمات (ص: ٧٠).

٣ - يراجع: محمد حسنين مخلوف: حاشية على الجواهر المنتظمات (ص: ٥٢)، الحاشية

الثانية على الجواهر المنتظمات (ص: ٦٩).

٤ - سليمان عبد الفتاح: حل المشكلات من علم المقولات (ص: ١١٦).

ثانيًا: التكافؤ في النسبة، وهو "وجوب انعكاس" أي أن يحكم بإضافة كل من المتضايفين إلى الآخر، بمعنى أن العقل يحكم بإضافة كل من المتضايفين إلى الآخر من حيث هو مضاف إليه، لا من حيث ذاته، أو يقال: "إذا نُسب أحد المضامين المشهورين إلى الآخر من حيث إنّه مضاف، وجب أن تنعكس تلك النسبة، فينسب إلى الآخر أيضًا"، ومثاله إذا قلت: الأب أبو الابن، قلت الابن ابن الأب. وإذا لم تعتبر الحيثية لم يتحقق الانعكاس^(١)، كما لو أضيف الأب إلى الابن من حيث هو إنسان، فلو قلت: الأب أب إنسان لانتفى العكس، فلا يقال: الإنسان إنسان الأب، فلم يكن الإنسان مضافًا للأب^(٢).

ومما هو جدير بالاعتبار أنَّ الإضافة إذا كانت غير معينة - أي مطلقة - في جانب كانت غير معينة في الجانب الآخر، كالنصف المطلق (أي الذي لم يقيد بعدد مخصوص) بإزاء الضعف المطلق، فإذا لاحظ العقل النصفية في الجانب الأول غير معينة لاحظ الضعفية في الجانب الآخر غير معينة، وإذا كانت معينة - أي محصلة - في جانب كانت معينة في الجانب الآخر، كالأربعة بإزاء نصفه (اثنين)، فإذا لاحظ العقل ضعفية الأربعة لاحظ

١ - هذا انعكاس لغوي بخلاف المنطقي، إذ هو جعل الموضوع محمولًا والمحمول موضوعًا مع بقاء الصدق والكيفية. يراجع: العلامة العطار: حاشية على مقولات السجاعي (ص: ٥٣)، سليمان عبد الفتاح: حل المشكلات من علم المقولات (ص: ١١٧).

٢ - يراجع: السيد الشريف: شرح المواقف (٦: ٢٦٤)، العلامة السجاعي: الجواهر المنتظمات من عقود المقولات (ص: ٥٣).

نصفية الاثنين معاً^(١)؛ لأن ملاحظة كون الشيء مضاعفاً لشيء، يتوقف على ملاحظة كون الشيء الآخر نصفاً له، وكذلك العكس^(٢).

عروض الإضافة:

تعرض الإضافة لجميع المقولات وبيان ذلك: أنَّ الجوهر كذات الأب مثلاً تعرض له الإضافة كالأبوة.

وأما الأعراض فنبدأ بمقولة الكم والذي ينقسم إلى متصل ومنفصل على نحو ما سبق، فالكم المتصل كالخط يعرض له الإضافة كصغير وعظيم، والإضافة العارضة له هي: الصغر والعظم. وكالقليل والكثير في الكم المنفصل، والإضافة العارضة له هي: القلة والكثرة.

وأما مقولة الكيف كالحرارة، تعرض له الحرية.

وأما مقولة الإضافة كالقرب والبعد، فتعرض له الإضافة والإضافة العارضة له هي: الأقربى والأبعدى.

وأما مقولة الأين كحصول الجسم في علو، والإضافة العارضة له: العلو والسفل. ثم إنَّ الموصوف أولاً بكونه أعلى من غيره هو المكان، يقال مكان أعلى من مكان آخر، والموصوف ثانياً وبالتبع هو الجسم، الحال فيه.

-
- ١ - يراجع: العلامة السجاعي: الجواهر المنتظمات من عقود المقولات (ص: ٥٣)، سليمان عبد الفتاح: حل المشكلات من علم المقولات (ص: ١١٩) يوسف علي يوسف، سليمان عبد الفتاح: المقولات الواضحة (ص: ٣٨).
- ٢ - سليمان عبد الفتاح: حل المشكلات من علم المقولات (ص: ١١٩).

ومقولة المتى كحادث أو قديم، يعرض له الأقدم والأحدث أو القدم والحادث - وكل من القدم والحادث نسبة لا تعقل إلا بالقياس إلى مقابلهما - فيقال: هذا حصول قديم، وهذا حصول حادث.

ومقولة الملك كالاكتساء، والإضافة العارضة له: الأكسى، فيقال: هذا الثوب أكسى من هذا الثوب.

ومقولة الوضع كالانتصاب، والإضافة العارضة له: الأشدية، فيقال: أشد انتصاباً.

ومقولة أن يفعل كالقطع، والإضافة العارضة له: الأقطعية.

ومقولة أن يفعل مثل القطع، يعرض له الأشد تقطعاً، فالتقطع الفعال، والأشدية عارضه له^(١).

١ - يراجع: محمود أبو دقيقة: القول السديد في علم التوحيد (١: ٢٢١، ٢٢٢)، يوسف علي يوسف، سليمان عبد الفتاح: المقولات الواضحة (ص: ٤٠)، شرف الدين بن التلمساني: شرح معالم أصول الدين (ص: ١٨٥، ١٨٦).

القسم الثاني

تنافي ذات الله تعالى وصفاته عن المقولات العشر.

ذكرنا فيما سبق أنَّ المقولات العشر هي الممكنات المحدثّة، ومن يطالع كتب علم الكلام يلاحظ أنَّ المتكلمين قد بحثوا عن أحوال الممكنات من الجواهر والأعراض؛ حتى يتوصلوا إلى إثبات واجب الوجود سبحانه وتعالى من ناحية، ولكي ينزهوه عن مشابهة الحوادث من جهة أخرى.

ومما هو مقرر عن أرباب العقول والديانات أنَّ الباري تعالى هو واجب الوجوب، وأنَّ جميع الجواهر والأعراض ممكنة^(١)، وهو سبحانه ينتزه الباري تعالى عن أن يكون جوهرًا أو جسمًا، كما يتعالى جل وعز عن أن يكون له كم في ذاته أو صفاته. ويتنزه عن أن يكون له كيف. وأن يكون له مكان وأن يقع تحت الزمان. وأن يكون له وضع. وأن يقع تحت مقولة الملك. والفعل والانفعال. وهو تعالى محال عليه أن تحله الحوادث.

ومع ذلك نقول: إنَّ علماء التوحيد قد استدلوا على وجود الباري تعالى بحدوث الجواهر والأعراض وإمكانها؛ وبيان ذلك:

أما دليل حدوث الجواهر: أنَّ العالم حادث وكل حادث فله محدث. فتكون النتيجة: العالم له محدث.

١ - كنا قد ذكرنا أنَّ بين الفلاسفة والمتكلمين خلافاً حول ثبوت المقولات (الجواهر والأعراض التسعة) فقد أثبتتها الفلاسفة وخالفهم في ذلك المتكلمون؛ فلم يشبثوا إلا الأئين ومع ذلك فلم يوافقوا الفلاسفة على وجود الأئين على نحو ما ذهب إليه الفلاسفة، إذ إنهم يعنون به الكون في الأعيان وهو (الاجتماع والافتراق والحركة والسكون) وعلى ذلك كان فهمهم مختلفاً عن ذلكم المعنى الذي فهمه الفلاسفة.

وأما دليل إمكان الجواهر فقالوا: العالم ممكن لأنه مركب؛ وكل ممكن يحتاج إلى علة مؤثرة، ذلك لأنه يحتاج إلى من يركبه.

وأما دليل حدوث الأعراض: فهو ما نشاهده من تغير أجزاء العالم من حال إلى حال؛ فإننا نرى أنَّ الأشياء تتحرك بعد سكونها، ونرى العالم مضيئاً في النهار.

وأما دليل إمكان الأعراض: فقالوا إنَّ الجواهر متماثلة في الصفات النفسية، وكل ما هذا شأنه يحتاج إلى من يخصصه بصفات حتى تتمايز، ولا بد في التخصيص من مخصص يخصصه بإرادته^(١).

ثم إنَّ هذه الجواهر والأعراض التي استدللنا من خلالها على وجود الباري تعالى يمتنع الباري تعالى عن أن يتصف فهو سبحانه وتعالى منزّه عن يحل في الحوادث أو تحل في ذاته الحوادث.

هذا ويمكن بيان ذلك على وجه التفصيل على النحو التالي:

المطلب الأول: تنافي ذات الله تعالى عن أن تكون جوهراً:

ثم إنَّه سبحانه وتعالى يمتنع عن أن يكون جوهراً أو جسماً، وذلك عند أهل الحق من المتكلمين؛ ذلك أنَّ الجواهر هو أحد قسمي الممكن الموجود، وكذلك على مذهب المتكلمين؛ لما يلزم عليه من المحالات العقلية؛ التي هي من صفات الجواهر ويمتنع الباري تعالى عن أن يتصف بها، ككونه متحيزاً، تتوارد عليه الحركة والسكون الحادثان، وككونه محلاً للأعراض، ولكان إما جوهراً فرداً وهو أقل الأشياء وأحقها، أو مركب من جواهر فيكون جسماً.

١ - يراجع: عضد الدين الإيجي: المواقف في علم الكلام (ص: ٢٦٦)، سليمان العبد:

يانع الأزهار (ص: ٤٩).

فلو كان الباري تعالى متحيزاً لكان مساوياً لسائر المتحيزات في الماهية، فيلزم إما قدم الأجسام أو حدوثه وهذا باطل^(١).

ومما هو جدير بالذكر إلى أن الفلاسفة والنصارى يدعون أنه تعالى جوهر بسيط لا تركيب فيه، قال الآمدي: "وربما تحاشى بعض الحذاق من الفلاسفة كابن سينا وغيره إطلاق اسم الجوهر على الله تعالى مصيراً منه إلى أن الجوهر هو الذي له ماهية إذا وجدت في الأعيان كان لا في موضوع؛ وذلك لا يكون إلا فيما وجوده يزيد على ماهيته"^(٢).

والمتكلمون لا يسوغون أن يطلق على الباري تعالى أي اسم إلا إذا جاء موافقاً للشرع، ولفظ الجوهر لا تساعد اللغة على إطلاقه على الله تعالى، والشرع كذلك لم يأذن بإطلاق هذا الاسم عليه تعالى^(٣).

ومما هو جدير بالذكر أن نقول كذلك ردًا على الفلاسفة: الباري تعالى منزّه عن الجوهر؛ لأنّ الجوهر عندهم كما قدمنا ماهية إذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع، وهذا يتصور فيما وجوده غير ماهيته ووجود الواجب عين ماهيته عندهم فلا يكون جوهرًا عندهم^(٤).

١ - سليمان سليمان خميس: الإلهيات من شرح السيد الشريف الجرجاني على المواقف (ص: ٦٢).

٢ - سيف الدين الآمدي: أبحاث الأفكار في أصول الدين (٢: ٧).

٣ - يراجع: إمام الحرمين الجويني: الإرشاد إلى قواطع الأدلة (ص: ٤٦، ٤٧)، أبو حامد الغزالي: الاقتصاد الاعتقاد (ص: ١٤٨، ١٤٩)، الكمال بن الهمام: المسائرة في علم الكلام (ص: ١٣).

٤ - يراجع: سيف الدين الآمدي: أبحاث الأفكار في أصول الدين (٢: ٧)، العلامة المرعشي: نشر الطوالع (ص: ٢٠٤).

المطلب الثاني: تنافي ذاته تعالى عن أن تكون جسمًا:

أما تنزهه تعالى عن الجسمية فظاهر؛ لما يترتب على وصفه بالجسمية من المحلات العقلية، ذكرنا بعضًا منها في تنزهه عن أن يكون جوهرًا، ومنها أمور يلزم عنها الحدوث كالهئية والمقدار والاجتماع والافتراق^(١).

لكن نريد أن نقول مع حجة الإسلام الغزالي: "إنَّ من لا يصدق بحدوث الأجسام، لا يقدر على إقامة دليل، على أنَّ الأول ليس بجسم أصلًا"^(٢). وعلى ذلك فالإيمان والتصديق بحدوث الأجسام هو الأصل في إقامة الدليل على أنَّ الباري تعالى قديم ليس بجسم وما سواه أجسام حادثة.

وقد نسب الأمدي الجهل لجموع القائلين بالجسمية؛ سواء حمل منهم الجسم على معنى الموجود كبعض الكرامية، أم حمله على معنى القائم بنفسه، أو من وصف الباري تعالى، بصفات الجسمية، وقد اختلف الآخرون في حقيقة جسمه تعالى؛ فمنهم من قال: إنه مركب من لحم ودم، ومنهم من قال: إنه نور يتلأأ، ومن المغالين في التجسيم من قال إنه تعالى على صورة شاب أمرد، ومنهم من قال: إنه على صورة شيخ^(٣). تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا.

ومن بين هذه الأدلة:

أنه لو كان الباري تعالى جسمًا لكان مركبًا من جوهرين متحيزين فأكثر، وإذا استحال أن يكون جوهرًا استحال أن يكون جسمًا... ولو كان تعالى جسمًا

١ - يراجع: الكمال بن الهمام: المسيرة في علم الكلام (ص: ١٤).

٢ - أبو حامد الغزالي: تهافت الفلاسفة (ص: ١٩٥).

٣ - سيف الدين الأمدي: أبكار الأفكار في أصول الدين (٢: ١٢).

لكان مقدراً بمقدار مخصوص، يجوز أن يكون أصغر منه أو أكبر، ولا يترجح ذلك إلا بمخصص ومرجح، فيحتاج إلى من يخصه، فيكون ممكناً^(١).

ولو كان تعالى جسماً لكان متحيزاً واللازم باطل، وأيضاً لو كان جسماً لاتصف بصفات الأجسام؛ إما جميعها فيلزم اجتماع الضدين أو بعضها فيلزم الترجيح بلا مرجح، وأيضاً لو كان تعالى جسماً لكان متناهياً واللوازم باطلة^(٢).

ونقول كذلك: إنَّ الأجسام هي فعل الفاعل المختار... فتكون حادثة؛ والأجسام تقوم بها الحوادث، لما نشاهده من الحركات وتجدد الأعراض، ولا شيء من القديم كذلك^(٣).

ولقد ساق أهل السنة الكثير من الأدلة على استحالة كونه تعالى جسماً^(٤)، ومهما يكن من أمر فليس للمشبهة مستند في إطلاق الجسم عليه تعالى من اللغة أو الشرع، لأنَّ شرط إطلاق الأسماء عليه تعالى ألا يوهم النقص، وهذا الاسم يقتضيه^(٥).

-
- ١ - يراجع: أبو حامد الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد (ص: ١٥١).
 - ٢ - يراجع: عضد الدين الإيجي: المواقف في علم الكلام (ص: ٢٧٣).
 - ٣ - يراجع: عضد الدين الإيجي: المواقف في علم الكلام (ص: ٢٤٨).
 - ٤ - يراجع: سيف الدين الأمدي: أبعاد الأفكار في أصول الدين (٢: ١٣ إلى ١٨).
 - ٥ - يراجع: إمام الحرمين الجويني: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد (ص: ٤٣، ٤٤) أبو حامد الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد (ص: ١٥١) الكمال بن الهمام: المسيرة في علم الكلام (ص: ١٤).

المطلب الثالث: تنافي ذاته تعالى وصفاته عن أن تكون عرضًا:

دلّ الدليل على أنّ الباري تعالى هو واجب الوجود، وقد ذكرنا أنّ العرض من الممكنات، وقد اتفق العقلاء على أن الربّ تعالى ليس بعرض^(١)، فلو كان الباري تعالى عرضًا للزم على ذلك الكثير من المحالات التي ينتزعه الباري تعالى عنها ومنها:

أنّه تعالى لو كان جاز أن يكون عرضًا لكان مفتقرًا ومحتاجًا إلى ذات يقوم بها وهذا محال؛ إذ افتقاره دليل حدوثه وقد ثبت قدمه.

ونقول أيضًا: إنه تعالى لو كان عرضًا للزم حدوثه لأنّه قد ثبت أنّ الجوهر والجسم اللذين هما محل العرض حادثان، وإذا كان المحل حادثًا فلا بدّ أن يكون الحال فيه حادثًا أيضًا، لكن حدوثه باطل، فبطل ما يؤدي إليه وهو كونه عرضًا^(٢). ولو كان تعالى عرضًا لاستحال بقاءه، وخرج عن كونه واجب الوجود^(٣).

ونقول كذلك لو جاز عليه سبحانه وتعالى أن يكون عرضًا لكان صفة، ولو كان صفة ما اتصف بالصفات الثبوتية كالعلم والقدرة والإرادة^(٤).

ومما هو جدير بالذكر أنّ صفات الباري تعالى قائمة بذاته تعالى إلّا أنّها ليست أعراضًا، فلا يطلق على صفاته تعالى بأنّها عرض، حتى ولو أُريد

١ - يراجع: سيف الدين الآمدي: أبعاد الأفكار في أصول الدين (٢: ١٩).

٢ - يراجع: الكمال بن الهمام: المسيرة في علم الكلام (ص: ١٥).

٣ - يراجع: سيف الدين الآمدي: أبعاد الأفكار في أصول الدين (٢: ١٩).

٤ - يراجع: سيدي أحمد الدردير: شرح الخريدة البهية (ص: ٦٠) مع حاشية الشيخ بخيت.

بالعرض اختصاص الصفة بالموصوف؛ لأنَّ العرض يوهم أنَّ صفة الله تعالى حادثة، وأنَّ الحوادث يصح أن يتصف بها (١).

المطلب الرابع: تنافي ذاته تعالى وصفاته عن لحوق الكم:

من صفاته تعالى أنه موصوف بالوحدة، ووحداية الله تعالى لا من طريق العدد؛ لأنَّ العدد إنما صار عددًا بما أضيف إليه بعضه إلى بعض، فيكثر بذلك، ويتقل بما يقطع عنه من العدد (٢).

وهي تشمل وحدة الصفات والأفعال، بمعنى عدم النظير فيهما، وهو تعالى يتنزه عن الكم بنوعية المتصل والمنفصل؛ فهو سبحانه وتعالى واحد ووحدايته تعني: عدم التعدد في الذات وفي الصفات وفي الأفعال.

وقد ذهب أهل السنة إلى أنَّ هذه الوحداية تتنافى مع الكموم الخمسة وهي:

أما الأول: فهو الكم المتصل في الذات؛ ومعناه نفي المقدار في ذاته تعالى فذاته تعالى ليست مركبة من أجزاء، ولا تقبل الانقسام، وليس معنى عدم قول ذاته تعالى الانقسام إنها معنى من المعاني؛ إذ المعنى لا يقبل الانقسام في نفسه.

وأما الدليل أنَّه تعالى ليس مقداراً فقد قال البغدادي من أهل السنة: "لو كان الإله مقدراً بحد ونهاية لم يخل من أن يكون مقداره مثل أقل المقادير فيكون كالجزء الذي لا يتجزأ أو يختص ببعض المقادير فيتعارض فيه المقادير فلا يكون بعضها أولى من بعض إلا بمخصص خصه ببعضها وإذا بطل

١ - يراجع: عبد الرحمن الجزيري: توضيح العقائد في علم التوحيد (ص: ٦٤).

٢ - يراجع: جلال الدين الخبازي: الهادي في علم الكلام (ص: ٦٤).

هذان الوجهان صح أنه بلا حد ولا نهاية^(١). ولأنه لو كان مقدارًا لكان مركبًا من أجزاء، واحتاج الكل إلى جزئه بالضرورة؛ لأنه لا يوجد الكل إلا بوجود أجزائه، والاحتياج علامة الحدوث^(٢).

وبالجملة: فالانقسام فيما له كمية، والتقسيم تصرف في كمية بالتفريق والتصغير، وما لا كمية له لا يتصور انقسامه^(٣).

الثاني: الكم المنفصل في الذات، وهو تعددها بحيث يكون هناك إله ثان فأكثر، فصفة الوجدانية تنفي الشريك المماثل لله تعالى، فذات واجب الوجود غير متعددة.

وأما الدليل على نفي الكم المنفصل في ذاته تعالى، فهو أن المماثلة تعني الاتحاد في الحقيقة، فيقال: هذا مثل ذاك بمعنى أن حقيقتيهما واحدة، وبديهي أن هذا المعنى يستحيل عليه تعالى، فلو وجد إله مماثل له في الألوهية كل واحد منهما تقتضي ذاته التفرد بالسلطان المطلق كان من المحال اتفاقهما؛ لأن ما كان من مقتضى الذات لا يتخلف عنها، فمحال على الإله أن يتنازل عن شيء من سلطانه التام، فلم يوجد شيء من العالم، كما قال تعالى ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَ اللَّهِ إِلهًا إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَنَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [الأنبياء، آية: ٢٢]، أي لم توجدا رأسًا^(٤).

١ - أبو منصور البغدادي: أصول الدين (ص: ٧٣).

٢ - يراجع: عبد الرحمن الجزيري: توضيح العقائد في علم التوحيد (ص: ٧٤).

٣ - أبو حامد الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد (ص: ١٩٦).

٤ - يراجع: عبد الرحمن الجزيري: توضيح العقائد في علم التوحيد (ص: ٦٤، ٧٦).

الثالث: الكم المتصل في الصفات؛ وهو التعدد في صفاته تعالى من جنس واحد كقدرتين وعلمين وهكذا. وهذا من قبيل المسامحة كما قال أئمتنا.

قال الشيخ الباجوري: "وبحث في هذا بأن الكم المتصل مداره على شيء ذي أجزاء ولا كذلك الصفات؛ ويجب بأنهم نزلوا كونها قائمة بذات واحدة منزلة التركيب"^(١). وقد شرح هذا المعنى الشيخ الدسوقي فقال: "الحق أن الكم المتصل لا يتأتى في الصفات؛ لأن الكم المتصل عبارة عن المقدار الحاصل من اتصال شيئين فأكثر، وأنت خير بأن الصفات يستحيل فيها الاتصال فجعل العلمين أو القدرتين مثلاً كما متصلاً فيه تسامح"^(٢).

الرابع: الكم المنفصل في الصفات، وهو أن يكون لغير الله صفة تشبه صفته تعالى، فالوحدانية في الصفات تنفي النظر وهو الكم المنفصل في الصفات، وهو أن يفرض حادث يقوم به أوصاف الألوهية المماثلة لصفات الله تعالى.

الخامس: الكم المنفصل في الأفعال؛ وهو أن يكون لغير الله فعل من الأفعال على وجه الإيجاد، وإنما ينسب الفعل له على وجه الكسب والاختيار، فيمتنع استناد التأثير لغيره تعالى من الممكنات.

وأما الكم المنفصل في الأفعال فليس بمنفي؛ لأن تعدد أفعال الله سواء كانت من جنس واحد أو مختلفة، واقع غير ممنوع^(٣).

١ - إبراهيم البيجوري: تحفة المريد على جوهر التوحيد (ص: ٥٩).

٢ - محمد الدسوقي: حاشية الدسوقي على شرح أم البراهين (ص: ١٠٥).

٣ - يراجع: برهان الدين اللقاني: هداية المريد لجوهر التوحيد (١: ٣٣٦)، إبراهيم البيجوري: تحفة المريد على جوهر التوحيد (ص: ٥٩)، عبد الرحمن الجزيري: توضيح العقائد في علم التوحيد (ص: ٧٣).

المطلب الخامس: تنافي ذاته تعالى عن أن تتصف بالكيفيات المحسوسة:

ذهب أهل السنة إلى أنَّ الباري تعالى، لا يتصف بشيء من الكيفيات المحسوسة؛ كالطعم، واللون، والصورة، والشكل، والرائحة، والحرارة، والبرودة، والخفة، والثقل، والصوت؛ لأنها من توابع الجسمية المستلزمة للتركيب المنافي للوجوب^(١). فكما سبق أنَّ هذه الكيفيات تتفعل عنها الحواس، وتابع للمزاج، فمنها ما هو راسخ غير سريع الزوال، ومنها ما هو سريع الزوال وغير راسخ - كما مر - وكل هذه الأمور حادثة والباري تعالى، منزَّه عن هذه الحوادث.

ويبتزّه الباري تعالى عن أن يُتصف بالكيفيات النفسانية؛ وهي المختصة بذوات الأنفس الحيوانية؛ كاللذة، والألم، والغضب، والحلم، والبخل، والكرم، والجبن، والشجاعة، والخوف، والأمن، والفرح، والحزن، وسائر الغرائز؛ لأنها من توابع المزاج المستلزم للتركيب المنافي للوجوب^(٢).

وقد استدلوا على ذلك بكثير من الأدلة العقلية ومنها:

أنه تعالى لو اتصف بشيء من هذه الكيفيات المحسوسة لم تخل: إما أن تكون قديمة، أو حادثة. فإن كانت حادثة كانت ذاته محلاً للحوادث وهذا باطل. ويبطل كذلك أن تكون قديمة؛ لأن جميع الكيفيات المحسوسة متساوية

١ - عضد الدين الإيجي: المواقف في علم الكلام (ص: ٢٧٧، ٢٧٨)، ساجلي زادة: نشر الطوابع (ص: ٢٠٢)، محمد أبو عليان الشافعي: خلاصة ما يرام في فن الكلام (ص: ١٤، ١٥).

٢ - يراجع: سيف الدين الأمدي: أبحار الأفكار في أصول الدين (٢: ٧٥)، ساجلي زادة: نشر الطوابع (ص: ٢٠٣)، محمد أبو عليان الشافعي: خلاصة ما يرام في فن الكلام (ص: ١٥).

في جواز اتصاف الباري تعالى بها، وليس تقدير اتصافه ببعضها أولى من تقدير اتصافه بغيرها، وما هذا شأنه يستحيل اتصافه بكونه قديماً^(١).

وقد ترتب على ذلك أن العلماء لم يفسروا ما ورد في كتاب الله تعالى من نحو وصفه بالرحمة والغضب والحلم، بما يفيد المعنى الظاهر، بل فسروها بغاياتها وآثارها الراجعة إلى الإرادة بدون توسط تلك الملكات، فالرحمة معناها: إرادة الثواب، وغضبه تعالى معناه: إرادة العذاب، وحلمه تعالى معناه: تأخير العذاب، وهكذا^(٢).

ومما هو جدير بالذكر أن هناك صفات وجبت لله تعالى بالسمع، كالسمع والبصر والكلام، لا يمكن ردها أو تأويلها؛ والسبب في ذلك أن أهل السنة قد ذكروا أن في عدم اتصافه تعالى بها نقص ينتزه الباري تعالى عنه.

يقول أبو منصور البغدادي: "لا تثبت لله عز وجل، من الصفات القائمة بذاته إلا ما دلَّ عليه فعله أو كان في رفعه إثبات نقص له أو ما كان إثباته شرطاً في صفة سواه... ثم قال: "والصفات الواجبة لأجل نفي النقائص عنه فالسمع والبصر والكلام لنفي السكوت والصمم والعمى عنه وليس اللون والطعم والرائحة مما يدلُّ عليه فعل ولا هو مما يكون شرطاً في صفة سواه ولا ينفي نقصاً مخصوصاً فلذلك لم يُجَوِّز وصف الله به"^(٣).

وقال ابن التلمساني: "فالألوان والطعوم والروائح من توابع الكيفيات الأربع: الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، وهذه الأربعة لا يتصف بها غير

١ - يراجع: سيف الدين الآمدي: أبعاد الأفكار في أصول الدين (٢: ٧٥).

٢ - يراجع: محمد أبو عليان الشافعي: خلاصة ما يرام في فن الكلام (ص: ١٥).

٣ - أبو منصور البغدادي: أصول الدين (ص: ٧٨، ٧٩).

جسم... والذي يدل على تنزيه الله تعالى، عن الاتصاف بشيء من هذه المعاني أنه قام به شيء منها لكان قابلاً لها وأضدادها، ونسبتها إليه نسبة واحدة، فيكون اختصاصه ببعضها محوياً إلى مخصص، وتعلق المخصص به محال. فإن ذلك ينافي وجوب استغنائه تعالى.

وهذا بخلاف العلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام، فإن أضدادها نقائص مستحيلة عليه، وهي صفات كمال دل العقل والشرع على اتصافه بها^(١).

هذا وقد أجمعت الأمة على نفي الآفات والغموم والآلات عنه تعالى، وأنه لا يجوز إطلاق نحو اللذة عليه تعالى ولو مع التأويل؛ لأن كل صفة لا يقارنها إذن شرعي لا يجوز إطلاقها على الله تعالى ولو بتأويل^(٢).

مذهب الفلاسفة:

خالف الحكماء المتكلمين في هذه المسألة، فأثبتوا اللذة العقلية، وقالوا: إن من تصور كمالاً فرح به ولا شك أن كماله تعالى أجل الكمالات فلا بعد من أن يتلذذ به^(٣).

يقول الفارابي: "وله غاية الكمال والبهاء وله أعظم السرور بذاته، وهو العاشق الأول والمعشوق الأول"^(٤). وقال ابن سينا: "فالواجب الوجود الذي هو

١ - شرف الدين بن التلمساني: شرح معالم أصول الدين (ص: ٢٦٨).

٢ - عبد القاهر البغدادي: أصول الدين (ص: ٧٩)، سليمان العبد: يانع الأزهار مختصر طوابع الأنوار (ص: ٥٢).

٣ - ساجلي زادة: نشر الطوابع (ص: ٢٠٣).

٤ - أبو نصر الفارابي: عيون المسائل (ص: ٥).

في غاية الكمال والجمال والبهاء الذي يعقل ذاته بتلك الغاية والبهاء والجمال، وبتمام التعقل، وبتعقل العاقل والمعقول على أنَّهما واحد بالحقيقة، تكون ذاته لذاته أعظم عاشق ومعشوق وأعظم لاذ وملتذ؛ فإن اللذة ليست إلا إدراك الملائم من جهة ما هو ملائم^(١).

ويرد عليهم بأننا لا نسلم أن اللذة نفس الإدراك، وإذا كان سبباً للذة فقد لا تكون ذاته قابلة للذة ووجود السبب لا يكفي لوجود المسبب دون وجود القابل^(٢)؛ بأنَّ اللذة كيفية تتبع ذلك الإدراك في الحيوان بل هو التحقيق^(٣). ومن خلال ما سبق يظهر تنزهه تعالى عن مقولة الكيف.

المطلب السادس: تنافي ذاته تعالى عن أن يقع تحت مقولة بالأين (وجوده تعالى ليس في مكان):

ذكرنا فيما سبق أنَّ الأين من المقولات النسبية، والتي تعني حصول الشيء في المكان أو في الحيز، على ما مر، وقد ذهب أهل السنة والمعتزلة^(٤) إلى أنَّ البارئ تعالى يتعالى وتقدس عن أن يكون له جهة أو مكان. قال الآمدي: "الذي صار إليه أهل الحق من الملل كلها أنَّ البارئ تعالى، ليس في جهة، ولا في مكان"^(٥).

١ - ابن سينا: الشفاء (الإلهيات) (٢: ٣٦٩).

٢ - السيد الشريف الجرجاني: شرح المواقف (٨: ٣٨، ٣٩).

٣ - محمد أبو عليان الشافعي: خلاصة ما يرام في فن الكلام (ص: ١٦).

٤ - يراجع: القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة (ص: ٢١٣ إلى ص: ٢٣٢)،

والمغنى في أبواب التوحيد والعدل (٤: ٧ إلى ص: ١١، من ص: ٨٣ إلى ص: ٩٩).

٥ - سيف الدين الآمدي: أبكار الأفكار في أصول الدين (٢: ٣٤).

فالباري تعالى ينتزه عن أن يكون في مكان على فرض وجوده كما ذهب إلى ذلك الفلاسفة، أو على فرض عدمه كما هو مذهب المتكلمين، على نحو ما سبق.

وقد خالف ذلك المشبهة وخصوه بجهة الفوق، لكنهم اختلفوا؛ فمنهم من قال: إنَّه مماس للعرش ومنهم من قال: مباين له، والقائلون بمباينته اختلفوا فمنهم من زعم أنه مباين بمسافة متناهية ومنهم من زعم أنه مباين بمسافة غير متناهية^(١).

وقد ذهب أهل السنة إلى إنَّ الواجب في جهة ولا مكان بأي معنى من المعاني التي ذُكرت سالفًا؛ سواء كان المكان هو السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي كما عليه الحكماء، أو كان هو البعد الموجود المجرد عن المادة القائم بذاته كما عليه بعضهم، أو اسم للفراغ الذي يشغله الجسم، أو كان هو البعد الموهوم كما عليه المتكلمون^(٢). وذهبوا كذلك إلى أنَّ نسبته تعالى للجهة والمكان يستلزم كثيرًا من المحلات.

هذا ويمكن بيان ما استدلوا به على تنزيهه تعالى عن المكان في السطور التالية:

أنَّه لو كان في جهة أو مكان لزم قدم الجهة والمكان، وهذا باطل لما ثبت من قدمه تعالى وحدث ما سواه، ولأنَّ المتمكن محتاج إلى مكانه بحيث

١ - يراجع: السيد الشريف الجرجاني: شرح المواقف (٨: ١٩)، شرف الدين بن التلمساني: شرح معالم أصول الدين (ص: ٢٤٩).

٢ - يراجع: محمد أبو عليان الشافعي: خلاصة ما يرام في فن الكلام (ص: ١٠)، محمد الحسيني الظواهري: التحقيق التام في علم الكلام (ص: ٨٤).

يستحيل وجوده بدونه، والمكان مستغن عن المتمكن فيلزم إمكان الواجب ووجوب المكان^(١).

ومنها أنه تعالى لو كان في مكان لكان في حيز؛ فإمّا أن يكون في بعض الأحياز أو في جميعها وكلاهما باطل؛ أمّا الأول فلتساوي الأحياز وتساوي نسبة الواجب إليها فيلزم الترجيح بلا مرجح أو احتياج الواجب إلى الغير، والثاني باطل أيضًا؛ لأنه يستلزم تداخل الواجب مع الأجسام ومخالطته تعالى لقاذورات العالم^(٢).

ومنها أنه تعالى لو كان مختصًا بحيز وجهة فإمّا أن يكون اختصاصه بذلك الحيز لذاته وهذا باطل؛ لأن نسبة الأحياز والجهات بالنسبة إليه على السواء فلا يكون إلا بمرجح وهذا باطل. وإمّا يكون لكونٍ قام بذاته أوجب اختصاصه بذلك الحيز؛ وهذا الكون إما قديم وهو باطل؛ لأن الكون عرض والعرض حادث متجدد، وإمّا حادث ويلزم عليه أن يكون الباري تعالى محلاً للحوادث وهو منتف كذا^(٣).

ومنها: أنه تعالى لو كان في جهة ومكان لكان جوهرًا أو جسمًا، وهذا باطل.

١ - يراجع: السيد الشريف: شرح المواقف (٨: ٢٠)، محمد أبو عليان الشافعي: خلاصة ما يرام في فن الكلام (ص: ١٠)، محمد الحسيني الظواهري: التحقيق التام في علم الكلام (ص: ٨٥).

٢ - يراجع: أبو حامد الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد (ص: ١٥٦)، السيد الشريف: شرح المواقف (٨: ٢٠)، محمد أبو عليان الشافعي: خلاصة ما يرام في فن الكلام (ص: ١٠)، وينظر: سيف الدين الآمدي: أبحار الأفكار في أصول الدين (٢: ٣٥).

٣ - يراجع: سيف الدين الآمدي: أبحار الأفكار في أصول الدين (٢: ٣٨).

ومنها أنه تعالى لو كان بجهة لكان محاذيًا لجسم العالم، وكل محاذ فإما أصغر منه وإما أكبر وإما مساو، وكل ذلك يوجب التقدير بمقدار، وذلك المقدار يجوز في العقل أن يفرض أصغر منه أو أكبر فيحتاج إلى مقدار ومخصص^(١).

ومنها أنه تعالى لو كان مختصًا بجهة وحيز فإما أن يصح عليه الخروج والانتقال منه ويلزم على ذلك أن يتصف بالحركة والحركة حادثة فيكون محلاً للحوادث وهو باطل. وإما أن لا يصح عليه الخروج والانتقال فيلزم العجز وهذا باطل أيضًا^(٢).

ومنها أنه تعالى ليس في جهة؛ لأنَّ الجهة هي اسم لمنتهى مأخذ الإشارة ومقصد المتحرك فلا يكونان إلا للجسم، والواجب ليس كذلك^(٣).

ومن هذه الأدلة: أنه تعالى لو كان متحيزًا لكان مشاركًا للجوهر في أخص أوصافه، والمشاركات في أخص الأوصاف يلزم تماثلها، ويلزم من ذلك أن يكون الرب تعالى جوهرًا وهو باطل كما سبق^(٤).

وكما استحال أن يكون في جهة فهو كذلك ينتزه الباري تعالى، عن الحلول والنزول من مكان إلى مكان، فالحلول هو الحصول على سبيل التبعية وأنه ينفي الوجوب الذاتي^(٥)، وقد جاء في بعض روايات الحديث في قوله

١ - أبو حامد الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد (ص: ١٥٦).

٢ - يراجع: سيف الدين الأمدي: أبحاث الأفكار في أصول الدين (٢: ٤١، ٤٢).

٣ - محمد الحسيني الطواهي: التحقيق التام في علم الكلام (ص: ٨٤).

٤ - نقل هذا الدليل: سيف الدين الأمدي: أبحاث الأفكار في أصول الدين (٢: ٣٧) عن

القاضي أبي بكر الباقلاني.

٥ - عضد الدين الإيجي: المواقف في علم الكلام (ص: ٢٧٤).

صلى الله عليه وسلم: "ينزل ربنا كل ليلة إلى السماء الدنيا"^(١)، "والنزول هو الانتقال من علو إلى سفلى. وقد تعلق المشبهة بهذا الحديث معتقدين ظاهر اللفظ، وأنَّ النزول المنسوب إلى الله تعالى عبارة عن حركة من علو إلى سفلى، ثم اختلفوا؛ فمنهم من ذهب إلى أنه ينزل على الحقيقة وأنه لا يخلو منه العرش، وإليه ذهب ابن تيمية^(٢). ومنهم من ذهب إلى أنه ينزل ويخلو منه العرش، وإليه ما ابن منده^(٣).

مذهب أهل السنة: ذهب الإمام الرازي من أهل السنة في حل هذه القضية إلى بيان المعقول من الحل، فرأى أن المقصود بالحلول أمران:

الأمر الأول: كون الصورة حاصلة في الحيز المعين، تبعاً لحصول محلها فيه. فإذا قلنا اللون حال في الجسم، فإن معناه أن اللون حصل في ذلك الحيز المعين، تبعاً لحصول ذلك الجسم فيه. قال: والحلول بهذا التفسير إنما يعقل في الشيء الذي يكون حاصلاً في الجهة والحيز، فإذا كان الباري تعالى منزهاً عن هذه الصفة، كان إثبات الحل في حقه محالاً.

الأمر الثاني: أن يكون المقصود بالحلول: كون الصفة مختصة بالموصوف به، مع كونه محتاجاً إليه قال: والحلول بهذا الوجه مفسر باحتياج الصفة إلى الموصوف، كقولنا: إن صفة العلم والقدرة حالة في ذات العالم القادر. ولما كان الإله تعالى واجب الوجود لذاته، ممتنع الافتقار إلى الغير،

١ - أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: التهجد، باب: الدعاء في الصلاة من آخر الليل، رقم (١١٤٥).

٢ - يراجع: ابن تيمية: بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية (٨: ٥٤٣)، شرح حديث النزول (ص: ٤٠)، منهاج السنة النبوية (٢: ٦٣٨).

٣ - شمس الدين الذهبي: العرش (١: ٢٢٤).

كان حصول الحلول في حقه بهذا التفسير محالاً. وهذا هو المعقول من لفظ الحلول، وقد ثبت أن ذلك في حق الله تعالى ممتنع. فأما الحلول بتفسير ثالث فهو غير معقول ولا متصور، فكان الكلام في إثباته ونفيه محالاً^(١).

وأما بخصوص حديث النزول فقد تأوله علماء أهل السنة على أن المقصود به على الحقيقة ملك من ملائكة تعالى، ونسب النزول إليه تعالى من باب التشريف؛ نظراً لتنزل الرحمات والبركات في هذا الوقت وعلى ذلك فالنزول من قبيل المجاز^(٢).

المطلب السابع: تنافي ذاته تعالى عن أن تقع تحت مقولة المتى (وجوده تعالى ليس في زمان):

عرفنا فيما سبق أن المتى عبارة عن نسبة شيء إلى الزمان المحدود الماضي والحاضر والمستقبل. والباري تعالى يتنزه عن أن يكون في زمان على فرض وجوده كما هو مذهب الفلاسفة، أو على كونه أمراً اعتبارياً كما هو مذهب المتكلمين، على نحو ما سبق.

قال الآمدي: "انفق العقلاء على أن وجود الرب تعالى، ليس وجوداً زمانياً، ولم ينقل عن أحد من أرباب المذاهب خلاف في ذلك"^(٣)، وعلى ذلك فوجود الباري تعالى ليس في زمان، ومعنى كون الوجود زمانياً: أنه لا يمكن حصوله إلا في زمان، وهذا باتفاق العقلاء على أي معنى من المعاني المذكورة آنفاً سواء كان الزمان مقدار حركة الفلك الأعظم كما هو عند الجمهور، أو

١ - فخر الدين الرازي: المطالب العالية من العلم الإلهي (٢: ١٠٣).

٢ - يراجع: أبو بكر بن العربي: أفعال الله الواردة في القرآن الكريم (ص: ١٢٢).

٣ - سيف الدين الآمدي: أبكار الأفكار في أصول الدين (٢: ٤٩).

حركته أو ذاته كما عند بعضهم أو جوهرًا مجردًا كما عند قدمائهم، أو متجدد يقدر به متجدد كما عند المتكلمين^(١). نعم وجوده تعالى يقارن الزمان كما يقارن وجود العالم وإن كان متقدمًا عليه.

هذا وقد ذهب سيف الدين الأمدي إلى أنَّ مذهب المجسمة يؤول إلى أن يجعل الباري تعالى واقفًا تحت الزمان كما هو مذهبهم في تحيزه ومكانه^(٢).

وقد أكد الكندي على أنَّ الزمان ملازم للجسم فقال: "والزمان زمان الجسم أعني مدته؛ فإنَّ كان الزمان متناهيًا فإنَّ إنية الجرم متناهية، إذ الزمان ليس بموجود؛ ولا جرم بلا زمان، ولأنَّ الزمان هو عدد الحركة، أعني أنه مدة تعدُّها الحركة، فإن كانت حركة كان زمان، وإن لم تكن حركة لم يكن زمان"^(٣).

وعلى ذلك فالباري تعالى لا يقع تحت الزمان على مذهب كل من الفلاسفة والمتكلمين؛ أما الفلاسفة فكما ذكرنا أنهم عرفوا الزمان بأنه عبارة عن مقدار حركة الفلك الأعظم المحدد للجهات، والزمان بهذا المفهوم لا علاقة له بوجود الباري سبحانه؛ لأنه يتنزه سبحانه عن الحركة والجهة المستلزمين للتغير سواء كان تغيرًا تدريجيًا أو دفعيًا^(٤).

١ - السيد الشريف: شرح المواقف (٨: ٢٧)، محمد أبو عليان الشافعي: خلاصة ما يرام في فن الكلام (ص: ١٢).

٢ - يراجع: سيف الدين الأمدي: أبحار الأفكار في أصول الدين (٢: ٤٩)، حسن محمود عبد اللطيف الشافعي: لمحات من الفكر الكلامي (ص: ١٨٩).

٣ - الكندي: كتاب الكندي إلى المعتصم في الفلسفة الأولى (١: ١١٧) (ضمن مجموع رسائل الكندي الفلسفية).

٤ - السيد الشريف: شرح المواقف (٨: ٢٧)، أ. د: حسن محرم الحويني: محاضرات حول الموقف الخامس في الإلهيات من كتاب شرح المواقف (ص: ٧٤).

فالذي يجري عليه الزمان إنما هو المتغير، وذلك لأنَّ التغير التدريجي يتقدر بالزمان وينطبق عليه ولا يتصور وجوده إلا فيه، والتغير الدفعي متعلق بالآن الذي هو طرف الزمان، ولما كان الواجب لا تغير فيه أصلاً - لا تدريجياً ولا دفعياً - فلا تعلق له بالزمان قطعاً^(١). وأمَّا بطلان كونه تعالى في زمان على مذهب المتكلمين؛ فلا تُهم يرون أنَّه متجدد وهمي يقدر به متجدد وهمي، وهذا لا يتصور في القديم الواجب؛ أن يتجدد أو يقدر به متجدد، وعلى ذلك فوجوده ليس زمانياً اتفاقاً^(٢).

المطلب الثامن: تنافي ذاته تعالى عن أن تقع تحت مقولة الوضع:

ذكرنا أنَّ الوضع عرض وهيئة تعرض للجسم بسبب نسبة أجزائه بعضها لبعض، بالقرب والبعد والمحاذاة، وبسبب نسبتها إلى أمر خارجي عنها. مثل القيام والقعود، والاستلقاء والانبطاح والافتراش.

والباري سبحانه وتعالى يتنزه عن أن يقع تحت هذه المقولة، ومن نسبة القيام أو القعود الخ، ولا شك أنَّ عقيدة الجلوس والقعود والاستراحة وغيرها قد وردت عن كتب اليهود.

١ - يراجع: محمد الحسيني الطاهري: التحقيق التام في علم الكلام (ص: ٩٠)، سليمان سليمان خميس: الإلهيات من شرح السيد الشريف الجرجاني على المواقف (ص: ٦٥).

٢ - محمد الحسيني الطاهري: التحقيق التام في علم الكلام (ص: ٩٠)، أ. د: حسن محرم الحويني: محاضرات حول الموقف الخامس في الإلهيات من كتاب شرح المواقف (ص: ٧٤).

ففي العهد القديم تقول التوراة: "في ستة أيام صنع الرب السماء والأرض، وفي اليوم السابع استراح وتنفس"^(١). ونقول أيضًا: "وفرغ الله في اليوم السابع من عمله الذي عمل، فاستراح في اليوم السابع من جميع عمله"^(٢). وفيها نسبة الجلوس للباري تعالى، تقول التوراة: "قد رأيت الرب جالسًا على كرسيه، وكل جند السماء وقوف لديه عن يمينه وعن يساره"^(٣).

وفيها كذلك أنه يقف، تقول التوراة: "وإذا سلم منصوب على الأرض ورأسها يمس السماء.... وهو ذا الرب واقف عليها"^(٤).

ولا شك أنَّ الوقوف والجلوس والاستراحة من مقولة الوضع التي لا يوصف بها إلا الأحياء من الحوادث، ولا تليق بالقديم، وقد ورد في القرآن الكريم بعض الآيات الموهمة للتشبيه؛ ففيها توهم الوقوع تحت مقولة الوضع كقوله تعالى {الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى} [سورة طه، آية: ٥]، وجاء في بعض الأحاديث الضعيفة ما يفيد أنَّ له سبحانه وتعالى ثقلًا وذلك فيما رواه جبير بن مطعم، عن أبيه، عن جده، قال: أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم أعرابي، فقال: يا رسول الله، جهدت الأنفس، وضاعت العيال، ونهكت الأموال، وهلكت الأنعام، فاستسق الله لنا فإننا نستشفع بك على الله ونستشفع بالله عليك، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "ويحك أتدري ما تقول؟" وسبح رسول الله صلى الله عليه وسلم، فما زال يسبح حتى عرف ذلك في وجوه أصحابه، ثم قال: "ويحك إنه لا يستشفع بالله على أحد من خلقه، شأن الله أعظم من ذلك،

١ - سفر الخروج: (٣١: ١٧).

٢ - سفر التكوين (٢: ٢).

٣ - سفر أخبار الأيام الثاني (١٨: ١٨).

٤ - سفر التكوين (٢٨: ١٣).

ويحك أتدري ما الله، إن عرشه على سماواته لهكذا" وقال بأصابعه مثل القبة عليه "وإنه ليئط به أطيط الرجل بالراكب"^(١).

وقد حاول المجسمة أن يفسروا هذه الآية وأن يحملوها على غير سياقها؛ فقد رأوا أن الباري تعالى جالس على العرش، وذهب بعضهم إلى أن له ثقلا، تعالى عن قولهم وتقدس، حتى إن بعضهم ذكر في كتاب له تحت ذكر فيه تحت عنوان "إثبات النقل لله" ثم قال: "أثبت أهل السنة والأثر (الثقل لله تعالى) كما وردت بذلك الآثار السلفية الصحيحة عن الصحابة والتابعين، وتلقاها أهل السنة عنهم بالقبول"^(٢).

موقف أهل السنة:

بؤب الإمام أبو حامد الغزالي في كتابه الاقتصاد في الاعتقاد فقال: "ندعي أن الله تعالى منزّه عن أن يوصف بالاستقرار على العرش"^(٣). وفي كلامه مزيد اهتمام بتتزيه الله تعالى عن مشابهة الحوادث في استقرارها في مكان.

وقد استدلل أهل السنة على ما ذهبوا إليه بالكثير من الأدلة العقلية والنقلية؛ ومنها:

أنّه تعالى لو كان مستقرّاً على العرش لكان مقدراً لا محالة، ولو كان مقدراً فإما أن يكون أكبر منه، أو أصغر، أو مساوياً، وهذا دليل الحدوث،

١ - أخرجه أبو داود في سننه (٤: ٢٣٢)، رقم (٤٧٢٦) بسند ضعيف.

٢ - يراجع: عادل آل حمدان: الاحتجاج بالآثار السلفية على إثبات الصفات الإلهية (ص:

٣ - أبو حامد الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد (ص: ١٦٨).

كيف وقد ثبت قدمه. أن لازم الاستقرار على العرش جواز أن يمسه العرش من جهة، ولو جاز أن يمسه من جهة لجاز أن يماسه من سائر الجهات فيكون محاطاً به، وهو باطل^(١).

وقد استدلل الفخر الرازي على أن الباري تعالى منزّه على الاستقرار على العرش بعدة أدلة منها: قوله تعالى {وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ} [سورة الحاقة، آية: ١٧]. ثم قال: "ولو كان الخالق في العرش، لكان حامل العرش حاملاً لمن في العرش، فيلزم احتياج الخالق إلى المخلوق، ويقرب منه قوله تعالى {الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ} [سورة غافر، آية: ٧]^(٢).

ومن بين هذه الأدلة قوله تعالى {كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ} [سورة القصص، آية: ٨٨] ثم قال: "ظاهر الآية يقتضي فناء العرش، وفناء جمع الأحيار والجهات، وحينئذ يبقى الحق سبحانه وتعالى، منزهاً عن الحيز والجهة، وإذا ثبت ذلك، امتنع أن يكون الآن في جهة وحيز، وإلا لزم وقوع التغير في الذات"^(٣).

ومن بين استحالة أن يكون الباري تعالى مستقراً على العرش أن يقال: "لو استقر الله تعالى على العرش لكان جسماً أو عرضاً، والتالي باطل فالمقدم مثله.

١ - يراجع في هذين الدليلين: أبو حامد الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد (ص: ١٦٨).

٢ - فخر الدين الرازي: تأسيس التقديس (ص: ١٤٠).

٣ - فخر الدين الرازي: تأسيس التقديس (ص: ١٤١).

أما بيان الملازمة بين المقدم والتالي: فإنَّ العرش جسم ولا يستقر على الجسم إلا الجسم، ولا يحل فيه إلا العرض. وأما بطلان التالي: فقد ثبت فيما تقدم استحالة كون الله تعالى جسمًا أو جوهرًا أو عرضًا بالدليل القطعي^(١).

المطلب التاسع: تنافي ذاته تعالى عن أن تقع تحت مقولة الملك:

كنا قد تحدثنا عن مقولة الجدة أو الملك وذكرنا أنها عبارة عن الهيئة الحاصلة من إحاطة شيء بشيء بحيث ينتقل المحيط بانتقال المحاط. وتعالى الله تعالى أن يقع هذه المقولة.

لكن قد جاء في بعض الحديث ما يدلُّ بظاھرہ على اتصاف الله تعالى برداء العز وإزار الكبرياء وذلك في الحديث المروي عن أبي سعيد الخدري، وأبي هريرة قالا: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "العز إزاره، والكبرياء رداؤه، فمن ينازعني عذبتة"^(٢).

وقد ذهب البعض إلى أنَّ له تعالى إزارًا ورداء على ظاهر ما ورد في الحديث، لكن ليس كأرديتنا وأزرننا، يقول ابن عثيمين: "هذا الحديث الذي ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم هو حديث صحيح نأخذه بظاھرہ، ولكنَّا لا نتعرض لكيفيته كسائر الصفات؛ لأنَّ كل ما ورد من صفات الله عز وجل فالواجب على المسلم قبوله واعتقاده، لكن دون تكيف أو تمثيل، فهل نعتقد

١ - أ. د: حسن محرم الحويني: الأمالي على اقتصاد الغزالي (ص: ١٦٦)، ويراجع: أبو حامد الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد (ص: ١٦٨).

٢ - أخرجه مسلم في صحيحه (٤: ٢٠٢٣)، وهو مروي عند كثير من أصحاب الحديث بلفظ: "قال الله تبارك وتعالى: الكبرياء ردائي، والعظمة إزاري، فمن نازعني واحدًا منهما قذفته في النار". يراجع: سنن أبي داود (٦: ١٨٩) رقم (٤٠٩٠)، سنن ابن ماجه (٢: ١٣٩٧)، رقم (٤١٧٥)، مسند أحمد (١٤: ٤٧٣)، رقم (٨٨٩٤).

أَنَّ هذا الإزار وهذا الرداء كأرديتنا وأزرنّا؟ لا؛ أبداً. يقيناً أنه ليس كذلك، لأنَّ الله تعالى يقول: {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ} [الشورى: ١١] (١).

مذهب أهل السنة: وانطلاقاً من استحالة الجسمية عليه سبحانه وتعالى، فقد أحال أهل السنة أن يثبت للباري تعالى ما ينبئ عن مشابته ومماثلته للحوادث، كالرداء والإزار على المعنى الحسي بحيث يقع سبحانه وتعالى تحت مقولة الملك، قال الإمام الفخر: "قال عليه السلام حكاية عن الله سبحانه وتعالى: "الكبرياء ردائي، والعظمة إزاري" والعاقل لا يثبت لله تعالى إزاراً ورداء" (٢). يريد بذلك أنَّ الإزار والرداء عليه سبحانه وتعالى من المحالات العقلية التي يستحيل على الباري أن يتصف بها.

وقال ابن فورك: "وأعلم أن معنى قوله الكبرياء ردائي والعظمة إزاري أي ذلك صفة من صفاتي وأنا المختص به دون غيري فمن نازعني في ذلك بأن تكبر وتعظم على الناس أدخلته وهكذا كما تقول العرب إنَّ فلاناً شعاره ودثاره الزهد والودع أي صفته ونعته وليس يريد بذلك نفس الشعار ولا عين الدثار" (٣).

وقال الخطابي: "معنى هذا الكلام أنَّ الكبرياء والعظمة صفتان لله سبحانه اختص بهما لا يشاركه أحد فيهما ولا ينبغي لمخلوق أن يتعاطاهما؛ لأنَّ صفة المخلوق التواضع والتذل، وضرب الرداء والإزار مثلاً في ذلك يقول والله أعلم كما لا يشرك الإنسان في ردائه وإزاره أحد، فكذا لا يشركني في الكبرياء والعظمة مخلوق" (٤).

١ - ابن عثيمين: لقاء الباب المفتوح (٥٢: ١٨).

٢ - فخر الدين الرازي: تأسيس التقديس (ص: ٢٢٦).

٣ - أبو بكر بن فورك: مشكل الحديث وبيانه (ص: ٣١٦).

٤ - أبو سليمان الخطابي: معالم السنن (٤: ١٩٦).

المطلب العاشر: تنافي ذاته تعالى عن مقولتي الفعل والانفعال:

ذكرنا أنَّ مقولة (أن يفعل) هو كون الشيء فاعلاً في حال كونه مؤثراً في الغير بالفعل وأنَّ (الانفعال): هو استمرار تأثر الشيء بغيره، وأنَّ هاتين المقولتين متلازمتان، ولا تليقان إلا بالمحدثات، وعلى ذلك فالباري تعالى منزّه عن الوقوع تحت أحد هذين المقولتين؛ لما يترتب على ذلك من حلول الحوادث بذاته تعالى.

وبيان ذلك: أنَّه تعالى لو وقع تحت أي مقولة منهما لكانت ذاته سبحانه وتعالى متصفة بحادث، والباري تعالى "لا يتصف بحادث؛ لأنَّه لا يقوم بذاته تعالى إلا كمال فلو كان حادثاً لزم النقص قبله، وهو محال، وقد منع لجواز أن يكون قبل كل حادث حادث آخر لا إلى بداية. ويُدفع بأنَّ برهان التطبيق يبطل ذلك، وبأنَّه يستلزم عدم خلو الواجب عن الحوادث، وما لا يخلو عن الحوادث حادث" (١).

ومنها: لو كان الباري تعالى قابلاً للحوادث بذاته؛ لما خلا عنها، أو عن أضدادها، وضد الحادث حادث، وما لا يخلو عن الحادث فهو حادث؛ فيجب أن يكون حادثاً، والرب تعالى، ليس بحادث (٢).

وأيضاً لو جاز قيام الحادث بذاته تعالى لجاز أزلاً، وهو محال (٣).

١ - يراجع: محمد أبو عليان: خلاصة ما يرام في فن الكلام (ص: ١٣)، شرف الدين بن التلمساني: شرح معالم أصول الدين (ص: ٢٦٤).

٢ - يراجع: سيف الدين الأمدى: أبحار الأفكار في أصول الدين (٢: ٢٢).

٣ - محمد أبو عليان: خلاصة ما يرام في فن الكلام (ص: ١٣).

يقول ابن التلمساني: "إنه تعالى يمتنع أن يكون حادثاً، فيجب أن يمتنع كونه قابلاً للحوادث، يعني: أنه متى صدق أن كلَّ قابل للحوادث حادث صدق عكس نقيضه، وهو كل ما ليس بحادث لا يكون قابلاً للحوادث والباري تعالى، ليس بحادث، فلا يكون قابلاً للحوادث"^(١).

ومن بين هذه الأدلة: "أنَّ تغيير الصفات يوجب تغيير الذات؛ لأنَّ المقتضى يوجب تغيير المقتضى، والتغيير عليه سبحانه، محال، فثبت أنَّ صفاته تعالى لا تتغير ولا تتبدل"^(٢).

ويقال كذلك: إنَّ الواجب لذاته يستحيل عليه الانفعال مطلقاً؛ لأنَّ وجوب وجوده لذاته محقق لعدم الانفعال^(٣). ومما سبق يعلم أنَّ ذات الباري تعالى، تتقدس وتتنزه عن حلول الحوادث بها.

الحادي عشر: تنافي ذاته تعالى عن الوقوع تحت الإضافة والنسبة:

ذكرنا أنَّ الإضافة حالة تعرض للجوهر بسبب كون غيره في مقابلته، كالأبوة والبنوة. وهي على هذا النحو ليست موجودة في الخارج وإنما هي أمر اعتباري خلافاً للفلاسفة.

١ - شرف الدين بن التلمساني: شرح معالم أصول الدين (ص: ٢٦٥).

٢ - سليمان العبد: يانع الأزهار مختصر طوابع الأنوار (ص: ٥١)، محمد أبو عليان: خلاصة ما يرام في فن الكلام (ص: ١٣)، محمد الحسيني الطواهري: التحقيق التام في علم الكلام (ص: ٩٠).

٣ - محمد الحسيني الطواهري: التحقيق التام في علم الكلام (ص: ٩٣).

وقد جوز المجوس أن تقوم بذاته الصفات الكمالية الحادثة مطلقاً^(١)، وجوز الكرامية قيام الحادث الذي يحتاج إليه في إيجاد الخلق، فقال بعضهم هي الإرادة، وقال بعض آخر منهم هو قول كن، فخلق الإرادة أو القول على كلا الرأيين مستند إلى القدرة القديمة.

أما باقي المخلوقات فمستند إلى الإرادة أو القول على اختلاف الرأيين، واتفق أصحاب الرأيين من الكرامية على أن الحادث القائم بذاته تعالى يسمى حادثاً؛ لأنه منشأ لغيره من الحوادث، وأما ما لا يقوم بذاته من الحوادث فلا يسمى حادثاً بل محدثاً تقريباً بين الحادث القائم بها^(٢).

وقد احتج الكرامية بأنه تعالى لم يكن فاعل العالم، ثم صار فاعلاً، وبأن صفاته القديمة يصح قيامها به تعالى، لمطلق كونها صفات ومعاني؛ لأن القدم عديمي، لا يصلح أن يكون جزءاً من المقتضي، والحوادث تشاركها في ذلك فيصح قيامها بذته تعالى^(٣).

هذا وقد ساق أئمة أهل السنة كثيراً من الأدلة التي تبطل مذهبهم على ما مر سابقاً، لكنهم قبل كل شيء حرّروا محل النزاع حول المراد من الحادث، وقد ذهبوا إلى أن الحادث هو ما وجد بعد عدم، وأما ما لا وجود له مع جواز تجده فلا يسمى في اصطلاحهم حادثاً بل متجدداً.

١ - قال المجوس: كل حادث فهو صفة كمال يجوز قيامه به. يراجع: محمد الحسيني الطواهري: التحقيق التام في علم الكلام (ص: ٩٠).

٢ - يراجع: سيف الدين الأمدي: أبحاث الأفكار في أصول الدين (٢: ٢٠)، سليمان سليمان خميس: الإلهيات من شرح السيد الشريف الجرجاني على المواقف (ص: ٧٧).

٣ - ناصر الدين البيضاوي: طوابع الأنوار من مطالع الأنظار (ص: ٢٦٩).

وانطلاقاً من تلك القاعدة، فقد رأوا أن المتجدد ثلاثة أنواع:

الأول: الأحوال، وهي أمور ليست بموجودة ولا معدومة، ولم يجوز تجدها في ذاته تعالى، إلا أبو الحسين البصري؛ فإنه قال تتجدد العالمية بتجدد المعلومات.

الثاني: الإضافات وهي النسب على ما مر، ككونه تعالى، مع العالم بعد أن لم يكن معه، وهذا القسم يجوز تجده باتفاق العقلاء.

الثالث: السلوب وهي قسمان: القسم الأول: السلوب المنسوبة إلى ما يستحيل اتصافه تعالى، به كقولنا: إنه تعالى، ليس جسمًا ولا عرضًا وهذا النوع من السلوب يستحيل تجده. القسم الثاني: السلوب التي تنسب إلى ما لا يستحيل اتصافه تعالى به وهذا النوع يجوز تجده كقولنا: إنه تعالى موجود مع كل حادث وتزول عنه هذه المعية إذا عدم الحادث، فقد تجددت له صفة سلب بعد أن لم تكن^(١).

وعلى ما تقدم فإنَّ الحديث مع الكرامية يكون بالمنع، أي نمنع أن تحل الحوادث بذاته تعالى وتتجدد صفاته، ولكن نقول: إنَّ متعلقات الصفات هي التي تجددت، ويجاب على أبي الحسين البصري بنفس الجواب الذي أجبنا به على الكرامية^(٢).

١ - سليمان سليمان خميس: الإلهيات من شرح السيد الشريف الجرجاني على المواقف (ص: ٧٥)، ويراجع: عضد الدين الإيجي: المواقف في علم الكلام (ص: ٢٧٥)، السيد الشريف الجرجاني: شرح المواقف (٨: ٣١).

٢ - يراجع: أ.: حسن محرم الحويني: محاضرات حول الموقف الخامس في الإلهيات من كتاب شرح المواقف (ص: ١٠٢).

ومع ذلك فلا مانع من أن تُساق بعض الأدلة لبيان تهاافت رأي المخالفين وبرهانًا على ما ذهب إليه أهل السنة؛ ومن بين هذه الأدلة:

ومنها: أنَّ الاتصاف نسبة بين الذات والصفة، والنسبة متوقفة على صحة وجود المنتسبين، فصحة اتصاف الذات بالصفة متوقفة على صحة وجود الصفة، فإنَّ صحة الموقوف متوقفة على وجود الموقوف عليه فيصح وجود الحادث أزلًا. وهو محال؛ لأنَّ الأزل عبارة عن عدم الأولية والحدوث عبارة عن ثبوت الأولية وهما متنافيان^(١).

ونقول كذلك: لو قامت الحوادث بذاته؛ لكان لها سبب وهذا السبب إن كان هو الذات فقد خرجت عن أن تكون حادثة. وإن كان خارجًا عن الذات فإمَّا أن يكون معلولًا للإله فيلزم الدور أو لا يكون معلولًا له، فذلك الخارج هو واجب الوجود، وهذا باطل فبطل ما أدى إليه وهو قيام الحوادث بذاته تعالى^(٢).

من خلال ما سبق يظهر لنا أن علماء الكلام كانوا حريصين في دراستهم لمباحث الجوهر والعرض أن ينزهوا الباري تعالى عن مشابهة خلقه، حتى لا تشوب عقائد المسلمين أية شائبة من عقائد المخالفين من الأديان أو الفرق الأخرى.

١ - محمد الحسيني الظواهري: التحقيق التام في علم الكلام (ص: ٩١).

٢ - يراجع: سيف الدين الآمدي: أبحار الأفكار في أصول الدين (٢: ٢٣).

خاتمة

قد حاولنا في هذا البحث أن نجلي الكثير من المواقف التي اختلف فيها أهل السنة مع غيرهم من الفلاسفة والمعتزلة والمشبّهة حول ذات الله تعالى وصفاته من خلال دراسة مباحث المقولات، وأن نخرج ببعض النتائج التي يمكن تلخيصها في النقاط التالية:

أولاً: أنّ دراسة علم الكلام إذا كان ذا أهمية في الوقت الذي ظهر فيه، فإنّ واجب الوقت يحتم على المشتغلين به أن يكونوا على قدر المسؤولية - في هذا الزمان الذي كثر فيه الزائغون وأصبحت الشبهات على ألسنة العوام والمثقفين - في أن يزيلوا وأن يزيحوا هذه الشبهات بالعقل والمنطق.

ثانياً: أن دراسة علم الكلام على طريقة القدماء يعتبر زاداً للمشتغلين بعلم الكلام؛ إذ يلاحظ المرء أنّ الشبهات التي كانت في زمن مضى هي هي التي تولد من جديد ولكن بأسلوب عصري.

ثالثاً: ظهر لنا من خلال هذا البحث أن تنزيه الباري تعالى عن مشابهة الحوادث هي المقصد الأسمى بعد إثبات وجوده تعالى.

رابعاً: طعن البعض في نظرية الجوهر الفرد؛ معتقداً أنه هو الذرة وقد أثبت العلم الحديث أنه قد انشطرت، وهذا لا شك بعيد كل البعد عما قصد المتكلمون، فالجوهـر الفرد ليس هو الذرة، وإنما قصدوا ذلكم الجزء الذي تنتهي عنده القسمة ولا يمكن تجزئته.

خامساً: رأينا من خلال هذا البحث ذلكم الدور المهم للمتكلمين في تحرير المصطلحات لبعض الألفاظ المشتركة بينهم وبين الفلاسفة معتمدين في ذلك على المنطق القديم.

سادسًا: ظهر من خلال هذا البحث أنَّ المتكلمين قد اعتمدوا من خلال دراسة المقولات على إثبات وجود الله تعالى وحدوث العالم وإمكان فناءه؛ وذلك ردًا على الفلاسفة الذين قالوا بقدوم العالم وبقاءه، معتمدين في ذلك على البحث والنظر.

سابعًا: أن الباري تعالى يستحيل عليه أن يكون جوهرًا كما يستحيل عليه أن يكون جسمًا؛ لأنَّ كل هذه من صفات الحوادث والباري تعالى هو القديم.

ثامنًا: ذات الباري تعالى تتقدس عن أن تكون عرضًا، وأن تكون في زمان أو مكان أو في جهة؛ فذاته تعالى ليست محلًا للحوادث، جل جلال الله.

تاسعًا: الباري تعالى تتنافي ذاته أن تقع تحت مقولة الوضع أو الملك أو الفعل أو الانفعال؛ فذاته تعالى ليست في حيز من الأحياز، وواجب الوجود ذاته لا تقتضي الانفعال، ولا هي محل للحوادث، ولا تتغير.

عاشرًا: أنَّ الاهتمام بمباحث الأمور العامة أصبحت من الأهمية بمكان للمشتغلين بعلم الكلام والفلسفة الإسلامية، فمن لا يحسن هذا العلم لا يستطيع أن يميز بين مقولات الفلاسفة الإسلاميين وغيرها من التيارات الإشراقية المتفعة بالفلسفة.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

- (١) إبراهيم بن سيار النظام وآراءه الكلامية الفلسفية: محمد عبد الهادي أبو ريدة، تقديم: د/ فيصل بدير عون، الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة: ٢٠١٠م
- (٢) أبحار الأفكار في أصول الدين: سيف الدين الآمدي، تحقيق: أ.د: أحمد محمد المهدي، الناشر: دار الكتب والوثائق القومية/ القاهرة، ط: الثالثة، سنة: ٢٠٠٧م
- (٣) الاحتجاج بالآثار السلفية على إثبات الصفات الإلهية: عادل آل حمدان، الناشر: دار الأمر الأول للنشر والتوزيع/ جدة، سنة: ١٤٣٢هـ
- (٤) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد: أبو المعالي الجويني، تحقيق: د: محمد يوسف موسى، علي عبد المنعم عبد الحميد، الناشر: مكتبة الخانجي/ القاهرة، ط: الأولى، سنة: ١٣٦٩هـ / ١٩٥٠م
- (٥) أصول الدين: أبو منصور عبد القاهر البغدادي، الناشر: مطبعة الدولة/ استانبول، ط: الأولى، سنة: ١٣٤٦هـ / ١٩٢٨م
- (٦) الاقتصاد في الاعتقاد: أبو حامد الغزالي، الناشر: الأزهر الشريف/ القاهرة، سقيفة الصفا العلمية/ ماليزيا، سنة: ١٤٣٧هـ / ٢٠١٦م
- (٧) الإلهيات من شرح السيد الشريف الجرجاني على المواقف: سليمان سليمان خميس، الناشر: دار الطباعة المحمدية/ القاهرة، ط: الأولى، سنة: ١٣٨٦هـ / ١٩٦٦م
- (٨) الأمالي على اقتصاد الغزالي: أ. د: حسن محرم الحويني، ط: الأولى، سنة: ١٤٢١هـ / ٢٠٠١م

- (٩) **البدر العلاء في كشف غوامض المقولات:** عمر بن القره داغي،
تصحيح: الشيخ محمود الإمام المنصوري، الناشر: مطبعة السعادة
بجوار محافظة مصر، ط: الأولى، سنة: ١٣٥٣هـ
- (١٠) **البصائر النصيرية:** عمر بن سهلان الساوي، بتحقيق: الشيخ محمد
عبد، عني بتصحيحه: عبد الله إسماعيل الصاوي، الناشر: مكتبة
ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده/ القاهرة، دون تاريخ.
- (١١) **بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية:** ابن تيمية، ط:
مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، الطبعة: الأولى، ١٤٢٦هـ
- (١٢) **تاريخ الفلسفة اليونانية:** يوسف كرم، الناشر: لجنة التأليف والترجمة
والنشر/ القاهرة، ط: السادسة، سنة: ١٩٧٦م
- (١٣) **تأسيس التقديس:** فخر الدين الرازي، تحقيق: أ. د/ عبد الله محمد
إسماعيل، الناشر: مجمع البحوث الإسلامية - الأزهر الشريف، سنة:
١٤٤١هـ / ٢٠٢٠م
- (١٤) **تحفة المريد على جوهرة التوحيد:** إبراهيم البيجوري، مطبعة الاستقامة
بالقاهرة/ دون تاريخ.
- (١٥) **التحقيق التام في علم الكلام:** محمد الحسيني الطواهري، الناشر: مكتبة
النهضة المصرية/ القاهرة، ط: الأولى، سنة: ١٣٥٨هـ / ١٩٣٩م
- (١٦) **التصور الذري في الفكر الفلسفي الإسلامي:** منى أحمد أبو زيد،
الناشر: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع/ بيروت، ط:
الأولى، سنة: ١٤١٤هـ / ١٩٩٤م
- (١٧) **التعريفات:** السيد الشريف الجرجاني، الناشر: دار الكتب العلمية
بيروت/ لبنان، الطبعة: الأولى ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م

- (١٨) **التعليقات:** الشيخ الرئيس ابن سينا، تحقيق: د: عبد الرحمن بدوي، الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة، سنة: ١٩٧٣ م
- (١٩) **تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام:** عبد القادر السنندجي، مع حاشية المباحثات للشيخ محمد وسيم الكردستاني، ط: المطبعة الأميرية/ بولاق/ القاهرة، سنة: ١٣١٩ هـ
- (٢٠) **تلخيص كتاب المقولات:** ابن رشد الحفيد، تحقيق: محمود قاسم، وأكمل تحقيقه: تشارلس بترورث، أحمد عبد المجيد هريدي، الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب/ القاهرة، سنة: ١٩٨٠ م
- (٢١) **تلخيص كتاب المقولات:** ابن رشد، المحقق: د/ محمود قاسم، الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة: ١٩٨٠ م
- (٢٢) **تهافت الفلاسفة:** أبو حامد الغزالي، تحقيق: د/ سليمان دنيا، الناشر: دار المعارف/ مصر، ط: الرابعة، دون تاريخ.
- (٢٣) **توضيح العقائد في علم التوحيد:** عبد الرحمن الجزيري، الناشر: مكتبة ومطبعة الإرشاد/ القاهرة، ط: الثالثة، سنة: ١٩٤٥ م
- (٢٤) **جامع العلوم في اصطلاحات الفنون:** القاضي عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد نكري، عرب عباراته الفارسية: حسن هاني فحص، الناشر: دار الكتب العلمية - لبنان، ط: الأولى، سنة: ١٤٢١ هـ / ٢٠٠٠ م
- (٢٥) **جواهر المعقولات في علم المقولات:** مسعد بن محمد أبو النجاء الرفاعي الدمياطي الأزهري، ط: مطبعة السعادة بجوار محطة مصر/ القاهرة، ط: الأولى، سنة: ١٣٢٧ هـ

- (٢٦) الجواهر المنتظمات في عقود المقولات: للعلامة السجاعي، وبذيله:
حل المشكلات من علم المقولات: سليمان عبد الفتاح، الناشر: المكتبة
الأزهرية للتراث/ القاهرة، سنة: ١٤٣٧هـ / ٢٠١٦م
- (٢٧) الحاشية الثانية على الجواهر المنتظمات في عقود المقولات: محمد
حسنين مخلوف، الناشر: مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي
وأولاده/ القاهرة، ط: الثانية، ١٣٩١هـ / ١٩٧١م
- (٢٨) حاشية الدسوقي على شرح أم البراهين: محمد الدسوقي، ط: المطبعة
العامة/ القاهرة، سنة: ١٢٩٠م
- (٢٩) حاشية الدسوقي على مختصر المعاني لسعد الدين التفازاني: محمد
بن عرفة الدسوقي، المحقق: عبد الحميد هنداوي، الناشر: المكتبة
العصرية، بيروت.
- (٣٠) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع: حسن
بن محمد بن محمود العطار الشافعي، الناشر: دار الكتب العلمية/
بيروت، دون طبعة أو تاريخ.
- (٣١) حاشية العلامة العطار على شرح المقولات للعلامة السجاعي: حسن
العطار، الناشر: المطبعة العامة العثمانية، سنة: ١٣١٣هـ
- (٣٢) حاشية العلامة العطار على مقولات البلدي: حسن العطار، الناشر:
المطبعة الخيرية/ القاهرة، ط: الأولى، سنة: ١٣٢٨هـ / ١٩١٠م
- (٣٣) حاشية على بيتي المقولات للسجاعي: زين المرصفي، تحقيق:
مصطفى أبو زيد، الناشر: دار الصالح، مشكاة الأزهرين/ القاهرة، ط:
الثانية، سنة: ١٤٤٤هـ / ٢٠١٩م
- (٣٤) حاشية على شرح الخريدة البهية: محمد بخيت المطيعي، ط: مطبعة
الإسلام بمصر، سنة: ١٣١٤هـ

(٣٥) حاشية على شرح المقولات: محمد حسنين مخلوف، الناشر: المطبعة

العامة العثمانية/ القاهرة، سنة: ١٣١٣هـ

(٣٦) حاشية فتح الإله الماجد بإيضاح شرح العقائد: زكريا الأنصاري (شيخ

الإسلام)، دراسة وتحقيق: د: عبد الرحمن أحمد عبد الرحمن النادي،

الناشر: دار الضياء للنشر والتوزيع/ الكويت، ط: الأولى: ١٤٣٤هـ -

٢٠١٣م

(٣٧) الحدود الفلسفية: أبو عبد الله الخوارزمي، تحقيق: عبد الأمير الأعسم

(ضمن كتاب المصطلح الفلسفي عند العرب)، الناشر: الهيئة المصرية

العامة للكتاب/ القاهرة، ط: الثانية، سنة: ١٩٨٩م

(٣٨) خلاصة ما يرام في فن الكلام: محمد أبو عليان الشافعي، الناشر:

شركة مطبعة الرغائب/ القاهرة، ط: الأولى، دون تاريخ.

(٣٩) رسالة الآداب في علم أدب البحث والمناظرة: محمد محيي الدين عبد

الحמיד، الناشر: المكتبة التجارية الكبرى/ القاهرة، ط: الثالثة، سنة:

١٣٦١هـ/ ١٩٤٢م

(٤٠) رسالة الحدود: أبو علي بن سينا، تحقيق: عبد الأمير الأعسم، (ضمن

كتاب المصطلح الفلسفي عند العرب)، الناشر: الهيئة المصرية العامة

للكتاب/ القاهرة، ط: الثانية، سنة: ١٩٨٩م

(٤١) رسالة في تعاريف المقولات وأقسامها: محمد أبو عليان الشافعي،

الناشر: مطبعة الرغائب/ القاهرة، ط: الأولى، دون تاريخ.

(٤٢) رسالة في حدود الأشياء ورسومها: أبو يوسف يعقوب بن إسحق

الكندي، (ضمن رسائل الكندي الفلسفية)، تحقيق: د: محمد عبد الهادي

أبو ريدة، الناشر: دار الفكر العربي/ القاهرة، سنة: ١٣٦٩هـ/ ١٩٥٠م

(٤٣) رسائل الكندي الفلسفية: يعقوب بن إسحق الكندي، تحقيق: محمد عبد

الهادي أبو ريذة، الناشر: دار الفكر العربي/ القاهرة، مطبعة الاعتماد،

سنة: ١٣٦٩هـ/ ١٩٥٠م

(٤٤) سنن ابن ماجه: أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، تحقيق: محمد

فؤاد عبد الباقي، الناشر: دار إحياء الكتب العربية - فيصل عيسى

البابي الحلبي.

(٤٥) سنن أبي داود: أبو داود سليمان بن الأشعث، المحقق: شعيب الأرناؤوط

- محمد كامل قره بللي

(٤٦) الشامل في أصول الدين إمام الحرمين الجويني، تحقيق: علي سامي

النشار، فيصل بدير عون، سهير محمد مختار، الناشر: منشأة

المعارف/ الإسكندرية، سنة: ١٩٦٩م

(٤٧) شرح المقاصد في علم الكلام: سعد الدين التفتازاني، تحقيق: عبد

الرحمن عميرة، الناشر: علم الكتب/ بيروت، ط: الثانية: سنة:

١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م

(٤٨) شرح المواقف: السيد الشريف الجرجاني، مع حاشيتي السيالكوتي

والفناري، الناشر: دار السعادة/ القاهرة، ط: الأولى، سنة: ١٣٢٥هـ/

١٩٠٧م

(٤٩) شرح حديث النزول: ابن تيمية، الناشر: المكتب الإسلامي، بيروت،

لبنان، الطبعة: الخامسة، ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٧م

(٥٠) شرح معالم أصول الدين: شرف الدين ابن التلمساني، تحقيق: أ.د./

عواد محمود عواد سالم، الناشر: المكتبة الأزهرية للتراث/ القاهرة، ط:

الأولى، سنة: ١٤٣٢هـ/ ٢٠١١م

(٥١) الشفاء (الإلهيات) الرئيس ابن سينا، تحقيق: الآب جورج قنواتي، د/

سعيد زايد، الناشر، وزارة الثقافة والارشاد القومي، سنة: ١٣٨٠هـ/

١٩٦٠م

(٥٢) شفاء الغليل في كلام العرب من الدخيل: شهاب الدين أحمد الخفاجي

المصري، تحقيق: محمد عبد المنعم خفاجي، الناشر: مكتبة الحرم

الحسيني التجارية الكبرى/ القاهرة، ط: الأولى، سنة: ١٣٧١هـ/

١٩٥٢م

(٥٣) الشفاء/ الإلهيات: أبو علي حسين بن عبد الله بن سينا، راجعه وقدم

له: الدكتور إبراهيم بيومي مذكور، (ج ١) تحقيق الأستاذين، الآب

قنواتي وسعيد زايد. (ج ٢) تحقيق الأستاذة، محمد يوسف موسى،

سليمان دنيا، سعيد زايد، الناشر: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية،

القاهرة، ١٩٦٠م

(٥٤) الشفاء/ الطبيعيات (السماع الطبيعي): أبو علي حسين بن عبد الله

بن سينا، المحقق: سعيد زايد، الناشر: الهيئة العامة لشؤون المطابع

الأميرية، القاهرة، ١٩٦٠م

(٥٥) صفات الله عز وجل الواردة في الكتاب والسنة: علوي بن عبد القادر

السَّاف، الناشر: الدرر السنية، دار الهجرة، ط: الثالثة، سنة: ١٤٢٦

هـ/ ٢٠٠٦ م

(٥٦) طوابع الأنوار من مطالع الأنظار: ناصر الدين البيضاوي، تحقيق:

أ.د: محمد ربيع جوهري، الناشر: دار الاعتصام/ القاهرة، ط: الأولى،

سنة: ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م

- (٥٧) **عيون المسائل في المنطق ومبادئ الفلسفة** (ضمن مجموع بعنوان: **مبادئ الفلسفة القديمة**): أبو نصر الفارابي، الناشر: المكتبة السلفية/ القاهرة، سنة: ١٣٢٨هـ / ١٩١٠م
- (٥٨) **غرة أشهر الأنوار بشرح منظومة أزهر الأزهار**: ابن سليمان الدمنتي البجمعي، الناشر: المطبعة الوهبية/ مصر، سنة: ١٢٩٨هـ
- (٥٩) **الفرق بين الفرق وبيان الفرق الناجية**: عبد القاهر بن طاهر بن محمد بن عبد الله البغدادي، الناشر: دار الآفاق الجديدة/ بيروت، الطبعة: الثانية، ١٩٧٧م
- (٦٠) **الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا**: محمد عاطف العراقي، الناشر: دار المعارف/ القاهرة، ط: الأولى، سنة: ١٩٧١م
- (٦١) **فيح النشر شرح المقولات العشر**: عبد القادر بن محمد سليم الكيلاني الإسكندراني، عني بنشره: محمد جميل الخاني، الناشر: دار المقتبس/ الأردن، ط: الأولى، سنة: ١٤٣٥هـ، ٢٠١٤م
- (٦٢) **القول السديد في علم التوحيد**: محمود أبو دقيقة، تحقيق: أ.د: عوض الله حجازي، الناشر: مشيخة الأزهر الشريف، دون تاريخ.
- (٦٣) **كتاب الحروف**: أبو نصر الفارابي، تحقيق: محسن مهدي، الناشر: دار المشرق/ بيروت، ط: الثانية، سنة: ١٩٩٠م
- (٦٤) **الكتاب المتوسط في الاعتقاد**: أبو بكر بن العربي المالكي، تحقيق: عبد الله التوراتي، الناشر: دار الحديث الكتانية/ المغرب، ط: الأولى، سنة: ١٤٣٦هـ / ٢٠١٥م
- (٦٥) **كشف اصطلاحات الفنون والعلوم**: محمد بن علي التهانوي، تحقيق: د. علي دحروج، الناشر: مكتبة لبنان ناشرون/ بيروت، ط: الأولى، سنة: ١٩٩٦م.

(٦٦) لقاء الباب المفتوح: محمد بن صالح بن محمد العثيمين، [وهي لقاءات كانت تعقد بمنزله كل خميس. بدأت في أواخر شوال ١٤١٢ هـ وانتهت في الخميس ١٤ صفر، عام ١٤٢١ هـ] مصدر الكتاب: دروس صوتية قام بتفريغها موقع الشبكة الإسلامية، <http://www.islamweb.net> [الكتاب مرقم آليا، ورقم الجزء هو رقم اللقاء، عدد اللقاءات ٢٣٦ لقاء، واللقاء رقم ١٩٥ غير موجود بموقع الشبكة الإسلامية].

(٦٧) لمحات من الفكر الكلامي: حسن محمود عبد اللطيف الشافعي، الناشر: دار البصائر/ القاهرة، ط: الأولى، سنة: ١٤٣١ هـ / ٢٠١٠ م
(٦٨) لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة: عبد الملك بن عبد الله، أبو المعالي، الجويني، تحقيق: فوقية حسين محمود، الناشر: عالم الكتب/ لبنان، ط: الثانية، ١٤٠٧ هـ / ١٩٨٧ م

(٦٩) مجموع الفتاوى: أحمد بن عبد الحليم بن تيمية: تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، الناشر: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، عام النشر: ١٤١٦ هـ / ١٩٩٥ م

(٧٠) محاضرات حول الموقف الخامس في الإلهيات من كتاب شرح المواقف: أ. د: حسن محرم الحويني، دون تاريخ، دون دار للنشر.
(٧١) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين: فخر الدين الرازي، مراجعة وتقديم: طه عبد الرؤوف سعد، الناشر: مكتبة الكليات الأزهرية/ القاهرة، دون تاريخ.
(٧٢) مدلولات المقولات: محمد ماضي الرخاوي، الناشر: دار الإحسان/ القاهرة، ط: الأولى، سنة: ٢٠١٨ م.

(٧٣) **المسايرة في علم الكلام والعقائد التوحيدية المنجية في الآخرة: الكمال**

بن الهمام، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، الناشر: المطبعة

المحمودية التجارية بمصر، ط: الأولى، سنة: ١٩٢٩م

(٧٤) **مسند الإمام أحمد بن حنبل: أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل،**

المحقق: شعيب الأرنؤوط، عادل مرشد، وآخرون، الناشر: مؤسسة

الرسالة، ط: الأولى، سنة: ١٤٢١ هـ/ ٢٠٠١ م

(٧٥) **مشكل الحديث وبيانه: محمد بن الحسن بن فورك الأنصاري، المحقق:**

موسى محمد علي، الناشر: عالم الكتب - بيروت، ط: الثانية، ١٩٨٥م

(٧٦) **المصطلح الفلسفي عند العرب: (وهو يتضمن عدة رسائل في الحدود**

والرسوم، وهي: الحدود لجابر بن حيان، والحدود والرسوم للكندي،

والحدود الفلسفية للخوارزمي، والحدود لابن سينا، والحدود للغزالي،

والمبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين للآمدي)، تحقيق: عبد

الأمير الأعسم الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب/ القاهرة، ط:

الثانية، سنة: ١٩٨٩م

(٧٧) **معالم السنن، (وهو شرح سنن أبي داود): أبو سليمان الخطابي،**

الناشر: المطبعة العلمية/ حلب، ط: الأولى، سنة: ١٣٥١ هـ/ ١٩٣٢

م

(٧٨) **المعجم الفلسفي: جميل صليبا، الناشر: دار الكتاب اللبناني، مكتبة**

المدرسة/ لبنان، سنة: ١٩٨٢م

(٧٩) **المعجم الفلسفي: مراد وهبة، الناشر: دار الثقافة الجديدة، ط: الثالثة،**

سنة: ١٩٧٩م

- (٨٠) **معيّار العلم:** أبو حامد الغزالي، عني به اللجنة العلمية بمركز دار المنهاج للدراسات والتحقيق العلمي، طبعة خاصة بالأزهر الشريف/ سقيفة الصفا العلمية، لبنان/ ماليزيا، سنة: ١٤٣٧ هـ/ ٢٠١٦ م
- (٨١) **مفاتيح العلوم:** أبو عبد الله، الخوارزمي، تحقيق: إبراهيم الأبياري، الناشر: دار الكتاب العربي، ط: الثانية، سنة: ١٩٨٩ م
- (٨٢) **مقاصد الفلاسفة:** حجة الإسلام، أبو حامد الغزالي، تحقيق: د: سليمان دنيا، الناشر: دار المعارف/ مصر، ط: الأولى، سنة: ١٩٦١ م
- (٨٣) **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين:** أبو الحسن الأشعري، عني بتصحيحه: هلموت ريتز، الناشر: دار فرانز شتايز، بمدينة فيسبادن (ألمانيا)، ط: الثالثة، سنة: ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م
- (٨٤) **مقدمات علم الكلام:** أ. د: محمد ربيع جوهري، دون دار نشر، ط: الأولى، سنة: ١٤٤٠ هـ/ ٢٠١٨ م
- (٨٥) **المقولات الواضحة:** يوسف علي سليمان، سليمان عبد الفتاح، الناشر: دار الزيني للطباعة/ القاهرة، ط: الأولى، سنة: ١٣٧٨ هـ/ ١٩٥٩ م
- (٨٦) **منهاج السنة النبوية:** ابن تيمية، المحقق: محمد رشاد سالم، الناشر: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة: الأولى، سنة: ١٤٠٦ هـ/ ١٩٨٦ م
- (٨٧) **المواقف في علم الكلام:** عضد الدين الإيجي، الناشر: مكتبة المتنبّي/ القاهرة، دون تاريخ.
- (٨٨) **الناشر:** دار الرسالة العالمية، ط: الأولى، سنة: ١٤٣٠ هـ/ ٢٠٠٩ م
- (٨٩) **النّجاة في الحكمة الإلهية:** أبو علي بن سينا، الناشر: محيي الدين صبري الكردي، مطبعة: السعادة بجوار محافظة مصر، ط: الثانية، سنة: ١٣٥٧ هـ/ ١٩٣٨ م

(٩٠) نشر الطوالع: ساجقلى زادة (المرعشى)، الناشر: شركة القدس/ القاهرة،

ط: الأولى، سنة: ٢٠١٦م

(٩١) نهاية الحكمة: السيد محمد حسين الطبطبائي، صححها: عباس علي

السبزاوي، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين/

قم، إيران، ط: الرابعة، سنة: ١٤٢٨هـ

(٩٢) الهادي في علم الكلام: جلال الدين الخبازي، تحقيق: أ.د: عبد الله

محمد إسماعيل، الناشر: دار الإمام الرازي للنشر والتوزيع/ القاهرة، ط:

الأولى، سنة: ١٤٤٣هـ / ٢٠٢٢م

(٩٣) هداية المريد لجوهرة التوحيد: برهان الدين إبراهيم اللقاني، تحقيق:

مروان البجاوي، الناشر: دار البصائر/ القاهرة، ط: الأولى، سنة:

١٤٣٠هـ / ٢٠٠٩م

فهرس البحث

مقدمة:

القسم الأول: المقولات العشر

تمهيد في تعريف المقولات في اللغة والاصطلاح، وتعريف علم المقولات ووجه حصرها، وفوائد دراستها.

المبحث الأول: مقولة الجوهر.

وأما المبحث الثاني: الأعراض.

المطلب الأول: مقولة الكم.

المطلب الثاني: مقولة الكيف.

المطلب الثالث: مقولة الأين.

المطلب الرابع: مقولة المتى.

المطلب الخامس: مقولة الوضع.

المطلب السادس: مقولة الملك.

المطلب السابع: مقولة أن يفعل.

المطلب الثامن: مقولة أن ينفعل.

المطلب التاسع: مقولة الإضافة.

القسم الثاني: تنافي ذات الله تعالى وصفاته عن المقولات العشر.

تمهيد:

المطلب الأول: تنافي ذات الله تعالى عن أن تكون جوهرًا.

المطلب الثاني: تنافي ذاته تعالى عن أن تكون جسمًا.

المطلب الثالث: تنافي ذاته تعالى وصفاته عن أن تكون عرضًا.

المطلب الرابع: تنافي ذاته تعالى وصفاته عن لحوق الكم.

المطلب الخامس: تنافي ذاته تعالى عن أن تتصف بالكيفيات المحسوسة.

المطلب السادس: تنافي ذاته تعالى عن أن يقع تحت مقولة بالآين (وجوده تعالى ليس في مكان).

المطلب السابع: تنافي ذاته تعالى عن أن تقع تحت مقولة المتى (وجوده تعالى ليس في زمان).

المطلب الثامن: تنافي ذاته تعالى عن أن تقع تحت مقولة الوضع.

المطلب التاسع: تنافي ذاته تعالى عن أن تقع تحت مقولة الملك.

المطلب العاشر: تنافي ذاته تعالى عن مقولتي الفعل والانفعال.

الحادي عشر: تنافي ذاته تعالى عن الوقوع تحت الإضافة والنسبة.

خاتمة: