

Sadr Al-Shari'ah (d. 747 AH / 1346 AD) and His Views on Divinity (ilahiyyat) Subjects of Existence as a Model

Sinanettin Arif Özdemir

The World Islamic Sciences & Education University
sinanettinarif@hotmail.com

Received :27/11/2024

Muhammad Khalil Muhammad al-Nawahis

The World Islamic Sciences & Education University
mohammed19788@yahoo.com

Accepted 23/4/2025

Abstract:

This paper deals with Imam Sadr al-Shari'ah's views on the subject of existence, from the topics of divinity. The topic of existence is one of the most important issues in the science of al-kalam. Because many issues in the science of al-kalam are based on it which is why philosophers, theologians, and logicians have been discussing it for centuries. Sadr al-Shari'ah can be said to have developed original ideas on this topic, and his arguments and conclusions were unique. The topic will be analyzed under four subheadings. First: The definition of existence in language and terminology, and the Imam's opinion on this subject; and the second: His views on mental existence; and the third: His division of existence into old and new; and the fourth: His evidence for the Demonstration of Necessary Being. Before entering into the subject, Sadr al-Shari'ah's life, the scientific education, his place and importance in different sciences will be summarized and after that his views will be conveyed in light of what he wrote in his book Tadeel al-Ulum. The importance of this research lies in the fact that it deals with Sadr al-Shari'ah's views on existence in detail. This research followed a descriptive approach when presenting the evidence for each issue, as well as an analytical approach when citing them. Sadr al-shari'ah, defined existence in synonymous terms, rejected philosophers' views on mental existence, proved that mental existence does not have an independent existence, refuted philosophers' views on antiquity (qidam), reconsidered the evidences of the Necessary Being, and claimed to have developed four new proofs for it.

Keywords: Sadr Al-Shari'ah, Existence, Mental Existence, Demonstration of Necessary Being, Science of Al-Kalam.

صدر الشريعة (ت 747 هـ / 1346 م) وآراؤه في الإلهيات

مباحث الوجود نموذجًا

محمد خليل محمد النويهي

جامعة العلوم الإسلامية العالمية

mohammed19788@yahoo.com

سنان الدين عارف أوزدمير

جامعة العلوم الإسلامية العالمية

sinanettinarif@hotmail.com

القبول: 2025/4/23

الاستلام: 2024/11/27

الملخص:

يتناول هذا البحث آراء الإمام صدر الشريعة في مباحث الوجود، من موضوعات الإلهيات. وتعدُّ مباحث الوجود من أهمِّ مسائل علم الكلام؛ لأنَّ العديد من مسائل علم الكلام مبنيةٌ عليها، ولذلك تناولها الفلاسفة والمنكلمون بالبحث والمناقشة منذ القرون، ويمكن القول إنَّ صدر الشريعة قد طوَّر أفكارًا أصيلةً في هذا الموضوع، وأنَّ حُججه واستنتاجاته كانت فريدةً من نوعها. وسيتمُّ تحليل الموضوع تحت أربعة عناوين: الأول: تعريف الوجود لغةً واصطلاحًا، ورأي الإمام في هذا الموضوع. الثاني: آراؤه في الوجود الذهني. الثالث: تقسيمه الوجود إلى قديم وحادث. والرابع: أدلته في إثبات الواجب. وقبل الشروع في هذه المباحث، ضُمِّنت ترجمة موجزة للإمام صدر الشريعة تناولت نشأته العلميَّة، ومكانته في العلم، ثمَّ تحليل آرائه التي قدَّمتها في تعديل العلوم. وتكمن أهميَّة هذا البحث في أنَّه يتناول آراء صدر الشريعة في الوجود بالتفصيل. وتأتي هذا البحث المنهج الوصفي عند عرض أدلة كلِّ مسألة، إلى جانب اعتماده على المنهج التحليلي عند ذكرها. وفي خاتمة البحث تمَّ التوصل إلى عدة نتائج، هي: إنَّ صدر الشريعة قد عرَّف الوجود بألفاظ مترادفة له، وانتقد رأي الفلاسفة في مسألة الوجود الذهني، وأثبت أنَّ الوجود الذهني ليس له وجودٌ مستقل، ونقض قول الفلاسفة في القدم، وأعاد النظر في أدلة إثبات الواجب، وأورد أربعة أدلة جديدة في إثبات الواجب.

الكلمات المفتاحية: صدر الشريعة، الوجود، الوجود الذهني، إثبات الواجب، علم الكلام.

المقدمة.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربِّ العالمين، وأفضل الصلاة وأتمَّ التسليم، على سيِّدنا محمد النبيِّ العربيِّ المبعوث رحمةً للعالمين، وعلى آله الطيبين، وأصحابه الطاهرين المبجلين، رضوان الله تعالى عليهم أجمعين.

أما بعد، فقد انبرى العلماء لإثبات عقيدة أهل السنة والجماعة، والدفاع عنها ضدَّ الشبهات والبدع، يحفظون بذلك العقيدة الأصيلة وأصول الدين وأساسه، واصلين إلى الهداية المنشودة التي ارتضاها لهم ربُّ العزة سبحانه تعالى.

وعلى كثرة الفرق المنتسبة إلى الإسلام، فقد حُفظت العقيدة الصحيحة بجهود العلماء في هذا المجال، ومن هؤلاء العلماء الأجلاء: الإمام صدر الشريعة الثاني، وهو يعدُّ من أوائل من تحمَّل مسؤولية حفظ عقيدة المسلمين في عصره؛ لأنه رحل إلى بلاد عديدة، ورأى البدع، وناقش الفلاسفة ومنتسبي الفرق الأخرى، وردَّ عليهم مجالسةً وكتابةً. وألف في هذا المجال كتبًا عديدةً من بينها: "تعديل العلوم"؛ لإثبات العقيدة والزَّرد على المخالفين.

وسيتناول الباحثان آراء الإمام صدر الشريعة الثاني الكلامية في مباحث الوجود أنموذجًا، من موضوعات الإلهيات.

أهمية البحث:

تكمن أهميَّة هذا البحث في أنَّه يتناول آراء صدر الشريعة في الوجود بالتفصيل، وقد اختار الباحثان هذا الموضوع بناءً على أهميَّته.

مشكلة البحث:

تتمثَّل مشكلة البحث في الإجابة عن الأسئلة الآتية:

1. ما أبرز الأقوال في مسألة الوجود؟ وما هي الأقوال عند أهل السنة والجماعة؟
2. ما رأي الإمام صدر الشريعة في تعريف الوجود؟ وأدلته في الوجود الذهني؟

3. ما رأي الإمام صدر الشريعة في تقسيم الوجود إلى القديم والحادث؟
4. ما أدلت الإمام صدر الشريعة في إثبات الواجب؟

أهداف البحث:

يهدف البحث إلى أمور يمكن إجمالها فيما يأتي:

1. عرض أبرز الأقوال في مسألة الوجود والأقوال عند أهل السنة والجماعة.

• **المطلب الرابع:** أدلة الإمام صدر الشريعة في إثبات الواجب. **خاتمة:**

وفيها أهم النتائج والتوصيات.

المطلب التمهيدي: صدر الشريعة، حياته، وتحصيله العلوم، وكتابه شرح تعديل العلوم.

الفرع الأول: حياته وتحصيله العلوم وعصره.

هو الإمام عبيد الله بن مسعود بن تاج الشريعة محمود بن أحمد المحبوبي البخاري الحنفي، عُرف بصدر الشريعة الثاني، أو الصغير، لتمييزه عن والد جدّه صدر الشريعة الأول أو الكبير. ويلقب بالعُبَادِيّ أو المحبوبي؛ لرجوع نسبه إلى الصحابي الجليل عبادة بن الصامت الأنصاري، وإلى المحبوب وهو حفيد عبادة (الكنوي، 1324هـ/ 1906م، ص 185. ابن قطلوبغا، 1413هـ - 1992م، ص 203. حاجي خليفة، 1413هـ/ 1992م، ج 1، ص 419 عمر رضا كخالة، 1395هـ/ 1976م، ج 4، ص 246).

وجاء في بعض الدراسات الحديثة دون ذكر مصدر: "على الرّغم من أنّه ولد في بخارى، إلّا أنّه لا توجد معلومات دقيقة عن تاريخ ميلاده. وهناك بعض التناقضات في المعلومات غير المباشرة. وبالنظر إلى أنّه في عام (671) كانت بخارى محتلة من قبل الإيلخانيين، ولم يبق فيها أحد، فلا بدّ أنّه وُلد قبل هذا التاريخ (بيتيم، وكوكسال، 2023م، ص 274). ولعلّه قضى طفولته وشبابه في كرمان⁽¹⁾ بعد أن هاجر مع عائلته إليها (صدر الشريعة، 2007، ص 17) والله أعلم.

كان عالماً متفتناً متقناً لكثير من العلوم، مثل: الكلام، والمنطق، والفلسفة، وعلم الهيئة، والفقه وأصوله، والتفسير، والحديث، والتصوّف وغير ذلك. وتقول المصادر عن حياته شيئاً قليلاً جداً. فالمعلوم أنّ أسرته استقرت في بخارى، وبعد الغزو المغولي والدمار الوحشي، هاجر إلى مدينة كرمان (الزبيدي 2018. الوزيري، 1340هـ، ص 266. الإسفزازي، 1338هـ، ج 2، ص 101. Guy Le Strange, 1901, page 281) مع أقاربه، وتلقّى أول تعليمه هناك، وأكمله بعد إذ استوطن بهرات. وبعد وفاة جدّه رجع إلى مسقط رأسه بخارى وتوفي ودفن فيها (الكنوي، 1324هـ/ 1906م، ص 185. عمر رضا كخالة، 1395هـ/ 1976م، ج 4، ص 246).

تقع بخارى داخل حدود أوزبكستان، وكانت من أقدم المدن في العالم وأغناها. وكانت مع سمرقند، من أهم المراكز العلمية في بلاد ما وراء النهر أثناء العهود الإسلامية. وفي عصر الإمام صدر الشريعة دمرها المغول عدة مرات، وكانت هنالك محاولات من العلماء لإعادة إحيائها (المرسي، المغول، 1432هـ/ 2011م، ص 112. الذهبي 1405هـ -

2. بيان رأي الإمام صدر الشريعة في تعريف الوجود، وأدلته في الوجود الذهني.

3. بيان رأي الإمام صدر الشريعة في تقسيم الوجود إلى قديم وحادث.

4. عرض أدلة الإمام صدر الشريعة في إثبات الواجب.

الدراسات السابقة:

بعد البحث والاستقصاء لم يجد الباحثان دراسة جامعة تخصصت في موضوع البحث الحالي، خلا بحثين تناولوا الإمام صدر الشريعة وبعض آرائه الكلامية:

1. آيين، عمر (1996م): حزيّة الإنسان وأفعاله عند الإمام صدر الشريعة. أطروحة أعدت لنيل درجة الدكتوراة غير منشورة، جامعة أتاتورك، معهد العلوم الاجتماعية، تركيا. لم يتطرق البحث لآراء الإمام في الإلهيات والنبؤات والسّمعيّات.
 2. طفرال، سليمان (1995م): الحُسن والقُبْح عند الإمام صدر الشريعة الثاني. أطروحة أعدت لنيل درجة الماجستير غير منشورة، جامعة أنقرة، معهد العلوم الاجتماعية، تركيا. لم يتطرق البحث لآراء الإمام في الإلهيات والنبؤات والسّمعيّات.
- لذلك فإنّ البحث الحالي هو البحث الأوّل الذي يتقرّد بدراسة آراء الإمام في الإلهيات.

منهج البحث:

استُخدمت في هذه الدراسة عدّة مناهج، منها:

1. المنهج الاستقرائي: استُخدم هذا المنهج لاستقراء كتب الإمام صدر الشريعة الثاني ذات الصلة بالمسائل العقديّة؛ لأجل الوصول إلى الآراء الزّالحة في موقفه الواضح من علم العقيدة.
2. المنهج التحليلي: وظّف هذا المنهج لتحليل آراء صدر الشريعة ومؤلفاته وجهوده في الإلهيات.

خطة البحث:

تضمّن البحث مقدّمة، وخمسة مطالب، وخاتمة بينت أهمّ نتائج البحث وتوصياته، وذلك على وفق الآتي تفصيله:

- **المطلب التمهيدي:** صدر الشريعة، حياته، وتحصيله العلوم، وعصره وكتابه شرح تعديل العلوم.
- **المطلب الأول:** مفهوم الوجود وأبرز الأقوال فيه.
- **المطلب الثاني:** الوجود الذهني عند الإمام صدر الشريعة.
- **المطلب الثالث:** رأي الإمام صدر الشريعة في تقسيم الوجود إلى قديم وحادث.

(1) هي مدينة في إيران اليوم (الحموي، 1995م، ج 4، ص 405-406).

الدراسة إلى توضيح آرائه في الإلهيات، متمنين أن تفتح لنا آفاقاً جديدةً من خلال اكتشاف أفكاره وإسهاماته الأصيلة وآراء مذهبه في عصره. فإن فهم منظومة أفكاره وإسهاماته مهم في فهم آراء المذهب، كما لا يقل فهم آراء المناطقة والمتكلمين والفلاسفة والمتصوفة وعلماء الهيئة في قرنه أهمية، عن فهم آرائه ومجالات النقاش بينهم.

المطلب الأول: تعريف الوجود لغةً واصطلاحاً.

معنى الوجود لغةً: وجد مطلوبه، والشيء؛ يجده (بكسر عين فعله) ووجدًا، ويجده (بضم عين فعله) أيضًا. وقال الفيروزآبادي: "وجدَ المطلوب، ووجدَ، يجده، ويجده، ولا نظير لها، وجدًا، وجدًا، ووجدًا، ووجدًا، ووجدًا، وإجدانًا، وإجدانًا: أدركه". (الفيروزآبادي، ٢٠٠٥م، ج3، ص 226 الكندي، 1369هـ، ج1، ص 107.. الفارابي، 1986م، ص 49-50).

ويلاحظ من التعاريف التي ذكرها أصحاب المعاجم، أن كلمة الوجود لغةً، مصدرٌ من الفعل (وجد)، الذي تتعدّد مصادره على صيغ وجدًا ووجدانًا وجدّةً وموجدّةً، فيقال وجد مطلوبه يعني أصابه وأدركه وظفر به وعثر عليه، كما يقال وجد الشيء أي علمه إياه. وكذلك الوجود والوجدان مشتقتان من (وجد)، وكلاهما مستعمل بمعنى إدراك الشيء.

الوجود اصطلاحاً: عرف الإمام صدر الشريعة الوجود في القسم الأول من كتابه (التعديل): "التحقّق والوجود والحصول والكون كلّها ألفاظٌ مترادفةٌ عندنا" (صدر الشريعة، 2007، ص 103). يقصد بقوله "عندنا": أهل السنة، ويلاحظ أنه قد عرّف الوجود بذكر ألفاظ مرادفة له، ثمّ نبّه إلى أنّ الوجود مرادفٌ لمعنى التحقّق، وأشار بقوله هذا إلى توهم الفلاسفة اليونانيين، والفلاسفة المسلمين الذين يتبعونهم، وإن اختلفوا معهم في بعض المسائل. وقد تمّت مناقشة هذه المسألة بين الفلاسفة اليونانيين القدماء، خاصّةً أرسطو في إطار النقاش حول مفهومي الجوهر والماهية. فقد استخدموهما بمعنى واحد أو مترادفٍ في العصور الأولى (بدوي، 1979م، ص 161 سامي وآخرون، بدون تاريخ، ص 262 ابن رشد، 2012 م، ص 26).

ومعنى الوجود من حيث الاصطلاح هو التحقّق، والثبوت؛ لتمييزه عن مقابله الذي هو العدم، والعدم لا يحتاج إلى تعريف يرفع التباسه به، مع أنّ الوجود في اللغة يطلق على معنى الشيء الكائن، وهو الموجود، وعكسه العدم كما أشير إليهما آنفاً.

ونجد أنّ الإمام صدر الشريعة في تعريفه هذا للوجود، وافق شيخه شمس الدين السمرقندي⁽³⁾، الذي بيّن في سفره: "الصّحائف الإلهية" أنّ الكون هو الوجود (السمرقندي، 1985، ص 74-75).

1985م، ج23، ص365. شبولر، 1982م، ص 42. آشتياني، 1402هـ، ج2، ص170 الجويني، 2015م ج3، ص30).

وتقع مدينة كرمان في المنطقة الجبلية المحيطة بالجزء الجنوبي الغربي من صحراء دشت لوط وسط إيران. وكانت من المدن المهمة سياسياً وثقافياً ودينيّاً في الدولة الإيلخانية (1256-1353). وكانت المدينة تحت حكم جماعة من القراخانية (الإسفاري، 1338هـ، ج2، ص 101). واستمرّ حكمهم فيها حتى عام 706 (1306-1307) (الإسفاري، 1338هـ، ج2، ص 101). وفي هذه الفترة تمت حماية العلماء وأنشئت المؤسسات الخيرية، ولعلّ هذا هو ما جذب عائلة الإمام الصّدّر إليها، ويتزامن هذا التاريخ مع الفترة التي أقام فيها وعائلته في كرمان (الوزير، 1340هـ/1961م ص266).

وأما هرات فهي مدينة تقع داخل حدود أفغانستان، وفي وقت وصول الإمام صدر الشريعة، كان يحكمها آل كرت، المعروفون باسم الكرتيين⁽²⁾، المعيّنين من قبل المغول، وقد أولى رجال الدولة الإسلامية الذين أقاموا السيادة في المدينة أهمية كبيرة لتطويرها وتحسينها وتنشيط الحياة العلمية فيها (صدّقي، 2022م، ج25، ص297).

وكان لمؤلفات الإمام العلميّة ومنهجية أثر في علوم شتى، لا سيّما في الفقه الإسلاميّ وأصوله، وفيمن جاء بعده من العلماء، واستمرّ تأثيره حتى اليوم. وسيتناول هذا البحث ما ذكره في كتابه تعديل العلوم من آرائه في الإلهيات، خاصة في مباحث الوجود، والجدير بالذكر أنّه أتبع منهجاً يجمع بين العقل والنقل. ويلاحظ ممّا كتبه، أنّه كان متقناً لعلوم الأوّلين والآخريين في مباحث الإلهيات، ويدرس الآراء كلّها: آراء المتكلمين، وفلاسفة اليونان، والفلاسفة المسلمين والمنطقيين، وهلمّ جرّاً، تتاولها بإتقان، ووصل فيها إلى نتائج صحيحة مرضية (اللكنوي، 1324هـ/1906م، ج2، ص649. عمر رضا كحالة، 1395هـ/1976م، جIV، ص246).

الفرع الثاني: كتابه تعديل العلوم.

يجتهد الإمام صدر الشريعة في كتابه "تعديل العلوم"، في تصحيح الأخطاء التي وقعت في نظره في العلوم العقلية والنقلية، أو التي ابتدعتها الفرق المختلفة. وقد سعى من خلال عمله هذا، إلى إعادة النظر في المسائل التي ناقش فيها المناطقة والمتكلمون والفلاسفة والمتصوفة وعلماء الهيئة. ولعلّ القسم الكلامي من عمله يُعتبر بمثابة لقاء أكثر تفصيلاً وتحديثاً للتراث الماتريديّ بالتراقم الفلسفي. وفي هذا القسم تُشرح مسائل علم الكلام استناداً إلى آيات سورة الفاتحة. ويعدّ الإمام شخصيةً أساسيةً ساهمت في تطوّر علم الكلام عند الماتريديّة. ونسعى في هذه

(2) سلالة مسلمة سنية من أصل تاجيكي مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالغوريين، وانظر لمزيد من المعلومات:

* Clifford Edmund Bosworth, The New Islamic Dynasties, Edinburgh University Press, 1996, p. 263

* اقتدار حسين صدّقي، مادة كرت، مصدر سابق، ج25، ص297.
(3) وهو محمد بن أشرف الحسيني، السمرقندي (شمس الدين) عالم بالمنطق والفلك والهندسة وغير ذلك. توفي في حدود سنة ٦٠٠ هـ. ينظر: (كحالة، بدون، ج6، ص39).

تم تناول هذه القضية بأهمية كبيرة من قبل أصحاب المذاهب المختلفة، حتى قبل الإمام صدر الشريعة، وكانت للفلاسفة مثل الفارابي وابن سينا وأبي البركات البغدادي، آراءً مختلفة في قضية الوجود الذهني، وقد انتقد الإمام منها رأي ابن سينا.

صرح الإمام صدر الشريعة في باب: "تعديل الوجود والماهية"، أن الوجود الذهني ليس قسماً للوجود الخارجي بل هو قسم منه، كما عرّف الوجود بأنه: كون الشيء حقيقةً مخصوصةً خارجاً (صدر الشريعة، 2007، ص 103)، ومن هذا التعريف، يظهر أنه يرفض تعريف الفلاسفة للوجود الذهني، حيث يعتبر الوجود حقيقةً مخصوصةً في الخارج، ولذلك يرى أنه لا يمكن قبول الوجود الذهني كما يفهمه الفلاسفة؛ لأنّ فهمهم يسمح لهم باعتباره قسماً للوجود الخارجي.

وقال الإمام⁽⁵⁾: "عندهم للماهية صورتان: خارجية، وذهنية تنطبق على تلك، أي تكون الذهنية بحيث لو وجدت خارجاً كانت عين تلك الخارجية". (صدر الشريعة، 2007، ص 130). فهو يرى أن الصورة في الذهن تُشبه العرض الخارجي، ويقبل أن العلم عرض قائم بالذهن، كأنه مشابه للعرض القائم بالجواهر الموجود في الخارج. ولذلك، الصورة التي تُسمى بالوجود الذهني ليست وجوداً حقيقياً، بل هي مجرد انعكاس للوجود الخارجي، وبالتالي فإنّ الوجود الذهني ليس قسماً للوجود الخارجي، ومن ثمّ فهو يرى أن الوجود الذهني ليس له وجوداً حقيقياً، وأنّ تسميته ذهنيّاً هي مجاز.

وفيما يتعلّق بعلاقة الجوهر بالعرض، يرى الإمام صدر الشريعة أنّ الأساس الذي وضعه الفلاسفة لهذه العلاقة مستحيل؛ لأنّ عندهم الذهنية جوهر، وحينما يوجد الوجود الذهني في الخارج، يكون موجوداً بلا موضوع، وهو أمر غير ممكن وفقاً لتعريف الفلاسفة للجوهر. على هذا الأساس، يرفض الإمام الفكرة القائلة بأنّ الصورة الذهنية مطابقة تماماً للصورة الخارجية، ويرى أنّ وجود الصورة في الذهن لا يعني أنها موجودة في الواقع.

وفي هذا السياق، يناقش الإمام صدر الشريعة أيضاً اعتراضات الرازي على الفلاسفة، ويظهر أنّ إجابات الطوسي على الرازي غير كافية. ولهذا السبب، يُعتبر موقفه بمثابة تعزيز لاعتراضات الرازي على الفلاسفة من جهة، وانتقاد آراء ابن سينا من جهة أخرى، ويرى أنّ قبول ما هو ثابت في الذهن، لا يعني قبول الوجود الذهني كمنظريّة، وهي الحجة التي يعتمد عليها المنكلمون في رفض هذا المفهوم.

ويشير الإمام إلى تعريف الإدراك بأنه "حقيقة الشيء متمثلة عند المدرك" (صدر الشريعة، 2007، ص 388)، ويؤكد أنه لا يمكن القول بأنّ الذهن يخلق وجوداً حقيقياً لمجرد تخيله للأشياء. فمثلاً، إذا تخيلنا

وفي أول وهلة، قد يلاحظ من تعريف صدر الشريعة للوجود، بذكر ألفاظ مترادفة يدلّ أنه يقبل فكرة بدها الوجود وبساطته، يعني الوجود لا يمكن تعريفه على اعتبار أنه المفهوم الأكثر عموميةً وبديهيةً؛ لأنّ الوجود كما سبق بيانه على هذا المنهج بديهيّ، ولا يمكن تعريفه إلاّ عن طريق ذكر ألفاظ مرادفة له، ولكن إذا أمعنا النظر، نرى أنّ الإمام صدر الشريعة لا يقبل بدها الوجود وبساطته، على رغم ذكر عدم إمكانية تعريف الوجود من دونها (صدر الشريعة، 2007، ص 103). ويبدو أنّ قبوله للوجود تحقّقاً، وتعريفه للتحقّق على أنه مفهوم يُصبح حقيقةً مخصوصةً خارجياً، يشير إلى ذلك. ولهذا، يعرف صدر الشريعة الوجود بلفظ التحقّق الذي يعرفه بأنه كونٌ مخصوصٌ في الخارج (صدر الشريعة، 2007، ص 103). وقال الإمام صدر الشريعة في تعريف التحقّق "تمّ فسّر التحقّق بقوله: أي كون المفهوم حقيقةً مخصوصةً خارجاً، اعلم أنّ التحقّق مأخوذ من الحقيقة وهو كون المفهوم حقيقةً مخصوصةً في الخارج" (صدر الشريعة، 2007، ص 103).

وإنّ هناك العديد من العلماء الذين لديهم الرأي نفسه، ويمكن حصر أسباب هؤلاء الذين يقبلون بدها الوجود بمعناه الاصطلاحي الذي ورد فوقه فيما يلي، والجدير بالذكر أنّهم يتفقون مع صدر الشريعة بالموضوع: قال السيد الشريف الجرجاني⁽⁴⁾ في هذا الموضوع: "وما الذي يُتصور على أنه بديهيّ، هو جزء من وجود الإنسان، وقول "إنّ الشيء إمّا موجود أو غير موجود" بديهيّ، وكلاهما بديهيّان لأجل هذه البدها التي تقوم على تصوّر الموجود والمعدوم، وإن كانت البدها مكتسبة، فقد اكتسبت إمّا بالحدّ أو بالرّسم، ولكنّ اكتسابه بكلتا الطريقتين مستحيل، ولذلك فإنّ الوجود هو المفهوم الأكثر عموميةً (الجرجاني، 1998، ص 471).

وقال الإمام فخر الدين الرازي: "علم الإنسان بوجود نفسه غير مكتسب، والوجود جزء من وجوده، والعلم بالجزء سابق على العلم بالكلّ، والسابق على غير المكتسب أولى بأن لا يكون مكتسباً، فإن قيل علم الإنسان بوجوده مكتسب، قلنا سنبتله في باب النفس وبتقدير التسليم لا قدح في المقصود، لأننا ما لم نعرف بوجود الدليل، لا يمكننا أن نستدلّ بالدليل على وجوده المدلول وليس العلم بوجود كلّ دليل محتاجاً إلى دليل آخر، بل لا بدّ من الانتهاء إلى دليل يكون العلم بوجوده بديهيّاً" (الرازي، 1990، ص 24).

المطلب الثاني: الوجود الذهني عند الإمام صدر الشريعة، وفيه فرعان.

• الفرع الأول: تقسيم الوجود إلى ذهنيّ وخارجي.

(5) محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي البكري الإمام فخر الدين الرازي ابن خطيب الري، توفي عام 606، وهو فقيه شافعي ومنكلم (السيكي، 1413هـ، ج 8، ص 81-82).

(4) علي بن محمد بن علي السيد الزين أبو الحسن الحسيني الجرجاني الحنفي، ويعرف بالسيد الشريف، توفي عام 816، (السخاوي، 1992، ج 5، ص 328).

الطرفين تؤكد أنّ النقاش ليس لفظياً بحثاً (صدر الشريعة، 2007، ص 107).

ويشير الإمام صدر الشريعة إلى رأي الأشعري وأبي الحسين البصري، حيث يرى الأشعري أنّ الوجود يُفهم على أنه الذات في الخارج، بينما يرى الفلاسفة أنّ الوجود هو الكون. ويؤكد السمرقندي أنّ الأشعري يستخدم مفهوم الوجود بمعنى ذاته الخارجية، في حين يستخدمه آخرون بمفاهيم مثل: الكون والثبوت. وعليه، فإنّ "الكلام عن وجود الشيء عند الأشعري يعني الحديث عن وجوده الخارجي"، بمعنى أنّ "وجود الشيء الموجود في الخارج ينبغي قبوله حقيقةً من حقائق ذاته" (صدر الشريعة، 2007).

ويضيف الإمام صدر الشريعة أنّ الخلاف يتمحور حول السؤال: "هل الكون عرض قائم بالذات بعد كون الذات ذاتاً، أم أنّه نفس كون الذات ذاتاً؟"، وهو ما يؤكد وجود خلاف معنوي وليس مجرد نقاش لفظي كما يرى السمرقندي. ويبدو أنّ السمرقندي محقّ في قوله إنّ "النقاش تحوّل إلى استخدام مفاهيم مختلفة في سياقات مختلفة"، إذ يتحدث الأشعري عن الذات المشخصة، بينما يتناول الإمام الذات المطلقة (صدر الشريعة، 2007، ص 107).

ويحسب الإمام صدر الشريعة، فإنّ المسألة تقوم على قبول زيادة الوجود أو رفضها، إذ يتساءل: "هل وجود الإنسان هو عين كونه حيواناً ناطقاً في الخارج، أم معنى زائداً يلحقه بعد أن يكون حيواناً ناطقاً؟" (صدر الشريعة، 2007، ص 104).

فإذا قُبلت الزيادة، فهذا يعني أنّ "الوجود قد أُضيف إلى ماهيته الكائنة حيواناً ناطقاً، مما يجعله عرضاً". ويخالف الإمام صدر الشريعة معظم الفلاسفة والمتكلمين، إذ يعتبر "الوجود مشتركاً لفظياً"، ويشترط "الخارج" في تعريفه. ولهذا، يرى أنه "ما دام لا يمكن الحديث عن تفریق خارجي بين الوجود والماهية، فلا يمكن قبول الوجود كعرض محمول على الماهية في الخارج؛ مما يستدعي دراسة آرائه حول زيادة الوجود بشكل أعمق (صدر الشريعة، 2007، ص 103).

المطلب الثالث: رأي الإمام صدر الشريعة في تقسيم الوجود إلى قديم وحادث.

الفرع الأول: تعريف القدم والحادث.

اتّفق صدر الشريعة مع المتكلمين السابقين فيما يتعلّق بتقسيم الوجود إلى قديم وحادث، فعنده: الذي لم يكن عدماً قبل وجوده قديماً، وإن كان فهو حادثاً.

ويتعامل الإمام مع الزمن على قسمين، مقدّر ومحقق، ويقول إن الأولوية هي للقدم الزمني (صدر الشريعة، 2007، ص 140). والأولوية أي القدم عند الفلاسفة على قسمين: زمني وذاتي، فلما كان العالم قديماً من حيث الزمن، كان حادثاً من حيث الذات، ويدعم الفلاسفة أفكارهم من خلال تعريف الحادث بأنّه يحتاج إلى فاعل، بدلاً من تعريفه بأنّه ليس قبله عدم (صدر الشريعة، 2007، ص 140).

إنساناً له أَلْف جناحٍ وأَلْف رأسٍ، فإنه لا يصير حقيقةً، بل يبقى مجرد خيال.

وفي النهاية، يختتم الإمام صدر الشريعة موقفه بالتأكيد على أنّ الوجود الذهني ليس قسيماً للوجود الخارجي، بل هو مجرد صورة ذهنية ناتجة عن إدراك الإنسان للواقع، ويرى أنّ العقل قد يدرك الأشياء، لكنّه لا يمنحها وجوداً مستقلاً لمجرد تخيلها. ولذلك، فهو يرفض تصنيف الفلاسفة للوجود إلى قسمين، ويؤكد أنّ الوجود الحقيقي لا يكون إلّا في الخارج.

الفرع الثاني: هل الوجود عين الماهية؟

يرى الإمام صدر الشريعة أنّ عبارة "الوجود عين الماهية"، تُستخدم بتساهل دون احتراز، موضحاً أنّ "الوجود بمعناه التحقق هو نفس الماهية"، لكنّ ذلك لا يكون صحيحاً إلا إذا فهم بمعنى "أيّ عين كون الماهية ماهيةً في الخارج" (صدر الشريعة، 2007، ص 122). وبواصل دراسته حول التمييز بين الوجود والماهية، ومسألة زيادة الوجود، لكنّه لا يستبعد البعد الميتافيزيقي، إذ يرى أنّ قبول تدخّل المبدع لا يضرّ وفقاً لأصول المتكلمين؛ ما دام الجوهر والعرض مقبولين، مؤكداً ضرورة توضيح عبارة "الوجود عين الماهية"؛ لمنع التساهل في استخدامها (صدر الشريعة، 2007، ص 122).

إذا كان المقصود بالماهية حقيقة الشيء المحمول عليه بقول "هو"، فإنّ القول بأنّ "الوجود عين الماهية" يكون استخداماً واسع النطاق، كما أنّ القول بأنّ "مفهوم الوجود هو عين الماهية وليس عرضاً عاماً" يعد توسعاً؛ لأنّ "الإنسان موجود" ليس كقول "الإنسان ماشي". أمّا إذا فهمت الماهية كمفهوم ذاتي كالحويانية والناطقية، فإنّ "الماهية هي عين الوجود" (صدر الشريعة، 2007، ص 122).

وقال الإمام صدر الشريعة: ثمّ القائلون بأنّ الوجود عين الماهية لا يخلو: إمّا إن أرادوا بماهية الشيء حقيقة المحمولة عليه بهو هو، فعلى هذا يكون في قولهم الوجود عين الماهية تسامح وتجوّز. والمراد أنّ وجود الشيء هو عين كون الشيء ماهيته، فوجود الإنسان هو عين كونه حيواناً ناطقاً، فإنّ الحيوان الناطق هو الموجود لا الوجود، أو يراد بالوجود الموجود، فيراد أنّ مفهوم الموجود هي الماهية، لا أنّ الموجود عرض عامّ كالماشي، وإما إن أرادوا بالماهية ما يفهم ببياء النسبة كالدّاتية مثلاً ففي اصطلاحهم حقيقة الشيء المحمولة بهو هو يسمّى ذات الشيء كالحويان الناطق للإنسان، وأمّا ذاتيّته وهو الحويانية والناطقية فتسمّى ماهيةً (صدر الشريعة، 2007، ص 106).

يرى الإمام صدر الشريعة أنّ المسألة تحتاج إلى توضيح دقيق لمفهوم الوجود، ويناقش اقتراح السمرقندي القائل بأنّ يُقصد بالوجود تارةً الذات وتارةً الكون. عندما يُقصد به الذات يكون الوجود عين الماهية، وعندما يقصد به الكون يكون الغير، لكنّه لا يجد هذا الحلّ كافياً، معتبراً أنّه "يحوّل النقاش إلى نقاش لفظي". ومع ذلك، فإنّ الأدلة المقدمة من

وكذا بالماهية غير مجعولة، ويتعلق بفكرة أن تأثير المؤثر هو مجرد عطف الوجود للماهية.

"هذه الحجة مبنية على القول بأن الوجود عين الماهية، والحجة المبنية على أن الماهية ماهية، والمؤثر يعطيه الوجود هي قوله: ولأنه في حال البقاء إن أفاد الوجود الذي كان، فتحصيل الحاصل أو غيره مع بقائه إفادة ما لا يحتاج إليه ومع زواله إن أفاد غير الوجود الذي كان والحال أن الوجود الذي كان قد زال" (صدر الشريعة، 2007، ص 141).

ونتيجة لذلك، يتعدى ما هو موجود؛ لأنه متى انعدم الوجود السابق، كان الموجود موجوداً بوجود معين، وبزوال الوجود المعين، يتعدى الوجود السابق لضرورة أن يكون الوجود الحاضر مختلفاً عن الوجود السابق، وفي هذه الحالة "فالعالم بتمامه يعدم في كل آن ثم يوجد، وهذا محض سفسطة (صدر الشريعة، 2007، ص 141). يشير الإمام صدر الشريعة إلى أن الفاعل لا يمكن أن يكون له تأثير على القديم؛ لأن إعطاء الموجود وجوده أثناء وجوده هو جعل الموجود موجوداً، وهو أمر غير منطقي. أما إعطاؤه وجوداً غير وجوده، فيعني زوال الوجود الأول؛ ما يؤدي إلى استحالة الجمع بين وجودين مختلفين في الكيان نفسه، وبالتالي، فحمل وجود غير حاضر على العالم الموجود، يعني أن العالم السابق قد انعدم، وهو ما يعده سفسطة (صدر الشريعة، 2007، ص 141). واتصلاً بما ذكرنا يناقش الإمام اعتراضين:

الأول مفاده: أن زوال الزمن السابق لا يعني زوال الموجود، بل زوال علاقته بذلك الزمن، لكنه يرد بأن هذا القبول يستلزم الاعتراف بأن الوجود خارج الزمن لا يحتاج إلى تأثير مؤثر، وهو ما يناقض الادعاء الأول: أن زوال الزمن السابق لا يعني زوال الموجود.

والاعتراض الثاني يتناول فكرة تجدد الوجود، حيث يقال إن المؤثر يعطي وجوداً خاصاً بكل لحظة؛ ما يجعل كل وجود يحتاج إلى تأثير، غير أن الإمام صدر الشريعة يرفض ذلك باعتباره ينطبق فقط على الأعراض وليس على الجواهر، فالجواهر لا تخلق مجدداً في كل لحظة؛ ما يجعل هذا الادعاء غير مقبول، لذا يرى الإمام أن العالم ليس قديماً؛ لأنه محتاج إلى التأثير، والقديم لا يحتاج إلى تأثير" (صدر الشريعة، 2007، ص 141).

وعند الفلاسفة ومنهم ابن سينا فإن الحادث مسبق بالمادة القديمة والزمن القديم، ولكن صدر الشريعة يقبل الزمن مقدراً، ويتناول المادة المقبولة بأنه مبدأ بشكلٍ تفصيلي، وبنى ذلك على أن الحادث لا يسبقه مادة، وعلى أن المادة ممكنة، والممكن حادث (صدر الشريعة، 2007، ص 143).

ويناقش صدر الشريعة مزاعم الفلاسفة أولاً، ثم يبني اعتراضاته وأجوبته عليها في إطار نقاشٍ دائرٍ بينهم وبين المتكلمين، ويدعي الفلاسفة أن "كل حادث قبل وجوده كان ممكناً، وإمكانه غير كونه مقدوراً عليه؛ لأن هذا يُعَلَّلُ بذلك وهو أمرٌ وجوديٌّ وليس قائماً بنفسه، فله

فالزمن الذي يقبله الفلاسفة كوجودٍ خارجيٍّ مقدّرٍ بمعنى قياس شيء بشيء آخر عند أهل الكلام، ويجيب الإمام صدر الشريعة على مزاعم الفلاسفة فيما يتعلق بقدوم الزمن، وبالتالي العالم باستخدامه كون الزمن مقدراً (صدر الشريعة، 2007، ص 140).

وذكر الرازي أن الفلاسفة زعموا أن الزمن أزلي استناداً إلى جملة: "كان الله موجوداً في الأزل" (الرازي، 1990م، ج1، ص764)، وكذا أكد الإمام صدر الشريعة على أن الأولوية هنا مقدرةٌ بذكر جملة: "كان الله قبل خلق السماوات". وبدلاً من قبول الزمن الحقيقي، فإنه يشير إلى موقف شيءٍ بالنسبة إلى شيءٍ آخر، فيقارن خلق السماوات ووجود الله تعالى.

فبينما الزمن عند الفلاسفة هو جسمٌ أو عرضٌ مجردٌ عن المادة التي لا تقبل العدم، يرى المتكلمون أنه شيءٌ اعتباريٌّ وموهومٌ. وفي المثال الشهير، بمقارنة قدوم زيد بطلوع الشمس، يتم تحديد توقيت قدوم زيد المجهول بشروق الشمس المعلوم (الرازي، 1990م، ج1، ص764). ويتفق الإمام صدر الشريعة أيضاً مع المتكلمين الذين يقبلون أن الزمن اعتباريٌّ، ويبين أن الوحدة بين الله وخلق السماوات مقدرةٌ.

الفرع الثاني: القديم الزماني لا يحتاج إلى فاعلٍ.

يتفق علماء الكلام على أن القديم لا يحتاج إلى تأثير الفاعل، بينما يرى الفلاسفة عكس ذلك، إذ يعتبرون أن القبلية قد تكون ذاتية أو زمانية، ما يعني أن العالم قديم زمانياً، لكنه حادث ذاتياً. الحادث عند الفلاسفة ليس بالضرورة مسبقاً بالعدم، بل هو محتاج إلى غيره لوجوده، لذا، فالقديم الزماني عندهم يحتاج إلى مؤثر (صدر الشريعة، 2007، ص 141).

يقدم الإمام صدر الشريعة دليلين على هذه المسألة، الدليل الأول مبني على أن الوجود عين الماهية، بينما يأتي الدليل الثاني ناقداً لمن يرى أن الوجود محمول على الذات (صدر الشريعة، 2007، ص 116). وقال أبو المعين النسفي إن وجود القديم الذي يجب وجوده، قديم بذاته وليس بعلة (النسفي، 2011، ج1، ص202)، أي أن القديم ليس له سبب لوجوده، وهو ما يدافع عنه الإمام صدر الشريعة، مستشهداً بدليل الرازي في المسألة (الرازي، المحصل، ص73).

دليل الإمام الأول جاء في قوله: "القديم الزماني لا يحتاج إلى المؤثر عندما خلافاً للفلاسفة؛ لأنه إن احتاج، احتاج في حال البقاء، ولا احتياج إليه، إذ تبين أن الإيجاد جعل الماهية ماهيةً، فلما جعلت، لا تحتاج إلى جعلٍ آخر" (صدر الشريعة، 2007، ص 141). فيرى أن الوجود عين الماهية، ومن ثم فإن القديم الزماني غير مسبق بعدم، ما ينفي الحاجة إلى تأثير المؤثر. فالاحتياج إلى التأثير في حال البقاء، يشبه خلق شيء موجود بالفعل، وهو أمر غير منطقي؛ لأن الموجود لا يحتاج إلى مؤثر. وأما الدليل الثاني الذي يستند إلى تمييز الوجود والماهية، يضعه صدر الشريعة على قول الذين يقبلون بالتمييز بين الوجود والماهية،

وهذه العليّة هي حاجة الحادث إلى الفاعل، وإذا لم يتمّ قبول وجود هذه العليّة، فلا يمكن تفسير أنه عند وجود شيء ما فإنّ العقل يقرّر دائماً أن هناك فاعلاً لذلك الشيء وهو الاحتياج (صدر الشريعة، 2007، ص 143).

إنّ صدر الشريعة يتناول ضرورة الشيء الذي هو حادثٌ أو لا، وبعده يورد ثلاثة احتمالات: (أ) الحدوث هو علة الاحتياج، (ب) الاحتياج هو علة الحدوث، (ج) الاحتياج والحدوث معلولا الإمكان، أي أنّ الإمكان هو علة الاحتياج والحدوث (صدر الشريعة، 2007، ص 143).

ويرى صدر الشريعة أنه من المستحيل أن يكون الاحتمال الثاني وهو الاحتياج علة الحدوث؛ لأنه يحكم على أنّ الشيء ليس حادثاً لأنه محتاج، بل إنه محتاج لأنه حادث لتجنّب لأنه محتاج.

وهناك علاقة عليّة بين الحادث والفاعل، أي الحاجة إلى الفاعل، ومع ذلك ليس من الصحيح أن نفهم هذه العليّة بعكسها، إنّ مجرد وجود شيء ما في حاجة إلى فاعل لا يعني أنه حادث؛ فإذا تبين أنه حادث، يستنتج منه أنه محتاج إلى فاعل، وأصل فهم الحاجة إلى فاعل هو استحالة عدم وجود مرجح محدث لإحداثها، ووجود الشيء وهو غير موجود، يدلّ على ضرورة معرفة الشيء الذي خلقه؛ ولذلك يعبر العقل عن تأثير الفاعل الموجد بالوجود؛ لأنه كي يأتي شيء موجود من العدم إلى الوجود، فإنه يحتاج إلى تأثير مؤثّر يخلفه، ونتيجة لذلك فالحاجة ليست علة الحدوث، بل الحدوث هو علة الحاجة.

والاحتمال الثالث هو أنّ الإمكان هو علة الحاجة، والحدوث، وبناءً على ذلك فإنّ الشيء إذا كان ممكناً، فإنه يحتاج إلى تأثير الفاعل ويأتي إلى الوجود، وإن صدر الشريعة قد اعتقد أنّ هذا غير صحيح، وذكر أنّ الاحتمال لا يتطلب الحدوث؛ لأنّ الشيء الذي يوجد من العدم ليس له علاقة بالإمكان (صدر الشريعة، 2007، ص 143).

وبعبارة أخرى، فإنّ الذين يقبلون أنّ أصل وجود الشيء من العدم هو الإمكان، يُقدّمون بعض الأدلة، ولكنّ من الواضح أنّ مصدر التأثير هو الحدوث، عندما يواجه العقل محدثاً، فإنه يقرّر أنه سيكون هناك فاعل دون أيّ تفكير، وهذا الحكم البديهي يدلّ أيضاً على بدهة الحكم بأنّ مصدر الحاجة -وهي العلاقة بين الفعل والفاعل- هو حدوث ذلك الشيء، فالبديهي لا يحتاج إلى النظري.

إذا بحسب قوله، فإنه وإن كان من المستحسن تأييد الشيء الثابت بدهة، فإنه لا يصحّ محاولة إثبات ما يناقض البديهي بالاستدلال، وهذا ردّ على قبول الفلاسفة بأنه "لا يكون الحدوث علة إلا بواسطة الإمكان" (صدر الشريعة، 2007، ص 144)، ويذكر صدر الشريعة أنّ الحدوث الذي ثبت أنه علة بدهة، لا يحتاج إلى الإمكان كما ادّعى بعضهم إثبات وساطته نظرياً، ويبين أنّ الحدوث وحده هو علة للحاجة.

وعندما ذكر الإمام أنّ حاجة الحادث إلى الفاعل بديهيّة، وأنّ الإمكان نظري، أشار إلى أنه تمّ تقديم دليلين على حاجة الممكن، الدليل

موضوع أيّ محلّ مقوم له حال. وهو إن كان حادثاً نتكلم فيه كما مرّ فيتسلسل فيكون قديماً" (صدر الشريعة، 2007، ص 143).

ولكن صدر الشريعة لا يقبل أنّ الإمكان أمرٌ وجودي، وهو مثل المتكلمين يعتقد أنّ الإمكانية شيء غير موجود، وعلى حسب رأيه فإنه حتّى لو كان الإمكان شيئاً وجودياً، فإنه ليس شيئاً موجوداً في الخارج، بل هو شيء عقليّ (صدر الشريعة، 2007، ص 144). والحقيقة أنّ قوله بأنّ الإمكان اعتباري حتّى لو قيل كشيء وجودي، هو جواب السمرقندي نفسه على أدلة الفلاسفة، وعند النظر إلى آراء السمرقندي في هذا الموضوع، فإنه بعد أن ذكر أنّ المتكلمين الذين يفهم بأهل الدين، يعتقدون أنّ الإمكان عدمي، فإنّ السمرقندي يذكر في رده على الفلاسفة أنّ الاستنتاج الذي توصلوا إليه غير صحيح، حتى لو قيل أنه وجودي، وفي النهاية يضع حكمه قائلاً: "الصحيح أنّ الإمكان عدمي كما يعتقد المتكلمون" (السمرقندي، بدون تاريخ، ص 143)، ولذلك يمكن القول إنّ صدر الشريعة قد تابع رأي أستاذه في هذه المسألة، ووجد أدلته كافية.

ومن حين إلى آخر، يرى أنّ الفلاسفة والمتكلمين يتفقون في بعض النقاط البسيطة، ويمكن إعطاء مثال على ذلك بأنّ الحادث يحتاج إلى مؤثّر بسبب كونه حادثاً، ولا يوجد أيّ اختلاف بين المتكلمين والفلاسفة في هذه النقطة؛ لأنّ كلا الجانبين يرى أنّ الحادث يحتاج إلى تأثير، ولكن بعد هذا الاتفاق مباشرة، تظهر نقطة خلاف جديدة تدور حول مصدر هذا التأثير، فالحادث عند الفلاسفة يحتاج إلى تأثير لأنه ممكن، وأما عند المتكلمين فيرون أنّ الحادث يحتاج إلى تأثير لأنه حادث.

وبشير صدر الشريعة إلى أنّ مصدر التأثير هو الإمكان، موافقاً لرأي الفلاسفة والرازي، وبعد ذلك يعرض صدر الشريعة أدلته ويسرد احتمالات الملازمة بين الفعل والفاعل والاحتمالات، هي أنّ المصدر هو (أ) الحدوث، (ب) الاحتياج، (ج) الإمكان، ويؤكد أنّ الحدوث صحيح من خلال إظهار أنّ احتمالات الاحتياج والإمكان خاطئة (صدر الشريعة، 2007، ص 143).

ومصدر النقاش هو الفرق بين البديهي والاستدلالي (النظري)، فيرى الإمام أنّ الحدوث مصدر بديهي، فإنّ مصدرية الإمكان نظرية وبعد إشارته إلى دليلين لمن يدافع عن أنّ الإمكان استدلاي، يقول صدر الشريعة إنّ البديهي لا يحتاج إلى النظري (صدر الشريعة، 2007، ص 146)، وعلى حدّ قوله الذي يحلّل فيما بعد أدلة الفلاسفة، فإنّ أدلتهم ضعيفة، ومن خلال دراسة أدلة الرازي، يتناول صدر الشريعة قسماً العدمي والوجودي وينتقد الرأي المذكور.

والآن يمكننا الانتقال إلى التحليل، فبحسب صدر الشريعة فإنّ الحادث يحتاج إلى مؤثّر ليس لأنه ممكن، بل لأنه حادث (صدر الشريعة، 2007، ص 143)، ويكون الحادث أحياناً موجوداً وأحياناً غير موجود، وإنّما وجوده ممكن مع المرجح، عندما يوجد شيء ما يُعتقد أنّ له فاعلاً مباشراً، وإنّ هناك علاقة عليّة بين وجود الشيء والفاعل،

والقواعد المنطقية؛ ولهذا وجود الواجب بالذات مبني على بطلان واستحالة الدور، ويستخدم مصطلح الدور عموماً في هذا العلم باسم الدور الفاسد أو الباطل، كمصطلح يعكس خطأ للتعريف أو للقياس، وغالباً ما يستخدم إلا مع كلمة التسلسل، كما ذكره صدر الشريعة. وفي الحقيقة أنه ذكر التسلسل عقب الدور، ويمكننا القول إن العلماء المتكلمين قد استفادوا كثيراً من علم المنطق في إثبات واجب الوجود، ولا سيما في استخدام دليلي الدور والتسلسل.

إن مسألة إثبات واجب الوجود، من أهم مسائل الإلهيات في علم الكلام، فكل متكلم أو فيلسوف يتناول الإلهيات، يتطرق إليه في أي حال، وفي هذا الصدد لم يكن من المعقول ألا يخوض صدر الشريعة فيها، وهكذا فإنه تحدث عن وجود الله تعالى، وإثباته في أول الأمر، وبرهن على وجود الله بأدلة عديدة مستنداً على البراهين العقلية، وبالنظر إليه يتبين أن صدر الشريعة قدم ستة أدلة في إثبات الواجب، واثنان منها ابتكرهما واخترعهما بنفسه، والأربعة منها براهين متقدمة مشهورة من قبل، وبعد أن ذكر الأدلة طرح تقييماته لبعض الأدلة المشهورة، ثم إنه بعد عرض الأدلة يقارن بين آراء الفلاسفة والمتكلمين، في بطلان التسلسل في الموجودات واستحالاته من حيث الأزمان والأنفس؛ ولذلك فالأفضل هنا أن نعرض الأدلة أولاً، ثم نذكر التحليل والتقييم العام.

وقبل ذلك نذكر أن صدر الشريعة يبطل مفهوم اللانهاية من خلال التسلسل، ومن هذه النقطة يتبين أنه سلك مسلك المتكلمين السابقين، بإجراء العملية اللازمة في إبطال التسلسل، وإثبات واجب الوجود.

البراهين التي تفرّد بها الإمام وابتكرها في إثبات وجود الله تعالى.

البرهان الأول: وهو مبني على بطلان الدور والتسلسل واستحالاتهما، وبعد أن ذكر بطلان الدور، يبطل التسلسل الذي بقي احتمالاً محضاً بعدم إمكانية السلسلة اللامتناهية، وبناءً على ذلك، فإن الجزء الأول من الدليل، يشبه الجزء الأول من الأدلة السابقة التي قُدمت قبله من المهتمين به من المتكلمين وغيرهم. ولكن الاستدلال اللاحق بشأن استحالة وجود سلسلة بالخاصية المذكورة خاص بصدر الشريعة. وبعبارة أخرى، فإن أصل الدليل هو أنه يُظهر استحالة التسلسل على وجه أصلي؛ لأن هناك دليلاً على إلغاء التسلسل سابقاً كما مر معنا، ويمكننا توضيح ما ذكر آنفاً من خلال نص صدر الشريعة على النحو الآتي:

قال صدر الشريعة: "الواجب بالذات موجود، وإلا فكل موجود يحتاج إلى مؤثر فهو أي المؤثر إن احتاج إلى أثره دار، فيتقدم الشيء على نفسه وهو محال - هذا الدليل وارد فيما بين المتكلمين السابقين - أو إلى غيره وهلم جرا تسلسل، فتوجد سلسلة من أحاد مرتبة موجودة دفعة بلا مبدأ وهو محال أيضاً؛ لأنه لو وجدت لكان كل فرد بحيث توجد فوقه جملة غير متناهية لا يكون هو منها ثم كلية التالي (صدر الشريعة، 2007، ص 157). إذ كل فرد وجد فهو بتلك الصفة، أي بحيث توجد

الأول: مبني على أحد أمرين: (أ) إثبات مساواة الوجود والعدم للممكن، (ب) بيان أن الممكن يحتاج إلى المؤثر في الاحتمالات الثلاثة: وهي: المساواة في الوجود والعدم، أو تفضيل الوجود حتى لا يصل إلى الضرورة، أو تفضيل العدم حتى لا يصل إلى الاستحالة. والدليل الثاني: أن حاجة الممكن أوسع من حالة الحدوث والبقاء؛ لأنه في حالة البقاء الممكن - ما دام موجوداً - فإنه لا يحتاج إلى أي مؤثر، وبما أن هذين الدليلين المذكورين ليسا بديهيين - أي أنهما نظريان - يؤكد صدر الشريعة أن ما هو بديهي ثابت دون وساطة النظري (صدر الشريعة، 2007، ص 146)، ويعني أن أساس حاجة العالم الحادث إلى الخالق الذي هو فاعله، لا يجب أن يتطلب في الإمكان بل في المفعول.

المطلب الرابع: إثبات الواجب.

ويبتدئ صدر الشريعة التعديل الثاني بذكر النص الشائع بين المتكلمين والفلاسفة والمناطق، وهو أن الواجب بالذات موجود، وبعد ذلك يذكر الدليلين المشهورين، وهما: الدور والتسلسل، ويشرحهما شرحاً عريضاً، ومن المعلوم أن هذين الدليلين باعتبارهما دليلين قويين جداً على موجودية الواجب بالذات، يتركزان في محور النقاش حول الموضوع، منذ عهد النبي - صلى الله عليه وسلم - حتى أيام صدر الشريعة، فعن أبي هريرة ر: قال رسول الله ﷺ: "يأتي الشيطان أحدكم فيقول: من خلق كذا؟ من خلق كذا؟ حتى يقول: من خلق ربك؟ فإذا بلغه فليستعذ بالله ولينته" (6).

وكما هو معلوم أيضاً، فكل موجود يحتاج إلى مؤثر، وإن احتاج المؤثر إلى أثره فكان هذا يستلزم الدور الفاسد كما يسميه الفلاسفة والمتكلمون والمناطق، والإمام يلفت الانتباه إليه بشكل خاص في بداية التعديل الثاني، والمسألة مهمة جداً مع دليلها.

والدور لغةً بسكون الواو مصدر (دار)، وغيره من المصادر الدوران ودور، ومن معانيه: الطبقة من الشيء، ولفة شيء حول نفسها، وتواتر حركات شيء بعضها إثر بعض، أو تحوله وتحركه دون استقرار، وتقلب الزمان، وتخيل شيء وتفكيره في الرأس أو الذهن، وتلميح وتعريض في الكلام، ورجوع شيء إلى مبدئه بعد الانتهاء عن دورانه إلخ (ابن منظور، 1414 هـ، ج 5، ص 32). والخلاصة، الدور في اللغة هو عبارة عن حركة الشيء من نقطة بطريقةً مُنحنيةً دائرية، بحيث ينتهي إلى النقطة التي بدأ منها.

ويشكل عام، فقد أنشئت المصطلحات التي تنتمي إلى مختلف فروع العلوم، من بينها الفلسفة والمنطق والكلام، بناءً على المعنى الأصلي لهذه الكلمة، وهو الدور والرجوع. فمثلاً الدور في علم المنطق أن يعتمد الأمر على ما يعتمد عليه من الجهة نفسها، أو توقّف كل من الشئيين على الآخر (الجرجاني، 1983، 105)، وقبول الدور يخالف العقل

(6) متفق عليه، صححه البخاري في صحيحه، (البخاري، 1993، ج 3، ص 1194) ومسلم 1433 هـ، ج 1، ص 84).

بعد بيانه أن القاعدة شاملة، يشير الإمام صدر الشريعة إلى أن كل فرد يجب أن يتواجد في هذه السلسلة بهذه الميزة، وينص على أن هناك أفراداً يتمتعون بهذه الميزة تحت كل فرد، وأن هذه الميزة ليست ميزة تختفي، وبعبارة الأصلية "إن زالت هذه الصفة عن الفرد السابق يلزم المبدأ، فلا يزول شيء عن الأفراد" (صدر الشريعة، 2007، ص158)، وهذه الميزة ليست ميزة تختفي، وبمعنى آخر، وجود جملة لا نهائية فوق كل فرد في السلسلة، التي تعتبر لا نهائية، يتطلب جملة لا نهائية أسفل كل فرد، ولا يمكن إلغاء هذه الخاصية، لأن القول بزوال هذه الخاصية يعني التسليم بأن السلسلة التي يفترض أنها لا نهاية لها، لها بداية، وهي نتيجة تخالف المبدأ الأول.

وعندما يجتمع الأفراد الذين يتمتعون بهذه الخصائص في وقت معين، بحيث لا يبقى أي منهم خارج السلسلة، يتم جمع خصائص الأفراد أيضاً، بمعنى آخر، قيل كل فرد هناك ميزات توجد فيها جملة لا نهائية لا تشمل الفرد، وكل هذه الخصائص تقتضي وجود جملة لا بداية لها ولا موضوع، وبمعنى آخر، كل تلك السمات تشكل جملة لا بداية لها دون الفرد الذي تنسب إليه الميزة.

ولذلك لا بد من وجود الكل دون أحد الأفراد، لأنه لا يمكن لشيء أن يتقدم وجوده بنفسه، ثم يحتاج إلى علة خارجة عن نفسه، ولكن عندما يفترض أن غيره ممكن أيضاً، وتستمر هذه العملية للممكن الذي يقبل سبباً، وبمعنى آخر، بما أن استحالة الاحتمال الأول -أي النقل- أمر ظاهر فعندها يتم قبول نفاذ ممكن آخر، وبالتالي اعتبار ممكن آخر، ثم ممكن آخر، فإننا نواجه سلسلة مكونة من أفراد متتابعة لا بداية لها، كما من المستحيل قبول سلسلة لا نهاية لها، ولذلك يجد صدر الشريعة -الذي سيثبت أيضاً استحالة السلسلة- أنه من الضروري قبول واجب الوجود بالذات الذي ينشأ وجوده من نفسه؛ لأن كلا الاحتمالين اللذين ينشأن عند عدم قبول ضرورة الوجود سيؤديان إلى الاستحالة.

البرهان الثاني: قال الإمام صدر الشريعة: "كل أفراد وجدت خارجاً متناهية إذ يصدق عليها الأحاد المجتمعة فالعدد مقول عليها، أي بكلمة [ذو] فإن العدد هو المقدار المنفصل، والمقدار المنفصل قائم بالعدد إذ هو عرض والمعدود محله. ثم إذا زيد عليها فرداً أو نُقص يقال عدد الأول زائد على عدد هذا، ناقص عن عدد ذلك بواحد، فكل منها عدد معين، أي متميز عن الآخر، فكل واحد من الأعداد نوع متميز عن العدد، فالمئة نوع متميز، وهذه المئة وتلك المئة أشخاصها والأحاد مقوماتها. وكل عدد معين ذو طرفين أحدهما واحد ليس دونه واحد، والآخر واحد ليس فوقه واحد من ذلك العدد، إذ لولا هذا الطرف الآخر لا يتميز عن عدد تحته؛ لأن بقية الأفراد مشتركة، ولولا أن هذا الواحد الزائد نهاية المئة، لا تتميز من مئات بواحد، وإذا ثبت هذا الحكم في العدد المتناهي، فكذلك يثبت في غير المتناهي، فهو ضرورة تميزه عن الزائد والناقص، فإن كان له طرفان فهو متناهٍ لكونه محصوراً بين

فوقه جملة غير متناهية ليس هو منها، فعند وجود تحته بتلك الصفة إن زالت أي الصفة المذكورة عن الفرد السابق يلزم المبدأ، فلا يزول أبداً عن شيء من الأفراد (صدر الشريعة، 2007، ص158)، وهذا الدليل أصيلٌ خاصٌ بصدر الشريعة.

وإذا لم يُقبل موجودية واجب الوجود، فمن المقبول أن كل ما هو موجود ممكن، والممكن في حد ذاته هو وجوده محتاج إلى مؤثر، وفي الحالة هذه إما يكون المؤثر ممكناً بنفسه، أو ممكناً بغيره، وعندما يتم قبول المؤثر أو السبب أو العلة، ينتج منه الدور الباطل أو المحال؛ لأن تقدم الشيء على نفسه مستحيل، وفي تلك الحال يحتاج إلى مؤثر خارج نفسه، إذا افترض كون المؤثر خارج نفسه ممكناً، فهذا المؤثر الممكن يحتاج إلى مؤثر آخر، فحينئذ يلزم الدور، وعندما يتم قبول تأثير ممكن آخر، فيستلزم اعتبار ممكن آخر، ثم ممكن آخر، فإننا نواجه سلسلة من الأفراد المتتابعين دون بداية، ومن المستحيل قبول سلسلة لا نهاية لها، ومن أجل ذلك يجب انتهاء الموجودات إلى الواجب بالذات.

وأما بطلان التسلسل، فهذا يوجب سلسلة من آحاد مرتبة موجودة دفعة بلا مبدأ؛ لأنه لو وجدت لكان كل فرد بحيث يوجد فوقه جملة غير متناهية لا يكون هو منها، إذ كل فرد وجد فهو بتلك الصفة، أي بحيث توجد فوقه جملة غير متناهية ليس هو منها، فعند وجوده تحته بتلك الصفة إن زالت أي الصفة المذكورة عن الفرد السابق؛ يلزم المبدأ فلا يزول أبداً عن شيء من الأفراد، فإذا اجتمعت الأفراد دفعة وقتاً معيناً على وجه لا يخرج فرد عن السلسلة، اجتمعت تلك الصفات، وكل منها يوجب أن يوجد بدون موصوفه جملة بلا مبدأ، فجميع الصفات الحاصلة دفعة واحدة، توجب أن يوجد بدون شيء من موصوفاتها، وهي الأفراد جملة، بلا مبدأ، فيلزم الكل بدون شيء من الأجزاء، وهذا محال (صدر الشريعة، 2007، ص158).

وأشار صدر الشريعة إلى الوصف المشترك بين الأفراد في السلسلة؛ لإبطال هذه السلسلة المتكونة من آحاد مرتبة موجودة دفعة بلا مبدأ، وعندما يتم قبول وجود مثل هذه السلسلة، فمن الضروري أيضاً قبول كل فرد في السلسلة لديه الوصف الآتي: أن تكون هناك مجموعة (عند صدر الشريعة جملة)، غير متناهية فوقه، وهو ليس جزءاً منها، وبين صدر الشريعة أيضاً أن هذه القضية شمولية ليست بدلية، والفرق بينهما: عندما يكون الحكم ثابتاً لكل فرد على سبيل البديل في الكلية البدلية، فإنه يكون ثابتاً لكل واحد في الكلية الشمولية لا على سبيل البديل، بل مع ثبوته لكل فرد آخر خارج المجموعة، ولا يراد بها الثبوت للمجموع من حيث المجموع.

ولذلك، فإن انطبق الحكم أن هناك مجموعة لا نهاية لها، لا يدخل فيها كل فرد في السلسلة على أحد الأفراد، سرى على الآخرين واحداً واحداً، وبعبارة أخرى فإن كان هذا الحكم صالحاً لأحد الأفراد من هذه السلسلة، فإنه لا يرفع ذلك الحكم عن الأفراد الآخرين فيها، بل يشمل كل فرد في السلسلة كلياً.

علّة، فلا بدّ أن يكون الكلّ علّة، وفي هذه الحالة يصبح الشيء علّة لنفسه ولعلّله بأنّ واحد، وهو أمر مستحيل؛ ولذلك دلت الأدلّة على أنّ السلسلة بدون بداية غير ممكنة، ويبدو أنّ صدر الشريعة أتبع منهج المتكلمين الذين سبقوه في هذا الشأن، ولكنّه كما ذكرنا عند دخولنا في الجزء الذي تحدّد به تلك الأدلّة المشهورة، فهو لم يتبع من قبله دون قيد أو شرط.

والواقع أنّ المتكلمين قبله قد حصروا الاحتمالات للمؤثر في ثلاثة: (1) هو الكلّ نفسه، (2) هو جزء من الكلّ، (3) هو جزء من خارج الكلّ، فالاحتمال الأول باطل؛ لأنّه يعني أنّ الكلّ له علته، وعلى الاحتمال الثاني فلا بدّ أن يكون أحد الأفراد في الكلّ علّة للكلّ، وهذا أيضاً باطل؛ لأنّ الكلّ له علّة يعني أنّ جميع الأفراد في الكلّ لديهم علّة، ومع ذلك، فإننا نواجه موقفاً سخيفاً يصبح فيه الشيء علته الخاصة؛ لأنّه في حدّ ذاته فرد من الكلّ، وبالإضافة إلى ذلك، تؤدّي هذه الحالة أيضاً إلى حالة يصبح فيها الفرد علّة خاصة به وهو الدور، وبما أنّ هذين الاحتمالين باطلان، فيمكننا أن ننظر إلى الاحتمال الثالث. وعلى الاحتمال الثالث فإنّ علّة الكلّ لا بدّ أن تكون خارجة عن الكلّ، وعند صدر الشريعة، فإنّ هذا الاحتمال الثالث غير صالح أيضاً، وبعبارة أخرى، بما أنّ السلسلة الممكنة يفترض أنّها تشمل جميع الأشياء اللازمة للوجود، فلا يمكن أن تكون العلّة خارجة الكل، ولقد نوقش الموضوع بهذا الشكل بين المتكلمين والفلاسفة قبل صدر الشريعة، وتمّ تناوله من جوانب مختلفة (الرازي، 1987، ج 1، ص 141-143، وابن سينا، بدون، ص 128-129، الطوسي، 1383هـ، ص 120، 121). وأمّا صدر الشريعة فقد نظر إلى القضية من وجهة نظره الخاصة، بكلّ حيادية ومنظور موضوعي، وعبر عن آرائه آخذاً بالحسبان مساوي الطرفين وحقوقهما.

• **الثاني:** وهو يعتمد على حقيقة أنّ العلّة تأتي بعد علته مع معلولاته. وفي هذه الحالة، تأتي كلّ جملة بعد علته، ولذلك، يجب أن يأتي الكلّ بعد علته، فلو لم تسبق الكلّ علّة، لسبق بعض أجزاء الكلّ علته، ولم تسبق بعضها الآخر علته. ومع ذلك، ما يفترض في البداية هو أنّ جميع أجزاء السلسلة التي لا نهاية لها، مدرجة في شكل العلّة والمعلول وتسبقها علّة (صدر الشريعة، 2007 ص 162). والنتيجة التي تترتب على ذلك، هو أنّ السلسلة التي لا نهاية لها والمرتبّة على صورة العلّة والمعلول، لا بدّ أن يسبقها واجب الوجود خارج السلسلة خالياً من العلّة.

الدليل يقرّق بين الجملة والكلّ، وعندما يُعتبر أحد أفراد العلّة والمعلول في السلسلة جملة، فيجب أن تأتي هذه الجملة بعد علته. وبهذا المعنى، فإنّ الكلّ، وهو مجموع الجمل، يجب أن يأتي بعد علته. ومن المطلوب قبول هذه العلّة. ومع ذلك، إذا لم يتمّ قبوله، فسيفال إنّ بعض أجزاء الكلّ لا تسبقه علّة، وهذا يتعارض مع الميزات المصمّمة بداية؛ لأنّه في البداية صُممت سلسلة مرتبّة على شكل علّة ومعلول. وبما أنّ

حاصرين، فكلّ أفراد في الخارج فهي متناهية" (صدر الشريعة، 2007، ص 160).

ومن الأدلّة التي ابتكرها صدر الشريعة على إثبات الواجب، دليل التميّز بين الأرقام، ويبني دليله على أنّ للعدد جانبيين، وبالتالي لا يمكن أن يكون لا نهائياً. وعلى هذه الدّعوة فإنّ الأشياء الموجودة في الخارج تتكوّن من أفراد محدودة، وكلمة العدد تطلق على الأشياء المتناهية، هذه هي الكميّة الفردية التي يمكن تحمليها بشكل صحيح إلى المحدود، والمقادير المنفصلة قائمة بالأشياء المعدودة؛ لأنّ العدد عرض، والمعدود هو محلّ ذلك الرّمق، وإذا حدث زيادة أو نقصان في السلسلة فإنّ السلسلة الأولى تكون أكثر من الثانية أو أصغر منها، والأشياء التي تحدث فيها الزيادة والنقصان هي أعداد معيّنة، وهي أرقام معيّنة لها وجهان، الوجه الأول هو أنّه لا يوجد فرد آخر تحته، والوجه الآخر هو أنّه لا يوجد شخص آخر عليه.

فإذا لم تكن هذه الجهات موجودة، يكون الرّمق أدناه أو فوق الرّمق لن يكون من الممكن الانفصال. وعلى سبيل المثال، يختلف العدد (100) عن العدد (99) بمقدار فرد واحد، باستثناء الفرد الواحد الذي تتفصل عنه هذه المجموعة، فهو شائع بين (100)، و(99) فرداً. وهكذا يمكن ملاحظة أنّ العدد (100) منفصل عن كيانيه المنفصلين، (1) و(99). ولو لم يكن هذا الواحد الرّائد موجوداً، فلن يكون من الممكن الحديث عن الفصل بين (99) و(100). وبالنظر إلى هذا الحكم في الأعداد المنتهية، لا بد من القول بأنّ الحكم نفسه ينطبق على الأعداد اللانهائية، إذ لا بدّ من فصل الزيادة والنقصان عن بعضهما بعضاً. وبعبارة أخرى، إذا أخذ فرد من العدد اللانهائي، من الضروري أن نعتقد أنّ له طرفين، والشيء ذو الطرفين هو محدود. لذلك، كلّ ما هو موجود في الخارج محدود.

والإلى جانب هذين الدليلين اللذين جاء بهما ابتكاراً في هذا المجال من علم الكلام، تطرّق صدر الشريعة أيضاً إلى الأدلّة التي قدمت قبله واشتهرت بين المتكلمين وناقشها، بل وانتقد بعضها، وأشار إلى الأجزاء المفقودة بطريقته الخاصة، وحاول استكمال النواقص، وهذه البراهين المشهورة التي نقلها صدر الشريعة أربعة:

• **الأول:** لو وجدت سلسلة ليس لها مبدأ ومرتبّة على شكل العلّة والمعلول؛ فإذا كان للكلّ وجود غير وجود الأفراد، أي إذا كان وجود الكلّ زائداً للأفراد، فإنّ العلّة الكاملة للكلّ هي جميع الأفراد، فإذا لم يكن للكلّ وجود غير الأفراد، فإنّ السلسلة عبارة عن الأفراد، وفي كلتا الحالتين العلّة؛ ليست السلسلة نفسها وليست داخلية في السلسلة. وعلاوة على ذلك، بما أنّ السلسلة من المفترض أن تحتوي على كلّ ما هو مطلوب، فإنّ العلّة ليست خارج السلسلة (صدر الشريعة، 2007 ص 161).

ورغم أنّ صدر الشريعة لم يذكر النتيجة صراحة هنا، إلا أنّه من المستحيل أن تكون السلسلة نفسها هي العلّة، فإذا كان أحد أجزاء السلسلة

2007، ص 165). ووفقاً لصدر الشريعة، فإن صاحب الدليل ليس على علم بأن السلسلة يفترض أنها لا نهائية في البداية أثناء إثبات دليله.

ولذلك، وإن صحَّ أن الجملة التي تكون عند توقّف على علة من آخر المعلول فما فوقه محاطة بفردين، إلا أنه لا يصحّ تطبيق هذا الحكم على السلسلة بأكملها، ولأنّ السلسلة يفترض أنها لا نهائية من جهة مبدئها، فلا توجد علة نهائية للتوقّف عند الصعود للأعلى من أيّ معلول. بعد استكمال تقييم هذا الدليل بجملة واحدة، ينتقل صدر الشريعة إلى شرح الحالات التي ستكون فيها الدلائل صالحة، ويتطرّق هنا لآراء الفلاسفة الذين يرون أنّ الزمن والأنفس ليس لها بداية، من خلال استحالة التسلسل.

والتسلسل في الموجودات مستحيل، ولذلك يقوم صدر الشريعة بإجراء التقييمات على شكل "تحذير" بشأن استحالة التسلسل في الموجودات، ويبين في هذا التنبيه الطويل إلى حدّ ما أنّ الأشياء مثل النفس والزمان، التي يتفق مع الفلاسفة في إثبات واجب الوجود، يزعمون أنّها قديمة بحسب الفهم الفلسفي للوجود، مع وضع قيد الاستثناء في بعض الأدلة، محدودة أيضاً، وليس غرضها هنا إثبات واجب الوجود، بل بيان استحالة التسلسل في جميع الموجودات.

وبحسب صدر الشريعة فإنّ التسلسل مستحيل في الأشياء التي توجد بشكل تسلسلي، سواء أكانت عن طريق المبدأ أم لا، وكلّ أدلته التي ذكرها إلا دليله الأول وبرهان التطبيق، توضّح استحالة التسلسل من البداية، وأما برهان التطبيق فهو دلّ على استحالة التسلسل من كلا الجانبين (صدر الشريعة، 2007، ص 164).

وبعد الإيضاح عن استحالة التسلسل في المرتبّات، يذكر صدر الشريعة أنّ التسلسل عند المتكلمين مستحيل أيضاً في غير المرتبّات، وعلى سبيل المثال يشير إلى أنّ النفوس البشرية التي ليس لها بداية من حيث المبدأ عند الفلاسفة، ويرى المتكلمون أنّه من المستحيل التسلسل في الموجودات المرتبة من كلا الجانبين، ومع ذلك -وفقاً لهم- من المستحيل أنّ التسلسل في غير المرتبّات، ومن ناحية أخرى يدعي الفلاسفة أنّ التسلسل في الموجودات غير المرتبّات ليس مستحيلاً، وهذا ما تعنيه عبارة "النفوس البشرية ليست لها بداية".

وبحسب المتكلمين، فهؤلاء الذين غير موجودين دفعة، سواء أكانوا مرتبّين أم لا، ليس لهم اللانهاية في مبدئهم، ويفحص الإمام صدر الشريعة الزمن الماضي في المرتبّات، والأشخاص الذين عاشوا في الماضي في غير المرتبّات، ويذكر أنّ الأزمنة الماضية عند الفلاسفة غير متناهية من حيث البداية، بمعنى أنّ هناك زماناً قبل كلّ زمان (صدر الشريعة، 2007، ص 166).

وكما ذكر أعلاه في تقييمه لبرهان التطبيق، وأصل صدر الشريعة تقييماته من خلال ذكر إجابة لم يؤيدها بأنها صالحة للمرتبّات، وهنا يعبر بوضوح عن رأيه: وفي رأيه أنّ هذا البرهان المذكور يدلّ على

هذا مستحيل، فيجب أنّ تسبق الكلّ علة، ويحتمل أنّ تكون تلك العلة خارج سلسلة الممكنات، ويكون واجباً بذاته، فلا تجري عليه العملية نفسها.

• الثالث من البراهين المشهورة (برهان التطبيق): كما يفترض وجود سلسلة غير متناهية، فمن الممكن أيضاً اعتبار سلسلة أقلّ بمقدار عشر وحدات من تلك السلسلة، يتمّ وضع السلاسل بحيث يتوافق كلاهما مع الآخر من المعلول الأخير، ثمّ ينتقل إلى مسألة التّقصّ والزيادة بين هاتين السلسلتين، إذا لم يكن الثاني أقلّ من الأول، كان هناك تساوي في الزيادة والتّقصّ، ولكن هذا مستحيل، وإذا كان أقلّ فهو متناهٍ، وإذا كان أكثر من الواحد المحدود بعشر وحدات فهو متناهٍ أيضاً (صدر الشريعة، 2007، ص 163).

وبرهان التطبيق هو أحد الأدلة التي يستخدمها المتكلمون أكثر من غيرهم، عندما تتمّ مطابقة سلسلتين ممكنتين ليس لهما نهاية في البداية مع بعضهما بعضاً، واحدة من اليوم والأخرى من الأمس، فلا يمكن أن تكونا متساويتين، وأن تكون التي تبدأ من الأمس أطول من التي تبدأ من اليوم، ولذا فإنّ الاحتمال الوحيد المتبقي هو أن الفترة التي تبدأ اليوم ستكون أطول.

ومع ذلك، وبما أنّ هذا الطول هو مقدار معيّن من الطول، فيجب أن تكون كلتا السلسلتين محدودتين أي متناهيتين، وقد تمّ توجيه بعض الانتقادات إلى الأدلة وقد نوقشت هذه القضية باستفاضة بين المتكلمين والفلاسفة المسلمين (ابن سينا، 1938، 127، 252، 255. الكاتب، 2005، 116 الشهرستاني، 2009، ص 21-24)، وقد بحث صدر الشريعة آراء الفلاسفة والمتكلمين في المناقشة واحداً تلو الآخر، واعتراض على بعضها، وحسن بعضها الآخر (صدر الشريعة، 2007، ص 164).

• الدليل الرابع (البرهان العرشي): ولا يمكن قبول جملة لا نهاية لها بين معلول أخير وبين الأفراد الآخرين اللاحقين؛ لأنّ الجملة محدودة بفردين يحيطان بها من الجانبين، ولما كانت السلسلة كلها محاطة بفردين، فلا يمكن أن تكون غير متناهية (صدر الشريعة، 2007، ص 165)، وعلى هذا الدليل، فإنّه عندما تمتدّ الجملة من أول السلسلة، التي يفترض أنّها لا نهاية لها إلى أحد الأفراد، ويعتبر أنّ الجملة متناهية لأنّها تبقى بين فردين، أي أنّ الفردين يقتصران على طرفين، ولذلك فإنّ الأجزاء الأخرى من السلسلة محدودة أيضاً؛ لأنّ الجملة ستكون طويلة أو قصيرة مثل أفراد معينة من الجملة المحدودة من الجانبين، ولذلك يجب أيضاً أن يكون الباقي محدوداً، ولم يذكر صدر الشريعة اسم هذا الدليل الذي يقدّمه على أنّه رابع الأدلة المشهورة.

ويذكر صدر الشريعة أنّ هذا الدليل غير صالح؛ لأنه يفترض أنّ الكلّ ليس محدوداً، بل لا نهائياً؛ إنّ الادعاء بأنّ الكلّ، الذي يُعتقد أنّه لا نهائي في البداية، يحبطه فردان، ليس صحيحاً، (صدر الشريعة،

المتعلّقة بإثبات الواجب منذ تدوينها على هذا: حدوث الجواهر والأعراض، وإبطال قِدَمها، وأخذ أساس مفهوم الجواز الذي أضافه الجويني إلى هذه الأدلّة، وتطوير دليله، وفي النهاية إلغاء القِدَم من خلال هذه الأدلّة.

ويقدّم صدر الشريعة البراهين على إثبات الواجب، بطريقة تتوافق مع فهمه للوجود، وتجدر الإشارة إلى أنّه كان لا بدّ أن يختلف مع الفلاسفة حول هذه القضية، وكان يرفضهم من وقت لآخر (الرازي، 1990، ج 2، ص 69، 104). وبما أننا نعتزم إجراء دراسة شاملة لمناقشاته مع الفلاسفة والفرق الأخرى في المستقبل، فإننا فضلنا عدم التطرّق إلى هذه القضايا في بحثنا، ولما كان صدر الشريعة يتناول الوجود من حيث هو هو، فهو يرى أن إثبات واجب الوجود بدليل الإمكان هو أقوى دليل، وهو فضل السير على هذا الأساس، وبما أنّ صدر الشريعة لا يقبل مفهوم الإمكان بطريقة فهمها الفلاسفة وشرحها، فإنّه يبيّن حدوث العالم على اللزوم في العلاقة بين المفعول والفاعل والفعل، ويؤكد أنّ إدراك هذا اللزوم أمرٌ بديهيّ، وعندما تعلق الأمر بإثبات واجب الوجود، فلا يمكن السير مباشرة على دليل الإمكان؛ لأنّه (لا يقبل التمييز بين الوجود والماهية)، ولذلك يعتقد أنّ (الوجود ليس زائداً على الماهية)، ونظراً للاختلاف في الافتراضات الوجودية، سيكون من التناقض محاولة إثبات واجب الوجود من خلال دليل الإمكان، وإدراكاً لذلك، قام صدر الشريعة بعد إثبات حدوث العالم، بإثبات واجب الوجود من خلال إبطال التسلسل.

ولا يصحّ الاعتقاد بأنّ مفهوم الإمكان المستخدم في دلائل إبطال التسلسل مخالف لفهم الوجود، وبعبارة المشيرة إلى أنّ الموجودات الممكنة المدرّجة في السلسلة، يثبت صدر الشريعة واجب الوجود بطريقة لا تتعارض مع فهمه للوجود، لأنّ الموجودات الممكنة التي ذكرها تخضع لتأثير الفاعل لكونها حادثة.

لقد طرح الإمام برهانين فريدين من الأدلّة انفرادياً، وقد تمّ التعبير عن أول هذه الأدلّة بطريقتين مختلفتين، ثم يذكر البراهين الشهيرة ويعرض تقييماته لهذه البراهين، وترتبط هذه التقييمات في الغالب ببرهان التطبيق؛ لأنّ هناك خلافاً بين الفلاسفة والمتكلمين في الموجودات التي ينطبق عليها هذا البرهان، ويبرّر صدر الشريعة استحالة التسلسل لجميع الموجودات بقوله: إنّ الموجودات مثل الأزمان والأنفس متناهية عند المتكلمين، بينما يستثنى الفلاسفة تناهي بعض الموجودات مثل الأزمان والأنفس من حيث المبدأ، ويبيّن أنّ هناك عدداً محدوداً من الأنفس منطلقاً من أنّ الأيام تُشكّل عدداً محدوداً من الجمل.

فهو يعتقد أنّه من المستحيل التسلسل في الموجودات بكاملها، وهو أيضاً يعترض على أنّ يعتبر الفلاسفة بعض الموجودات متناهية في المبدأ مع رفضهم التسلسل.

ووفقاً لصدر الشريعة فإنّه لا يمكن إدراك حقيقة الله جل جلاله عقلاً أو وهماً؛ لأنّ إدراك العقل إمّا بديهيّ أو كسبيّ، ولا يمكن الادّعاء بأنّ

استحالة التسلسل في جميع الموجودات، سواء أكانت مرتبّة أم لا، والدليل على ذلك هو العدد المحدود من النفوس البشرية الموجودة كلّ يوم؛ لأنّ اليوم وقت محدود والأشياء الموجودة في وقت محدود محدودة أيضاً، وحالهم الحقيقيّ هو أنّهم محدودو العدد اليوم، ومحدودو العدد بالأمس، ومحدودو العدد في اليوم السابق، وهكذا، كلّهم موجودون بالتسلسل، ولذلك؛ فمن الصحيح أن يستخدم المتكلمون برهان التطبيق في تفسيراتهم حول تناهي النفوس (صدر الشريعة، 2007، ص 166).

ويعدّ أنّ أشار صدر الشريعة إلى صحّة برهان التطبيق على النفوس الموجودة دفعةً وغير مرتبّة، فإنّه يبيّن أيضاً نهاية الزمان المرتب غير موجود دفعةً، من خلال النفوس التي ثبت تناهيها ببرهان التطبيق. وبما أنّ النفوس متناهية وهناك جملةً متكوّنة من هذه النفوس المتناهية في كلّ يوم، فإنّ عدد الأيام يساوي عدد هذه الجمل، وبما أنّ النفوس متناهية، فإنّ الجمل متناهية، والأيام المطبّقة على هذه الجمل المتناهية متناهية أيضاً (صدر الشريعة، 2007، ص 166). وصدر الشريعة الذي يقدم الأدلّة من برهان التطبيق لغير المرتبات، يقول إنّ البرهان الثّاني الذي يقدّمه يظهر أيضاً نهاية غير المرتبات (صدر الشريعة، 2007، ص 166).

والدليل الثّاني لصدّ الشريعة في هذا الموضوع، وهو يُنصّ على أنّ تميز الأعداد عن بعضها بعضاً وبالتالي لها طرفان، ويعتبر صدر الشريعة أولاً النفوس الموجودة في اليوم، ومن ثمّ الجمل المتكوّنة من هذه النفوس، أشياء معدودة، وانطلاقاً من أنّ الأشياء المعدودة متناهية، يتوصّل إلى نتيجة أنّ الكلّ متناهٍ أيضاً.

تحليل منهج الإمام صدر الشريعة في إثبات الواجب عموماً.

لقد فضل المتكلمون طريقتين من طرق إثبات واجب الوجود، أولهما: إثبات أنّ العالم حادث، والثّاني تبين استحالة كون العالم قديماً، والنقطة المشتركة بين الطريقتين هي أنّهما تعتبران أنّه من الممكن الفهم العقليّ للأجزاء التي يتكوّن منها العالم. بمعنى آخر، بما أنّ المتكلمين يقبلون الكون على أنّه يحتوي على أجزاء متطابقة بسبب وجودهم، ويعرفونه على أنّه كلّ شيءٍ ما سوى الله جل جلاله، فإنّ النقطة التي تجعل من الممكن لهم الوصول إلى الله جل جلاله على أساس العالم، هو أنّ العالم الذي هو خاضع إلى القواعد الفيزيائية المتجانسة، وهو محاطٌ بالعقل البشريّ، وهكذا فإنّ الطريقة الأولى تصل من حدوث الأعراض في العالم إلى حدوث الجواهر، وأخيراً إلى حدوث العالم ككلّ، وفي الطريقة الثّانية يُشار إلى أنّ الجواهر والأعراض مقبولة على أنّها قديمة، وأنّه من المستحيل تفسير تغيراتها.

فبالنسبة إلى المتكلمين فإنّ إمكانية إدراك العالم عقلياً، شرط ضروريّ من حيث مقارنة الحوادث بواجب الوجود القديم، ومن أجل هذا القياس المنطقيّ، يجب إلغاء لا نهاية أيّ موجودٍ في العالم الحادث، وإذا لم تلغ فكرة الخلود، فإنّ ادّعاءات الكلاميين بأنّ للكون بداية للوجود والأدلّة التي تقوم عليها لا معنى لها؛ ولهذا السبب جاءت أدلّة المتكلمين

- supervised by S. al-Arna'ut). Mu'assasat al-Risalah.
3. Al-Farabi, A. N. M. ibn M. ibn T. (1986). *Kitab al-huruf* (2nd ed., M. Mahdi, Ed.). Dar al-Mashriq.
 4. Al-Fayrouzabadi, M. al-D. A. T. M. ibn Y. (2005). *Al-Qamus al-muhit*. Al-Risala Foundation for Printing, Publishing, and Distribution.
 5. Al-Hamawi, Y. ibn 'A. A. al-R. (1995). *Mu'jam al-buldan* [Dictionary of countries] (2nd ed.). Dar Sader.
 6. Al-Jurjani, A.-S. al-S. al-S. (1983). *Kitab al-ta'rifat*. Dar al-Ma'rifah.
 7. Al-Jurjani, A.-S. al-S. al-S. (1998). *Sharh al-mawaqif*. Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
 8. Al-Kindi, A. Y. Y. ibn I. (n.d.). *Rasa'il al-Kindi* (M. A. A. Rida, Ed.). Dar al-Fikr al-'Arabi.
 9. Al-Mursi, S. M. (2011). *Al-Mughul*. Dar al-'Alam al-'Arabi.
 10. Al-Nasafi, A. al-Mu'in. (2011). *Tabsirat al-adillah*. Al-Azhar Heritage Library.
 11. Al-Razi, F. al-D. (1990a). *Kitab al-mabahith al-mashriqiyyah fi 'ilm al-ilahiyyat wa al-tab'iyyat*. Dar al-Kutub al-'Arabi.
 12. Al-Razi, F. al-D. (1990b). *Muhassal afkar al-mutaqaddimin wa al-muta'akhhirin*. Dar al-Kutub al-'Arabi.
 13. Al-Sakhawi, S. al-D. M. ibn 'A. al-R. (2002). *Al-daw' al-lami' li-ahl al-qarn al-tasi'* [The radiant light for the people of the ninth century]. Dar Maktabat al-Hayat.
 14. Al-Subki, T. al-D. 'A. al-W. ibn T. al-D. (1992). *Tabaqat al-Shafi'iyyah al-kubra* (2nd ed., M. M. al-Tanahi & A. al-F. M. al-Hilu, Eds.). Hijr Publishing and Distribution.
 15. Al-Tusi, N. al-D. (2013). *Risalah fi ithbat wajib al-wujud: Ajwibat al-masa'il al-nasiriyyah* (A. al-Nurani, Ed.). Institute for Humanities and Cultural Studies.
 16. Al-Waziri, A. 'A. K. (1966–1967). *Jughrafiya mamlakat Kirman. Farhang-e Iran Zamin, 14*(1–4).
 17. Al-Zubaydi, 'A. K. 'A., & Al-Khalidi, I. M. M. (n.d.). *Qarakhita'iyyu Kirman: Dirasah fi awda'ihim al-siyasiyyah wa 'alaqatihim bi al-Mughul, 616–703 AH / 1220–1303 CE. Majallat Kulliyat al-Tarbiyah*.
 18. Ashtiyani, 'A. I. (n.d.). *Tarikh-i Mughul* (Vol. 2). Mu'assasah-yi Intisharat-i Nigah.
 19. Averroes. (2012). *Commentary on Aristotle's Metaphysics: Book Lambda* (I. ibn Hunayn, Trans.; A. M. Esber, Ed.). Al-Takween for Composition, Translation and Publication.
 20. Badawi, 'A. al-R. (n.d.). *Kharif al-fikr al-yunani* (4th ed.). Nahdat Misr Library.
 21. Hajji Khalifah. (1971). *Kashf al-zunun 'an asami al-kutub wa al-funun*. Maktabat al-Ta'lim al-'Ali al-Turkiyyah.

ذات الله جل جلاله تُدرك بدهاءة، ولكي يكون سبباً، فيجب أن تكون ذات الله جل جلاله موضوعاً للحواس؛ لأنّ الكسب يقوم على المحسوسات الظاهرية والباطنية، سواء بوساطة أم بغيرها، ولذلك لا يمكن إدراك ذاته تعالى (صدر الشريعة، 2007، ص 167).

الخاتمة:

بعد دراسة تحليلية معمقة لآراء صدر الشريعة ومناقشاته العقلية والفلسفية في قضايا الوجود والواجب، توصلت البحث إلى جملة من النتائج التي تُعدّ بمثابة خلاصة مركزة لما تمّ بحثه، كما تُلقي الضوء على إسهامات صدر الشريعة الأصيلة في الفكر الكلامي والفلسفي، ويمكن تلخيص هذه النتائج في النقاط الآتية:

أولاً: إعادة تعريف الوجود: قدّم صدر الشريعة تعريفاً للوجود بألفاظ مترادفة، وحرص على توضيح الفرق بين الوجود الذهني والوجود الخارجي، مبيناً أنّ الوجود الذهني لا يعدّ وجوداً مستقلاً، بل هو اعتبار عقلي لا حقيقة له خارج الذهن.

ثانياً: نقد المذهب الفلسفي في قدم العالم: ناقش صدر الشريعة بموضوعية موقف الفلاسفة من مسألة القدم، ونقض أدلتهم بأسلوب متين، مؤسساً لرؤية كلامية تعزّز مفهوم الحدوث وضرورة الفاعل الأول. **ثالثاً:** تحقيقات جديدة في إثبات الواجب: قام صدر الشريعة بإعادة النظر في أدلة إثبات واجب الوجود، وأضاف إليها أربعة أدلة جديدة، اعتمد فيها على تحليل منطقي دقيق، وسعى لتجاوز الإشكالات التقليدية التي أُثيرت حول الأدلة السابقة.

رابعاً: رفض التسلسل في الموجودات: أبدع صدر الشريعة في تفنيد القول بالتسلسل اللامتناهي في العلة، وأثبت أنّ هذا التسلسل لا يؤدي إلى واجب الوجود، بل إلى المحال العقلي، مشدداً على أنّ واجب الوجود يجب أن يكون خارج سلسلة الممكنات.

خامساً: التمييز بين الإدراك العقلي والإدراك الوهمي: أبرز صدر الشريعة استحالة إدراك ذات الله سبحانه وتعالى سواء بالعقل أم بالوهم؛ وذلك لكونه منزهاً عن الإدراك الحسي والذهني، لأنّ الإدراك العقلي - إن كان بدهاءة أو كسباً - لا يطال كنه الذات الإلهية المطلقة.

وفي ضوء ما تقدّم، يُعدّ صدر الشريعة من أبرز المفكرين الذين مزجوا بين الدقة العقلية والنزعة الكلامية، وكان له دور محوري في تطوير علم الكلام عبر أدوات المنطق والفلسفة، متجاوزاً التكرار التقليدي إلى الإبداع الأصيل في الطرح والمعالجة.

والله وليّ التوفيق، والحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

References:

1. Al-Bukhari, M. ibn I. (1993). *Sahih al-Bukhari* (5th ed., M. D. al-Bugha, Ed.). Dar Ibn Kathir & Dar al-Yamamah.
2. Al-Dhahabi, S. al-D. M. ibn A. ibn 'U. (1985). *Siyar a'lam al-nubala'* (3rd ed., B. 'A. Ma'arif, Ed.;

30. Mokhtar, A. A. al-H. 'U. (1990). *Mu'jam al-lughah al-'Arabiyyah al-mu'asirah* [Dictionary of contemporary Arabic language].
31. Muslim ibn al-Hajjaj al-Qushayri al-Naysaburi. (2012). *Al-Jami' al-sahih (Sahih Muslim)* (1st ed., M. D. Afandi et al., Eds.). Dar Tawak al-Najat.
32. Nasr, S. L. (1998). *The idea of essence in Islamic philosophical thought*. Faculty of Arts, Ain Shams University.
33. Sadr al-Shari'ah. (2021). *Ta'dil al-'ulum [Modification of the sciences]* (M. Ay & M. Bursbugha, Eds.). Presidency of Religious Affairs.
34. Shams al-Din al-Samarkandi. (1985). *Al-saha'if al-ilahiyyah* (A. A. Sharif, Ed.). Falah Library.
35. Spuler, B. (1982). *Al-'alam al-islami fi al-'asr al-Mughuli* (1st ed., K. A. 'Isa, Trans.). Dar Hassan.
36. Strange, G. L. (1873). *The lands of the Eastern Caliphate: Mesopotamia, Persia and Central Asia from the Moslem conquest to the time of Timur*.
37. Yetim, M., & Köksal, M. C. (2023). Sadr al-Shari'a (d. 747/1346). In *Islamic Thought Atlas*. Retrieved from [Islamic Thought Atlas](#)
22. Ibn Manzur, A. al-F. M. ibn M. ibn 'A. J. al-D. (1994). *Lisan al-'Arab* (Vol. 10). Dar al-Sadr.
23. Ibn Qutlubugha, A. al-F. Z. al-D. Q. al-S. al-Hanafi. (1992). *Taj al-tarajim fi al-tabaqat al-Hanafiyah* (1st ed., M. K. R. Yusuf, Ed.). Dar al-Qalam.
24. Isfazari, M. al-D. M. (1919/1338 AH). *Rawdat al-jannat fi awsaf madinat al-Harat*. Mu'allan Danishgah Tehran.
25. Juvayni, 'A. al-D. 'A. M. (2015). *Tarikh-i Jahan-Gushay [The history of the world conqueror]* (M. ibn 'A. al-W. al-Qazwini, Ed.). Al-Markaz al-Qawmi li-l-Tarjamah.
26. Kadrū, N. A. (2011). Saraqūytī Bīkī wa dawruha fi al-bilat al-Mughuli [Saraqutay Beki and her role in the Mongol court]. 19(38).
27. Kahhala, 'U. R. (n.d.). *Mu'jam al-mu'allifin*. Maktabat al-Muthanna & Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.
28. Lakhnawi, A. al-H. M. 'A. al-H. ibn M. 'A. al-'A. (n.d.). *Al-fawa'id al-bahiyyah fi tarajim al-Hanafiyah*. Dar al-Ma'rifah.
29. Matar, A. H. (1998). *Greek philosophy: Its history and problems* (1st ed.). Dar Quba Publishing.