المنحى الفلسفيُّ
عند العَلَّامَة الحلّيّ

د. صالح مهدي صالح
الجامعة المستنصرية، كلية الآداب،
قسم الفلسفة
Salih.mministry@uomustansiriyah.edu.iq

المُلخّص

تنوعت الحقول المعرفية التي درسها وألَّفَ فيها العَلَّامَة الحلي، فدرس الفقه وأصول وعلم الكلام والمسائل الفلسفية التي فرضت حضورها في ذهنه، وبناءً على ذلك نجده يتحدث بعدة ألسُنٍ ويفكر بعقلٍ واحدٍ متوقف على مسافة واحدة من جميع مسائل الميتافزيقيا والعقائدية كالجوهر الفرد وخلق العالم، وهي من دون ريب موضوعاتٌ شكَّلت المقدمات التمهيدية لإثبات الوجود الإلهي.

الكلمات المفتاحية:

الوجود، الماهية، الوحدة،الكثرة، الجوهر الفرد .

The Philosophical Orientation of Al-Allama Al-Hilli

Dr. Saleh Mahdi Saleh

University of Mustansiriya / College of Arts / Department of Philosophy

Salih.mministry@uomustansiriyah.edu.iq

Abstract

The scientific contributions of al-Hilli encompassed diverse fields of knowledge, including jurisprudence, principles of jurisprudence, theo-lo-gy, and philosophical issues that imposed their presence in his mind. Consequently, he expressed his thoughts using various linguistic styles, all originating from a singular intellect. He pondered upon metaphysical and doctrinal matters, such as individual essence and the creation of the world, using a unified mind that consistently approached these subjects. Undoubtedly, these themes constituted introductory foundations for prov-ing the divine existence.

Keywords:

Existence, Essence, Unity, Multiplicity, Individual Essence.

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة:

يُمثِّلُ العَلَّامَة الحلّيّ انعطافةً فكريةً تفجرت في أعماقه طاقة هائلة من الفكر والمعرفة، فاشتهر في الفلسفة والكلام والفقه والرجال، أما تصانيفه فهي تعدّ هجينًا معرفيًّا، فكان أعجوبة عصره وفريد دهره، بما خلفه من ثروةٍ علميةٍ قيِّمَةٍ. وقَدْرُ تعلُّق الأمر بالجنبة الفلسفية فقد بحث في موضوعات من قبيل الوجود والماهية والوحدة والكثرة ومسألة الجوهر الفرد ومتعلقاتها وغيرها، التي تعدّ مقدمات لابد منها للبحث في إثبات الوجود الإلهي.

وعلى الرغم من أن هذه المسائل، تعدّ من أصعب المسائل المبحوثة أو التي لم يكتمل بحثها بعد في الفلسفة، فإنها بمثابة العمود الفقري لأي بحث فلسفي يمتد إلى الميتافيزيقا؛ لذلك بحثها جميعًا وبَيَّنَ آراءه في الأفكار المطروحة فيها نقدًا وتعديلًا، ولإيضاح المطلب واستيفائه بصورة أدق عمد الباحث إلى البحث في عموميات هذه المسائل قبل الخوض في تفاصيلها.

ومسألةُ الوجود والماهية من أبرز هذه المسائل وهي مسألة قديمة قِدم الفلسفة ونشأتها فبين منكرٍ للوجود ومثبتٍ له وبين باحثٍ في ثباته ومثبتٍ لتغيره انقسمت الآراء بين المفكرين جميعًا في بحث الصلة بين الوجود والماهية على فئة تؤكد أصالة الوجود على الماهية، وأخرى تؤكد العكس؛ فكان للعلَّامة رأيٌ في ذلك لزم علينا عرضه بعد عرض تلك المقدمات .

أما ما يتعلق بموضوع (الوحدة والكثرة) فما ينطبق على الوجود والماهية ينسحب عليها، مع مراعاة النظر في أهمية هذه المسألة في الجانب الإلهي حصرًا أو بصورة أكثر عمقًا، التي تركزت في البحث عن مسألة صدور الكثرة عن الواحد

وهي مسألة قادت إلى ظهور نظرية الفيض (الصدور) والخلق من العدم وغيرها، وقد بحث الحلّي في أبرز الآراء التي قيلت في هذا الجانب، وأبدى رأيه بالنقد والتعديل.

أَما فيما يخص مسألة (الجوهر) لهذه الفكرة التي قعّد أسسها أرسطو، وواصل البحث فيها من بعده مختلف المفكرين من (متكلمين وفلاسفة)، واستثمر المتكلمون هذه المسألة لإبراز فكرة (الجوهر الفرد) والإفادة منها في البحث الطبيعي والميتافيزيقي، فقد بَحَثَها العَلَّامَة أيضًا من أبرز جوانبها، وقد تناول الباحثُ ما يخصها، سواء عند مَنْ سبق الحلّيّ أو عنده فيما بعد. ولكن أين وقف العَلَّامَة الحلّيُّ من الفلاسفة والمتكلمين؟ هذا ما سوف نجده في تضاعيف بحثه في هذه المسألة.

المبحث الأول

العلاقة بين الوجود والماهية و الوجود والعدم

المقصد الأول – الوجود:

إنّ الفلسفةَ كانتْ وما زالتْ حتى الآن تناقشُ تساؤلًا عن الوجود، ويبدو أنّ هذه الفكرة أول ما اجتذبت أنظار الفلاسفة من مسائل الفلسفة[1].

ومن ثمّ فقد شغلت مسألة الوجود وما تزال ذهن كلّ مفكر وكلّ متفلسف، يحاول البحث عن الحقيقة، ولاشك أنها من أعوص المشاكل الفلسفية الميتافيزيقية، فلغز (الوجود) حيّر أكبر العقول في تاريخ الفلسفة [2]، ولعل بارمنيدس، هو أول مَنْ خطا باتجاه معاكس لصيرورة هيرقليطس بتجريده الوجود، وسوف يستمر هذا الاختلاف في تعيين الوجود الذي يؤخذ في اعتباره علاقاته بعدد من الموضوعات الأخرى، كالماهية، والحركة وغيرها، وما إليها من الموضوعات التي تتجلى فيها

هذه الاختلافات، ابتداءً من اليونان ومرورًا بالفلسفة العربية الإسلامية، إذ ظلَّ الخلافُ قائمًا بين المتكلمين والفلاسفة تارة، وبين الفلاسفة أنفسهم تارةً أخرى [٣].

ولم يعرف الفلاسفةُ الوجودَ ولا المتكلمون، ولكنه يقال على معان متعددة منها على الذات، وعلى الكون في الأعيان، وقيل إنه لا يحتاج إلى تعريف؛ لأنه بديهي التصور، فلا يجوز أنْ يُعرّف إلَّا تعريفًا لفظيًّا من حيث بيان أنه مدلول للفظ دون آخر، بما يفيد فهمه من ذلك اللفظ لا تصوره في نفسه، وإلَّا كان دورًا وتعريفًا للشيء بنفسه، كتعريفهم الوجود بأنه الكون، والثبوت، والتحقق والشيئية والحصول، وكذلك بالنسبة إلى مَن يعرف الوجود من حيث أنه مدلول هذه الألفاظ دون لفظ الوجود [٤].

وحاول غير واحد من الفلاسفة والمتكلمين أن يحدّ الوجود بحدود مختلفة، فقال العَلَّامَة الحلي: «اختلف الناس في ذلك [على انه بديهي]، فذهب المحققون إليه، ونازع فيه جماعة، وزعموا أنه يعرّف بحدّه، واختلفوا في حدّه، فقال قوم [المتكلمون]: إنّ الموجود هو الثابت العين» [٥].

أما الحكماء الذين حدّوا الوجود فقالوا: «الموجود هو الذي يمكن أن يخبرَ عنه» [٦] وهناك حدودٌ أخرى أعرض العَلَّامَة عن ذكرها [٧]، «وقد أفاض الشيخُ الرئيسُ ابن سينا في الكلام على بداهة مفهوم الوجود، وأنه غني عن التعريف، ثم قال: «ولذلك من حاول أن يقول فيها شيئًا وقع في الاضطراب، كمن يقول: إنَّ حقيقة الوجود أنْ يكونَ فاعلًا أو منفعلًا» [٨]، وفي موضع أخر يشُير ابن سينا إلى مصطلح الوجود، فيهتم بتقسيم الوجود وإحكامه دون أن يحدد معنى الوجود، وهو بهذا يؤمن أنَّ الوجودَ لا يمكن تحديده ولا تعريفه، مثله مثل الفلاسفة السابقين عليه- كالكندي والفارابي - واللَّاحقين عليه - كالمحقق الطوسي والعَلَّامَة الحلي- إذ يقول: «إنَّ الموجود والشيء معانيهما ترتسم في النفس ارتسامًا أوليًّا، ليس ذلك الارتسام مما يحتاج إلى أن يجلب بأشياء أعرف منها» [٩].

وعَـودًا على بـدء فـإنَّ (العَلَّامَة) يرى أنَّ هـذه التعريفات التـي وُضِعَتْ لحدِّ الوجـود رديئـة من ناحيـة، وأنها تعريفـات لفظية تلـزم تبديل لفظ بمـكان لفظ آخـر ولازمـة للدور، وحد الشيء بنفسـه من ناحية أخرى، فقـال :« أما التعريف الأول فـ(الوجـود) وثابت العـين لفظان مترادفان مشـيران إلى معنى واحد، وأما التعريـف الثاني فهو مسـتلزم لتعريف الشيء بنفسـه، فإنَّ المرادَ مـن لفظه (الذي) يشـارُ إلى متحقق ثابت، وبالتالي فيؤخذ الوجود في حدِّ نفسِـه(الدور)»[١٠]، وهذا رأي أسـتاذه أيضًـا، فقد ذهب الطـوسي إلى أن الوجود لا يمكـن تحديده بل المراد تعريـف اللفظ، إذ لا شيء أعرف من الوجـود، إذ لا معنى أعم منه. فالوجود يعدّ أول المعاني لبسـاطته القصوى، وأول ما تقع في الإدراك لعمومه الشـامل، وكل ما يمكـن صنعه هو شرح اللفظ فقط[١١]،ويؤكد العَلَّامَة الحلّيّ أنَّ الوجودَ لا يحدّ مِن خلال بيان بسـاطة الوجود فقـال:« قد بينا أنّ الوجود عـارض لجميع المعقولات فـلا معقول أعمّ منه فلا جنس له ولا فصل له؛ لأنَّ الفصل هو المميز لبعض أفراد الجنس عن البعض الآخر، فإذا انتفت الجنسية انتفت الفصلية، بل هو بسيط» [١٢].

ومعنـى هـذا أنَّ العَلَّامَة الحلي يـرى أنّ الوجود لا يقبل التعريـف بالحد[١٣]؛ لأن التعريـف بالحـدّ إنما يكون للأمـور المركبة؛ لأنه- كما هو معلـوم من المنطق- تعريف بالجنس والفصل، والوجود ليس مركبًا، بل هو معنى بسيط، فهو إذن غير قابـل للتعريـف بالحدّ، والحلي ينحو في ذلك منحى أسـتاذه والفلاسـفة من أمثال «الكندي»[١٤]، «والفارابي» [١٥]«وابن سينا »[١٦].

المقصد الثاني - الماهيّة :

عرّف الفلاسـفة الماهية في كتبهم، فهي عند الفيلسـوف أرسطو (٣٢٢ق.م) تقـع في مطلب (ما هو)، كسـؤالك: ما الخلاء؟، فمعناه بحسـب الاسـم ما المراد بالخـلاء ؟، أو كسـؤالك : مـا الإنسـان ؟،فمعناه بحسـب الذات ما هـي حقيقة

الإنسان؟، ومطلب (ما هو) مقابل لمطلب هل هو، الأول يراد به الماهية، والثاني يراد به الوجود [١٧] .

وتستعمل هذه الكلمة في الفلسفة بمعنيين أحداهما أعم من الآخر، وقد حققّ العَلَّامَة الحلي هذين المعنيين، فالمعنى الاصطلاحي الأخص :« الماهية هي المشتقة عمَّا هو » به يجاب عن السؤال بما هو [١٨] ، فإنَّكَ إذا قلت: ما هو الإنسان؟، فقد سألت عن حقيقة وماهيّته، فاذا قلت :حيوان ناطق، كانَ هذا الجواب هو ماهية الإنسان [١٩]»، ولبيان الفرق بين الماهية والحقيقة فالماهية تُطلقُ غالبًا على الأمر المتعقل، مثل المتعقل من الإنسان وهو الحيوان الناطق مع قَطْع النظر عن الوجود الخارجي والأمر المتعلق من حيث هو مقول في جواب ما هو يُسَمَّى ماهيَّة، ومن حيث ثبوته في الخارج يسمّى حقيقة ؛ وفي هذا الصدد قال العَلَّامَةُ الحليُّ:« وهذه اللفظة – أعني الماهية – إنما تُطلقُ في الغالب من الاستعمال على الأمر المعقول، وإذا لحظ مع ذلك الوجود قيل له حقيقة وذات [٢٠]» .

وعلى ذلك فإنَّ الماهية تكونُ أعمُّ من الحقيقة؛ لأنَّ الحقيقةَ لا تستعمل إلَّا في الموجودات، والماهية تستعمل في الموجودات والمعدومات [٢١].

وعلى الرغم من ذلك فإنَّ الماهية، والحقيقة، والذات، قد تطلق على سبيل الترادف، ولكن الحقيقة والذات تطلقان غالبًا على الماهية باعتبار الوجود الخارجي [٢٢].

فتعريفُ الماهية هو ما ينالُهُ العقلُ من الموجودات الممكنة عند تصورها تَصَوُّرًا تامًّا. ومن الطبيعي أنها لا تُستعملُ بهذا المعنى إلَّا في مَورد الموجودات القابلة للمعرفة الذهنية والتي لها حدود وجودية خاصة تنعكس في الذِّهن بشكل معقولات أولى – الإنسان حيوان ناطق– وأما الحقائق الوجودية التي لا حدَّ لها مثل الواجب –تعالى – فإنها ليست لها ماهية بالمعنى الأخَصّ .وأما المعنى

الاصطلاحي الأعمّ للماهيَّة، فيعرفونه بأنه «ما به الشيء هو هو [٢٣]»، أي من حيث هو هو؛ لأنه يمثل الجوهر المطلق، أي ما به يستحق الشيء، وهي بهذا الاصطلاح تكون شاملة للماهيات بالمعنى الاخصّ، وللموجودات التي لا ماهية لها بالمعنى الأول كالذات الإلهية المقدسة.

الوجود مفهوم مشترك:

قبل بيان موقف (العَلَّامَة الحلّي)، من مسألة الاشتراك المعنوي [٢٤] في مفهوم الوجود، يترتب علينا ذكر مسائل مهمة هي:

١- **المسألة الأولى** : لكي يتبين معنى (التشكيك والتواطؤ) في المفهوم لابد لنا من ذكر تقديم منطقي كي يتيسر لنا فهم هذه المسألة، والذي يتعلق بهذين الاصطلاحين:

ينقسم المفهوم على جزئي وكلي، ويهّمنا هنا هو المفهوم الكلي الذي ينقسم بدوره على (المتواطئ والمشكك)، فالمتواطئ لا يوجد فيه تفاوت بين أفراده في نفس صدق المفهوم عليه. مثلًا المفهوم الكليّ للإنسان إذا طبَّق على أفراده كمحمد أو زيد إلى أخر إفراد الإنسان، فهما من ناحية الإنسانية على حدٍّ سواء، وقد سُمِّيّ بالمتواطئ؛ لأنَّ أفراده متوافقة فيه غير متفاوتة، فكأنه ينطبق على الجميع وهم جميعًا يتواطؤون على ماهيته، أما التشكيك فيوجد فيه تفاوتٌ بين أفراده في صدق المفهوم عليها بأحد الأوجه الأربعة (الاشتداد أو الكثرة أو الأولوية أو التقدم)، كمفهوم البياض مثلًا، فترى أَنَّ بياضَ الثلج أشدّ بياضًا من بياض القرطاس، وكلّ منها يحمل البياض. وقد سُمِّيَ هذا المفهوم بالمشكك؛ لأنَّ أفرَادَهُ مشتركون في أصل المعنى ومختلفون بأحد الأمور الأربعة (الاشتداد أو الكثرة أو الأولوية أو التقدم)، فالناظرُ فيه إنْ نَظَرَ الى جهة الاختلاف أَوهَمَهُ الاشتراكُ اللفظيُّ، وإنْ نَظَرَ إلى جهة الصدق أَوهَمَهُ التواطؤُ فيشكك [٢٥].

٢- **المسألة الثانية** : الاشتراك اللفظي والمعنوي.

إن المشترك هو أحد تقسيمات الالفاظ في علم المنطق .

فالمشترك اللفظي : أنْ يكونَ لفظ واحد موضوعًا لمعان مختلفة، كلفظ العين، فإنَّها موضوعة لعين الباصر، وعين الشمس... إلى غير ذلك من معانيها، وهي معان مختلفة.

أما الاشتراك المعنوي: فهو أن يكون معنى واحدٌ مشتركٌ بين أمور كثيرة متخالفة كمعنى الحيوان، فإنه معنى واحد، وهو الجسم الحساس المتحرك بالإرادة، وهذا موجود في الإنسان والفرس والبقر..، وهي أمور مختلفة [٢٦].

وبعد تقرير هذه المقدمة واتضاح المسألة المتعلقة بها، فإنَّ العَلَّامَةَ الحلّيَّ يناقش مسألة اشتراك الوجود وتحديد نوع الاشتراك وأحكام الوجود، فترى أنَّ الحليَّ يميلُ إلى الرأي القائل باشتراك الوجود اشتراكًا معنويًّا، وأنه مقول على إفراده بالتشكيك، وذلك يعني أنه واحد في الجميع، وبذلك يتفق العَلَّامَة الحلي مع نصير الدين [٢٧]، ومع الفلاسفة وخاصة ابن سينا إلى جانب تأثر الطوسي والعَلَّامَة الحلي بصدر الدين الشيرازي في هذه المسالة [٢٨].

وقد استدلَّ العَلَّامَةُ الحلّيُّ على أنَّ مفهومَ الوجود مشترك، بالأدلة الآتية:

أوَّلا: « إنَّ مفهوم السلب واحد لا تعدد فيه ولا امتياز، فيكون مفهوم نقيضه الذي هو الموجود واحدًا وإلا لم ينحصر التقسيم بين السلب والإيجاب»[٢٩].

ثانيًا: إنَّ الوجود قابل للقسمة المعنوية، وكلما كان كذلك كان مشتركًا فلنا أنْ نقسمه على الواجب والممكن، ومورد التقسيم مشترك بين الأقسام [٣٠].

المقصد الثالث- الوجود والماهية

وهما مبدءان انطولوجيان اهتمَّ الفلاسفةُ بهما، وبالعلاقة التي تربط بينهما منذ العصر اليوناني.

وكان أفلاطون من أوائل الذين التفتوا إلى هذه المسألة، ومِن بعده أرسطو، وبحثوا في هذه المسألة، وكان لهم رأيٌ فيها. وقد شغل فلاسفة العصر الوسيط بها -المسلمون منهم والمسيحيون ... وأول من وضع مسألة الماهية والوجود وضعًا صريحًا هو أرسطو، فهو أول من ميز بين الماهية والوجود، وجعل منهما مطلبين مختلفين للعلم،(مطلب ما أي : ما الشيء الذي هو موضوع العلم) و(مطلب هل) (أي :هل الموضوع موجود) [٣١] .

أما البحث في أصالة الماهية أو الوجود فلم يكن يبحث بصورة مستقلة في عصر العَلَّامَة الحِلّي ومَن سبقه؛ لذا نجده قد أشار إلى هذه المسالة في مواضع متفرقة، سنشير إليها لاحقًا.

وتجدر الإشارة إلى أنّ مسألة أصالة الوجود والماهية قد اتسعتْ وصارتْ من المسائل الخلافية منذ عصر المير محمد باقر الداماد [٣٢]،الذي صار إلى القول بأصالة الماهية[٣٣]، وتلميذه محمد بن إبراهيم الشيرازي، المعروف بملا صدرا، الذي خالف الداماد، وصار إلى القول بأصالة الوجود [٣٤].

وقد ذكر الحكماء في كتبهم أقوالًا كثيرةً حول هذه المسألة، فلتطلب من مظانها. أما العَلَّامَة الحلي إذ بحث هذه المسألة، وكتابه (الأسرار الخفية) أنَّ البعض زعَم أن « الوجود له صفة تقتضي حصوله في الأعيان[٣٥].

ثم عبَّرَ عن هذا الزعم بقوله وهو محال، وهذا القولُ صريحٌ في أنَّهُ قائلٌ بأصالة الماهية. وفي موضع آخر يؤكد هذا المعنى في أصالة الماهية، واعتبارية الوجود »، ويقال على خصوصيات الوجود- المختلفة بالحقيقة والأنواع - قول اللوازم

العامة، فهو أمرٌ ذهنيٌّ لا وجود له في الخارج»[٣٦] .

وعودًا على بدء فإن الخلاف القديم في (الوجود والماهية) على ثلاثة مذاهب:

١ – المذهب الأول: مذهب المتكلمين – أبي الحسن الأشعري وأبي الحسين البصري.

« الوجود هو نفس الماهية في الواجب وفي الممكن على السواء، ولكن الوجود في هذا المذهب، وان كان نفس ماهية الشيء إلَّا أنَّه في الواجب غيره في الممكن، وليس الوجود إلَّا من قبيل الالفاظ المشتركة؛ وذلك مثل العين التي تطلق على عضو الإبصار وعلى الذهب وعلى الذات وعلى الجاسوس. فاللفظ مشترك والطبائع مختلفة [٣٧]». وهذا ما ذهب اليه أبو الحسين البصري وأبو الحسن الأشعري[٣٨].

٢ – المذهب الثاني: مذهب الحكماء – أرسطو – الفارابي –وابن سينا.

« لا ماهية لله سبحانه بل هو الوجود المجرد بشرط سلب العدم عنه» [٣٩]، ووجود الله – تعالى – غير مشترك فيه، أما سائر الممكنات فلها ماهيات زائدة على وجودها أي أنَّ وجودَ الله نفس ماهيته، ووجود الممكنات مغاير لماهياتها [٤٠]، بمعنى أنَّ وجودَ الله نفس ماهيته ووجود الممكنات مغاير لماهيته، وهذا هو رأي الفارابي وابن سينا وأرسطو من قبلهما الذي أوضح «فأما الماهية»[٤١].

والحكماء ذهبوا إلى أن الوجود مقول بالتشكيك على الموجودات بمعنى أنه في بعضها أول وأقدم وأشدّ من الباقي. والعَلَّامَة الحلي يستدل على أن الوجود مقول بالاشتراك اللفظي وهو يساير الحكماء، وأنه مقول بالتشكيك على ما تحته.

٣–المذهب الثالث :قول أبي هاشم وفخر الدين الرازي.

«الوجود له معنى واحد في الواجب والممكن جميعًا، وهو أيضًا زائد عليها جميعا»[٤٢]، أي إن الوجود زائد على الماهيات – الوجودات–.

قال العَلَّامَة الحلي: « وهذا مذهب أبي هاشم وأصحابه»[٤٣] .إذ تردد فخر الدين الرازي في هذه المسألة، ومن قبل العَلَّامَة الحلي، «والسبب أن رأي الرازي

الحقيقي هو أن مثل هذه المباحث لا تنتهي إلى نتيجة مقنعة؛ لأن الذات الإلهية فوق كل التصورات الإنسانية، ولكن عاد في أواخر كتبه إلى تأييد المذهب المنسوب إلى أبي هاشم الجبّائي[٤٤]، إذ ذهب في المعالم في أصول الدّين إلى أن مسمّى الوجود مفهوم مشترك فيه بين كل الموجودات، وأن الوجود زائد على الماهيات»[٤٥].

ولكن ما موقف (العَلَّامَة الحلّي) من القائلين بأن الوجود نفس الماهية - كأبي الحسن الأشعري، وأبي الحسين البصري- وقبل أن نشرع بالحديث عن الوجود نفس الماهية نبين موقف العَلَّامَة الحلي منه، لقد ذكرنا أنه اختار الزيادة، وسَايَرَ كُلًّا مِن المعتزلة والاشاعرة، لكن في حق الممكنات - فقط لأنه يذكر بأنَّ وجود الواجب عينه - كما ذكرنا في صفات الله -تعالى - وكما هو رأي الحكماء .

وقد استدلَّ على ذلك بأَنَّهُ لو لم يكن الوجود زائدًا على الماهية، للزم انتفاء فائدة الحمل، فلنا أنْ نحكمَ على الماهية بأنها موجودة، ونستفيد من الحكم في إثبات الوجود للماهية، وذلكَ إنَّما يتمُّ على تقدير الزيادة، فإنه لو كان نفسها لكان قولنا (الماهية موجودة) بمنزلة قولنا (الماهية ماهية)، إذ الفرض أنه نفسها فلا فرق في إيراد أيهما كان في العبارة، لكن قولنا (الماهية ماهية غير مفيد)؛ لأنه حمل الشيء على نفسه، وهذا يقتضي الدور[٤٦].

وإذ «احتجَّ القائلون بأنَّ [الوجود] نفس الماهية: بأنه لو لم يكن نفسها للزم أمَّا التسلسل أو اجتماع الوجود والعدم. بيان الملازمة: أنَّهُ لو كان زائدًا على الماهية لكان صفة لها، والصفة قائمة بالموصوف، فالوجود حينئذ قائم بالماهية، فإما أنْ يقوم بها وهي موجودة أو هي معدومة، فإنْ كان الأول لزم التسلسل... وإنْ كان الثاني يلزم قيام الموجود بالمعدوم، فيلزم اجتماع الوجود والعدم ... والجواب قولكم: «إمَّا أنْ يقومَ بها وهي موجودة أو وهي معدومةٌ، قلنا فمع الحصر [الوجود والعدم]، فإنَّ هنا قسماً ثالثًا وهو أن يقوم بها من حيث هي هي، لا باعتبار أنها موجودة، ولا

باعتبار أنها معدومة [٤٧]» بل باعتبار الاصالة. بمعنى أنَّ وجودَ الماهية من حيث هي هي في الذهن يختلف عن الوجود في العدم من الناحية العينية، ومن ثَمّ يجوز حلول الوجود فيها من الناحية الذهنية وليس من الناحية العينية الوجودية.

ويجمل العَلَّامَةُ الحلّيُّ في كتاب (كشف المراد) عددًا من الحجج التي تبين لنا زيادة الوجود على الماهية وهذه الحجج لا تخرج عمَّا ذهب إليها الطوسي والفلاسفة بوجه عام [٤٨]، ويرى أنه يمكنُ زيادة الوجود على الماهية في العقل، وهو بذلك يتابع الطوسي [٤٩]. فقال: «... إنَّ قيام الوجود بالماهية من حيث هي هي إنما يعقل في الذهن والتصور لا في الوجود الخارجي لاستحالة تحقق ماهية ما من الماهيات في الأعيان منفرد عن الوجود [٥٠]».

المقصد الرابع - انقسام الوجود إلى الوجود الذهني والوجود الخارجي :

إنَّ البحثَ عن الوجود الذهني بصورة مستقلة جديدٌ بالنسبة للفلاسفة المسلمين، وإنْ وردتْ في كلام الفلاسفة المتقدمين على العَلَّامَة الحلّيّ إشارة إليه، كما جاء عند ابن سينا [٥١].

ونقل العَلَّامَة الحلّيّ في (كشف المراد) ما ذهب إليه ابن سينا في تقسيمه للوجود، وتبنَّى قوله في (مناهج اليقين) فقال: «قال أبو علي ابن سينا: الوجود إما ذهنيّ وإما خارجي والمشترك بينهما هو الشيئية ...» [٥٢].

ولكن أول من أورد البحث عن الوجود الذهني رأسًا فيما رأيتُ هو «الفخر الرازي» [٥٣] وبعده «المحقق الطوسي» [٥٤].

وقد سايرهُم العَلَّامَةُ في هذا (الطريق)، من تقسيم الوجود على ذهني وخارجي، وذكر تباين وجهات نظر العقلاء في الوجود الذهني فقد نفاه جماعة من العقلاء، وأما المحققون من الأوائل فقد أثبتوه، وقسموا الوجود إلى الذهني والخارجي قسمة معنوية.

واستدل عليه العَلَّامَة بقوله :«والدليل عليه لأنا نحكم بالأحكام الإيجابية على موضوعات معدومة في الأعيان، وتحقق الصفة الوجودية يستدعي تحققّ الموصوف»[٥٥] وإذ ليس ثابتًا في الاعيان فهو [ثابت] في الأذهان [٥٦]».

إنَّ الحكمَ في الحقيقة ليس مقصورًا على ما له وجود في الخارج فقط، بل كل ما قدر وجوده سواء كان موجودًا في الخارج أو معدومًا فيه، فإنْ لم يكن موجودًا فيه فالحكم فيه على أفراده المقدورة الوجود كقولنا : كل عنقاء طائر، وإنْ كان موجودًا فيه فالحكم فيه ليس مقصورًا على أفراده الموجودة، بل عليها وعلى أفراده المقدورة الوجود أيضًا، وكذلك قولنا كل إنسان حيوان، فقال (العَلَّامَة الحلي): «اعلم ان القضية تطلق على الحقيقة وهي التي يؤخذ موضوعها من حيث هو هو لا باعتبار الوجود الخارجي بل باعتبار ما صدق عليه الموضوع بالفعل ...»[٥٧] .

واحتج المنكرون للوجود الذهني واستدلوا بوجهين على ذلك « بأنه لو حصل في الذهن ماهية الحرارة كان الذهن حارًّا، ولأنا نعلم المتضادات، فلو حصلت في الذهن لزم اجتماع المتضادات، وكذلك الحال في المتماثلة [٥٨]».

وردَّ الحلي على المنكرين للوجود الذهني الذين يصرحون تقع الحرارة والبرودة في صورها، وليس في ماهياتها إذ قال:« الجواب : إنّ الحرارة إنما يفعل أثرها في محل قابل مع عدم معاوق واستحالة اجتماع الضدين إنما هو في الأمور العينية، وأما اجتماع الأمثال فلا يحصل في الذهن من حيث المماثلة المتشاركة في الحقيقة، فالذي يحصل من أحد المثلين إلى العلم السابق هو الذي يحصل مثل الثاني، فلو حصلت في الذهن [اجتماع المتضادات] فلا يتعدد الصور»[٥٩]. إذن فالذهنية بينة قابلة لتعدد الأضداد؛ لأن هذا التعدد منتف بفعل التصورية والصورية وليس ماثلًا بحكم العينية الوجودية الموجودة على أرض الخارج عن الذهن، وعليه فالوجود الذهني سمة مباحة التحقق وهوية ماثلة التجسيد ما زال الذهن قابلًا للتعدد تصويريًّا.

المقصد الخامس - العدم

لقد أثيرت مشكلة العدم في الفلسفة اليونانية منذ وقت مبكر جدًّا، ولاسيَّما في المدرسة الايلية، إذ قرَّر برمنيدس أنه ليس هناك إلَّا الوجود، أما اللَّاوجود فليس بموجود، ومن ثَمَّ قالوا إنّه من العدم لا ينشأ شيئًا، وتقرير ذلك معناه القضاء على مبدأ العلية وبعكس هذا قال فلاسفةُ العصور الوسطى في أوربا، إنَّ الأشياء خلقت من العدم. أما المتكلمون المسلمون فقالوا إنَّ الله خلق العالم (لا من شيء)[٦٠]، في حين يرى د. الرفاعي أنَّ البحثَ في العدم لا يكون داخلًا في الفلسفة، بل يبحث بحثًا استطراديًّا يتبع الوجود[٦١].

لقد حاول جماعة من المتكلمين والحكماء حدّ الوجود والعدم ولكن العَلَّامَة الحلّيّ لم يرتض ذلك، وذكر أنها حدودٌ باطلة؛ لاشتمالها على الدور، فقال: إنَّ الوجودَ والعدم لا يمكن تحديدهما، واعلم أن جماعة من المتكلمين والحكماء حدوا العدم، أما المتكلمون فقالوا :المعدوم هو المنفي العين ، والحكماء قالوا: المعدوم هو الذي لا يمكن أنْ يخبر عنه، إلى غير ذلك من حدود فاسدة لا فائدة في ذكرها. وهذه الحدود كلها باطلة لاشتمالها على الدور، وقال: في حد العدم وهو بديهي التصور[٦٢]، ولا حاجة فيه إلى التعريف[٦٣]».

وإذ يميز الحلّيّ بين نوعين من العدم الأول المطلق والآخر العدم المضاف والعدم المطلق هو لا يعلم ولا يخبر عنه، إذ لا تعين له ولا تخصيص ولا امتياز، والعلم يستدعي ذلك كله، ولا هوية له كيف يشير إليه العقل بأنه هو. والعدم المضاف فإنه يعلم بواسطة ملكته، وهو بديهي التصور - كما ذكرنا - وعلى مبحث (العدم) تترتب قضايا أخرى مثل مبحث (إعادة المعدوم)[٦٤]، إذ اختلف الناسُ في (الشيء) إذا عدم عدمًا محضًا بحيث لم يبق له هوية في الخارج أصلًا هل يمكن إعادتهُ بعينه مع جميع عوارضه ومشخصاته التي كان بها شخصًا مُعيَّنًا أم لا؟

وتجـدرُ الإشـارةَ هنـا إلى أنَّ آراءَ المتكلمين والحكماء في هذه المسـالة متضاربة بـينَ مؤيِّدٍ ومخالـف، فالحكماء والمتكلمون ذهبـوا إلى أنَّ المعـدوم لا يعاد، وذهب آخرون –الأشـاعرة – إلى أنه لا يمكن أنْ يُعـاد، والعَلَّامَةُ الحلّيُّ على الرأي الأول في أنَّ المعدومَ لا يُعاد، وقد تابع في هذه المسألة أستاذه (الطوسيّ)، واستدلَّ على أنَّ المعدومَ لا يُعاد بوجوه، منها:

الأول: «إنَّ المعـدوم لا يبقى له هوية ولا يتميـز عن غيره، فلا يصح أن يحكم عليه بحكم ما من الأحكام فلا يمكن الحكم عليه بصحة العود...

والثـاني : أنـه لو صحَّ إعـادة المعدوم لـزم اجتـماع المتقابلين، والـلازم باطل فالملـزوم مثله بيان الملازمة أنه لو أعيد لأعيد مع جميع مشـخصاته وعوارضه التي مـن جملتها الزمان الذي كان عليه قبل العدم، ولـو كان كذلك لكان مبتدئًا بذلك الاعتبـار ومعـادًا باعتبار آخر، وهو وجوده بعد إعادته ثانيًـا فيكون مبتدئًا [معًا]، فيلزم الجمع بين المتقابلين، وهو محال بالضرورة»[٦٥].

وتجدر الإشارة هنا إلى أن بعضهم ينظر إلى الإعادة على أنها (إيجاد ما عُدم بعد وجـوده)، وحصل بذلك خلاف عن هذا الأمر، والسـبب في ذلـك أن المتكلمين ربطـوا بين المعاد وإعادة المعدوم، وهـو ربط لم يتحدد في الشريعة؛ لأن هذا الأخير تحدث عن الموت والوفاة وعن نشأة أخرى للمكلفين .

فالمناط في أمر المعاد هو الانتقال من نشـأة إلى أخرى، وليس إيجاد بعد إعدام، إذ المسـألة من البداية مفتعلة في نطاق علم الكلام [٦٦]، فلا ينظر إليه على أنها عدم ووجـود بل هـو انتقال من طور إلى طور لا غير، أما مسـألة إعادة الزمن مع إعادة المعـدوم فهو أمر خـارج عن القبول من حيث أنَّ الإعـادة تكمن بزمن آخر مغاير لطبيعـة زمن الانعدام وعليـه فالزمن بيد المعيـد وطبيعته تكمـن بإرادته المعيد لا بلزومات المعاد ووجوب تطبيق مستلزماته التي منها الزمن وعليه في انتقال اطوار لا عدم ووجود؛ لأن المنعدم لا يتقدم عليه بل يبقى منه ما يلزم إعادته به كالروح .

المقصد السادس - الخيرُ والشرُّ بين الوجود والعدم

إننا في تناولنا للأبعاد المختلفة لهذه المشكلة لن نقتصر على عرض رأي العلَّامَة الحلـيّ وحده؛ لأنَّ رأيه في هذه المشـكلة ليس إبداعًا فرديًّا، بل هو نتيجة لما تعرف عليـه من ثقافات مختلفة، سـواء كانت فلسـفة يونانية، أم جانبًا إسـلاميًّا يتمثل في ثقافتـه وديانته وتعرفـه إلى آراء الفرق الإسـلامية المختلفة، وكذلك إلى الفلسـفة الإسلامية .

وهذا يعني أن أفكار العَلَّامَة الحلي في (الخير والشر) كانت مجرد ترديد لما سبق أن تعرف عليه، كلا ليس هذا هو المقصود، فالعَلَّامَة الحلّيّ يعالج فكرة الخير والشر في مؤلفاتـه من جوانب مختلفة تقصر في مؤلَّف وتطول في آخر. ومن ثمَّ فكل فكرة لأي فيلسـوف أو عالم أو مفكر هو نتيجة لما سـبقه من فلسـفة أو علم أو فكر، ثم يقـوم بوضع لبنة جديدة معتمـدًا على تلك اللبنات السـابقة أو مختلفة عليها. وإنَّ هذه المشـكلة تعدّ من أهم المشـكلات التي تسـيطر على العقل الإنساني، والبحث فيهـا لم يتوقـف على عصر، أو مجتمع، أو فلسـفة معينة، «فعند اليونـان القدماء قد ظهرت عند سقراط، وأفلاطون، وأرسطو، والرواقية، والكلبيين»[٦٧].

وفي العصـور الوسـطى المسـيحية نجد أنَّ الصـورة الأكثر تأثيرًا في الفلسـفة المسـيحية هي تلك التي عرضها القديس أوغسطين، فقد وقع في شبابهِ، تحت تأثير دِيـن شرقيّ يُدعَـى (المانوية) التي أُدينت بالهرطقة من طـرف الديانات التوحيدية العظيمـة ربما في ذلك الديانات الفارسـية القديمة (الزرادشـتية)؛ وذلك بسـبب التفسير الذي اعتمدته لوجود الشر[٦٨].

وتاريخيًّـا لهذه التسـاؤلات – عن الخير والشر – إجابـات إلَّا أنها لم تكن على وتـيرة واحدة بـل تباينت الآراء فيهـا، إذ ذهبـت (الثنوية) إلى أنّ هنـاك مبدأين، أحداهما (يزدان) فاعل الخيرات، وثانيها – اهريمن – هو فاعل شرورًا. واستدلوا

عـلى ذلك بأنَّا نجد في هذا العالم خيرات كذلك نجد شرورًا كالقحط وغيرها، ولا شك أنها كائنة في سلسـة الممكنات، ومحال أنْ تكونَ علة الشرور، فاعل الخيرات؛ لأنَّ فاعـل الخيرات خـير محض، ولا يصدر منـه إلَّا خيرٌ محـض، والعقل لا يجوزُ صدور ضدين من فاعل واحد – فلا بد من وجود المبدأين [٦٩].

أما أفلاطون –كما نقـل عنه العَلَّامَة الطباطبائي– فاعتقاده كان أن الشر عدم، وقد بين ذلك بالأمثلة [٧٠]، ونجد هذه الفكرة عند القديس أوغسطين[٧١].

والمثـال عينه نجده عند العَلَّامَـة الحلّيّ، وعلى كل حال، يتفق مع الكثيرين على وجود (الخير والشر) في العالم، ويقر بهما كما أقر أسـتاذه نصير الدّين الطوسي [٧٢]، وفخر الدين الرازي [٧٣]، وابن سينا، والفارابي [٧٤].

ولم يكـن للعلاّمة الحلّيّ تفسـير فلسـفي خاص لمعنى (الخـير والشر)، بل كان متابعًا ويرتسمًا خطى الطوسي [٧٥] وابن سينا[٧٦]، فقال:« فحكموا بأن الوجود خير محض والشر عدم محض [٧٧] ».

ففـي كتابـه (الأسرار الخفيـة) يذهب إلى تقسـيم إدراكاتنا للـشرِّ على نوعين مـن الإدراك، الأول شرّ بالـذات فقال :«اعلم أنَّ الـشَّر وإنْ كان يقال على الأمور الوجوديـة فإنـه إذا حقق ماهيته كان عدمـا لكمال يمكن حصول للـشيء ...مثلًا القتـل إنَّـما كان شرًّا من حيث فقدان الحياة التي هي كمال شـخص ما لا من حيث قدرة القادر عليه، ولا من حيث كون الآلة ...الثاني: وشرّ بالعرض، وهو ليس في حقيقته شَرٌّ، إنما يقال عليها بالعرض ولا يخلو من وجه عدم يقال عليها مثلا النار: إنهـا شرٌّ فليس من حيث وجودها ، ولا من حيـث قوتها على إحالة ما يجاورها إلى طبيعتها بل من حيث هو فقدان كمال لشـخص إنسـاني، وعلى أي حال فإنَّ «الشَّرَّ أمرٌ عدمي لا تحقق له»[٧٨].

وبناءً على ما تقدم – الخير والشر– فإنَّ العَلَّامَةَ الحلّيَّ يرى إنَّ الخيرَ هو الوجود

ودرجتـه هي درجة الموجود في حصوله على كماله، وأن وجود الشر في الموجود هو ما يكون غير حاصل على كماله .وبعد هذا ننتقل إلى نقطة أخرى، وهي نسـبه الخير إلى الشر، «ويشير العَلَّامَة الطباطبائيُّ كما نقل عن المعلم الأول أنَّ الأمورَ على خمسة أقسام»[٧٩].

ويـصرح العَلَّامَة الحلـيّ :« أمـران منها موجودان : أحدهما، ما هو خير محض لأشرّ فيـه [الله تعالى] والثاني مـا يغلب فيه الخير على الشر والثلاثة الباقية، وهي ما يتسـاوى فيه الخيرُ والشَّرُّ، أو يغلب الشر أو يكون شرًّا مَحضًا – غير موجود [٨٠]»، ويضيف إلى الأشـياء الثانية سـبب الشرور وان كانت كثيرة فهـي أكثرية وإن كان فيـه شر لغلبة الشر فيه، فإنَّ تَرْكَ الخير الكثير لأَجل شَرٍّ قليل شرٌّ كثيرٌ، فوجودُهُ قد اشتمل على أعظم المصلحتين فهو موجود [٨١].

المبحث الثاني

الوحدة والكثرة

لكـي يبرهن العَلَّامَـة الحلّيّ على وجود الله تعالى عمـد إلى صفتي (الوحدة والكثـرة) في الموجـودات، «وذلـك ما نجـده عند أرسـطو وغيره من الفلاسـفة الأقدمين»[٨٢].

ومـن ثمّ لا يمكن أن تكون في الأشـياء كثرة بلا وحـدة، ولا وحدة بلا كثرة، في كل محسـوس أو ما يلحق المحسـوس؛ ولما كانت المحسوسات كلها مشتركة في الكثـرة والوحدة، كان ذلك عن علة، وليس عن صدفة، وهذه العلة هي غير ذات الأشياء المشتركة في الوحدة والكثرة؛ لأنه لو كان اشتراك الوحدة والكثرة بعلة من ذاتها لكان هناك لا نهاية بالفعل، أي علة لعلة، وعلة لعلة إلى ما لا نهاية له، والحال أنه لا يمكن أن يكون شيء بالفعل بلا نهاية، فلم يبق إلا أن يكون لاشـتراكهما علة

أخرى غير ذاتها أرفع وأشرف منها وأقدم، إذ علمنا أنَّ العلةَ قبل المعلول بالذات.

ولم يكن العَلَّامَة الحلّيّ أول مَنْ طرق أبوابَ البحث في مبحث الوحدة والكثرة من الفلاسفة والمتكلمين، فقد أخذت علاقة (المخلوقات بالخالق)، أو ما يُسَمَّى بإشكالية الوحدة والكثرة، الكثير من جهود فلاسفة والمتكلمين، بين متعمق في مضمون النَّصِّ المقدَّس ليرسم لنا العلاقة بين الطبيعة وما بعدها، رسمًا شرعيًّا ولاسيّما عند المتكلمين من جانب، وعند الفلاسفة كالكندي والفارابي والغزالي من جانب آخر. وقد تبنَّى الغزاليُّ آراءَ الكنديِّ في علاقة الكثرة بالوحدة في ضوء المنطوق النقلي، أما الفارابيّ وابن سينا فلم يأخذا بالحلول التي قدمها فلاسفة الإسلام – كالكندي وأبي بكر محمد بن زكريا الرازي – أن يعالجوا إشكالية الوحدة والكثرة، بل قالوا بنظرية (الصدور أو الفيض) [٨٣].

أما (العَلَّامَة) فقد ساير المتكلمين، رافضًا نظرية (الصدور) والمبدأ القائل (الواحد لا يصدر عنه إلَّا واحد)، وقبل الحديث عن موقفه، علينا أن نحدد أوَّلًا مفهومي (الوحدة والكثرة) عند العَلَّامَة الحلّيّ، وبعد تحديدهما نرى بماذا يرتبطان مع المفاهيم الأخرى مثل مفهوم الوجود والتشخص، وبعد ذلك نستظهر الإشكالات المترتبة على تبني القول بـ (الوحدة والكثرة) وكيفية معالجتها عند العَلَّامَة.

المقصد الأول – مغايرة الوحدة للتشخص والوجود:

قبل الحديث عن (مفهومي الواحد والكثير) نتحدث عن ارتباط مفهوم الوحدة بالتشخص والوجود، فنقول : « الوحدة مغايرة إلى التشخص »[٨٥]؛ لأن «الوحدة قد تصدق على الكلي غير المتشخص، وعلى الكثرة نفسها من دون صدق التشخص عليها[٨٦]».

وإذ ذهب العَلَّامَة في القول إلى أنّ جماعة من القدماء أشاروا إلى أنّ الوجود

والوحدة عبارة عن شيء واحد لصدقهما على جميع الأشياء وهو خطأ، فإنّه لا يلزم من الملازمة اتحاد[٨٧].

ثم يسوق الحلّي دليلًا على التغاير بين الوجود والوحدة ويقرره بما يأتي «أن الكثير من حيث إنه كثير موجود ولا شيء من الكثير من حيث أنه كثير بواحد...»[٨٨]. مثلًا إن وجود زيد من الناس لا يعني وحدته؛ لأنه جزء من (النوع الإنساني)، وهذا جزء من (الجنس الحيواني)، ومن ثَمَّ فحتى لو تلازم الوجود والوحدة فلا يعني هذا أنها واحد. ثم يذكر أن الوحدة تساوق الوجود وتلازمه قائلًا: « فكل موجود فهو واحد والكثرة يصدق عليها الواحد، لا من حيث إنها كثرة، على معنى أن الوحدة تصدق على العارض، أعني الكثرة لا ما عرضت له الكثرة، وكذلك كل واحد فهو موجود إما في الأعيان أو في الأذهان فهما متلازمان»[٨٩].

المقصد الثاني -مفهومي الواحد والكثير :

سوف نبيّن معنى (الواحد والكثير) بشكل عام، ثم عند العَلَّامَة الحلّيّ، مع تركيزنا على تعريفهما لديه .

ذهبَ الشيخُ الرئيسُ (ابن سينا) في (الشفاء) إلى القول: «والذي يصعب علينا تحقيقه الآن ماهية الواحد. وذلك أنا إذا قلنا: إنَّ الواحد هو الذي لا يتكثر ضرورةً، فأخذنا في بيان الواحد الكثير ... فما أعسر علينا أن نقول في هذا الباب شيئًا يعتد به،...[٩٠]».

في حين يُعرّفُ ابنُ رشد الواحد بقوله: « أن الواحد هو غير متجزئ والكثرة متجزئة، فإنَّ الكثرةَ إنما يقال لما قد جُزِّءَ أو لما يُجَزَّأ، وأما الوحدة بما هو واحد فإنَّهُ لا يَتَجَزّأ»[٩١]، وعرَّفَ الفخرُ الرازي في (المباحث المشرقية) :«أنه لا يمكن تعريفهما لأنّ الأُمور المساوية للوجود في العموم يعرض لها أن لا يمكن تعريفها إلَّا مَعَ الدَّورِ أو تعريف الشيء بنفسه...[٩٢]»، وعرف المحقق الطوسي في (تجريده): «ولا يمكن تعريفها إلَّا باعتبار اللفظ[٩٣]».

أما العَلَّامَة الحليّ إذ وافق الطوسي من قبله، في شرحه على كلام المحقق الطوسي فقال: « الوحدة والكثرة من المتصورات البديهية فلا يحتاج في تصورهما إلى اكتساب فلا يمكن تعريفهما إلَّا باعتبار اللفظ بمعنى أن يبدل لفظ بلفظ أخر أوضح منه، لا أنـه تعريف معنوي[٩٤]»[٩٥]، ولكننا نجده في كتابـه (معارج الفهم) يعرفُ الواحدَ بقوله: «الواحد هو الشيء الذي لا ينقسم، فإن لم يكن منقسماً من جهة أخرى فهو الواحد على الإطلاق، وهو إذا كان نفس هذا المعنى فهو الوحدة »[٩٦].

أما السّـيوريُّ فقد سـاير العَلَّامَة الحلّيّ والذي عرّف الوحـدةَ والكثرةَ، قائلًا: «الوحدة والكثرة من المعلومات البديهية، فلا يفتقر في تصورها إلى اكتساب تعريف ومـا يقال في تعريف الوحدة بأنها عبارة عن كون الشيء لا ينقسـم، والكثرة عبارة عن كونه منقسما، فهو تعريف لفظي غايته تبدل لفظ خفي بلفظ جلي...»[٩٧].

- الوحدة والكثرة من الأمور الاعتبارية :

لقـد ذكرنا سـابقًا أنّ الوحدة والكثرة مـن المعلومات البديهيـة فلا تحتاج إلى اكتسـاب ومن ثمّ فالوحدة ليسـت ثابتـة في الأعيان وهما من المعقـولات الثانية، أي التـي تحصل في المرتبـة الثانية من التعقل،وليس لها في الخارج تحقق بذاتها، فاما أن نعقل الـشيء أولا ثم نتعقل كونه واحـدًا أو كثيرًا،فالكثرة والوحدة عارضتان للمعقـول أولًا، ولا يتصور قيامهما بأنفسـهما بل بمعروضهمـا [٩٨]، إذ قال العَلَّامَة الحّـلي: «والحق أن الوحدة والكثرة من الأمور الاعتبارية»[٩٩]. وإذ نازع جماعة من الأوائل في كون الوحد والكثرة من الامور الاعتبارية وجعلوهما عرضين موجودين في الخارج [١٠٠]، والدليل في ذلك أن الوحدة والكثرة إذا كانت موجودة في الخارج لزم التسلسل، اما اذا كانت ثابتة في الذهن فهو المطلوب، ولأنها لو كانت موجودة في الخـارج لـكان لا يخلو: إما أن تكون واحدة أو كثـيرة ولا جائز إن تكون كثيرة، وإلَّا لـزم اتصاف الشيء بمنافيه لأن الكثرة منافية للوحدة، فتكون واحدة، فتكون لهـا وحدة، وتلك الوحدة تكون لازمة لوجوده في الخارج، أيضا ننقل الكلام إليها

ونقول فيها كما قلنا في الوحدة الأولى، فيلزم التسلسل. وأما الكثرة فإنها لو كانت موجودة في الخارج لكان أما أن تكون قائمة ببعض أجزاء محلها، أو كل واحد من أجزائه، فيكون الواحد كثيرًا باعتبار واحد [١٠١].

والسّيوريُّ يوافق الحلي في رأيه في أنه لو كانت الكثرة موجودة في الخارج يلزم منه فسادان: الأول: أن يكون الواحد كثيرًا أيضًا، والثاني: أنْ يكونَ العرض الواحد قائماً بمحال متعددة. والقسمان باطلان، وهما لازمان من فرض وجود الكثرة خارجًا، فلا تكون موجودة خارجًا، وهو المطلوب »[١٠٢].

المقصد الثالث - المعقولُ من الوحدة والكثرة وكيفيتهما :

يدخل (العَلَّامَة الحلّي) في مناقشة طويلة حول معنى (الواحد والكثير)، فيقرر أولًا أنَّ الواحد يُقالُ: إما بالذات أو بالعرض، وأنَّ مسألةَ انقسام المعقول على الواحد والكثير من الأمور العامة الشاملة (للجوهر والأعراض)، فالمعقول إما أنْ يكون منقسماً أو لا يكون منقسماً، فالأول هو الكثير، والثاني هو الواحد .

والواحد قد يكون واحدًا بالشخص، أي يكون مانعًا من وقوع الشركة فيه مثل زيد، وقد لا يكون واحدًا بالشخص، ومن ثَمَّ يكونُ على جهتين، إحداهما تقتضي الكثرة، والأُخرى تقتضي الوحدة فجهة الكثرة إن كانت متفقة، فهو الواحد بالنوع (كزيد وعمر، وخالد)، فإنَّ نَوعَهما واحدٌ وهو الإنسان، وإن كانت مختلفة، فهو واحد بالجنس كالإنسان والفرس، فإنهما واحد بالحيوان الذي هو جنسٌ لها وهو واحد، ثم الجنس قد يكون بعيدًا وقريبًا ومتوسطًا. والواحد بالجنس إما بالجنس القريب، الإنسان والفرس، فإنَّ الحيوانَ جنسٌ قريبٌ لها، أو بالمتوسط كالإنسان والشجرة، فإنهما واحد بالجنس المتوسط وهو الجسم النامي، أو البعيد كالإنسان والعقل، فإنهما واحد بالجوهر، وهو جنس بعيد لها [١٠٣].

وأكد العَلَّامَة الحلّيّ هذا المعنى قائلًا :«المعقول إما أن يكون واحدًا أو كثيرًا،

والواحد إما بالذات أو بالعرض، والأول قد يكون بالشخص كزيد [وقد يكون بالنوع كزيد وعمر]، وقد يكون بالجنس كالإنسان والفرس، ثم الأجناس تتصاعد، فيكون الواحد بالجنس واحدًا، إما بالجنس القريب كما قلنا، أو المتوسط كالإنسان والحجر، أو البعيد كالإنسان والعقل» [١٠٤]، وفي موضع آخر يقولُ العَلَّامَة الحلّي: «إنّ الوحدة مقولة بالتشكيك على ما تحتها، فأولها به مجرد الوحدة ثم الواحد بالشخص ثم بالنوع ثم بالجنس، ويتفاوت الأولوية بتفاوت الاجناس قربًا وبُعدًا» [١٠٥].

ويذكر الحلّيّ: «الواحد بالنوع كثير بالشخص» [١٠٦]؛ لأنَّ النوع لا بد له من أشخاص؛ لأنه المقول على كثيرين متفقين بالحقيقة، وهذه الأشخاص قد تكون ذهنية كالعنقاء [١٠٧]، وقد تكون خارجية وذهنية كالشمس.

والواحد بالشخص إمَّا أنْ يصحَّ عليه الانقسام لذاته وهو المقدار، وإنْ صحَّ عليه الانقسام لغيره كالجسم الطبيعي، وإنْ كان الثاني فإمَّا أنْ يكونَ ذا وضع، أي يمكن أن يشار إليه إشارةً حسيَّة أو لا يكون، فالأول النقطة والثاني كالنفس الناطقة عند من يثبت تجردها، ومن جملة أقسام الواحد الوحدة، فإنَّ الواحدَ هو ما لا ينقسم، فإمَّا أن لا يكون له مفهوم غير ذلك فهو الوحدة، أو يكون وهو ينقسم إلى الأقسام المتقدمة [المقدار الجسم الطبيعي] نجد أنَّ العَلَّامَةَ قد قرَّر أنَّ الواحد بحقٍّ هو الواحد على الإطلاق، وعن الواحد تصدرُ كُلُّ وحدة، ماهية، وإذن فالواحد الحق هو الأول والخالق، والحافظ لكل ما خلق، وهو وحده الجدير بوصف الواحد وما عداه فلا يقال عليه واحد إلَّا مجازًا، أمَّا الشيرازيُّ فقد نظر إلى هذه المسألة قائلًا: «اعلمْ أنَّ هذا المسلك من البيان في إبطال التسلسل وإثبات الواجب في غاية الوهن والسخافة ...» [١٠٨].

المقصد الرابع - العلاقة بين الوحدة والكثرة والإشكالات المثارة في هذه العلاقة:

يبحث العَلَّامَة الحلّيّ في العلاقة بين الوحدة والكثرة، ويحدد هذه العلاقة في بحث التقابل بينهما، ثم يقرر أن أقسام التقابل غير جارية بين (الوحدة والكثرة)، وإنما التقابل بينهما بالعرض، كما سنبين لاحقًا.

وهو قد ساير أُستاذه الطوسي وابن سينا في كون التقابل بين الوحدة والكثرة بالعرض، فقال ابن سينا: «فبالحرى أن تجزم أن لا تقابل بينهما في ذاتيهما ولكن يلحقهما تقابل وهو أن الوحدة من حيث هي مكيال تقابل الكثرة من حيث هي مكيل، وليس كون الشيء وحدة، وكونه مكيالا، شيئًا واحدًا بل بينهما فرق، فالوحدةُ يعرضُ لها أن تكون مكيالًا، كما أنها يعرض لها أنْ تكونَ علة ...»[١٠٩].

والوحدة وإنْ كانت تعرض لجميع الأشياء حتى الكثرة نفسها لكنها ومِن ثَمَّ لا تجامع الكثرة في موضوع واحد بالقياس إلى شيء واحد، فإنَّ موضوعَ الكثرة من حيث صدق الكثرة عليه لا يمكن صدق الوحدة عليه فبينهما تقابل قطعًا[١١٠]، والتقابل لا يمكن أن يعرض للواحد، و إنما يعرض للكثير من حيث هو كثير، ومفهوم التقابل «هو عدم الاجتماع في شيء واحد في زمان واحد من جهة واحدة»[١١١].

وإذْ ذكر الحكماء أنَّ أصنافَ التقابل أربعة (الضدية، والعدم والملكة، والسلب والايجاب، والتضايف)[١١٢]، ومِن ثَمَّ فإنَّ التقابلَ بين الوحدة والكثرة غير هذه الأصناف وإنما هو تقابل عارض وليس بجوهري (أي ذاتي)، فصرح العَلَّامَة الحلّي قائلًا: «قالوا [الحكماء]: لاشك أن بين الواحد والكثير مقابلة، وأصناف التقابل أربعة، وليس ذلك التقابل تقابل الضدية وإلَّا العدم والملكة ولا السلب والإيجاب؛ لاستحالة تَقَوّم أحد المتقابلين بهذا المعاني بالآخر، والتقابل التضايف، فإنَّ المضايف مصاحب والمقوم متقدم، فإذن التقابل عارض»[١١٣]، «وهو باعتبار

عروض العلّية والمعلولية والمكيالية العارضين لهما، فإنَّ الوحدةَ علَّة للكثرة ومكيال لها والكثرة معلولـة ومكيلية، فبينهما هذا النوع من التضايف فكان التقابل عرضيًّا لا ذاتيًّا»[١١٤].

المقصد الخامس -الواحد لا يصدر عنه إلا واحد- (خلق العالم [١١٥]) :

لم يكـن العَلَّامَة الحلـيّ أول مَنْ صَرَّحَ في مؤلفاته الكلامية والفلسـفية بالمبدأ القائل (الواحد لا يصدر عنه إلا واحد)،بل إن هذا الأساس كان متجذّرًا في تاريخ الفلسفة، وسوف نمر على تاريخ هذا المبدأ، ونحن ندرس هذه المشكلة لدى العَلَّامَة الحّـلي ونسـتعرض أقوال كل من الفريقين، ثم نبين موقفـه منها لنعلم إلى أيهما كان أقرب، ولم يكن بوسـعه أن يخلق خارج الجو الدّيني والفكري للعصر الذي عاش فيه، وكان لابد من أنْ تثيرَ هذه المشكلة اهتمامه وعنايته، وقضية (الوحدة وعلاقتها بالكثرة) التي تحدثنا عنها سـابقًا قد تفرّعت عنها هذه المسألة – فالواحد لا يصدر عنـه إلَّا واحد – علمًا أن مسـألة الواحد والكثرة قد عولجـت في المدارس اليونانية على الصعيد الطبيعي، أما في العالم الإسـلامي فقد انتقلت إلى الميدان الدّيني، ومع أن طريقة معالجتها لم تختلف، فإنَّ مغزاها قد تغير تغيرًا تامًّا، وأصبح هدف مفكري الإسـلام بناء نظام للكون يوفق بين مقتضيات العقل وبعض الضرورات الدينية، وفي نظـام كهذا تصبح قضية العلاقة بين الواحد والكثرة نقطة الانطلاق والدّعامة الأولى للبنيان الفلسفي بأسره [١١٦].

فإنّ الملاحظ أنَّ الفلاسـفة الإغريق لم تكنْ لديهم فكـرةُ الخلق من العدم،.بل كانوا يرون قدم العالم، أو قدم المادة الأولى التي منها تكونت أجزاء العالم [١١٧].

فاديمقريطـس وليوقبوس رأيَا أن الـذرات التي يتألف منها الكون قديمة؛ لأنَّ الوجـود لا يخـرج من اللَّاوجـود[١١٨]، أما أفلاطون فيرى أن المـادة قديمة كانت في حالة الفوضى، وأنَّ الإله هو الذي نظمها.[١١٩]،أما أرسـطو فصرّح أيضا بقدم العالم

بقوله: «هناك ضرورة؛ لأنْ تكون [أي الهيولى] غير قابلة للهلاك وغير مخلوقة [١٢٠]»، وآخر فلاسفة اليونان شهرة وأكثرهم تأثيرًا في الإسلام من حيث هذه المسألة هو (أفلوطين) الذي ابتدع نظرية الفيض.

وتتلخص نظريتُهُ في أنّ الأشياء مختلفةٌ في الكمال والنقص، ويتوقف كمالها ونقصانها على درجة اتحاد أجزائها، فدرجة اتحاد الأحجار المتناثرة أدنَى من درجة اتحاد أحجار المنزل المهني، واتحاد بين جماعة من الناس لا غاية لهم أقل كمالًا من اتحاد الجوقة الموسيقية أو الفرقة من الجيش، والاتحاد بين الأمور العقلية أقوى منه بين الأمور المادية .وما زال أفلوطين يصعد في سلم الموجودات حتى وصل أخيرا إلى الوحدة الأولى التي لا تقبل الانقسام، وليس فيها أجزاء البتة .وعن هذه الوحدة فاض العقل الكلي الذي هو أقل كمالًا منها، ولذا فهو يقبل الكثرة، وعنه فاضت النفس الكلية، ثم انبثقت الأشياء المادية عن هذا النفس [١٢١].

أما فلاسفة الإسلام فكانوا فريقين : فريقًا اعتنق نظرية الصدور، وفريقًا رفضها.

أما الذين اعتنقوا نظرية الصدور، فمنهم مَنْ أخذها دون أن يحوِّر فيها إلَّا تحويرًا بسيطًا : كإخوان الصفا[١٢٣] .

أما الفارابي [١٢٤] وابن سينا، فلم يكتفيا بعقل واحد ونفس واحدة- كما قال بها أفلوطين- بل أتيا بعشرة عقول وتسع نفوس. وذهبا إلى أنَّ هذا العالم المتكثر لا يمكن أن يصدر عن الله -تعالى- مباشرة؛ لأن الله وحده، والواحد لا يصدر عنه إلَّا واحد، فلابد من متوسطات، فقال ابن سينا :«... إنَّ كلَّ عقلٍ هو أعلى في المرتبة، فإنه لمعنى فيه، وهو أنه بما يعقل الأول يجب عنه وجود آخر دونه، وبما يعقل ذاته يجب عنه فلك بنفسه وجرمه وجرم الفلك كائن عنه، ومستبقى بتوسُّط النفس الفلكية...»[١٢٥].

واهتـمَّ نصير الدّيـن الطوسي بمسـألة نظرية (الصدور)، في دراسـته لمباحث الإلهيات لاسـيما في كتابيه (تجريد العقائد ومصارع المصارع)، والذي قرر فيها أهم آرائه الفلسـفية والكلاميـة. فمقولة الواحد لا يصدر عنـه إلَّا واحد قد قال بها في حل هذه المشكلة، ويبين أن الكثرة التي تصدر عن الأول، وتكثرها الذي هو ناتج عن اسـتعدادات الموجودات الممكنة للتكثر، لا تخل بالقول إنَّ الصادرَ عن واجب الوجود إنَّما هو الممكن الواحد [١٢٦].

ومن فلاسـفة الإسلام مَن أعرضَ عن نظرية الصدور، وقال إنَّ العالم محدثٌ، فالكنـدي يذهب إلى أنَّ العالم محدث مـن لا شيء، ضربة واحدة في غير زمان ومن غير مـادة بفعل القدرة المبدعة المطلقة من جانب علـة فعالة أولى هي الله، ووجود هـذا العالم وبقاؤه ومدة هذا البقاء متوقفـة كلها على الإرادة الإلهية الفاعلة لذلك، بحيث لو توقف الفعل الإرادي من جانب الله لانعدم العالم ضربة واحدة وفي غير زمان أيضًا؛ والى الرأي ذاته يذهب الغزالي. «إما المتكلّمون فيجمعون على أن العالم محدث: سواء في ذلك المعتزلة والأشعرية»[١٢٧].

المطلب الأول: موقف العَلَّامَة الحلّيّ من(نظرية الفيض) ونقد الأسـاس الذي اسـتند إليه الفلاسفة الإسلاميّون لبناء هذه النظرية:

عرض العَلَّامَة الحلّي هذه المسـألة – نظرية الصدور – في مجموعة من مؤلفاته (الكلامية والفلسفية)، والذي نلاحظه عندما نقرأ هذه المؤلفات، أنه انتقد (نظرية الصـدور وأساسـها)، وقـدم عـددًا من الحجـج – علمًا أنَّـهُ كان مسـبوقًا في هذه الانتقـادات التي وجهت إلى نظريـة (الصدور) من بعض الفلاسـفة والمتكلمين، كالغزالي [١٢٨]، والشهرستاني[١٢٩]، والرازي[١٣٠] .

ومسـألة (الصدور) درسها باسـتيعاب وبفهم واضح، وبمعرفة نادرة بدقائق الأمور، يناقش ويحاكم ويسـتفهم، بعبقرية غير خافية، مما يدل على أنّ هذه المسألة

نالت من النقاش المساحة الواسعة في كثير من مؤلفاته، إذ عالج هذه المسألة – الصدور– ضمن صفة القدرة الإلهية، وهو قد صرّح وقبل أن يناقش حججَ الفلاسفة حول أساس النظرية بأن:« هذا البحث ساقط عنا، لأنا نسند الأشياء الكثيرة إلى واجب الوجود تعالى من غير توسط أمر ما من الأمور»[١٣١]، وفي موضع آخر قال:« ونحن لما أثبتنا كونه تعالى قادرًا اندفعت هذه الكلمات، وأيضًا فقد جوزنا استناد الكثرة إلى البسيط»[١٣٢].

وذهب أفلوطين وفلاسفة الصدور– الفارابي وابن سينا – إلى أنّ الفاعل الواحد من جميع الجهات من غير تعدد الآلات والقوابل لا يصدر عنه أكثر من واحد «، وهؤلاء القوم لما اعتقدوا أن الواحد لا يصدر عنه إلَّا واحد ... ووجدوا في العالم كثرة، طلبوا لها عللًا كثيرة، فقالوا :واجب الوجود واحد، فلا يصدر عنه إلَّا واحد»[١٣٣].

المطلب الثاني – نقد العَلَّامَة لقولهم (الواحد لا يصدر عنه إلَّا واحد) :

ويمكن تلخيصها في جملة من النقاط، منها:

١ – رأى الفلاسفة الفيضيون أنَّ الاشياء متفاوتة في الكمال والنقص، وكلما كانت الأشياء ذات أجزاء واحدة بسيطة، لا تقبل الانقسام يصدر عنها العقل الكلي والنفس الكلية إلى أنَّ تنبثق عنها الأشياء المادية .فقد قعدوا أساس الواحد لا يصدر عنه إلَّا واحد، ولا يجوز أنْ يصدرَ عنه اثنان؛ لأنّ ذلك يلزم عنه التركيب الله – تعالى– فقال :«وهؤلاء القوم لما اعتقدوا أنّ الواحد لا يصدر عنه إلَّا واحد ... وجدوا في العالم كثرة، طلبوا لها عللًا كثيرة، فقالوا :واجب الوجود واحد، فلا يصدر عنه إلَّا واحد»[١٣٤].

٢ – العقل الأول الذي يقول به الفلاسفة، ممكن كما يعترفون هم أنفسهم، ثم كيف يعقل أنْ يكون للإمكان والوجوب والتعقل مدخل في التأثير مع أنها أمور

اعتباريـة لا تحقق لها في الخارج ثم إن كانت متكثرة، اسـتحال صدورها عنه تعالى مع وحدته، وإنْ كانت واحدة، استحال التكثر بها[١٣٥] .

٣- اسـندوا إلى ما يسمونه (بالعقل الفعال)، أو العقل الأخير العاشر، الكون والفسـاد، وصورها الجسـمية والنوعية، ثم الصور المركبة المعدنيـة، ثم النباتية ثم الحيوانية، ثم الإنسانية. فاذا كان الامر كما يقولون فما الذي يمنع من استناد الأشياء إلى واجـب الوجـود [١٣٦]، فقال العَلَّامَة :«وهذه الأصول كلها فاسـدة؛ لِمَا بَيَّنَّا من جواز تكثر المعلول عن العلة الواحدة »[١٣٧].

٤- احتـج الحكـماء بأنَّ الواحـد حقًّا من جميع الوجوه لو صـدر عنه أكثر من واحـد لزم : إمـا التركيب في ذلك الواحد أو التسلسـل، واللازم بقسـميه باطل، فكـذا الملـزوم، بيان الملازمة : انـه إذا صدر عنه اثنان مثـلا (أ) و(ب) كان مفهوم صـدور(أ) غير مفهوم صدور (ب) بدليـل أنا نعقل متغايريـن وحينئذ نقول :إذا تغايـر الصـدوران فإما أنْ يكونـا داخلين في ماهيتـه، أو خارجين مـن ماهيته، أو يكون أحدهما داخلًا والآخر خارجًا، فإنْ كان الأول لزم التركيب في ذلك الواحد البسـيط، وكـذا إنْ كان أحدهما خارجًا والآخـر داخلًا، وإنْ كانـا خارجين نقلنا الـكلام إليهما، وقلنا :إنَّ صدورَ أحد هذين الصدورين مغاير لصدور الآخر، فإمَّا أن يكونا داخلـين، أو أحدهما داخلًا والآخر خارجًا وهكذا يلزم التسلسـل، فقد بانت الملازمة .

وأما بطلان اللازم فظاهر؛ لأنَّ اجتماع البسـاطة والتركيب في الماهية الواحدة مستلزم لاجتماع النقيضين، فيكون محالًا، والتسلسل محال أيضًا... وهما لازمان من جواز صدور أكثر من واحد من العلة البسيطة، فيكون محالًا وهو المطلوب.»[١٣٨]

والعَلَّامَـة الحلّي يبين أنّ احتجاجَ الفلاسـفة ضعيـف [١٣٩]، ويرى كلامهم في غايـة السـقوط [١٤٠]، « لأن الصدور أمـر اعتباريّ لا تحقق لـه في الخارج وإلَّا لزم التسلسـل، واللازم باطل فكذا الملزوم بيان الملازمة أنه لا جائز أن يكون الصدور

واجبًا، لاستحالة تعدد الواجب، واستحالة كون الصدور عرضًا، فيكون ممكنًا، فيكون له صدور، وننقل الكلام إلى صدور ونقول فيه كما قلنا في الأول ويلزم التسلسل»[١٤١].

وفي الحقيقة أنّ هذه الحجج التي احتج بها الفلاسفة (الفيض)، ونقدها العَلَّامَة الحلّيّ هي حجج قوية هدت أركان هذا الأساس، فقد ظهرت بجلاء أن الواحد قد يكون علّة وسببًا لأكثر من واحد، فلم يعد هناك مجال لاستحالة استناد كل ما في الكون إلى الخلق المباشر، من دون توسط تلك العقول والنفوس.

المبحث الثالث

الجوهر الفرد[١٤٢]

يعدّ أرسطو أول مَنْ عالج مفهوم الجوهر بطريقة منهجية وتعامل معه كموضوع فلسفي وأدار حوله مختلف وجهات النظر[١٤٣]، ومذهب الجوهر الفرد من المذاهب القديمة، وقد اختلفت الآراء في أول مَنْ قال به بين (الهنود واليونان) إذ يذهب مابيو «mabilieau» ،... أن أصل النظرية الذرية بأكملها في الفلسفة العربية هو المذهب الذري الهندي. والمذهب الذري الهندي هو في الحقيقة مصدر حتى للمذهب الذري اليوناني[١٤٤].

ويقرر بينيس pines، بتدبير أكثر، بالأصل اليوناني للمذهب الذري العربي لكنه يجد أن بعض عناصره، ترجع الى المذهب الذري الهندي[١٤٥]، وأول من قال بالمذهب الذري من اليونان فيلسوفان[١٤٦] هما «لوقيبوس Leuippus، وديمقريطس Democritus مؤسسا النظرية»[١٤٧]، ويقوم مذهبهما على أن الكون نشأ من كتلة لانهاية لها، وهذه الكتلة تحتوي على جراثيم أو بذور جميع الأكوان. وهذه البذور عدد لانهاية له من الأجسام الصغيرة التي لا تقبل الانقسام، وهي

قديمة أبدية لا تفنى، ولكل منها شكلها الخاص، وهي تختلف فيما بينها باعتبار الحجم أو المقدار، وإذا اتحدت بعض هذه الذرات في الشكل أو المقدار اختلفت من جهة الوضع أو المكان، ولابد من وجود فضاء تتحرك فيه الذرات ومتى تحركت أدَّى ذلك إلى اصطدامها، فتهبط الذرات الثقيلة نحو مركز الكون، وهو الأرض، وأما الذرات الخفيفة فتصعد وتكون الفلك الأول، وقد نقد أرسطو نظرية الجوهر الفرد؛ لأنها كانت في جوهرها تستند إلى وجود الخلاء[١٤٨].

«وقد أبطل أرسطو الخلاء الذي كان يقول به ديمقريطس والمدرسة الذرية عامة...

وقد ساير أبيقور ديمقريطس والمدرسة الذرية بالرغم من نقد أرسطو لها. وقال بالخلاء، وإنّ الأجسام تتركب من أجزاء صلبة لا تتجزأ أو لا يمكن أنْ تنحل على أي وجه [١٤٩].

«وقد رفضت كل مدارس الفلسفة اليونانية التي أزهرَت بعد أرسطو ذرية أبيقور المتأخرة [١٥٠]».

وكان أول مَن دعا إلى المذهب الذري - من المسلمين- هو أبو الهذيل العلاف، وتبعه في ذلك معمر بن عبادة وهشام الفوطي. [١٥١]، ويبدو أنَّ أبا الهذيل قد استقى فكرة الجوهر الفرد من الوسط الفلسفي، فالفكرة قديمة عند الإغريق والهنود كما ذكرنا سابقًا، ومن ثم انتشرت عند المتكلمين (معتزلة، وأشاعرة وغيرهم) ووضعوا المؤلفات في (الجوهر الفرد) [١٥٢]، وأصبح المبحث يعالج في الكتب الكلامية على غرار مسائل أصول الدين، كالبحث في وجود الله وصفاته، وغيرها من المسائل.

وفي الحقيقة إنَّ هذه المسائل ومسألة الوجود والماهية، والواحد والكثير من المقدمات للبحث عن أدلة وجود الله - تعالى - وإثبات وحدانيته. والواقع أنَّ مفهوم الجوهر الفرد لم يبحث بشكل موسع ويُعطى له اهتمام خاص ويكون

مذهبًا متميزًا في المدة الممتدة بين (اليونانية والحديثة) إلَّا عندَ المفكرين المسلمين - المتكلمين- .

أمَّا الفلاسفة المسلمون ومنهم الكندي والفارابي وابن سينا...الخ، فقد أخذوا بالمعنى الأرسطي للجوهر، سواء أكان ما طرحه أرسطو في المنطق أم في ما بعد الطبيعة [١٥٣]. وعلى الرغم من ذلك فإنَّ (العَلَّامَة) قد تناول مفهوم الجوهر بالمعنى الأرسطي، وسايرَ فلاسفة الإسلام، إلَّا أنَّهُ قد افترق عنهم في مسألة (الجوهر الفرد) وكان أميل إلى المتكلمين،وقد خالف في ذلك أساتذته - الطوسي، والكاتبي- في القول (بالجوهر الفرد)، وتناوله في أغلب كتبه الكلامية والفلسفية أيضًا، وسايرَ بذلك الفخر الرازي وان كانت للرازي اراء متباينة في مؤلفاته المختلفة، كما سنرى لاحقًا.

إنَّ الغاية من اهتمام المتكلمين المثبتين للجوهر الفرد، يرجع إلى أنَّ القول بالجوهر الفرد يؤدي إلى القول بأنَّ العالم حادث، وهذه هي غاية ما يريدون التوصل إليه[١٥٤]، ومن ثَمَّ فلا خلاف بين المتكلمين في أنّ العالم وبجميع موجوداته، محدث من الله تعالى، وهذه ليست نتيجة علمية أفضى إليها البحث، بل هي ضرورة ميتافيزيقيا أيضًا؛ لأن كمال العلم بالله تعالى لا يحصل إلَّا بعد العلم بحدوث الأجسام من حيث ان تمام التوحيد لا يكون إلَّا بأنْ ينفي عن الله تعالى شبهة الأجسام.

وصفوة القول إنَّ المتكلمين المثبتين للجوهر الفرد أرادوا أن يثبتوا مسائل مهمة فقال العَلَّامَة الحلّي: «وإنما طولنا في هذه المسألة؛ لكونها من المسائل الشريفة التي تبتنى عليها مطالب كثيرة»[١٥٥].

المقصد الأول: موقف العَلَّامَة الحلّي من مسالة الجوهر الفرد :

لقد عالج العلَّامةُ الحلي مسألة الجوهر الفرد في موضعين: الأول في مسائل الجسم الطبيعي، والآخر في مسألة المعاد، والرأي في هذه المسألة أنَّهُ كان أقرب إلى الدقة في كلا الموضعين .ففي الأول أراد فيه إثبات حدوث الأجسام ومن ثمة كون العالم محدثًا ومحتاجًا إلى الخالق، وفي الموضع الثاني بَيَّنَ معرفة النفس وما يتعلق بها من مسائل المعاد الجسماني وما ينطوي عليها من مسائل أخرى.

وخلاصة الكلام أن المتكلمين عامة والعَلَّامَة الحلي خاصة أرادوا أن يثبتوا أمورًا :

الأول: مسألة وجود الله أو الأحرى مسألة حدوث العالم التي تعدّ مقدمة للبرهنة على وجود الله. وذلك إذا كان الجسم مؤلفًا من أجزاء لا تتجزأ، فهو محدود والمحدود ممكن والممكن لابد له من واجب يؤثر في إيجاده.

الثانية: علم الله وقدرته، فلو لم تكن الأجسام مؤلفة من أجزاء تتناهى لم يكن الله محيطًا بعلم كل الأشياء، ولا كانت قدرته شاملة لكل الأشياء أيضًا.

الثالث: المعاد الجسماني، وهذه المسألة مبنية على المسألة السابقة ؛ وذلك لأنه إذا ثبت أنَّ الله قادرٌ على جمع كل الأجزاء عالم بها جميعًا، وأن الجسم الإنساني مؤلف من جواهر فرديّه أمكن القول بأن الله يعيد الجسم الإنساني يوم الحشر على ما كان عليه في الدنيا، إذ هو عالم بأمكنة أجزاء الجسم بعد موتها قادر على جمعها[١٥٦].

رفض فلاسفة الإسلام نظرية الجوهر الفرد، فابن سينا يُعرِّفُ الجسمَ: «بإنَّ الجسم جوهر واحد متصل وليس مؤلفًا من أجزاء لا تتجزأ» [١٥٧]، وانتقد ابنُ رشد اعتماد (الأشعريّ) في حدوث العالم على القول بالجوهر الفرد؛ لأن في وجود الجوهر الفرد شكًّا كبيرًا. [١٥٨] كما تابع نصير الدين الطوسيُّ ابنَ سينا في رفضه للجوهر الفرد، في حين نجد أن (الفخر الرازي) قد كان له حيال الجوهر الفرد

ثلاثة مواقف مختلفة، إلّا أننا مع ذلك نستطيع أن نقول إنه من أصحاب الجوهر الفرد؛ لأنه قد قال به في أقدم كتبه وأوسطها، وآخرها، فقال الرازي: «الجوهر الفرد حق»[١٥٩].

وأما المتكلمون الذين رفضوا (نظرية الجوهر الفرد)، فمنهم مثلاً النَّظَّام المعتزلي، وكذلك ابن كلاب السلفي، وأيضًا ابن حزم وابن تيمية وتلميذة ابن القيم، وغيرهم [١٦٠]. وقد ذهب العَلَّامَة الحِلّي في كتاب «مناهج اليقين»[١٦١] إلى أن الأقوال في تركيب الجسم على أربعة [١٦٢] لا مزيد عليها :

أحدها : القول بتركبها من الأجزاء المتناهية بالفعل، وهو قول جمهور المتكلمين وبعض الأوائل .

الثاني: القول بتركبها من أجزاء غير متناهية، وهو قول لبعض الأوائل وللنظام [١٦٣].

الثالث: قبولها للانقسام غير المتناهي وهو قول جمهور الأوائل [١٦٤].

الرابع: قبولها للانقسام المتناهي، وهو قول طائفة، وينسب إلى الشهرستاني [١٦٥]. [١٦٦]

وقد اتفق (الحكماء، والنظام) على عدم انتهاء الجسم في القسمة إلى الجزء الذي لا يتجزأ، إلّا أنه عند النظام موجود بالفعل في الجسم، وعند الحكماء يستحيل وجوده [بالفعل][١٦٧] .

وكان للعلّامة الحلّيّ موقفٌ واحد حيال (الجوهر الفرد)،فقد بحثه في كتابه (نهاية المرام)، علماً أنّ حقيقة الجوهر لها معان متعددة ومتباينة بين الحكماء والمتكلمين، فهو عند الحكماء هو الموجود لا في موضوع، أما عند المتكلمين فهو المتحيز والذي لا يقبل القسمة العقلية ولا الفردية ولا الوهمية فقال: «الجوهر الفرد يطلق بالاشتراك على الموجود لا في موضوع وهو رأي الحكماء. والثاني

المتحيز الذي لا يقبل القسمة العقلية ولا الفرضية والوهمية»[١٦٨].

أما في كتاب «نهج المسترشدين» [١٦٩] فقد قرر أنَّ الجسَم مركَّبٌ من الجوهر الفرد، ولكن كان يفتقر إلى البرهان عليه وبما ان الأدلة في إثبات الجوهر الفرد ونفيه قد تعارضت واختلفت بين المتكلمين والحكماء، ومن ثَمَّ افتقرَ إلى البرهان عليه مع إقراره، فقال السّيوري: «لما قرر [العَلَّامَة الحلي] أن الجسمَ مركب من الجوهر الفرد، وكان ذلك متوقفًا على ثبوت الجواهر، افتقر إلى إقامة البرهان على ذلك وقد اختلفت آراء الحكماء والمتكلمين في هذا المقام»[١٧٠]، علمًا أن العَلَّامَة الحلّي – عندما حاول أثبت الجوهر الفرد – لم يأتِ بحجج جديدة، بل كرر ما قاله السابقون، وخاصة «الفخر الرازي والحجج التي تعود إلى زينون الايلي، والتي استخدمها المتكلمون بعد ذلك لإثبات نظريتهم ...»[١٧١]، ونجده عمل على استعراض آراء جميع الأوائل – الفلاسفة اليونان، والنظام من المعتزلة – القائلين بالجوهر الفرد والمنكرين له، وعمل من ناحية أخرى على تعزيز القول بنظرية الجوهر الفرد مستندًا الى هندسة (إقليدس) وغيرها.

وكما «يلاحظ على أدلة الإثبات (الجوهر الفرد) أنها مطبوعة بطابع الفروض العقلية المستندة إلى معطيات الرياضيات والهندسة دون التعويل على الملاحظات الحسية التي اعتمدتها النظرية اليونانية، عند لوقيبوس وديمقريطس، مثل الذرات المتطايرة في أشعة الشمس، والذرات الرائحية التي تتصاعد مع الدخان والهواء وما شاكل، وبما يرجع ذلك بالدرجة الأساس إلى أن المتكلمين يجعلون جزءهم غير جسم،...على ما يقوله الفخر الرازي» [١٧٢].

المقصد الثاني- إشكالات المثبتين والنافين لفكرة الجوهر الفرد وموقفه منهما :

استعمل العَلَّامَة الحلّيُّ حججًا في إثبات الجوهر الفرد، وليس في الوسع سردها جميعًا وسرد تعليقات العَلَّامَة عليها، غير أنني سأنتقي حجتين ثم اتبعهما

بدراسة العَلَّامَة الحلّي والمقداد السيوري، لزيادة الإيضاح ولسهولة فهم الحجة، علمًا أنَّ الحججَ التي استعملها مستندة أساسا إلى الفروض العقلية :

الحجة **الأولى** :«احتج المثبتون بأنا إذا وضعنا كرة حقيقية [غير مضلعة]على سطح حقيقي [غير متعرج] لاقته بما لا ينقسم، وإلَّا لكانت مضلعة، فإذا دحرجت عليه لاقته في كل آن يفترض بنقطة، فيكونان مركَّبين من الجواهر ...وها هنا حجج كثيرة ذكرناها في كتاب الأسرار[١٧٣]» [١٧٤] ، أي إننا إذا وضعنا كرة حقيقية على سطح حقيقي فلابد من أنْ تلاقيه جزءًا، فذلك الجزء إذا كان غير منقسم – أي تكون جوهرًا فردًا أو جزءًا لا يتجزأ – ثبت المطلوب وإذا كان منقسماً – إلى ما لا يتناهى– ومن ثَمَّ تكون الكرة في هذا الموضع –التلاقي – مضلعة. ولتوضيح موضع الملاقاة بين الكرة والسطح بالهندسة الاقليدية والبرهان على أن موضع الملاقاة غير منقسم ومؤلف من نقاط «يمكن إخراج خطين من مركز الكرة [اعني النقطة المفروضة] إلى طرفي ذلك المنقسم الذي هو موضع الملاقاة .ويمكن أيضًا إقامة عمود بينهما على وسط ، فيحصل من إقامة العمود زاويتان قائمتان؛ لعدم ميل العمود إلى أَحَدِ الجانبين، ويحصل من كل واحد من الخطين المعروضين على طرف المنقسم زاوية حادة، لميل كل منهما إلى الوسط، فيكون العمود حينئذ وترًا للزاويتين الحادتين، وكل واحد من الخطين وتر لزاوية قائمة .وقد برهن إقليدس على أنّ وترَ الحادة أقصر من وتر القائمة، فيكون العمودُ أقصر حينئذ من الخطين الطرفين، فلا تكون الخطوط الخارجة من النقطة إلى المحيط متساوية، وإذا لم تكن متساوية تكون الكرة غير حقيقية، بل مضلعة والفرض أنها حقيقية، وهذا خلف أي محال و[هذا] المحال لازم من فرض كون موضع الملاقاة منقسماً فلا يكون منقسماً فيكون غير منقسم وهو المطلوب» [١٧٥].

الحجة الثانية :«وهذه الحجة تبطل رأي الحكماء في قولهم : إنّ الجسم واحد

ينقسم إلى ما لا يتناهى بالقوة، وتقريره أن نقول :لو كانت الانقسامات التي لا تتناهى حاصلة في الأجسام بالقوة لكانت حاصلة فيها بالفعل، والتالي باطل فالمقدّم مثله. بيان الشرطية :إن كل جسم فإنّه قابل للقسمة إلى جزءين وكل واحد من ذينك الجزئين يكون ملاقيًا للآخر بأحد طرفيه دون الآخر، واختلاف الأعراض يوجب الانقسام الفعلي، فلما صدق على طرفي احد الجزءين الملاقاة للآخر ولم يصدق على الطرف الآخر كان كل واحد من الطرفين متميزًا عن صاحبه بالفعل فيكون كُلُّ واحدٍ من الجزءين منقسماً، وهكذا إلى ما لا يتنهي» [١٧٦] .

إنَّ التقارب أو الاتفاق الذي لامسناه بين الفخر الرازي والعَلَّامَة الحلّيّ في النتيجة على إبطال قول النظام القائل (بالطفرة) فالحلّيّ يرى أن لتمام هذه الحجة يتعرض (للطفرة) التي قال بها النظام ويأتي بحجج لإبطالها، ومن هذه الحجج. ما يأتي:

١- الأول: إنّ الجسم لو اشتمل على ما لا ينتهي لما لحق السريع البطيء، فإنَّ البطيء إذا تحرك مسافة ثم ابتدأ السريع فإنَّه لا يمكنه قَطْع تلك المسافة إلَّا بعد قطع نصفها،ولا يمكنه قطع نصفها إلَّا بعد قطع ربعها، وهكذا إلى ما لا يتناهى، فيلزم أن لا يصل إلى البطيء البتة .

٢- الثاني :يلزم أن لا يقطع المسافة المتناهية المقدار في زمان متناه؛ لأن المتحرك لا يمكنه قطع تلك المسافة إلا بعد قطع نصفها، ولا يمكنه قطع نصفها إلَّا بعد قطع ربعها، وهكذا إلى ما لا يتناهى، فيجب أن يكون هناك أزمنة لا تتناهى [١٧٩].

وقد اعتذر النظام عن هذه الأدلة «بالطفرة، وهي غير معقولة مع عدم القطع ومعه لا تقع [١٨٠]»، والذي جرَّه للقول (بالطفرة)، قوله بنفي الجزء الذي لا يتجزأ، والذي وافق فيه الفلاسفة [١٨١]،فإذا كانت المسافة المعينة ينقسم كل جزء من أجزائها إلى ما لا يتناهى فكيف يمكن قطعها في وقت متناه ؟ فللتغلب على هذه الصعوبة أحدث النظام القول بالطفرة.

وللفلاسفة اعتراضاتٌ كثيرةٌ يوردونها على إبطال (الجوهر الفرد)، وليس في الوسع سردها جميعًا وسرد ردود (العَلَّامَة الحلّيّ) عليها، فذلك يحتاج إلى مساحة بحثية واسعة تخرجنا من أصل مطلبنا، وتدخلنا في دائرة (الرياضيات والهندسة)، لذلك وجدنا أنَّه من الأنسب أنْ نذكر اعتراضًا واحدًا، وموقف العَلَّامَة الحلّيّ منه؛ وقبل حديثنا عن اعتراض الفلاسفة، قد مر فيما سبق أنَّ إحدى حجج العَلَّامَة على إثبات الجوهر الفرد مستنده إلى القول بوجود الكرة الحقيقية المرتكزة على سطح حقيقي وهذه الحجة موجودة عينها عند الفلاسفة، يستدلون على إثبات الكرة على نفي الجوهر الفرد، فحاول أنْ يعزز من الإجابات التي تنكر الكرة المضلعة وتثبت الكرة الحقيقية وكما سنرى. قال: في كتاب (الأسرار الخفية في العلوم العقلية)، (واحتج نفاة الجوهر بوجوه)، ومنها «...أن الجوهر بين الجوهرين»[١٨٣]، «فلا يخلو أما أن يكون الوسط مانعًا من تلاقي الطرفين أَوَّلًا، فإنْ كانت مانعًا فذلك إنما يكون بأن يلاقي كل منهما ببعض منه، فيلزم الانقسام حينئذ. وإنْ لمْ يكن مانعًا يلزم التداخل ، وهو صيرورة جزء الشيء أقل مما ينبغي والتداخل محال، وهو لازم من كونه غير مانع، فيكون مانعًا فيكون منقسمًا وهو المطلوب .وأما أن يكون الوسط ملاقيًا لكل من الجوهرين بعين ما يلاقي به الجزء الاخر أو بغيره، فإنْ كان الأول لزم التداخل، وهو اندماج الأجزاء بحيث يصير جزؤها أقل مما ينبغي لها. وإن كان الثاني فذلك انما يكون بأن يلاقي كليهما ببعض منه، والتداخل محال فتعين الثاني، فيكون الوسط منقسمًا، وهو المطلوب[١٨٥]»، «وقد أجاب المتكلمون ... بأنَّ الملاقاةَ ليستْ ببعض الأجزاء ولا بجميعها، بل بأعراض حالة فيها كما هو عندكم في الأجسام المتلاقية بالسطوح.[١٨٦]».

وفي موضع آخر ذكر العَلَّامَة الحلّيّ الجواب وتوسع فيه قائلًا: «إن هذا القول ينفي الحكم الضروري بتماس الأجسام وتلاقي السطوح والخطوط بعضها لبعض؛ لأن الجسم إذا ماس جسمًا فالسطحان إن تلاقيا بالأسر تداخلا واتَّحدا، ولم يبقَ فرق

بين المماسة والاتصال، كما قال في النقطة، وإنْ لم يتلاقيا بالأسر بل بالبعض انقسما في جهة التلاقي حتى يكون بأحد جانبيه مُلاقيًا لأحد الجسمين وبالآخر لا يلاقيه، فكان لكل من السطحين عمق، وقد كان لهما طول وعرض، فالسطحان جسمان، هذا خلف .ولما بطل القسمان لزم أن لا يماس جسم جسماً ولا سطح سطحًا ولا خط خطًّا»[١٨٧].

وخلاصة القول إنَّ العَلَّامَةَ الحلّيَّ يرفض متابعة أستاذه الطوسي الذي تبنى ما ذهب إليه ابن سينا في هذه المسألة الذي عدَّ أنَّ الجسم جوهر واحد متصل، وليس مؤلفًا من أجزاء لا تتجزأ؛ وتابع المتكلمين في مسالة الجوهر الفرد ومال إليهم في هذه المسألة.

الخاتمة

كان العَلَّامَة الحليّ خلاصة لتجربة منفردة في العلوم الإنسانية وفلسفتها، استكمل بفضل جهوده ومدرسته الحلة الفلسفية والكلامية التي وجدت بوصول نصير الدين الطوسي أصبح عامل تعزيز وقوة جعلها تستكمل مسيرة الكلام والفلسفة والعقيدة بشقيها (السينوي) و (الفارابي) بعد ان تعرضت هذه المسيرة لمحنتين الأولى فكرية (كهجوم الغزالي بتهافت الفلاسفة) والثانية سياسية (سقوط بغداد) أمام الزحف المغولي مما عطل دور مدرسة بغداد الفلسفية ليبرز دور مدرسة الحلة بالصورة التي جعلها نخبة من المفكرين والعلماء منارة علم في منطقة الظل التي تركتها سطوة المحتل، وكان إسلام غازان سنة ٦٩٣هـ/ ١٢٩٥م، وتَبَنِّي خدابنده (٧١٦/ ١٣٣١٦م) العقائد الاثني عشرية رسميًّا، وأكمل مقدمات نصير الدين الطوسي الفلسفية والكلامية فأصبحت مدرسة الحلة الكلامية صرحًا شامخًا موصلًا علوم هذه المدرسة إلى المراكز العلمية اللاحقة التي ازدهرت في قم.

وما نختم به موقف العَلَّامَة الحلّيّ في نقده لأصل نظرية (الصدور) إنما يرفض

القـول بفكـرة العقول، وإنْ جاءت على شـكل هندسيّ – عقليّ مجـرد، وقد حاول بواسـطتها الفارابي وابن سينا الخروج من مأزق (الخلق من لا شيء)، وإنّ موقفهم هذا يمثل امتدادًا شـكيًّا داخل الفكر الإسلامي ويتقاطع مع العقيدة الدينية، ومِن ثَـمَّ عودة لفكر ما قبل الإسـلام والمسـيحية، وإنَّ فكرة الخلق والإبـداع قد جمعته بالكنديّ والغزاليّ من قبله.

أمـا موقفه في إثباتـه للجوهر الفرد فقد كان يفتقر إلى البرهـان، وبما أنّ الأدلة في إثبـات الجوهر الفـرد ونفيه قد تعارضت بين المتكلمـين والحكماء، فقد افتقر في إقامة البرهان عليه، ومِن ثَمَّ فلم يكن ما جاء به جديدًا، بل كرّر ما قاله السابقون، كالفخـر الرازي مـن قبل العَلَّامَة صاحـب الحجج القديمة التي تعـود إلى زينون الايلي، واستعملها المتكلمون لإثبات نظريّتهم.

فقد عالجها في موضعين الأول: ضمن مسائل الجسم الطبيعي، والثاني: ضمن مسـألة المعاد، والرأي في هذه المسـألة أن العَلَّامَةَ الحلّيَّ كان اقرب إلى الدقة في كلا الموضعين.

ففـي الأول أراد فيـه إثبـات حدوث الأجسـام، ومن ثَمَّ كـون العالم محدثًا ومحتاجًـا إلى الخالق، والموضـع الثاني يبين معرفة النفس وما يتعلق بها من مسـائل المعاد الجسماني وما ينطوي عليها من مسائل أخرى.

وخلاصـة الكلام أن المتكلمين عامـة والعَلَّامَة الحلّيّ خاصـة أرادوا أن يثبتوا مسـألة وجود الله، أو بالأَحرى مسـألة حدوث العالم التي تعد مقدمة للبرهنة على وجود الله. وذلك إذا كان الجسـم مؤلفًا من أجـزاء لا تتجزأ فهو محدود والمحدود ممكـن والممكن لابد له مـن واجب يؤثر في إيجـاده، إذن وَقَـفَ العَلَّامَة الحلّيُّ على مسافة واحدة من الفلاسفة والمتكلمين، فبغيته الوصول إلى الحقيقة فيما يصبو إليه.

الهوامش

(١) ينظر: مع الفيلسوف، ص١٠.

(٢) للاطِّلاع على تاريخية مسألة الوجود في الفلسفة، ينظر: فلسفة الوجود والماهية بعد ابن رشد، النراقي أنموذجًا، ٣٢-٤٨ .

(٣) ينظر، ما بعد الطبيعة عند محمد حسين الطباطبائي، ورقة ٩٦.

(٤) ينظر: فلسفة الوجود والماهية بعد ابن رشد، ورقة ١٣.

(٥) نهاية المرام في علم الكلام،١/ ١٧.

(٦) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص١٢.

(٧) تجدر الإشارة هنا إلى أنَّ العلامة الحليَّ أوردَ حدودًا أخرى للوجود، وذكر أنها رديئة، للمزيد ينظر: نهاية المرام في علم الكلام ١/ ١٨.

(٨) ما بعد الطبيعة عند محمد حسين الطباطبائي، ورقة ٦٩.

(٩) الشفاء-الإلهيات،ص٢٩.

(١٠) ينظر،كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد،ص١٢-١٣.

(١١) تطور علم الكلام إلى الفلسفة ومنهجها عند نصير الدّين الطوسي، ص٨٢.

(١٢) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص٣٢.

(١٣) إنّ التعريف (بالحد) في منظومة أرسطو المنطقية يمثل عملية تركيبية تتألف من جنس، وفصل. ويعني هذا أن تعريف الشيء يجب أن يتألف من جنسه، الذي يشترك به مع أشياء أخرى ثم يضاف إليه فصله الخاص،الذي يميزه من الأشياء الأخرى. عن التفاصيل ينظر، تحليل أرسطو للعلم البرهاني، ص١٤٢.

(١٤) رسائل الكندي الفلسفية، ص١٦٠-١٦٢.

(١٥) آراء أهل المدينة الفاضلة، ص٢٩.

(١٦) الإشارات والتنبيهات،٣/ ٤٩.

(١٧) المعجم الفلسفي،٢/ ٣١٤ .

(١٨) نهاية المرام في علم الكلام ١/ ١٦٢.

(١٩) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص١٢٦. كذلك ينظر، موسوعة مصطلحات علم الكلام الإسلامي، ٢/ ١١٣٦.

(٢٠) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد ١٢٦.

(٢١) ينظر، في الوجود والماهية ٤٤.

(٢٢) المعجم الفلسفي، ٢/ ٣١٥ .

(٢٣) التعريفات ٣٠٥. إيضاح المقاصد في شرح حكمة عين القواعد، ص ٣٠.

(٢٤) تجدر الإشارة هنا إلى أنّ مسألة الاشتراك المعنويّ في مفهوم الوجود تنبع من دورها الأساس في إثبات موضوع

واحد للفلسفة وليس متعددًا، فإنا لو قلنا بالاشتراك المعنوي في مفهوم الوجود يمكننا حينئذ تحديد موضوع واحد للفلسفة تدور حوله مسائل العلم وأما لو أنكرنا ذلك وقلنا بالاشتراك اللفظي فإنه لا يمكن إثبات وحدة الموضوع، بل يكون لكل مسألة موضوعها الخاص بها. من هذه التفاصيل ينظر: علم الكلام عند صدر الدّين الشيرازي دراسة في الإلهيات، ورقة ١٨٣-١٨٤.

(٢٥) ينظر، القواعد الجلية في شرح الرسالة الشمسية، ص٢٠١. كذلك ينظر، إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين،ص٣٨.

(٢٦) إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، ص٣٧.

(٢٧) ينظر: تجريد الاعتقاد،ص١٤.

(٢٨) ينظر: الفيلسوف الشيرازي، ص٥٧.

(٢٩) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص١٤.

(٣٠) ينظر: ارشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، ص٣٧-٣٩.

(٣١) ما بعد الطبيعة عند محمد حسين الطباطبائي، ورقة ٧٦.

(٣٢) هو السيد محمد باقر بن شمس الدين محمد الحسيني الاسترابادي المعروف (بالداماد) توفي سنة ١٠٤١ هـ،ودفن في النجف الأشرف. ينظر، فلاسفة الشيعة (حياتهم وآراؤهُم) ٤٤١، هامش رقم (١).

(٣٣) علم الكلام عند صدر الدّين الشيرازي،ورقة ١٨٦.

(٣٤) المصدر السابق،ص١٨٦.

(٣٥) الإسرار الخفية في العلوم العقلية، ص٤١٧.

(٣٦) المصدر نفسه، ص٤١٩.

(٣٧) فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية،ص١٦٦

(٣٨) مناهج اليقين في أصول الدين،ص٥٦.

(٣٩) الشفاء – الإلهيات، ص٤٧.

(٤٠) المصدر نفسه، ص٤٧.

(٤١) أرسطو عند العرب، ص٨.

(٤٢) فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية،ص١٦٩ .

(٤٣) مناهج اليقين في أصول الدين،ص٥٦ .

(٤٤) فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية،ص١٦٩ .

(٤٥) أسئلة نجم الدين الكاتبي عن المعالم لفخر الدين الرازي مع تعاليق عز الدّين بن كمونة، ص ٢٥.

(٤٦) إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين. ص٣٤، مناهج اليقين في أصول الدين، ص٥٧.

(٤٧) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد،ص١٥ – ١٨.

(٤٨) تطور علم الكلام إلى الفلسفة عند نصير الدّين الطوسي، ص٨٥.

(٤٩) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص١٨.

(٥٠) المصدر نفسه، ص١٨.

(٥١) الشفاء -الإلهيات،ص٣٣-٣٤.

(٥٢) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص٣٤.

(٥٣) المباحث المشرقية،١/ ١٣٠.

(٥٤) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص١٩.

(٥٥) المصدر السابق، ص١٩.

(٥٦) مناهج اليقين في أصول الدين،ص٥٩ .

(٥٧) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص١٩.

(٥٨) مناهج اليقين في أصول الدين، ص٥٧. ويُقارن: إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، ص٢٣.

(٥٩) مناهج اليقين في أصول الدين، ص٥٧. إيضاح المقاصد في شرح حكمة عين القواعد،ص١٦-١٧.

(٦٠) ينظر: موسوعة الفلسفة، الجزء٢، ص٧٠.

(٦١) ينظر: ما بعد الطبيعة عند محمد حسين الطباطبائي، ورقة ٨٩.

(٦٢) ينظر: مناهج اليقين في أصول الدين، ص٦٠.

(٦٣) إرشاد الطالبين الى نهج المسترشدين. ص٤٢.

(٦٤) لقد اصطلح عليه العلامة (الطباطبائي) اسم (في انه لا تكرار في الوجود) وتعبير العلامة -هذا أولى من التعبير إعادة المعدوم من وجهين، الأول: إن هذا التعبير اعم لشموله بالنسبة الى إعادة المعدوم واجتماع المثلين، والثاني إن التعبير بإعادة المعدوم بظاهر بحث عن المعدوم مع ان الفلسفة باحثة عن أصل الموجود بخلاف التعبير بتكرار الوجود، ينظر: ما بعد الطبيعة عند محمد حسين الطباطبائي، ورقة ٩٠.

(٦٥) إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، ص٣٩٤.

(٦٦) ينظر: ما بعد الطبيعة عند محمد حسين الطباطبائي، ورقة٩٠.

(٦٧) الخير والشر في الفلسفة الإسلامية دراسة مقارنة في فكر ابن سينا، ص١١. هامش رقم (١)

(٦٨) ينظر: الدّين من منظور فلسفي (دراسة ونصوص)،ص١٠٣-١٠٤.

(٦٩) ينظر: تسليك النفس إلى حظيرة القدس، ص١٤٦-١٤٧. ينظر: الدين من منظور فلسفي (دراسة ونصوص)، ص١٠٤.

(٧٠) ما بعد الطبيعة عند محمد حسين الطباطبائي، ورقة ١٨٧.

(٧١) ينظر: الدين من منظور فلسفي (دراسة ونصوص)، ص١٠٣.

(٧٢) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص٢٠.

(٧٣) المباحث المشرقية،٢/ ٥٤٧-٥٥١.

(٧٤) الخير والشر في الفلسفة الإسلامية، ص١١. ويقارن: من أفلاطون إلى ابن سينا ،ص١٢٦-١٢٨.

(٧٥) تجريد الاعتقاد،ص٢٠.

(٧٦) الشفاء - الإلهيات،٢/ ٣٥٥.

(٧٧) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص٢٠.

(٧٨) الأسرار الخفية في العلوم العقلية،ص ٥٦٨.

(٧٩) ما بعد الطبيعة عند محمد حسين الطباطبائي، ورقة ١٩٠.

(٨٠) الأسرار الخفية في العلوم العقلية، ص ٥٦٩.

(٨١) المصدر نفسه، ص٥٦٩ .

(٨٢) تاريخ الفلسفة العربية،٢ / ٨٤-٨٥.

(٨٣) مثلث الوجود والعلاقة بين الطبيعة وما بعد الطبيعة قراءة مرآوية للفكر الإسلامي (الغزالي محورًا) ص٨-١٥.

(٨٤) إنّ التشخص من المعقولات الثانية ومن الامور الاعتبارية - أي من الإعتباريات التى لها نفسية وواقعية، لا كالاعتباريات التي لا نفسية لها، ولا يلزم من كونه ذا نفسية ان يكون صفة زائد على الذات المشخصة كما ان زيد موجود جزئي خارجي مثلا وليس صفة الجزئية صفة زائدة على ذاته. وهذا المراد من أن التشخص أمر اعتباري لا وجود له في الخارج لا من العينية ينقطع بانقطاع الاعتبار. ينظر، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص١٤٤-١٤٥.

(٨٥) ايضاح المقاصد، في شرح حكمة عين القواعد،ص ٥٤-٥٥.

(٨٦) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد،ص ١٤٧.

(٨٧) المصدر السابق، ص١٤٧.

(٨٨) إيضاح المقاصد في شرح حكمة عين القواعد، ص ٥٤.

(٨٩) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص١٤٨.

(٩٠) الشفاء- الإلهيات، ص١٠٤- ١٠٥.

(٩١) مصطلحات ابن رشد الفيلسوف، ص١٢٣٥ .

(٩٢) المباحث المشرقية ١/ ١٧٤.

(٩٣) تجريد الاعتقاد، ص١٤٨.

(٩٤) كما تقدم البحث عنه مفصلًا (في مسألة الوجود والماهية وأنهما لا يحدّان)

(٩٥) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص١٤٨.

(٩٦) معارج الفهم في شرح النظم، ص ٣٨١.

(٩٧) إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، ص١٤٨.

(٩٨) المصدر نفسه، ص١٤٨.

(٩٩) نهج المسترشدين في أصول الدين، ص١٤٩.

(١٠٠) ينظر: مناهج اليقين في أصول الدين، ص٢٤٩.

(١٠١) ينظر: نهج المسترشدين في أصول الدين، ص١٤٨.

(١٠٢) إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، ص١٤٩.

(١٠٣) ينظر: المصدر نفسه، ص١٤٦.

(١٠٤) نهج المسترشدين في أصول الدين، ص١٤٥.

(١٠٥) مناهج اليقين في أصول الدين، ص٢٤٩.

(١٠٦) نهج المسترشدين في أصول الدين، ص١٤٥.

(١٠٧) العنقاء :«طائر ضخم ليس بالعقاب، وقيل عنقاء المغرب كلمة لا أصل لها، يقال: إنها طائر عظيم لا تُرى إلّا في الدهور ثم كثر ذلك حتى سموا الداهية عنقاء مغربا ومغربة» .لسان العرب، النشر، ص٢٧٦.

(١٠٨) الحكمة المتعالية، في الإسفار العقلية الأربعة، ٢/ ١٣١.

(١٠٩) الشفاء – الإلهيات، ص١٣٠.

(١١٠) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص١٥٠ .

(١١١) المصدر نفسه، ص١٥٩.

(١١٢) المتضايفان : «هما اللذان لا يعقل أحداهما إلّا بالقياس إلى الاخر». ينظر: نهج المسترشدين في أصول الدين، ص١٤٢.

(١١٣) مناهج اليقين في أصول الدين، ص٢٤٩.

(١١٤) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص١٥٠ .

(١١٥) هذه المسألة الثالثة التي اختلفت فيها وجهات النظر بين أهل الكلام، والفلاسفة اختلافًا بينًا، الأمر الذي حدا (بالغزالي) أن يؤلف (تهافت الفلاسفة) ليقرر أن الفلاسفة قد أخطأوا الحقّ في هذه المسائل، ولينتهي في آخر الأمر إلى تكفيرهم.

(١١٦) ينظر: تاريخ الفلسفة العربية،٢/ ١٠٨-١٠٩.

(١١٧) تاريخ الفلسفة اليونانية، ص٨٧.

(١١٨) ينظر: الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص١٠٨.

(١١٩) ينظر: فكرة الالوهية عند أفلاطون واثرها في الفلسفة الاسلامية الغربية، ص١٣٦.

(١٢٠) ينظر: الطبيعة، ص٤٤٠.

(١٢١) ينظر: أفلوطين رائد الوحدانية (ومنهل الفلاسفة العرب)، ص٧.

(١٢٢) اختلف (محمد بن زكريا الرازي) عن الفلاسفة القائلين بالفيض، والمخالفين له، وصرح بقدماء خمسة: الله، النفس، والزمان والمكان والمادة، يراجع: رسائل فلسفية، ص١٩١.

(١٢٣) الفخر الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، ص٣٣٧.

(١٢٤) تفاصيل رأي الفارابي، ينظر: آراء أهل المدينة الفاضلة، ص٢٣.

(١٢٥) الشفاء – الإلهيات، ج١-٢/ ٤٠٩.

(١٢٦) ينظر: علم الكلام عند صدر الدين الشيرازي، ورقة ٣٨-٣٩.

(١٢٧) فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، ص٣٣٩-٣٤١.

(١٢٨) تهافت الفلاسفة، ص١٤٥.

(١٢٩) نهاية إلاقدام في علم الكلام، ص ٥٦-٦٥.

(١٣٠) المحصل ١٠٥.

(١٣١) الأسرار الخفية في العلوم العقلية،ص ٥٤١.

(١٣٢) نهج المسترشدين في أصول الدين، ص١٦٩.

(١٣٣) الأسرار الخفية في العلوم العقلية، ص٥٤٣.

(١٣٤) المصدر نفسه، ص٥٤٢- ٥٤٣.

(١٣٥) ينظر: كشف الفوائد في شرح قواعد العقائد، ص ٢٦٤.

(١٣٦) مناهج اليقين في أصول الدين، ص٢٦٤.

(١٣٧) كشف الفوائد في شرح قواعد العقائد، ص ٢٦٤.

(١٣٨) إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، ص١٦٩- ١٧٠.

(١٣٩) إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، ص١٦٩- ١٧٠.

(١٤٠) ينظر: نهج المسترشدين في اصول الدين،ص١٦٩

(١٤١) إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، ص١٧٠.

(١٤٢) الجوهر الفرد عند المتكلمين هو العنصر الأول في تكوين الاجسام التي لا تقبل التجزئة والانقسام،وهو الذي يسمّى اليوم بـ(الذرة) Atom وهي في الفيزياء والكيمياء، أصغر من أجزاء المادة العنصرية. ينظر، التصور الذري في الفكر الفلسفي الإسلامي، ص١٦.

(١٤٣) ينظر: مفهوم الجوهر في الفلسفة الحديثة، ص ٢٧.

(١٤٤) فلسفة المتكلمين،٢/ ٦٢١.

(١٤٥) ينظر: مذهب الذرة عند المسلمين، ص ١٠٠.

(١٤٦) ينسب «ابن ميمون اصل المذهب الـــذري في علم الكلام إلى الفلاسفة المتقدمين...وهما ليوقيبوس وديمقريطس السابقين على سقراط. «ينظر، فلسفة المتكلمين، ج٢، ص٦١٤.

(١٤٧) مفهوم الجوهر في الفلسفة الحديثة، ص ٢٣.

(١٤٨) ينظر: فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية،ص٤١٩.

(١٤٩) تاريخ الفلسفة اليونانية من طاليس إلى افلوطين وبرقلس،ص١٧٦.

(١٥٠) فلسفة المتكلمين،٢/ ٦٢١.

(١٥١) مذهب الذرة عند المسلمين، ص٥ . كذلك : مذاهب الإسلاميين، ١-٢/ ١٨٢.

(١٥٢) تجدر الإشارة هنا إلى أنّ مفهوم (الجوهر الفرد) تختلفُ معالجته بين الفلاسفة والمتكلمين، فالجوهر عند الفلاسفة له عدة معان :منها الموجود القائم بنفسه حادثًا كان أو قديمًا، ويقابله العرض. ومنها الذات القابلة لتوارد الصفات المتضادة عليها .فقال ابن سينا: هو كل ما وجود ذاته ليس في موضوع. وعند المتكلمين :هو الجوهر المتميز الذي لا ينقسم، وأما المنقسم فيسمونه جسمًا لا جوهرًا. ينظر: الأسرار الخفية في العلوم العقلية، ص٢٢٩.

(١٥٣) مفهوم الجوهر في الفلسفة الحديثة، ص ٣٣.

(١٥٤) المصدر نفسه، ص ٣٧.

(١٥٥) الأسرار الخفية في العلوم العقلية، ص ٢٣٠ .

(١٥٦) مناهج اليقين في أصول الدين، ص ٧٦ وما بعدها.

(١٥٧) الإلهيات، (ج١-٢)، ص٦١.

(١٥٨) ينظر: مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص١٣٧- ١٣٨.

(١٥٩) أسئلة نجم الدّين الكاتبي عن المعالم لفخر الدّين الرازي مع تعاليق عز الدين ابن كمونة ٣٤.

(١٦٠) ينظر: فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية،ص٤٣١.

(١٦١) مناهج اليقين في أصول الدين، ص٧٦-٧٧.

(١٦٢) ذكر العلَّامةُ الحلـيّ في كتاب (معارج الفهم في شرح النظم) قائلًا: «وقد صار إلى كل واحد من هذه الأقسام الأربعة جماعة، ولكن المشهور منها ثلاثة». معارج الفهم في شرح النظم ٥٠٧.

علمًا أنَّ العلاّمة الحلّي يذكر قولًا خامسًا، وهو قول ديمقراطيس من الفلاسفة ويدمجه في القسم الاول من الأقسام الأربعة، ينظر: إيضاح المقاصد في شرح حكمة عين القواعد، ص٢٤٩.

كان قد ذكرَ القول الخامس عن ديمقريطس في طيات حديثه ومعالجته الجزء الذي لا يتجزأ، فقال: «وذهب ديمقريطس واتباعه إلى أن الأجسام المنقسمة بالفعل متكثرة بالفعل، وينتهي إلى أجسام صغار تقبل الانقسام الوهمي دون الانفكاكي». مناهج اليقين في أصول الدين،ص٨٤.

نقل صدر الدين الشيرازي قولًا خامسًا وهو قول ديمقريطس من الفلاسفة المتقدمين: ذهب إلى أنَّ الجسَم لا يقبل من الانقسام إلَّا ما سوى الخارجي أعني الفك أو القطع، لكون الجسم المفرد عنده صغيرًا صلبًا لا يقبل شيء منها لصغره وصلابته. مناهج اليقين في اصول الدين،ص٧٦،هامش رقم (١).

(١٦٣) وقد نُسِبَ هذا القول إلى النظام. ينظر، المباحث المشرقية، ٢/ ١٥-١٦.

(١٦٤) من هؤلاء الأوائل ابن سينا، تُنظر: أقواله في هذا المقام في كتابه. الشفاء – الإلهيات، ص٦١.

(١٦٥) نَسَبَ الرازيُّ هذا القول إلى الشهرستاني وقال يحكى قريبًا منه عن أفلاطون، ينظر: المباحث المشرقية ٢/ ١٥-١٦. علمًا بأنَّ افلاطون وأرسطو قد رفضا نظرية الذرات أو (الجوهر الفرد) كما يسميها (المسلمون) كما ذكرنا سابقًا؛ فكيف ينسب الفخر الرازي هذا الكلام إلى افلاطون. حول التفاصيل يراجع: فلسفة المتكلمين ٢ / ٦١٦.

(١٦٦) مناهج اليقين في أصول الدين، ص٧٦-٧٧.

(١٦٧) إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، ص ٤٨- ٤٩.

(١٦٨) نهاية المرام في علم الكلام،٢/ ٤١٥.

(١٦٩) ينظر: ارشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، ص٤٧.

(١٧٠) المصدر نفسه، ص٤٨.

(١٧١) فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، ص٤٢٧ .

(١٧٢) الفلسفة الإلهية (دراسة في فلسفة أبي القاسم الكعبي)، ص١٣٦-١٣٧.

(١٧٣) إنّ أغلب كتب العلاّمة الحلّي مؤرخة الانتهاء، لكن مع ذلك يرى المراجع لكتبه التداخل في مسألة الارجاعات فيرجع تفاصيل بعض مطالبه إلى كتبه الأخرى، وهذا لا بأس فيه، ومن العجيب أنه يحول ويشير في بعض كتبه إلى مطالب

في كتب متأخرة زمانًا عن ذلك الكتاب، فيقول مثلً: وقد شرحنا ذلك في كتاب (نهاية المرام في علم الكلام) مع العلم أن كتاب (نهاية المرام) متأخر زمانًا على كتاب (معارج الفهم في شرح النظم). فكيف يكون ذلك؟ يمكن أن نقول في مقام الجواب أنَّ العلَّامة الحلّيَّ قد شرع بكتاب أو كتابين أو أكثر من ذلك في زمان واحد، وفي أثناء التحرير يحول من بعض كتبه على بعضها الآخر.

(١٧٤) نهج المسترشدين في أصول الدين، ص٤٧-٤٨.

(١٧٥) ارشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، ص٥٠.

(١٧٦) معارج الفهم في شرح النظم، ص ٥١٢.

(١٧٧) الطفرة في اللغة :الوثبة، والمراد هنا انتقال المتحرك من جزء من المسافة إلى جزء آخر منها من غير أن يحاذي أجزاء ما بينها، وقد يعبر عنها بترك محاذاة الأوساط. ينظر: معارج الفهم في شرح النظم، ص ٥١١،هامش رقم (٩). وفي اصطلاح المتكلمين: أن يكون الجسم الواحد في مكان ثم يصير إلى المكان الثالث ولم يمر بالثاني على جهة الطفرة. ينظر: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ص١٨٥.

(١٧٨) على الرغم من اتفاق (الرازي والطوسي والعلامة الحلي) في إبطال قول النظام القائل (بالطفرة) إلَّا أنَّ هذا التقارب أو الاتفاق الذي لامسناه في رفضهما جميعًا لرأي النظام في هذه المسألة لا يدفعنا إلى القول باتفاقهما في مسألة الجوهر الفرد. فالعلَّامُة يرفض هذا القول (الجوهر) ومن قبله الطوسي، في حين أن الرازي متمسك به.

(١٧٩) معارج الفهم في شرح النظم، ص ٥١٢.

(١٨٠) مناهج اليقين في أصول الدين، ص٨٢. ابراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية، ص١٢٩.

(١٨١) ينظر: تاريخ الفلسفة في الاسلام، ص٦٠.

(١٨٢) للفلاسفة المسلمين أدلة في رفض القول (بنظرية الجوهر الفرد) يلخصها العلّامة الحلّيّ في أغلب مؤلفاته الفلسفية والكلامية. وفضلًا عن هذه الوجوه التي ذكرها العلّامة الحلّي على إبطال نظرية الجوهر الفرد، ينظر إلى عبارات الفلاسفة في المقام فإنك تجد وجوهًا أخرى تجديك في المقام. ينظر: شرح الإشارات والتنبيهات ٢/ ١٤٧، مقاصد الفلاسفة (في المنطق، والطبيعيات، والالهيات)،ص١٢.

(١٨٣) الأسرار الخفية في العلوم العقلية، ص٢٣١.

(١٨٤) التداخل: عبارة عن دخول شيء في شيء اخر بلا زيادة حجم ومقدار. ينظر: التعريفات، ص٥٦.

(١٨٥) إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، ص٥١- ٥٢ .

(١٨٦) مناهج اليقين في أصول الدّين، ص٨٠-٨١.

(١٨٧) نهاية المرام في علم الكلام، ج٢، ص٤٢٦.

المصادرُ والمراجعُ

١. آراء أهل المدينة الفاضلة: الفارابي، أبو نصر، تحقيق د. ألبير نصري نادر، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٥٩م.

٢. أرسطو: الطبيعة: أرسطو، ترجمة بارتلمي سانتهلير، نقله إلى العربية أحمد لطفي السيد، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٣٥م.

٣. أفلوطين رائد الوحدانية (ومنهل الفلاسفة العرب): غسان خالد، عويدات، بيروت، ط ١، ١٩٨٣م.

٤. مناهج الأدلة في عقائد الملة: ابن رشد، تقديم وتحقيق محمود قاسم، مكتبة الانجلو المصرية، ط ٢، ١٩٦٤م.

٥. الشفاء – الإلهيات: ابن سينا، تحقيق الأب قنواتي وسعيد زايد، راجعه وقدم له د. إبراهيم مدكور، ١٤٠٤هـ.

٦. لسان العرب: ابن منظور، آداب الحوزة، قم، ١٤٠٥هـ.

٧. إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية: محمد عبد الهادي أبو ريدة، منشورات مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر،(القاهرة-١٩٤٦م).

٨. الخير والشر في الفلسفة الإسلامية، دراسة مقارنة في فكر ابن سينا: منى أبو زيد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر .

٩. الفيلسوف الشيرازي: جعفر آل ياسين، منشورات عويدات، ط١، بيروت، ١٩٧٨م.

١٠. أرسطو عند العرب: عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٤٧م.

١١. موسوعة الفلسفة: عبد الرحمن بدوي، دار ذي القربى، ط ٢ ،١٤٢٢هـ.

١٢. مذاهب الإسلاميين: عبد الرحمن بدوي، دار العلم للملايين، بيروت، ط٣ ،٢٠٠٨م.

١٣. مذهب الذرة عند المسلمين: بينيس، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، مكتبة النهضة المصرية (القاهرة-١٩٤٦م).

١٤. ما بعد الطبيعة عند محمد حسين الطباطائي: إبراهيم موحان تايه، رسالة ماجستير، قسم الفلسفة، كلية الآداب، الجامعة المستنصرية،٢٠٠٦م.

١٥. مثلث الوجود والعلاقة بين الطبيعة وما بعد الطبيعة قراءة مرآوية للفكر الإسلامي (الغزالي محورًا): علي حسين الجابري، بحث مقدم إلى المؤتمر العلمي الأول لكلية الآداب، جامعة بابل، ٢٣-٢٤، آذار، ٢٠١١م.

١٦. التعريفات: علي محمد الجرجاني، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٧٨ م .

١٧. مؤسسة مصطلحات ابن رشد

الفيلسوف: جيرار جهامي، سلسة موسوعات مصطلحات أعلام الفكر العربي الإسلامي، مكتبة لبنان (ناشرون)، ط ١، ٢٠٠٤م.

١٨. مقدمة كتاب معارج الفهم في شرح النظم للعلامة الحلي: عبد الحليم عوض، دليل ما، مكتبة العلامة المجلسي، ط ١ ، ١٣٨٦هـ ش.

١٩. تاريخ الفلسفة في الإسلام: دي بور، ت.ج، نقله إلى العربية عبد الهادي أبو ريدة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٣٨م.

٢٠. إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، المتن للعلاّمة الحّلي، والشرح للفقيه المقداد السيوري، تحقيق السيد مهدي الرجائي، مكتبة آية الله المرعشي العامة، مطبعة سيد الشهداء عليه السلام، قم، ١٤٠٥هـ.

٢١. أسئلة نجم الدين الكاتبي عن المعالم لفخر الدين الرازي مع تعاليق عز الدّين بن كمونة، طهران مؤسسة يزوهشي حكمت وفلسفة، ١٣٨٦هـ.

٢٢. الأسرار الخفية في العلوم العقلية: العلامة الحلي، تحقيق مركز العلوم والثقافة الإسلامية، مركز إحياء التراث الإسلامي، مؤسسة بوستان كتاب (مركز الطباعة والنشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي)، مطبعة بوستان كتاب، طبعة ٢، ١٣٨٧ هـ ش .

٢٣. إيضاح المقاصد في شرح حكمة عين القواعد: العلامة الحلي، باهتمام السيد محمد مشكاة، تعليق وتصحيح علي نقي منزوي، جامعة طهران، ١٣٣٧ هـ.ش .

٢٤. تاريخ الفلسفة العربية: الفاخوري، حنا، الجر، خليل، دار الجيل، بيروت.

٢٥. تاريخ الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلوطين وبرقلس: ماجد فخري، دار العلم للملايين، بيروت، ط ١، ١٩٩١م.

٢٦. تحليل أرسطو للعلم البرهاني: محمد جلوب فرحان، وزارة الثقافة والأعلام، دائرة الشؤون الثقافية والنشر،١٩٨٣م.

٢٧. التصور الذري في الفكر الفلسفي الإسلامي: منى أبو زيد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط١، بيروت،١٤١٤ هـ .

٢٨. تطور علم الكلام إلى الفلسفة ومنهجها عند نصير الدّين الطوسي: عباس سليمان، دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٤م.

٢٩. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: صدر الدين الشيرازي، طليعة نور، ط ٢، ١٤٢٥هـ.

٣٠. رسائل فلسفية: محمد بن زكريا الرازي، جمعها وصححها بول كراوس، المكتبة المرتضوية، طهران، ب، ت.

٣١. رسائل الكندي الفلسفية: أبو يعقوب الكندي، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة، منشورات، مطبعة حسان، ط ٢، القاهرة، ١٩٧٨م.
٣٢. علم الكلام عند صدر الدين الشيرازي (دراسة في الإلهيات): روضان، رياض سحيب، أطروحة دكتوراه، قسم الفلسفة، كلية الآداب، الجامعة المستنصرية، ٢٠١٠م.
٣٣. فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية: محمد صالح الزركان، مدار الفكر، القاهرة، ١٩٦٣م.
٣٤. فكرة الإلوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية: مصطفى حسين النشار، دار التنوير، للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٨م.
٣٥. فلاسفة الشيعة (حياتهم وآرائهم،): نعمة، عبد الله، قدم له محمد جواد مغنية، دار الكتاب الإسلامي، قم، ط ١، ١٩٨٧م.
٣٦. فلسفة المتكلمين: ولفسون، هاري أ، ترجمة وتعليق مصطفى لبيب عبد الغني، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط١، ٢٠٠٥م.
٣٧. الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها: مطر، أمير حلمي، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٨م.
٣٨. في الوجود والماهية: محمد مهدي النراقي، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، ٢٠٠٧م.
٣٩. فلسفة الوجود والماهية بعد ابن رشد، النراقي أنموذجًا: سليمة ناصر حسين السوداني، أطروحة دكتوراه، قسم الفلسفة، كلية الآداب، الجامعة المستنصرية، ٢٠١٠م .
٤٠. القواعد الجلية في شرح الرسالة الشمسية: العلامة الحلي، تحقيق فارس حسون تبريزيان، مؤسسة النشر الإسلامي، ط ٢، قم، ١٤١٧هـ.
٤١. القواعد الجلية في شرح الرسالة الشمسية: العلامة الحلي، تحقيق فارس حسون تبريزيان، مؤسسة النشر الإسلامي، ط ٢، قم، ١٤١٧هـ.
٤٢. كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: العلامة الحلي، تحقيق حسن حسن زاده الآملي، مؤسسة النشر الإسلامي، طبعة ١٠، قم، ١٤٢٥هـ.
٤٣. مناهج اليقين في أصول الدين: العلامة الحلي، تحقيق يعقوب الجعفري المراغي، دار الأسوة للطباعة والنشر، ط١، إيران، سنة ١٣١٥هـ.
٤٤. القواعد الجلية في شرح الرسالة الشمسية: العلامة الحلي، مؤسسة النشر الإسلامي، ط٢، قم، ١٩٩٧م.

٤٥. مقاصد الفلاسفة (في المنطق، والطبيعيات، والإلهيات): أبو حامد الغزالي، مطبعة المحمودية التجارية، الأزهر، ط ٢، ١٩٣٦م.
٤٦. المباحث المشرقية (في الإلهيات والطبيعيات): الفخر الرازي، تحقيق وتعليق محمد المعتصم بالله البغدادي، الناشر، ذوي القربى، ط ١، قم، ١٤٢٨هـ.
٤٧. مع الفيلسوف: محمد ثابت فندي، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٠م.
٤٨. المعجم الفلسفي: جميل صليبا، دار ذوي القربى، ط ١، ١٣٨٥هـ.
٤٩. مفهوم الجوهر في الفلسفة الحديثة: حسون السراي، مركز دراسات فلسفة الدين، دار الهادي، ط١، بغداد، ٢٠٠٩م.
٥٠. مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين: أبو الحسن الأشعريّ، تحقيق وشرح د. نواف الجراح، دار صادر، بيروت، ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م.
٥١. من أفلاطون إلى ابن سينا، محاضرات في الفلسفة العربية: جميل صليبا، دار الأندلس، ط٢، ١٩٨١م.
٥٢. نهاية الإقدام في علم الكلام: أبو الفتح محمد بن عبد الكريم عبد الكريم الشهرستاني، تحقيق الفرد جيروم، مطبعة المثنى، بغداد، ب، ت.
٥٣. نهاية المرام في علم الكلام: العلامة الحلي، تحقيق فاضل العرفان، إشراف آية الله جعفر السبحاني، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، مطبعة اعتماد، ط ١، قم، ١٤١٩هـ.
٥٤. نهج المسترشدين في أصول الدين، ضمن كتاب (إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، المتن للعلّامة الحّلي، والشرح للفقيه المقداد السيوري، تحقيق السيد مهدي الرجائي، مكتبة آية الله المرعشي العامة، مطبعة سيد الشهداء عليه السلام، قم، ١٤٠٥ هـ.