



أدلة وجود الله

عند جمال الدين المقداد السيوري (ت ٨٢٦ هـ)

م.د صالح مهدي صالح

الجامعة المستنصرية - كلية الاداب - قسم الفلسفة

Salih.mministry@uomustansiriyah.edu.iq

رابط البحث: <https://doi.org/10.62745/muhaqqiq.v19i25.353>



يشكل البحث في الوجود الإلهي ومحاولة إثباته العمود الفقري لجميع الأديان؛ فهو الدعامة الأساسية التي لا يمكن لأي متكلم الاستغناء عنه وإثباته في أبحاثه الكلامية، والذي يعد أصلاً من أصول الدين لمختلف الفرق الكلامية. وقد حاول المقداد السيوري إثبات أدلة وجود الله بطرق متعددة وإن لم يخرج عن أدلة من سبقوه، ولكنه حاول توظيف أدلة جديدة من إبداعات نصير الدين الطوسي وأبي القاسم القاشي، فضلاً عن المشهورة كدليل دليل الواجب والممكن وأدلة المتكلمين المستندة إلى حدوث العالم من خلال حدوث الأعراض والأجسام، في الاستدلال على وجود الله ومحاولة إثباته.

الكلمات المفتاحية

المقداد السيوري، الاستدلال القلبي، نصير الدين الطوسي، القاشي، دليل الواجب والممكن، دليل الحدوث الكلامي.



The Evidence for the Existence of God According to Jamal al-Din al-Miqdad al-Suyuri (d. 826 AH)

Lect. Dr. Salih Mahdi Salih

Al-Mustansiriyah University – College of Arts – Department of Philosophy

Salih.mministry@uomustansiriyah.edu.iq

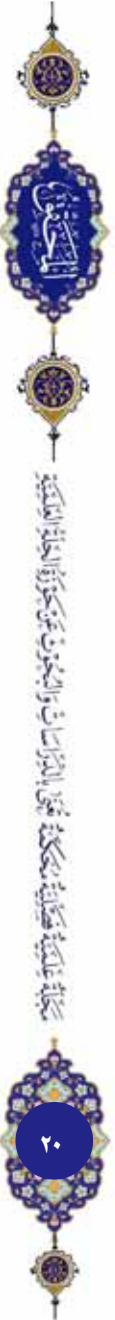
Abstract

The investigation into divine existence and the endeavor to prove it constitute the backbone of all religions. It is the fundamental pillar that no theologian can dispense with in their theological discussions, as it is considered a core principle of religion across various theological sects.

Al-Miqdad al-Suyuri sought to establish proofs for the existence of God through multiple methods. While his arguments did not deviate from those of his predecessors, he attempted to incorporate new proofs derived from the intellectual contributions of Nasir al-Din al-Tusi and Abu al-Qasim al-Qashi. In addition to well-known arguments—such as the argument of the Necessary and Possible Being and the theological proofs based on the temporality of the world through the occurrence of accidents and bodies—he employed these methods to reason about and affirm the existence of God.

Keywords:

Al-Miqdad al-Suyuri, intuitive reasoning, Nasir al-Din al-Tusi, al-Qashi, argument of the Necessary and Possible Being, theological argument from temporality.



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المقدمة

تعدّ مشكلة الألوهية من أعقد القضايا الميتافيزيقية وأقدمها، وقد عالجها الإنسان على الفطرة، ثم أخذ يعمق فيها ويفلسفها، فأصبحت موضوعاً متصلاً بين المتكلمين والفلاسفة والصوفية، وهي من أسمى الأفكار التي أودعها الله في فطرته، إذ اهتدى إليها بالنظر والتأمل، وما أنزل إليه من الوحي فالإسلام يدعو إلى معرفة الله تعالى التي تبدأ بعلم التوحيد، أي معرفة الواحد وصفاته، فإن لها غاية أخرى ألا وهي الاعتقاد بمقتضى هذا العلم والتّقرب إلى ذاته وهكذا تتحول المعرفة إلى إيمان قلبي وروحي، والدارس للتراث الفلسفي الإسلامي يدرك تمام الإدراك أنّ البحث في الجانب الإلهي استغرق اهتمام أكثر الباحثين في المجال الكلامي الفلسفي الذي يرتبط ارتباطاً مباشراً بالجانب الديني^(١). وشغلت هذه المسألة جُلَّ اهتمام المقداد السيوري بوصفه مُتكلماً طَوَّعَ المسائل الفلسفية لصالح الكلام الذي وجد أنّ طرق الاستدلال على وجود الله تعالى تُصنّفُ إلى عدّة أنواع منها ما هو قلبيّ كدليل الفطرة والبداهة، وعرفاني (صوفي)، وعقلي كدليل الفلاسفة والمتكلمين الذين ارتضوا العقل سبيلاً إلى معرفة وجوده تعالى، وإن زاد عليه الدليل النقلّي.

يناقش المقداد السيوري مسألة إثبات وجود الله بكل ما فيها من تفاصيل بوصفها مشكلة كبرى، محاولاً توظيف أدلة المتكلمين والفلاسفة، لغرض الدلالة على وجود الله تعالى الذي هو المقصود بالذات والعمدة في هذا الأصل، وارتكز على طريقة شريفة منها بديع ومنها مشهور، ولذا سوف يتناول الباحث هذه الطرق تباعاً.



المبحثُ الأولُ: الاستدلالُ القلبيُّ على وجودِ الله

دليل البداة والفطرة

هو طريق الاستدلال القلبي، فمعرفة وجود الله تعالى مطبوعة في النفس طبعاً وأدنى التفات لنفسه أو إلى ما حوله تدّله على الاعتراف بالله تعالى، وممن سلك هذا الطريق من علماء الكلام المسلمين وفلاسفتهم كإخوان الصفا^(٢) والغزالي في آخر حياته^(٣) والشهرستاني^(٤) والمقداد السيوري طبعاً، إذ قال: فهو وإن كان غنياً عن الاستدلال، فإنّ الضرورة قاضيةٌ بافتقار ما لم يكن ثم كان إلى فاعل حتى إنّ ذلك مركوز في جبلة كل ذي إدراك^(٥)، فإن الحمار إذا أحس بحدوث الضرب أسرع في المشي، وإن لم يبصره أحدٌ وليس ذلك إلّا لأنه مركوزٌ في جبلته أن هذا الصوت الحادث لا يكون الا من مُحدث^(٦) يلفت المقداد السيوري النظر إلى الإحساس بوجود الخالق أمر مغروس في فطرة البشر وأعماق ضمائرهم.

الدليل الصوفي

مما لا ريب فيه أنّ المقداد السيوري لم يمارس التصوف أو ارتدى خرقته
لكن هذا لا يعني بأنه لم يعيش الأجواء الروحية المتعلقة بالطرق التنظيمية من
قبيل الفتوة ولبس الخرقه^(٧) وغيرها، كما أنّه قدّم لنا قراءة تحليلية موضحاً
وشارحاً في تضاعيف بحثه مما استفاده - على حدّ تعبير - من كلام نصير الدّين
الطوسي^(٨)، حيث علق شارحاً في كتابه (الأنوار الجلالية) بأن نصير الدّين
عندما ختم كلامه في (التوحيد) والسير لمعرفة الله تعالى والسلوك إليه على
قاعدة أهل النظر والاستدلال (المتكلمين)، شرع بضميمة متضمنة بحثاً آخر
وهي من متممات البحث لديه كما يبدو ذلك من معالجته لهذه المسألة، وهو

مسلك جديد لمعرفة - الله تعالى - على طريق «الأولياء الذين مبنى علومهم على الفيض الإلهي والكشف الرباني»^(٩).

فمن خلال هذا الشاهد النصي حاول نصير الدين أن يبين لنا أن في الإنسان قوتين نظرية كما لها معرفة الحقائق كما هي، وعملية كما لها القيام بالأمر على ما ينبغي تخصيصاً للسعادة، في دار الدنيا والآخرة، وهو بهذا «جمع بين مسلكي الاستدلال والعرفان»^(١٠).

والرأي في هذه المسألة أن الذي حدا بالطوسي إلى القول بمعرفة الله والطريق إليه بالرياضة والمجاهدة هو أن الإدراك الحاصل به يكون أقوى من الإدراك الحاصل عن طريق النظر والاستدلال (طريق المتكلمين) ومسلكهم؛ «لأن الفائض على النفس في هذه المرتبة قد يكون صوراً كثيرة استعادت بصفائها عن المكدرات وصقالتها عن أوساخ التعليقات»^(١١).

وقبل الدخول في تفاصيل علم السلوك، وبيان موقف المقداد السيوري منه لابد لنا من الحديث عن أهل العرفان وموقفهم من السلوك، يرى أهل العرفان أنه من أجل الوصول إلى المقصد الأعلى والأسمى وإلى العرفان الحقيقي لابد من العمل على اجتياز مجموعة من المنازل والمراحل، وهذا ما يسمى عندهم أو يصطلح في لغتهم بـ (السَّير والسلوك) «والسلوك هو عبارة عن «هيئة نفسية جوانية للتّرقى والتكامل والانتقال في الأحوال والمقامات لكن الهيئة لا تظهر ولا تتبدى إلا بطقس شعاري... فالسلوك الروحي هو مضمون العبادة، والهيئة القائمة في حركات الأعضاء، شكلها ومظهرها»^(١٢)، أمّا مراتب السلوك فهو صوري ومعنوي، فالسير الصوري فهو أن يصير ملكاً ويحصل الطهارة والتجرد في ملابس الصورة البشرية وأشكال الطبيعة الحسية، وأمّا السير المعنوي فهو أن يحصل مرتبة النبوة والرسالة والولاية ويصل منها إلى مرتبة الوحدة الصرفة التي هي عبارة عن رفع الاثنينية الاعتبارية»^(١٣).



وإذ أجاد نصير الدين الطوسي في هذه المسألة عندما تدرج من معرفة نواقص النفس وسيرها في طلب الكمال والفناء في التوحيد، إذ أشار أن من نظر في وجود أحواله، علم أنه محتاج إلى غيره، وكل محتاج إلى غيره فهو ناقص في نفسه، وإذا علم نقصان في نفسه اندفع بشوق إلى كماله، يدعو إلى طلب فيحتاج في ذلك إلى حركة يلزمه أشياء ومنها الحركة تكون بمثابة المقدمة فتكون الزاد والراحة في الحركة الظاهرة، وإزالة الموانع وقطع العلائق البدنية، والحركة التي بها يحصل السالك من المبدأ إلى المقصد تسمى بـ (السلوك) ومنها إلى نهاية الحركة وعدمها وانقطاع السلوك يسمى في هذا الموضع الفناء في التوحيد^(١٤).
فقد أشبع المقداد السيوري هذه المسألة بحثاً ودراسةً، صرح في كتابه (الأنوار الجلالية) بعدة فوائد وهي «مبدأ الحركة وشرائعها وإزالة العوائق عنها وما يلحقه في أثنائها وما يحصل له بعدها، حتى يصل إلى الغاية المطلوبة بها»^(١٥).

شروط الحركة

يذكر المقداد السيوري جملة من الشروط التي لا بد منها على كل أنسان ساع لتهديب نفسه وإصلاحها، وهي بمثابة بداية الحركة وما يحتاج إليه، فتكون بمثابة الزاد والراحة في حركة السالك نحو الكمال^(١٦)، مبنوثة في تضاعيف مباحثه العرفانية وهي:

١- الإيمان «وهو لغة التصديق، وشرعاً التصديق بكل ما علم ضرورة مجيء الرسول به. وذلك يهدي لمعرفة الله تعالى وصفاته وأفعاله والقرآن والاحكام، وبهذا الاعتبار لا يقبل الزيادة والنقصان»^(١٧).

٢- الثبات ﴿يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ﴾^(١٨) الثبات حالة ما لم تقارن الإيمان لم تحصل طمأنينة النفس



التي هي شرط الكمال، فإنَّ مَنْ كان متزلزلاً في اعتقاد كمال لا يكون طالباً له، والإيمان والثبات فيه عبارة عن حصول الجزم بوجود كامل وكمال»^(١٩).

٣- النية: وهي القصد، وذلك واسطة بين العلم والعمل؛ لأنه إذا لم يُعلم علماً ثابتاً بترجيح أمر لم تقصد فعله^(٢٠).

٤- الصدق: قال الله تعالى: ﴿يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ﴾^(٢١).

الصدق في اللغة: «هو مطابقة القول والفعل، والنية والعزم، والوعد وتماثل الأحوال العارضة له، والتصديق هو الذي صار مصداق هذه الأمور ملكة له، ولا يقع خلاف البتة لا في العين ولا في الأثر»^(٢٢).

٥- الإنابة: وهي الرجوع إلى الله والإقبال عليه ولا يتم ذلك إلا بثلاثة أمور باطني، وقولي، وعَمَلِي، وبالجملة هو التزامه بأحكام الشرع تقرباً إلى الله تعالى.

٦- الإخلاص: وهو أنَّ جميع ما يفعله السالك ويقولهُ يكون تقرباً إلى الله تعالى وحده، لا يشوبه شيء من الأعراض الدنيوية والأخروية^(٢٣).

مفهوم الاتحاد

بعد ما شرع المقداد السيوري في مباحثه الكلامية العرفانية، كما مر من بيان مفهوم السلوك وشروطه عرض موضوعات أخرى، وهي من مُتممات البحث العرفاني من قبيل إزالة العوائق وقطع الموانع عن بدن السالك وما يلحقها بعد الوصول من الوحدة والاتحاد والوحدة وغيرها - إلى أن يتصل العارف بالله تعالى بالفيض والكشف الرباني، علماً أنَّ هذه المفاهيم متساوية في الأهمية إلا أنها مختلفة في الأولوية، وحسب المطلب والوقت المتاح حاول الباحث أن يعالج هذه المسألة، إذ يتجلى في (مفهوم الاتحاد) الحوار العرفاني الكلامي بين



المقداد السيوريّ ونصير الدّين الطوسي، ويطفحُ على السطح مدى الاتفاق والاختلاف بين المصنف والشارح.

لقد تناول المقداد السيوريّ (مفهوم الاتحاد) في مؤلفاته الكلامية، فتارة يتوسع في استعراض الآراء المطروحة دون مناقشتها والرد عليها وإثبات بطلانها، وأخرى يذكرها ويرد عليها كما فعل في كتاب (إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين) وكتاب (الأنوار الجلالية).

وخلاصة الكلام أنه تناول مفهوم الاتحاد من جنبتين عرفانية سلوكية وجنبية أخرى توحيدية صفاتية فقال مُعرِّفاً الاتحاد: «هو كون الشيء واحداً في نفسه، وأشار في التنزيل بقوله ^(٢٤) ﴿لَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ﴾ ^(٢٥) وفي موضع آخر «الاتحاد عبارة عن صيرورة شيئين شيئاً واحداً، موجوداً واحداً، وهو مُحال» ^(٢٦).

استعرض المقداد السيوريّ في تضاعيف بحثه الآراء المطروحة، وردّ عليها واثبت بطلانها وأثبت ما كان يصبو إليه عن مفهوم الاتحاد ونعتهم بقاصري النظر وإذ انكر ما توهمه إليه جماعة نعتهم بقاصري النظر، وهو أن يتحد العبد بالله، (تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً) ^(٢٧).

وهو ما عليه نصير الدّين الطوسي ^(٢٨) والعلامة الحليّ ^(٢٩) من قبله وإذ هاجم العلامة الحليّ التصوف من الزاوية المعتادة - الحلول والاتحاد - وسقوط التكاليف ولم يقع تحت تأثير ابن عربي ومذهبه في وحدة الوجود مع أن الغلبة كانت لها عندئذ ^(٣٠).

وهؤلاء القاصرون هم على ثلاث مراتب من التوهم تناولهم المقداد السيوريّ بالدراسة والبحث والتحليل وهم على التوالي بعض الحكماء اليونان القدماء والنصارى والمتصوفة والذين توهموا الاتحاد مع الله. وإذ «قال في حقه



مكتبة جامعة تكريت - مركز الدراسات والبحوث في اللغة العربية



تعالى طائفة من الحكماء بعد المعلم الأول منهم فرفر يوس، والنصارى ومن ثمة قالوا اتحدت الأقانيم الثلاثة: أقنوم الأب والابن وروح القدس، واتحد ناسوت المسيح باللاهوت، وقال جمع من المتصوفة: إذا وصل العارف نهاية مراتبه انتفت هويته وصار الموجود هو الله تعالى وحده، وتسمى هذه المرتبة عندهم بـ (الفناء في التوحيد)^(٣١)، وختم حديثه مستعلماً عن معنى الاتحاد الذي أشاروا إليه في حق الله تعالى عن كل اتحاد وحلول فإذا كان غير المعنى الذي أشرنا إليه أعلاه، فلا بد من إفادته لتنظر فيه^(٣٢)، ومن خلال هذا الشاهد النصي فالمقداد السيوري باستعلامه هذا قد وعدنا أن يتعرض لتفصيلات أكثر وضوحاً ولا سيما أقوال المتصوفة، وقد أوفى بوعده هذا في كتاب (الأنوار الجلالية) إذ أجاد في بيان معنى هذه الأقوال وما قصده (بالاتحاد) في الله تعالى وهي الرؤية القلبية من دون الوحدة الجسدية أو الوحدة على طريقة (النصارى والمتصوفة)، وهذه الرؤية القلبية كانت حاضرة من قبل عند الإمام علي عليه السلام عندما سئل هل رأيت ربك؟ فأجاب ما كنت أعبد رباً لم أره، إن الله سبحانه لم تره العيون بمشاهدة الأبصار ولكن رآته القلوب بحقائق الإيمان كما يقول الإمام عليه السلام الرؤية القلبية هنا هي الانكشاف التام للمخلصين والكاملين، والله تعالى يتجلى للعباد على حسب استعداداتهم المتنوعة، وذاك التجلي ذكر في إحدى الخطب حيث يقول الإمام: ظاهر لا بتأويل المباشرة مُتَجَلٍ لا باستهلال رؤية^(٣٣). وعبر المقداد السيوري عن الاتحاد بمعنى الرؤية القلبية بأنه «هو أن لا ينظر إلا إليه إذا صار بصيراً بنور تجليه، لا يبصر إلا ذاته تعالى لا الرائي ولا المرئي به»^(٣٤)، ومن خلال هذا الشاهد النصي، حاولت أن استنطق النصوص فأصيرهن سؤالاً: هل تفهم من تعابير (المقداد) بأنه يُمهّد لفكرة عروج النفس وتخطيها لحدود سجنها الجسدي إلى أن ينتهي بها المطاف بثنائية الاتحاد (الإنساني الإلهي) وفنائها في الله ومن ثمة وحدة وجود. فالباحث الممعن النظر في نص المقداد السيوري يرى أنه لم يوافق نصير الدين الطوسي، ولم يتبنّ قوله عندما



قال: (قالوا)، ومن هذا قول من قال: (أنا الحق) ^(٣٥)، وهذا إشارة إلى قول الحلاج ت (٣٠٩هـ) سعى الذي إلى معرفة الله هادفاً من وراء هذه المعرفة إلى الاتحاد به تعالى والذي عدّه غاية الكائنات جميعاً أن تتحد بالله، وليس غاية الصوفي وحده فقط واتحاده بالله يتحقّق بحبه ووجده بالله، هذا الحب والوجد الذي استولى على قلبه حتى جعله يجري على لسانه من الأقوال الجريئة التي كانت سبباً إلى نهاية حياته المساوية ^(٣٦).

وكذلك قول: «لتصوف قال (سبحاني ما أعظم شأنني)» إشارة إلى أبي يزيد البسطامي ت (٢٦١هـ) ^(٣٧)، الذي يعدّ أول من استعمل كلمة الفناء بمعناه الصوفي، التي تعني فناء النفس الذاتية في الوجود الكلي (الله)، والفناء الذي يدعو إليه البسطامي من خلال شطحاته (سبحاني ما أعظم شأنني)، هو الفناء عن النفس والتجرد عن الحس والوعي فلا يغدو الصوفي يحس بشيء وهنا فقط يشعر بالوجود الرباني منفياً فيه ذاته ممهداً للبقاء في الله ^(٣٨)، وإن مضينا قدما في قراءة النص نجد أنّ نصير الدّين الطوسي يرى بأنه «لم يدع الإلهية»، بل ادعى «نفي إنيتة بسلب إنية غيره» ^(٣٩) وهذا يظهر بأنّ اعتذار الفيلسوف نصير الدّين الطوسي عن الحلاج في قوله: أنا الحق، وقول البسطامي هو رفع الانية دون الاثنينية، وقد كشف لويس مايسنيون عن المنحى الصوفي المتفلسف عند الطوسي عندما تابع الحلاج وقد أجاد في بيان أنّ الحلاج بصرخته هذه - أنا الحق - قد أعطى حق تصرف الأغيار بدمه ^(٤٠) ولكن يذكر الباحث (هاني فرحات) أنّ «الطوسي وبالرغم مما جاء عن اعتذاره عن الحلاج نراه يُعلن وفي كتبه المتأخرة عن إبطاله الحلول والاتحاد جملةً وتفصيلاً» ^(٤١).

تحدثنا في مقدمة المبحث أن المقداد السيوري لم يمارس التصوف ولم يدخل من بابه لمعرفة الله تعالى والسلوك إليه، إذ بقي أميناً لطريقة المتكلمين وأدواته هي النظر والاستدلال، فقد صرح بأنّ طريقة الصوفية - وإن لم يسمهم بهذا



الاسم هي طريقة «تحصل في الأغلب الا مع مجاهدات عظيمة يتعارض فيها إلهامات إلهية، وخواطر شيطانية اتباع الأولى خطرٌ والخلاص من الثانية عسرٌ... فلا جرم إن كان تحصيل العلم بهذا الطريق أعز من الكبريت الأحمر... فنسأل الله أن يجعلنا من السالكن لطريقه: أي الطريق الذي أمر به أنبياءه وأوليائه المستحقين بالقيام بأوامره والانتها عن زواجه»^(٤٢).

وختاماً نقول: إن الرأي في هذه المسألة ومن خلال الشواهد النصية أن المقداد السيوري لم يتبن أقوال الصوفية ولم يسقط في شرك شطحاتهم سواء أكانت شطحة الحلاج أو أبي يزيد البسطامي أو يتبنها في أوائل مؤلفاته ويعدل عنها في مؤلفاته المتأخرة، وبقي أميناً لطريقة (العرفانية الكلامية) ولأدلة المتكلمين، وسوف نلاحظ في المبحث الثاني كيف قدم أدلة جديدة لإثبات وجود الله سبق بها علماء عصره من الفلاسفة والمتكلمين.

المبحث الثاني: أدلة وجود الله بين المخترعة والمشهورة

- دليل الفلاسفة:

أ- دليل مخترع نصير الدين الطوسي^(٤٣)

يذكر نصير الدين الطوسي في كتابه (فصول العقائد) دليلاً على إثبات واجب الوجود غير متوقف على بطلان (الدور والتسلسل)^(٤٤)، وصورة الدليل البديع وردت «أنه لو لم يكن في الوجود واجب لم يكن للشيء من الممكنات وجود أصلاً، لأن الموجودات حينئذ كلها تكون ممكنة، والممكن ليس له من نفسه وجود ولا غيره عنه وجود، فلا بد من وجود واجب ليحصل وجود الممكنات منه»^(٤٥)، وفي شرح المقداد السيوري الدليل إذ يقول: «والمصنف شرع في هذا الأصل أن يبين إثبات واجب الوجود ببرهان بديع غير متوقف على بطلان الدور والتسلسل وتقريره أن نقول: الواجب لذاته موجود في الخارج، لأنه لو



لم يكن موجوداً في الخارج لانحصرت الموجودات الخارجية كلها في الممكن، لكن اللازم باطلٌ فالملزوم مثله، أما بيان الملازمة فلما سبق من انحصار الموجود الخارجي في الواجب والممكن، وأما بطلان اللازم، فلائنه لو انحصَرَ الموجود الخارجي في الممكن لم يكن لموجود ما وجود أصلاً، لكن اللازم باطل فالملزوم مثله. أما بيان الملازمة وهو أنه إذا نُظر إليه من حيث ذاته وماله من ذاته لا يكون موجوداً ولا مُوجدًا لغيره، فمع انحصار الموجودات الخارجية في الممكن لا يكون لها وجود ولا لغيرها عنها وجود؛ لأنَّ وجودها إنما هو من السبب المغاير لها، وقد فرض عدم السبب فثبت وجود واجب الوجود لذاته وهو المطلوب (٤٦).

ب- دليل أبي القاسم القاشي:

والدليل البديع الثاني بعد دليل نصير الدين الطوسي، والذي لم يتوقف هو الآخر على إبطال الدور والتسلسل علماً بأنَّ الدليلين يمكن لنا عدُّهما أقرب إلى الساحة الفلسفية من الكلامية، إذ صرَّح المقداد السيوري بذاته إذ يقول: سمعناه من شيخنا (دام شرفه)، وهو من مخترعات العلامة سلطان المحققين نصير الدين علي بن محمد القاشي وبيانه يتوقف على تقرير مقدمتين إحداهما تصورية والأخرى تصديقية (٤٧). وسنعرض الدليل كما ورد في كتاب أبي القاسم القاشي: إذ قال «وتقريره: موقوف على بيان مقدمتين الأولى تصورية والثانية تصديقية أمَّا الأولى فهو أنَّ مرادنا بالموجب التام ما يكون كافيًا في وجوده وجود أثره، وأمَّا الثانية فهو أنَّ لشيء من الممكن بموجب تام الوجود لشيء من الأشياء وبيانه أنَّ إيجاد الممكن لغيره يتوقف على وجوده ووجوده من غير فإيجاد لغيره من غير فلا يكون موجبًا تامًا، إذا تقرر ذلك فنقول: ههنا موجود بالضرورة فيفتقر إلى موجب تام يوجد، وليس ذلك ممكنًا لما قلنا في



المقدمة التصديقية فيكون واجباً فيكون الواجب موجوداً، ذلك هو المطلوب، ويكمن فضل المقداد السيوري بأنه جمع هذه الشذرات من الطوسي والقاشي وصَبَّها في مؤلفاته الكلامية .

— أما الأدلة المشهورة فهي التي سلكت الاتجاه العقلي وإن ضمنت أدلة نقلية من (الكتاب العزيز) وهي أدلة الفلاسفة والمتكلمين .

— الدليل الفلسفي:

دليل (الواجب والممكن):

قبل الحديث عن دليل الفلاسفة أو الحكماء كما أسأهم المقداد السيوري سنعود قليلاً إلى الوراثة لتتوقف مع أبي نصر الفارابي^(٤٨) الذي تحدث عن رؤية ازدواجية تعبر عن طريق للوصول إلى الحق تعالى، إلا أنه أشار قائلاً: «لك أن تلحظ عالم الخلق فترى فيه أمارات الصنعة، ولك أن تعرض عنه وتلحظ عالم الوجود المحض، وتعلم أنه لا بد من وجود بالذات وتعلم كيف ينبغي أن يكون عليه الوجود بالذات، فإن اعتبرت عالم الخلق فأنت صاعد، وإن اعتبرت عالم الوجود المحض فأنت نازل»^(٤٩) قال تعالى ﴿سُرِّيهِمْ إِيَّاَنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾^(٥٠) إذ أشار الفارابي في نهاية النص الذي تحدث فيه عن طريقي الوصول إلى الحق تعالى، فهو يُشير إلى طريق النظر العقلي في عالم الخلق إذ يتوسط المخلوق لكي يدل على خالقه، بارتفاع العقل في تأملاته من ظواهر الخلق، صعوداً نحو الخالق تعالى، ويستدلون من ذلك على وجود مبدأ أول لمنظومة الحركة في الطبيعة، كما هو حال المتكلمين في استدلالهم على وجود الخالق من حدوث الأجسام وأعراضها^(٥١).

أما إذا توقفنا مع ابن سينا وهو المستهدف من قول المقداد السيوري بـ



(الحكماء) فإنه تابع رؤية الفارابي حتى النهاية في انطلاقه من النزع الديني، وأكدها في كتابه [الإشارات والتنبيهات] أقول: إن هذا حكم الصديقين^(٥٢) الذين يستشهدون به لا عليه، وواضح أن ابن سينا يؤكد الطريقين اللذين أكدهما الفارابي قبله في الدلالة على الحق؛ وهما الطريق الصاعد من الخلق إلى الحق، والطريق الهابط من الحق إلى الخلق، لكن ابن سينا^(٥٣) يؤكد أن الطريق الثاني هو الطريق الحقيقي في الدلالة على وجود الحق؛ لأنه لا يثبت الحق إلا عن طريق الحق ذاته، وبالنظر إلى ذاته الوجود فقط.^(٥٤) فكان مساره المنهجي إذاً من العلة إلى المعلول، إذ يقول: «تأمل كيف لم يحتج بياننا- بثبوت الأول ووحدايته وبرأته عن السمات - إلى تأمل لغير نفس الوجود، ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله، وإن كان ذلك دليلاً عليه لكن هذا الباب أوثق وأشرف، أي إذا اعتبرنا حال الوجود يشهد به الوجود، من حيث هو وجود، ويشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الوجود وإلى مثل هذا أشير في الكتاب الكريم قال تعالى ﴿سَتَرِيهِمْ عَيْنَيْنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾^(٥٥) وفي الدليل اليسنوي هذا ما يؤدي إلى مفارقة واضحة بينه وبين المتكلمين الذين يستدلون بحدوث الأجسام والأعراض على وجود الخالق، ويستدلون بالنظر في أحوال الخليقة على صفاته واحدة واحدة^(٥٦)، والتي سوف تتضح للقارئ الكريم عندما نتحدث عن دليل المتكلمين لإثبات وجود الله تعالى، والآن سوف نذهب مباشرة إلى مسألة كيف فهم المقداد السيوري دليل الحكماء وأعني به دليل ابن سينا والذي ذكره في كتابه (الرسالة العرشية) بصيغة مقارنة لما ضمَّنه المقداد في مؤلفاته، إذ يقول: «أعلم أن الموجود إما أن يكون له سبب في وجوده أو لا سبب له، فإن كان له سبب فنسميه ممكن الوجود، سواء كان قبل الوجود، إذا فرضناه في الذهن، أو



في حال الوجود، لأن ما يمكن وجوده فدخوله في الوجود لا يزيل عنه إمكان الوجود. وإن لم يكن له سبب في وجوده بوجه من الوجوه فنسميه واجب الوجود. فإذا تحققت هذه القاعدة فالدليل على أن في الوجود موجوداً لا سبب له في وجوده ما قوله. فهذا الوجود إما ممكن الوجود، وإما واجب الوجود، فإن كان واجب الوجود فقد ثبت ما طلبناه، وإن كان ممكن الوجود، فممكن الوجود لا يدخل في الوجود إلا بسبب يرجح وجوده على عدمه، فإن كان سببه أيضاً ممكن الوجود، فهكذا تتعلق الممكنات بعضها ببعض فلا يكون موجوداً ألّبتة؛ لأن هذا الوجود الذي فرضناه لا يدخل في الوجود ما لم يسبقه وجود ما لا يتناهى وهو محال، فإذا الممكنات ينتهي بواجب الوجود^(٥٧). واستدل المقداد السيوري على إثباته بطريقة الحكماء، وهو أن ننظر في الوجود نفسه حتى نشهد بوجود واجب الوجود، وتقريره: أن هنا موجوداً بالضرورة فإن كان واجباً فالمطلوب، وإن كان ممكناً دار وتسلسل^(٥٨)، وهما محالان كما تقدم، قالوا^(٥٩): وهذه طريقة شريفة أشير إليها في الكتاب العزيز بقوله ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ وهو برهان لمي، لأنه استدل به تعالى على غيره^(٦٠) نجد في هذا النص كيف عبر المقداد السيوري عن فهمه من دليل الحكماء إذ إنه فرز قاعدة الدليل مقدماً لبيانها في تقسيم المعقول لتوقف الدليل على بيانها كما أنه خرج الدور والتسلسل الذي ذكره بصيغة مضمرة في نص ابن سينا السابق الذكر وهذه نقطة تحسب للمقداد السيوري بوصفه شارحاً موضعاً متوسعاً في بيان الدلالة النصية للدليل^(٦١).



المبحث الثالث : دليل الحدوث الكلامي

دليل حدوث الذات والصفات :

غطى المقداد السيوري في جهده الكلامي [دليل المتكلمين] دليل الحدوث والذي بدوره، إذ شغل حيزاً واسعاً وعناية أبلغ من (الدليل الفلسفي)، فيقوم هذا الدليل على مقدمتين ونتيجة على النحو الآتي: إنّ العالم محدث، وكل محدث مفتقر إلى المؤثر، فالعالم مُفتقر إلى المؤثر وقبل البحث عن هذا الدليل ومعرفة كيفية معالجه المقداد السيوري له، ورأي الباحث، أن يسלט الضوء على تأريخية الدليل، إذ تُعدّ طريقة الحدوث هي الأسبق في الظهور عند علماء الكلام فظهر بدايةً على يد (أبي الهذيل العلاف) عندما استدل على وجود الله بحدوث الحركة والأجسام^(٦٢)، ويرى المقداد بأنّ هذه المسألة من المسائل الشريفة وعليها يبنى قواعد الإسلام، وهي المعركة العظيمة بين المتكلمين والفلاسفة، فأرباب الملل من المسلمين واليهود والنصارى ذهبوا إلى أنّ العالم بأسره محدث الذات والصفات، ولما كان العالم منحصراً عندهم في الأجسام والأعراض بحثوا عن حدوثها، وفي الحقيقة يعدّ دليل الحدوث وهو الأشهر لدى المتكلمين ويستخدمونه كبداية لإثبات وجود الله تعالى^(٦٣). ويعالج هذه المسألة مستدلاً على حدوث العالم، بمعنى أنّ وجوده مسبوقٌ بالعدم سبقاً زمانياً^(٦٤) وهو مذهب المليين كافة^(٦٥). وذهب في الرأي إلى أنّ الأجسام لو لم تكن حادثة لكانت أزلية، إذ لا واسطة بين الأزلي والمحدث. فلو كانت على سبيل الغرض أزلية لكانت إمّا متحركة أو ساكنة وهو باطل كما سيوضح ذلك المطلب، «فلأن كل جسم لا بد له من مكان، لأن الجسم لا يعقل منفكاً عن الحيز، وحيث لا يخلو من أن يكون لا بثاً وهو الساكن أو غير لا بث وهو المتحرك^(٦٦). أمّا بطلان كون



الجسم متحرّكاً فلائناً الحركة عبارة عن حصول الجسم في حيز بعد أن كان في آخر فماهيتها تستدعي المسبوقية بالغير ^(٦٧) ومن ثمة فالجسم يكون حادثاً ^(٦٨) .
وأما إذا كان الجسم ساكناً فيكون حينئذٍ أزلياً فلا يجوز عليه العدم، لاستحالة العدم على القديم، لكن السكون يجوز عليه العدم، لأنّ كل جسم يجوز عليه الحركة، أما الفلكي فظاهر، وأما العنصري المركب فكذلك، وأما البسيط أيضاً، فتكون الحركة جائزة على الأجسام، وهو المطلوب ^(٦٩) .

ومن خلال هذه المقدمة التي استعان بها المتكلمون في استدلالهم العقلية لإثبات حدوث العالم واحتياجه إلى محدث، إذ إن هذا الدليل كان حاضراً عند المقداد السيوري وهو البرهان الذي أشار إليه القرآن الكريم حكاية عن إبراهيم الخليل عليه السلام أعني الدليل استدلل به على حدوث الكواكب والقمر والشمس، وهو ظهورها تارةً، وأفولها أخرى فالظهور والأفول ^(٧٠) نظير الحركة والسكون، ثم إنّه لو كان شيء منها في الأزل، لكان إما متحرّكاً أو ساكناً والملازمة ظاهرة بينهما بين الظهور والأفول ^(٧١) قال تعالى ﴿قَالَ لَا أَحِبُّ الْأَفْلِكِ﴾ ^(٧٢) . ويلفت المقداد السيوري النظر في كتابه (الاعتماد) إذ إنه يستدل على وجود الله تعالى من خلال الاستدلال العقلي مستنداً إلى (حدوث العالم)، ولكنها تقوم على بطلان (الدور والتسلسل) إذ يقول: «لما ثبت حدوث العالم وجب احتياجه إلى صانع ضرورة احتياج كلّ صنعة إلى صانع، وهو المطلوب. فنقول: إذا ثبت أنّ للعالم صانعاً، فلا يجوز أن يكون [محدثاً] مثل؟، لأنه لو كان محدثاً لا فتقر إلى محدث آخر بالضرورة، فإن كان هو الأول لزم الدور، وإن كان محدثاً ثانياً أو ثالثاً أو رابعاً إلى غير النهاية لزم التسلسل، وهما باطلان - لما يأتي - فبطلان أن يكون صانع العالم محدثاً، فتعين أن يكون قديماً، وهو المطلوب» ^(٧٣) . ذكرنا في مقدمة دليل المتكلمين بأنّ أرباب الملل من المسلمين واليهود والنصارى ذهبوا إلى أنّ العالم بأسره محدث الذات



والصفات - وهذا النوع من الاستدلال بالآفاق والأنفس أقرب إلى الإفهام وأكثر تماساً بعقول الناس، وخصّها الله في الذكر الحكيم، وبأنّ العالم منحصر عندهم في الأجسام والأعراض التي بحثوا عن حدوثها.

والآن سوف نبحث ما المقصود بكون العالم محدث الذات والصفات؟ توقف المقداد السيوري في كتابه (اللوامع الإلهية) أمام هذه المسألة، إذ عاجلها بما توافر لديه من أدوات، مستدلاً على حدوث الذوات والصفات وهي منحصرة في نوعين:

أ- دليل الأنفس: وهو أنّ النطفة جسم متشابه الأجزاء يتكون منه جسم مركب من أعضاء مختلفة في الكم والكيف والشكل والطبيعة، فلو كان الفاعل في ذلك الحرارة، ربما هي - إشارة المقداد السيوري - في معرض رده إلى قصة حي ابن يقظان^(٧٤) في تفسيرها الطبيعي بأنها طينة تخمرت في باطن الأرض، أو فعل الكواكب إشارة أخرى ذكية جداً، إذ أكد أن فعل، الكواكب هو رد على الزنادقة في قولهم إنّ العالم يتولد بدوران الفلك، ووقوع النطفة^(٧٥) لكان فعلاً متساوياً، وإذا كان تأثير المؤثر متساوياً وأجزاء القابل مشابهة كان الأثر متشابهاً، ولذا قال الحكماء الشكل الطبيعي هو الكرة لكن الأثر يختلف كما عرفت، فدل ذلك على فاعل حكيم يدبر بالقدرة والاختيار^(٧٦)، والرأي في هذه المسألة أن المقداد السيوري ربط (دلائل الأنفس) بصفة القدرة الإلهية وما يتبعها من فعل المختار مسبوقاً بالعلم والقصد، كما انه يجوز تأخر فعله عنه، بينما نجد (الفواعل) التي رشحها من (الحرارة والكواكب) وهي من الممكنات المحتاجة المسبوقة بالغير، كما أنّ أفعالها غير متساوية وهي محتاجة لإخراجها من دائرة العدم إلى الوجود، فلا تُعد صالحة.

ب- دليل الآفاق: فإمّا في العالم الفلكي أو العنصري من الحيوان والمعدن والنبات وأشير في الكتاب العزيز إلى هذه الطريقة بقوله: ﴿سَرِّهِمْ ءَايَاتِنَا فِي



الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّ الْحَقَّ ﴿٧٧﴾ وهو استدلال إني ﴿٧٨﴾. أي استدلال بالمعلول على العلة وهو الله تعالى كما استدلل المقداد السيوري. الأنفس والذوات والصفات والموجودات الفلكية والعنصرية والحيوان والنبات على وجود الله تعالى.

ت- دليل الوجدانية: تعدد عقيدة الوجدانية شعار الإسلام وركنه الأول، وهي الرسالة الأولى لكل دين سماوي، إذ حرص القرآن الكريم على تجنب المؤمنين كافة أشكال الشرك، ويبيّن أن الله يغفر الذنوب إلا القول بأن الله شريكاً ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ ﴿٧٩﴾.

احتلت الوجدانية اهتمام المقداد السيوري، وفُسّر الواحد بأنه: هو المتفرد بصفات ذاتية لا يشاركه فيها غيره، وهي: وجوب الوجود، والقدم، وإيجاد الخلق، واستحقاق العبادة. ﴿٨٠﴾ وأضاف كذلك بأن معنى الوجدانية تعني نفي الشريك وإبطال القول بتعدد الإله، كما تشمل أيضاً وحده الإله بمعنى نفس التكثير والتبعيض والتركيب، وهي من ثمة على قسمين: التوحيد الواحدي، والتوحيد الأحدي، وسيأتي بيان ذلك في تضاعيف حديثنا عند الاستدلال على أدلة الفلاسفة والمتكلمين إن شاء الله.

عالج المقداد السيوري صفة (الوجدانية) في مجموعة مؤلفاته الكلامية وعدّها من الصفات الثبوتية، كما هي في (اللوامع الإلهية) و (الاعتماد في شرح واجب الاعتقاد)، في حين عدّها ضمن الصفات السلبية في مؤلفاته الأخر (كإرشاد الطالبين) و (النافع يوم الحشر) و (الأنوار الجلالية)، وهو بلا شك مخالف للقول الأول، على أننا يمكن أن نجتمع بين القولين بتخریجة لطيفة، باعتبار أنّ الوجدانية سلبية من حيث نفي الشريك والنظير وثبوتية من حيث إثباتها لله تعالى الواحد، ومن ثمة للوجدانية معنيان كما هو الحال عند الفلاسفة والمتكلمين السابقين عليه ﴿٨١﴾: فالمعنى الأول: نفي الكثرة في الذات كما عالجها



الفلاسفة، ونفي النّد والشريك كما عاجلها المتكلمون.

- أدلة الوجدانية:

يرى المقداد السيوري بأنّه لا خلاف بين جميع المتكلمين والفلاسفة الإسلاميين حول كونه تعالى واحداً، وانما الخلاف حاصل حول طريقة إثبات ذلك، إذ أشار إلى الأدلة العقلية والعقلية التي يستدل بها على كونه تعالى واحداً - إلا أنه رغم ذلك، إذ رجح الأدلة النقلية وأكد عليها في كتابه (اللوامع الالهية) - قائلاً: كونه واحداً وهو مطلب يستدل عليه بالسمع، وهو أقوى ما استدل به فيه، وشهرته ظاهرة...^(٨٢) وفي موضع آخر من الكتاب يذكر بأن الأقوى السمع^(٨٣) لأنّ النقل يصح الاستدلال به على إثبات أنه تعالى واحد، لأنّ كل صفة لا تتوقف صحة النقل عليها يصح إثباتها بالعقل والنقل، وإجماع الأنبياء ﷺ وهو حجة هنا، لعدم توقف صدقهم على ثبوت الوجدانية وهو إشارة من المقداد السيوري إلى نفي شبه الدور وهي أنّ وجدانية الله لا تتوقف على إخبار الأنبياء فقط^(٨٤) أما الأدلة السمعية فهي كثيرة في هذا الباب نقطف منها^(٨٥) قوله تعالى ﴿إِنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾^(٨٦) إلى غير ذلك من الآيات.

- استدلال الفلاسفة:

اختار الفلاسفة الطريق الذي يؤدي إلى أنّ مفهوم واجب الوجود نفسه يمنع وقوع الشركة فيه وهو ينقسم إلى الاشتراك والامتياز^(٨٧)، وتقريره: أنّه لو كان في الوجود واجبا الوجود لا شتركا في مفهوم واجب الوجود، وامتاز كل واحد بأمر مغاير لما فيه اشتراكا، والا لما كانا اثنين بل واحدا، وحينئذ يكون كل واحد منها مركبا مما به الاشتراك ومما به الامتياز، وكل مركب ممكن فيكونان ممكنين، والغرض أنهما واجبان، وهذا خلف ويرد المقداد السيوري على أصل الفكرة، بأنّ مفهوم واجب الوجود شيء ما له وجوب الوجود والوجوب أمر



عدمي (سلبى)، وما جزؤه عدمي فهو عدمي تعبيراً عن عدم الافتقار إلى الغير، فلا يوجب الاشتراك فيه التركيب^(٨٨).

- استدلال المتكلمين:

أمّا المتكلمون من المعتزلة^(٨٩) والأشاعرة^(٩٠) - فقد اعتمدوا على ما يعرف بدليل التعاون الذي ظنوا أنه المذكور في الآيات ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَ اللَّهِ فَسَدَتَا﴾^(٩١)، وهو يثبت القادر المريد، وهذا الدليل يقوم على افتراض بأنه لو كان هناك إلهان فيما أن يمكن مخالفة أحدهما للآخر في مقتضى الإرادة أو لا، كما في حركة جسم وسكون آخر، أو إيجاد وعدم إيجاد، وعلى كلا التقديرين باطل. أمّا الأول، فلأنه لو أمكن فليفرض وقوعها بإرادة أحدهما حركة جسم وإرادة الآخر سكونه، فإن وقعاً لزم اجتماع المنافيين، لأن الجسم كما هو معروف إما متحرك أو ساكن، إن ارتفعاً بطل ما علم ضرورة عدم تحققه، إن وقع أحدهما يرجح الجائز من غير مرجح أو لزم عجز الآخر^(٩٢) وأما الثاني: في حالة كون الإلهين لا يخالف أحدهما إلى الآخر في مقتضى الإرادة، فلأن كلا منهما لو انفرد لقدر على ما يريده، فوجب كونه كذلك عند الاجتماع ولزم زوال الصفة الذاتية وهي القدرة بالاجتماع وهو محال، وذهب إلى أننا نمنع التمانع، وليس ثبوت قدرتهما عند الاجتماع علة تامة في ذلك، بل لابد من انضمام الإرادة عند الاجتماع وسنده في هذه المسألة أن الإرادة: العلم بالمصلحة، فلم قلت بمصلحة الضدين حتى يحصل أرادتها؟ محالاً أن يجد تخريجة كلامية للمسألة بقوله سلمنا، لكن المصلحتين إن ترجحت إحداها تعينت، ويكون علم غير المريد لها صارفاً له عن إرادة المرجوحية، ولكن في حالة لم ترجح أحدهما فلم قلت بحصول الداعي لتحقيق التمانع؟، وخلاصة الكلام بأن المقداد السيوري أراد توجيه النقد إلى دليل التمانع مقدماً البدائل له من تحقيق المصلحة من ناحية وبإمكان



الاتفاق فيما بينهما على صرف إرادة المرجوحية لحركة جسم أو تسكينه^(٩٣) ولم يكن المقداد السيوري له السبق في إسقاط دليل التمانع عن رتبة الاحتجاج بل أسقطه سيف الدين الأمدي الذي يعدّ أول أشعري أسقط دليل التمانع الذي استندت إليه الأشاعرة منذ الأشعري حتى الفخر الرازي والذي استند إليه بدوره في أكثر كتبه^(٩٤).

الخاتمة

العقل الإنساني مرهق بأسئلة لا يستطيع الرد عليها كما لا يستطيع الإجابة عنها، والمقداد السيوري بوصفه متكلمًا حاول أن يعالج هذه المسألة التي لم تغب عن عقله كما استحوذت على تفكيره، ولكن كيف فهم هذا المسألة التي حاول الفلاسفة والمتكلمون أن يعالجوها بأدلة مختلفة؟ فتارة ينتقلون من العلة إلى المعلول كما هو حال الفلاسفة، وتارة أخرى ينتقلون من حدوث العالم بوصفه دليل على وجود الله تعالى وهذا بغية المتكلمين، فالقضية الأساسية التي حاول معالجتها هي إثبات الوجود الله تعالى فيذهب بالرأي إلى أن وجود الله مغروس في داخل فطرة الانسان وأدنى التفاته منه يدرك وجود الله، ولكن بيان الأدلة من باب زيادة الطمأنينة، فهو لم يتحول من أدلة الفلاسفة إلى أدلة المتكلمين فقط وإنما دمج بينهما، وأضاف إليهما أدلة أخرى قريبة للحقل الفلسفي منه للكلامي كدليل المحقق الطوسي وأبي القاسم القاشي، كما أنه لم يتوقف عند هذا الحد فهو لم يورد أدلة وجود الله، وإنما أكد وحدانيته أيضا مستعينًا بذلك بهجين ثنائي فلسفي وكلامي، يجد القارئ الكريم ظمائه الأنطولوجي في كليهما.

الهوامش

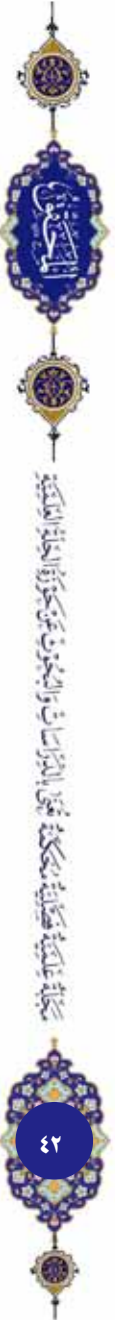
- (١) ينظر، أدلة وجود الله في الفكر الإسلامي، ص ٧١.
- (٢) إخوان الصفا (دراسة - عرض - تحليل)، ص ٨١.
- (٣) إحياء علوم الدين، ٣١٢/٤.
- (٤) نهاية الإقدام في علم الكلام، ١٢٤.
- (٥) اللوامع الإلهية في المباحث الكلامية، ص ١٥١.
- (٦) ينظر: إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، ١٥٥.
- (٧) للمقداد السيوري جنية فكرية تحمل في طياتها وبشكل صريح منحى عرفانيًا، وهذا ما نجده بيبًا في أحد مصنفاته غير المعروفة على العلن؛ لأنه إلى وقت قريب كان ما يزال مخطوطًا قابعًا على رفوف الخزانات، حتى قبض الله لها من استخراجها من ظلمة الرفوف، ليعمل الآن على تحقيقها وطبعها في القريب العاجل ان شاء الله تعالى، وهي رسالة (الفتوة) في الأخلاق والسلوك والطرق التنظيمية، مصرحة فهارس المخطوطات بنسبتها للمقداد السيوري، إذ ذكر فهرس فنخا: ٢٣/٦٤٠، أن لها نسختين، الأولى نسخت

سنة ٩٨٧ هـ، وهي موجودة في مكتبة مجلس الشورى الاسلامي في طهران، تحمل الرقم ١٢/١٠١١٥ نسخها تاج الدين حسن المشهور بصاعد، عدد صفحاتها (٢٨) صفحة. والثانية نسخت في القرن (١٣) ونسخها عبد الحسين بن محمد أمين شراري الفتوي وهي موجودة في مكتبة كلباي كراتي في قم، تحمل الرقم ١٧٠/٣ - ١٦٩٠/٢ وتقع في ١٦ صفحة. حيث أشار المقداد السيوري إلى أن هناك تمايزًا واختلافًا بين خرقة الفتوة وخرقة المتصوفة إذ قال: «أختلف في أي الخرقتين افضل قبل خرقة الفتوة أعلى؛ لأن فيها جميع ما في خرقة التصوف دون العكس فأن خرقة الفتوة السخاء والإيثار وستر العيوب والمعاودة والمحبة في الله دون خرقة التصوف...» حول التفاصيل يراجع السيوري، جمال الدين مقداد: رسالة الفتوة، المخطوط، ورقة رقم (٧).

(٨) الظاهر من عبارة المقداد السيوري أنه طالع كتابًا آخر من مؤلفات الطوسي ليقف على ما ذهب إليه في الرأي حول المباحث الصوفية المتفلسفة، والناظر في كتاب (أوصاف الأشراف) يجد أنها المباحث ذاتها التي تتضمن (الفصول



- (٢١) سورة التوبة، الآية، ١١٩.
- (٢٢) ينظر، أوصاف الأشراف، ص ١٩.
- (٢٣) ينظر، الأنوار الجلالية في شرح الفصول النصيرية، ص ١٠٣.
- (٢٤) المصدر السابق، ص ١١٧.
- (٢٥) سورة الإسراء، الآية ٣٩.
- (٢٦) اللوامع الإلهية في المباحث الكلامية، ص ١٥٧.
- (٢٧) المصدر السابق، ص ١١٨.
- (٢٨) أوصاف الأشراف، ص ١٩.
- (٢٩) مناهج اليقين في أصول الدين، ص ٣٢٠.
- (٣٠) الشيبلي، كامل مصطفى، ص ١١٧.
- (٣١) إرشاد الطالبين، ص ٢٣٨.
- (٣٢) المصدر السابق، ص ٢٣٨.
- (٣٣) الاتجاهات الفكرية الفكرية عند الإمام علي، ص ٢٧٩.
- (٣٤) الأنوار الجلالية في شرح الفصول النصيرية، ص ١١٨.
- (٣٥) المصدر السابق، ص ١١٨.
- (٣٦) شرح ديوان الحلاج، ج ١، ص ٥٢.
- (٣٧) الأنوار الجلالية في شرح الفصول النصيرية، ص ١١٨.
- (٣٨) التصوف الثورة الروحية في الإسلام، ص ٢٢٥.
- (٣٩) شرح ديوان الحلاج، ص ٥٢.
- النصيرية) بحثها ووقف عليها، في كتابه (الأنوار الجلالية) عدا (مبحث الفناء) الذي دمج المقداد السيوري مع مبحث الوحدة حول التفاصيل ينظر: أوصاف الأشراف، ص ١٣-٩٧.
- (٩) الأنوار الجلالية في شرح الفصول النصيرية، ص ١٠٣.
- (١٠) روضات الجنات، ص ٣١٣.
- (١١) شرح الفصول النصيرية، ص ١٨٢-١٨٨.
- (١٢) العرفان الشيعي دراسة في الحياة الروحية والفكرية لحيدر الأملي، ص ٥٣٢.
- (١٣) العرفان الشيعي بقلم خليل رزق، ص ٣١٢.
- (١٤) ينظر أوصاف الأشراف، ص ١٣-٩٥.
- (١٥) الأنوار الجلالية في شرح الفصول النصيرية، ص ١٠٣.
- (١٦) ينظر شرح الفصول النصيرية، ص ١٨٢.
- (١٧) الأنوار الجلالية في شرح الفصول النصيرية، ص ١٠٣.
- (١٨) سورة إبراهيم، الآية ٢٧.
- (١٩) أوصاف الأشراف، ص ١٩.
- (٢٠) الأنوار الجلالية في شرح الفصول النصيرية، ص ١٠٣.



(٤٠) المنحى الصوفي المتفلسف عند نصير الدين الطوسي، ص ٢٥.

(٤١) الخواجة نصير الدين الطوسي وآراؤه والفلسفية والكلامية، ص ١٤١.

(٤٢) الأنوار الجلالية في شرح الفصول النصيرية، ص ١١٨.

(٤٣) تجدر الإشارة هنا، الى أن الباحث هاني نعمان فرحات يذهب بالرأي في كتابه (الخواجة نصير الدين الطوسي وآراؤه الفلسفية والكلامية) وفي

طيات حديثه لموضوعات وطروحات نصير الدين الطوسي أنه لم يتوقف

حينما تناول موضوع إثبات وجود الله تعالى أمام الدليل البديع الذي يعد

بحق نقطة قوة للطوسي ومن بنيات فكره والذي لا يعتمد على (الدور

والتسلسل) كدليل الواجب والممكن، فهو إضافة جدية في حقل الاثبات

الإلهي، فلم يعطه هذا الدليل حقة، كما انه لم ينوه بهذه الاضافة جدير أن

يُطلق عليه مؤسس المنهج الكلامي الفلسفي، بل اكتفى بالقول بأنه نحى

منحى الفلاسفة في اثبات واجب الوجود، ولكن لم هذا الإهمال غير

المسوّغ؟ للتفاصيل يرجع: الخواجة نصير الدين الطوسي وآراؤه الفلسفية

والكلامية، ص ١١٧.

(٤٤) ذكر المقداد السيوري هذا الدليل وقدّمه على أدلة الفلاسفة، وأعني به: (دليل الواجب والممكن)، في

تضاعيف معالجته لمسألة إثبات وجود الله، إذ ذكره في كتاب (اللوامع الإلهية،

والأنوار الجلالية، وإرشاد الطالبين)، ولكنه لم يكن حاضراً في مؤلفاته

العقائدية البحتة كالنافع يوم الحشر والاعتماد في شرح واجب الاعتقاد،

والتحفة الناجية في التقربات الإلهية).

(٤٥) فصول العقائد، نصير الدين الطوسي، المطبوع ضمن كتاب الأنوار

الجلالية في شرح الفصول النصيرية للمقداد السيوري، ص ٥٦.

(٤٦) ينظر، الأنوار الجلالية: ص ٥٦-٥٧. كذلك اللوامع الإلهية في المباحث

الكلامية، ص ١٥١-١٥٢.

(٤٧) موصل الطالبين إلى شرح نهج المسترشدين، ورقة ٢٥.

(٤٨) في نظرة الفارابي إلى المسألة الميتافيزيقيا وفي معرض حديثه عن إثبات وجود الله

تعالى إذ يقدر أن الموجودات ضربان: ممكن الوجود، وواجب الوجود،

وإذا وجد الممكن يكون عن واجب الوجود بغيره، ومن حيث عدم جواز

الممكنات وتسلسلها، فيكون هذا الغير هو الواجب الوجود الذي (متى فرض



ما يتعلق بين أثبات وجوده ﷻ إلى صفاته وغيرها حول التفاصيل يُنظر: الجانب الإلهي عند ابن سينا، ص ٧١. (٥٤) برهان الإمكان والوجوب بين ابن سينا وصدر الدين الشيرازي، ص ١٢.

(٥٥) سورة فصلت، الآية ٥٣.

(٥٦) فيلسوف عالم، ص ٢٢٢.

(٥٧) الرسالة العرشية، ص ١٥-١٦.

(٥٨) تجدر الإشارة هنا إلى أن ما ذهب إليه (نصير الدين الطوسي والعلامة الحلي) بالرأي في معرض معالجتهم لإثبات وجود الله بدليل بـ (الواجب والممكن) لم يجد استحساناً من قبل المقداد السيوري بصيغة الدليل في بعض مؤلفاته إذ قال: هاهنا موجود بالضرورة، فان كان واجباً ثبت المطلوب، وفي قول المصنف - أي العلامة الحلي - (فان كان واجباً ثبت المطلوب والإلزام التسلسل نظر، ومبرره لجواز أن يكون المؤثر ممكناً والمؤثر في ذلك الممكن واجباً - إشارة إلى الدور المضمر، وحيث لا يلزم التسلسل فالأولى أن يقال: فان كان واجباً أو منتهياً إليه ثبت المطلوب والإلزام التسلسل. حول التفاصيل ينظر،

غير موجود لزم منه محال، ولا علة لوجوده، ولا يجوز كون وجوده بغيره، وهو السبب الأول لوجود الأشياء) ثم يقدر أن فعل الله وعلمه لا يخضعان للمدلول زماني وفي مرحلة الإبداع اللازماني، تتحقق مرحلتان العقل الأول من حيث أنه واجب الوجود بغيره ممكن الوجود بذاته، يحصل عنه عقل ثان وفلك أعلى، والذي حدا بالفلاسفة بهذا الترتيب لممكن الوجود هو نفي التعطيل الزماني بين الله تعالى وواجب الوجود وممكن الوجود. ينظر فيلسوفان رائدان الكندي والفارابي، ص ١٧٧.

(٤٩) فصوص الحكم، ص ٦٢-٦٣.

(٥٠) سورة فصلت، الآية ٥٣.

(٥١) برهان الإمكان والوجوب بين ابن سينا وصدر الدين الشيرازي، (دراسة مقارنة)، ص ١٢.

(٥٢) الصديقون: وهم الملازمون للصدق دائماً وأبداً ويستشهدون بالواجب به لا عليه.

(٥٣) من الجدير بالملاحظة أن ابن سينا يرى ان للكون إلهاً كاملاً وهو علة من وما عدها من الموجودات علوية وسفلية، إذ خصص جانباً كبيراً، من فلسفته بحيث قضية الإلوهية لكل



- (٦٥) المصدر السابق، ص ١٤٥.
- (٦٦) المصدر السابق، ص ١٢٦.
- (٦٧) إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، ص ٦٧.
- (٦٨) ينظر: الاعتماد في شرح واجب الاعتقاد، ص ٤٧.
- (٦٩) اللوامع الإلهية، ص ١٤٨.
- (٧٠) بين النبي إبراهيم الخليل عليه السلام في هذا المقام خطأهم وضلالهم في عبادة الهياكل وهي الكواكب السيارة التسعة المتحيزة وهي (القمر وعطارد والزهرة والشمس والمريخ والمشتري وزحل) وأشدهن إضاءة وأشرفهن عندهم الشمس ثم القمر فبين أولاً: إن هذه الزهرة لا تصلح للإلهية فأنها مسخرة مقدرة بسير معين. تفسير ابن كثير ٢/ ١٥٤-١٥٥.
- (٧١) ينظر النافع يوم الحشر، ص ٢٤.
- (٧٢) سورة الأنعام، الآية ٧٦.
- (٧٣) الاعتماد في شرح واجب الاعتقاد، ص ٥١-٥٢.
- (٧٤) تشير قصة حي بن يقظان، حدوث الأجسام وتبدأ من جزيرة من جزر الهند المهجورة والتي تقع تحت خط الاستواء، وفي وسط ظروف طبيعية، تولد (طفل) من بطن أرض تلك الجزيرة إذ تحمرت فيه طينة على مر
- إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، ص ١٧٧. الأنوار الجلالية في شرح المباحث الكلامية، ص ٦٥.
- (٥٩) الفارابي وابن سينا.
- (٦٠) اذهب في الوجود نفسه وفكر فيه من حيث هو كل هذا الوجود ستجد أن الأشياء الموجودة التي تدركها وتتصورها تخضع إلى السؤال هل وجودها من نفسها أو مفاض عليها فقبل ان تجزم لابد من تهيئة الذهن وتسئل نفسك فمن الذي أعطى الممكن هذا الوجود وخرجه من العدم هل هو نفسه يستحيل لأنه يؤدي إلى الدور والتسلسل وهو دليل لوجود واجب الوجود.
- (٦١) ينظر، النافع يوم الحشر، ص ٢٠ وما بعدها.
- (٦٢) التمهيد، أبي بكر محمد الباقلاني، تحقيق وتصحيح الأب مكارثي، منشورات المكتبة الشريفة، بيروت، ١٩٥٧م، ص ٢٢.
- (٦٣) إرشاد الطالبين، ص ٦٦-٦٧.
- (٦٤) قيد المقداد السيوري (حدوث العالم) لدى المتكلمين «وهو كون الوجود مسبوق بالعدم سبقاً لا يجتمع السابق مع المسبوق، بان يكون العدم في زمان، والوجود في زمان آخر بعد». الأنوار الجلالية، ص ٧٣.



(٨٤) ينظر النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر، ص ٥٤.

(٨٥) سورة الاخلاص، الآية ١.

(٨٦) سورة النساء، الآية ١٧١.

(٨٧) تجدر الملاحظة إلى ان الكندي سبق دليل الفلاسفة المسمى دليل الاشتراك والامتيار (التركيب) وعلى أساسه جرى كل من الفارابي وابن سينا.

حول التفاصيل، ينظر، مناهج الادلة في عقائد الملة، ص ٢٩.

(٨٨) إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، ص ٢٥٠.

(٨٩) ينظر، شرح الأصول الخمسة، ص ٢٨٤.

(٩٠) نهاية الاقدام في علم الكلام، ص ٩٠-٩٢.

(٩١) سورة الأنبياء: ٢٢.

(٩٢) ينظر، الاعتماد في شرح واجب الاعتقاد، ص ٦٥.

(٩٣) ينظر، اللوامع الالهية في شرح المباحث الكلامية، ص ٢٠٥.

(٩٤) ينظر، المحصل، ص ٤٥٢.

السنين دون أن يكون له أم وأب. فتبنته غزالة وأرضعته وصارت له كأمه. نما الطفل (حي بن يقظان) وأخذ يلاحظ ويتأمل ويدرك أرفع حقائق الطبيعة وما وراءها. عن تفاصيل قصة حي ابن يقظان يُنظر: لابن سينا وابن طفيل والسهرووردي، حي بن يقظان، ص ١٠-١١.

(٧٥) مناهج المتكلمين في فهم النص القرآني، ص ١٨٩-١٩٠.

(٧٦) ينظر: اللوامع الإلهية في المباحث الكلامية، ص ١٥٤.

(٧٧) سورة فصلت، الآية ٥٣.

(٧٨) اللوامع الالهية في المباحث الكلامية، ص ١٥٤.

(٧٩) سورة النساء، الآية، ص ٤٨.

(٨٠) ينظر، الاعتماد في شرح واجب الاعتقاد، ص ٦٥.

(٨١) مثل ابن سينا والفخر الرازي من الفلاسفة، ونصير الدين الطوسي من المتكلمين. حول التفاصيل يراجع الشفاء الإلهيات، ص ٣٤٣-٣٤٤.

كذلك، نصير الدين الطوسي وآراؤه الفلسفية والكلامية، ص ١٣٢.

(٨٢) اللوامع الإلهية، جمال الدين مقداد السيوري، ص ٢٠٥.

(٨٣) المصدر السابق، ص ٢٠٣.



المصادر والمراجع

* القرآن الكريم

١. رسالة الفتوة: جمال الدين مقداد السيوري، مخطوط.
٢. موصل الطالبين إلى شرح نهج المسترشدين: نصير الدين القاشي، مخطوط.
٣. الاتجاهات الفكرية عند الإمام علي: رحيم محمد سالم الساعدي، اطروحة دكتوراه، جامعة بغداد - كلية الآداب - قسم الفلسفة، ٢٠٠٦م.
٤. إخوان الصفا (دراسة - عرض - تحليل): د. عمر فرّوح، ط ٢، بيروت، ١٩٥٣م.
٥. أدلة وجود الله في الفكر الإسلامي: محمد عاطف العراقي، دار الثقافة، بيروت، ١٩٧٩م.
٦. إحياء علوم الدين: أبو حامد الغزالي، دار ابن النديم، ط ١، بيروت، ٢٠٠٥م.
٧. إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين: جمال الدين مقداد السيوري، تحقيق مهدي الرجائي، مكتبة آية المرعشي، قم، ١٤٣٣هـ/ ٢٠١٢م.
٨. الاعتماد في شرح واجب الاعتقاد: جمال الدين مقداد السيوري، تحقيق صفاء الدين البصري، مجمع البحوث الإسلامية، ط ١، مشهد، ١٤١٢م.

٩. الأنوار الجلالية في شرح الفصول النصيرية: جمال الدين مقداد السيوري، تحقيق علي حاجي ابادي وعباس جلاي نيا، مؤسسة الطبع التابعة للإستانة الرضوية المقدسة، ط ١، مشهد، ١٤٢٠هـ.

١٠. أوصاف الأشراف: نصير الدين الطوسي، جمعية المعارف الإسلامية الثقافية، ط ١، ٢٠١١م.

١١. برهان الإمكان والوجوب بين ابن سينا وصدر الدين الشيرازي، دراسة مقارنة: عادل محمود بدر، دار الحوار، ط ١، ٢٠٠٦م.

١٢. التصوف الثورة الروحية في الإسلام: أبو العلاء عفيفي، دار المعارف، ط ١، الإسكندرية، ١٩٦٣م.

١٣. التمهيد: أبو بكر محمد الباقلاني، تحقيق وتصحيح الأب مكارثي، المكتبة الشرقية، بيروت، ١٩٥٧م.

١٤. الجانب الإلهي عند ابن سينا: سالم مرشان، دار قتيبة، ط ١، بيروت، ١٩٩٢م.

١٥. الخواجة نصير الدين الطوسي وآراؤه الفلسفية والكلامية: هاني نعمان فرحات، دار إحياء التراث، ط ١، بيروت، ١٤٠٦هـ.



٢٤. فُصُوصُ الحكم: أبو نصر الفارابي، تحقيق محمد حسن آل ياسين، مطبعة المعارف، ط ١، بغداد، ١٩٧٦ م.

٢٥. الفكرُ الشيعيُّ والنزعاتُ الصُوفيَّةُ حتى مطلع القرن الثاني عشر: د. كامل مصطفى الشَّيبي، مكتبة النهضة، ط ١، بغداد، ١٣٨٦ هـ/ ١٩٦٦ م.

٢٦. فيلسوف عالم دراسة تحليلية لحياة ابن سينا وفكره الفلسفي: د. جعفر آل ياسين، دار الأندلس، ط ١، بيروت، ١٩٨٤ م.

٢٧. فيلسوفان رائدان الكندي والفارابي: د. جعفر آل ياسين، دار الأندلس، ط ١، بغداد، ١٩٨٠ م.

٢٨. اللوامع الالهية في المباحث الكلامية: جمال الدين مقداد السيوري، حقَّقه وعلَّق عليه آية الله الشهيد محمد القاضي الطباطبائي، مركز انتشارات دفتر تبليغات إسلامي، ط ٢، ١٤٢٢ هـ.

٢٩. المحصَّل: فخر الدين الرازي، تقديم وتحقيق حسين آتاي، منشورات الشريف الرضي، ط ١، قم، ١٩٩٩ م.

٣٠. مناهج الأدلة في عقائد الملة: ابن رُشد، تحقيق وتقديم، محمود قاسم، منشورات مكتبة الإسكندرية، ١٩٦٤ م.

١٦. الرسالة العرشية: ابن تيمية الحراني (ت ٧٢٨ هـ)، المطبعة السلفية، القاهرة، ١٣٩٩ هـ.

١٧. روضات الجنات: محمد باقر الخونساري، المطبعة الحيدرية، ١٣٩٠ هـ.

١٨. شرح الأصول الخمسة: القاضي عبد الجبار، تعليق أحمد بن الحسين، ابن أبي هاشم، حقَّقه وقَدَّم له عبد الكريم عثمان، مكتبة الأسرة، القاهرة، ٢٠٠٩ م.

١٩. شرح ديوان الخلاج: د. كامل مصطفى الشَّيبي، ط ١، بغداد، ١٩٧٤ م.

٢٠. شرح الفصول النصيرية: عبد الوهاب علي الاسترابادي، تحقيق شعبة التحقيقات في قسم الشؤون الفكرية والثقافية، ط ١، العتبة الحسينية المقدسة، كربلاء، ١٤٣٣ هـ/ ٢٠١٢ م.

٢١. الشفاء (الالهيات): ابن سينا، تحقيق الأب سعيد زايد فتواقي، راجعه وقَدَّم له إبراهيم مذكور، ط ١، ١٤٠٤ هـ.

٢٢. العرفانُ الشيعيُّ دراسة في الحياة الروحية والفكرية لحيدر الأملي: خنجر حيَّة، دار الهادي، ط ١، بيروت، ٢٠٠٤ م.

٢٣. العرفان الشيعي، كمال الحيدري، بقلم خليل رزق، د. ت.



٣١. مناهج المتكلمين في فهم النص
القرآني: ستار جبر محمد الأعرجي،
بيت الحكمة، ط ١، بغداد، ٢٠٠٨ م.

٣٢. مناهج اليقين في أصول الدين: العلامة
الحلي (ت ٧٢٦ هـ)، تحقيق الشيخ
يعقوب الجعفري المراغي، دار الأسوة،
ط ٢، إيران، ١٤٣٠ هـ.

٣٣. المنحى الصوفي المتفلسف عند نصير
الدين الطوسي: إبراهيم إبراهيم
ياسين، جامعة المنصورة، كلية الآداب،
١٩٩٣ م.

٣٤. النافع يوم الحشر في شرح الباب
الحادي عشر: جمال الدين مقداد
السيوري، حققه وقدم له: مهدي
محقق، منشورات دار الغدير، ط ١، قم،
١٣٦٨ هـ.

٣٥. نهاية الاقدام في علم الكلام: عبد
الكريم الشهرستاني، حرّره وصحّحه
الفرد جيوم، مكتبة المثني، د. ت.

