جامعة الأزهر
كلية أصول الدين
والدعوة الإسلامية بالمنوفية

التقابل عند صدر الدين الشيرازى ت1050هـ

وبعض تطبيقاته في الصفات الإلهية

الدكتوره

عزه سيد عزوز محمد

مدرس العقيدة والفلسفة بكلية الدراسات الإسلامية والعربية
للبنات بسوهاج

مستلة من

حولية كلية أصول الدين والدعوة بالمنوفية العدد الثامن والثلاثون، لعام 1440هـ/2019م والمودعة بدار الكتب تحت رقم 2019/6157
والترقيم الدولي I.S.S.N 2636-2481

دار الأندلس للطباعة-أمام كلية الهندسة-عمارات الزراعيين-شبين الكوم ت 0482222090

ملخص البحث

التقابل عند صدر الدين الشيرازى ت1050هـ

وبعض تطبيقاته في الصفات الإلهية

ينتمي صدر الدين الشيرازي لمذهب الشيعة الاثنا عشرية- كان علي معرفة بمدارس الفكر الفلسفي السابقة لزمانه- كتب في الأمور العامة منها علي سبيل المثال لا الحصر "الوحدة والكثرة " وذكر أن من الأعراض الذاتية للوحدة الهوهوية بالمعني الأعم، وهو مطلق الاتحاد والاشتراك في معني من المعاني، وأن من الأعراض الذاتية للكثرة الغيرية التي هي نقيض الهوهوية، والغيرية أقسام، من هذه الأقسام التقابل، ثم أخذ الشيرازى يشرح التقابل ويذكر أن التقابل قد يكون بالسلب والايجاب، وقد يكون بالعدم والملكة وقد يكون بالضدين، وقد يكون بالمتضايفين من هذا المنطلق قمت بعرض التقابل وأصنافه الأربعة عند صدر الدين الشيرازي ثم ذكرت بعض التطبيقات للتقابل في الصفات الإلهية.

الكلمات الافتتاحية: التقابل – صدر الدين الشيرازي – تطبيقات – الصفات الإلهية.

الدكتوره

عزه سيد عزوز محمد

مدرس العقيدة والفلسفة بكلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بسوهاج

ABSTRACT

THE MEETING AT SADR AL-DIN SHIRAZI T1050E AND SOME OF ITS APPLICATION IN THE DIVINE WUALITIES

Sadr al-Din al-Shirazi belonged to the doctrine of the Twelver Shiites- he had knowledge of the schools of philosophical thought prior to his time- wrote in public matters, including but not limited to "unity and abundance" and stated that the self-symptom of the unitary identity in the broader sense, which is absolute union and participation in a sense of meaning, and that the subjective symptoms of heterosexual abundance, which is the opposite of identity, and other sections, of these sections The interview, and then took Shirazi explain the interview and states that the meeting may be negative and positive, and may be non-queen and may be Ddain, and may be Balmdavafin from this stand I introduced the meeting and its four varieties at the release of Shirazi and then mentioned some applications of the interview in the divine attributes.

Key Words: Meeting - Sadr al-Din al-Shirazi – Applications – The Divine Wualities.

Dr. Azza Sayed Azouz Mohamed

Teacher of doctrine and Philosophy at the Faculty of Islamic and Arabic Studies for Girls in Sohag

E- mail:azzaazzouz.79@azhar.edu.eg

المقدمة

الصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا محمد وعلى أهله وصحبه ومن أتبع هداه إلى يوم الدين.

ثم أما بعد،،

ينتمى صدر الدين الشيرازي لمذهب الشيعة الاثنا عشرية، كما يعد من الباحثين فى الفكر الإسلامى، لكنه لم ينل حظه من الدراسة والبحث، وظلت مؤلفاته الفلسفية منحصرة فى داخل الحوزات العلمية فى إيران ولم تخرج إلا مؤخراً[1].

هو صدر الدين محمد بن إبراهيم بن يحيى الشيرازى المعروف (بالملا صدرا) و(بصدر المتألهين) توفى عام 1050هـ فى البصرة وهو متوجه إلى الحج[2].

له مؤلفات عدة[3] ولكن أبرز مؤلفاته على الإطلاق "الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة فهو العمل الرئيسي الذي دونه ملا صدرا، فهو بمثابة الأم لسائر كتبه

(1) انظر: د/ جميلة محيى الدين البشتى – صدر الدين الشيرازى وموقفه النقدى من المذاهب الكلامية – دار العلوم العربية ببيروت للطباعة والنشر – الطبعة الأولى 1429هـ – 2008م ص9.

(2) الشيخ عبدالله نعمة – فلاسفة الشيعة حياتهم وآراؤهم قدم له المرحوم العلامة الشيخ محمد جواد مغنية – دار الفكر اللبنانى ببيروت – الطبعة الأولى 1987م ص385.

(3) للوقوف على اسماء مؤلفات الشيرازى يراجع الخوانسارى – روضات الجنات – ط1 طهران – نقلا عن جعفر آل ياسين – صدر الدين الشيرازى – مجدد الفلسفة الإسلامية ص 58 – مطبعة المعارف ببغداد – الطبعة الأولى 1375هـ –1955م.

الأخرى[1]. حيث عرض فيه فلسفته وقد قسمه إلى أربعة أسفار.

ولفظه "الأسفار" تعنى "السفر" بفتح الفاء، حيث تصور الشيرازى الفلسفة العامة على مراحل ومراتب يرتفع إليها "عرفانيا" و"عقليا" حتى يصل إلى الحق الأول ومهندس الكون الأعظم.

وهى تنقلات ذهنية بحتة لا تمت إلى الحركة العضوية بصلة كما تصور ذلك المستشرق المعروف كوبينو حيث أنها "رحلات" قام بها الشيرازى حقا[2].

يقول صاحب كتاب صدر الدين الشيرازى مجدد الفلسفة الإسلامية "ولقد ذهب الدكتور جواد على سكرتير المجمع العراقى إلى تفسير آخر فحسب أن الأسفار جمع "سفر" ويعنى بذلك (الكتاب).

وهو أمر يتناقض ومقدمة الشيرازى فى كتابه المذكور حيث يقول: اعلم أن للسلاك من العرفاء والأولياء أسفارًا أربعة أحدهما: السفر من الخلق إلى الحق وثانيهما: السفر بالحق فى الحق، والسفر الثالث يقابل الأول لأنه من الحق إلى الخلق بالحق، والرابع يقابل الثانى من وجه لأنه السفر بالحق فى الحق.

وبهذا يظهر لنا التفسير السليم لاسم كتابه المشار إليه فى أعلاه[3].

كان الملا صدر الدين الشيرازي علي معرفة بمدارس الفكر الفلسفي الإسلامي السابقة لزمانه، وخاصة بالفلسفة المشائية عن كثب وخصوصا فكر ابن سينا[4]. حتي أن أحد المستشرقين يقول: "ولو أردنا أن نحكم علي هذا الفيلسوف، يلزم أن

(1) مجموعة من الباحثين – ركائز فلسفة صدر المتألهين الشيرازي – دار المعارف الحكمية للنشر – الطبعة الأولي 1429هـ-2008م ص 64.

(2) جعفر آل ياسين – صدر الدين الشيرازي – مجدد الفلسفة الإسلامية ص 59.

(3) السابق.

(4) مجموعة من الباحثين – فلسفة صدر المتألهين الشيرازي ص64.

نقول إنه من خلال كتابه هذا يعتبر أحد أتباع مدرسة الشيخ الرئيس ابن سينا، فعلمه قريب جدًا من تراث أبي علي الفلسفي وشرحه"[1].

لم يكتف الشيرازي بفكر ابن سينا، بل كان أيضًا باحثًا في علم الكلام كتب في الأمور العامة منها علي سبيل المثال لا الحصر "الوحدة والكثرة" وذكر أن من الأعراض الذاتية للوحدة الهوهوية بالمعني الأعم، وهو مطلق الاتحاد والاشتراك في معني من المعاني، وأن من الأعراض الذاتية للكثرة الغيرية التي هي نقيض الهوهوية، والغيرية أقسام، من هذه الأقسام التقابل، ثم أخذ الشيرازى يشرح التقابل ويذكر أن التقابل قد يكون بالسلب والايجاب، وقد يكون بالعدم والملكة، وقد يكون بالضدين، وقد يكون بالمتضايفين، وبعد شرحه للتقابل وأنواعه، أخذ الشيرازي يتساءل هل هناك تقابل بين الوحدة والكثرة؟ ثم جاءت إجابته علي النحو التالي:-"كيفية التقابل بين الواحد والكثير من العلوم الربانية التي حارت فيه عقول أهل النظر وأصحاب الفكر[2]، وإنما خص بمعرفتها الراسخون في العلم، لأن تقابلهما ليس بتقابل العدم والملكة ولا السلب والايجاب؛ لأنهما وجوديان، فلا يكون أحدهما سلبًا للآخر، ولا تقابل المتضادين ؛لعدم غاية الخلاف المعتبرة في التضاد بينهما، إذ ما من عدد إلا ويتصور أكثر منه... ثم الكثرة تتقوم بالوحدة ولا يمكن تقوم ماهية أحد

(1) مجموعة من الباحثين – فلسفة صدر المتألهين الشيرازي ص177.

(2) انظر علي سبيل المثال: ابن سينا – الشفاء – الالهيات1. راجعه وقدم له/ إبراهيم مدكور – تحقيق الأستاذين الأب قنواتي – سعيد زايد ص126الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية 1380هـ-1960م- الطبعة الثانية 1433هـ-2012م- مكتبة سماحة آية الله العظمي المرعشي بايران للنشر، الإيجي – المواقف ص79، التفتازاني – شرح المقاصد ج2 ص67. والحق وإن كان هؤلاء العلماء نفوا التقابل بين الوحدة والكثرة، إلا أن النفي هنا هو نفي التقابل الذاتي بينهما، ولكن يلحقهما تقابل وهو أن الوحدة من حيث هي مكيال تقابل الكثرة من حيث هي مكيل (انظر: المراجع السابق ذكرها)

المتضادين بشيء من نوع الآخر، وليس بينهما تقابل التضايف وإلا لكان ماهية كل منهما معقولة بالقياس إلي الأخرى"[1].

من هذا المنطلق رغبت أن أقف علي التقابل عند صدر الدين الشيرازي، ودراسته دراسة تحليلية مع ذكر الفروق بين شرحه له وشرح غيره من العلماء له، ثم أردت أن لا اكتف بهذا الجانب الدراسي فرغبت في تذييل هذه الدراسة بجانب تطبيقي ؛لتكون لي أعمق فهما, وأكثر فائدة، لذا اخترت هذا البحث وجعلت عنوانه: "التقابل عند صدر الدين الشيرازى "ت 1050هـ" وبعض تطبيقاته فى الصفات الإلهية"

بجانب ما ذكرته سابقا هناك أسبابا آخري دعتني إلى اختيار هذا الموضوع منها:

1- الوقوف علي فكر صدر الدين الشيرازي بالعرض والتحليل.

2- هناك من يرى أن الشيرازي ما هو إلا تابع للفلسفة المشائية وخاصة فلسفة ابن سينا فقصدت من بحثي هذا، توضيح ما اذا كان الشيرازي ناقل لفلسفة ابن سينا أم أضاف إليها فكره الخاص به؟

وقد اعتمدت فى دراستى لهذا البحث على عدة مناهج منها:

1- **المنهج التحليلى:** ويتضح هذا المنهج فى نقل نصوص الشيرازى والوقوف عليها بالعرض والشرح.

2- **المنهج الاستقرائى:** وذلك من خلال تتبع آراء أكبر عدد ممكن من أبرز العلماء والرجوع إلى أكبر عدد من المراجع التى تناولت ما له علاقة بهذا الموضوع ثم مقارنتها بنصوص الشيرازى.

هذا وهناك معايير يعتمد عليها دراستى آلا وهى:

---

(1) صدر الدين الشيرازى – الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة – الجزء الثاني من السفر الأول ص 122– دار إحياء التراث العربي ببيروت – الطبعة الرابعة 1410هـ– 1990م.

1- اعتمدت فى شرح التقابل عند صدر الدين الشيرازى على كتابه "الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة".

2- الإسهاب فى شرح الشيرازى للتقابل مع التزام الإيجاز لشرح غيره من العلماء له.

3- ذكرت نماذج للجانب التطبيقى للتقابل فى الصفات فقط في علم الكلام الإسلامي دون الحصر.

وقد اقتضت طبيعة البحث أن يأتى فى مقدمه، تمهيد، ثلاثة مباحث، خاتمة وقائمة بالمصادر والمراجع وفهرس للموضوعات.

أما المقدمة: فقد اشتملت على نبذة وجيزة لصدر الدين الشيرازى وعن أسباب اختيارى لهذا الموضوع، والمنهج الذى سرت عليه فى كتابة بحثى ثم ذكرت خطة البحث.

أما التمهيد: فذكرت فيه

مدخل عام لدراسة التقابل

أما المبحث الأول فعنوانه كالتالى:

التعريف بالتقابل عند صدر الدين الشيرازى

- **المطلب الأول:** تعريف التقابل.
- **المطلب الثانى:** أصناف التقابل.
- **المطلب الثالث:** التقابل مقول على ما تحته بالتشكيك.

اما المبحث الثانى فعنوانه كالتالى:

أحكام أصناف التقابل عند صدر الدين الشيرازي

- **المطلب الأول:** أحكام التقابل بحسب الإيجاب والسلب.
- **المطلب الثانى:** أحكام التقابل بحسب التضايف.
- **المطلب الثالث:** أحكام التقابل بحسب التضاد.

- **رالمطلب الرابع:** أحكام التقابل بحسب العدم والملكة.

أما المبحث الثالث فعنوانه كالتالى:

الجانب التطبيقى للتقابل فى الصفات الإلهية

- **المطلب الأول:** الجانب التطبيقى لتقابل الإيجاب والسلب.
- **المطلب الثانى:** الجانب التطبيقى لتقابل التضايف.
- **المطلب الثالث:** الجانب التطبيقى لتقابل التضاد.
- **المطلب الرابع:** الجانب التطبيقى لتقابل العدم والملكة.

أما الخاتمة: فقد ذكرت فيها أهم نتائج البحث.

وبعد...

هذا هو بحثى – بذلت فيه جهدى بقدر ما استطعت إلى ذلك سبيلاً، فأسال الله أن يوفق كل مطلع على عملى هذا أن يصلح ما تجاوز عنه البصر وقصر عنه الفهم.

والله ولى التوفيق

تمهيد

"مدخل عام لدراسة التقابل"

الوحدة والكثرة من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الأعيان وأن تصورهما بديهي، فلا يعرفان إلا لفظا، كما يقال: الوحدة عدم الانقسام والكثرة هي الانقسام، وقد يقال: الوحدة عدم الانقسام إلي أمور متشابهة، والكثرة هو الانقسام إليها[1].

والكثرة تستلزم التغاير، بمعني أن كل اثنين فهما غيران[2] وهذا عند الفلاسفة[3] فالكثرة عندهم تستلزم الغيرية إذ لم يشترطوا فيها الوجود الخارجي ولا جواز الانفكاك[4].

والغيران أي الاثنان إذا اشتركا في تمام الماهية فهما المثلان كزيد وعمرو وإن لم يشتركا في تمام الماهية فهما المختلفان[5].

---

(1) انظر: سعد الدين التفتازاني – شرح المقاصد – الجزء الثاني – تحقيق وتعليق د /عبد الرحمن عميرة – الطبعة الأولي 1409–1989 م – عالم الكتب ببيروت – ص 27.

(2) انظر: سعد الدين التفتازاني – شرح المقاصد – الجزء الثاني – ص 54.

(3) أما الغيران عند المتقدمين من أهل السنة فهما موجودان جاز انفكاكهما (انظر: التفتازاني – شرح المقاصد ج2 ص41) وأما المتأخرين من أهل السنة فالغيران يكفي فيهما الانفكاك من جانب واحد كوجود الصانع بدون العالم، أو يجوز الانفكاك من الجانبين ولكن بحسب التعقل دون الخارج، فيمكن أن يعقل وجود الصانع دون العالم، كذلك يمكن أن يعقل وجود العالم ولا يعقل وجود الصانع بل يطلب بالبرهان، لذا فالمعتبر بالتغاير عند المتاخرين من أهل السنة هو الانفكاك بحسب الذات والحقيقة ولا عبرة بالإضافات والاعتبارات (انظر: سعد الدين التفتازاني – شرح المقاصد ج2 ص43: 42).

(4) انظر: سعد الدين التفتازاني – شرح المقاصد – الجزء الثاني – ص 53.

(5) انظر: سعد الدين التفتازاني – شرح المقاصد – الجزء الثاني – ص 53، قارن: السنندجي – تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام للتفتازاني – تعليقات لجنة العقيدة بجامعة الأزهر – القسم الأول 1427هـ–2006م.

توضيح ذلك:-

المثلان:- هما الموجودان المشتركان في الصفات النفسية[1] ومن لوازم الاشتراك في الصفات النفسية آمران:-

أحدهما: الاشتراك فيما يجب ويمتنع ويجوز.

ثانيهما: أن يسد كل منهما من الآخر، وينوب منابه، فمن ههنا يقال:-

المثلان موجودان يشتركان فيما يجب ويجوز ويمتنع، أو موجودان سد كل منهما مسد الآخر، والمتماثلان وإن اشتركا في الصفات النفسية، لكن لابد من اختلافهما بجهة أخري ؛ليتحقق التعدد والتمايز فيصح التماثل[2].

والاشتراك والتماثل إن كانا في حقيقة نوعية بأن يكونا فردين من نوع واحد كمحمد وجعفر يخص باسم المثلين أو المتماثلين ولا اسم آخر لهما[3].

وإن كانا في الجنس كالإنسان والفرس سمّيا (متجانسين) باعتبار اشتراكهما في الحيوانية، فالتجانس يرجع إلي التماثل في جزء الحقيقة[4].

و إن كان التماثل في الكم أي في المقدار سمّيا (متشابهين) والاسم العام للجميع هو التماثل[5]. ==

(1) الإيجي (عبد الرحمن بن أحمد) – المواقف في علم الكلام ص 81 – مكتبة المتنبي بالقاهرة.

(2) انظر: سعد الدين التفتازاني – شرح المقاصد – الجزء الثاني – ص 49، قارن: الإيجي – المواقف ص 82: 81.

(3) الشيخ محمد رضا المظفر –المنطق – الطبعة الثانية 1405هـ–1985م – دار التعارف للمطبوعات ببيروت ص 46.

(4) صدر الدين محمد الشيرازي ت 1505هـ– الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة – السفر الأول – الجزء الثاني ص10 – دار احياء التراث العربي ببيروت – الطبعة الرابعة 1410هـ–1990م.

(5) انظر: السابق، الشيخ محمد المظفر – المنطق ص 46.

==والمثلان ابدًا لا يجتمعان ببديهة العقل[1]..

المختلفان [2]

هما موجودان لا يشتركان في صفة النفس، ولا يمتنع اجتماعهما لذاتيهما في محل من جهة[3]. بمعني أنه لا مانع من اجتماعهما في محل واحد إذا كانا من الصفات، مثل الإنسان والفرس بما هما إنسان وفرس، لا بما هما مشتركان في الحيوانية[4].

هذا التعريف للمختلفين اجمالا، أما تفصيلًا فأقول:-

المختلفين قسمين:-

القسم الأول:- المتلاقيان.

القسم الثاني:- المتباينان.

توضيح ذلك

القسم الأول:- المتلاقيان

فهما الشيئان اللذان اشتركا في موضوع واحد في زمان واحد كالسواد والحركة وهو ضربان:-

الضرب الأول: متساويان وهما الشيئان اللذان صدق كل واحد منهما علي ما صدق عليه الآخر كالإنسان والناطق.

---

(1) انظر: ابن سينا (الشيخ الرئيس أبو علي الحسين) الشفاء – الإلهيات 2– راجعه وقدم له إبراهيم مدكور – تحقيق الأب قنواتي – سعيد زايد – الطبعة الثانية 1433–2012م– ص 304، الشيخ محمد المظفر – المنطق ص46.

(2) المخالف يفارق الغير بأن المخالف مخالف بشئ والغير قد يغاير بالذات، فالمخالف أخص من الغير (ابن سينا – الإلهيات 2. ص 304).

(3) الإيجي – المواقف – ص82.

(4) الشيخ – محمد رضا المظفر – المنطق ص 46.

الضرب الثاني: متداخلان وهما الشيئان اللذان صدق أحدهما علي بعض ما صدق عليه الآخر، ثم الآخر إن صدق علي جميع أفراد الأول فالآخر أعم مطلقا والأول أخص مطلقا كالحيوان والإنسان.

وإن صدق أي الآخر علي بعض أفراد الأول فكل منهما أعم من الآخر من وجه وأخص من وجه كالحيوان والأبيض.

القسم الثاني:- المتباينان:-

وهما الشيئان اللذان لم يشتركا في موضوع أى لم يكن اجتماعهما في موضوع واحد في زمان واحد، ثم أن المتباينين ضربان:-

الضرب الأول: مالا موضوع له كالإنسان والفرس ويسمي هذا الضرب متباينين غير متقابلين

الضرب الثاني: ماله موضوع لكن امتنع اجتماعهما من جهة واحدة في زمان واحد ويسمي هذا الضرب **متقابلين**[1].

يقول ابن سينا ت 427هـ "كل الأشياء التي لا تجتمع في موضوع واحد من جهة واحدة في زمان واحد فإنها تسمي متقابلات[2].

هذا تمهيد موجز للدخول علي شرح التقابل عند صدر الدين الشيرازي.

(1) انظر: سجاقلي زادة (محمد المرعشي) - نشر الطوالع ص 88-89- الطبعة الأولي 1924م -1342هـ - مكتبة العلوم العصرية للنشر والطبع بالقاهرة.

(2) ابن سينا: الشفاء -الإلهيات 2 ص304.

المبحث الأول
التعريف بالتقابل عند صدر الدين الشيرازى

المطلب الأول
التعريف بالتقابل

عرَّف صدر الدين الشيرازى التقابل بقوله: "هو امتناع اجتماع شيئين متخالفين فى موضوع واحد فى زمان واحد من جهة واحدة"[1].

فخرج بقيد "التخالف" التماثل، وبقيد "امتناع الاجتماع فى محل" التغاير الذى بين البياض والحرارة مما يمكن اجتماعهما فى محل واحد.

ودخل بقيد وحدة المحل مثل التقابل الذى بين السواد والبياض مما يمكن اجتماعهما فى الوجود كسواد الحبشى وبياض الرومى.

وبقيد وحدة الجهة[2] مثل التقابل الذى بين الأبوة والبنوة مما يمكن اجتماعهما فى محل واحد باعتبار جهتين.

وبقيد وحدة الزمان تقابل المتضادين المتعاقبين على موضوع واحد المجتمعين فيه فى الواقع والدهر إذ الاجتماع فى أفق الواقع وظرف الدهر لا ينافى التعاقب الزمانى

(1) الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة – الجزء الثانى من السفر الأول – ص102.

(2) التقيد بوحدة الجهة لادخال الأبوة والبنوة المطلقتين لا لاخراج أبوة زيد وبنوته الموجودتين فيه، لأنهما ليستا متضايفتين لجواز تعقل أحدهما لا بالقياس إلى تعقل الآخرى، وأما المطلقتان فهما متضايفان مع جواز اجتماعهما فى ذات واحدة كزيد إذا كان أباً وابنا ضرورة وجود المطلق فى ضمن المقيد، فلابد من التقييد بوحدة الجهة ليدخل المطلقتان الموجودتان فى ذات واحدة فى التعريف، فإنهما وإن اجتمعا فى موضوع واحد لكن اجتماعهما فى جهتين مختلفتين فإن أبوته بالقياس إلى ابنه وبنوته بالقياس إلى أبيه (الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة – الجزء الثانى – من السفر الأول ص102 – الحاشية).

كما أن عدم الاجتماع المكانى لا ينافى الاجتماع بحسب ظرف آخر كالزمان ونحو آخر[1].

والمعنى هنا بتقابل المتضادين المقيد بوحدة الزمن التقابل مثلا بين الحرارة والبرودة مما يمكن اجتماعهما فى محل واحد فى زمانين، إذ قد يكون جسم باردًا فى زمان ونفسه حارًا فى زمان آخر[2].

والشيرازى بعد أن قام بتعريف التقابل وإخراج المحترزات يذكر العلة فى العدول عن مفهوم التقابل المشهور فى الكتب وهو "المتقابلان هما اللذان لا يجتمعان فى شئ واحد فى حالة واحدة من جهة واحدة"[3].

---

(1) صدر الدين الشيرازى – الحكمة المتعالية – الجزء الثانى من السفر الأول ص102.

(2) انظر: المظفر – المنطق –ص47.

(3) انظر تعريف المتقابلين بهذه الصيغة – الجرجانى(السيد الشريف علي بن محمد) – التعريفات–معجم يشرح الألفاظ المصطلح عليها بين الفقهاء والمتكلمين – مكتبة ومطبعة مصطفي البابي الحلبي بمصر 1357هـ–1938م ص174، الساوى (زين الدين عمر) – البصائر النصيرية فى علم المنطق – تقديم وتعليق د/ رفيق العجم – دار الفكر اللبنانى – بيروت الطبعة الأولى 1993م – ص74.

وعرفه ابن سينا بقوله: "إن المتقابلين هما اللذان لا يجتمعان فى موضوع واحد من جهة واحدة فى زمان واحد" (ابن سينا – الشفاء – المنطق –2 المقولات – ص 241 – راجعه وقدم له د/إبراهيم مدكور – تحقيق الأب قنواتي، محمود محمد الخضيري، أحمد فؤاد الأهواني، سعيد زايد – الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية 1378هـ–1959م – وزاة الثقافة والإرشاد القومي للنشر.

الإمام الإيجى فعرف المتقابلين على لسان الحكماء بقوله: "المتقابلان أمران لا يجتمعان فى زمان واحد فى ذات واحدة من جهة واحدة" (الإيجى – المواقف ص82).

أما الإمام التفتازانى فعرفه بقوله: "والمتقابلان هما المتخالفان اللذان يمتنع اجتماعهما فى محل واحد فى زمان واحد من جهة واحدة" (التفتازانى – شرح المقاصد – ج2 ص54).

أما نصير الدين الطوسى فعرفه بقوله: "المتقابلان شيئان يمتنع تعلقهما معاً بموضوع واحد ينسبان إليه من جهة واحدة، ويعقل أو يوجد أحدهما بإزاء الآخر أو فى غاية البعد من الآخر (نصير=

لأن صيغة "اللذان" فى قولهم: المتقابلان هما اللذان... يشعر بما لهما ذات، والعدم والملكة والإيجاب والسلب لا ذات لهما، وإن أمكن الاعتذار بأن معنى مثل هذه الألفاظ مأخوذ بحسب التصور الذهنى، والسلوب والإعدام كلها بحسب المفهوم الذهنى أمر[1] فيكون معنى هذا التعريف أن المتقابلين هما المتصوران اللذان لا يصدقان على شئ واحد فى حالة واحدة من جهة واحدة[2].

=الدين الطوسى ت672 هـ – تجريد المنطق ص15 – الطبعة الأولى 1408هـ– 1988م – مؤسسة الأعلمى للمطبوعات بيرت).

وعرفه الإمام الآمدى بقوله المتقابلان "عبارة عما لا يجتمعان فى شئ من جهة واحدة" الآمدى (سيف الدين الآمدى ت631هـ) – المبين فى شرح معانى ألفاظ الحكماء والمتكلمين ص115 – تحقيق وتقديم د/ حسن محمود الشافعى – مكتبة وهبة للنشر – الطبعة الثانية 113هـ–1993م.

(1) المتقابلان بالعدم والملكة أمران: أحدهما وجودى والآخر عدمى، وذلك الوجودى لا مطلقا بل من موضوع قابل له كالبصر والعمى والعلم والجهل، فإن العمى عدم البصر عما من شأنه البصر، والجهل عدم العلم عما من شانه العلم.

كذلك المتقابلان بالإيجاب والسلب: هما أمران: أحدهما عدم الآخر مطلقا كالفرسية واللافرسية (الجرجانى – التعريفات ص174).

(2) صدر الدين الشيرازى – الحكمة المتعالية ص103.

المطلب الثانى
أصـــــناف التقابل

التقابل عند الشيرازي أربعة[1] أصــناف الضـــدان والمتضايقان والمتقابلان بالعدم

(1) قسم ابن حزم ت456هـ التقابل إلى قسمين:
تقابل فى الطبع وتقابل فى القول، فالذي فى القول هو الإيجاب والسلب – ويعنى بالإيجاب اثبات شيء بشيء كقولك الخمر حرام، العالم محدث، ومحمد رسول الله (ﷺ) وما أشبه ذلك.
والسلب نفى شيء عن شيء كقولك زيد ليس أميراً، مسيلمة ليس نبيا، الربا ليس حلالاً، والعالم ليس أزليا.
وأما الذى فى الطبع فينقسم ثلاثة أقسام:
أحدها مقابلة الأضداد والمتنافيات، والثانى مقابلة المضاف، والثالث مقابلة القنية والعدم.) ابن حزم الأندلسى "أبو محمد على بن أحمد بن سعيد" – التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة.... ويليه محك النظر فى المنطق تأليف الامام حجة الإسلام ابى حامد محمد بن محمد الغزالى ت505هـ – تحقيق/ أحمد فريد المزيدى – ص72: 71 – دار الكتب العلمية بيروت للنشر).
والملاحظ هنا أن ابن حزم عبر عن الملكة بالقنية.
والقنية هى اسم لما تقتنى أى يدخر (ابو البقاء الكوفى (ابو البقاء ايوب بن موسى الحسينى الكفوفى) – كتاب الكليات – معجم فى المصطلحات والعزوف اللغوية تحقيق عدنان درويش – محمد المصرى – ص1168 – مؤسسة الرسالة بيروت للنشر 1419هـ – 1998م).
وهذا يعنى أن القنية هى الملك (ابن منظور (محمد بن مكرم بن منظور) – لسان العرب – ج13 – ص348 – الطبعة الأولى – دار صادر بيروت للنشر).
والمعني بالقنية على لسان ابن سينا ت427هـ "لا مثل الابصار بالفعل ولا مثل القوة الأولى التى تقوى على أن يكون لها بصر، بل القنية أن تكون القوة على الإبصار، متى شاء صاحبها موجودة (ابن سينا: الشفاء – المنطق – المقولات ص245).

والملكة والمتقابلان بالإيجاب والسلب[1].

فتقابل الضدين، كما فى السواد والبياض.

وتقابل المتضايفين، كقولنا زيد أب لعمرو، وزيد ابن لعمرو وتقابل العدم والملكة، كالعمى مع البصر.

وتقابل الإيجاب والسلب، كقولنا: زيد فرس، زيد ليس بفرس[2].

وجه الحصر فى هذه الأربع:

يرى الشيرازى فى وجه كون التقابل أربعة أقسام أن المتقابلين إما أن يكون أحدهما عدماً للآخر أو لا.

والأول إن اعتبر فيه نسبتها إلى قابل لما أضيف إليه العدم فعدم وملكة، وإن لم يعتبر فيه تلك النسبة فسلب وإيجاب والثانى إن لم يعقل كل منهما إلا بالقياس إلى الآخر فهما المتضايفان وإلا فهما متضادان[3].

وقد ذكر الشيرازى وجها آخر للحصر إلا إنه اعترض عليه **توضيح ذلك:** يقول الشيرازى:

"وقد يقال فى وجه الحصر لأنهما إما وجوديان أو لا. وعلى الأول إما أن يكون تعقل كل منهما بالقياس إلى الآخر فهما متضايفان أو لا فهما متضادان، وعلى

(1) الشيرازي – الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية ص 100، قارن: ابن رشد (أبو الوليد محمد) – تلخيص كتاب المقولات حققه المرحوم الدكتور/ محمود قاسم – راجعه واكمله وقدم له وعلق عليه د/ تشارلس بتروث – د/ أحمد عبدالمجيد هريدى – الهيئة المصرية العامة للكتاب 1980م – ص136، الجرجانى – التعريفات – ص74، الساوي: البصائر النصيرية ص74–75.

(2) الآمدى – (سيف الدين الآمدى ت631هـ) – المبين فى شرح معانى ألفاظ الحكماء والمتكلمين – ص115–116.

(3) الشيرازى – الأسفار المتعالية – ص103.

الثانى يكون أحدهما وجودياً[1] والآخر عدمياً، فإما أن يعتبر فى العدمى محل قابل للوجودى فهما العدم والملكة، أو لا فهما السلب والإيجاب[2]. وقد رفض الشيرازي هذا الحصر[3].

فإن تمسك أصحاب هذا الحصر بأن المتقابلين يجوز كونهما عدميين كالعمى واللاعمى المتقابلين بالسلب والإيجاب.

وما يجاب به من أن اللاعمى بعينه هو البصر فالتقابل بينهما بالعدم والملكة.

---

(1) استدل التفتازنى على لزوم أحد المتقابلين وجودياً، بأنه لا تقابل بين العدم المطلق والمضاف، ضرورة صدق المطلق على المقيد، ولا بين العدمين المضافين لوجهين:

أحدهما: أنهما يجتمعان فى غير ما وقع الإضافة إليه، إما بطريق الصدق، فلأنه يصدق على الأحمر، أنه لا أسود ولا أبيض، وإما بطريق الوجود، فلأنه قد وجد فيه الحمرة التى هى لا سواد، ولا بياض.

ثانيهما: أن من شرط المتقابلين أن يكونا متواردين على موضوع واحد، وموضوع العدمين المضافين كاللاسواد واللابياض، متعدد ضرورة أنهما لو أضيفا إلى واحد لم يكونا عدميين (انظر: التفتازانى – شرح المقاصد ج2 ص56، 57).

(2) الشيرازى – الأسفار المتعالية ص103.

(3) قد سبق الشيرازي في رفضه لهذا الحصر الإمام التفتازانى فى قوله: "وقد اطبق المتأخرون على أن نقيض العدمى، قد يكون عدميا كالامتناع واللامتناع، والعمى واللاعمى، بمعنى رفع العمى وسلبه أعم من أن يكون هو باعتبار الاتصاف بالبصر، أو باعتبار عدم القابلية له، فما يقال إن اللاعمى. إما عبارة عن البصر فيكون وجوديا، وإما عن عدم قابلية المحل للبصر، فيكون سلبا لأمر وجودى، ليس بشيء، وإذا جاز أن يكونا عدميين فالأولى أن يبين الحصر بوجه يشملهما. (التفتازانى – شرح المقاصد – ج2– ص56)

فيري الشيرازي أن هذا تقابل فاسد لأن تعقل البصر لا يتوقف على انتفاعه، وتعقل انتفاء البصر متوقف عليه قطعاً فلا يتحدان مفهوما[1] وإن كانا متلازمين صدقا' والغلط ناشئ من عدم الفرق بين ما بالذات[2] وما بالعرض[3].

وإن تمسك أصحاب هذا الحصر بأن عدم اللازم يقابل وجود الملزوم كوجود الحركة لجسم مع انتفاء سخونته اللازمة لها عنه، وليس داخلا فى العدم والملكة ولا فى السلب والإيجاب، إن المعتبر فيهما أن يكون العدم منهما عدما للوجودى.

وهنا أجاب الشيرازى أن هناك فرق بين ما بالذات وما بالعرض، فإن التقابل[4] أولاً وبالذات فى المثال المذكور إنما هو بين السخونة وانتفائها، لكن لما كان انتفائها مستلزما لانتفاء الحركة صار مقابلا لها بالعرض[5].

---

(1) المفهوم: يقصد به المعني الذهني الذي يثيره اللفظ في الأذهان واللفظ دلالة كلامية عليه مثل دلالة لفظ إنسان على معناه الذى وضع له وهو حيوان ناطق باعتبار هاتين الصفتين هما الحقيقتان المكونتان لماهية الإنسان والمشتركتان في كل فرد من أفراد الإنسان.

أما الماصدق: فيقصد به الفرد أو الأفراد التي ينطبق عليها اللفظ إذ يتحقق فيها مفهومه الذهني مثل لفظ إنسان يصدق علي كل فرد من أفراد هذا النوع كزيد ومحمد (د/ محمد عبد الستار أحمد نصار – الوسيط في المنطق الصوري – ص 76 – دار ا لبيان بالقاهرة للطبع والنشر – الطبعة الخامسة 1426هـ-2005م)

(2) المتقابلان بالذات هما الأمران اللذان تتنافى حقيقتهما لنفسهما لا اللازم لهما فى معروض يقبلهما (التفتازانى – شرح المقاصد – ج2 – حاشية ص67).

(3) انظر: الشيرازى – الحكمة المتعالية ص103-104.

(4) عندما نقول الانسانية مع الفرسية داخل فى حد المتقابلين ضرورة امتناع اجتماعهما مع أنه ليس أحد الاقسام الأربعة. أما غير التضاد فظاهر، وأما التضاد، فللإطباق على أنه لا تضاد بين الجواهر لامتناع ورودها على الموضوع (التفتازانى – شرح المقاصد ج2 ص57).

(5) انظر: الشيرازى – الحكمة المتعالية ص104.

المطلب الثالث

التقابل مقول علي ما تحته بالتشكيك[1]

يقول الشيرازى: "واعلم أن مقولية التقابل على أقسامه بالتشكيك، وأشدها فى باب السلب والإيجاب لأن منافى الشيء إما رفعه أو ما يستلزم رفعه لأن ما عداهما ممكن الاجتماع مع ذلك الشيء ولا شك أن منافاة رفع الشيء معه إنما هى لذاتيهما ولذلك يحكم العقل بالمنافاة بينهما بمجرد ملاحظتهما مع قطع النظر عما عداهما تفصيلًا وإجمالًا، وأما منافاة مستلزم رفع الشيء له فإنما هى لاشتماله على الرفع فيكون منافاته لا لذاته بل على سبيل التبعية فالمنافاة الذاتية إنما هى بين الإيجاب والسلب، وأما فيما سواهما فتكون تابعة لمنافاتهما فيكون التقابل بينهما أشد وأقوى"[2].

لتوضيح ذلك نذهب إلى التفتازانى فنراه يؤكد على أن المتقابل فى الإيجاب والسلب أشد من باقى الأقسام لأن امتناع الاجتماع فى الإيجاب والسلب ظاهر وبحسب الذات، أما باقى الأقسام فلاشتمالها على ذلك.

فعلى سبيل المثال: الخير فيه عقدان عقد أنه خير وهو ذاتى، وعقد أنه ليس بشر وهو عرضى، وكونه ليس بخير ينفى الذاتى، وكونه شراً ينفى العرضى، ولا خفاء فى أن النافى الذاتى أقوى[3].

---

(1) المشكك: هو الكلى الذى لم يتساو صدقه على أفراده وبل كان حصوله فى بعضها أولى أو أقدم أو اشد من البعض الآخر كالوجود فأنه فى الواجب أولى وأقدم واشد مما فى الممكن (الجرجانى – التعريفات ص192، قارن: الآمدى – المبين فى شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين ص7).

(2) الشيرازى – الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة ص104.

(3) شرح المقاصد ج2 ص62، قارن: الإيجى – المواقف ص84.

وجاء فى التجريد[1] (على لسان التفتازانى) ما يشعر بأنه فى التضاد أشد لأنه قال: أشدها فيه. أى أشد أنواع التقابل فى التقابل هو التضاد.

وقد رد الإمام التفتازانى بأنه لا يتصور غاية خلاف فوق التنافى الذاتى بأن يكون أحدهما صريح سلب الآخر بخلاف الضدين، فإن أحدهما إنما يستلزم سلب الآخر[2].

وقيل يعنى كلامه أن أشد الأنواع فى التشكيك هو التضاد، لأن قبول القوة والضعف فى أصنافه من الحركة والسكون، والحرارة والبرودة، والسواد والبياض وغير ذلك فى غاية الظهور بخلاف البواقى[3].

(1) عبارة نصير الدين الطوسى فى التجريد عن الضدين هى كالتالى "والمشهور إن الضدين أمران ينسبان إلى موضوع ولا يمكن أن يجمعا فيه كالذكورة والأنوثة والتحقيق يقتضى كونهما موجودين – فى غاية التخالف تحت جنس قريب يصح منهما أن يتعاقبا على موضوع أو يرتفعان عنه كالسواد والبياض (نصير الدين الطوسى – تجريد المنطق ص15) هذه هى عبارة الطوسى فى الضدين لا يوجد له عبارات آخرى واعتقد أنه ليس فيها ما يشعر بأنه قال أن التقابل يكون أشده فى التضاد.

(2) انظر: شرح المقاصد– ج2 –ص62.

(3) السابق 62–63.

المبحث الثانى
أحكام أصناف التقابل عند صدر الدين الشيرازى
المطلب الأول
أحكام التقابل بحسب السلب والإيجاب

يقول الشيرازى: "فمن جملة التقابل ما يكون بحسب السلب والإيجاب، وهو قد يطلق على ما يعتبر فى مفهومه القضية وهو التناقض[1] فى اصطلاح المنطقيين، ويلزمه امتناع اجتماع المتقابلين صدقا وكذبا فى نفس الأمر كزيد أبيض وليس زيد بأبيض، وقد يطلق على ما بين المفردات كما بين مفهوم ورفعه فى نفسه كالبياض واللابياض، أو بحسب الانتساب إلى شيء آخر بالحمل كزيد أبيض، وزيد لا أبيض"[2].

(1) معنى التناقض فى الأصل ثبوت الشئ وسلبه كزيد ولا زيد (الشيخ أحمد الدمنهورى – إيضاح المبهم من معانى السلم – ص11 – الطبعة الأخيرة 1367هـ – 1948م – شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابى الحلبى وأولاده بمصر).

وعرفه المناطقة بأنه: اختلاف قضيتين بالإيجاب والسلب بحيث يقتضى لذاته أن يكون أحداهما صادقة والأخرى كاذبة (قطب الدين محمود بن محمد الرازى – شرح الشمسية – مجموعة حواشى وتعليقات فى المنطق – مجلد واحد يحتوى على جزئين – الجزء الثانى – ص116 – المكتبة الأزهرية للتراث بالقاهرة – الطبعة الأولى 201م – 1432هـ – مراجعة احمد حسن محمد عمر، ابن سينا "الشيخ الرئيس أبو على الحسين " الإشارات والتنبيهات مع شرح نصر الدين الطوسى تحقيق د/ سليمان دنيا – القسم الأول – ص299 الطبعة الثانية – دار المعارف بمصر للنشر. انظر محمد محفوظ بن الشيخ بن مخف – رفع الاعلام على سلم الاخضرى وتوشيح عبدالسلام فى علم المنطق ص16 – الناشر محمد محمود ولد الأمين – الطبعة الأولى 1422هـ – 2001م، الرازى"قطب الدين محمود بن محمد" – تحرير القواعد المنطقية ص 118– مطبعة الحلبي 1367هـ– 1948م).

(2) الشيرازى – الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة – ص105، 106.

مما سبق نستطيع أن نقول: إن للتقابل بالإيجاب والسلب عند الشيرازى إطلاقين[1]:

الإطلاق الأول: هو تقابل بين القضايا وهذا يطلق عليه المنطقيين – التناقض.

والإطلاق الثانى: هو تقابل المفردات ويكون بين المفهوم ورفعه فى نفسه كالبياض واللابياض.

وهذا يعنى أن التقابل أعم من التناقض المعرف باختلاف قضيتين إيجابا وسلبا وكذا لتحققه فى المفردات دون التناقض[2].

ويستند الشيرازى فى تقسيمه هذا إلى الشيخ الرئيس حيث يقول الشيرازى: "قال الشيخ فى الشفاء[3]: إن المتقابلين بالإيجاب والسلب إن لم يحتمل الصدق فبسيط كالفرسية واللافرسية وإلا فمركب كقولنا زيد فرس وزيد ليس بفرس، فإن اطلاق هذين المعنيين على موضوع واحد فى زمان واحد محال[4].

وهذا يعنى أن تقابل النفى والإثبات البسيط هو التقابل بين المفردات وهذا لا صدق فيه ولا كذب أما تقابل النفى والإثبات المركب هو التقابل بين القضايا وهذا فيه صدق وكذب.

---

(1) التقابل يكون بين قضيتين لا تصدقان معا على شئ واحد فى آن واحد ويكون بينهما خلاف من ناحية الكم أو الكيف أو الكم والكيف معاً مع اشتراكهما فى الموضوع والمحمول.

يقول كينز: "إننا نقول على القضيتين أنهما متقابلتان حينما يحتفظان بنفس الموضوع والمحمول؛ ويختلفان من حيث الكم أو الكيف أو فيهما معا (Keynes: formal logicip.log.) نقلا عن د/ على عبدالمعطى محمد، حربى عباس عطيتو المنطق الصورى ومناهج البحث – ص217 – دار المعرفة الجامعية بالإسكندرية لنشر – الطبعة الثانية 1994م).

(2) الشيرازى – الحكمة المتعالية ص106.

(3) راجع بن سينا: الشفاء– المنطق ص242: 241.

(4) الشيرازى – الحكمة المتعالية ص105، 106.

والبسيط والمركب وإن كانا مختلفين فى ثبوت الصدق والكذب لهما إلا أنهما "يشتركان فى أنه ليس فيهما إشارة إلى وجود من خارج، بل اعتبار أحكام عقلية، فإنه لو كان اللافرسية من حيث هى لافرسية، شيئا له وجود بوجه، لكان الماء فيه سلوب موجودة بالفعل لا نهاية لها، لأنها ليست بحجارة ولا مثلث، ولا ثنائية، ولا رباعية، ولا أمر من الأمور التى لا تتناهى، وكأن يكون نسب سلبية حاصلة فيه لا نهاية لها لا واحدة بل مرارًا متضاعفة بلا نهاية ولا غاية، إذ كان لكل جملة تفرض سلب مستأنف، بل هذا شئ فى اعتبار العقل وفى القول[1].

يؤكد على هذا المعنى التفتازانى حيث أرجع الإيجاب والسلب إلى القول والعقد إذ السلوب اعتبارات لها عبارات لا ذوات[2].

ومن الغريب فى هذا المقام أن الشيرازى ينتقض ما جاء فى التجريد "إن تقابل السلب والإيجاب راجع إلى القول والعقد"[3] فقال عنها الشيرازى أنها "ليست بصواب"[4].

---

(1) ابن سينا: الشفاء– المنطق – المقولات ص242.

(2) انظر التفتازانى – شرح المقاصد – ج2 ص63.

(3) عبارة الطوسى كما وردت فى تجريد المنطق من خلال حديثه عن أقسام التقابل حيث يقول: "... وأقسام التقابل أربعة: أولهما: الإيجاب والسلب كقولنا: (فرس، لا فرس) أو (زيد كاتب، زيد ليس بكاتب) وهو بحسب القول" (نصير الدين الطوسى – تجريد المنطق ص15).

(4) الشيرازى – الحكمة المتعالية – ص107. بمعنى أن النفى والاثبات هما اللذان لذاتيهما لا يجتمعان ولا يرتفعان وسائر الاختلافات راجعة إليه والاختلاف بالإيجاب والسلب أيضا:

1– قد يقع على وجه لا يقتضى اقتسام الصدق والكذب.

2– وقد يقع على وجه يقتضيه.

والأول: كما فى قولنا: هذا حيون، هذا ليس بأسود، فإنهما لا يقتسمانهما، بل ربما يصدقان معاً، وربما يكذبان معاً. =

ويعلل الشيرازى ذلك بقوله: "كيف وتقابل القضيتين ليس من حيث إنهما قضيتان؟ ولا اعتبار موضوعهما بل باعتبار الإيجاب والسلب المضاف إلى شئ واحد، فالتقابل بالحقيقة إنما يكون بين نفس النفى والإثبات وفى القضايا بالعرض اللهم إلا أن يتكلف كما فى بعض شروحه ويراد بالإيجاب والسلب إدراك الوقوع واللاوقوع، وهما أمران عقليان واردان على النسبة التى هى أيضا عقلية، فإذا حصلا فى العقل كان كل منهما عقدًا أى اعتقادا، وإذا عبر عنهما بعبارة كان كل من العبارتين قولا"[1].

والملاحظ مما سبق أن عبارة الطوسى (ت 672هـ) فى التجريد وهى "أن تقابل السلب والإيجاب راجع إلى القول والعقد كما ذكرها التفتازانى بهذا التعبير: أنها تعنى أن هذا التقابل غير راجع إلى الوجود الخارجى لأن موضوعى السلب والإيجاب فى التناقض نسبتان لا تحقق لهما إلا فى الذهن أو اللفظ.

وهذا المقصد للطوسى هو نفسه ما أورده الشيرازى عندما ذكر أن الإيجاب والسلب "أمران عقليان واردان على النسبة التى هى أيضا عقلية، فإذا حصل فى العقل كان كل منهما عقدًا أى اعتقادًا، وإذا عبر عنهما بعبارة كان كل من العبارتين قولاً"[2] فلِمَ عبارة الطوسى ليست بصواب؟!

= **والثانى:** قد يقع على وجه يقتضيه أمر غير نفس الاختلاف وذاته وقد يقع على وجه يقتضيه الاختلاف نفسه.

والأول: كما فى قولنا هذا انسان.... هذا ليس بناطق فإنهما إنما اقتسما الصدق والكذب لتساوى الانسان والناطق فى الدلالة، لا لنفس الاختلاف.

والثانى: كما فى قولنا: هذا زيد، هذا ليس بزيد فإنهما، فإنهما اقتسماه لذات هذا الاختلاف، لا شيء آخر.

(ابن سينا – الاشارات والتنبهات – هامش 299–301، قطب الدين محمود الرازى – شرح الشمسية ص117–118).

(1) الشيرازى – الحكمة المتعالية ص107.

(2) السابق.

والغريب حقًا عندما نقرأ أحكام الإيجاب والسلب عند الشيرازى نراه يؤكد على أن تقابل الإيجاب والسلب إنما يتحقق فى الذهن أو اللفظ مجازًا دون الخارج، لأن التقابل نسبة والنسبة فى التحقق فرع منسبيها، وأحد المنتسبين فى هذا القسم من التقابل سلب، والسلوب اعتبارات عقلية لها عبارات لفظية فالنسبة بينهما عقلية صرفة(1).

ولا يخفى لناظر أن هذا هو نفس مراد الطوسى وغيره من العلماء.

وإذا كان التقابل بالإيجاب والسلب له عبارات لفظية إلا إنه ينبغى أن نعلم أن هذه العبارات عبارة عن لفظين أحدهما ثابت والآخر منفى، مثل عالم ولا عالم، فلا يوجد وسط بين المتناقضين، مثلا لا يوجد وسطا بين إنسان ولا إنسان.

وإذا أمكن إطلاق أحد اللفظين المتناقضين على شيء استحال إطلاق نقيضه عليه. فاللفظان المتناقضان لا يصدقان معا فى آن واحد على شيء واحد(2).

وإذا كان المتناقضان لا يصدقان معا فى آن واحد فانهما كذلك لا يكذبان معا فى آن واحد.

نخلص من هذا إلى أن التقابل بالإيجاب والسلب له ثلاث صفات محورية هى:

(أ) أن اللفظين المتناقضين لا يصدقان معا فى وقت واحد ومن جهة واحدة وعلى شيء واحد.

(ب) أنه لا يوجد وسط بينهما فلا بد أن يتصف الشيء بواحدة منهما بالضرورة.

(ج) أن اللفظين المتناقضين لا يكذبان معا فى وقت واحد ومن جهة واحدة بل لا بد أن يكون واحد منها صادق بالضرورة.

---

(1) الشيرازى – الحكمة المتعالية ص108.

(2) انظر د/ البير نصرى نادر – المنطق الصورى ص8 – مكتبة العرفان بيروت للنشر – طبعة 1966م.

ومن أحكام التناقض أيضا عند الشيرازى: "أنَّ تحققه فى القضايا مشروط بثمان[1] وحدات مشهورة، مع زيادة وحدة هى وحدة الحمل فى القضايا الطبيعية،

(1) القضيتان المختلفتان بالإيجاب والسلب إما مخصوصتان أو محصورتان، لأن المهملة لكونها فى قوة الجزئية من المحصورات فى الحقيقة، فإن كانتا مخصوصتين فالتناقض لا يتحقق بينهما إلا بعد تحقق ثمان وحدات:

فالأولى: وحدة الموضوع، إذ لو اختلف الموضوع فيهما لم تتناقضا لجواز صدقهما وكذبهما معا كقولنا: زيد قائم وعمرو ليس بقائم.

الثانية: وحدة المحمول، فإنه لا تناقض عند اختلاف المحمول لقولنا زيد قائم وزيد ليس بضاحك.

الثالثة: وحدة الشرط لعدم التناقض عند اختلاف الشرط كقولنا الجسم مفرق للبصر أى بشرط كونه أبيض، والجسم ليس بمفرق للبصر: أى بشرط كونه أسود.

الرابعة: وحدة الكل والجزء، فإنه إذا اختلف الكل والجزء لم يتناقضا كقولنا الزنجى أسود: أى بعضه، الزنجى ليس بأسود: أى كله.

الخامسة: وحدة الزمان، إذ لا تناقض إذا اختلف الزمان كقولنا زيد نائم: أى ليلا، وزيد ليس بنائم: أى نهارا.

السادسة: وحدة المكان، لعدم التناقض عند اختلاف المكان كقولنا: زيد جالس: أى فى الدار، وزيد ليس بجالس أى: فى السوق.

السابعة: وحدة الإضافة، فإنه إذا اختلفت الإضافة لم يتحقق التناقض كقولنا زيد أب: أى لعمرو، وزيد ليس بأب: أى لبكر.

الثامنة: وحدة القوة والفعل، فإن النسبة إذا كانت فى إحدى القضيتين بالفعل وفى الأخرى بالقوة لم تناقضا كقولنا الخمر فى الدَّن مسكر: أى بالقوة، والخمر فى الدن ليس بمسكر: أى بالفعل.

فهذه ثمانية شروط ذكرها القدماء لتحقق التناقض، وردّها المتأخرون إلى وحدتين: وحدة الموضوع، ووحدة المحمول (قطب الدين محمود الرازى – تحرير القواعد المنطقية – ص119–120، قارن: أبى العرفان "محمد بن على الصبان" – حاشية على شرح السلم للملوى – وبالهامش شرح المنورق لأحمد الملوى – ص108 – الطبعة الثانية – 1357هـ – 1938م – مطبعة مصطفى البابى الحلبى بمصر، قطب الدين محمود بن محمد الرازى – شروح الشمسية – ص119 وما بعدها).

وفى المحصورات[1] مشروط بالاختلاف فى الكمية لكذب الكليتين مع تحقق الوحدات، كقولنا كل حيوان إنسان، ولا شئ من الحيوان بإنسان، فعلم أنهما ليستا متناقضتين.... وصدق الجزئيتين كذلك كقولنا بعض الحيوان إنسان، وليس بعض الحيوان بإنسان وفى الموجهات[2] مشروط بالاختلاف على الوجه المقرر وإلا لم يتحقق التناقض لصدق الممكنتين وكذب الضروريتين فى مادة الإمكان مع تحقق باقى الشرائط"[3].

ومن خاصية هذا التقابل استحالة الواسطة بين المتقابلين به، وامتناع اجتماعهما صدقا وكذبا، فلا يخلو شيء عن فرسية ولا فرسية، وقد يخلو عن طرفى سائر أقسام التقابل، ولا يصدق على المعدوم شيء من طرفى المتقابلين إلا السلب والإيجاب[4].

---

(1) إن كانت القضيتان محصورتين فلابد مع ذلك: أى مع اتحادها فى الأمور الثمانية من اختلافهما فى الكم: أى فى الكلية والجزئية فإنهما لو كانتا كليتين أو جزئيتين لم يتناقضا لجواز كذب الكليتين وصدق الجزئيتين فى كل مادة يكون الموضوع فيها أعم من المحمول كقولنا: كل حيوان إنسان، ولا شيء من الحيوان بإنسان فانهما كاذبتان، وكقولنا بعض الحيوان إنسان، وبعض الحيوان ليس بإنسان فإنهما صادقتان، (قطب الدين محمود الرازى – تجريد القواعد المنطقية – ص120–121، شروح الشمسية ص122 وما بعدها).

(2) أما إذا كانتا القضيتان موجهتين، فلابد مع تلك الشرائط من شرط آخر.. وهو الاختلاف فى الجهة لأنهما لو اتحدتا فى الجهة لم تتناقضا لكذب الضرورتين فى مادة الإمكان كقولنا كل إنسان كاتب بالضرورة، وليس كل إنسان كاتبا بالضرورة. فإنهما يكذبان لأن إيجاب الكتابة لشئ من أفراد الإنسان ليس بضرورى ولاسلبها عنه، وصدق الممكنتين فيها كقولنا: كل إنسان كاتب بالامكان، وليس كل إنسان كاتبا بالإمكان، فقد بان أن اختلاف الجهة لابد منه فى الموجهات (قطب الدين محمود الرازى – تحرير القواعد المنطقية ص121، شروح الشمسية ص124 أو ما بعدها).

(3) الشيرازى – الحكمة المتعالية ص109.

(4) السابق.

وهذا يعنى أن الموجبة والسالبة يخصهما من بين سائر المتقابلات أنه يجب ضرورة أن يكون أحدهما صادقا والآخر كاذبا، وليس يلزم هذا فى واحد منها – مثال ذلك فى المتضادات الصحة والمرض، وليس يقال فى واحد منهما إنه صادق ولا كاذب، وكذلك الحال فى المتقابلات على طريق المضاف – مثل الضعف والنصف – والتى على طريق الملكة والعدم – مثل العمى والبصر وبالجملة لما كانت هذه الثلاث إنما يدل عليها بألفاظ مفردة أو ما قوة دلالتها قوة اللفظ المفرد، لم يتصف شيء منها بالصدق ولا بالكذب.

فإن قولنا حيوان ليس يصدق ولا يكذب حتى نركبه مع ثان فنقول الإنسان حيوان وليس بحيوان[1].

وقد يظن بالمتقابلات على جهة التضاد والعدم والملكة أنها تشارك الموجبة والسالبة إذا قيلت على غيرها – أعنى إذا دل عليها بلفظ مركب تركيبا خبريا، مثل قولنا فى المتضادات سقراط مريض سقراط صحيح فإن هذين قولان متضادان. ومثل قولنا زيد أعمى زيد بصير. لكن الفرق بين هذين القولين وبين الموجبة والسالبة أن الأشياء التى تتقابل بهذه الجهة على طريق المتضادة ليس يكون أحدهما أبداً صادقا أو كاذبا إلا متى كان الموضوع المتصف بأحدهما موجودا، مثال ذلك أن قولنا سقراط مريض سقراط صحيح إنما يكون أحد هذين القولين صادقا والآخر كاذبا متى كان سقراط موجودا، وأما متى لم يكن موجودا كان القولان جميعا كاذبين. والأشياء التى تتقابل على طريق العدم والملكة مثل قولنا زيد بصير – إنما يكون أحدهما صادقا أبداً والآخر كاذبا بشرطين – أحدهما أن يكون زيد موجوداً والثانى أن يكون فى الوقت الذى من شأنه أن يوجد له البصر، فإن زيدًا إن لم يكن موجوداً كذب فيه أنه أعمى وأنه بصير. وكذلك يكذب عليه الأمران فى الوقت الذى يوجد فى الرحم.

(1) ابن رشد – تلخيص كتاب المقولات – ص1042.

أما الموجبة والسالبة، فإن أحدهما يكون أبداً صادقا والآخر كاذبا كان الموضوع موجودا أو لم يكن. فإن قولنا سقراط مريض سقراط ليس بمريض. أحدهما صادقا ضرورة والآخر كاذب سواء كان سقراط موجوداً أو معدومًا. فبهذه الخاصة تفارق المتقابلة على طريق الإيجاب والسلب سائر القضايا المركبة من المتقابلات الأخر[1].

ننتقل بعد ذلك إلى الصنف الثانى من التقابل وهو تقابل التضايف.

(1) ابن رشد – تلخيص كتاب المقولات ص 142–143.

المطلب الثاني
أحكام التقابل بحسب التضايف

يكون التقابل بالتضايف بين لفظين لا يفهم معنى أحداهما إلا بالقياس إلى معنى آخر[1]، مثل الأب والابن، الفوق والتحت، العلة والمعلول، المتقدم المتأخر ؛ من خلال هذه الأمثلة نلاحظ الآتى:

أولا: عند تعقل أحد المتقابلين منها فلابد من تعقل معه مقابلة الآخر فعند تعقل أن هذا أب أو علة فلابد من أن نتعقل معه أن له ابناً أو معلولاً.

ثانيا: أن شيئا واحدًا لا يصح أن يكون موضوعا للمتضايفين من جهة واحدة فلا يصح أن يكون شخص أبًا وابنًا لشخص واحد، نعم يكون أبًا لشخص وابنًا لشخص آخر. وكذا لا يصح أن يكون الشيء فوقا وتحتا لنفس ذلك الشيء فى وقت واحد، وإنما يكون فوقاً لشيء هو تحت له، وتحتا لشيء أخر هو فوقه.... وهكذا.

ثالثا: إن المتقابلين فى بعض الأمثلة المذكورة سالفا، يجوز أن يرتفعا، فإن واجب الوجود لا فوق ولا تحت، والحجر لا أب ولا ابن.

وإذا اتفق فى بعض الأمثلة أن المتضايفين لا يرتفعان كالعلة والمعلول، فليس ذلك لانهما متضايفان، بل لأمر يخصهما، لأن كل شيء موجود لا يخلو إما أن يكون علة أو يكون معلولاً[2].

وعلى هذا البيان يمكن أن نعَّرف التضايف: "كون الشيئين بحيث يكون تعلق كل واحد منهما سببا لتعلق الآخر به"[3] أو "هو كون تصور كل واحد من الأمرين موقوفا على تصور الآخر"[4].

---

(1) د/ البير نصرى نادر – المنطق الصورى ص9.

(2) انظر: محمد رضا المظفر – المنطق– ص49.

(3) الجرجانى – التعريفات – 53.

(4) السابق.

وهذا يعنى أن التضايف هى "علاقة وجود بين اسمين، بحيث لا يوجد أحدهما بدون الآخر، أو لا يمكن أن تعقل أحدهما بدون أن يخطر فى الذهن ماهية الآخر[1].

ومن هنا عرف الشيرازى المتضايفين بقوله: "هما موجودان يعقل كل منهما بالنسبة إلى الآخر كالإبوة والبنوة فإنهما لا يصدقان على شيء واحد من جهة واحدة، وإحداهما لا تعقل إلا مع الآخرى"[2].

وقد أورد الشيرازى أمر قد يتوهمه البعض لذا **نبه** عليه وهاك نصه: "ربما اشتبه عليك الأمر فتقول: كيف يجعل التضايف قسما من التقابل وقسيما للتضاد؟ والحال أن التضايف أعم من أن يكون تقابلا أو تضادًا أو تماثلاً أو غير ذلك بل يكون جنسا لهما فيلزم كون الشئ قسما لقسمه وقسيمًا له أيضاً"[3].

هنا أجاب الشيرازى بأن مفهوم التضايف أعم من مفهومى التقابل والتضاد، وهذا يعنى أن مفهوم كل من التقابل والتضاد مندرج تحت المضاف، لكن من حيث الصدق على الأفراد أحدهما أعم منه والآخر مبائن له فلا منافاه[4].

توضح ذلك:

كيف يكون التضايف قسما من أقسام التقابل الأربعة، وفى ذات الوقت المتقابلان بما هما متقابلان متضايفان فيكون عد التضايف من أقسام التقابل – من قبيل جعل الشيء قسيما لنفسه؟.

(1) انظر: د/ على سامى النشار – المنطق الصورى منذ اسطو حتى عصورنا الحاضرة – ص132 – دار المعارف بمصر 1965م.

(2) الشيرازى – الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية – ص109، 110.

(3) السابق – ص110.

(4) السابق.

أجيب هنا: "بأن مفهوم التضايف أعم من مفهوم التقابل ضرورة أنه لا يعقل مفهوم التقابل فى شيء إلا بالإضافة إلى تقابل فى مقابله فيصدق على ذلك المفهوم مفهوم التضايف لاشتماله على توقف العقل فيه على شيئين"[1].

ولكن هذا لا ينافى كون معروض التقابل أعم منه، بمعنى أن ما يصدق عليه التقابل قد يكونان متضايفين، وقد لا يكونان، ومعروض التضاد مبانيا له كالسواد والبياض فإنه لا تضايف بينهما"[2].

فالجواب يكمن إذن فى التفرقة بين مفهوم الشيء وما يصدق هو عليه.

نخلص من هذا إلى أن المتقابلات تعرض لها الإضافة، وليست فى هويتها بمضافات، فإن كل تقابل من حيث هو تقابل مضاف وليس كل تقابل بمضاف.

وهنا يفرق ابن سينا بين قولنا: إن كل تقابل من حيث تقابل مضاف وبين قولنا: إن كل تقابل مضاف، وذلك لأن التضاد من التقابل، لكن الموضوع له ليس هو الموضوع للمضاف إلا من حيث هو تقابل يصير موضوعا للمضاف، فلذلك ليست الأمور المتضادة مقولة الماهية بالقياس إلا أن تقال من حيث هى متضادة، ولا الملكة والعدم من المضاف، ولو كان المضاف أمرًا مقولًا على التقابل قولًا مطلقا لكان كل متقابلين فهما متضايفان مطلقا، لا بشرط الحاق أنهما كذلك من حيث هما بحال كذا، لكن كل متضايف فهو متقابل، وكل متضاد وكل عدم ومكلة، وليس كل متقابل من المضاف، فليس إذن المتضايف أعم من المتقابل فليست الإضافة أعم من المتقابل[3].

(1) التفتازانى – شرح المقاصد حاشية – ص61.

(2) التفتازانى – شرح المقاصد– ص61.

(3) ابن سينا: الشفاء – المنطق – المقولات ص252: 251.

هنا يفرق ابن رشد بين المضافين والمتضادين أن أحد المضافين أى اتفق منهما تقال ما هيته بالقياس إلى صاحبه إما بذاته أو بأى حرف اتفق من حروف النسب مثل الضعف الذى يقال بالقياس إلى النصف.

وأما المتضادين فليس يقال ماهية أحدهما بالقياس إلى الثانى، بل إنما يقال إن ماهية أحدهما تضاد ماهية الثانى، فإنه ليس يقال إن الخير خير للشر بل مضاد له ولا الأبيض أبيض للأسود بل مضاد له، فهذان الصنفان من المتقابلات مختلفان ضرورة[1].

هذا الفرق هو ذاته بين تقابل العدم والملكة وتقابل المضاف فالأشياء التى تتقابل على طريق الملكة والعدم ليس تقال ماهية أحدهما بالقياس إلى الثانى، كما تقال ماهية الأشياء التى تتقابل على طريق الإضافة، فإنه ليس يقال إن البصر بصر للعمى ولا العمى عمى للبصر، فيقال عمى البصر[2].

وفرق آخر أيضا وذلك أن كل مضافين – يرجع كل واحد منهما على صاحبه بالتكافؤ مثال ذلك العبد هو عبد للمولى والمولى مولى للعبد والضعف ضعف للنصف – والنصف نصف للضعف، وكذلك فى سائرها[3].

أما الأشياء التى تقابل على جهة العدم والملكة ليس يرجع كل واحد منهما على صاحبه بالتكافؤ. وذلك أنه ليس البصر بصرا للعمى ولا العمى عمى للبصر الذى هو الملكة[4].

---

(1) ابن رشد – تلخيص كتاب المقولات ص136.

(2) السابق – ص139.

(3) انظر: السابق 110–111.

(4) انظر: السابق ص139.

مما سبق نستطيع أن نفسر تعريف العلماء[1] للمتقابل بأنه إما أن تكون ماهيته مقولة بالقياس إلى ما هو مقابل له، وإما أن لا تكون، فإن كانت ماهيته مقولة بالقياس إلى غيره، فهو تقابل المضاف.

وهذا يعنى أن تقابل المتضايفين يتميز عن غيره من المتقابلات بأنه التقابل الذى ماهيته مقولة بالقياس إلى غيره.

انتقل بعد ذلك إلى تقابل التضاد.

(1) انظر: ابن سينا: الشفاء – المنطق – المقولات ص245.

المطلب الثالث
أحكام التقابل بحسب التضاد

عرَّف الشيرازى التضاد بقوله:

المتضادان على اصطلاح المشائين "هما الوجوديان غير المتضايفين المتعاقبان على موضوع واحد لا يتصور اجتماعهما فيه وبينهما غاية الخلاف"[1].

مثال ذلك الحرارة والبرودة، والسواد والبياض "فهما لا يجتمعان فى ذات الوحدة، ولكن يصح رفعهما بالحمرة مثلا"[2] ويعنى الشيرازى بعبارة "غير المتضايفين" أن المتضادين غير المتضايفين لأن المتضايفان أمران وجوديان أيضا، ولا يتصور اجتماعهما فيه من جهة واحدة، ولكن تعقل أحدهما يتوقف على تعقل الآخر وليس كذلك المتضادان[3].

أما عبارة الشيرازى "المتعاقبان على موضوع واحد" فهذا يفهم أن الضدين لابد أن يكونا **صفتين**، فالذاتان مثل إنسان وفرس لا يسميان بالضدين، وكذا الحيوان والحجر ونحوهما بل مثل هذه تدخل فى المعانى المتخالفة[4].

وهاتان **الصفتان** من شأنهما أن يكونا فى موضوع واحد مثل الصحة والمرض الموجودين فى جسم الحى، والبياض والسواد الموجودين فى الجسم على الإطلاق، والعدل والجور الموجودين فى نفس الإنسان[5].

---

(1) الشيرازى – الحكمة المتعالية – ص112–113.
(2) رفع الأعلام على سلم الاخضرى – ص116.
(3) انظر – محمد المظفر – المنطق – ص48.
(4) السابق – ص48.
(5) انظر: ابن رشد – شرح المقولات – ص144.

أما عبارة الشيرازى "وبينهما غاية الخلاف" فهذا يعنى أنه يشترط فى الضدين أن يكون بينهما غاية الخلاف والبعد كالسواد والبياض دون الحمرة والصفرة[1].

وهذا يعنى أن التضاد لا يكون إلا بين أنواع جنس واحد، ولا يتصور إلا بين الأنواع الأخيرة.

لذا يقول الشيرازى: "ومن شرط التضاد أن يكون الأنواع الأخيرة التى توصف به داخلة تحت جنس واحد قريب"[2].

لذا **يرد الشيرازى** على من ظن[3] وقوع التضاد فى الأجناس كالزعم بأن الخير والشر متضادان وكل واحد منهما جنس لأنواع كثيرة، وهذا الظن بعبارة الشيرازى باطل من وجهين:-

الأول: إن التقابل بينهما ليس بالتضاد لكون أحدهما عدما للآخر إذ الخير وجود أو كمال وجود، والشر عدم الوجود أو عدم كمال الوجود.

الثانى: إنهما ليسا بجنسين لأن الخير والشر إما أن يراد بهما ما هو بحسب الواقع فإما أنهما يرجعان إلى الوجود والعدم، وإما أن يراد بهما ما بالقياس إلى طبيعة الإنسان فكل ما يوافقه ويلائمه نسميه خيرًا، وكل ما يخالفه وينافره نسميه

---

(1) الإيجى – المواقف – ص 84.

(2) الشيرازي – الحكمة المتعالية –ص113.

(3) اعتقد أن الشيرازى يقصد بمن ظن وقوع التضاد فى الاجناس – اقول – اعتقد أنه يقصد ابن رشد حيث ذهب ابن رشد أن كل متضادين إما أن يكونا فى جنس واحد بعينه مثل الأبيض والأسود اللذين جنسهما القريب اللون.

* وإما أن يكونا فى جنسين متضادين مثل العدل والجور فإن جنس العدل الفضيلة، وجنس الجور الرذيلة وهما متضادان.

* وإما أن يكونا هما بأنفسهما جنسين متضادين ليس فوقهما جنس مثل الخير والشر (ابن رشد – شرح المقولات ص144).

شرًا، والموافقة والمخالفة وسائر ما أشبهها نسب واعتبارات خارجة عن أحوال الماهيات فلا يكون شيء منهما جنسا لما اعتبر وصفا لها، أما إذا اعتبر نفس الملائمة والمنافرة مجردتين عن معروضيهما كانت كل واحدة منهما ماهية نوعية فالتضاد بينهما ليس تضادًا بين الجنسين[1].

نخلص من هذا إلى أنه لو فرض تحقق التضاد، لكن لم يتحقق إذ الملائمة والمنافرة من الاضافات فيهما – وهذا يعنى أنهما متقابلان تقابل التضايف.

وكون الشجاعة تحت الفضيلة، والتهور المضاد لها تحت الرذيلة، لا يرد نقضا على هذه القاعدة لأن كل واحد منهما فى نفسه كيفية نفسانية وكونه فضيلة أو رذيلة إنما هو صفة عارضة له لا أنها مقومة له، فالفضيلة والرذيلة ليستا من الأجناس للفضائل والرذائل النفسانية ثم إن الشجاعة ليست ضدًا لشيء من التهور والجبن لكونها واسطة بينهما، وأما الطرفان فلكونهما فى غاية التباعد كانا متضادتين، بل تضاد الشجاعة مع كل منهما تضاد بالعرض إذ الشجاعة ماهية لها عارض وهو كونها فضيلة، وكل من التهور والجبن ماهية لها عارض، وهو كونها رذيلة، و التضاد بالحقيقة بين العارضين وفى المعروضين بالعرض[2].

مما سبق نستطيع أن نقول إن التضاد لا يكون إلا بين أنواع جنس واحد، ولا يكون إلا بين الأنواع الأخيرة، وما يتوهم من أن هناك تضاد بين الخير والشر والفضيلة والرذيلة فقد يكون من قبيل العدم والملكة أو التضايف أو التضاد فيه يكون بالعرض.

(1) الشيرازى – الحكمة المتعالية– ص113.

(2) الشيرازى – الحكمة المتعالية ص113–114.

وهذا يعنى أن هناك تضاد بالحقيقة[1] وتضاد بالعرض فالتضاد الحقيقى إنما هو بين الحرارة والبرودة والسواد والبياض ولكل واحد من الطرفين ضد واحد، وأما الحار والبارد فالتضاد بينهما بالعرض فالشيئيان إذا كان بينهما تضاد حقيقى يكون بين محليهما بما هو محلاهما تضاد بالعرض[2].

انتقل بعد ذلك إلى نقطة هامة وهى **هل يوجد بين المتضادين وسائط؟**

هنا يجيب الشيرازى بأن هناك من الضدين ما بينهما وسائط ومنهما مالا وسائط بينهما.

ثم الضدين اللذين بينهما وسائط فالوسط قد يكون وسطا حقيقيا كما بين الحار والبارد من الفاتر، وقد يكون وسطا غير حقيقى مرجعه الخلو عن جنس الطرفين كاللاخفيف واللاثقيل لخروجه عن جنس الخفة والثقل كالفلك[3].

فالملاحظ هنا أن الشيرازى جل تركيزه الضدين اللذين بينهما وسائط بينما لم يهتم بالضدين اللذين لا وسط بينهما، لذا سنذهب إلى ابن رشد لنستوضح المراد بالضدين اللذين ليس بينهما وسط، **يقول ابن رشد:** "وما كان من المتضادات ليس يخلو الموضوع المتصف بهما من أحدهما، فهما المتضادان اللذان ليس بينهما متوسط – مثل الصحة والمرض الذى لا يخلو جسم المتنفس من أحدهما، ومثل الزوج والفرد الذى لا يخلو عدد من أن يتصف بأحدهما"[4].

---

(1) يسمى التضاد المشترط فيه غاية الاختلاف بالتضاد الحقيقى كالتقابل بين السواد والبياض، والذى لا يشترط فيه غاية الاختلاف يسمى بالتضاد المشهور لاشتهاره بين الفلاسفة (انظر: التفتازانى – شرح المقاصد ج2 ص 59).

(2) الشيرازى – الحكمة المتعالية ص 114.

(3) انظر: الشيرازى – الحكمة المتعالية ص 114.

(4) ابن رشد – تلخيص كتاب المقولات ص 136– 137.

ثم يوضح ابن رشد الضدين اللذين بينهما وسط، فقد مثل لذلك بالسواد والبياض الموجودان فى الجسم، بمعنى أن كل جسم ملون إما أبيض وإما أسود، وقد يخلو الجسم من كليهما إذا كان بينهما متوسطات وهى الأصفر والأدكن وسائر الألوان التى بين الأبيض والأسود، كذلك المحمود والمذموم فكل شيء إما محمودًا وإما مذموما، ويتوسطهما ما ليس بمحمود وما ليس بمذموم.

وهذا يعنى أن المتوسطات فى بعض الأمور لها أسماء – مثل الأدكن والأصفر – وفى بعضها ليس لها أسماء فيعبر عن الأوساط بسلب الطرفين(1).

نخلص من هذا إلي أن ليس كل وسط يطلق عليه اسم معين، بل بعض الأوساط ليس لها أسماء فيعبر عن الأوساط بسلب الطرفين، ليس ابن رشد فقط هو من أدلى بدلوه فى هذا الموضوع، بل تناوله أيضا **ابن حزم** لكن اكتفى بذكر المضاد على كل لفظتين اقتسم معنياها طرفى البعد وكان بينهما وسائط، أما الاضداد التى ليس بينها وسائط. فاطلق عليها ابن حزم "المتنافية" وهى أيضا ما اقتسما طرفى البعد ولا وسائط بينها وكان إذا ارتفع احدهما وقع الآخر مثل الاجتماع والافتراق(2).

انتقل بعد ذلك إلى أحد الضدين **هل يلزم أحدهما المحل؟**

هنا يجيب الشيرازى بأن أحد الضدين قد يكون لازما(3) لموضوع كالبياض للثلج والسواد للقار.

وقد لا يكون لازما للموضوع وحينئذ إما أن يمتنع خلو المحل عنهما كالصحة والمرض للإنسان أو يمكن خلو المحل عنهما كالثقل والخفة، وعلى هذا

(1) انظر: ابن رشد – تلخيص كتاب المقولات – ص 137 قارن الإيجى – المواقف ص84.

(2) ابن حزم – التعريف لحد المنطق – ص69 70 باختصار.

(3) المعنى بلازم هنا أى ما كان أحد الضدين طبيعيا لا ينتقل عنه ولا إليه كالبياض للجص (ابن سينا: الشفاء – المنطق المقولات ص 247).

الاصطلاح[1] لا تضاد حقيقا بين الجواهر إلا باعتبار ما يعرض لها من المتضادات، وأما على اصطلاح المتقدمين ففى الماديات من الصور المتخالفة المتعاقبة على محل واحد متضاد حقيقى، وكذا يجوز عندهم أن يكون لشئ واحد أضداد كثيرة حيث لا يشترطون فى التضاد غاية الخلاف، فالسواد عندهم كما يضاد البياض يضاد الحمرة[2].

نخلص من هذا إلى أن التضاد الحقيقى عند الشيرازى شرطه غاية الخلاف بين الطرفين، وأن لكل واحد من الطرفين ضد واحد وذلك بناء على أن الضدين هما الوجوديان غير المتضايفين المتعاقبان على موضوع واحد.

أما على اصطلاح المتقدمين وهو تعاقب الصور المتخالفة على محل واحد فيلزم من ذلك عدم اشتراط غاية الخلاف بين الطرفين، ويجوز لأحد الطرفين أن يكون له اضداد كثيرة.

وقبل أن انتهى من المتضادين لابد أن نفرق بينهما وبين المتناقضين وإن كنت قد اشرت سالفا لهذا الفرق بينهما فى الحديث عن المتناقضين إلا أنى أود هنا الايضاح أكثر: فأقول:

الفرق الجوهرى بين المتناقضين والمتضادين هو أن المتناقضين لا يقبلان وسطًا، فلا يوجد وسطًا بين أبيض ولا أبيض،.... بينما يوجد وسط بين أبيض وأسود.... وينتج عن هذا أن المتضادين لا يمكن أن يجتمعا فى تصور، أو بمعنى أدق لا يمكن أن يحملا على موضوع واحد، ولكن يمكن أن يرتفعا، فلا يمكن أن

(1) يعنى اصطلاح المتضادين وهما الوجوديان غير المتضايفين المتعاقبان على موضوع واحد لا يتصور اجتماعهما فيه وبينهما غاية الخلاف.

(2) انظر: الشيرازى – الحكمة المتعالية – ص115.

يكون شيء مثلا أبيض وأسود فى الآن عينه، ولكن يمكن أن يكون أزرق ولكن لا بد أن يكونا إما أبيض وإما لا أبيض[1].

ليس هذا فقط هو الفرق بل يلاحظ أيضا أنه ليس بالضرورة أن يكون لكل حد ضد – بينما لكل حد نقيض – فمثلاً أزرق فى عالم الألوان لا ضد لها – بينما لها نقيض وهو لا أزرق[2].

بهذا نكون قد انتهيت من المتضادين انتقل بعد ذلك إلى العدم والملكة.

(1) د/ على سامى النشار – المنطق الصورى منذ ارسطو حتى عصورنا الحاضرة – ص131 – دار المعارف بمصر طبعة 1965م.

(2) السابق.

المطلب الرابع
أحكام التقابل بحسب العدم والملكة

المعنى بتقابل العدم والملكة هو كون أحد المتقابلين صفة مثبته أى وجودية والآخر صفة منفية أى عدمية[1]، من هذا المنطلق عرَّف الشيرازى المتقابلين بالعدم والملكة بأنهما: "أمران يكون أحدهما وجوديا والآخر عدميا أى عدما لذلك الوجودى سواءً كان بحسب شخصه فى الوقت أو فى غير الوقت أو بحسب النوع أو بحسب الجنس قريبا كان أو بعيدا فالعمى... وعدم البصر الممكن فى حق الشخص الأعمى، وانتفاء اللحية للمرأة الممكن لنوعها كل هذه عدميات فى التحقيق مشروط فيها الإمكان والقوة ولذا لم يصدق على المعدوم، وأما فى المشهور فالملكة هى القدرة للشيء على ما من شأنه أن يكون له متى شاء كالقدرة على الإبصار، والعدم انتفاء هذه القدرة مع بطلان التهيؤ فى الوقت الذى من شأنه أن يكون كالأعمى، لا كالجرو قبل فتح البصر، واصطلاح المنطقيين فى العدم والملكة هو المعنى الأول"[2].

مما سبق نلاحظ على تعريف الشيرازى ما يلى:

1- أن المتقابلين إذا كان أحدهما عدميا، والآخر وجوديا، فإن اعتبر فى العدمى كون الموضوع قابلا للوجودى بحسب شخصه، كعدم اللحية عن الشخص الأمرد، أو نوعه كعدم اللحية عن المرآة، أو جنسه القريب أو البعيد – فهو العدم والملكة الحقيقيان.

(1) رفع الاعلام على سلم الأخضرى ص116.

(2) الشيرازى – الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية. ص116-117.

فالعدم الحقيقى معناه عدم كل معنى وجودى يكون ممكنا للشئ أما بحق جنسه أو نوعه أو شخصه قبل الوقت أو فيه[1].

2- هناك ملكة وعدم مشهوران وليس حقيقيين فالمشهور من الملكة فى البصر أن تكون القوة على الإبصار متى شاء صاحبها موجودة. والمشهور من العدم هو ارتفاع هذا المعنى عن المادة المتهيئة لقبوله فى الوقت الذى من شأنها أن يكون لها مع ارتفاع هذا التهيؤ مثل العمى للبصر، فإن العمى ليس عدم البصر فحسب فإن الجرو الذى لم يفقع عادم للبصر ولا يقال أعمى، بل العمى عدم البصر فى وقت امكانه وتهيؤ الموضوع له مع ارتفاع التهيؤ فلا يعود البصر البتة[2].

من هذا نستطيع أن نفرق بين المعني الحقيقي للعدم والملكة، وبين المعني المشهور الذي هو المقصود هنا.

فإذا كان موضوع العدمي مستعدًا في اتصافه بالعدمي الاتصاف بالوجودي بحسب نوعه، كعدم اللحية عن المرأة, فإن نوع المرأة الإنسان هو قابل اللحية، باعتبار تحققه في ضمن الرجل.

أو بحسب جنسه القريب كعدم البصر بالنسبة إلي العقرب، فإن جنسه القريب أعني الحيوان قابل للبصر, باعتبار تحققه في ضمن الإنسان مثلا[3]، فهذا هو العدم الحقيقي.

---

(1) أما الذى بحق جنسه كالفردية التى هى عدم الانقسام بمتساويين لممكن لجنس العدد، وأما الذى بحق النوع فعدم اللحية للمرأة الممكنة لنوع الإنسان، وأما الذى بحق الشخص فكالمرد وهو عدم فى الوقت، وكانتشار الشعر بداء الثعلب وهو عدم فى الوقت (الساوى – البصائر النصيرية ص75).

(2) انظر: الساوى – البصائر النصيرية ص75.

(3) انظر: التفتازاني – شرح المقاصد ص55، المرعشي – نشر الطوالع ص 90.

أما العدم المشهور فهو فقدان القوة والاستعداد عن موضوع العدمي, كفقدان البصر في وقت يستحق فيه الابصار، يدل علي هذا تعريف ابن سينا للعدم بقوله: "فقدان القنية في وقتها"[1].أي فقدان القوة علي الابصار مثلا في وقت الابصار.

3- نلاحظ على الشيرازى فى عبارته "واصطلاح المنطقيين فى العدم والملكة هو المعنى الأول" وهذا يعنى المعنى الحقيقى وهو المعنى العام – بينما ليس الأمر كذلك فالمعنى بالعدم والملكة عند المنطقيين هو المعنى الخاص أى المعنى المقيد وهو ما اطلقوا عليه المشهور.

يؤكد ذلك الشيخ الرئيس ابن سينا بعد ما عدد أنواع للعدم فمنها ما يقال قبل الوقت ومنا ما يقال فى الوقت ومنها ما يقال بعد الوقت – يقول – أعنى الشيخ الرئيس ".... وهذه كلها لا يلتفت إليها فى هذا الكتاب"[2].

"إنما العدم المقصود فيه هو العدم الذى هو فقدان القنية فى وقتها، أى فقدان القوة التى بها يمكن الفعل إذا صار الموضوع عادماً للقوة"[3].

وهذا يعني أن المقصود بالعدم والملكة عند المنطقيين، هو المعني المشهور، وليس المعني الحقيقي كما قال الشيرازي

انتقل بعد ذلك إلى **نقطة هامة** أثارها وهى كون كل من التضاد والملكة والعدم منهما مشهورى ومنهما حقيقى إلا أن هناك بينهما (أى بين التضاد والعدم والملكة) خلاف وهو:

أن المطلق من التضاد يسمى بالمشهور لكونه المشهور فيما بين عوام الفلاسفة. والمقيد بالحقيقى لكونه المعتبر فى علومهم الحقيقة.

---

(1) ابن سينا – الشفاء – المنطق – المقولات ص 247 .

(2) انظر: ابن سينا – المنطق ص247.

(3) السابق.

اما الملكة والعدم فبالعكس من ذلك حيث يسمون المطلق بالحقيقى والمقيد بالمشهور.

وهذا يعنى أن القدح الذى يلزم فى انحصار التقابل فى الأقسام الأربعة من تقابل الالتحاء والمرودة، وتقابل البصر وعدمه عن العقرب أو الشجر لكونه خارجا عن التضاد وعن الملكة والعدم على التفسير الأخص، فيمكن الرد بأن الحصر إنما هو باعتبار المعنى الأعم أعنى المشهور من التضاد والحقيقى من الملكة والعدم ليدخل أمثال ذلك فيه[1].

من هذا المنطلق انتقل إلى ذكر الفروق بين العدم والملكة وغيرها من المتقابلات الثلاث الأخرى.

أولا: الفرق بين التضاد والعدم والملكة.

الفرق لأول: أن الضدين لهما آنية، ومعنى ذلك أنهما موجودان والوجود له آنية، أي أنه موجود، والعدم لا آنية له أى لا وجود له[2].

الفرق الثانى: أن المتقابلين بالعدم والملكة لهما موضوع واحد من شأن كل واحد فيهما أن يكون فيه، فتكون فيه الملكة ويكون فيه العدم، ولكن ليس كيف اتفق، بل إنما يكون فيه العدم بأن يعدم الملكة من موضوع، وقتا من شانها أن تكون موجودة فيه للموضوع، كما يعدم البصر فى الموضوع وقتا من شأنه أن يكون له ملكية البصر.

هذ الشرط غير موجود فى قسمى تقابل التضاد، فإن الموضوع المشترك للضدين اللذان لا واسطة بينهما يجوز فى كل وقت أن ينتقل من أحدهما إلى الآخر[3] إلا أن

(1) الشيرازى – الحكمة المتعالية ص 118.

(2) ابن حزم – التقريب لحد المنطق ص72.

(3) مثال ذلك الحركة أو الحرارة للجسم جاز أن ينتقل الجسم من أحدهما إلى الآخر أيا كان من الحركة إلى السكون ومن السكون إلى الحركة ومن الحرارة للبرودة وبالعكس. أما فى المشهور من الملكة والعدم فقد شرط فى العدم الوقت الذى من شأن الملكة أن تكون فيه للموضوع

يكون طبيعيا لا يفارق كبياض الثلج، والموضوع المشترك للضدين ذوى الواسطة، فقد يخلو جميعا إلى الواسطة إن لم يكن أحدهما له طبيعيا، ولا واسطة بين العدم والملكة ولا انتقال من العدم إلى الملكة، بل من الملكة إلى العدم[1].

لأن الملكة هى التى تتغير إلى العدم وليس يمكن أن يتغير العدم إلى الملكة، فالأعمى لا يمكن أن يعود بصيرًا ولا الأصلع ذا جمة[2].

ثانيا: الفرق بين التضايف والعدم والملكة

الفرق الأول: أن الأشياء التى تتقابل على طريق الملكة والعدم ليس تقال ماهية أحدهما بالقياس إلى الثانى، كما تقال ماهية الأشياء التى تتقابل على طريق الإضافة، فالملكة ليست مفتقرة فى تصورها إلى العدم البتة، فإنها قد تتصور ماهيتها فى نفسها ؛ وأما العدم كالعمى، فإنها وإن كانت لا تتصور إلا بتصور الملكة، فإنها ليست مقولة الماهية بالقياس إلى الملكة، فإنها غير صائرة عمى بالقياس إلى البصر، حتى يكون العمى إنما هو عمى لأجل قياسه إلى البصر، وإن كان العمى هو عدم البصر[3].

الفرق الثانى: أن كل مضافين – يرجع كل واحد منهما على صاحبة بالتكافؤ[4]، أما الأشياء التى تتقابل على جهة العدم والملكة ليس يرجع كل واحد منهما على

ففيما قبل هذا الوقت لا يقال عليه واحد منهما فليس أحدهما بضرورى له، أنه ينتقل من الملكة فقط إلى العدم دون العكس فليس يجوز الانتقال من أيهما كان. (الساوى – البصائر النصيرية ص76).

(1) ابن سينا – الشفاء – المنطق – المقولات – ص255 قارن: ابن رشد – تلخيص كتاب المقولات ص139–141.

(2) ابن رشد – تلخيص كتاب المقولات ص141.

(3) انظر: ابن سينا: الشفاء – المنطق – المقولات ص 256، ابن رشد – تلخيص كتاب المقولات – ص139.

(4) سبق توضيح ذلك فى ابن سينا: الشفاء – المنطق – المقولات ص 256.

صاحبه بالتكافؤ. وذلك أنه ليس البصر بصرًا للعمى ولا العمى عمى للبصر الذى هو الملكة[1].

ثالثا: الفرق بين العدم والملكة والإيجاب والسلب

الأشياء التى تتقابل على طريق العدم والملكة مثل قولنا زيد بصير – إنما يكون أحدهما صادقا أبدًا والآخر كاذبا بشرطين.

أحدهما: أن يكون زيد موجودا والثانى أن يكون فى الوقت الذى من شأنه أن يوجد له البصر، فإن زيدًا إن لم يكن موجودا كذب فيه أنه أعمى وأنه بصير، وكذلك يكذب عليه الأمران فى الوقت الذى يوجد فى الرحم.

أما الموجبة والسالبة، فإن أحدهما يكون أبدًا صادقًا والآخر كاذبًا كان الموضوع أو لم يكن. فإن قولنا سقراط مريض، سقراط ليس بمريض أحدهما صادق ضرورة والآخر كاذب كان سقراط موجودًا أو معدومًا[2].

بهذا الفرق أكون قد انتهيت من شرح التقابل عند صدر الدين الشيرازي.

وبعد فهذا هو التقابل وأصنافه عند صدر الدين الشيرازي، فالملاحظ علي الشيرازي من خلال عرضه للتقابل أنه شديد التأثر بابن سينا في كثير من شرحه، ولم يختلف معه إلا في تعريف التقابل والمقصود بالعدم والملكة كما اوضحت سالفا، ولعل هذا التأثر مصدره الأساسي هو المذهب الشيعي لكل منهما، يدل علي ذلك ما نقله الزركلي عن ابن القيم ت 751هـ: " كان ابن سينا –كما أخبر عن نفسه –هو و أبوه من أهل دعوة الحاكم من القرامطة الباطنيين"[3].

---

(1) انظر: ابن رشد – تلخيص كتاب المقولات ص، قارن: ابن سينا: الشفاء–المنطق – المقولات ص170.

(2) انظر: ابن رشد تلخيص كتاب المقولات ص143.

(3) الزركلي (خير الدين بن مجمود ت 1396هـ)– الأعلام – الجزء الثاني – ص 241– دار العلم للملايين للنشر– الطبعة الخامسة عشر 2002م.

كذلك السيد محسن الأمين في حيث ذهب في "أعيان الشيعة" إلي كونه شيعيًا إسماعيلي المذهب"[1]. وذكر أيضا أن ممن قال بتشيعه وأنه ولد عل فطرة التشيع – القاضي نور الله التستري في مجالس المؤمنين ؛وذلك لوجود إمارات تدل علي تشيعه منها ملازمته لملوك الشيعة واشتراط الأفضلية في خليفة الله وثبوت النص والإجماع عليه "[2].

وإذا كان الأمر كذلك فليس ببعيد علي الشيرازي التأثر بابن سينا.

انتقل إلي بعض تطبيقات التقابل في الصفات الإلهية.

(1) السيد محسن الأمين – أعيان الشيعة– حققه واخرجه / حسن الأمين – المجلد السادس – ص 72 – دار التعارف للمطبوعات ببيروت – طبعة 1403هـ– 1983م.

2) السيد محسن الأمين – أعيان الشيعة– حققه واخرجه / حسن الأمين – المجلد السادس – ص 72 – دار التعارف للمطبوعات ببيروت – طبعة 1403هـ– 1983م.

المبحث الثالث

الجانب التطبيقى للتقابل فى الصفات الإلهية

المطلب الأول

الجانب التطبيقى لتقابل الإيجاب والسلب

الغيرية كما ذكرت سالفا نقيض الهوية بمعنى أنه لا يعقل كون الشيء مع الشيء لا هو ولا غيره وهذا يعنى أن الغيرين هما الاثنان[1] من حيث إن أحدهما ليس هو الآخر.

من هذا المنطلق نفهم أن الغيرية والهوية نقيضان والنقيضان- كما ذكر صدر الدين الشيرازي- عبارة عن لفظين أحدهما ثابت والآخر منفي، ولا يوجد وسط بينهما، وإذا أمكن إطلاق أحد اللفظين علي شيء استحال إطلاق نقيضه عليه وهذا يعني أن النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان.

ولكن عندما نقف على بعض عبارات وردت فى كتب علم الكلام الإسلامي وخاصة مسألة الصفات الإلهية، نرى فيها بعضا منها يوهم اجتماع للنقيضين أو ارتفاعهما معا.

علي سبيل المثال لا الحصر:-

عبارة الاشعرى ت324هـ "أن صفات الله ليست هى هو، ولا هى غيره"

عبارة أبي هاشم الجبائي ت321هـ "الحال لا يوصف بالوجود ولا يوصف بالعدم"

(1) الاثنان هما الغيران أى الاثنينية تستلزم التغاير هذا هو المشهور الذى ذهب إليه الجمهور فكل اثنين عندهم غيران كما أن كل غيرين اثنين اتفاقا. (الإيجى – المواقف – ج1 ص396 – تحقيق د/ عبدالرحمن عميرة – دار الجيل بيروت – الطبعة الأولى 1997م).

عبارة السجستانى ت361هـ " نفى الصفة ونفى أن لا صفة ونفى الحد ونفى أن لاحد".

عبارة داود الجواربي "الله جسم لا كالأجسام".

عبارة المعتزلة "الله شئ لا كالأشياء".

والسؤال هنا: هل هذه العبارات جمعت بين النقضين أو لها تفسيرها عند أهلها؟

للإجابة على هذا السؤال: لابد فيه من وقفة مع هذه العبارات كل على حدة:-

أولا: عبارة الأشعرى عن الصفات "لا يقال هى هو، ولا هى غيره ولا: لا هو، ولا: لا غيره"

وضع الأشعرى أساس تصور مذهبه فى صفات المعانى وعلاقتها بالذات، وأخذ على عاتقه يؤكد على عدم استقلال الصفات بالوجود عن الذات الإلهية، فأثبت أنها أزلية قائمة بذات الله حيث يقول: "البارى تعالي – عالم بعلم، قادر بقدرة، حى بحياة، مريد بإرادة، متكلم بكلام، سميع بسمع، بصير ببصر، وله فى البقاء اختلاف رأى، وأن هذه أزلية قائمة بذاته، وأنه ليست هى الذات، بل زائدة على الذات، ولا يقال هى هو ولا هى غيره، ولا: لا هو، ولا: لا غيره"[1].

هذه هى عبارة الاشعرى فالناظر إليها يخيل إليه أنها متناقضة لأن الشيء إما أن يكون – وإما أن لا يكون إذ لا وسط بين النقيضين ولو طبقنا هذا على الصفات عند الاشاعرة لقلنا الصفات إما أن تكون الذات أو لا تكون!

أما أن يقول الاشاعرة أن الصفات ليست هى الذات ولا غير الذات؟ **فبماذا يفسر هذا لديهم؟!**

(1) الشهرستانى (محمد بن عبدالكريم) – الملل والنحل – تحقيق محمد سيد كيلاني ص93 – دار المعرفة بيروت 1404هـ.

يفسر الإمام الباقلانى (ت 403هـ) بأن الدليل على أن صفاته لا يقال لها هى هو: أنها لو كانت هى هو لكانت خالقة فاعلة مثله، فلا يجوز أن يقال هى هو[1].

فهل هذا يعنى أنه مغايرة للذات؟

يجيب إمام الحرمين الجوينى (ت478هـ): "قد امتنع مثبتو الصفات من تسميتها مغايرة للذات... والذى ارتضاه المتأخرون من أئمتنا فى حقيقة الغيرين: أنهما الموجودان اللذان يجوز مفارقة أحدهما الثانى: بزمان أو مكان أو وجود أو عدم"[2].

ولما كان الله تعالى عن المفارقة لصفات ذاته، فهو سبحانه ليس بمغاير لصفات ذاته، ولا يجوز القول بأنها تغايره أو أنها فى أنفسها متغايرات.

نخلص من هذا كما يقول الأسفرينى: "لا يجوز... من صفات القديم سبحانه أن يقال إنها هى هو أو غيره ولا هى هو ولا هى غيره ولا إنها موافقة أو مخالفة ولا إنها تبانيه أو تلازمه أو تتصل به أو تنفصل عنه أو تشبهه أو لا تشبهه ولكن يجب أن يقال إنها صفات له موجودة قائمة بذاته مختصة به"[3].

"وإنما قلنا إنها لا هى هو لأن هذه الصفات لو كانت هى هو لم يجز أن يكون هو عالمًا ولا قادرًا ولا موصوفا بشيء من هذه الأوصاف لأن العلم لا يكون عالما

---

(1) الباقلانى (ابو بكر محمد بن الطيب) ت 403هـ – الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به – تحقيق وتعليق محمد زاهد بن الحسن الكوثرى (1296 – 1371هـ) – الطبعة الثالثة 1413هـ – 1993م مكتبة الخانجى بالقاهرة ص38.

(2) الجوينى (عبدالملك بن عبدالله الجوينى) ت478هـ – الإرشاد إلى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد – علق عليه الشيخ زكريا عميرات – دار الكتب العلمية بيرو – لبنان – الطبعة الأولى 1416هـ – 1995م – ص59.

(3) الاسفراينى (طاهر بن محمد) ت471هـ– التبصير فى الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرقة الهالكين – تحقيق كمال يوسف الحوت – الطبعة الأولى 1983، عالم الكتب بيروت للنشر ص165.

والقدرة لا تكون قادرة ولا موصوفا بشيء من هذه الصفات وإنما قلنا لا يقال إنها غيره لأن الغيرين يجوز وجود أحدهما مع عدم الآخر ولما استحال هذا المعنى فى الذات والصفات لم يجز فيه الخلاف المغاير"[1].

هذا هو تفسير المتكلمين لعبارة الأشعرى:

بأن الغيرين هما اللذان يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر مع العلم كما ذكر الجوينى بأن إيضاح معنى الغيرين لا يدل عليه قضية عقلية ولا دلالة سمعية فلا يقطع ببطلان من قال "كل شيئين غيران"[2].

نعم- كما يقول التفتازانى ت792هـ- "يقطع بالمنع من إطلاق الغيرية فى صفات البارى وذاته لاتفاق الأمة على ذلك"[3].

لذا – فمراد المتكلمين بعبارة "لا هو" بحسب المفهوم وعبارة "لا غيره" بحسب الهوية كما يجب أن يكون فى الحمل[4].

وهذا يعنى أن مفهوم كل من الذات والصفات متغاير فمفهوم الذات الله واجب الوجود ومفهوم قادر ذات ثبتت لها القدرة[5].

والتغاير بين المفاهيم لا نزاع فيه.

---

(1) الاسفراينى (طاهر بن محمد) ت471هـ- التبصير فى الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرقة الهالكين – تحقيق كمال يوسف الحوت – الطبعة الأولى 1983م، عالم الكتب بيروت للنشر ص165.

(2) انظر: الجوينى – الارشاد ص59.

(3) التفتازانى – شرح المقاصد – ج4 ص81.

(4) انظر: الإيجى – المواقف ص81، التفتازانى – شرح المقاصد ج2 ص45.

(5) الشيخ – صالح موسى شرف، من تيسير الاقتصاد فى الاعتقاد – ج2 – مطبعة دار التأليف بمصر للطبع ص3-4.

نخلص من هذا إلى أنه إذا كان الحكم محمولا على ما صدق الموضوع، وهذا هو الحمل المتعارف فلا يجوز اجتماع النقضين فيه، أما إذا كان الحكم محمولاً على مفهوم الموضوع فيجوز اجتماع النقيضين وهذا هو الحمل غير المتعارف[1].

ثانيا: أحوال أبى هاشم الجبائي "ت 321هـ"

الضرورة العقلية تحتم انحصار المعلوم فى الموجود والمعدوم فلا نعقل من الثبوت إلا الوجود ذهنا أو خارجا ومن العدم إلا النفى – وهذا يعنى أن من مبادئ العقل الأساسية أنه لا واسطة بين الثابت والمنفى فلا واسطة أيضا بين الوجود والعدم[2].

ولكن أبا هاشم الجبائى "اثبت أحوالاً هى صفات لا هى موجودة ولا هى معدومة"[3].

توضيح ذلك:-

لنفس الأسباب المتعلقة بمشكلة الذات والصفات جاء أبو هاشم الجبائى بفكرة الأحوال[4] لحل مشكلة الصفات فهو لم يقل بنفيها كما زعمت المعتزلة، ولا صفات قائمة بالذات كما قال الأشاعرة وإنما قال بأحوال تدل عليها:-

---

(1) انظر: د/ على سامى النشار – مناهج البحث عند مفكرى الاسلام ونقد المسلمين للمنطق الارسطو طاليس – دار الفكر العربى للنشر الطبعة الأولى 1367هـ – 1947 ص 113-114.

(2) انظر السابق ص 116.

(3) البغدادى (أبو منصور عبدالقاهر) – الفرق بين الفرق – دراسة وتحقيق مجدى فتحى السيد – المكتبة التوفقية بالقاهرة للنشر ص182.

(4) أول من وضع فكرة الحال أبو هاشم الجبانى ونفاها أبوه أبو على الجبائي ت303هـ، ثم قال بها الباقلانى – ولكن على صورة تخالف رأى أبى هاشم قليلا، ثم أخذ بها إمام الحرمين ولكنه لم يستمر على ذلك بل رجع عنها (الشهرستانى"أبو الفتح محمد بن عبد الكريم – نهاية الإقدام في علم الكلام – صححه /الفرد جيوم ص131- طبعة لندن 1924).

فعندما نقول: "إن الله عالم لذاته فهذا يعنى أنه ذو "حالة" وهذه الحالة – العلم – هى صفة معلومة وراء كونه ذاتا موجودًا"[1].

وهذه الأحوال أو الصفات لا تعلمها منفردة وإنما تعلم الصفة على الذات فهى – أى الأحوال – لا موجودة ولا معدومة ولا معلومة ولا مجهولة، أى هى على حيالها لا تعرف كذلك بل مع الذات[2].

والملاحظ على أحوال أبى هاشم ووصفه لها بأنها "لا هى موجود ولا هى معدومة" بأنها ترديد لعبارة الأشعرى عن الصفات "لا هى هو ولا هى غيره" ولكن بصيغة مختلفة.

فهل وقع أصحاب الأحوال فى التناقض أم أن لهم تأويلا غيره؟

يقول الشهرستانى "نحن نعلم بالبديهة أنه لا واسطة بين النفى والاثبات، ولا بين العدم والوجود، وأنتم اعتقدتم الحال لا موجودة ولا معدومة وهو متناقض بالبديهة"[3].

هنا أجاب المثبتون للحال بما يلى: "فالقسمة العقلية ألجأتنا إلى اثباتها، والضرورة حملتنا على أن لا نسميها موجودة على حيالها، ومعلومة على حيالها، وقد يعلم الشيء مع غيره ولا يعلم على حياله كالتأليف بين الجوهرين والمماسة والقرب والبعد فإن الجوهر الواحد لا يعلم فيه تأليف ولا مماسة ما لم ينضم إليه جوهر آخر وهذا فى الصفات التى هى ذوات وأعراض متصور فكيف فى الصفات التى ليست بذوات بل هى أحكام الذوات"[4].

---

(1) الشهرستانى – الملل والنحل – ص95.

(2) السابق.

(3) الشهرستانى (أبو الفتح محمد بن عبد الكريم)– نهاية الاقدام في علم الكلام – حرره وصححه / الفردجيوم ص– 134– طبعة لندن 1924م.

(4) السابق – ص137.

وهنا السؤال: إذا كانت الضرورة على قولهم بأن الحال لا موجود ولا معدوم وهذا يعنى أن الضرورة أيضا ألجأتهم إلى تضاد قانون الوسط المرفوع– وهذا بديهى البطلان – وذكرت سابقا أن عبارة أبو هاشم الجبائي فى الحال ما هى إلا ترديد لعبارة الأشعرى عن الصفات وعبارة الأشعرى السابقة اثبت أنها ليست متناقضة وهذا يعنى أن عبارة أبو هاشم مثلها فكيف أولها العلماء إذن؟!

هنا أرجع المتكلمون المسألة إلى القانون العقلى يعرضونها عليه، فتبين لهم بطلانها فنسبوها إلى شيئين: إما إلى السفسطة بمعنى أنهم لو أرادوا نفى القول بأنه لا واسطة بين العدم والنفى فهذا من قبيل عمل السوفسطائين الذين نقدوا مبدأ عدم ارتفاع النقيضين.

وإما أن يراد معنى آخر وهو أن النفى والإثبات لم يكونا متجهين إلى معنى واحد فيكون النزاع لفظيا بمعنى أن الموجود له تحقق، والمعدوم ليس له تحقق أصلا، والواسطة بما له تحقق تبعا، فلم يكن النفى والإثبات متوجهين إلى معنى واحد[1].

لذا يقول صاحب المواقف: "والذى أحسبهم أرادوه حسبانا يتاخم اليقين، أنهم وجدوا مفهومات يتصور عروض الوجود لها، فسموا تحققها وجودا، وارتفاعها عدما، ومفهومات ليس من شأنها ذلك، فجعلوها موجودة ولا معدومة، فنحن نجعل العدم للوجود سلب إيجاب، وهم عدم ملكة، ولا ننازعهم فى المعنى ولا فى التسمية"[2].

نخلص من هذا: إلى أن النفى والإثبات لم يكونا متجهين إلى معنى واحد ولكن يعود النزاع لفظيا بحتا.

(1) انظر: الإيجى – المواقف ص57، د/ على سامى النشار – مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ص116.

(2) الإيجى – المواقف –ص57.

ثالثا: عبارة أبو يعقوب السجستاني "ت 361هـ"

ينتقد أبو يعقوب السجستانى طرق البرهنة على صفات الله أو نفيها لدى فرقتين من فرق المتكلمين وهما الأشاعرة والمعتزلة وهو فى هذا النقد يخرج على مبدأ الثالث المرفوع.

أما طريق الأشاعرة: وهو إثبات صفات لله زائدة على ذاته، فليس يؤدى فى اعتقاد السجستانى إلا إلى تشبيه الخالق تشبيها جليا واضحا بصفات المخلوقين من ناحية وتعدد القدماء من ناحية أخرى.

ولكى يتخلص المعتزلة من هذا التشبيه لجأوا إلى نفى الصفات الزائدة على الذات فقالوا: إن الله غير موصوف ولا محدود ولا منعوت ولا مرئى.

يعترض السجستانى على هذا الطريق بأنه لا يوصل أيضا إلى إثبات وجود الله منزها عن الصفات، لأنه ماذا يكون حينئذ حال الموصوف والمحدود والمنعوت من خلقه – هل هو الصفة والحد والنعت، أم الموصوف غير صفته، والمحدود غير حده، والمنعوت غير نعته ؛ فإن كانت الصفة هى الموصوف، والحد هو المحدود، والنعت هو المنعوت، لزم أن يكون السواد هو الأسود والبياض هو الأبيض، وإن كان الموصوف غير الصفة والمحدود غير الحد والمنعوت غير النعت، شاركت كل هذه الأشياء – وهى من خلق الله – خالقها المنزه عن الصفة والحد والنعت، وإذا جاز للمخلوق أن يشارك الخالق فى وجه من الوجوه، لا يمتنع أن يشاركه فى جميع الوجوه[1].

(1) أبو يعقوب اسحاق بن أحمد السجستاني ت361هـ – كتاب المقاليد الملكونية – حققه وقدم له/ إسماعيل قربان– دار الغرب الإسلامي بتونس للنشر – الطبعة الأولي 1432هـ–2011م – ص 77.

وهنا يصل السجستانى إلى القول: "بأن من عبد الله بنفى الصفات واقع فى التشبيه الخفى – وهم المعتزلة – ومن عبده بسمة الصفات واقع فى التشبيه الجلى وهم الأشاعرة[1].

فإذا كان طريق الأشاعرة – طريق الإثبات – إثبات الصفة لله – طريقا خاطئا، لأن فى الاثبات تشبيها لله بالأجسام، فإن طريق المعتزلة طريق النفى – نفى الصفات عن الله – طريق خاطئ أيضا، لأن فى النفى تشبيها لله بالجواهر المجردة، وإذا كان المعتزلة انكروا أن يكون لله صفة أوحد أو نعت، فإنهم لم ينكروا أن يكون لله لا صفة ولا حد ولا نعت. إنهم أثبتوه بما لم يجردوه عنه – وعلاوة على ذلك، فقد جعلوا إثباته مهملا غير معروف، والله أثبت من أن يكون إثباته مهملاً غير معروف، لأن ما لا صفة له ولاحد ولا نعت ليس هو الله فقط، بل يشاركه فى ذلك موجودات أخرى كالعقول وجميع الجواهر البسيطة من الملائكة وغيرها. أليست هى بسائط لا تركيب عقلى فيها من الجنس والنوع، كما أنه ليس فيها تركيب الجسمانيات. فى النفى إذن – كما قلنا من قبل – تشبيه الله بالجواهر المجردة[2].

الطريق الوحيد لإثبات وجود الله هو: "**نفى الصفة ونفى أن لا صفة ونفى الحد ونفى أن لا حد وهذا طريق فى الإثبات غير مهمل**"[3].

هذه هى عبارة السجستانى كما وردت "نفى الصفة ونفى أن لا صفة ونفي الحد ونفي أن لا حد" **وهنا افترض السجستانى** اعتراضا قد يوجه إليه بأنه جمع بين النقيضين فإن "لا موصوف" و"لا لا موصوف" قضيتان متناقضان لابد – طبقا لمبدأ

(1) أبو يعقوب اسحاق بن أحمد السجستاني ت361هـ – كتاب المقاليد الملكونية – حققه وقدم له/ إسماعيل قربان– دار الغرب الإسلامي بتونس للنشر – الطبعة الأولي 1432هـ–2011م ص 78.

(2) انظر: أبي يعقوب السجستاني – الأقاليد الملكونية – ص 80.

(3) السابق.

عدم التناقض – من أن تكون إحداهما صادقة والأخرى كاذبة – وهنا خروج تام على هذا المبدأ العقلى[1].

هنا يجيب السجستانى على هذا الاعتراض المفترض الذى وجهه إلى نفسه بأن شرط القضايا المتناقضة، أن يكون أحد الطرفين النقيضين منها موجبا والآخر سالبا. فإذا رجعنا إلى القضيتين اللتين نحن بصددهما، لم نجد هذا الشرط فيهما متحققا، فإننا لم نوجب فى كلا طرفيها شيئا، بل كلتاهما سالبتان، فلا تناقض مطلقا بين "لا موصوف" "ولا لا موصوف" وإنما يتحقق التناقض بين القضيتين "موصوف" و "لا موصوف"[2].

هذا هو كلام السجستانى لا نعقب عليه إلا بعبارة واحدة أن كلامه هذا ما هو إلا خروجا على مسلمات العقل ومبادئه الضرورية فكيف له أن يقول فى وصف الله بأنه لا موصوف ولا لا موصوف ويقول بأنه لم يجمع بين النقيضين وهل فى عبارته هذه إلا ارتفاع للنقيضين وارتفاع النقضين كجمع النقيضين – كلاهما خروجا عن مسلمات العقل.

رابعًا: عبارة داود الجواربى[3] عن معبوده أنه "جسم لا كالاجسام" يحكى الشهرستانى عن داود الجواربى وهو أحد مشبهة الحشوية أنه قال: إن معبودة جسم،

(1) انظر: أبي يعقوب السجستاني – الأقاليد الملكونية – ص 80.

(2) السابق: ص 81.

(3) داود الجواربى: رأس فى الرافضة والتجسيم من مرامى جهنم قال ابو بكر عن ابى عوف سمعت يزيد بن هارون يقول الجواربى والمرئيسى كافران، ثم ضرب يزيد مثلا للجواربى فقال: إنما داود الجواربى عبر جسر واسط فانقطع الجسر، فعرف من كان عليه فخرج الشيطان فقال: أنا داود الجواربى... وقد أخذ داود عن هشام الجواليقي قوله: إن معبوده له جميع أعضاء الإنسان إلا الفرج واللحية (ابن حجر العسقلاني "أحمد بن علي" لسان الميزان – تحقيق دائرة المعارف النظامية بالهند ج2 ص427 مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ببيروت–=

ولحم، ودم... ومع ذلك جسم لا كالأجسام، ولحم لا كاللحوم، ودم لا كالدماء[1].

والسؤال لماذا تفوه داود الجواربى بهذه العبارة؟ والإجابة على ذلك أنه حاول التوفيق بين التنزيه والتشبيه بمعنى أدق أن فرقة الحشوية ومنها داود الجواربى كانت معارضة لحمل الآيات الموهمة للتشبيه على ظاهرها ومعناها الحرفى، كما كانت أيضا فى نفس الوقت معارضة لفريق المفوضة من السلف القائلين بوجوب عدم تفسير الآيات أقول: فإنهم نظروا إلى الآيات الموهمة للتشبيه فى القرآن فوجدوا أن المماثلة المتضمنة فى الآيات الموهمة للتشبيه لا تعنى المماثلة الكاملة من جميع الوجوه من الله وخلقه وهذه غير منوعة، لأن المماثلة الممنوعة فى القرآن، بنص آيات التنزيه هى المماثلة الكاملة من جميع الوجوه بين الله ومخلوقاته. ومن ثم قرروا: أن وصف الله تعالى بصفات مثل: اليد، والقدم، والوجه، أو مثل: الاستواء، والنزول، لا يعنى أن تلك الصفات فى نسبتها إلى الله تعالى مماثلة من جميع الوجوه لتلك الصفات فى نسبتها للمخلوقات، لأن وصف الله تعالى بتلك الصفات، وكذلك وصف المخلوقات بتلك الصفات، إنما هو من بعض الوجوه فقط[2].

لذا عبروا بصيغة "جسم لا كالأجسام".

= الطبعة الثالثة 1406هـ - 1986م، الذهبي "شمس الدين محمد " ميزان الاعتدال فى نقد الرجال - تحقيق الشيخ علي بن محمد معوض والشيخ عادل أحمد عبد الموجود ج3 ص38 دار الكتب العلمية 1995م).

(1) انظر: الشهرستانى(محمد بن عبد الكريم) - الملل والنحل - تحقيق محمد سيد كيلاني ص118 0

(2) انظر: هارى ولسفون - فلسفة المتكلمين في الإسلام - ترجمة وتعليق د مصطفي لبيب عبد الغني ج1 ص58-59 المجلس الأعلي للثقافة بالقاهرة للترجمة والنشر الطبعة الأولي 2005م.

وهذا هو التناقض لأنه جمع بين المتناقضين بين جسم ولا جسم، لذا لاقت هذه العبارة كثيرًا من النقض على سبيل المثال القاضى عبدالجبار"ت 415هـ" رد عليهم بقوله:

لو قلتم إن الله جسم فقد أثبتم له الطول والعرض والعمق، ثم إذا قلتم: لا كالأجسام فكأنكم قلتم: ليس بطويل ولا عريض ولا عميق، فقد نفيتم آخر ما أثبتموه أولاً، وهذا هو حد المناقضة، ففارق أحدهما الآخر[1].

ولو اعترض أصحاب هذه المقولة على كلام القاضي عبدالجبار رميتمونا بالتناقض فكذلك أنتم يا معتزلة متناقضين فى قولكم عن الله بإنه "**شئ لا كالأشياء**"[2]

هنا يجيب المعتزلة بقولهم: "إن الشيء اسم على ما يعلم ويخبر عنه ويتناول المتماثل والمختلف والمتضاد، ولهذا يقال فى السواد والبياض أنهما شيئان متضادان: فإذا قلنا: الله تعالى شيء لا كالأشياء فلا يتناقض كلامنا، لأنا لم نثبت بأول كلامنا ما نفيناه بآخره، وكذا إذا قلنا: إنه تعالى قادر لا كالقادرين، وعالم لا العالمين، فالمراد به أنه قادر لذاته، وعالم لذاته، وغيره قادر لمعنى وعالم لمعنى"[3].

برد المعتزلة هذا أكون قد انتهيت من ذكر بعض النماذج الخاصة بتطبيق تقابل التناقض.

انتقل بعد ذلك إلى بعض تطبيقات تقابل التضايف.

---

(1) عبد الجبار الهمذاني (القاضي) – شرح الأصول الخمسة ص146–147– دار إحياء التراث العربي للطباعة والنشر والتوزيع ببيروت طبعة 1422هـ–2001م.

(2) يقول المعتزلة فى بيان أصل التوحيد "أن الله شئ لا كالأشياء، وأنه ليس بجسم ولا عرض....(المسعودى (ابو الحسن على بن الحسين بن على)) – مروج الذهب ومعادن الجوهر ج2 ص74 – دار التحرير – 1967م.

(3) القاضى عبدالجبار – شرح الأصول الخمسة ص146.

المطلب الثانى
الجانب التطبيقى لتقابل التضايف

ذكرت سابقًا أن معني تقابل التضايف عند صدر الدين الشيرازي –هو تقابل بين وجوديين يعقل كل منهما بالنسبة إلي الآخر، وهذا يعني أن التقابل بالتضايف يكون بين لفظين لا يفهم معنى أحداهما إلا بالقياس إلى معنى آخر، مثل الأب والابن والفوق والتحت.

والفوق والتحت على سبيل المثال جهات والجهات أمور إضافية تنسب إلى غيرها فمعنى أن هذا فوق أنه فوق شئ آخر.

من هذا المنطلق نفى الأشاعرة أن يكون الله فى جهة حتى ولو كانت هذه الجهة هى الفوق لأن الجهة أمر إضافى ينسب إلى غيره.

تفصيل ذلك:

الجهات ست فوق وتحت ويمين وشمال وأمام وخلف، وهذه الجهات مختصة بالأجسام والأعراض فلا تكون لغيرها، والحيز يختص به الجسم أصلا والعرض بالتبع للجسم فكل جسم أخذ حيزًا اختص به ولا يشغله غيره ما دام هو فيه، والحيز يكون جهة بالإضافة إلى شيء متحيز، مثلا إذا قيل فلان جالس عن يمين فلان فالحيز الذى أخذه هذا الجالس صار جهة وهى اليمين، وكذلك إذا قلنا هذا الشيء تحت فلان فهذا الشيء المتحيز صار له جهة وهى التحتية.... وهكذا باقى الجهات. من هنا نعلم أنه لو كان فى جهة لكان إما جسما أو عرضا لكن التالى باطل[1].

(1) انظر: العزالى ابو حامد محمد بن العزالى ت505هـ – الاقتصاد فى الاعتقاد – وضع حواشيه عبدالله محمد الخليلى ص33، دار الكتب العلمية بيروت للنشر – الطبعة الأولى 1424هـ – 2004م، الشيخ صالح موسى شرف – من تيسير الاقتصاد فى الاعتقاد ج2 ص35–36– مطبعة دار التأليف بمصر بدون تاريخ نشر.

فإن قيل: إن ذاته تقتضى جهة هى الفوقية لشرفها قلنا إن الفوقية والتحتية وغيرهما من الجهات التى لم توجد إلا بعد وجود العالم فليس هناك فوق ولا تحت ولا غيرها، لأن الجهات أمور إضافية تنسب إلى غيرها، فمعنى أن هذا فوق: أنه فوق شيء آخر وعلى ذلك لو كان له جهة الفوقية التى اقتضتها ذاته كانت هذه الجهة قديمة قبل العالم مع أنها لم توجد إلا بعد وجود العالم[1].

نخلص من هذا إلى أنه لما كانت الجهة أمر مضاف وهذا الأمر يؤدى إلى التحيز فهذا يؤدى إلى كون الله فى جهة حتى ولو كانت هذه الجهة هى الفوق لشرفها أمر محال.

وهنا يطرأ سؤال: إذا كان لا يصح وصف الله بالجهة للتحيز أفلا يصح أن نصف الله بأنه قبل العالم ومع العالم؟

للإجابة عن هذا السؤال أقول: يصح أن نقول إن الله قبل العالم ومع العالم؟ مع أن (القبلية والمعية) صفتان متضايفتان.

إذا قيل[2]: كيف يصح وصف الله بأنه قبل العالم ومع العالم، وكل من القبلية والمعية تعرضان لذاته تعالى وهم حادثتان فالمعية حادثة لأنها موجودة بعد عدم وكذلك القبلية فإنها قد عدمت بحدوث المعية ولحوق العدم بها يدل على حدوثها، فالقديم لا يلحقه العدم، وإذن فكل من الاضافتين حادثتان وموجودتان فى ذاته وهذا معناه قيام الحوادث فى ذاته[3]؟.

---

(1) انظر: العزالى – الاقتصاد فى الاعتقاد ص34، الشيخ صالح موسى شرف – من تيسير الاقتصاد فى الاعتقاد ص36.

(2) القول هنا على لسان الكرامية لأنهم جوزوا أن تقوم بذاته الحوادث.

(3) انظر د/ حسن محرم – محاضرات حول الموقف الخامس في الإلهيات من كتاب شرح المواقف ص102– طبعة 1428هـ–2007م.

للرد على هذا أقول: عندما قسم علماء أصول الدين الصفات قسموها مطلقا على ثلاثة أقسام:

القسم الأول: صفات حقيقية محضة

وهى التى لا تعلق لها مطلقا بشيء غير موصوفها كالوجود والحياة وهذا النوع من الصفات بالنسبة لذات الله لا يجوز التغير فيها مطلقا لأنه يستلزم التغير فى الذات.

القسم الثانى: هو صفات حقيقية ذات إضافة كعلم الله وقدرته وهذه الصفات لا يجوز التغير فيها إنما يجوز فى تعلقاتها أى بالمعلوم والمقدور مثلاً.

القسم الثالث: هو صفات إضافية محضة كالمعية والقبلية وهذا القسم يجوز التغير فيه مطلقا لأنه لا يستلزم التغير فى ذاته تعالى لأن الصفات الإضافية لا وجود لها فى الخارج[1].

وهذا يعنى أننا عندما نصف الله بالصفات الإضافية كالمعية والقبلية فهذا يعنى أن هذه الصفات من الأمور المتجددة التى يجوز فيها التغير مع العلم بأن هذا التغير لا يستلزم تغير فى ذاته لأن الصفات الإضافية أمور اعتبارية لا وجود لها فى الخارج.

انتقل بعد ذلك إلي الجانب التطبيقي لتقابل التضاد.

(1) انظر: الإيجى – المواقف ص77، د/ حسن محرم – محاضرات حول الموقف الخامس ص103.

المطلب الثالث
الجانب التطبيقى لتقابل التضــاد

التقابل بالتضاد عند الشيرازي يكون بين وجوديين متعاقبين علي موضوع واحد لا يتصور اجتماعهما فيه من جهة واحدة.

فلو فرض أن لله ضدًا فى ذاته أو صفاته لوجب ارتفاع ذاته أو صفاته ارتفاعا مطلقا إن ثبت الضد دائما. أو ارتفاعًا مقيدًا بحالة وجود الضد إن لم يثبت دائماً، لأنه متى ثبت أحد الضدين ارتفع الآخر. والفرض أن واجب الوجود قديم، وكذا صفاته، وهذا خلف بفتح الخاء أى يستحق أن يرمى خلف الظهر، أو بضمها أى كذب وباطل(1).

فالله تعالى ليس له ضد ولا مثل فهو واحد فى ذاته والدليل على ذلك **لو كان له ضد** والضد هو الذى يتعاقب مع غيره على محل واحد. لكان له محل والله لا محل له فلا ضد له، **ولو كان له مثل** فأما أن يكون هذا المثل مساويا له من كل وجه أو أرفع منه أو أنقص والكل محال.

أما التساوى من كل وجه فباطل لأن كل اثنين يجب أن يتغايرا إما بالحقيقة وإما بالمكان أو الزمان، **فالسوادان وإن اتحدا فى الحقيقة** لابد من تغايرهما بالمحل أو الزمان إذ لا يعقل سوادان فى محل واحد فى وقت واحد بل لابد لهما من محليين أو محل واحد فى زمانين، **وإن اختلفا بالحقيقة** فهما متغايران باعتبارهما كالحركة واللون، وعلى كل فلابد من التغاير بين الاثنين إما بالحقيقة وإما بالمحل أو الزمن

(1) اللقانى (الأمام ابراهيم بن إبراهيم بن حسن اللقانى ت10هـ) – مع أرجوزة جوهرة التوحيد مع شرحها تحفة المريد على جوهرة التوحيد لمام ابراهيم بن محمد بن احمد الباجورى ت1277هـ – تقديم وتعليق – لجنة العقيدة والفلسفة بجامعة الأزهر الشريف – القسم الأول 2007م – 1428هـ – ص67.

ولا يعقل اثنان متحدان من كل وجه ولو جاز فى الاثنين الاتحاد فى كل وجه، لصح أن يطلق على الإنسان الواحد بأنهما إنسانان وهذا محال، ومن ذلك يعلم أن الاثنين يقضيان المغايرة[1]، فالله واحد لا ضد له ولا مثيل.

من ثم كان العماد الأول فى إثبات الوحدانية لله تعالى هو استحالة اجتماع أو ارتفاع الضدين.

توضيح ذلك:

أنه لو وجد إلهان كاملي الألوهية وفرض تعلق إرادة أحدهما بشيء من الأشياء كقيام هذا أو إماتة ذاك، فإما أن يمكن تعلق إرادة الإله الآخر بذلك الشيء أو يستحيل تعلقها به، وكلا الأمرين ممتنع، فما أدى إليه وهو تعدد الإلهة ممتنع فثبت نقيضه وهو عدم التعدد أى الوحدانية، وهو المطلوب.

أما بيان امتناع اللازم بشقيه فإنه يلزم:-

أولا: على تقدير الشق الأول وهو أن تعلق إرادة الإله الآخر بضد ما تعلقت به إرادة الأول أمر ممكن والممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال.

أقول: يلزم على هذا التقدير إما أن يقع مرادهما معا فيلزم اجتماع الضدين وهو محال، وإما عدم وقوع مراد كل منهما ويترتب عليه المحالات الآتية:

(أ) عجز الإلهين معاً وقد فرض استجمعاهما لشرائط الإلهية وذلك لعدم حصول مراد واحد منهما.

(ب) وكذلك اجتماع الضدين فإن المانع من وقوع مراد أحدهما هو حصول مراد الآخر. فإذا أراد أحدهما أن يكون هذا مسلمًا وأراد الآخر أن يكون يهوديًا فلو لم يتحقق مراد أى واحد منهما لزم أن يكون هذا الشخص مسلمًا يهوديًا فى وقت واحد. وهذا محال.

(1) الشيخ صالح موسى شرف – من تيسير الاقتصاد فى الاعتقاد ج2 ص51، 52.

(ج) إذا فرض تعلق إرادتهما بضدين لا يرتفعان كحركة وسكون لزم ارتفاعهما معا وارتفاع الضدين في هذه الحالة محال.

ثانيا: وأما امتناع الشق الثانى من اللازم، وهو استحالة تعلق إرادة الإله الآخر المفروض بضد ما تعلقت به إرادة الأول، فلأن امتناع تعلق إرادته به إنما هو لتعلق قدرة الآخر وإرادته بذلك الأمر...، فالذى منع تعلق قدرة هذا وإرادته بذلك الضد هو تعلق قدرة الآخر وإرادته، فيكون هذا عاجزًا والفرض أنه إله كامل كالآخر وهذا خلف لأنه خلاف المفروض[1].

انتقل إلى مسألة ثانية استخدم فيها بعض المتكلمين وهم المعتزلة عدم اجتماع الضدين تدعيما لآرائهم وهى مسألة أن القدرة متقدمة على المقدور، ولا يصح أن تكون مقارنة لمقدورها.

توضيح ذلك:-

الاستطاعة هى المدخل السليم لموقف المعتزلة والأشاعرة من حرية الإنسان فى اختياره لأفعاله لأن نطاق المسئولية لا يكون إلا بقدر ما يمنح للإنسان من استطاعة أو قدرة على الفعل.

ومن ثم فالاستطاعة هى أداة لتكليف الإنسان، لذا يرى المعتزلة أنها صالحة للضدين أى للفعل والترك – فالاستطاعة كما يمكن للإنسان أن يستعملها فى الطاعة فكذلك يمكن أن يستعملها فى المعصية فهى صالحة لفعل الضدين على السواء[2].

(1) انظر: د/ حسن محرم – محاضرات حول الموقف الخامس فى الإلهيات من كتاب شرح المواقف ص 116: 114– طبعة 2007م 1428هـ.

(2) عبدالجبار الهمذانى (القاضى) – المختصر فى أصول الدين ضمن وسائل العدل والتوحيد تحقيق د– محمد عمارة ج1 ص246الطبعة الثانية 1400هـ–1988م.

يقول القاضى عبدالجبار: "إن القدرة صالحة للضدين، فلو كانت مقارنة لهما لوجب بوجودها وجود الضدين، فيجب فى الكافر وقد كلف الإيمان أن يكون كافراً مؤمناً دفعة واحدة، وذلك محال"(1).

فهذا يعنى أن المقارنة بين القدرة والمقدور يؤدى إلى اجتماع الضدين واجتماع الضدين محال، فالقدرة إذن سابقة على المقدور عند المعتزلة.

انتقل بعد ذلك إلي الجانب التطبيقي لتقابل العدم والملكة

(1) القاضى عبدالجبار – شرح الأصول الخمسة– ص267.

المطلب الرابع
الجانب التطبيقى لتقابل العدم والملكة

المعني بالملكة عند الشيرازي: هي القدرة للشيء علي ما من شأنه أن يكون له متي شاء كالقدرة علي الإبصار، أما العدم فهو انتفاء هذه القدرة مع بطلان التهيؤ في الوقت الذي من شأنه أن يكون كالأعمى، وهذا يعني أن البصر والعمي من قبيل الملكة والعدم.

وعندما نطالع صفات المعاني عند الأشاعرة فنرى أنها وجبت لله تعالى عن طريق العقل وثبتت عن طريق الشرع فوجب الإيمان بها. واحتجوا على حصرهم لصفات المعانى فى السبعة أو الثمانية[1]، بأن هذه الصفات ثبتت لله من وجهين: أحدهما دلالة الفعل والثانى نفى النقائص عنه تعالى.

أما صفاته التى دلت عليها أفعاله فهى القدرة والعلم والإرادة، لأن وقوع الفعل منه دليل على قدرته، وترتيب أفعاله دليل على علمه، واختصاص فعله بحال دون حال دليل على قصده وإرادته.

أما وجوب صفة الحياة له تعالى، فلأنها شرط فى ثبوت هذه الصفات إذ بدونها لا تثبت هذه الصفات، فهى شرط قدرته وعلمه وإرادته.

وأما السمع والبصر والكلام فهى صفات واجبة له تعالى لنفى النقائص عنه تعالى من الصم والعمى والخرس.

لذا يقول الأسفرينى: "أن صانع العالم حى قادر عالم مريد متكلم سميع بصير، لأن من لم يكن بهذه الصفات كان موصوفا بأضدادها، وأضدادها نقائص وآفات

(1) البغدادى (أبو منصور عبد القاهر بن طاهر) – أصول الدين ص78–79 ط استانبول سنة 1346هـ.

تمنع صحة الفعل فصحت ثبوت هذه الصفات له من وجهين: أحدها دلالة الفعل، والثانى نفى النقائص"[1].

يؤكد هذا ما ذكره الإيجى من دليل عقلى ينسبه إلى بعض الأصحاب-يعنى ببعض الأصحاب- بعض الأشاعرة كالفخر الرازى فى المحصل[2]، ومضمونه إنه تعالى حى يصح اتصافه بالسمع والبصر، ومن صح اتصافه بصفة لا يخلو من أن يتصف بها أو بضدها، وضد السمع والبصر الصمم والعمى وهما من صفات النقص فيمتنع اتصافه تعالى بهما وإذا امتنع اتصافه بالصمم والعمى وجب اتصافه بالسمع والبصر[3].

وهذا الدليل متوقف على مدة مقدمات[4] ما يعيينا من هذه المقدمات هى المقدمة الثالثة القائلة وهى "**ضد السمع والبصر الصم والعمى**".

وهنا نتوقف فليس الصم والعمى ضدين للسمع والبصر وإنما هما من قبيل العدم والملكة ؛وذلك لأن السمع والبصر وجود أو كمال الوجود، والصم والعمى فهما عدم وجود أو عدم كمال الوجود؛ لذلك فالصم والعمى بالنسبة للسمع والبصر من قبيل العدم والملكة.

وهذا يعني أن الصم والعمي من النقائص التي يجب تنزيه الباري عنها، وأيضا فإن المتصف بالسمع والبصر أكمل من العاري عنهما، ولو لم يتصف الله بهما لكان المتصف بهما من الحيوان والإنسان أكمل منه، وهذا باطل قطعًا.

---

(1) الأسفريني – التبصير فى الدين ص163.

(2) انظر هذا الدليل: الرازي (فخر الدين محمد بن عمر) المحصل – وهو محصل أفكار المتقدمين و المتأخرين من الحكماء والمتكلمين تقديم وتحقيق د/ حسين آتاي ص399-400 مكتبة دار التراث للنشر بالقاهرة الطبعة الأولي 1411هـ-1991م.

(3) الإيجى – المواقف ص392.

(4) انظر: السابق – ص392-392.

وقد نعي الله – تعالي– علي المشركين الذين يعبدون الأصنام التي لا تسمع ولا تبصر ولا قدرة لهما علي فعل شيء، قال تعالي علي لسان إبراهيم (عليه السلام) **(إذ قال لأبيه يا أبت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا)** {مريم: 42} والإنسان الذي يسمع ويبصر هو أكمل من الأصنام قطعًا، وإذا كان هذا كمالًا في حق المخلوق، فالخالق أولي منه بهذا الكمال، فالإله المعبود يجب أن يكون سميعًا بصيرًا[1].

يقول الإمام الغزالي (ت 505هـ) فى قوله: "معلوم أن الخالق أكمل من المخلوق ومعلوم أن البصير أكمل ممن لا يبصر والسميع أكمل ممن لا يسمع فيستحيل أن يثبت وصف الكمال للمخلوق ولا نثبته للخالق"[2].

بهذا القول أكون قد انتهيت من الجانب التطبيقي للتقابل في الصفات الإلهية.

(1) د/ عبد العزيز سيف النصر – أضواء علي الاقتصاد في الاعتقاد في وجود الله وصفاته – ص 203بدون تاريخ نشر.

(2) الغزالى (أبو حامد محمد بن محمد) – الاقتصاد فى الاعتقاد – ضبطه وقدم له/ موفق فوزى الجبر – دار الحكمة ببيروت للطباعة والنشر – الطبعة الأولى 1415هـ – 1994م – ص107.

الخاتمة

الحمد الله الذي بنعمته تتم الصالحات، سبحانه لا إله إلا هو، نحمده ونشكره ونشهد أنه لا إله إلا هو (ﷻ)

ونشهد أن سيدنا محمد (ﷺ) عبده ورسوله–الذي أبان به الحق، وهدي إلي صراط مستقيم – اللهم صل وسلم علي خير الخلق وسيد المرسلين، وعلي آله وصحابته، ومن اهتدي بهديه إلي يوم الدين...، وبعد

فبعد توفيق الله وفضله علي من إتمام كتابة بحثي هذا، سأذكر أهم النتائج المستخلصة منه

أهم النتائج المستخلصة من هذا البحث

1- خالف الشيرازى العلماء فى تعريفه للمتقابلين بقوله: هما المتصوران اللذان لا يصدقان على شيء واحد فى حالة فى جهة واحدة فهنا حصر التعريف بلفظ المتصورين دون اللذين والعلة عنده أن اللذين يشعر بما لهما ذات، والعدم والملكة، والإيجاب والسلب لاذات لهما، لذا فمعنى هذه الألفاظ مأخوذ من التصور الذهنى.

2- لم يخرج الشيرازى فى تصنيفه للمتقابلين على ما اعتاد عليه العلماء قبله وإن اختلف فى تعليل الحصر، لأن المتقابلين إما أن يكون أحدهما عدماً للآخر أو لا، فإن كان عدما للآخر فلو اعتبر فيه النسبة إلى قابل لما اضيف إليه العدم فعدم وملكة، وإن لم يعتبر فيه النسبة فسلب وإيجاب، وإن لم يكن أحدهما عدما للآخر، بل كان لا يعقل كل منهما إلا بالقياس إلى الآخر فهما المتضايفان، وإلا فهما المتضادان.

3- يرفض الشيرازى أن يكون المتقابلين عدميين كالعمى واللاعمى، وأن التقابل بينهما تقابل السلب والإيجاب أو من أن اللاعمى هو بعينه البصر فيكون

التقابل بينهما بالعدم والملكة، فإن هذا أيضا فاسد، وذلك يرجع إلى عدم التفرقة بين ما هو متقابل بالذات ومتقابل بالعرض، فالمتقابل بالذات هما الآمران اللذان تتنافى حقيقتهما لنفسهما لا اللازم لهما فى معروض يقبلهما.

4- التقابل عند الشيرازى مقول على أقسامه بالتشكيك، وأشد المتقابلات هو تقابل السلب والإيجاب، لأن المنافاة بينهما هى منافاة ذاتية، أما فيما سواهما من المتقابلات فالمنافاة لا لذاتها، بل على سبيل التبعية، وبهذا يكون الشيرازى متفق مع الإمام التفتازانى ومخالف لما نقله التفتازانى عن نصير الدين الطوسى أن أشد أنواع المتقابلات هو ما يكون بين التضاد.

5- استند الشيرازى لتصنيف تقابل الإيجاب والسلب إلى صنفين، هما بسيط، ومركب أقول: استند فى ذلك إلى الشيخ الرئيس ابن سينا الذى يصنف الإيجاب والسلب إما إلى بسيط وهو التقابل الذى يكون بين المفردات، وإما إلى مركب، وهو التقابل الذى يكون بين القضايا، والبسيط والمركب وإن كانا مختلفين فى ثبوت الصدق والكذب لهما إلا أنهما يشتركان فى أنهما ليس فيهما اشارة إلى وجود من خارج، بل اعتبار أحكام عقلية.

6- انتقد الشيرازى عبارة نصير الدين الطوسى: "أن تقابل الإيجاب والسلب راجع إلى القول والعقد" وقال عنها الشيرازى إنها ليست بصواب، مع أن عبارة الطوسى تعنى أن التقابل غير راجع إلى الوجود الخارجى، لأن موضوعى السلب والإيجاب فى التناقض نسبتان لا تحقق لهما إلا فى الذهن أو اللفظ، وهذا المقصد للطوسى هو نفسه ما أورده الشيرازى عندما ذكر أن الإيجاب والسلب آمران عقليان واردان على النسبة التى هى أيضا عقلية، فإذا حصل فى العقل كان كل منهما عقدًا، أى اعتقادًا، وإذا عبر عنهما بعبارة كان كل من العبارتين قولاً.

7- آثار الشيرازى عند شرحة للمتضايفين قضية آثارها قبله ابن سينا وابن رشد والتفتازانى وهى: "المتقابلان بما هما متقابلان متضايفان، فكيف يكون التقابل قسما من أقسام التقابل؟، وهذا يعنى جعل الشيء قسيما لنفسه ؛ هنا لم يخرج الشيرازى فى جوابه لهذا القضية عن المتقدمين فالجواب يرجع إلى التفرقة بين مفهوم التقابل وما يصدق عليه التقابل، فمفهوم التقابل مندرج تحت المضاف، ولكن ما يصدق عليه التقابل يشمل التضاد والتضايف والإيجاب والسلب والعدم والملكة فيكون التقابل أعم من التضايف.

8- اشترط الشيرازى فى تعريفه للضدين بأن يكونا صفتين لا ذاتين، لأن الصفتين هما اللتان يكونان فى موضوع واحد مثل الصحة والمرض فهما صفتان موجودتان فى موضوع واحد وهو جسم الحى. كذلك اشترط فى المتضادين أن يكونا فى أنواع من جنس واحد قريب بينهما غاية البعد والخلاف كالتضاد بين السواد والبياض المندرجان تحت جنس اللون.

9- يؤكد الشيرازى أن التضاد الحقيقى يشترط فيه غاية الخلاف بين الطرفين، وأن لكل واحد من الطرفين ضد واحد، وبهذا الشرط للشيرازى يعتقد بأنه يخالف المتقدمين الذين لا يشترطون غاية الخلاف بين الطرفين، بل يجوز لأحد الطرفين أن يكون له اضداد كثيرة.

10- عرَّف الشيرازى العدم والملكة "بأنهما آمران يكون أحدهما وجوديا والآخر عدميا أى عدما لذلك الوجودى" والعدم منه عدم حقيقى "مطلق" ومعناه عدم كل معنى وجودى يكون ممكنا للشيء إما بحق جنسه أو نوعه أو شخصه. ومنه عدم مشهور "مقيد" فالمشهور من الملكة فى البصر والعمى أن تكون القوة على الإبصار متى شاء صاحبها موجودة، والمشهور من العدم هو انتفاء هذه القدرة مع بطلان التهيؤ فى الوقت الذى من شأنه أن يكون.

11- يرى الشيرازى أن العدم والملكة الحقيقيان هو على حد تعبيره مقصد المنطقيين، لكن الأمر على العكس من ذلك، لأن المنطقيين وعلى رأسهم ابن سينا يرى أن العدم المقصود هو فقدان القنية فى وقتها أى فقدان القوة التى بها يمكن الفعل إذا صار الموضوع عادماً للقوة وهذا هو بعينه العدم المشهورى.

12- الناظر لعبارة الأشعرى عن الصفات وعلاقتها بالذات والتى نصها: "لا يقال هى هو، ولا هى غيره، ولا: لا هو، ولا: لا غيره". أقول: الناظر إليها يظن أنها متناقضة ؛ لأن الشئ إما أن يكون هو. أو لا هو فيكون غيره، والحقيقة أن مراد المتكلمين بعبارة "لا هو" بحسب المفهوم وعبارة "لا غيره" بحسب الحمل، وهذا يعنى أن "الهو" و "الغير" لم يحملا على مفهوم واحد، لأن مفهوم كل من الذات والصفات متغاير، فمفهوم الذات الله واجب الوجود، ومفهوم قادر مثلا ذات ثبتت لها القدرة، والتغاير بين المفاهيم لا نزاع فيه، فالعبارة إذن خالية من التناقض.

13-عندما اثبت أبو هاشم الجبائى أحوالاً هى صفات "لا هى موجودة ولا هى معدومة" فقد أراد بها هنا أن النفى والإثبات لم يكونا متجهين إلى معنى واحد فيكون النزاع لفظيا بمعنى أن الموجود له تحقق والمعدوم ليس له تحقق أصلاً، والواسطة بما له تحقق تبعا فالنزاع لفظى.

14-أما الناظر لطريق السجتسانى فى إثبات وجود الله وهو "نفى الصفة ونفى أن لا صفة، ونفى الحد ونفى أن لا حد" فإن هذه العبارة وإن كان يخيل إلى صاحبها أنها ليست متناقضة ؛ لأن التناقض يكون بين الإيجاب والسلب، أما عبارته فطرفاها سالبتان، من ثم فلا تناقض، والحق أن عبارته فيها ارتفاع للنقضين، وارتفاع النقضين كجمع النقيضين، فكلاهما خروجا عن مسلمات العقل.

15-عبارة داود الجواربى فى وصفه لله بأنه "جسم لا كالأجسام" فإنها متناقضة صريحة لأنها أثبتت الجسمية لله المستلزمة الطول والعرض والعمق، ثم نفت الجسمية بمستلزماتها، وهذا الإثبات والنفى ما هو إلا حد المناقضة.

16-من الأمور الإضافية التى لا يصح وصف الله بها هى "الجهة" لأنها تقتضى التحيز والتحيز خاص بالأجسام، ومن ثم لا يصح أن ننسب تعالى لله الجهة حتى ولو كانت هذه الجهة هى جهة الفوق. ولكن يصح وصف الله بأنه قبل العالم أو بعد العالم مع أنهما آمران مضافان، وذلك لأنهما من الأمور المتجددة التى يجوز فيها التغير، مع العلم بأن هذا التغير لا يستلزم تغير فى ذاته لأن الصفات الإضافية أمور اعتبارية لا وجود لها فى الخارج.

17-الضد هو الذى يتعاقب مع غيره على محل واحد، فلو كان لله ضد لكان له محل، والله لا محل له فلا ضد، ولو فرض أن لله ضدًا فى ذاته أو صفاته لوجب ارتفاع ذاته أو صفاته ارتفاعًا مطلقا إن ثبت الضد دائما، أو ارتفاعًا مقيدًا بحالة وجود الضد إن لم يثبت دائما، لأنه متى ثبت أحد الضدين ارتفع الآخر.

18-العماد الأول لإثبات الوحدانية لله هو استحالة اجتماع أو ارتفاع لضدين لا يرتفعان ؛ لأنه لو وجد إلهان وتعلقت إرادة أحدهما بضد ما تعلقت به إرادة الآخر، فلو وقع مرادهما معاً ففى هذه الحالة يلزم اجتماع الضدين على محل واحد، وهذا محال.

19-القدرة أو الاستطاعة عند المعتزلة صالحة للضدين أى للفعل والترك، فلو كانت مقارنة لمقدورها كما يرى الأشاعرة وهى لديهم صالحة للضدين لوجب بوجودها وجود الضدين معا وذلك محال، من ثم فالقدرة عند المعتزلة يجب أن تكون سابقة على مقدورها حتى لا يلزم من مقارنتها للفعل اجتماع الضدين وذلك محال.

20-اعتاد المتكلمون فى ذكرهم للدليل العقلى لإثبات صفتى السمع والبصر "أنه لو لم يتصف بهما لأتصف بضدهما وهما الصم والعمى" والحقيقة أن الصم والعمى ليس من التضاد، بل هما من قبيل العدم والملكة، لأن السمع والبصر وجود أو كمال الوجود، أما الصم والعمى فهما عدم للوجود أو عدم لكمال الوجود، وما كان هكذا هو من قبيل العدم والملكة.

المصادر والمراجع

1. ابن حجر العسقلانى (أحمد بن على) – لسان الميزان– تحقيق دائرة المعارف النظامية بالهند مؤسسة الأعلمى للمطبوعات ببيروت – الطبعة الثالثة 1406هـ – 1986م.
2. ابن حزم الأندلسى (أبو محمد على بن احمد بن سعيد) – التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة – ويليه محك النظر فى المنطق تأليف حجة الإسلام أبى حامد محمد بن محمد الغزالى ت505هـ – تحقيق أحمد فريد المزيدى – دار الكتب العلمية ببيروت للنشر.
3. ابن رشد (أبو الوليد محمد) – تلخيص كتاب المقولات – حققه الدكتور/ محمود قاسم – راجعة واكمله وقدم له وعلق عليه د/ تشارلس بترورث د/ أحمد عبدالمجيد هريدى – الهيئة المصرية العامة للكتاب 1980م.
4. ابن سينا (الشيخ الرئيس أبو على الحسين) – الشفاء – الإلهيات (1) – راجعه وقدم له د/ إبراهيم مدكور – تحقيق الأستاذين الأب قنواتى – سعيد زايد – الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية 1380هـ – 1960م – الطبعة الثانية 1333هـ – 2012م – مكتبة سماحة أية الله العظمى المرغنى النجعى بإيران للنشر.
5. ابن سينا (الشيخ الرئيس أبو على الحسين) – الإشارات والتنبيهات – مع شرح نصر الدين الطوسى – تحقيق د/ سليمان دنيا – القسم الأول – الطبعة الثانية – دار المعارف بمصر للنشر.
6. ابن سينا (الشيخ الرئيس أبو على الحين) – الشفاء – المنطق 2– المقولات – راجعه وقدم له د/إبراهيم مدكور – تحقيق /الأب قنواني، محمود محمد الخضيري، أحمد فؤاد الأهواني، سعيد زايد – الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية 1378هـ–1959م – وزارة الثقافة والإرشاد القومي للنشر.

7. ابن منظور (محمد بن مكرم بن منظور) – لسان العرب – الطبعة الأولى – دار صادر بيروت للنشر.
8. أبو العرفان (محمد بن على الصبان) – حاشية على شرح السلم للملوى – وبالهامش – شرح المنورق لأحمد الملوى – الطبعة الثانية – 1357هـ – 1938م – مطبعة مصطفى البابى الحلبى.
9. أبو يعقوب إسحاق بن أحمد السجستاني ت 361هـ– المقاليد الملكوتية – حققه وقدم له /إسماعيل قربان حسين – دار الغرب الإسلامي بتونس للنشر–الطبعة الأولي 1432هـ– 2011م.
10. الاسفراينى (أبو المظفر طاهر بن محمد ت471هـ) – التبصير فى الدين وتميز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين – تحقيق/ كمال يوسف الحوت – الطبعة الأولى 1983م – عالم الكتب ببيروت للنشر.
11. الآمدى (سيف الدين الآمدى ت631هـ) – المبين فى شرح معانى ألفاظ الحكماء والمتكلمين – تحقيق وتقديم د/ حسن محمود الشافعى – مكتبة وهبه للنشر – الطبعة الثانية 1413هـ – 1993م.
12. الإيجى (عبدالرحمن بن أحمد عضد الدين) 756هـ– المواقف فى علم الكلام – مكتبة المتنبى بالقاهرة.
13. الباقلانى (أبو بكر محمد بن الطيب ت 403هـ) – الانصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به – تحقيق وتعليق محمد زاهد بن الكوثرى ت137هـ – الطبعة الثالثة 1413هـ – 1993م – مكتبة الخانجى بالقاهرة.
14. البير نصرى نادر – المنطق الصورى – مكتبة العرفان ببيروت للنشر – طبعة 1966م.
15. التفتازانى (مسعود بن عمر بن عبدالله ت 793هـ) – شرح المقاصد – تحقيق وتعليق د/ عبدالرحمن عميرة – الطبعة الأولى 1409هـ – 1989م – عالم الكتب ببيروت.

16. الجرجانى (السيد الشريف على بن محمد) – التعريفات – معجم يشرح الألفاظ المصطلح عليها بين الفقهاء والمتكلمين – مكتبة ومطبعة مصطفى البابى الحلبى بمصر 1357هـ – 1938م.
17. الجوينى (عبدالملك بن عبدالله الجوينى ت478هـ) – الإرشاد إلى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد – علق عليه الشيخ زكريا عميرات – دار الكتب العلمية ببيروت لبنان – الطبعة الأولى 1416هـ – 1995م.
18. الذهبى (شمس الدين محمد) – ميزان الاعتدال فى نقد الرجال – تحقيق الشيخ على بن محمد معوض والشيخ عادل احمد عبدالموجود – دار الكتب العلمية 1995م.
19. الرازى (فخر الدين محمد بن عمر) – كتاب المحصل – وهو محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من الحكماء والمتكلمين – تقديم وتحقيق د/ حسن آتاى – مكتبة دار التراث للنشر بالقاهرة – الطبعة الأولى 1411هـ – 1991م.
20. الرازى (قطب الدين محمود بن محمد) – تحرير القواعد المنطقية – مطبعة الحلبى بمصر 1367هـ – 1948م.
21. الرازى (قطب الدين محمود بن محمد) – شروح الشمسية – مجموعة حواشى وتعليقات فى المنطق – مراجعة أحمد حسن محمد عمر – الطبعة الأولى – القاهرة 2011م – 1432هـ – المكتبة الأزهرية للتراث بالقاهرة للطبع والنشر.
22. الزركلي(خير الدين بن محمود ت 1396هـ)– الأعلام – دار العلم للملايين للنشر – الطبعة الخامسة عشر2002م.
23. الساوى (زين الدين عمر) – البصائر النصيرية فى علم المنطق – تقديم وتعليق د/ رفيق العجم – دار الفكر اللبنانى ببيروت – الطبعة الأولى 1993م.
24. السيد محسن الأمين –أعيان الشيعة – حققه وأخرجه/ حسن الأمين – المجلد السادس– دار التعارف للمطبوعات ببيروت– طبعة 1403هـ–1983م.

25. سجاقلي زادة (محمد المرعشي) نشر الطوالع –مكتبة العلوم العصرية للنشر والطبع بالقاهرة –الطبعة الأولي 1342هـ–1924م.
26. السنندجي(الشيخ عبد القادر بن محمد ت1304هـ) تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام للتفتازاني ت793هـ – تعليقات لجنة العقيدة بجامعة الأزهر – القسم الأول 1427هـ – 2006م.
27. الشهرستانى (محمد بن عبدالكريم) – الملل والنحل – تحقيق محمد سيد كيلانى – دار المعرفة ببيروت 1404هـ.
28. الشهرستانى (أبو الفتح محمد بن عبدالكريم) – نهاية الإقدام فى علم الكلام – حرره وصححه الفرد جيوم – طبعة لندن 1924م.
29. الغزالى (أبو حامد محمد بن محمد الغزالى ت505هـ) – الاقتصاد فى الاعتقاد – وضع حواشيه عبدالله محمد الخليلى – دار الكتب العلمية ببيروت للنشر – الطبعة الأولى 1424هـ – 2004م.
30. الغزالى (أبو حامد محمد بن محمد الغزالى ت505هـ) – الاقتصاد فى الاعتقاد – ضبطه وقدم له/ موفق فوزى الجبر – دار الحكمة ببيروت للنشر والطبع – الطبعة الأولى 1415هـ – 994م.
31. اللقانى (الإمام إبراهيم بن إبراهيم بن حسن اللقانى ت1014هـ) – أرجوزة جوهرة التوحيد – مع شرحها تحفة المريد على جوهرة التوحيد للإمام إبراهيم بن محمد بن أحمد الباجورى ت1277هـ – تقديم وتعليق لجنة العقيدة والفلسفة بجامعة الأزهر – القسم الأول 2007م – 1428هـ.
32. المسعودى (أبو الحسن على بن الحين بن على) – مروج الذهب ومعادن الجوهر جـ2 – دار التحرير 1967م.
33. جعفر آل ياسين – صدر الدين الشيرازى – مجدد الفلسفة الإسلامية – مطبعة المعارف ببغداد – الطبعة الأولى 1375هـ – 1955م.

34. جميلة محى الدين البشتى (دكتوره) – صدر الدين الشيرازى وموقفه النقدى من المذاهب الكلامية – دار العلوم العربية ببيروت للطباعة والنشر – الطبعة الأولى 1429هـ – 2008م.
35. حسن محرم (دكتور) – محاضرات حول الموقف الخامس فى الإلهيات من كتاب شرح المواقف – طبعة 2007م – 1428هـ.
36. صالح موسى شرف (الشيخ) – من تيسير الاقتصاد فى الاعتقاد – مطبعة دار التأليف بمصر للطبع بدون تاريخ نشر.
37. صدر الدين محمد الشيرازى ت 1505هـ – الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة – السفر الأول – الجزء الثانى – دار احياء التراث العربى ببيروت – الطبعة الرابعة 140هـ – 1990م.
38. عبدالجبار الهمذانى (القاضى) – المختصر فى أصول الدين ضمن وسائل العدل والتوحيد – تحقيق د/ محمد عمارة – الجزء الأول – دار الشروق للنشر بالقاهرة – الطبعة الثانية 1400هـ – 1988م.
39. عبدالجبار الهمذانى (القاضى) – شرح الأصول الخمسة – دار احياء التراث العربى للطباعة والنشر والتوزيع ببيروت طبعة 1422هـ – 2001م.
40. عبد العزيز سيف النصر(دكتور)– أضواء علي الاقتصاد في الاعتقاد في وجود الله وصفاته– بدون تاريخ نشر.
41. عبدالله نعمة (الشيخ) – فلاسفة الشيعة حياتهم وآراؤهم/ قدم له/ محمد جواده مغنية – دار الفكر اللبنانى ببيروت – الطبعة الأولى 1987م.
42. على سامى النشار – المنطق الصورى منذ ارسطو حتى عصورنا الحاضرة – دار المعارف بمصر 1965م.
43. على سامى النشار – مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ونقد المسلمين للمنطق الاسطاليسى – دار الفكر العربى للنشر – الطبعة الأولى 1367هـ – 1947م.

44. على عبدالمعطى محمد، حربى عباس عطيتو (دكتور) – المنطق الصورى ومناهج البحث – دار المعرفة الجامعية بالإسكندرية للنشر – الطبعة الثانية 1994م.

45. محمد عبدالستار نصار(دكتور)– الوسيط في المنطق الصوري –دار البيان بالقاهرة للطباعة والنشر – الطبعة الخامسة 1426هـ–2005م.

46. محمد رضا المظفر (الشيخ) – المنطق – الطبعة الثانية 1405هـ – 1985م – دار التعارف للمطبوعات بيروت.

47. محمد محفوظ بن الشيخ محق – رفع الأعلام على سلم الأخضرى وتوشيح عبدالسلام فى علم المنطق – الناشر محمد محمود ولد الأمين – الطبعة الأولى 1422هـ – 2001م

48. مجموعة من الباحثين –فلسفة صدر المتألهين الشيرازي – المباني والمرتكزات – دار المعارف الحكمية للنشر–الطبعة الأولي 1429هـ–2008م.

49. نصير الدين محمد بن الحسن الطوسى المتوفى سنة 672هـ – تجريد المنطق – الطبعة الأولى 1408هـ – 1988م – مؤسسة الأعلمى للمطبوعات ببيروت للنشر.

50. هارى أ ولسفون – فلسفة المتكلمين فى الإسلام – ترجمة وتعليق د/ مصطفى لبيب عبدالغنى – جزءان – المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة للترجمة والنشر – الطبعة الأولى 2005م.

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
ملخص البحث عربي	1561
ملخص البحث إنجليزي	1562
المقدمة	1563
تمهيد	1569
المبحث الأول: التعريف بالتقابل عند صدر الدين الشيرازى	1573
المطلب الأول: التعريف بالتقابل	1573
المطلب الثانى: أصناف التقابل	1576
المطلب الثالث: التقابل مقول علي ما تحته بالتشكيك	1580
المبحث الثانى: أحكام أصناف التقابل عند صدر الدين الشيرازى	1582
المطلب الأول: أحكام التقابل بحسب السلب والإيجاب	1582
المطلب الثاني: أحكام التقابل بحسب التضايف	1591
المطلب الثالث: أحكام التقابل بحسب التضاد	1596
المطلب الرابع: أحكام التقابل بحسب العدم والملكة	1603
المبحث الثالث: الجانب التطبيقى للتقابل فى الصفات الإلهية	1610
المطلب الأول: الجانب التطبيقى لتقابل الإيجاب والسلب	1610
أولا: عبارة الأشعرى	1611
ثانيا: أحوال أبى هاشم الجبائي "ت321هـ"	1614
ثالثا: عبارة أبو يعقوب السجستاني "ت 361هـ"	1617
رابعًا: عبارة داود الجواربى	1619

المطلب الثانى: الجانب التطبيقى لتقابل التضايف	**1622**
المطلب الثالث: الجانب التطبيقى لتقابل التضـاد	**1625**
المطلب الرابع: الجانب التطبيقى لتقابل العدم والملكة	**1629**
الخاتمة	**1632**
المصادر والمراجع	**1638**
فهرس الموضوعات	**1644**