

كتاب

الوسيلة المنطقية



رَبِّ تَيْسَرُ وَأَعِين

قال شيخنا، الامام العلامة، شيخ الاسلام، تقي الدين أبو العباس أحمد بن الشيخ، الامام العلامة، مفتي الفرق، شهاب الدين عبد الحلیم بن الشيخ، الامام العلامة، مفتي الفرق، مجد الدين عبد السلام بن تيمية^١ الحد لله رب العالمين. وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله، صلى الله عليه وعلى آله وسلم تسليما.

مقدمة
المصنف

أما بعد، فاني كنت دائماً أعلم أن « المنطق اليوناني » لا يحتاج إليه الذكي ولا يتنفع به البليد، ولكن كنت أحسب أن قضاياها صادقة لما رأيت من صدق كثير منها. ثم تبين لي فيما بعد خطأ طائفة من قضاياها، وكتبت في ذلك شيئاً. ثم لما كنت بالاسكندرية^٢ اجتمع بي من رأيتهم يعظم المتفلسفة بالتهويل والتقليد، فذكرت له بعض ما يستحقونه من التجويل والتضليل. واقضى ذلك أني كتبت في قعدة بين الظهر والعصر من الكلام على المنطق ما علقته تلك الساعة. ثم تعقبته بعد ذلك في مجالس إلى أن تم.

١ - في أصل النسخة فيما بعده بضع كلمات ليست بواحدة القراءة.

٢ - في سنة ٥٧٠٩ هـ وهو محبوس (أنظر: « الكواكب الدرية في مناقب ابن تيمية » للشيخ مرعي، ص (١٨١)).

ولم يكن ذلك من همتي ، فان همتي إنما كانت فيما كتبه عليهم في « الالهيات »^١ .
وتبين لي أن كثيراً مما ذكروه في أصولهم في الالهيات وفي المنطق هو من أصول
فساد قولهم في الالهيات ، مثل ما ذكروه من تركيب « الماهيات » من الصفات التي
سموها « ذاتيات » ، وما ذكروه من حصر طرق العلم فيما ذكروه من « الحدود والاقضية
البرهانيات » ، بل فيما ذكروه من « الحدود » التي بها تعرف « التصورات » ، بل ما
ذكروه من صور « القياس » ومواده « اليقنيات » .

فأراد بعض الناس أن يكتب ما علّفته إذ ذاك من الكلام عليهم في المنطق فأذنت
في ذلك ، لأنه يفتح باب معرفة الحق ، وإن كان ما فتح من باب الرد عليهم يحتمل
أضعاف ما علّفته تلك الساعة . قلت :

(٢) **بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ**

فصل

(ملخص أصول المنطق واصطلاحاته)^٢

بنوا المنطق على الكلام في « الحد » ونوعه و« القياس البرهاني » ونوعه . قالوا :
لأن العلم إما « تصور » وإما « تصديق » ، وكل منهما إما « بديهي » وإما « نظري » ،
فإنه من المعلوم أنه ليس الجميع بديهيّاً ، ولا يجوز أن يكون الجميع نظريّاً لافتقار النظرى
إلى البديهي ، فيلزم الدور القبلي أو التسلسل في العلل — التي هي هنا أسباب العلم ، وهي
الأدلة — وهما ممتعان .

و« النظرى » منها لا بد له من طريق ينال به . فالطريق الذي ينال به التصور
هو « الحد » ، والطريق الذي ينال به التصديق هو « القياس » .

١ — والمصنف أيضاً كتاب « بيان موافقة صرح المعقول لصحيح المنقول » المطبوع على هامش « منهاج السنة
النبرية » في أربعة أجزاء بمصر ، سنة ١٣٢١-٢٢ هـ ، في الرد عليهم في « الالهيات » وغيرها .
٢ — من أراد توضيحها فليبه بكتب المنطق ، لا سيما كتاب « معيار العلم » للقرظي الذي له علاقة خاصة بهذا الرد .

أقسام
الحد

فـ «الحد» اسم جامع لكل ما يعرف التصور، وهو «القول الشارح»، فيدخل فيه «الحقيقي»، و«الرسمي»، و«اللفظي»؛ وأهو الحقيقي خاصة فيقرن به الرسمي، واللفظي ليس من هذا الباب؛ أو، الحد اسم للحقيقي والرسمي دون اللفظي. فان كل نوع من هذه الثلاثة اصطلاح طائفة منهم، كما قد بسطته وذكرت أسماءهم في غير هذا الموضع.

أقسام
القياس
باعتبار المواد

و«القياس» إن كانت مادته «يقينية» فهو «البرهاني» خاصة، وإن كانت «مسئلة» فهو «الجدلي»، وإن كانت «مشهورة» فهو «الخطابي»، وإن كانت «مخيلة» فهو «الشعري»، وإن كانت «عموّهة» فهو «السوفسطائي». ولهذا قد يتداخل البرهاني، والخطابي، والجدلي؛ وبعض الناس يجعل الخطابي هو «الظني»؛ وبعضهم يجعله «الاقناعي». ولهم اصطلاحات أخرى، بعضها موافق لاصطلاح «المعلم الأول»، أرسطو، وبعضها مخالف له. فان كثيرا من المصنفين فيه خرجوا في كثير منه عن طريقة معلمهم الأول، ولكن ليس المقصود هنا بسط هذا.

الكليات
الجنس التي
تألف منها
الحدود

ثم «الحد» إنما يتألف من الصفات «الذاتية» إن كان «حقيقياً»، وإلا فلا بد من «العرضية». وكل منها إما أن يكون «مشاركاً» بين المحدود وغيره، وإما أن يكون «مميزاً» له عن غيره. فالمشترك الذاتي «الجنس»، والمميز الذاتي «الفصل»، والمؤلف منها «النوع»، والمشارك العرضي هو «العرض العام»، والمميز العرضي هو «الخاصة». وقد يعبر به «الخاصة» عما يعرض له «النوع»، وإن لم يكن عاماً لأفراده، لكن تلك الخاصة لا يحصل بها التمييز؛ كما قد يعبر به «النوع» عن الأنواع الإضافية التي هي بالنسبة إلى ما فوقها «نوع»، وبالنسبة إلى ما تحتها «جنس». وتكون هذا وأمثاله من جزئيات المنطق التي ليس هنا المقصود الكلام فيها، فان للكلام على ما ذكره في «الجنس» و«النوع» مقاماً آخر، غير ما جلتق في هذه العجالة.

فهذه «الكليات الخمس». وبإزاء الكلي «الجزئي»، وهو ما يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه. والكلام في «المركب» مسبوق بالكلام على «المفرد» و«دلالة اللفظ» عليه.

«القياس» مؤلف من «مقدمتين». والمقدمة «قضية» إما «موجبة» وإما «سالبة». وكل منهما إما «كلية» وإما «جزئية». فلا بد من الكلام في «القضايا» وأنواعها وجهاًتها.

القضايا التي تألف منها الأقيسة

وقد يستدل عليها بـ «نقيضها»، وبـ «عكسها»، وبـ «عكس نقيضها»: فأنها إذا صحّت بطل «نقيضها»، وصح «عكسها»، ودعكس نقيضها». فتكلم في «تناقض القضايا» و«عكسها المستوي»، و«عكس نقيضها».

طرق الاستدلال

و«القضية» إما «حلتية» وإما «شرطية متصلة» وإما «شرطية منفصلة». فاقسم القياس — باعتبار صورته — إلى «قياس تداخل» وهو الخلق، و«قياس تلازم» وهو الشرطي المتصل، و«قياس تعاند»، وهو التقسيم والترديد، وهو الشرطي المنفصل. هذا باعتبار صورته. وباعتبار مادته، إلى الأقسام الخمسة المتقدمة.

صور الأقيسة

فلا بد من الكلام في مواد «القياس»؛ وهي القضايا التي يستدل بها على غيرها. هذا كله في «قياس الشمول». وأما «قياس التمثيل»، و«الاستقراء»، فله حكم آخر. فانهم قالوا: الاستدلال بـ «الكلية» على «الجزئي»، هو «قياس الشمول»؛ وبـ «الجزئي» على «الكلية» هو «الاستقراء»، إما «التام» إن علم شموله للأفراد، وإلا «الناقص»؛ والاستدلال بأحد «الجزئيين» على الآخر هو «قياس التمثيل». مع أنا قد بسطنا في غير هذا الموضع الكلام على أن كل «قياس شمول» فإنه يعود إلى «التمثيل»، كما أن كل «قياس تمثيل» فإنه يعود إلى «شمول»، وأن جعلهم «قياس الشمول» يفيد اليقين دون «قياس التمثيل» خطأ.

أقسام القياس باعتبار الطرق

وذكرنا تنازع الناس في اسم «القياس»، هل يتناولها جميعاً، كما عليه جمهور الناس؛ أو هو حقيقة في «التمثيل» مجاز في «قياس الشمول»، كما اختاره أبو حامد الغزالي، وأبو محمد المقدسي. أو بالعكس، كما اختاره ابن حزم وغيره من أهل المنطق. والكلام على هذا ببسوط في مواضع.

٢٠

الكلام على
المنطقيين في
أربع مقامات

والمقصود هنا شي «آخر» فنقول : الكلام في أربع مقامات ، مقامين سالبين ومقامين موجبين .

- ١ - فالأولان : « إن التصور المطلوب لا ينال إلا بالحد » ؛
- ٢ - والثاني : « إن التصديق المطلوب لا ينال إلا بالقياس » ؛
- ٣ - في « أن الحد يفيد العلم بالتصورات » ؛ و
- ٤ - « أن القياس أو البرهان الموصوف يفيد العلم بالتصديقات » .

المقام الأول

(المقام السلبي في «الحدود والتصورات» .)

في قولهم : إن التصورات غير البديهية لا تنال إلا بالحد

والكلام على هذا من وجوه :

١٠
الوجه الأول:
أساس المنطق
القول بلا علم

أحدها : أن يقال : لا ريب أن الناق علىه الدليل ، إذا لم يكن فيه بديهياً ، كما أن على الميثب الدليل . فالقضية — سواء كانت سلبية أو إيجابية — إذا لم تكن بديهية فلا بد لها من دليل . وأما السلب بلا علم فهو قول بلا علم . فقول القائل « إنه لا تحصل هذه التصورات إلا بالحد » ، قضية سالبة ، وليست بديهية . فن أين لهم ذلك ؟ وإذا كان هذا قولاً بلا علم كان في أول ما أسسوه القول بلا علم . فكيف يكون القول بلا علم أساساً لميزان العلم ولما يزعمون أنه « آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن أن يزل في فكره » ؟^٢

١ - أما ترتيب هذه المقامات الأربع عند البحث في الكتاب فهكذا :

- الأول : المقام السلبي في «الحدود والتصورات» .
- الثاني : المقام الإيجابي في «الحدود والتصورات» .
- الثالث : المقام السلبي في «الأقضية والتصديقات» .
- الرابع : المقام الإيجابي في «الأقضية والتصديقات» .

٢ - هذا هو غرض المنطق ومنفعته عندم .

الثاني: أن يقال: الحد يراد به «نفس المحدود»، وليس هذا مرادهم هنا. ويريدون به «القول الدال على ماهية المحدود»، وهو مرادهم هنا، وهو تفصيل ما دل عليه الاسم بالأجمال.

الوجه الثاني:
تعريف
الحدود
بحد آخر
يستزم
التسلسل

فيقال: إذا كان «الحد» قول الحدّ، فالحدّ إما أن يكون قد عرّف المحدود بحدّ، وإما أن يكون عرّفه بغير حدّ. فان كان الأول فالكلام في الحدّ الثاني كالكلام في الأول، وهو مستلزم للدور القبلي أو التسلسل في الأسباب والعلل، وهما ممتعان باتفاق العقلاء. وإن كان عرّفه بغير حدّ بطل سلبهم، وهو قولهم «إنه لا يعرف إلا بالحد».

الثالث: إن الأمم جميعهم من أهل العلم والمقالات وأهل العمل والصناعات يعرفون الأمور التي يحتاجون إلى معرفتها ويحققون ما يعانونه من العلوم والأعمال من غير تكلم بحدّ منطقي. ولا نجد أحداً من أئمة العلوم يتكلم بهذه الحدود، لا أئمة الفقه، ولا النحو، ولا الطب، ولا الحساب، ولا أهل الصناعات. مع أنهم يتصورون مفردات علمهم. فهُم استغناء التصور عن هذه «الحدود».

الوجه الثالث:
تصور
مفردات
العلوم
بغير الحدود

الرابع: أنه إلى الساعة لا يُعلم للناس حد مستقيم على أصلهم. بل أظهر الأشياء «الإنسان» و«حدّه» «الحيوان الناطق» عليه الاعتراضات المشهورة. وكذلك حد «الشمس»، وأمثال ذلك. حتى إن النحاة لما دخل متأخروهم في الحدود ذكروا لـ «الاسم» بضعة وعشرين حداً، وكلها معترض عليها على أصلهم، وقيل إنهم ذكروا لـ «الاسم» سبعين حداً لم يصح منها شيء، كما ذكر ذلك ابن الأنباري المتأخر. والأصوليون ذكروا لـ «القياس» بضعة وعشرين حداً، وكلها معترض على أصلهم. وعامة الحدود المذكورة في كتب الفلاسفة، والأطباء، والنحاة، والأصوليين، والمتكلمة، معترضة على أصلهم؛ وإن قيل بسلامة بعضها كان قليلاً، بل متفياً. فلو كان تصور الأشياء موقوفاً على الحدود لم يكن إلى الساعة قد تصور الناس شيئاً من هذه الأمور؛ والتصديق موقوف على التصور، فإذا لم يحصل تصور لم يحصل تصديق؛ فلا يكون عند بني آدم علم في عامة علومهم. وهذا من أعظم السفسطة.

الوجه الرابع:
لا يعلم حد
مستقيم
على أصلهم

الوجه
الخامس
الحد الحقيقي
إما متعذر
وإما متمسك

الخامس: إن تصور الماهية إنما يحصل عندهم بالحد الذي هو الحقيقي المؤلف من الذاتيات المشتركة والمميزة، وهو المركب من « الجنس » و « الفصل ». وهذا الحد إما متعذر أو متمسك، كما قد أقرروا بذلك. وحينئذ فلا يكون قد تصور حقيقة من الحقائق دائماً أو غالباً. وقد تصورت الحقائق. فَعلم استغناء التصورات عن الحد.

الوجه
السادس:
معرفة
« الأنواع »
بغير حد
أولى من
معرفة ما لا
تركيب فيه

السادس: إن الحدود الحقيقية عندهم إنما تكون الحقائق المركبة، وهي « الأنواع » التي لها « جنس وفصل ». وأما ما لا تركيب فيه، وهو ما لا يدخل مع غيره تحت « جنس »، كما مثله بعضهم بـ « العقول » فليس له حد، وقد عرفوه، وهو من التصورات المطلوبة عندهم. فَعلم استغناء التصورات عن الحد. بل إذا أمكن معرفة هذه بلا حد فمعرفة تلك « الأنواع » أولى، لأنها أقرب إلى الحس، وأن أشخاصها مشهودة.

١٠ وهم يقولون: إن التصديق لا يقف على التصور التام الذي يحصل بالحد الحقيقي، بل يكفي فيه أدنى تصور ولو بـ « الخاصة »، وتصور « العقول » من هذا الباب. وهذا اعتراف منهم بأن جنس الصور لا يقف على الحد الحقيقي، لكن يقولون: الموقف عليه هو تصور الحقيقة أو التصور التام. وسنبين إن شاء الله أنه ما من تصور إلا وفوقه تصور أتم منه، وأتانا نحن لا تصور شيئاً بجميع لوازمه حتى لا يشذ عنا منها شيء، وأنه كلما كان التصور لصفات المتصور أكثر كان التصور أتم.

الحقائق الثابتة
غير تابعة لما
في الأذهان

وأما جعل بعض الصفات داخلة في حقيقة الموصوف وبعضها خارجة فلا يعود إلى أمر « حقيقي »، وإنما يعود ذلك إلى جعل الداخل ما دل عليه اللفظ بـ « التضمن »، والخارج اللازم ما دل عليه اللفظ بـ « اللزوم »، فتعود الصفات الداخلة في الماهية إلى ما دخل في مراد المتكلم بلفظه، والخارجة اللازمة للماهية إلى ما يلزم مراده بلفظه. وهذا أمر يتبع مراد المتكلم، فلا يعود إلى حقيقة ثابتة في نفس الأمر للوصوف. وقد بسطنا ألفاظهم في غير هذا الموضوع، وبيننا ذلك بياناً مبسوطاً بين أن ما سمّوه « الماهية » أمر يعود إلى ما يقدر في الأذهان، لا إلى ما يتحقق في الأعيان. والمقدر في الأذهان بحسب ما يقدره كل أحد في ذهنه، فيمتنع أن

تكون الحقائق الموجودة تابعة لذلك .

السابع : إن مستمع الحدّ يسمع الحدّ الذي هو مركب من ألفاظ كل منها لفظ دالّ على معنى . فان لم يكن عارفاً قبل ذلك بمفردات تلك الألفاظ ودلالاتها على معانيها المفردة لم يمكنه فهم الكلام .^١ والعلم بأن اللفظ دالّ على المعنى أو موضوع له مسبوق بتصور المعنى . فمن لم يتصور مسمى الخبز ، والماء ، والسماء ، والارض ، والأب ، والأم ، لم يعرف دلالة اللفظ عليه . وإذا كان متصوراً لمسمى اللفظ ومعناه قبل استماعه — وإن لم يعرف دلالة اللفظ عليه — امتنع أن يقال « إنه إنما تصوره باستماع اللفظ » ، لأن في ذلك دوراً قليلاً ، إذ يستلزم أن يقال « لم يتصور المعنى حتى سمع اللفظ وفهمه ، ولم يمكن أن يفهم المراد باللفظ حتى يكون قد تصور ذلك المعنى قبل ذلك » . وهذا كما أنه مذكور في دلالة الأسماء على مسمياتها المفردة فهو بعينه وارد في دلالة الحدود على المحدودات ، إذ كلاهما إنما يدل على معنى مفرد ، لكن الحد يفيد تفصيل ما دل عليه الاسم بالاجمال .

الوجه السابع .
سببية تصور
المعنى على
العلم بدلالة
اللفظ عليه

وقد يكون فيه عند المنطقيين تفصيل كصفاته المشتركة والنخصة ، وإن كان للتكلمين في الحدّ طريق آخر ، إذ لا يحدّون إلا بـ « الخاصّة » المميّزة الفاصلة دون المشتركة ، بل يمنعون من التركيب الذي يوجه المنطقيون . وهو — امرى — أقرب إلى المقصود ، كما سنبيّنه إن شاء الله تعالى ، ونبين أن فائدة الحدود التمييز لا التصور .^٢

١٠

طريق
التكلمين
في الحدود
١٥

وإذا كان المطلوب التمييز فأنما ذاك بالميز فقط دون المشترك ، ولأنه كلما كان أوجز وأجمع وأخصّ كان أحسن ، كالأسماء . فليس الحد في الحقيقة إلا اسماً من الأسماء ، أو اسمين ، أو ثلاثة ، ككقواك « حيوان ناطق » . وكذلك قيل في تعليم آدم الأسماء كلّها : تعليم حدودها ، وهي من جنس الحدود المذكورة في قوله تعالى :
وَأَجْدَرُ أَلَّا يَعْلَمُوا حُدُودَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ — التوبة : ٩ : ٩٧ .

الحد في
الحقيقة اسم
من الأسماء

٢٠

١ — يهمل الأصل بعده : « أى ، ثبت أن إمكان فهم الكلام يقتضى معرفة تلك الألفاظ ودلالاتها على معانيها .
٢ — سيأتى بسط الكلام في ذلك في « المقام الثانى » ، ص ١٤ وما بعدها .

الوجه الثامن:
إمكان تصور
المعنى بدون
اللفظ

الثامن: إن الحد إذا كان هو قول الحدّ فعلوم أن تصور المعاني لا يفتقر إلى الألفاظ. فإن المتكلم قد يتصور معنى ما يقوله بدون لفظ، والمستمع قد يمكنه تصور تلك المعاني من غير تخاطب بالكلية. فكيف يمكن أن يقال: لا تُتصور المفردات إلا بالحدّ الذي هو قول الحدّ؟

الوجه التاسع:

جميع
الموجودات

يتصورها
الانسان

بمشاعره فقط

التاسع: إن الموجودات المتصورة إما أن يتصورها الانسان بحواسه الظاهرة، كالطعم، واللون، والريح، والأجسام التي تحمل هذه الصفات؛ وإما أن يتصورها بمشاعره الباطنة، كما يُتصورُ الأمور الحسية الباطنة الوجدية، مثل الجوع والشبع، والحب والبغض، والفرح والحزن، واللذة والألم، والارادة والكرهية، والعلم والجهل، وأمثال ذلك. وكل من الأمرين قد يتصوره معيّنًا، وقد يتصوره^(٩) مطلقًا أو عامًا. وهذه التصورات جميعها غنية عن الحد. ولا يمكنه تصور شيء بدون مشاعره الظاهرة والباطنة، وما غاب عنه يعرفه بالقياس والاعتبار بما شاهده.

الوجه العاشر:

لا يمكن

«التنقض»

و«المعارضة»

إلا بعد تصور

المحدود

بدون الحد

التنقض

العاشر: إنهم يقولون «إن للعرض أن يطعن على حدّ الحدّ بـ» التنقض

و«المعارضة».

و«التنقض» إما في «الطرد»، وإما في «العكس». أما «الطرد» فهو أنه حيث وجد الحدّ وجد المحدود، فيكون الحدّ مانعًا. فإذا أُبين وجود الحدّ، ولا محدود، لم يكن مطردًا، ولا مانعًا، بل دخل فيه غيره، كما لو قال في حدّ «الانسان» إنه «الحيوان». وأما «العكس» وهو أن يكون حيث انتفى الحدّ انتفى المحدود لكون الحدّ جامعًا. فإذا لم يكن جامعًا انتفى الحدّ مع بقاء بعض المحدود، كما لو قال في حدّ «الانسان» إنه «العربي»، فلا يكون الحدّ منعكسًا، ولو استعمل لفظ الطرد في موضع العكس لكان سائغًا. والمقصود أنه لا بد من اتفاق الحدّ والمحدود في العموم والخصوص. فلا بد أن يكون مطابقًا للمحدود، لا يدخل فيه ما ليس من المحدود، ولا يخرج منه ما هو من المحدود. فتي كان أحدهما أعم كان باطلًا بالاتفاق، وسمي ذلك «نقضًا».

فان «القبض» يرد على الحدّ، والدليل، والقضية الكلية، والعلة. لكن الدليل والقضية الكلية لا يجب فيها الانعكاس إلا بسبب منفصل، مثل المتلازمين إذا استدل بأحدهما على الآخر، فهنا يكون الدليل مطردًا منعكسًا. وأما الحد فلا بد فيه من الانعكاس.

أنواع القبض
وأحكامه

و«العلة» إن كانت تامة وجب طردها، وإن لم تكن تامة جاز تخلف الحكم عنها لفوات شرط، أو وجود مانع، ويسمى ذلك «تخصيصاً» و«تقضاً». وأما وجود الحكم بلا علة فيسمى «عدم عكس»، و«عدم تأثير»^(١). ونفس الحكم المتعلق بها يتنق لا تنفائها، ولا يجب انتفاء نظيره إذا كان له علة أخرى. فجرد عدم الانعكاس لا يدل على فساد العلة إلا إذا وجد الحكم بدون العلة من غير أن تخلفها علة أخرى. وهو في الحقيقة وجود نظير الشخص، وهو نوعه. فهنا تكون العلة عديمة التأثير، فتكون باطلة. وبهذا يظهر أن عدم التأثير مبطل لها، وعدم الانعكاس ليس مبطلا لها.

أحكام
القبض في
العلة.

... فانها إذا انتفت اتقى الحكم المتعلق بها، وإذا وجد الحكم بعلة أخرى، فان كانت العلة مساوية لها من كل وجه فهي هي، وإن كانت مجانبة لها في جزاء... فلا بد أن يختلف [الحكم]، كما أن حلّ الدم كان اسم جنس. فالحلّ الحاصل بالرّدة نوع غير النوع الحاصل بالرّنا والحلّ الحاصل بالقتل. فان حلّ الدم الحاصل [بالقتل] يجوز فيه الفداء والمعافاة، والحلّ الحاصل بالرّدة [يجوز] فيه الغفران بالتوبة، والحلّ الحاصل بالرّنا فيه حدّ الرجم بالحجارة وبحضور شهود. وكثير نظائر هذا. فإلى... في أحد الحائنين إن كان مماثلاً للآخر فالعنتان [واحدة]، وإن اختلف الحكم اختلفت [العلة].

حاشية
المصنف
بخطه

واتقاض الوضوء بالبويا والغائط نوع واحد ليس هو من باب تغاير الحكم بعلتين... كالقتل بالحدود. قال المعترض: هذه الأوصاف لا تأثير لها في حلّ الدم، فان الرّدة وزنا المحصن... وحراب الكافر الأصلي يبيح الدم مع انتفاء هذه الأوصاف. فيقال له: فان الحلّ وجد لسبب آخر لا لعدم تأثير هذه الأوصاف، كما يستحق الابن

١٠

١٥

٢٠

١ - من هنا تبدأ حاشية طويلة يظهر أنها من خط المصنف - رحمه الله - كتبها على هامش أصل النسخة وقد شملت الصفحة (هي الصفحة العاشرة منها) يتأماها، وضاعت منها بعض كلمات، فأثبتنا ما أمكن قراءته منها.

المقام الأول - كون العلم بديهيًا أو نظريًا من الأمور الإضافية وليس من لوازم المعلومات ١٣

الارث بالنسب والنكاح والولاء، ويثبت الملك بالمعاوضة والارث والايهاب والاعتام. وتلك المباحات لوكان للاستدل... فيجب القَوَد قياسًا على القتل لم يرد عليه هذا السؤال، لأن الواجب بالردّة والزنا ليس قَوَدًا.

وأما عدم التأثير مبطل لما هو العلة، لان تأثير الدلالة الذي يجمع فيه لا يدل على العلة، فان الدليل لا يجب انعكاسه، كما لو قال من يركب القياس في مسألة زكوة الصبي: ملبوس، فلا يجب له الزكوة كلباس الكير. قيل له: لا تأثير لكونه لباسًا، لا في الفرع ولا في الأصل، بل هذا الحكم ثابت عند أهل الشرع في جميع مال الصغير. وهذه كلمات جوامع في هذه الكليات التي يكثر فيها اضطراب الناس.

المعارضة

وأما «المعارضة» للحدّ بحدّ آخر فظاهر.

١٠ فاذا كان المستمع للحدّ يُطله يد «التنقض» تارة، ويد «المعارضة» أخرى، ومعلوم أن كلاهما لا يمكن إلا بعد تصوّر المحدود، علم أنه يمكن تصوّر المحدود بدون الحدّ. وهو المطلوب.

الوجه الحادى

الحادى عشر: أن يقال: هم معترفون بأن من التصورات ما يكون بديهيًا لا يحتاج إلى حدّ، وإلا لزم الدور أو التسلسل.

عشر: البداعة

وحيثذ فيقال: كون العلم بديهيًا أو نظريًا هو من الأمور النسبية الإضافية، مثل كون «القضية» يقينية أو ظنّية. إذ قد يتيقن زيد ما يظنه عمرو، وقد يبدّه^٢ زيداً من المعانى ما لا يعرفه غيره إلا بالنظر، وقد يكون حسياً لزيد من العلوم ما هو خبرى عند عمرو. وإن كان كثير من الناس يحسب أن كون العلم المعين ضرورياً أو كسبياً، أو بديهيًا أو نظريًا، هو من الأمور اللازمة له بحيث يشترك في ذلك جميع الناس. وهذا غلط عظيم، وهو مخالف للواقع

٢٠

فان من رأى الأمور الموجودة في مكانه وزمانه كانت عنده من الحسيات

١ - هنا انتهت حاشية المصنف.

٢ - من «بدمه يده» بدمًا (باب تقع): بته وقجاه، ومنه «البدية».

«المشاهدات»، وهي عند من عليها بالتواتر من «التواترات»، وقد يكون بعض الناس إنما عليها بخبر ظني^(١) فتكون عنده من باب «الظنّيات»، ومن لم يسمعا فهي عنده من «المجهولات». وكذلك «العقلّيات». فان الناس يتفاوتون في الادراك تفاوتاً لا يكاد ينضبط طرفاه. ول بعضهم من العلم البديهي عنده والضروري ما ينفيه غيره، أو يشك فيه. وهذا يتن في «التصورات» و «التصديقات».

وإذا كان ذلك من الأمور النسبية^(٢) والاضافية^(٣) أمكن أن يكون بديهيًا عند بعض الناس من التصورات ما ليس بديهيًا لغيره، فلا يحتاج إلى «حدّ»، وهذا هو الواقع. وإذا قيل: «فن لم يحصل له تلك المحدودات بالدمجة حصلت له بالحدّ»، قيل: كثير منهم يجعل هذا حكماً عامًّا في جنس النظريات الجنس الناس، وهذا خطأ واضح. ومن تفتن لما ذكرناه يقال له: ذلك الشخص الذي لم يعلها بالبديهية يمكن أن تصير بديهية له بمثل الأسباب التي حصلت لغيره، فلا يجوز أن يقال: «لا يعلها إلا بالحدود».

واما المقام الثاني

(المقام الايجابي في الحدود والتصورات)

وهو أنه هل يمكن تصوّر الأشياء بالحدود؟

يقال: المحققون من النظار يعلمون أن الحدّ فائدته «التمييز بين المحدود وغيره» كالاسم. ليس فائدته «تصوير المحدود وتعريف حقيقته»؛ وإنما يدعى هذا أهل المنطق اليوناني، أتباع أرسطو، ومن سلك سبيلهم وحذا حذوهم تقليدًا لهم من الاسلاميين وغيرهم. فأما جماهير أهل النظر والكلام من المسلمين وغيرهم فعلى خلاف هذا.

وإنما دخل هذا في كلام من تكلم في «أصول الدين والفقّه» بعد أبي حامد في أواخر المائة الخامسة وأوائل المائة السادسة. فان أبا حامد وضع مقدّمة منطقيّة في أوّل «المستصفي»، وزعم أن من لم يُحيط بها علمًا فلا ثقة له بشيء من

الفرق بين
طريقي
المتكلمين
والمنطقيين
في الحدود

علومه . وصف في ذلك « محك النظر ، ومعيار العلم » ؛ ودواماً اشتدت به ثقته . وأعجب من ذلك أنه وضع [كتاباً]^١ سماه « القسطاس المستقيم » ونسبه إلى أنه تلمذ الأنبياء ، وإنما تعلمه من ابن سينا ، وابن سينا تعلمه من كتب أرسطو . وهؤلاء الذين تكلموا في « الأصول » بعد أبي حامد هم الذين تكلموا في « الحدود » بطريقة أهل المنطق اليوناني .

وأما سائر طوائف النظائر^٣ من جميع الطوائف — المعتزلة ، والأشعرية ، والكرامية ، والشيعة ، وغيرهم ممن وصف في هذا الشأن من أتباع الأئمة الأربعة وغيرهم — فعندهم إنما تفيد الحدود « التمييز بين المحدود وغيره » . بل أكثرهم لا يسوغون الحد إلا بما يميز المحدود عن غيره ،^٢ ولا يجوز أن يذكر في الحد ما يعم المحدود وغيره ، سواء سمي « جنساً » أو « عرضاً عاماً » ، وإنما يحدون بما يلزم المحدود « طرداً وعكساً »^٣ . ولا فرق عندهم بين ما يسمى « فصلاً » و « خاصة » ونحو ذلك مما يميز به المحدود من غيره .

وهذا مشهور في كتب أهل النظر في مواضع يطول وصفها من كتب المتكلمين من أهل الإثبات وغيرهم ، كأبي الحسن الأشعري ، والقاضي أبي بكر ، وأبي إسحاق ، وأبي بكر بن فورك ، والقاضي أبي يعلى ، وابن عقيل ، وأبي المعالي الجويني ، وأبي الميمون النسفي الحنفي ، وغيرهم ؛ وقبلهم أبو علي ، وأبو هاشم ، وعبد الجبار ، وأمثالهم من شيوخ المعتزلة ؛ وكذلك ابن النوبخت ، والموسوي ، والطوسي ، وغيرهم من شيوخ الشيعة ؛ وكذلك محمد بن الهيصم^٤ ، وغيره من شيوخ الكرامية . فانهم إذا تكلموا في « الحد » ، قالوا : إن حد الشيء وحقيقته « خاصته التي تميزه » .

١ — لا يوجد في الأصل .

٢ — هذه العبارة على هامش الأصل بخط المصنف .

٣ — ولعله « أبو المين ميمون بن مكحول النسفي » صاحب « بصرة الأدلة » ، المتوفى سنة ٥٥٨ هـ .

٤ — وجاء « ابن الهيصم » بالمعجمة أيضاً كما في « ميزان الاعتدال » ج ١٣ ، ص ١٢٧ .

الكلام على
كتب الفرائد
ورأيه في
المنطق

فائدة الحد
عند المتكلمين:
التمييز بين
المحدود وغيره

مشاهير
المتكلمين من
جميع الطوائف

قال أبو القاسم الأنصارى في « شرح الارشاد »

قول أبي
المعالى وتليذه
في الحدود

قال إمام الحرمين : القصد من التحديد في اصطلاح المتكلمين « التعرّض
لخاصة الشيء وحقيقته التي يقع بها الفصل بينه وبين غيره » .

قال الأستاذ : حدّ الشيء « معناه الذي لأجله كان بالوصف المقصود بالذكر » .

قال أبو المعالى : ولو قال قائل ، حدّ الشيء « معناه » ، واقتصر عليه كان
سديداً ، أو قال ، حدّ الشيء « حقيقته أو خاصته » ، كان حسناً .

قال : فان قيل « إذا قلتم ، حدّ العلم ، أو حقيقته « ما يعلم به » ، فلم
تذكروا خاصة العلم ، لأن العلم يشتمل على مختلفات ومثائلات لا تجتمع جميعها
في خاصة واحدة ، فان المجتمعين في الأخصّ مثائلان » . فنقول : وإنما غرضنا
أن نبين أن المذكور حدّاً هو « خاصة وصف المحدود في مقصود الحدّ » ، إذ
ليس الغرضُ بالسؤال عن « العلم » التعرّض لتفصيله ، وإنما الغرض « معرفة
العلية بأخصّ وصف العلم » الذي يشترك فيه ما تختلف منه وما يتماثل بما
ذكرناه ، حيث قلنا إنه « المعرفة » أو « ما يعلم به » أو « التبين » .

وهذا على طريقة الأستاذ . ومن رام ذكر حدّ في قبيل المعلومات فأنما
غرضه الوقوف على صفة يشترك فيها القبيل المسئول عنه على وجه يتضح للسائل .

قال أبو المعالى : فان قيل « الحدّ يرجع إلى قول الخبر ، أو إلى صفة في
المحدود ؟ » قلنا : ما صار إليه كافة الأئمة أن الحدّ صفة المحدود ، سكت عنه
الواصفون أم نطقوا ، وهو بمعنى « الحقيقة » . وقد ذكر القاضى في « التقريب »
أن الحدّ قولُ الحادّ المنبئ عن الصفة التي تشترك فيها آحاد المحدود . ووافق
الأصحاب في أن حقيقة الشيء ومعناه راجعان إلى صفة دون قول القائل ، وإنما
يُبين ذلك في الحدّ لمشابهته الوصف ومشابهة الحقيقة الصفة ، ونحن نفصل بين
الوصف والصفة . ثم قال القاضى : من الأشياء ما يحدّ ، ومنها ما لا يحدّ .
وما من محقق إلا وله حقيقة . ومن صار إلى أن الحدّ يرجع إلى حقيقة المحدود

١٥
إن الحد
صفة المحدود
دون قول
القائل

يقول: ما من ذي حقيقة إلا وله حد، نفيًا كان أو إثباتًا. والغرض من التحديد التعرّض لحقيقة الشيء التي بها يتميز عن غيره، والشيء إنما يتميز عن غيره بنفسه وحقيقته، لا بقول القائل.

الاطراد
والانعكاس
من شرائط
الحد

ثم قال أبو المعالي: قال المحققون «الاطراد والانعكاس من شرائط الحد». وإذا كان الغرض من الحد «تمييز المحدود بصفته عما ليس منه» فليس يتحقق ذلك إلا مع الاطراد والانعكاس. و«الطراد» هو «تحقق المحدود مع تحقق الحد»، و«العكس» هو «اتفاء المحدود مع اتفاء الحد».

وإذا قيل: حد «العلم» هو «العرض» لم يطرد ذلك، إذ «ليس كل عرض علمًا»، فهذا «نقض الحد». ولو قلنا في حد «العلم» «كل معرفة حادثة» فهذا لا ينعكس، إذ ثبت علم ليس بمحدث، والسائل عن حد «العلم» لم يقصد حد «ضرب منه تخصيصًا» وإنما أراد «الاحاطة بمعنى سائر العلوم».

١٠

وإذا قلنا: «العلم» هو «المعرفة» و«كل معرفة علم» و«كل علم معرفة»، و«كل ما ليس بعلم فليس بمعرفة» و«كل ما ليس بمعرفة فليس بعلم». وهذه عبارات أربع - عبارتان في النفي وعبارتان في الإثبات، ولا تستقيم الحدود دون ذلك.

١٥

قال أبو المعالي: فإن قال قائل «هل يجوز تركيب الحد من وصفين أم لا؟» قلنا: اختلف المتكلمون.

فذهب كثير منهم إلى أن المركب ليس بحد. وشيخنا أبو الحسن يميل إلى ذلك ويقدم في التركيب. وليس المراد بمنع التركيب تكليف المسؤل أن يأتي في حد ما يُسأل عنه بعبارة واحدة، إذ المقصود «إتحاد المعنى، بدون اللفظ»، والعبارات لا تُقصد لأنفسها، وليست هي حدودًا، بل هي منبئة عن الحدود. وقال شيخنا أبو الحسن في حد «العلم» - مع منعه التركيب - هو «ما أوجب كون محله علمًا»، وهذا يشتمل على كلمات، ولم يفت هذا تركيبًا، فإن المقصود بالحد التعرّض لصفة واحدة، وهو «إيجاب العلم حكمه». وكذلك إذا قيل في حد «الجوهر» «ما قبل العرض» فليس

٢٠

٢٥

بمركب ، وإن ذكر العرض وقبوله إياه ، ولكن المقصود بالحدّ « التعرّض للقبول » فقط .

ثم التركيب فيه تقسيم . فنه باطل بالاتفاق ، ومنه مختلف فيه . فالتفتق عليه هو أن يذكر الحادّ معنيين يقع الاستقلال بأحدهما ، وذكّر^(١٥) الآخر لئلا في مقصود الحدّ وشرطه .

التركيب ،
منه باطل
ومنه مختلف
فيه

وأما المختلف فيه فكما يقول المعتزلة في حدّ « المرئي » ، ما يكون لوثاً أو متلوّثاً . فهم يصححون هذا الحدّ ، ولا يرون هذا التركيب قادحاً . قالوا : لأن المقصود من الحدّ « حصر المحدود مع التعرّض للحقيقة » ، فإذا قامت الدلالة على أن المتحيّز يُرى ، وعلى أن الألوان مرئية ، ولا تجتمع الألوان والجوهر في حقيقة واحدة ، إذ الأوصاف الجامعة لها محدودة ، منها الوجود والحدوث ، ولعل تحديد المرئي بالموجود أو المحدث ، إذ يلزم منه رؤية الطعوم والروائح والعلوم ونحوها . فإذا لم يمكن الجمع بين الجواهر والألوان في صفة جامعة لها في حكم الرؤية غير منتقضة فلا وجه إلا ذكر الجواهر بخاصتها وذكر الألوان بحقيقتها

ومعظم المتكلمين على الامتناع من مثل ذلك في الحدود . وقالوا : المتحيّز وكون اللون هيئة حكمان متافيان ، فينبغي أن لا يثبت لهما — مع تباينهما — حكم لا تباين فيه ، وهو كون المرئي مرئياً .

١٥

قال الأستاذ أبو المعالي : وأحسن طريقة في هذا ما ذكره القاضي . فانه قال : ما يذكر في معرفة الحدود ينقسم . فربما يتأتى ضبط آحاد المحدود بصفة واحدة تشترك فيها جملة الآحاد ، نحو تحديدنا « العلم » بـ « المعرفة » و « الشيئية » بـ « الوجود » ، وربما لا يتأتى ضبط جميع آحاد المحدود في صفة واحدة تشترك جميعها فيها ، فلو ذكر في حدها صفة جامعة لبطل . فإذا كان الأمر كذلك وتأتى ضبط ما يسأل عنه بذكر صفتين يشتمل احدهما على قبيل من المسئول^(١٦) والآخرى على القبيل الآخر لصحّ تحديده . قال القاضي : ولو حقق ذلك لزال فيه الخلاف . فإن الذي يحدّ بصفتين لو قيل له « أدعى

ضبط آحاد
المحدود بصفة
واحدة
وبصفتين

٢٥

اجتماع القبيلين في صفة واحدة ؟ ، لما ادّعاء ، ولو قيل لمطالبه « أتكرر تحقق الانحصار عند ذكر الصفتين ؟ ، لما وجد سبيلا إلى إنكار ذلك . والحدّ ليس بموجب ، وإنما هو بيان وكشف ، وهذا المعنى يتحقق في الصفتين تحقّقه في الصفة الواحدة ، فان الكلام إلى مناقشة في العبارة .

وقال القاضي أبو بكر بن الطيّب : وإن قال لنا قائل « ما حدّ العلم ، عندكم ؟ » قلنا : حدّه « معرفة المعلوم على ما هو به » . والدليل على ذلك أن هذا الحدّ يحصره على معناه ، ولا يدخل فيه ما ليس منه ، ولا يخرج منه شيء هو فيه . والحدّ إذا أحاط بالمحدود على هذا السبيل وجب أن يكون حدّاً ثابتاً صحيحاً . فكلما حدّ به « العلم » وغيره وكانت حاله في حصر المحدود وتمييزه من غيره وإحاطته به حال ما حدّنا به « العلم » وجب الاعتراف بصحته . وقد ثبت أن « كل علم تعلق بمعلوم » فانه « معرفة له على ما هو به » و« كل معرفة بمعلوم » فانها « علم به » ، فوجب توفيق الحدّ الذي حدّنا به « العلم » وجعلناه تفسيراً لمعنى منه بأنه « علم » .

قلت : فقد بين القاضي أن كلّ ما أحاط بالمحدود بحيث لا يدخل فيه ما ليس منه ولا يخرج منه ما هو منه كان حدّاً صحيحاً .

اعتراف الغزالي باستعصاء الحد

وقد ذكر الغزالي في كتابه الكبير في المنطق الذي سماه « معيار العلم » مذهب المتكلمين هذا بعد أن ذكر استعصاء الحدّ على طريقة المنطقيين ، فقال :

الفصل السابع

في استعصاء الحدّ على القوى البشريّة إلا عند غاية التشمير والجهد

ومن عرف ما ذكرناه من ماثرات الاشتباه في الحدّ عرف أن القوّة البشريّة لا تقوى على التحفظ^(١٧) عن كل ذلك إلا على الدور : وهي كثيرة ، وأعصاها على الذهن أربعة أمور :

١ - طبع « استعصاء » بالوقف في نسخة « معيار العلم » المطبوعة بمصر سنة ١٣٤٦ هـ ، ص ١٨٠ ، وهو خطأ .

أحدها : أنا شرطنا أن نأخذ « الجنس الأقرب » . ومن أين للطالب أن لا يفغل عنه ؟ فيأخذ « جنساً » يظن أنه أقرب ، وربما يوجد ما هو أقرب منه ، فيحد « الخمر » بأنه « مائع مسكر » ويذهل عن « الشراب » الذي هو تحته وهو أقرب منه ، ويحد « الإنسان » بأنه « جسم ناطق مائت » ويفغل عن « الحيوان » ، وأمثاله .

الأول :
الاشتباه في
الجنس
القريب ،
والبعيد

الثاني : أنا إذا شرطنا أن تكون « الفصول » ذاتية ، كلها ، « واللازم » الذي لا يفارق في الوجود والوهم يشته به « الذاتى » غاية الاشتباه ، ودرك ذلك من أغضض الأمور . فن أين له أن لا يفغل فيأخذ « لازماً » فيورده بدل « الفصل » ، ويظن أنه « ذاتى » ؟

الثاني :
الاشتباه في
« الذاتى » و
« اللازم »

الثالث : أنا شرطنا أن يأتى بجميع « الفصول الذاتية » حتى لا يخجل بواحد ، ومن أين يأمن من شذوذ بعضها عنه ؟ لا سيما إذا وجد « فصلاً » حصل به التمييز والمساواة في الاسم في الحمل ، كـ « الجسم » ذى النفس ، الحساس « ومساواته لفظاً » « الحيوان » مع إغفال « المتحرك بالارادة » . وهذا من أغضض ما يدرك .

الثالث :
اشتراط جميع
« الفصول
الذاتية »

الرابع : إن « الفصل » مقوم لـ « النوع » مقسم لـ « الجنس » . فاذا لم يراع شرط التقسيم أخذ في القسمة « فصولاً » ليست « أولية » لـ « الجنس » . وهو غير مرضى في الحدود . فان « الجسم » كما أنه ينقسم إلى « النامى » و « غير النامى » انقساماً به « فصل ذاتى » ، فكذلك ينقسم إلى « الحساس » و « غير الحساس » ، وإلى « الناطق » و « غير الناطق » . فيها قيل « الجسم » ينقسم إلى « الناطق » و « غير الناطق » ، فقد قسم بما ليس هو « الفصل » القاسم أولياً ، بل ينبغى أن يقسم أولاً إلى « النامى » و « غير النامى » ، ثم « النامى » ينقسم إلى « الحيوان » و « غير الحيوان » ، ثم « الحيوان » إلى « الناطق » و « غير الناطق » . وكذلك « الحيوان » ينقسم إلى « ذى رجلين » وإلى « ذى أرجل » ، ولكن هذا التقسيم ليس به « فصول أولية » ، بل ينبغى أن يقسم « الحيوان » إلى « ماش » و « غير ماش » ، ثم « الماشى » ينقسم إلى « ذى

الرابع :
احتمال تقسيم
« الجنس »
به « الفصول »
الأخرية
دون الأولية

٢٠

٢٥

رجلين ، و « ذى أرجل » ، إذ « الحيوان » لم يستعد لـ « الرجلين » و « الأرجل » باعتبار كونه « حيواناً » بل باعتبار كونه « ماشياً » ، واستعد لكونه « ماشياً » باعتبار كونه « حيواناً » .

فرعاية الترتيب في هذه الأمور شرط للوفاء بصناعة الحد ، وهي في غاية العسر .

ولذلك ، لما عسر ، اكتفى المتكلمون بالتمييز ، وقالوا : إن الحد هو القول الجامع المانع ، ولم يشترطوا فيه إلا التمييز .

ويلزم عليه الاكتفاء بـ « الخواص » ، فيقال في حد « الفرس » إنه « الصهال » ، وفي حد « الانسان » إنه « الضحاك » ، وفي « الكلب » إنه « النباح » . وذلك في غاية البعد عن غرض التعريف لذات المحدود .

ولأجل عسر التحديد قد رأينا أن نورد جملة من الحدود المعلومة المحررة في الفن الثاني من « كتاب الحدود » .

ثم قال :

الفن الثاني : في الحدود المفصلة

اعلم أن الأشياء التي يمكن تحديدها لا نهاية لها لأن العلوم التصديقية غير متناهية ، وهي تابعة لـ « التصورات » ، وأقل ما يشتمل عليه « التصديق » تصوران . وعلى الجملة فكل ما له اسم يمكن تحريره « حده » أو « رسمه » أو « شرح اسمه » . وإذا لم يكن في الاستقصاء مطمع ، فالأولى الاتصاف على القوانين المعرفة لطريقه ، وقد حصل ذلك بالفن الأول .

ولكننا أوردنا حدوداً مفصلة لفائدتين :

إحدهما : أن تحصل الدورية بكيفية تحرير الحد وتأليفه ؛ فإن الامتحان والممارسة للشيء يفيد قوة عليه لا محالة .

الثانية : أن يقع الاطلاع على معاني أسماء أطلقها الفلاسفة (١٩) وقد أوردناها في كتاب « تهافت الفلاسفة » ، إذ لم يمكن مناظرتهم إلا بلغتهم وعلى حكم اصطلاحهم ، وإذا لم نفهم ما أوردناه من اصطلاحهم لا يمكن مناظرتهم .

اكفاء
المتكلمين في
الحد بالتمييز

١٠

٢٠

فائدة الحدود
المفصلة

٢٥

فقد آوردنا حدود ألفاظ أطلقوها في «الاهليات» و «الطبيعات» و شيئاً قليلاً من «الرياضيات» .

فتؤخذ هذه الحدود على أنها «شرح للاسم» . فان قام البرهان على أن ما شرحوه هو كما شرحوه اعتقد «حداً» ، وإلا اعتقد «شرحاً للاسم» .

كما يقال : حد «الجسئي» «حيوان هوائي» ، ناطق، مشف الجرم، من شأنه أن يتشكل بأشكال مختلفة» ، فيكون هذا «شرحاً للاسم» في تفاهم الناس . فأما وجود هذا الشيء على هذا الوجه فيعرف بالبرهان . فان دل على وجوده كان «حداً» بحسب الذات ، وإن لم يدل عليه ، بل دل على أن الجسئي المراد به في الشرع موجود آخر كان هذا «شرحاً للاسم» في تفاهم الناس .

وكما تقول في حد «الخلاء» إنه «بُعد» ، يمكن أن تفرض فيه أبعاد ثلاثة ، قائم لا في مادة ، من شأنه أن يملأه جسم ويخلو عنه . وربما دل الدليل على أن ذلك محال ، فيؤخذ على أنه «شرح للاسم» في إطلاق النظار .

وإنما قدمنا هذه المقدمة ليعلم أن ما نورده من الحدود شرح لما أرادته الفلاسفة بالاطلاق ، لا حكم بأن ما ذكروه كما ذكروه ، فان ذلك مما يتوقف على ما يوجه البرهان .

الرد على كلام الغزالي

قلت : ما ذكره من صعوبة الحد على الشروط التي ذكرها حق لو كان المقصود بالحد تصوير المحدود كما يدعون وكان ذلك ممكناً . لكن ما ذكروه في الحد باطل ، فانه يمتنع أن يحصل بمجرد الحد تصوير المحدود . وما ذكروه من الفرق بين الصفات الذاتية القوِّمة الداخلة في الماهية والصفات الخارجة اللازمة أمر باطل لا حقيقة له . وما أوجوه من ذكر الصفتين في الحدود هو مما يحظره المتكلمون فيمتنعون منه في الحد . والتحقيق أنه لا واجب ولا محذور ، كما قد بيناه في موضع آخر .

الفرق بين
«الحد» و
«شرح الاسم»

١٠

١٥

٢٠

طريقة
التكلمين في
الحدود أسد

وكل ما يذكرونه من الحدود فائماً يفيد التمييز. وإذا كان لا يحصل بالحد إلا التمييز فالتمييز قد يحصل بـ «الفصل» و «الخاصة». فَعلم أن طريقة المتكلمين أسد في تحصيل المقصود الصحيح بالحدود.

وأما قوله «إن ذلك في غاية البعد عن غرض التعرف لذات المحدود» فيقال: وكذلك سائر الحدود هي غير محصلة لتصوير ذات المحدود، كما سنبينه إن شاء الله تعالى. وما ذكره من الوجوه حجة عليهم.

الوجه
الأول:
دلالة
«الفصل»
على «الجنس
القريب»

فإن ما ذكره من لزوم أخذ «الجنس القريب»^٢ أمر اصطلاحى. وذلك أنه إذا أخذ «البعيد» كان «الفصل» يدل على «القريب» بالتضمن أو الالتزام كدلالة «القريب» على «البعيد». فـ «الناطق» عندهم يدل على «الحيوان»، و «المسكر» على «الشراب»، كما يدل «الحيوان» على «الجسم»، و «الشراب» على «المائع»، سواء جعلوا هذه دلالة تضمن أو التزام. فإن كانوا يكتفون بمثل هذه الدلالة كان «الفصل» كافياً، وإن كانوا لا يكتفون إلا بما يدل على الذاتيات بالمطابقة لم يكن ذكر «الجنس القريب» وحده كافياً.

فاذا قال «مائع مسكر» كان لفظ «المسكر» يدل على أنه «الشراب»، فإن «المسكر» هنا أخص عندهم من «الشراب» ومن «المائع» وهو «فصل»، كـ «الناطق» لـ «الانسان»^٣ ومعلوم حيثئذ أن «كل مسكر شراب» كما أن «كل ناطق حيوان». كما أنه إذا قيل في «الانسان» «جسم ناطق»، فـ «الناطق» عندهم أخص من «الجسم» ومن «الحيوان»، وهو يدل على «الحيوان» بالتضمن أو الالتزام. ودل لفظ «المائع»^٤ على «الجنس البعيد» بالمطابقة.

٢٠. وإذا قال «شراب مسكر» دل قوله «شراب» على أنه «مائع» بالتضمن أو الالتزام عندهم، و دل على «الجنس القريب» بالمطابقة. فصار الفرق بينهما أنه تارة

١ - هي الأمور الأرية التي ذكرها الامام الغزالي بأنها أعصى مثرات الاشتباه في «الحد» على الذهن. تكلم فيها المصنف أمراً أمراً

٢ - وهو قول الغزالي في الأمر الأول. أحدها: أنشرطنا أن نأخذ الجنس الأقرب. الخ، ص ٢٠، س ١٠.

٣ - هذه العبارة على هامش الاصل بخط المصنف.

يدلّ على « الجنس البعيد » بالمطابقة « والقريب » بالتضمن ، وتارةً بالعكس .
 فاذا قالوا « الأحسن أن يدل على القريب بالمطابقة لأنه أخص بالمحدود ، وكلما
 كان أخصّ كان أكثر تمييزاً » قيل : ليس في ذلك اختصاص أحد الحدين بتصوير
 الماهية دون الآخر ، بل بأنه أتم تمييزاً .

وهذا تكلم على المثال الذي ذكره في حد « الخمر » بحسب ما قاله . والادّاء « الخمر »
 اسم لـ « المسكر » عند الشارع سواء كان مائعاً أو جامداً ، طعاماً أو شراباً ، كما قال
 النبي صلى الله عليه وسلم : « كل مسكر خمر »^٢ . فلو كانت « الخمر » جامدة وأكلها كانت
 « خمرأ » باتفاق المسلمين^٣ .

وأما الوجه الثاني : فقوله « (اللازم) ، الذي لا يفارق في الوجود والوهم يشبه
 به (الذاتي) ، غاية الاشتباه » كلام صحيح ، بل ليس بينهما في الحقيقة فرق إلا بمجرد
 الوضع والاصطلاح ، كما قد بُين في غير هذا الموضع ، وُبين أنهم في هذا الوضع
 المنطقي والاصطلاح المنطقي فرّقوا بين المتماثلين وسوّوا بين المختلفين .

وهذا وضع مخالف لصريح العقل ، وهو أصل صناعة الحدود الحقيقية عندهم ،
 فتكون صناعة باطلة ، إذ الفرق بين الحقائق لا يكون بمجرد أمر وضعي ، بل بما هي
 عليه الحقائق في نفسها . وليس بين ما سمّوه « ذاتياً » وما سمّوه « لازماً » للاهية في
 الوجود والذهن فرق حقيقي في الخارج ، وإنما هي فروق اعتبارية تتبع الوضع واختيار
 الواضع وما يفرضه في ذهنه . وهذا قد بسطناه في غير هذا الموضع ، وذكرنا ألفاظ
 أتمهم في هذا الموضع^(٣٣) وتفسيرها .

وإن حصل ما عندهم أن ما يسمونه « ماهية » هي ما يتصور الذهن ، فإن
 أجزاء « الماهية » هي تلك الأمور المتصورة . فاذا تصور « جسماً نامياً ، حساساً ،

« الخمر » اسم
 لكل مسكر
 عند الشارع

الوجه الثاني :
 « الذاتي » و
 « اللازم »
 ليس بينهما
 فرق حقيقي

الوضع
 المنطقي
 خلاف
 لصريح
 العقل

« الماهية »
 تابعة لما
 يتصوره

٣-١ - هذه العبارة على هامش الأصل بخط المصنف .

٣-٢ - رواه مسلم من حديث عبد الله بن عمر ، ولفظه : « كل مسكر خمر ، وكل مسكر حرام » ، ويأتي كلام
 المصنف عليه في « المقام الرابع » .

٣-٤ - هذه العبارة على هامش الأصل بخط المصنف .

الانسان،
لا للحقائق

متحركاً بالارادة، ناطقاً، أو ضاحكاً،^١ كان كل جزء من هذه الأجزاء^٢ المعنى المتصور، وكان داخلاً في هذا التصور. وإن تصور «حيواناً ناطقاً»، كان أيضاً كل منها جزءاً مما تصوره، داخلاً فيه. وكان ما يلزم هذه الصورة الذهنية مثل كونه «حياً»، و«حساساً»، و«نامياً» هو لازماً لهذا المتصور في الذهن. فالماهية بمنزلة المدلول عليه بـ «المطابقة»؛ وجزؤها المقوم لها، الداخل فيها، الذي هو وصف ذاتي لها، بمنزلة المدلول عليه بـ «التضمن»؛ واللازم لها، الخارج عنها، بمنزلة المدلول عليه بـ «الالتزام». ومعلوم أن هذا أمر يتبع ما يتصوره الانسان، سواء كان مطابقاً أو غير مطابق، ليس هو تابعاً للحقائق في نفسها.

^٣ وأصل غلط هؤلاء أنه اشتبه عليهم ما في الأذهان بما في الأعيان. فالانسان إذا حدث شيئاً كـ «الانسان» مثلاً فقال هو «جسم حساس، نام، متحرك بالارادة، ناطق» كان هذا القول له لفظ ومعنى. فكل لفظ من ألفاظه - له معنى من هذه المعاني - جزء هذا الكلام.^٤

الوجه الثالث:
اشتراط جميع
الفصول.
كاشتراط
الجنس.

وأما قوله في الثالث «إنه يشترط جميع الفصول»: فهذا كاشتراط «الجنس». وليس في ذلك ما يفيد تصوير الماهية، وأما التمييز فيحصل بدون ذلك. وهذا أمر وضعي، والمتكلمون قد اتفقوا على أنه لا يجوز الجمع بين وصفين متساويين في العموم والخصوص ضد ما يوجه هؤلاء،^٥ فلا يجمع بين «فصلين». وهذا كما إذا حدث «الحيوان» بأنه «جسم نام، حساس، متحرك بالارادة». و«الحساس» و«المتحرك بالارادة» فصلان، والمنطقيون يوجبون ذكرهما، والمتكلمون يمنعون من ذكرهما جميعاً ويأمرون بالاقصار على أحدهما.^٦

الوجه الرابع

دأما الوجه الرابع: فانه من جنس أخذ «الجنس البعيد» بدل «القريب». فان تقسيم

٢-١ - هذه العبارة زيدت على هامش الأصل بخط المصنف.

٤-٣ - هذه العبارة زيدت على هامش الأصل بخط المصنف، وبعدها عبارة بخطه أيضاً مقطوعة الطرف لا يمكن قراءتها.

٦-٥ - زيادة على هامش الأصل بخط المصنف.

«الجنس» ، بد «الفصول الآخريّة» ، دون الأوّليّة مثل تقويم «النوع» ، بد «الأجناس الأوّليّة» ، دون الآخريّة.

صناعة الحد وضع اصطلاحى غير فطرى

وقوله «رعاية الترتيب فى هذه الأمور شرط للوفاء بصناعة الحد» ، وهو فى غاية العسر» ، فقال :

هذه صناعة وضعيّة اصطلاحية ، ليست من الأمور الحقيقيّة العليّة . وهى مع ذلك مخالفة لصريح العقل ولما عليه الوجود فى مواضع ، فتكون باطلة ، ليست من الأوضاع^(٢٣) المجردة كوضع أسماء الأعلام ؛ فان تلك فيها منفعة ، وهى لا تخالف عقلا ولا وجوداً . وأما وضعهم فمخالف لصريح العقل والوجود . ولو كان وضعاً مجرداً لم يكن «ميزاناً للعلوم والحقائق» ، فان الأمور الحقيقيّة العليّة لا تختلف باختلاف الأوضاع والاصطلاحات ، كالمعرفة بصفات الأشياء وحقاقتها . فالعلم بأن الشئ حى ، أو عالم ، أو قادر ، أو مريد ، أو متحرك ، أو ساكن ، أو حسّاس ، أو غير حسّاس ، ليس هو من الصناعات الوضعيّة ، بل هو من الأمور الحقيقيّة الفطريّة التى فطر الله تعالى عباده عليها ، كما فطرهم على أنواع الارادات الصحيحة والحركات المستقيمة .

لا سيما وهؤلاء يقولون : إن المنطق «ميزان العلوم العقلية» ، ومراعاته «تعصم الذهن عن ان يغلط فى فكره» ، كما أن «العروض» ميزان الشعر ، و«النحو» و«التصريف» ميزان الألفاظ العربية — المركبة والمفردة ، وآلات المواقيت موازين لها .

ولكن ليس الأمر كذلك . فان العلوم العقلية تُعلم بما فطر الله عليه بنى آدم من أسباب الإدراك ، لا تتقف على ميزانٍ وضعيّ لشخصٍ معين ، ولا يُقلّد فى

العلوم العقلية
تعلم بالفطرة

١ - العبارة من هنا لغاية ص ٢٧ ، س ٨ ، المشار بالنجمة * * . على هامش الأصل بخط الذى قرأ الكتاب على المصنف ، كتبها بعد صفحتين وأشار بأن تقرأ بعد قوله : «...» ويكون قد ظن أنه لم يفهم لدفقه عليه فلا يكون كذلك . - ص ٣٠ ، س ٦ من هذه الطبعة ، ولكن نظراً لمناسبتها هذا المحل وضعناها هنا . فه إلى ذلك التاسخ المصحح للنسخة التى بمكتبة دائرة المعارف العلمية بميدان آباء الدكن .

«العقليات» أحد؛ بخلاف العربية، فإنها عادةً تقوم لا تُعرف إلا بالسماع، وقوانينها لا تُعرف إلا بالاستقراء؛ بخلاف ما به يُعرف مقادير المكيلات، والموزونات، والمذروعات، والمعدودات، فإنها تفتقر إلى ذلك غالباً. لكن تعيين ما به يكال ويوزن بقدر مخصوص أمر عادي، كعادة الناس في اللغات.

وقد تنازع علماء المسلمين في مسمى «الدرهم» و«الدينار»، هل هو مقدر بالشرع، أو المرجع فيه إلى العرف؟ على قولين، أصحهما الثاني. وعلى ذلك يبنى النصاب الشرعي، هل هو مائتا درهم بوزن معين، أو مائتا درهم بما يتعامل بها الناس باعتبار تقديرها؟*

وأما ما ذكره من صناعة الحد فلا ريب أنهم وضعوها وضعاً. وهم معترفون بأن الواضع لها أرسطو، وهم يعظمونه بذلك، ويقولون: لم يسبقه أحد إلى جميع أجزاء المنطق، وتنازعوا «هل سبق إلى بعض أجزائه؟» على قولين.

واضع
صناعة الحد
أرسطو

وأجزاء المنطق ثمانية:

١- المفردات، وهي المقولات المعقولة المفردة؛ و

٢- التركيب الأول، وهو تركيب القضايا؛ و

٣- التركيب الثاني، وهو تركيب القياس من القضايا؛ ثم

٤- البرهاني؛ و ٥- الجدلي؛ و ٦- الخطابي؛ و ٧- الشعري؛ و ٨- السفسطة.

ويسمون الجزء الأول «إيساغوجي»^١، وقد يقولون إن [فرفوروس]^٢ الذي أدخل ذلك المنطق بعد أرسطو.

وقد يجعلون «القياس» و«البرهان» واحداً، ويجعلون أجزاءه سبعة، ويقولون:

*- إلى هنا انتهت العبارة المشار إليها في التعليق الماضي.

١- يسمى الجزء الأول - وهو المقولات - باليونانية «قاطفورياس»، وبالإنجليزية *The Categories*. أما «إيساغوجي» (*The Isagoge*) - ومعناه «المقدمة» - فكامدخل إلى المنطق، صنفه فرفوروس (*Porphyry*) الفيلسوف المتوفى حوالي سنة ٣٠٤ م. كما ذكره المصنف.

٢- هنا يبايع في الأصل، وقد أدرجناه من كتاب «أخبار الحكماء» للقفطي، ط. مصر، ص ١٦٩-١٧٠.

هذا قول أرسطو .

والجزء الثاني الذي يشتمل على المقدمات [يسمونه «هرمينياس»] ^١، ومعناه «العبارات» .

والثالث الذي يشتمل على «القياس المطلق» يسمونه «أنولوجيا الأولى» ^٢.

و«البرهان» يسمونه [«أنولوجيا الثانية»] ^٣.

و«الجدلي» يسمونه [«طويقا»] ^٤.

و«الخطابي» يسمونه [«ريطوريقا»] ^٥.

و«الشعري» يسمونه «أوقويطيقا» ^٦.

و«الفسفسطة» يسمونه «سوفسطيقا» ^٧.

وهذه عبارات يونانية، فاذا تكلمت بها العرب فانها تعربها وتقرّبها إلى لغاتها، كسائر ما تكلمت به العرب من الألفاظ المعجمة . فهذا توجد ألفاظها مختلفة .

وقد كانت الأمم قبلهم تعرف حقائق الأشياء بدون هذا الوضع، وعامة الأمم بعدهم تعرف حقائق الأشياء بدون وضعهم . فان أرسطو كان وزيراً للاسكندر بن فيليب المقدوني، وليس هذا ذا القرنين ^٨ المذكور في القرآن كما يظنه كثير منهم، بل هذا كان قبل المسيح بنحو ثلثمائة سنة ^٩.

عرفت
الحقائق قبل
وضع المنطق

وجماهير العقلاء من جميع الأمم يعرفون الحقائق من غير تعلم منهم لوضع أرسطو . وهم إذا تدبروا أنفسهم وجدوا انفسهم تعلم حقائق الأشياء بدون هذه الصناعة الوضعية . ثم إن هذه الصناعة زعموا أنها تفيد تعريف حقائق الأشياء، ولا تُعرف إلا بها . وكلا هذين غلط .

١- ياض في الأصل . و«هرمينياس» (The Hermeneutics) يعرب أيضاً به أرمينياس ، ويسبق أحياناً بكلمة «بارى» .

٢- أو «أنولوجيا الأولى» ، وبالانجليزية The Prior Analytics .

٣- ياض في الأصل ، وبالانجليزية The Posterior Analytics .

٤- ياض في الأصل ، وبالانجليزية The Topics . ٥- ياض في الأصل ، وبالانجليزية The Rhetoric .

٦- كذا ، ويقال «أبوطيقا» ، أو «بوطيقا» ، وبالانجليزية The Poetics . ٧- بالانجليزية The Sophistic .

٨- يأتي مزيد البيان عنه في «المقامين الثالث والرابع» . ٩- كان وفاة الاسكندر سنة ٣٢٣ قبل المسيح .

التفريق
بين الصفات

ولما راموا ذلك لم يكن بدءاً من أن يفرقوا بين بعض الصفات وبعض، إذ جعلوا التصور بما جعلوه « ذاتياً »، فلا بد أن يفرقوا بين ما هو « ذاتي » عندهم وما ليس كذلك، ولا بد أن يرتبوا ذكرها على ترتيب مخصوص إذ لا تذكر على كل ترتيب. فكانت الصفات الذاتية « مادة » الحد الوضعي^(٢٤) والترتيب الذي ذكره هو « صورته ». ولما كان ذلك مستلزماً للتفريق بين المتماثلين^١ أو المتقاربين كان متمماً أو عسراً^٢، إذ يفرقون بين صفة وصفة يجعل إحداها « ذاتية » دون أخرى مع تساويها أو تقاربها، ويفرقون بين ترتيب وترتيب يجعل أحدهما « معرفاً » للحقيقة دون الآخر مع تساويها أو تقاربها. وطلب الفرق بين المتماثلات طلب ما لا حقيقة له، فهو متمتع؛ وإن كان بين المتقاربين كان عسراً^٣. فالمطلوب إما متعديراً^٤ وإما متعسراً^٥. فان كان متعديراً بطل بالكيفية، وإن كان متعسراً فهو بعد حصوله ليس فيه فائدة زائدة على ما كان يعرف قبل حصوله. فصاروا بين أن يتمتع عليهم ما شرطوه، أو يتألوه ولا يحصل به ما قصدوه. وعلى التقديرين ليس ما وضعوه من الحد طريفاً لتصوير الحقائق في نفس من لا يتصورها بدون الحد، وإن كان الحد قد يفيد من تنبيه المخاطب وتمييز المحدود ما قد تفيدته الأسماء، كما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى^٦.

الفرق
بين الحد
وشرح الاسم

وما ذكره من الفرق بين « الحد » و « شرح الاسم »، فنلخصه أن المحدود المميز عن غيره إذا تصورت حقيقة فقد يكون هو الموجود الخارجي، وقد يكون هو المراد الذهني فقد يراد بالحد تمييزاً ما عناه المتكلم بالاسم وتفويضه، سواء كان ذلك المعنى الذي أراده بالاسم ثابتاً في الخارج أو لم يكن. وقد يراد به تمييز ما هو موجود في الخارج. وهذا شأن كل من فسر كلام متكلم أو شرحه. فقد يفسر مراد المتكلم ومقصوده، سواء كان مطابقاً للخارج أو لم يكن^٧. وقد يتبين مع ذلك أنه مطابق^٨.

٢-١ - هذه العبارة زيدت على هامش الأصل بخط المصنف.

٢ - هكذا منصوباً، والمحل يقتضى الرفع.

٤ - أنظر الوجه الرابع من هذا المقام.

٦-٥ - هذه العبارة زيدت على هامش الأصل بخط المصنف.

للأمر الخارج ، وأنه حق في نفسه .

وإذا كان الكلام غير حق لم يكن مطابقاً للخارج . فيريد المستمع أن يطابق بينه وبين الواقع فلا يطابقه ولا يوافقه ؛ ^(٣٥) حتى قد يظنّ الظانُّ أن للشارح أو المستمع لم يفهم مقصود المتكلم لسرته ولا يكون كذلك ، بل لأن ما ذكره من الكلام ليس بمطابق للواقع فلا يمكن مطابقته إياه . وقد يكون ظنُّ من ظنَّه مطابقاً للخارج إحساناً للظنِّ بالمتكلم ؛ ويكون قد ظنَّ أنه لم يفهمه لدقته عليه فلا يكون كذلك .

وقولهم في الحدِّ الحقيقي « إنه متعسر ، وإنه لا يقف عليه إلا آحاد الناس » هو من هذا الباب . فإن الحدِّ الحقيقي إذا أُريد به ما زعموه فإنه لا حقيقة له في الخارج ، إذ يريدون به أن الموصوف في نفسه مؤلف من بعض صفاته اللازمة له التي بعضها أعمُّ منه وبعضها مطابق له دون بعض صفاته اللازمة لتلك العامة في العموم وللمطابقة في المطابقة دون بعض ، وأن حقيقته هي مركبة من تلك الصفات دون غيرها ، وأن تلك الحقيقة يصورها الحدُّ دون غيره . فهذا ليس بحق .

عسر الحد
الحقيقي

فدعواهم تأليفه من بعض الصفات اللازمة دون بعض باطلة ، بل دعواهم أنه مركب من الصفات باطلة ، ودعواهم له حقيقة ثابتة في الخارج يصورها الحدُّ دون غيره باطلة . وإنما الواقع أن المحدود الموصوف الذي ميّز بالاسم أو الحدِّ عن غيره قد يكون ثابتاً في الخارج ، وقد يكون ثابتاً في نفس المتكلم بالاسم أو الحدِّ وهو يظنُّ ثبوته في الخارج وليس كذلك .

ولهذا يقال « الحدُّ يكون تارةً بحسب الاسم ، وتارةً بحسب المسمى » ويقال « الحدُّ يكون تارةً بحسب اسم الشيء ، وتارةً بحسب حقيقته » . وإن كان الحدُّ بحسب الاسم قد يكون مطابقاً للخارج ، لكن المقصود أن الحدِّ تارةً يميّز بين المراد باللفظ وغير المراد ^(٣٦) وتارةً يميّز بين الموجود في الخارج من الأعيان وبين غيره ؛ وهذا التمييز إنما يحصل بواسطة ذلك . فالتمييز الذي في النفس يجب أن يكون مطابقاً للتمييز في الخارج . والتمييز الذي يحصل للمستمع هو بواسطة التمييز الذي في نفس المتكلم ، والله أعلم .

٢٠

خط مقالات أهل المنطق بالعلوم النسبوية وإفساد ذلك للعقول والأديان

وقد تفضن أبو عبد الله الرازي بن الخطيب لما عليه أئمة الكلام، وقرر في «محصله» وغيره «أن التصورات لا تكون مكتسبة»، وهذا هو حقيقة قول القائلين «إن الحد لا يفيد تصوير المحدود».

لكنه لم يهتد هو وأمثاله إلى ما سبق إليه أئمة الكلام في هذا المقام.

وهذا مقام شريف ينبغي أن يعرف. فانه بسبب إهماله دخل الفساد في العقول والأديان على كثير من الناس، إذ خلطوا ما ذكره أهل المنطق في «الحدود» بالعلوم النبوية التي جاءت بها الرسل - التي عند المسلمين واليهود والنصارى - بل وسائر العلوم، كالطب، والنحو، وغير ذلك.

١٠

وصاروا يعظمون أمر «الحدود»، ويدعون أنهم هم المحققون لذلك، وأن ما يذكره غيرهم من الحدود إنما هي لفظية لا تفيد تعريف الماهية والحقيقة بخلاف حدودهم، ويسلكون الطرق الصعبة الطويلة والعبارات المتكلفة الهائلة. وليس لذلك فائدة إلا تضيق الزمان، وإتعب الأذهان، وكثرة الهذيان، ودعوى التحقيق بالكذب والبهتان، وشغل النفوس بما لا ينفعها - بل قد يضرها - عما لا بد لها منه، وإثبات الجهل الذي هو أصل النفاق في القلوب، وإن ادعوا أنه أصل المعرفة والتحقق.

١٥

(٣٠) وهذا من توابع «الكلام» الذي كان السلف ينهون عنه، وإن كان الذي نهوا عنه خيراً من هذا وأحسن، إذ هو كلام في أدلة وأحكام. ولم يكن قدماء المتكلمين يرضون أن يخوضوا في «الحدود» على طريقة المنطقيين، كما دخل في ذلك متأخروهم الذين ظنوا ذلك من التحقيق، وإنما هو زيغ عن سواء الطريق.

٢٠

ولهذا لما كانت هذه «الحدود» ونحوها لا تفيد الإنسان علماً لم يكن عنده، وإنما تفيد كثرة كلام، ستموم «أهل الكلام».

قف على
فائدة
علم المنطق
الإصطلاحى

هذا من توابع
«الكلام»
المنهى عنه

وهذا — لعمرى — فى « الحدود » التى ليس فيها باطل . فأما « حدود المنطقيين » التى يدعون أنهم يصورون بها الحقائق فإنها باطلة ، يجمعون بها بين المختلفين ويفرقون بين المتماثلين .

الأدلة على بطلان دعواهم أن الحدود تفيد تصوير الحقائق

ونحن نبين أن الحدود لا تفيد تصوير الحقائق ، وأن حدود أهل المنطق التى يسمونها « حقيقتية » تفسد العقل . والدليل على ذلك وجوه :

الوجه الأول

الحدّ — سواءً جعل مركباً أو مفرداً — لا يفيد معرفة الحدود

أحدها : إن الحدّ مجرد قول الحادّ ودعواه . فانه إذا قال : حدّ « الانسان » مثلاً : « إنه الحيوان الناطق أو الضاحك » ، فهذه قضية خبرية ، ومجرد دعوى خلية عن حجة . فاما أن يكون المستمع لها عالماً يصدقها بدون هذا القول ، وإما أن لا يكون . فان كان عالماً بذلك ثبت أنه لم يستفد هذه المعرفة بهذا الحدّ . وإن لم يكن عالماً ، يصدقّه بمجرد قول المخبر الذى لا دليل معه ، لا يفيد العلم . كيف ، وهو يعلم أنه ليس بمعصوم فى قوله ؟ فقد تبين أنه على التقديرين ليس الحدّ هو الذى يفيد معرفة الحدود .

الحد مجرد
قضية خبرية

فان قيل : الحدّ ليس هو الجملة الخبرية ، وإنما هو مجرد قولك « حيوان ناطق » ، وهذا مفرد ، لا جملة — وهذا السؤال وارد على أحد اصطلاحهم ؛ فانهم تارة يجعلون الحدّ هو الجملة التامّة كما يقوله الغزالي وغيره ، وتارة يجعلون الحدّ هو المفرد المقيد كالاسم ، وهو الذى يسمونه « التركيب التقيدى » ، كما يذكر ذلك الرازى ونحوه . قيل : التكلم بالمفرد لا يفيد ، ولا يكون جواباً لسائل ، سواء كان موصوفاً

المفرد
غير مفيد

١٠ — ذلك لأن مجرد قوله هو قضية خبرية ، والقضية « خبر يقال لقائله إنه صادق فيه أو كاذب » ، أى قوله محتمل للصدق والكذب .

مركباً تركيباً تقيدياً أو لم يكن كذلك .

ولهذا لما مر بعض العرب بمؤذن يقول « أشهد أن محمداً رسول الله » - بالنصب

قال: « فعل ماذا؟ »^١

فاذا قيل « ما هذا؟ » قيل « طعام » ، فهذا خبر مبتدأ محذوف باتفاق الناس ، تقديره

« هذا طعام » ، كقوله تعالى: « وَلَئِن سَأَلْتَهُمْ « مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ » ؟ » .

لَيَقُولُنَّ « اللَّهُ » - الزمر ٢٩ : ٢٨ ، وقوله: « قُلْ « مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ

مُوسَى نُورًا وَهُدًى لِلنَّاسِ ؟ » - الى قوله - « قُلْ « اللَّهُ » - الأنعام ٦ : ٩١ ، وكقوله:

سَيَقُولُونَ « ثَلَاثَةٌ » ، رَأَيْعُهُمْ كَلْبُهُمْ ، وَيَقُولُونَ « خَمْسَةٌ » ، سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ ، ...

وَيَقُولُونَ « سَبْعَةٌ » ، وَثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ » - الكهف ١٨ : ٢٢ ، أي ، « هم ثلاثة » و« هم خمسة »

و« هم سبعة » .

ومنه قوله تعالى: « وَقُلِ « الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ » - الكهف ١٨ : ٢٩ ، أي ، « هذا الحق

من ربكم » . ليس كما يظنه بعض الجبال ، أي ، « قل القول الحق » ، فان هذا لو أُريد

لنصب لفظ « الحق » . والمراد إثبات أن القرآن حق ، ولهذا قال « الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ » ،

ليس المراد هنا بقول حق مطلق: بل هذا المعنى المذكور في قوله: « وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا

١٥ - الأنعام ٦ : ١٥٢ ، وقوله: « أَلَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِمْ مِيثَاقُ الْكِتَابِ أَنْ لَا يَقُولُوا عَلَى اللَّهِ

إِلَّا الْحَقَّ - الاعراف ٧ : ١٦٩ .

ثم إذا قُدِّر أن الحد هو المفرد فالمفردات أسماء ، وغاية السائل أن يتصور مسماها ،

لكن من أين له إذا تصور مسماها أن هذا المسمى هو المشرط عنه ، وأن هذا

المسمى هو حقيقة المحدود؟

فان قيل: يفيد مجرد تصور المسمى من غير أن يحكم أنه هو ذلك أو غير ذلك ،

بل تصور « إنسان » ، قيل: حينئذ يكون هذا ك مجرد دلالة اللفظ المفرد على معناه ،

وهو دلالة الاسم على مسماها ، كما لو قيل « الانسان » . وهذا يحقق ما قناه من أن

١ - قال في غير هذا الكتاب - فقال: « ما يقول هذا؟ هذا هو الاسم ، فان الخبر عنه الذي به يتم الكلام ؟ » .

دلالة الحد كدلالة الاسم . وهذا هو قول أهل الصواب الذين يقولون « الحد تفصيل ما دل عليه الاسم بالاجمال » . وحيثذ يقال : لا نزاع بين العقلاء أن مجرد الاسم لا يوجب تصوير المسمى لمن لم يتصوره بدون ذلك ، وإنما الاسم يفيد الدلالة عليه والاشارة إليه .

ولهذا قالوا : إن المقصود باللفات ليس هو دلالة اللفظ المفرد على معناه . وذلك لأن اللفظ المفرد لا يُعرف دلالاته على المعنى إن لم يُعرف أنه موضوع له ، ولا يُعرف أنه موضوع له حتى يُتصور اللفظ والمعنى . فلو كان المقصود بالوضع استفادة معاني الألفاظ المفردة لزم الدور .

وإذا لم يكن المقصود من الأسماء تصوير معانيها المفردة ، ودلالة الحد كدلالة الاسم ، لم يكن المقصود من الحد تصوير معناه المفرد . وإذا كان دلالة الاسم على مسماه مسبوقة بتصور مسماه وجب أن تكون دلالة الحد على المحدود مسبوقة بتصور المحدود . وإذا كان كل من المحدود والمسمى متصوراً بدون الاسم والحد ، وكان تصور المسمى والمحدود (٢٩) مشترطاً في دلالة الحد والاسم على معناه ، امتنع أن تُتصور المحدودات بمجرد الحدود ، كما يمتنع تصور المسميات بمجرد الأسماء . وهذا هو المطلوب .

ولهذا كان من المثقف عليه بين جميع أهل الأرض أن الكلام المفيد لا يكون إلا جملة تامة ، كاسمين ، أو فعل واسم .

وهذا بما اعترف به المنطقيون ، وقسموا الألفاظ إلى « اسم » ، و« كلمة » ، و« حرف » ، — يسمي « أداة » ؛ وقالوا : المراد بـ « الكلمة » ما يريدُه النحاة بلفظ « الفعل » .

لكنهم مع هذا يتناقضون ، ويجمعون ما هو « اسم » عند النحاة « حرفاً » في اصطلاحهم . كالضائر — ضمائر الرفع ، والنصب ، والجر ، والمتصلة ، والمنفصلة — مثل قولك « رأيت » و« مرّ بي » ، فإن هذه أسماء ، ويسمّيها النحاة « الأسماء المضرة » ؛ والمنطقيون يقولون إنها في لغة اليونان من باب « الحروف » ، ويسمونها « الخراف » ، كأنها

تصور
المحدودات
بمجرد
المحدود تمتع

١٥
الكلام المفيد
لا يكون إلا
جملة تامة

٢٠

خُلف عن الأسماء الظاهرة .

فاما الاسم المفرد فلا يكون كلاماً مفيداً عند أحد من أهل الأرض ، بل ولا أهل السماء . وإن كان وحده كان معه غيره مضمراً ، أو كان المقصود به تنبيهاً وإشارة كما يقصد بالأصوات التي لم توضع لمعنى ؛ لا أنه تقصد به المعاني التي تقصد بالكلام .

استيراد

ولهذا عدّ الناس من البدع ما يفعله بعض النساك من ذكر اسم «الله» وحده ، بدون تأليف كلام . فان النبي صلى الله عليه وسلم قال : «أفضل الذكر لا إله إلا الله» ، وأفضل الدعاء الحمد لله ، وكبرواه أبو حاتم في صحيحه^٢ . وقال : «أفضل ما قلت أنا والنبيون من قبلي لا إله إلا الله ، وحده لا شريك له ، له الملك وله الحمد ، وهو على كل شيء قدير» ، - رواه مالك وغيره^٣ .

وقد تواتر عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه كان يعلم أمته ذكر الله تعالى بالجل التامة ، مثل «سبحان الله» و«الحمد لله» و«لا إله إلا الله» و«الله أكبر» و«لا حول ولا قوة إلا بالله» ، وقال : «أفضل الكلام بعد القرآن أربع - وهي من القرآن : سبحان الله ، و«الحمد لله» و«لا إله إلا الله» و«الله أكبر» - رواه مسلم^٤ . وفي صحيح مسلم عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال : «لأن أقول سبحان الله ، و«الحمد لله» ،

١ - هذا من جملة مباحث المصنف الاستردادية التي تكثرت في مؤلفاته . وقد فصلناه في الطبع لكيلا يشق على القارى . تتبع أصل الموضوع .

٢ - أخرجه أبو حاتم - وهو ابن حبان - عن جابر بن عبد الله . وأخرجه أيضاً الترمذى ، والنسائى ، وابن ماجه ، والحاكم - وصححه .

٣ - أخرجه مالك في «الموطأ» في الحج من دعاء يوم عرفة . عن طلحة بن عبيد الله بن كريب - وزن «كريم» - إلى قوله «لا شريك له» . وأخرجه الترمذى في الدعوات بتامه ، من حديث عمرو بن شعيب ، عن أبيه ، عن جده ، لكن بلفظ «خير» بدل «أفضل» . وأخرجه أيضاً الطبرانى وأحمد بالفاظ أخر .

٤ - أخرجه مسلم في الآداب ، باب ٢ ، عن سمرة بن جندب ، بلفظ «أحب الكلام الى الله أربع : سبحان الله ، و«الحمد لله» ، و«لا إله إلا الله» ، و«الله أكبر» ، لا يضرك بأيهن بدأت . وأخرجه أيضاً النسائى ، وابن ماجه ، وزاد النسائى «وهن من القرآن» . وأخرجه أحمد بلفظ «أفضل الكلام بعد القرآن - وهن من القرآن - أربع ، لا يضرك بأيهن بدأت : سبحان الله ، ... الخ» .

و «لا إله إلا الله، و الله أكبر، أحب إلى مما طلعت عليه الشمس». ^١ وقال :
« من كان آخر كلامه « لا إله إلا الله، دخل الجنة ». ^٢ وأمثال ذلك .

فمن طائفة من الناس أن ذكر «الاسم المفرد» مشروع ، بل ظنه بعضهم أفضل
في حق الخاصة من قول «لا إله إلا الله» ونحوها . وظن بعضهم أن ذكر «الاسم
المضمر» - وهو «هو» - هو أفضل من ذكر «الاسم المظهر» .

وأخرجهم الشيطان إلى أن يقولوا لفظاً لا يفيد إيماناً ولا هدى ، بل دخلوا بذلك
(٢٠) في مذهب أهل الزندقة والاحلاد - أهل «وحدة الوجود» - الذين يجعلون
وجود المخلوقات وجود الخالق . ويقول أحدهم : «ليس إلا الله» و «الله، فقط» ،
ونحو ذلك .

١٠ وربما احتج بعضهم عليه بقوله تعالى : **قُلِ : «الله» مُنَّم ذَرَهُمْ فِي خِيُوضِهِمْ
يَلْعَبُونَ ، وَظَنُّوا أَنَّهُ مَأْمُورٌ بِأَنْ يَقُولَ الْاسْمَ مُفْرَدًا .** وإنما هو جواب الاستفهام ،
حيث قال : **وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا : «مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيَّ بَشِيرًا
شَيْءٌ» ؛ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى : قُلِ : «مَنْ أَنْزَلَ السَّكِّيبَ الَّتِي جَاءَ بِهَا مُوسَى نُورًا
وَهَدَى لِلنَّاسِ ، تَجْعَلُونَهُ قَرَاطِيسَ مُبَدَّلُوتَهَا وَتُنْحَقُونَ كَثِيرًا ،... ؟ قُلِ :**
١٥ **«الله» - الأنعام : ٦ ، ٩١ .** أى . الله أنزل الكتاب الذي جاء به موسى .

عود إلى أصل الموضوع

وإذا عُرف أن مجرد الاسم ومجرد الحد لا يفيد ما يفيد «الكلام» بخال ، فعلم
أن الحد خبر مبتدئ محذوف لتكون جملة تامة .

٢٠ ثم قد يتنا فساد قولهم ، سواءً يجعل الحد مفرداً كالاسماء ، أو مركباً كالجمل ؛
وأنه على التقديرين لا يفيد تصوير المسمى . وهو المطلوب .

١ - أخرجه مسلم في الذكر . باب ١٠ ، عن أبي هريرة . وأخرجه أيضاً الترمذى ، والنسائى ، وابن أبى شيبة ، وأبو عوانة .

٢ - أخرجه أبو داود في الجنائز ، باب في التلقين ، عن معاذ بن جبل . وأخرجه أيضاً أحمد ، والحاكم - وصححه .

٣ - قد تكلم المصنف على ذكر «الاسم المفرد» باليسط في «رسالة العمودية» له ، ط . مصر ١٣٢٢ ، ص ٢٩ - ٤٢ .

ودعوى المدعى أن الحدَّ مجرد المفرد المقتد كدعواهم أن التصور^١ — الذي هو احد نوعي العلم — هو التصور المجرد عن كل نقي وإثبات. ومعلوم أن مثل هذا لا يكون علماً عند أحد من العقلاء، بل إذا خطر ببال الانسان شيء ما ولم يخطر له ثبوته ولا انتفاذه بوجه من الوجوه لم يكن قد علم شيئاً؛ مثل من خطر له «بجر زنبق» أو «جبل ياقوت» خاطراً مجرداً عن كون هذا التصور ثابتاً في الخارج أو متفياً، ممكناً أو متنعاً، فإن هذا من جنس الوسواس، لا من جنس العلم.

وقد بسطنا الكلام على هذا في مواضع متعددة، مثل الكلام على «المحصل»، وبيننا أن المشروط في «التصديق» من جنس العلم المشروط في «القول». فن صدق (٢١) بما لم يتصوره كان قد تكلم بغير علم، ومن صدق بما تصوره كان كالتكلم بعلم. فقولهم في «الحدود القولية» من جنس قولهم في «التصورات الذهنية».

الوجه الثاني

خبر الواحد بلا دليل لا يفيد العلم

الثاني: أنهم يقولون «الحد لا يمنع ولا يقوم عليه دليل، وإنما يمكن إبطاله بـ «النقض» و«المعارضة»، بخلاف «القياس»، فإنه يمكن فيه «الممانعة» و«المعارضة».

يقال: إذا لم يكن الحدّ قد أقام دليلاً على صحّة الحدّ امتنع أن يعرف المستمع المحدود إذا جاوز عليه الخطأ. فإنه إذا لم يعرف صحّة الحدّ إلا بقوله، وقوله محتمل للصدق والكذب، امتنع أن يعرفه بقوله.

ومن العجب أن هؤلاء يزعمون أن هذه طرق عقلية يقينية، ويجعلون العلم بالمفرد أصلاً للعلم بالمركب، ويجعلون العمدة في ذلك على الحدّ، الذي هو قول الحدّ بلا

١ — بهامش الأصل: كون التصور ليس بعلم والمناطقة يجعلونه علماً، كما قال السعد «العلم إن كان إذعاناً لنسبة تصديق، والا فتصوره»، مجمله قسماً من العلم، والحق ما قاله المصنف رحمه الله.

دليل، وهو خبر واحد عن أمر عقلي لا حسيّ يحتمل الصواب والخطأ والصدق والكذب، ثم يعيرون على من يعتمد في الأمور السبعية على نقل الواحد الذي معه من القرائن ما يفيد المستمع العالم بها العلم اليقيني، زاعمين أن خبر الواحد لا يفيد العلم. ولاريب أن مجرد خبر الواحد الذي لا دليل على صدقه لا يفيد العلم، لكن هذا بعينه قولهم في الحد، فانه خبر واحد لا دليل على صدقه، بل ولا يمكن عندهم إقامة دليل على صدقه. فلم يكن الحد مفيداً لتصور المحدود.

ولكن إن كان المستمع قد تصور المحدود قبل هذا، أو تصوّره معه أو بعده بدون الحد، وعلم أن ذلك حده، علم صدقه في حده. وحيث فلا يكون الحد أفاد التصور. وهذا بين.

وتلخيصه أن تصور المحدود بالحد لا يمكن (٢٢) بدون العلم بصدق قول الحد، وصدق قوله لا يعلم بمجرد الخبر، فلا يعلم المحدود بالحد.

ومن قال «أنا أريد بالحد المفرد»، لم يكن قوله مفيداً لشيء أصلاً. فان التكلم بـ «الاسم المفرد» لا يفيد المستمع شيئاً. بل إن كان تصور المحدود بدون هذا اللفظ كان قد تصوّره بدون هذا اللفظ المفرد، وإن لم يكن تصوّره لاقبله ولا بعده^٢

الوجه الثالث

لو حصل تصور المحدود بالحدّ لحصل ذلك قبل العلم بصحة الحدّ

الثالث: أن يقال: لو كان الحدّ مفيداً لتصور المحدود لم يحصل ذلك إلا بعد العلم بصحة الحدّ، فانه دليل التصور وطريقه وكاشفه، فنال المتع أن نعلم صحة المعرف المحدود قبل العلم بصحة المعرف. والعلم بصحة الحدّ لا يحصل إلا بعد العلم بالمحدود، إذ الحدّ خبر عن مخبر هو المحدود، فنال المتع أن يُعلم صحة الخبر وصدقته قبل

تصوّر المخبر عنه من غير تقليد المخبر وقبول قوله فيما يشترك في العلم به المخبر —
والمخبر ليس هو من باب الاخبار عن الأمور الغائبة

الوجه الرابع

معرفة المحدود يتوقف على العلم بالشيء واسمه فقط

الرابع: أنهم يحددون المحدود بالصفات التي يسمونها «الذاتية»، ويسمونها
«أجزاء الحد»، و«أجزاء الماهية»، و«المقومة لها»، و«الداخلة فيها»، ونحو
ذلك من العبارات

فإن لم يعلم المستمع أن المحدود موصوف بتلك الصفات امتنع أن يتصوره، وإن
علم أنه موصوف بها كان قد تصوّره بدون الحد. ثبت أنه على تقدير التقيضين
لا يكون قد تصوّره بالحد. وهذا بيقين.

فإنه إذا قيل: «الإنسان»، هو «الحيوان الناطق»، فإن لم يكن قد عرف
«الإنسان» قبل هذا لكان متصوّراً لمسمى «الحيوان الناطق»، ولا يعلم أنه «الإنسان»
— احتاج إلى العلم بهذه النسبة. وإن لم يكن متصوّراً لمسمى «الحيوان الناطق»،
احتاج إلى شيئين: إلى تصوّر ذلك، وإلى العلم بالنسبة المذكورة. وإن عرف
ذلك كان قد تصوّر «الإنسان» بدون الحد.

الحد قد ينبه تبييناً

نعم، الحد قد ينبه على تصوّر المحدود، كما ينبه الاسم. فإن الذهن قد يكون
غافلاً عن الشيء، فإذا سمع اسمه أو حدّه أقبل بذمّه إلى الشيء الذي أشير إليه بالاسم
أو الحد، فيتصوره. فيكون فائدة الحد من جنس فائدة الاسم، وهذا هو الصواب،
(٣٣) وهو «التمييز بين الشيء المحدود وغيره».

وتكون الحدود للانواع بالصفات، كالحدود للاعيان بالجهاات. كما إذا قيل: حد الأرض من الجانب القبلى كذا، ومن الجانب الشرقى كذا، وميّزت الأرض باسمها وحدّهما. وحدّ الأرض يحتاج إليه، إذا خيف من الزيادة في المسمى أو النقص منه، فيفيد إدخال المحدود جميعه وإخراج ما ليس منه، كما يفيد الاسم. وكذلك حدّ النوع.

التحديد
بالصفات
كالتحديد
بالجهاات

وهذا يحصل بالحدود اللفظية تارة، وبالصفتية أخرى. وحقيقه الحدّ في الموضوعين بيان مسمى الاسم فقط، وتمييز المحدود عن غيره، لا تصوير المحدود. وإذا كان فائدة الحدّ بيان مسمى الاسم، والتسمية أمر لغوي وضعي، رُجع في ذلك إلى قصد ذلك المسمى ولقته. ولهذا يقول الفقهاء: من الأسماء ما يعرف حدّه به اللغة،^١ ومنه ما يعرف حدّه به الشرع،^٢ ومنه ما يعرف حدّه به العرف^٣.

الحد باللفظ

ومن هذا تفسير الكلام وشرحه إذا أريد به تبين مراد المتكلم؛ فهذا يبني على معرفة حدود كلامه. وإذا أريد به تبين صحته وتقريره فانه يحتاج إلى معرفة دليل صحة الكلام. فالأول فيه بيان تصوير كلامه؛ والثاني بيان تصديق كلامه.

وتصوير كلامه كتصوير مسميات الأسماء به «الترجمة» تارة لمن يكون قد تصور المسمى ولم يعرف أن ذلك اسمه، وتارة لمن لم يكن قد تصور المسمى فيشار له إلى المسمى بحسب الامكان - إما إلى عينه، وإما إلى نظيره. ولهذا يقال: الحد تارة يكون له الاسم، وتارة يكون له المسمى^٤.

١٥

وأئمة المصنفين في صناعة الحدود على طريقة المنطقيين يعترفون عند التحقيق بهذا، كما ذكر أبو حامد الغزالي في كتاب «معيار العلم» الذي صنّفه في المنطق^(١٣٤) بعد أن قال^٥:

١ - س: بالوضعية. ٢ - كذا بالأصل، والصواب: «منها». ٣ - سيأتي بيان ذلك بالبط. ٤ - نص العبارة التالية يقع في «معيار العلم» المطبوع بمصر سنة ١٣٤٦ هـ، ص ٣٦-٣٧، باختلافات يسيرة في القراءات، بعضها في أصلنا أرجح.

البحث النظري الجاري في الطلب إما أن يتجه إلى « تصور » أو إلى « تصديق » . فالموصل إلى « التصور » يسمى « قولاً شارحاً » ، فنه « حد » ومنه « رسم » . والموصل إلى « التصديق » يسمى « حجة » ، فنه « قياس » ومنه « استقراء » وغيره .

قال الغزالي :

مضمون هذه الكتاب تعريف مبادئ « القول الشارح » ، لما أريد تصوره « حياً » ، كان أو « رسماً » ، وتعريف مبادئ « الحجة » ، الموصلة إلى التصديق « قياساً » ، كان أو غيره ، مع التنبيه على شروط صحتها ومثار الغلط فيها . . .

قال :

١٠ فان قلت : كيف يجمل الانسان العلم التصوري حتى يقتصر إلى « الحد » ؟ قلنا : بأن يسمع الانسان اسماً لا يعرف معناه ، كمن قال : « ما الخلاء ؟ » و « ما الملاء ؟ » ، و « ما الشيطان ؟ » و « ما العقار ؟ » فيقال : « العقار : الخمر » . فان لم يعرفه باسمه المعروف يفهمه بحدّه ، فيقال : « الخمر هو شراب مسكر » ، « معتصر من العنب » ، فيحصل له علم تصوري بذات « الخمر » .

١٥ قلت : فقد بين أن فائدة الحدود من جنس فائدة الاسماء ، وأن ذلك كمن يجمع اسماً لا يعرف معناه فيذكر له اسم ، فان لم يتصوره وإلا ذكر له الحد .

وهذا كما يعنون^٢ به « حذاقهم » ، حتى قال « معلمهم الثاني » ، أبو نصر الفارابي^٣ - وهو أعظم الفلاسفة كلاماً في المنطق وتهاريمه - من « برهانه » :

ومعلوم أن الاسم لا يفيد بنفسه تصوير المستمعي ، وإنما يفيد التمييز بينه وبين غيره . وأما تصور المستمعي فتارة يتصوره الانسان بذاته - بحسبه الباطن أو الظاهر ، وتارة يتصوره بتصور نظيره ، وهو أبعد . فن عرف عين

٤-١ - هذه العبارة بالهامش بخط المصنف وخط زيد .

٢ - بهامش الأصل بخط المصنف : « يعنون به » ، ويخط آخر « يعترف به » .

٣ - بهامش الأصل : « المعلم الثاني » : الفارابي . و « الأول » : كاسبي ، أرسطو .

اعتراف
الغزالي بأن
فائدة الحد
كفائدة الاسم

اعتراف
الفارابي

٢٠

« الخمر » إذا لم يعرف مسمى لفظ « العُقار » قيل له : هو « الخمر » أو غيرها من الاسماء ، فعرفها . ومن لم يعرف عين « الخمر » بحال عرف بنظيرها ، فقيل له : هو « شراب » . فاذا تصور القدر المشترك بين النظيرين ذكر له ما يميزها ، فقيل « مسكر » .

ولكن الكلام في تصوّره لمعنى « المسكر » كالكلام في تصوّره لمعنى « الخمر » . فان لم يعرف عين « المسكر » (٢٥) وإلا لم يمكن تعريفه إلا بنظيره ، فيقال : هو « زوال العقل » . وهذا جنس يشترك فيه « النوم » و « الجنون » و « الاغماء » و « السكر » . فلا بد أن يميّز « السكر » فيقال « زوال العقل بما يلتذّ به » . ثم « اللذّة » لا بد أن يكون قد تصور جنسها يد « الأكل » و « الشرب » وغيرهما .

وهذا يبيّن أن فائدة الحدود قد تكون أضعف من فائدة الاسماء ، لأنها تفيد معرفة الشيء بنظيره ، والاسم يكتفى به من عرفه بنفسه .

فائدة الحدود
قد تكون
أضعف من
فائدة الاسماء .

وحقيقة الأمر أن الحدّ هو أن تصف المحدود بما تتصل به بينه وبين غيره . والصفات تفيد معرفة الموصوف خبراً ، و « ليس الخبز كالمعائن » ، ولا من عرف المشهود عليه بعينه كمن عرفه بصفته وحليته . فن عرف المسمى بعينه كان الاسم مغنياً له عن الحدّ كما تقدّم . ومن لم يعرفه بعينه لم يفده الحدّ ما يفيد الاسم لمن عرفه بعينه ، إذ الاسم هناك يدلّ على العين التي عرفها بنفسها . والحدّ لمن لم يعرف العين إنما يفيد معرفة « النوع » ، لا معرفة « العين » ، كما يتصور « اللذّة » بشرب « الخمر » من لم يشربها قياساً على « اللذّة » ب « الخبز » و « اللحم » ، ومعلوم فرق ما بين « اللذتين » .

١٥

٢٠

وليس مقصودنا أن فائدة الحدود أضعف مطلقاً ، وإنما المقصود أنها من جنس

١ - هذا لفظ حديث نبوي كما ذكر المصنف في رسالة « درجات اليقين » من « مجموعة الرسائل الكبرى » ، ط مصر ، سنة ١٣٣٢ هـ ، ج ٢ ، ص ١٤٦ . وقد أخرجه الطبراني عن أنس بلفظ « ليس الخبز كالمعائن » ، وكذلك أخرجه أحمد ، والبرار ، والطبراني ، وابن حبان ، عن ابن عمر ، بهذا اللفظ أيضاً مع زيادة بعده — ذكره في « مجمع الزوائد » ، ط مصر ، سنة ١٣٥٢ ، ج ١ ، ص ١٥٣ .

فائدة الأسماء، وأنها مذكّرة، لا مصوّرة؛ أو معرفة بالتسمية، تميّزة للمسمّى من غيره؛ أو معرفة بالقياس.

اعتراف ابن سينا بأن من الأمور ما هو متصور بذاته

وهكذا يقول أحد أئمتهم في تحديد أمور كثيرة قد حدّها غيرهم. يقولون: لا

يمكن تحديدها تحديداً تعريف لماهياتها، بل تحديداً تنبيه و تمييز. كما قال ابن سينا في «الشفاء»^١ قال:

فقول: إن «الموجود»، و«الشيء»، و«الضروري» معانيها ترتسم في النفس إرتساماً أولياً - ليس ذلك الإرتسام بما يحتاج^٢ أن يجلب (٣٦) بأشياء هو أعرف منها.

فانه كما أنه^٣ في باب «التصديق»^٤ مبادئ أوليّة يقع التصديق بها لذاتها، ويكون التصديق لغيرها بسببها. وإذا لم يخطر بالبال أو لم يفهم اللفظ الدالّ عليها لم يمكن التوصل إلى معرفة ما يعرف بها. وإذا^٥ لم يكن التعريف الذي يحاول إخطارها بالبال أو تفهيم ما يدل عليها من الألفاظ محاولاً لافادة علم ما ليس في الغريزة، بل منبهاً على تفهيم ما يريد القائل أو يذهب إليه. وربما كان ذلك بأشياء هي في أنفسها أخفى من المراد تعريفه، لكنها لعلّة^٦ ما وعبارة^٧ ما صارت أعرف.

كذلك في «التصورات» أشياء هي مبادئ للتصور - هي متصورات لذاتها^٨. وإذا أريد أن يدل عليها لم يكن ذلك بالحقيقة تعريفاً لمجهول، بل تنبيهاً وإخطاراً بالبال باسم العلامة^٩. وربما كانت في نفسها أخفى منه،

١ - هو الفصل الخامس من المقالة الأولى في الالهيات من «الشفاء» لابن سينا، وعنوانه: فصل في الدلالة على الموجود، و«الشيء» وأقسامها. ويقع بص ٢٩١، من طبعة طهران، سنة ١٣٠٣ هـ. وقد قابلنا العبارة التالية عليها، وسنشير إليها بحرف «ط» فيما بعد.

٢ - زاد في ط: إلى. ٣ - ط: أن. ٤ - ط: التصديقات. ٥ - ط: وإن.

٦ - ط: أو تفهيم ما يدل به عليها. ٧ - ط: وهي متصورات لذواتها. ٨ - ط: باسم أو بعلامة.

لكنها لعلّماً ما وحالاً ما تكون أظهر دلالة . فاذا استعملت تلك العلامة
 نهت النفس على إخطار ذلك المعنى بالبال من حيث أنه هو المراد ، لا
 غيره ، من غير أن تكون العلامة بالحقيقة معلّمة إياه .

ولو كان كل تصوّر يحتاج إلى أن يسبقه تصور قبله لذهب الأمر^٢ إلى
 غير النهاية ، أو لدّار . وأولى الأشياء بأن تكون متصورة لأنفسها الأشياء
 العامّة للأمر كلها ، كـ « الموجود » و « الشيء » و « الواحد » وغيره .
 ولهذا ليس يمكن أن يبيّن شيء منها بيان لا دور فيه ألبتة ، أو بيان^٣
 شيء أعرف منها .

وكذلك من جاول أن يقول فيها شيئاً وقع في اضطراب . كمن يقول :
 « إن من حقيقة « الموجود » أن يكون « فاعلاً » أو « منفلاً » . وهذا ،
 وإن كان ولا بدّ ، فن أقسام « الموجود » ، (٢٧) و « الموجود » أعرف
 من « الفاعل » و « المنفعل » ، وجمهور الناس يتصورون حقيقة « الموجود »
 ولا يعرفون ألبتة أنه يجب أن يكون « فاعلاً » أو « منفلاً » . وأنا إلى هذه
 الغاية لم يتضح لي ذلك إلا بقياس ، لا غير . فكيف يكون حال من روم
 أن يعرف الشيء الظاهر بصفة له تحتاج إلى بيان حتى يثبت وجودها له ؟

وكذلك قول من قال : « إن « الشيء » هو الذي يصحّ عنه الخبر » . فإن
 « يصحّ » أخنى من « الشيء » ، و « الخبر » أخنى من « الشيء » ، فكيف
 يكون هذا تعريفاً لـ « الشيء » ؟ وإنما تعرف « الصحة » ويعرف « الخبر »
 بعد أن يستعمل في بيان كل واحد منها أنه « شيء » ، أو أنه « أمر » ، أو
 أنه « ما » ، أو أنه « الذي » ، وجميع ذلك كالمراذفات لاسم « الشيء » .
 فكيف يصحّ أن يعرف « الشيء » تعريفاً حقيقياً بما لا يعرف إلا به ؟

نعم ، ربما كان في ذلك وأمثاله تنبيه ما . وأما بالحقيقة ، فانك إذا قلت

تعريف
 تعريف
 « الموجود »

تعريف
 تعريف
 « الشيء »

المدرج
 بينه تنبيهاً

٢ - زاد في ط : في ذلك .

٤ - ط : ولذلك .

١ - ط : تنبيه .

٣ - لا يوجد «وه» في ط .

«إن الشيء» هو ما يصح أن يخبر عنه،^١ تكون كأنك قلت «إن الشيء» هو الشيء الذي يصح عنه الخبر، لأن معنى «ما» و«الذي» و«الشيء» معنى واحد، تكون قد أخذت «الشيء» في حد «الشيء». على أننا لا نترك أن يقع بهذا وما أشبهه - مع فساد مأخذه - تنبيه بوجه ما على «الشيء». ونقول: إن معنى «الموجود» ومعنى «الشيء» متصوران في الأنفس، وهما معنيان. و«الموجود» و«المثبت» و«المحصل» أسماء مترادفة على معنى واحد. ولا شك أن معناها قد حصل في نفس من يقرأ هذا الكتاب.

وكذلك قال في حد «الواحد» و«الكثير». قال:

فصل في تحقيق «الواحد» و«الكثير»، وإبانة أن «العدد» عرض^٢

والذي يوجب علينا تحقيقه ماهية «الواحد»^٣. وذلك أنا إذا قلنا: «إن الواحد» (الذي لا ينقسم)،^٤ فقد قلنا «إن الواحد» الذي لا يتكرر، ضرورة، (٢٨) فأخذنا في بيان «الواحد» «الكثرة». وأما «الكثرة» فمن الضرورة أن تُحدد بـ «الواحد» لأن «الواحد» مبدأ «الكثرة»، ومنه وجودها وماهيتها.

ثم أي حد حددنا به «الكثرة» استعملنا فيه «الواحد» بالضرورة. فمن ذلك ما نقول: «إن الكثرة» هو المجتمع من وحدات،؛ فقد أخذنا «الوحدة» في حد «الكثرة». ثم عملنا شيئاً آخر، وهو أننا أخذنا «المجتمع» في حدّها، و«المجتمع» يشبه أن يكون هو «الكثرة» نفسها. وإذا قلنا «من الوحدات» أو «الوحدات» أو «الآحاد» فقد أوردنا بدل

١ - ط: هو ما يصح الخبر عنه.

٢ - هو الفصل الثالث من المقالة الثالثة في الإلهيات من «الشفاء» لابن سينا، ويقع بص ٢٩ من ط. وفيها «الوحدة» بدل «الواحد»، و«الكثرة» بدل «الكثير».

٣ - ط: والذي يصعب الآن علينا تحقيق ماهية «الواحد» و«الكثير».

٤ - ط: إن الواحد لا ينقسم.

ط: الوحدات.

صعوبة حد
«الواحد»
و«الكثير»

١٥

حد
«الكثرة»

٢٠

لفظ «الجمع» هذا اللفظ، ولا يفهم معناه ولا يعرف إلا بـ «الكثرة». وإذا قلنا: «إن «الكثرة» هي التي تمدّ بالواحد»، فنكون قد أخذنا في حد «الكثرة» «الوحدة»، ونكون أيضاً أخذنا في حدّها «العدد»، و«التقدير». وذلك إنما يفهم بـ «الكثرة» أيضاً.

فما أغنىٰ علينا أن نقول في هذا الباب شيئاً يعتدّ به، لكنه يشبه أن تكون «الكثرة» أيضاً أعرف عند تخيلنا، ويشبه أن تكون «الوحدة» و«الكثرة» من الأمور التي تصوّرهاً بدياً. فذكر «الكثرة» تتخيلها أولاً، و«الوحدة» نقلها من غير مبدل لتصورها^١. ثم إن كان ولا بد، فخيال. ثم تعريفنا «الكثرة» بـ «الوحدة»^٢ تعريفاً عقلياً. وهناك نأخذ «الوحدة» متصوّرة بذاتها. ومن أوائل التصوّر يكون تعريفنا «الوحدة» بـ «الكثرة» تنبيهاً يستعمل فيه المذهب الخيالي النومي إلى معقول عندنا، لا يتصور حاضراً في الذهن.

فاذا قالوا: «إن «الوحدة» هي «الشيء الذي ليست فيه كثرة»، دلوا على أن المراد بهذه اللفظة الشيء المعقول عندنا بدياً الذي يقابل هذا الآخر، وليس هو؛ فينبه عليه بسلب هذا عنه.

والعجب من (٣٩) يحدّد^{١١} «العدد» ويقول: «إن «العدد» كثرة مؤلّفة من وحدة^{١٢} أو آحاد». و«الكثرة» نفس «العدد»، ليس كالجنس لـ «العدد»، و«حقيقة «الكثرة» أنها «مؤلّفة من وحدات». فقولهم «إن «الكثرة» «مؤلفة من وحدات»، كقولهم «إن «الكثرة» «كثرة»، فإن «الكثرة» ليس إلا اسماً لـ «المؤلّف من الوحدات».

١ - ط: فقد اردنا لفظ «الجمع» مع هذا اللفظ. ٢ - ط: العدد. ٣ - ط: أصغر.
٤ - زاد في ط: و«الوحدة» أعرف عند عقولنا. ٥ - ط: تصوّرها. ٦-٧ - ط: لكن «الكثرة» تتخيلها أولاً، و«الوحدة» نقلها من غير مبدل لتصورها عقلياً.
٨ - ط: بل. ٩ - زاد في ط: يكون. ١٠ - كلمة «الكثرة» بالوحدة، كانت مقولوبة في الأصل فاطلها المصنف بخطه بالهامش.
١١ - ط: يحدّد. ١٢ - ط: وحدات.

فان قال قائل : « إن الكثرة » قد تولّف من أشياء غير الوحدات ، مثل « الناس » و « الدواب » ، فنقول : « إنه كما أن هذه الأشياء ليست « كثرات » ، بل أشياء موضوعة لـ « الكثرة »^٢ ، وكما أن تلك الأشياء هي « وحدان »^٣ ، لا « وحدات » ، وكذلك هي « كثيرة » لا « كثرة » . والذين يحسون أنهم إذا قالوا « إن العدد » ، « كتيبة منفصلة ذات ترتيب » ، قد تخلصوا من هذا ، فاطلّصوا . فان « الكتيبة » تجوح تصوّرها للنفس إلى أن تعرف بـ « الجزء » أو « القسمة » أو « المساواة » . أما « الجزء » و « القسمة » فانما يمكن تصوّرها بـ « الكثرة »^٤ . وأما « المساواة » فان « الكتيبة » أعرف منها عند العقل الصريح ، لأن « المساواة » من الأعراض الخاصة بـ « الكتيبة » التي يجب أن تؤخذ في حدها « الكتيبة » ، فيقال « إن « المساواة » هي « اتحاد في الكتيبة » . و « الترتيب » الذي أخذ في حد « العدد » أيضاً « هو ما لا يفهم إلا بعد فهم « العدد »^٥ .

فيجب أن يعلم أن هذه كلها تشبيهات مثل التشبيه^٦ بالأمثلة والأسماء المترادفة . فان هذه المعاني متصوّرة كلها أو بعضها لذواتها ، وإنما يدلّ عليها بهذه الأشياء لئبّه عليها ويميّز فقط .

قلت : فهذا الكلام الذي ذكره ابن سينا هنا قد تلقّوه عنه بالقبول ، كما يذكر مثل ذلك أبو حامد ، والرازي ، والمهروردي ، وغيرهم .

فيقال : هذا الذي ذكروه في حدود هذه الأمور هو موجود في سائر ما يرومون يانه بحدودهم عند التدبر والتأمل . لكن منها ما هو بيتن لكل أحد ، كالأمور العامة : ومنها ما هو بيتن لبعض الناس ، كما يعرف أهل الصناعات والمقالات أموراً لا يعرفها غيرهم . فحدودها بالنسبة إلى هؤلاء كحدود تلك الأمور التي يعم عليها بالنسبة إلى العموم .

٢-١ - هذه العبارة في ط أكل وأوضح ، وهي : « إنه كما أن هذه الأشياء ليست « وحدات » ، بل أشياء موضوعة لـ « الوحدات » ، كذلك أيضاً ليست هي بـ « كثرة » ، بل أشياء موضوعة لـ « الكثرة » . ٣ - ط : هي « آحاد » . ٤ - ط : « الكتيبة » . ٥-٦ - ط : « هو ما يفهم بعد فهم « العدد » . ٧ - ط : مثل التشبيهات .

وأما الأمور التي تخفى فجرد الحدود لا تفيد تعريف حقيقتها بعينها، وإنما تفيد تمييزها ونوعاً من التعريف الشبهى.

وهذا يتبين بتقرير قاعدة في ذلك. فقول:

التحقيق السهيد في مسألة التحديد

المقول في جواب « ما هو؟ » المطلوب تعريفه بالحد هو جواب المقول سائل قال « ما كذا؟ »، كما يقول « ما الخبز؟ »، أو « ما الإنسان؟ »، أو « ما الثلج؟ »، فهذا الاسم المستفهم عنه المذكور في السؤال، إما أن يكون السائل غير عالم بمسماه، وإما أن يكون عالماً بمسماه.

مطلوب السائل المتصور للعنى، الجاهل بدلالة اللفظ عليه

١٠ فالأول كالسائل عن اسم في غير لغته، أو عن اسم غريب في لغته، أو عن اسم معروف في لغته لكن مقصوده تحديد مسماه. مثل العربي إذا سأل عن معانى الأسماء الأجنبية، والعجمي إذا سأل عن معانى الأسماء العربية، وبعض الأعاجم إذا سأل بعضاً عن معانى الأسماء التي تكون في لغة المستول دون السائل. وهذا هو « الترجمة ».

« الترجمة، وأحكامها »

١٥ فالمرجم لا بد أن يعرف اللغتين: التي يترجمها، والتي يترجم بها. وإذا عرف أن المعنى الذى يقصد بهذا الاسم في هذه اللغة هو المعنى الذى يقصد به في اللغة الأخرى ترجمه، كما يترجم اسم الخبز، والماء، والأكل، والشرب، والسماء، والأرض، والليل، والنهار، والشمس، والقمر، ونحو ذلك من أسماء الأعيان والأجناس (١) لما تضمنته من الأشخاص، سواء كانت مسمياتها أعياناً أو معانى.

٢٠ والترجمة تكون لـ « المفردات »، و لـ « الكلام المؤلفه التام ».

وإن كان كثير من الترجمة لا يأتي بحقيقة المعنى التي في تلك اللغة ، بل بما يقاربه ، لأن تلك المعاني قد لا تكون لها في اللغة الأخرى ألفاظ تطابقها على الحقيقة ؛ لا سيما لغة العرب ، فإن ترجمتها في الغالب تقريب .

ومن هذا الباب ذكر غريب القرآن ، والحديث ، وغيرهما . بل وتفسير القرآن ، وغيره من سائر أنواع الكلام . وهو في أول درجاته من هذا الباب . فإن المقصود ذكر مراد المتكلم بتلك الأسماء ، أو بذلك الكلام .

وهذا الحد ، هم متفقون على أنه من « الحدود اللفظية » . مع أن هذا هو الذي يحتاج إليه في إقراء العلوم المصنفة ، بل في قراءة جميع الكتب ، بل في جميع أنواع المخاطبات . فإن من قرأ كتب النحو ، والطب ، أو غيرهما ، لا بد أن يعرف مراد أصحابها بتلك الأسماء ، ويعرف مرادهم بالكلام المؤلف . وكذلك من قرأ كتب الفقه ، والكلام ، والفلسفة ، وغير ذلك .

معرفة الحدود الشرعية من الدين

وهذه الحدود معرفتها من الدين . في كل لفظ هو في كتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم . ثم قد تكون معرفتها فرض عين ، وقد تكون فرض كفاية . ولهذا دم الله تعالى من لم يعرف هذه الحدود بقوله تعالى : **الْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا وَأَجْدَرُ أَلَّا يَعْلَمُوا حُدُودَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ** — التوبة ٩ : ٩٧ .

والذي أنزله على رسوله فيه ما قد يكون الاسم غريباً بالنسبة إلى المستمع ، (٤٢) **كَلِمَاتٍ ضَيَّيَ ، ١ و دَقَسُورَةَ ، ٢ و دَعَسَسَ ، ٣ .** وأمثال ذلك .

وقد يكون مشهوراً ، لكن لا يعلم حده ، بل يعلم معناه على سبيل الاجمال ،

١ - في سورة النجم ٥٣ : ٢٢ . تلك إذا قسمة ضيبي ، أي : ناقصة . جائرة . وأصله فعل ، فكسرت الياء .

٢ - في سورة المدثر ٧٤ : ٥١ « فترت من قسورة ، وهو الأسد ، وقيل : الرامي . من « القسرة : الغلظة .

٣ - في سورة التكويد ٨١ : ١٧ « واللبل إذا عسس ، أي : أدبر ، وذلك في منتهى الليل : وقيل : أبل .

تحديد الأسماء الشرعية
 كاسم « الصلوة » و « الزكوة » و « الصيام » و « الحج » . فإن هذه ، وإن كان جمهور
 المخاطبين يعلمون معناها على سبيل الاجمال ، فلا يعلمون مسماها على سبيل التحديد
 الجامع المانع إلا من جهة الرسول صلى الله عليه وسلم . وهي التي يقال لها « الأسماء
 الشرعية » .

٥
 ١٠
 كما إذا قيل : « صلوة الجنائزة » و « سجدة السهو » و « سجود الشكر » و « الطواف »
 هل تدخل في مسمى « الصلوة » في قوله صلى الله عليه وسلم : « مفتاح الصلوة الطهور ،
 وتحريمها التكبير ، وتحليلها التسليم »^٢ ؟ قيل : كل ذلك « صلوة » تجب لها
 « الطهارة » ، وقيل لا تجب « الطهارة » شيء بذلك ؟ وقيل تجب لما تحريمه التكبير
 وتحليله التسليم ، ك « صلوة الجنائزة » و « سجدة السهو » ، دون « الطواف » و
 « سجود التلاوة »^٣ ؟

وكذلك اسم « الخمر » و « الربوا » و « الميسر » ، ونحو ذلك . تعلم أشياء من
 مسمياتها ، ومنها ما لا يعلم إلا ببيان آخر . فانه قد يكون الشيء داخلا في اسم
 « الربوا » و « الميسر » والانسان لا يعلم ذلك إلا بدليل يدل على ذلك - شرعى ،
 أو غيره .

حد « النية »
 ومن هذا قول النبي صلى الله عليه وسلم ، لما سئل عن حد « النية » ، قال :
 « ذكرك أخاك بما يكره » . قال له : « رأيت ، إن كان في أخى ما أقول ؟ » قال :
 « إن كان فيه ما تقول فقد اغتبتته ، وإن لم يكن فيه ما تقول فقد بهتته »^٤ .
 حد « الكبر »
 وكذلك قوله لما قال : « لا يدخل الجنة من في قلبه مثقال ذرة من كبر » .

٢١ - هذه العبارة زيدت على هامش الأصل بخط المصنف . وقد حقق المصنف مسألة ما تجب له الطهارتان :

الغسل والوضوء ، تحقيقاً مفضلاً في « مجموعة فتاوى ابن تيمية » ، ط . مصر ، سنة ١٣٢٦ ، ج ٢ ، ص ٥٥-٥٧ .

٣ - أخرجه الشافعى ، وأحمد ، والبخارى ، وأصحاب السنن إلا النسائى ، وصححه الحاكم وابن السكن ، من حديث على
 ابن أبى طالب - من « التلخيص الحبير » .

٤ - أخرجه مسلم في الأدب ، عن أبى هريرة ، وكذلك أصحاب السنن . ولفظه : « أتدرون ما النية ؟ » ، وفى
 رواية : قيل « يا رسول الله ! ما النية ؟ » - الحديث . و « بهتته » أى : قلت عليه البهتان . وهو كذب عظيم .

فقال رجل : « يا رسول الله ! الرجل يجب أن يكون ثوبه حسناً ، ونعله حسناً ، أفن الكبر ذلك ؟ » فقال : « لا . الكبر بَطْرَ الحق ، وَغَطْ الناس »^١.

أو كذلك لما قيل له : « ما الاسلام ؟ » و « ما الايمان ؟ » و « ما الاحسان ؟ »^٢ ولما سئل عن أشياء : « أهى من الخمر ؟ »^٣ وغير ذلك^٤.

وبالجملة ، فالحاجة إلى معرفة هذه الحدود ماسة لكل أمة ، وفي كل لغة . فان معرفة من ضرورة التخاطب ، الذى هو النطق ، الذى لا بد منه لبني آدم .

أقسام « الحدود اللفظية »

وهذا الذى يقال له « حد بحسب الاسم » ، والمقول فى جواب « ما هو ؟ » من هذا النوع . وقد يكون اسماً مرادفاً ، وقد يكون مكافئاً غير مرادف ، بحيث يدل على الذات مع صفة أخرى . كما إذا قال (٤٣) « ما الصراط المستقيم ؟ » فقال : هو « الاسلام » ، و « اتباع القرآن » ، أو « طاعة الله ورسوله » ، و « العلم النافع والعمل الصالح »^٥ . أو « ما الصارم ؟ » فقيل : هو « المهتد » . وما أشبه ذلك .

وقد يكون الجواب بـ « المثال » . كما إذا سئل عن لفظ « الخبز » ، ورأى

الجواب
بالمثال

١ - أخرجه مسلم فى الايمان ، والترمذى فى البر والصلة ، عن عبد الله بن مسعود ، ببعض زيادة وتقصان . وبطريق الحق : تفيقه ، وغط الناس : احتقارهم .

٢-٣ - هذه العبارة مزودة بين السطور بخط المصنف .

٤ - هو حديث جبريل المشهور الذى أخرجه الشيخان فى الايمان من حديث ابى هريرة ، وكذلك النسائى ، وابن ماجه . وتفرده مسلم عن البخارى باخراجه عن عمر بن الخطاب ، كما أخرجه عنه أصحاب السنن ، وقد روى من غير وجه .

٥ - كما فى حديث أبى موسى الأشعرى : سألت النبي صلى الله عليه وسلم عن شراب من العسل ، فقال : « ذلك البتع » . قلت : « ومن الشعير والنرة ؟ » فقال : « ذلك المزرة » . ثم قال : « أخبر قومك أن كل مسكر حرام » . رواه أبو داود فى الأشربة ، وأخرجه البخارى ومسلم بنحوه . وعن عائشة من وجه آخر ، أخرجه الشيخان وأصحاب السنن .

٦ - زاد فى غير هذا الكتاب : أو « السنة والجماعة » ، أو « طريق البوذية » ، أو « طريق الخوف والرجاء والحب » ، أو « أمثال المأمور واجتناب المحظور » ، أو « متابعة الكتاب والسنة » .

« رغباً » ، قال : « هذا ١ » فان معرفة « الشخص » يعرف منه « النوع » .

وإذا سئل عن « المتقصد » و « السابق » و « الظالم » ٢ قال : « المتقصد » الذي يصلي الفريضة في وقتها ، ولا يزيد ؛ و « الظالم » الذي يؤخرها عن الوقت ؛ و « السابق » الذي يصلها في أول الوقت ، ويزيد عليها التوافل الراجعة ؛ ونحو ذلك من التفسير الذي هو تمثيل يفيد تعريف المسمى به « المثال » لاختطاره بالبال ، لا لأن السائل لم يكن يعرف المصلي في أول الوقت ، وفي أثنائه ، والمؤخر عن الوقت ، لكن لم يكن يعرف أن هذه الثلاثة أمثلة « الظالم » و « المتقصد » و « السابق » . فاذا عرف ذلك قاس به ما يماثله من « المتقصد على الواجب » و « الزائد عليه » و « الناقص عنه » .

تمثيل المتقصد
والسابق
والظالم

ثم إن معرفة حدود هذه الأسماء في الغالب تحصل بغير سؤال لمن يباشر المتخاطبين بتلك اللغة ، أو يقرأ كتبهم ؛ فان معرفة معاني اللغات تقع كذلك .

وهذه الحدود قد يظن بعض الناس أنها حدود لغوية يكنى في معرفتها العلم باللغة ، والكتب المصنفة في اللغة ، وكتب الترجمة ؛ وليس كذلك على الاطلاق .

بل الأسماء المذكورة في الكتاب والسنة ثلاثة أصناف : (ألف) منها ما يعرف حده به « اللغة » كالشمس ، والقمر ، والكوكب ، ونحو ذلك ؛ (ب) ومنها ما لا يعرف إلا به « الشرع » كأسماء الواجبات (٤٤) الشرعية والمحرمات الشرعية ، كالصلوة ، والحج ، والربوا ، والميسر ؛ (ج) ومنها ما يعرف به « العرف » العادي — وهو عرف الخطاب باللفظ — كاسم النكاح ، والبيع ، والقبض ، وغير ذلك . هذا في معرفة حدودها التي هي مسمياتها على العموم .

الأسماء
الشرعية ثلاثة
أصناف

١ — وهذا من أحدث طرق تعلم اللغات الأجنبية اليوم عند الأمم . يمثل المعلم للطالب شيئاً ، أو عملاً ، أو معنى من المعاني ، وينطق به باللغة المطلوب تعليمها ، فيتعلم الطالب بالرؤية والسمع والنطق مباشرة من غير ترجمة بلغة أخرى ، كما يتلق الطفل لسانه من حوله . وتسمى « طريق التمثيل أو المباشرة » (The Demonstrative Method) .

٢ — كما في سورة فاطر ٣٥ : ٢٢ : « فهم ظالم لنفسه ، ومنهم مقتصد ، ومنهم سابق بالخيرات » .

« الاجتهاد » و « التأويل »

وأما معرفة دخول الأعيان الموجودة في هذه الأسماء والألفاظ ، فهذا قد يكون ظاهراً ، وقد يكون خفياً يحتاج إلى « اجتهاد » . وهذا هو « التأويل » في لفظ الشارع ، الذى يتفاضل الفقهاء وغيرهم فيه . فانهم قد اشتركوا في حفظ الألفاظ الشرعية بما فيها من الأسماء ، أو حفظ كلام الفقهاء ، أو النحاة ، أو الأطباء ، وغيرهم . ثم يتفاضلون بأن يسبق أحدهم إلى أن يعرف أن هذا المعين الموجود هو المراد ، أو مراد هذا الاسم ، كما يسبق الفقيه الفاضل إلى حادثة فيُنزل عليها كلام الشارع أو كلام الفقهاء . وكذلك الطبيب يسبق إلى مرض لشخص معين فيُنزل عليه كلام الأطباء . إذ الكتب والكلام المنقول عن الأنبياء والعباء إنما هو مطلق بذكر الأشياء وصفاتها وعلاماتها ، فلا بد أن يعرف أن هذا المعين هو ذلك .

وإذا كان خفياً فقد يسميه بعض الناس « تحقيق المناط » ، فإن الشارع قد ناط بالحكم بوصف . كما ناط « قبول الشهادة » بكونه ذا عدل ، وكما ناط « العشرة بالمأمور بها » بكونها بالمعروف ، وكما ناط « النفقة الواجبة » بالمعروف ، وكما ناط « الاستقبال في الصلوة » بالتوجه شطر المسجد الحرام . يبقى النظر في هذا المعين هل هو « شطر (٤٥) المسجد الحرام » ، وهل هذا الشخص « ذو عدل » ، وهل هذه النفقة « نفقة بالمعروف » ، وأمثال ذلك ، لا بد فيه من نظر خاص ، لا يعلم ذلك بمجرد الاسم .

وقد يكون « الاجتهاد » في دخول بعض « الأنواع » في مسمى ذلك الاسم . كدخول الأشربة المسكرة من غير العنب والتخل في مسمى « الخمر » ، ودخول « الشطرنج » و « الترد » ونحوهما في مسمى « الميسر » ،^١ ودخول « السبق بغير محلل » في سباق الخيل ، و « رمى الشباب » في ذلك ، ودخول « الرمل » ونحوه في الصعيد .

١ - من أراد الاطلاع الصحيح الشرعى في مسألة « الشطرنج » وما أشبهه من أنواع اللعب المحدثه في هذا الزمان فليقرأ

مقالة المصنف المتمتع في « مجموعة فتاوى ابن تيمية » ، ج ٢ ، ص ١٨٠-٥ .

٢ - العبارة من هنا إلى قوله « ودخول التباش في ذلك » بالصفحة التالية ، ص ٧ ، زيدت على الهامش بخط المصنف .

المذكور في قوله تعالى: **فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا** - المائدة: ٦، ودخول من خرج منه متى فاسد في قوله: **وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَأَطْفِرُوا** - المائدة: ٦، ودخول «الساعد» في قوله: **فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ** - المائدة: ٦، ودخول البياض الذي بين العذار والاذن في قوله: **فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ** - المائدة: ٦، ودخول «الماء المتغير بالطاهرات» أو «ما وقعت به نجاسة ولم تغيره» في قوله: **فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً** - المائدة: ٦، ودخول المائع الذي لم يغيره ما مات فيه في الطيات أو الخبائث^٢، ودخول «سارق الأموال الرطبة» في قوله: **السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ** - المائدة: ٢٨، ودخول «الباش» في ذلك، ودخول «الحلقة بما يلزم لله» في مسمى الايمان، ودخول بنات البنات والجذات في قوله: **حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبنَاتُكُمْ** - النساء: ٤: ٢٣.

١٠. ومثل هذا «الاجتهاد» متفق عليه بين المسلمين - ممن ثبت «القياس» ومن ينفيه. فان بعض الجهال يظن أن من نفي «القياس» يكفيه في معرفة مراد الشارع بمجرد العلم بـ «اللغة». وهذا غلط عظيم جداً.

ولهذا قال ابن عباس: «التفسير على أربعة أوجه: تفسير تعرفه العرب من كلامها، وتفسير لا يعذر أحد بجهالته، وتفسير يعمله العلماء، وتفسير لا يعمله إلا الله». والتفسير الذي يعمله العلماء يتضمن الأنواع التي لا تعلم بمجرد «اللغة»، كـ «الاسماء الشرعية»، ويتضمن أعيان المسميات وأنواعها، التي يفتر دخولها في المسمى إلى «اجتهاد» العلماء.

أوجه التفسير الأربعة

١٥

فصل

ثم إن هذا الاسم المستول عنه الذي لا يعلم السائل معناه إذا أجيب عنه بما يقال

- ١ - العذار: جانب اللحية، أي الشعر الذي يحاذي الأذن، أو الموضع الذي يثبت عليه ذلك الشعر.
- ٢ - كذا بالأصل، ولعل الصواب: «ودخول المائع الذي لم يغيره ما مات فيه، في الطيات، أو الخبائث»، كما بحث المصنف في فتاواه، ج ٢، ص ١٢٩-١٤١، تحت «مسألة في الزيت إذا وقعت فيه مثل الفأرة وماتت، وجواز مكافئته والانتفاع به إذا قبل بنجاسته»، وهو بحث بديع.

في جواب « ما هو ؟ » ينقسم حال السائل فيه إلى نوعين :

أحدهما : أن يكون قد تصور المعنى بغير ذلك اللفظ ، (٤٦) ولكن لم يعرف أنه يعني بذلك اللفظ . فهذا لا يقتصر إلا إلى « ترجمة » اللفظ ، كالمعاني المشهورة عند الناس من الأعيان ، والصفات ، والأفعال ، كالحب ، والماء ، والأكل ، والشرب ، واليباض ، والسواد ، والطول ، والقصر ، والحركة ، والسكون ، ونحو ذلك .

مطلوب السائل الغير المتصور للمعنى ، الجاهل باسمه

والثاني : أن يكون غير متصور للمعنى ، كما أنه غير عالم بدلالة اللفظ عليه . وهذا يحتاج إلى شيئين : إلى ترجمة اللفظ ، وإلى تصور المعنى - إلى حد « الاسم » و « المسمى » .

١٠ وهذا مثل من يسأل عن لفظ « الثلج » وهو لم يره قط ، أو يسأل عن اسم نوع من الفاكهة أو الحيوان الذي لم يره أو لم يكن في بلاده ، أو يسأل عن اسم « المسجد » و « الصلوة » و « الحج » وكان حديث عهد بالاسلام لم يتصور هذه المعاني ، أو يسأل عن اسم نوع من الأطعمة والأشربة التي لا يعرفها ، أو اسم نوع من أنواع الثياب والمسكن التي لا يعرفها .

١٥ وبالجملة ، فكل ما لا يعرفه الشخص من الأعيان والأفعال والصور إذا سمع اسمه ، إما في كلام الشارع ، أو كلام العلماء ، أو كلام بعض الناس ، فانه إذا كان ذلك المعنى هو لم يتصوره ، ولا له في لغته لفظ ، فهنا لا يمكن تعريفه إياه بمجرد « ترجمة » اللفظ ، بل الطريق في تعريفه إياه إما « التعيين » وإما « الصفة » .

تعريف المسمى بـ « التعيين » ، فانه بحضور الشيء المسمى ليراه إن كان مما يرى ، أو يذوقه ، أو يلمسه ، ونحو ذلك ، بحيث يعرف المسمى كما عرفه (٤٨) المتكلمون بذلك الاسم . فاذا رأى « الثلج » وذاقه ، ورأى الفاكهة أو الطبخ أو الحلوى وذاقه ، أو رأى

الحيوان الذي لم يألفه ، أو رأى العبادات أو الأعمال التي لم يكن يعرفها ، فينتد
يتصورها ويتصور اسمها كما تصورها أهل اللغة . وهم على قسمين : منهم من علم ذلك
بالمشاهدة ولم يذق حقيقته ، ومنهم من يكون قد ذاقه .

وأما الطريق الثاني ، وهو أن يوصف له ذلك . والوصف قد يقوم مقام
العيان ، كما قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم : « لا تمتع المرأة المرأة بزوجها حتى
كأنه ينظر إليها » .

تعريف
المسي
بـ « الصفة »

ولهذا جاز عند جمهور العلماء بيع الأعيان الغائبة بـ « الصفة » .
هذا مع أن الموصوف شخص . وأما وصف الأنواع فأسهل .

ولهذا ، التعريف بـ « الوصف » هو التعريف بـ « الحد » ، فانه لا بد أن يذكر من
الصفات ما يميز الموصوف والمحدود من غيره ، بحيث يجمع أفرادها وأجزاءها ويمنع
أن يدخل فيه ما ليس منه . وهي في الحقيقة تعريف بـ « القياس » و « التمثيل » ، إذ
الشيء لا يتصور إلا بنفسه أو بنظيره .

١٠

وبيان ذلك أنه يذكر من الصفات المشتركة بينه وبين غيره ما يكون مميزاً لنوعه .
فكل صفة من تلك الصفات إنما تدل على القدر المشترك بينه وبين غيره من النوع
مثلاً . والقدر المشترك (٤٨) إنما يفيد المعرفة للعين بـ « المثال » ، لا يفيد معرفة العين
الخاصة ، إذ الدال على ما به الاشتراك لا يدل على ما به الامتياز ، لكن يكون
بمجموع الصفات مميزاً له تمييز « تمثيل » ، لا تمييز « تعيين » . فان غير نوعه لا تجمع له
تلك الصفات ، وهو نفسه لا يميز إلا بما يخصه .

١٥

١ - يشير إلى الدرجة الثانية والثالثة من درجات العلم الثلاث . قال في رسالته « درجات اليقين » : « علم اليقين » ما
عله بالسباع ، الخبر ، والقياس ، والنظر . و « عين اليقين » ما شاهده وعانيه بالصر . و « حق اليقين » ما
بأشره ، ووجده ، وذاقه ، وعرفه بالاعتبار . ٢ - في الاصل : « المصف » .

٣ - أخرجه البخارى ، وأبو داود ، والترمذى ، وغيرهم ، عن عبد الله بن مسعود ، بلفظ « لا تباشر المرأة المرأة .
فتعنتها لزوجها كأنه ينظر إليها » .

فالحديث يفيد « الدلالة عليه » ، لا « تعريف عينه » . بمنزلة من يقال له « فلان في هذه الدار » - يدل عليه قبل أن يراه . وهو قد يصور المشترك بينه وبين غيره بدون هذه الدلالة .

ومن تدبر هذا تبين له أن الحدود المصورة للحدود لمن لا يعرفه إنما هي مؤلفة من الصفات المشتركة . لا يدخل فيها وصف مختص به ، إذ المختص - وإن كان لا بد منه في الحد المميز - فهو لم يتصوره . وأنها لا تفيد تعريف عينه ، فضلا عن تصوير ما يتنبه له ، وإنما يفيد تعريفه بطريق « التمثيل المقارب » ، إذ لو عرف « المثل المطابق » لعرف حقيقة .

ثم قد يكون المختص صفة واحدة ، وقد يكون الاختصاص بمجموع الصفتين . ولو عرف المستمع الوصف الذي يخصه كان قد تصور « عينه » ، فيكون هو ١٠ من القسم الأول ، الذي يترجم له اللفظ فقط .

مثال ذلك ، أنه إذا سمع لفظ « الخمر » وهو لا يعرف اللفظ ولا مسماه . يقال له : هو « الشراب المسكر » . نلفظ « الشراب » جنس لـ « الخمر » يدخل فيه « الخمر » وغيرها من الأشربة . وهذا واضح . وكذلك لفظ « المسكر » الذي يظن أنه « فصل » مختص بـ « الخمر » هو في الحقيقة (٤٩) « جنس » فيه يشترك « الشراب » وغيره . فان لفظ « المسكر » ومعناه لا يختص بـ « الشراب » ، بل قد يكون بـ « طعام » ، وقد يحصل « السكر » بغير طعام وشراب . فحينئذ ، فلا فرق بين أن يقول : هو « المسكر من الأشربة » ، أو « ما اجتمع فيه الشرب والسكر » ، أو يقول « الشراب المسكر » . وإنما هو كما يقول « ثوب سخز » و « باب حديد » و « رجل طويل وقصير » . فان « الرجل » أعم من « الطويل » و « الطويل » أعم من « الرجل » ، ولكن باجتماع هذين يتميز . ٢٠

وكذلك قولهم في حد « الانسان » : هو « الحيوان الناطق » . فلما تقضوا عليهم بـ « الملك » زاد المتأخرون « المائت » . وهي زيادة فاسدة . فان كونه « مائتاً » ليس بوصف ذاتي له ، إذ يمكن تصور « الانسان » مع عدم خطور موته بالبال ، بل ولا

والمقصود أنه من تصور المحدود بنفسه فلا بد أن يتصور ما يختصه ويميزه عن غيره . وهذا لا يحتاج في تصويره إلى حد ، ولكن يترجم له الاسم الدال عليه ويميز له المسمى عن غيره ، لكن الحد يكون منبهاً له على الحقيقة كما ينبهه الاسم إذا كان عارفاً بمسماه .

- وأما من لم يكن متصوراً له فلا يمكن أن يذكر له صفة واحدة تختص بالمحدود . فلا يمكن تعريفه إياه لا بـ « فصل » ولا « خاصة » سواء ذكر « الجنس » و « العرض العام » أو لم يذكر . لأن الصفة التي تختص المحدود لا تتصور بدون تصور المحدود ، إذ لا وجود (٥١) لها بدونها . والعقل إنما مجرد « الكليات » إذا تصور بعض « جزئياتها » . فمن لم يتصور الشيء الموجود كيف يتصور جنسه ونوعه ؟

ولكن يتصور به « التمثيل » و « التشبيه » . ويتصور « القدر المشترك » بين تلك الصفة الخاصة وبين نظيرها من الصفات . و « القدر المشترك » ليس هو « فصلاً » ولا « خاصة » . ولكن قد ينتظم من « قدر مشترك » و « قدر مشترك » ما يخص المحدود ، كما في قولك « شراب مسكر » .

وعلى هذا ، فإذا قيل في « الفرس » : إنه « حيوان صاهل » ، وفي « الحمار » : إنه « حيوان ناهق » ، وفي « البعير » : إنه « حيوان راغ » ، وفي « الثور » : إنه « حيوان خائر » ، وفي « الشاة » : إنها « حيوان ثاغ » ، وفي « الطي » : إنه « حيوان باغم » ، وأمثال ذلك ، فهذه الأصوات مختصة بهذه الأنواع ، لكن لا تفيد تعريف هذه الحيوانات لمن لم يكن عارفاً بها . فمن لم يعرف « الفرس » لا يعرف « الصيقل » ، ومن لم يعرف « الحمار » لا يعرف « النهيق » ، أعني لا يعرف معناه وإن سمع اللفظ . فإذا أريد تعريف « النهيق » قيل له : هو « صوت الحمار » ، فيلزم الدور ، إذ يكون ٢٠ قد عرف « الحمار » بـ « النهيق » ، و « النهيق » بـ « الحمار » .

وهكذا سائر الخواص المميزة للمحدود - لا يعرف بها المحدود لمن لم يكن عرفه . فتبين أن تعريف الشيء إنما هو بتعريف عينه ، أو بذكر ما يشبهه . فمن عرف عين

الشيء لا يقتصر في معرفته إلى حد . ومن لم يعرفه فإتما يعرف به إذا عرف ما يشبهه ، ولو من بعض الوجوه . فيؤلف له من الصفات المشبهة (٥٢) المشتركة بينه وبين غيره ما يخص المصرف .

حقيقة معرفة الغيب .

ومن تدبر هذا وجد حقيقته ؛ وعلم معرفة الخلق بما أخبروا به من الغيب — من الملائكة ، واليوم الآخر ، وما في الجنة والنار من أنواع النعيم والعذاب ؛ بل عرف أيضاً ما يدخل من ذلك في معرفتهم بالله تعالى وصفاته ؛ ولم قال كثير من السلف : « المتشابه » هو الوعد والوعيد ، و « المحكم » هو الأمر والنهي ؛ ولم قيل : القرآن يحمل بـ « محكمه » ويؤمن بـ « متشابهه » ؛ وعلم أن تأويل « المتشابه » — الذي هو العلم بكيفية ما أخبرنا به — لا يعلمه إلا الله ، وإن كان العلم بتأويله — الذي هو تفسيره ومعناه المراد به — يعلمه الراسخون في العلم ،^٢ كما قد بسطنا في غير هذا الموضوع .

١٠

هذا كله إذا كان السائل القائل « ما هو ؟ » غير عالم بـ « المسمى » .

وأما إن كان عالماً بـ « المسمى » ودلالة الاسم عليه فلا يحتاج إلى التمييز بين المسمى وغيره ، ولا إلى تعريفه دلالة الاسم عليه . فيكون مطلوبه قدراً زائداً على التمييز بينه وبين غيره . وهذا هو الذي يحملونه مطلوباً للسائل عن المحدود ، وجوابه هو عندهم المقول في جواب « ما هو ؟ » .

مطلوب

السائل العالم قدر زائد على التمييز

١٥

ومعلوم أن مطلوب هذا قد يكون ذكر خصائص له باطنية لم يطلع عليها ، وقد يكون مطلوبه بيان علته الفاعلية أو الغائية ، وقد يكون^٣ مطلوبه معرفة ما يتركب منه شيء آخر وقد يكون مطلوبه^٤ معرفة حقيقته التي لا يعلمها المستول ، أو عليها ولا عبارة تدل السائل عليها ، كالسائل عن حقيقة « النفس » ، وأمثال ذلك .

٢-١ — هذه العبارة زيدت على هامش الأصل بخط المصنف . وتوجد بعدها في صلب المتن هذه الكلمات : « لا يعلمه إلا الله » ، والظاهر أنها حشو ، فلذلك حذفناها . وقد شرح المصنف هذا المقام في رسالة « الاكليل في المتشابه والتأويل » ضمن « مجموعة الرسائل الكبرى » ، ج ٢ ، ص ٣٥٠-١ ، بما يشق العليل ويروي العليل .
٢-٢ — هذه العبارة زيدت على هامش الأصل بخط المصنف .

وجواب مثل هذا لا يجب أن يحصل بذكر صفة مشتركة مع الصفات المختصة ، بل قد لا يحصل إلا بذكر جميع المشتركات ، وقد يحصل بذكر بعض المختصات ، وقد يحصل بغير ذلك ، بحسب غرض السائل ومقصوده .

الوجه الخامس

التصورات المفردة يتمتع أن تكون مطلوبة

٥٣ (٥٣) الخامس : إن التصورات المفردة يتمتع أن تكون مطلوبة ، فيمتنع أن تطلب بالحد . وذلك لأن الذهن إما أن يكون شاعراً بها ، وإما أن لا يكون شاعراً بها . فان كان شاعراً بها امتنع طلب الشعور وحصوله ، لأن تحصيل الحاصل يمتنع ، وإنما قد يطلب دوام الشعور وتكرره أو قوته . وإن لم يكن شاعراً بها امتنع من النفس طلب ما لا تشعر به ، فان الطلب والقصد مسبق بالشعور .

١٠ فان قيل : فالإنسان يطلب تصور الملك ، والجن ، والروح ، وأشياء كثيرة ، وهو لا يشعر بها . قيل : هو قد سمع هذه الأسماء ، فهو يطلب تصور مسماهما ، كما يطلب من سمع ألقاظاً لا يفهم معانيها تصور معانيها ، سواء كانت المعاني متصورة له قبل ذلك أو لم تكن . وهو إذا تصور مسمى هذه الأسماء فلا بد أن يعلم أنها مسماه بهذا الاسم ، إذ لو تصور حقيقة ولم يكن ذلك الاسم فيها لم يكن تصور مطلوبه . فبنا المتصور ذات وأنها مسماه بكذا ، من جنس ما يرى « الثلج » من لم يكن يعرفه ، فيراه ويعلم أن اسمه « الثلج » . وهذا ليس تصوراً للمعنى فقط ، بل للمعنى ولاسمه . وهذا لا ريب أنه يكون مطلوباً ، ولكن هذا لا يوجب أن يكون المعنى المفرد مطلوباً . فان المطلوب هنا تصديق ، وفيه أمر لغوي .

٢٠ وأيضاً . فان المطلوب هنا لا يحصل بمجرد الحد ، بل لا بد من تعريف المحدود . بالاشارة إليه ، أو غير ذلك مما لا يكتفى فيه بمجرد اللفظ .

فان قيل: جعلتم امتناع الطلب لازماً (٥٤) للقيضين، والقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان، وإذا عدم اللازم عدم الملزوم؛ فاذا كان امتناع الطلب - وهو اللازم - معدوماً لزم عدم القيضين، وعدم القيضين محال. قيل: لهذا الامتناع لازم على تقدير هذا التقيض وتقدير هذا التقيض. فأيهما كان ثابتاً في نفس الأمر كان الامتناع لازماً له يلزم به في نفس الأمر. وليس في هذا جمع بين القيضين ولا رفع للقيضين.^٢ وهذا يقوى المقصود. فان هذا الامتناع إذا لزم من انتفائه المحال لم يكن متفياً، بل يكون هذا الامتناع ثابتاً، وهو المطلوب.^٣ وإذا كان عدم هذا الامتناع مستلزماً للقيضين كان محالاً، فيكون تقيضه - وهو ثبوت هذا الامتناع - حقاً. فيكون امتناع الطلب للتصورات المفردة ثابتاً، وهو المراد.^٤

ثبوت
امتناع الطلب

وإذا لم تكن التصورات المفردة مطلوبة، فاما أن تكون حاصلة للإنسان، فلا تحصل بالحد، فلا يفيد الحد التصوير؛ وإما أن لا تكون حاصلة، فبجرد حصول الحد لا يوجب ذكر الأسماء^١ تصور المسميات لمن لا يعرفها. ومتى كان له شعور بها لم يحتاج إلى الحد في ذلك الشعور، إلا من جنس ما يحتاج إلى الاسم.

فائدة الحدود
كفائدة الاسم

والمقصود هو التسوية بين فائدة الحد وفائدة الاسم. لكن الحد إذا تعددت فيه الألفاظ كان كتعدد الأسماء، سواء كانت مشتقة أو غير مشتقة.

الوجه السادس

التفريق بين «الذاتي» و«العرضي» باطل

السادس: أن يقال: المفيد لتصور الحقيقة عندهم هو «الحد التام»، وهو «الحقيقي»، وهو المؤلف من «الجنس» و«الفصل» من «الذاتيات» المشتركة والمميزة، دون «العرضيات» التي هي «العرض العام» و«الخاصة». والمثال المشهور

٢-١ و ٣-٤ - هاتان العبارتان زيدتا على هامش الأصل بخط المصنف.

٥ - هنا بعض العبارة بخط المصنف، ولكنها مطبوعة. ٦ - كنا بالأصل، الظاهر أن كلفي ذكر

الأسماء، حصولها معنى، كما في س، ص ٢١٤: «فبجرد الحد لا يوجب تصور المسميات لمن لا يعرفها».

عندهم أن الذاتي المميز لـ «الإنسان» الذي هو الفصل هو «الناطق» . والخاصة هي «الضاحك» .

التفريق
بين الذاتي
والعرضي

• فنقول: مبنى هذا الكلام على الفرق بين «الذاتي» و «العرضي» .
وهم يقولون: المحمول الذاتي ودخل في حقيقة الموضوع، أي: الوصف الذاتي داخل في حقيقة الموصوف، بخلاف (٥٥) المحمول العرضي، فانه خارج عن حقيقته .
ويقولون: «الذاتي» هو الذي تتوقف الحقيقة عليه، بخلاف «العرضي» .
ويقسمون العرضي إلى «لازم» و «عارض»، واللازم إلى «لازم لوجود الماهية دون حقيقتها»، كالظل للفرس،^١ والموت للحيوان^٢ . وإلى «لازم للماهية»، كالزوجية والفردية للأربعة والثلاثة .

الفروق
الثلاثة بين
اللازمين

والفرق بين «لازم الماهية» و «لازم وجودها» أن «لازم وجودها» يمكن أن تعقل الماهية موجودة دونه،^٣ بخلاف «لازم الماهية» لا يمكن أن يعقل موجوداً دونه^٤ .

وجعلوا له خاصة ثانية، وهو أن «الذاتي» ما كان معلولاً للماهية، بخلاف «اللازم» . ثم قالوا: من «اللازم» ما يكون معلولاً للماهية بغير وسط،^٥ وقد يقولون ما كان ثابتاً لها بواسطة^٦ . وقالوا أيضاً: «الذاتي» ما يكون سابقاً للماهية في الذهن والخارج، بخلاف «اللازم»، فانه ما يكون تابعاً .

فذكروا هذه الفروق الثلاثة، وطعن محققهم في كل واحد من هذه الفروق الثلاثة، وبينوا أنه لا يحصل به الفرق بين «الذاتي» وغيره، كما قد بسطت كلامهم في غير هذا الموضوع .

^٧ وقد يقولون أيضاً: هو المقوم للماهية الذي يكون متقدماً عليها في الوجود . وهذه الماهية وهو أن يسبق «الذاتي» للماهية ... فانه لا يتأخر عن الماهية في التصور .

١-٢ و ٤-٣ و ٦-٥ - هذه العبارات مزيدة على هامش الأصل بخط المصنف

٧ - هذه العبارة لغاية سن ٣، ص ٦٤، زيدت على هامش الأصل بخط المصنف، منها بعض كلمات مطموسة .

والفرق الثالث أنه لازم لها بواسطة، والبرهان اللازم لازم لها بوسط. والوسط عند
أئمتهم كابن سينا وغيره هو ما يقترن بـ «اللام» في قولك، «لأنه ومعناه الدليل
وهم بعض متأخريهم كالرازي أنه صفة تقوم بالبرهوت. فزاد الاضطراب... فساداً» .

ثم قد تناقضوا في هذا المقام، كما قد بسطته في غير هذا المقام لما حكيت ألفاظهم
وتناقضهم، كما ذكرته من أقوال ابن سينا في «الاشارات»، وغير ذلك من أقوالهم،
إذ لم نحك هنا نفس ألفاظهم؛ وإنما القصد التنبيه على جوامع تعرف (٥٦) ما يظهر به
بطلان كثير من أقوالهم المنطقية.

وهذا الكلام الذي ذكره مبني على أصليين فاسدين: الفرق بين «الماهية»
و«وجودها»؛ ثم الفرق بين «الذاتي لها» و«اللازم لها» .

قولهم مبني
على أصليين
فاسدين

الكلام على الفرق بين «الماهية» و«وجودها» .

فالأصل الأول: قولهم «إن الماهية لها حقيقة ثابتة في الخارج غير وجودها» .
وهذا هو قولهم بـ «أن حقائق الأنواع المطلقة — التي هي ماهيات الأنواع والأجناس
وسائر الكليات — موجودة في الأعيان» . وهو يشبه — من بعض الوجوه — قول من
يقول «المعدوم شيء» . وقد بسطت الكلام على ذلك في غير هذا الموضوع . وهذا من
أفسد ما يكون .

وإنما أصل ضلالهم أنهم رأوا الشيء قبل وجوده — يعلم، ويراد، ويميز بين
المقدور عليه والمعجوز عنه، ونحو ذلك . فقالوا: ولولم يكن ثابتاً لما كان كذلك،
كما أنا تتكلم في حقائق الأشياء التي هي ماهياتها مع قطع النظر عن وجودها في الخارج،
فنتخيل الغلط أن هذه الحقائق والماهيات أمور ثابتة في الخارج .

والتحقيق أن ذلك كله أمر موجود وثابت في الذهن، لا في الخارج عن الذهن .
والمقدر في الأذهان قد يكون أوسع من الموجود في الأعيان . وهو موجود وثابت
في الذهن، وليس هو في نفس الأمر، لا موجوداً ولا ثابتاً . فالتفريق بين الوجود

الغلط في
التفريق بين
الوجود
والثبوت

و«الثبوت» مع دعوى أن كليهما^١ في الخارج غلط عظيم؛ وكذلك التفریق بين «الوجود» و«الماهية» مع دعوى أن كليهما في الخارج.

وإنما نشأت الشبهة من جهة أنه غلب على أن ما يوجد في الذهن (٥٧) يسمى ماخذ لفظ «ماهية»، وما يوجد في الخارج يسمى «وجوداً». لأن «الماهية» مأخوذة من قولهم «ما هو؟» كسائر الأسماء المأخوذة من الجمل الاستفهامية، كما يقولون «الكيفية» و«الأينية». ويقال «ماهية»، و«ماية»، وهي أسماء مؤنثة. وهي المقول في اجواب «ما هو؟» بما يصور الشيء في نفس السائل.

فلما كانت «الماهية» منسوبة إلى الاستفهام بـ «ما هو؟»، والمستفهم إنما يطلب تصوير الشيء في نفسه، كان الجواب عنها^٢ هو المقول في جواب «ما هو؟» بما يصور الشيء في نفس السائل^٣، وهو الثبوت الذهني، سواء كان ذلك المقول موجوداً في الخارج أو لم يكن. فصار بحكم الاصطلاح أكثر ما يطلق «الماهية» على ما في الذهن، ويطلق «الوجود» على ما في الخارج^٤. فهذا أمر لفظي اصطلاحى.

وإذا قُيد، وقيل «الوجود الذهني» كان هو «الماهية التي في الذهن»، وإذا قيل «ماهية الشيء في الخارج» كان هو عين «وجوده الذي في الخارج».

فوجود الشيء في الخارج عين ماهيته في الخارج، كما اتفق على ذلك أئمة النظار المتنسبين إلى أهل السنة والجماعة، وسائر أهل الاثبات من المتكلمة الصفائية وغيرهم، كأبي محمد بن كلاب، وأبي الحسن الأشعري، وأبي عبد الله بن كرام، وأتباعهم - دع أئمة أهل السنة والجماعة من السلف، والأئمة الكبار.

واتفقوا على أن «المعدوم» ليس له في الخارج ذات قبل وجوده. وأما في الذهن، فنفس ماهيته التي في الذهن هي أيضاً وجوده الذي في الذهن. وإذا أُريد بـ «الماهية» ما في الذهن وبـ «الوجود» ما في الخارج كانت هذه «الماهية» غير

١ - في الأصل: «كلاهما». ٢ - زيدت على ما مشر الأصل بخط المصنف.

٣ - أشار هنا على الهامش وزاد: «لأن الوجود». ولكن لم يبين معناها فخذناها.

« الوجود » . لكن ذلك لا يقتضى أن يكون وجود (هـ) الماهيات التى فى الخارج رانداً عليها فى الخارج . وأن يكون لماهيات ثبوت فى الخارج غير وجودها فى الخارج . ومما يوضح الكلام فى الأصل الأول أن المتفلسفة . أتباع أرسطو ، كابن سينا ووجهة ، لا يقولون أن كل معدوم من الأشخاص وغيرها هو ثابت فى الخارج . وإنما يقول ذلك من يقوله من المعتزلة والشيعة — وهم أحسن حالا من المتفلسفة . فان المتفلسفة على قولين :

اقوال
المتفلسفة
فى الوجود
والثبوت

أما قدمائهم ، كفيثاغورس وأتباعه ، وأفلاطون وأتباعه ، فقد كانوا فى ذلك على ضلال مبين ؛ رده عليهم أرسطو وأتباعه ، كما ذكر ذلك ابن سينا فى « الشفاء » وغيره . كان أصحاب فيثاغورس يظنون أن الأعداد والمقادير أمور موجودة فى الخارج ، غير المعدودات المقدرات ١٠

ثم أصحاب أفلاطون تفتنوا لفساد هذا . وظنوا أن الحقائق النوعية ، كحقيقة الانسان والفرس وأمثال ذلك ، ثابتة فى الخارج ، غير الأعيان الموجودة فى الخارج ، وأنها أزلية لا تقبل الاستحالة . وهذه التى تسمى « المثل الأفلاطونية » ، و« المثل المعلقة » .

ولم يقتصروا على ذلك ، بل أثبتوا ذلك أيضاً فى « المادة » ، « المدة » ، « المكان » . فأثبتوا « مادة » مجردة عن الصور ، ثابتة فى الخارج ، وهى « الهيولى الأولية » ، التى غلظهم فيها جمهور العقلاء من إخوانهم وغير إخوانهم . وأثبتوا « مدة » وجودية خارجة عن الأجسام وصفاتها . وأثبتوا « خلاء » وجودياً خارجاً عن الأجسام وصفاتها .

إثبات المادة
والمدة
والمكان
ويطلانه

وتفطن أرسطو وذووه أن هذه كلها أمور مقدره فى الأذهان ، لا ثابتة فى الأعيان كالعدد مع المعدود . ثم زعم أرسطو وذووه أن « المادة » موجودة فى الخارج غير الصور المشهودة ، وأن الحقائق النوعية ثابتة فى الخارج غير الأشخاص ٢٠

المعينة . وهذا أيضاً باطل ، كما بسط في غير هذا الموضوع . وُبين أن قول من يقول «إن الجسم مركب من الهيولى والصورة» باطل ؛ كما أن قول من يقول «إنه مركب من الجواهر المفردة» باطل ؛ وأن أكثر فرق أهل الكلام من المسلمين وغيرهم ، كالكلابية ، والنجارية ، والضرارية ، والحشامية ، وكثير من الكرامية ، لا يقولون بهذا ولا بهذا ، كما عليه جماهير أهل الفقه وغيرهم .

والكلام على من فرق بين «الوجود» و«الماهية» مبسوط في غير هذا الموضوع . والمقصود هنا التنبيه على أن ما ذكره في المنطق من الفرق بين «الماهية» و«وجود الماهية في الخارج» هو مبنى على هذا الأصل الفاسد .

و حقيقة الفرق الصحيح أن «الماهية» هي «ما يرسم في النفس من الشيء» ، الفرق الصحيح بينها وبين ما في الوجود ، هو «نفس ما يكون في الخارج منه» . وهذا فرق صحيح . فان الفرق بين ما في النفس وما في الخارج ثابت معلوم لا ريب فيه . وأما تقدير حقيقة لا تكون ثابتة في العلم ولا في الوجود فهذا باطل .

ومعلوم أن لفظ «الماهية» يراد به ما في النفس ، والموجود في الخارج . ولفظ «الوجود» يراد به بيان ما في النفس ، والموجود في الخارج ^٢ . فمضى أريد بهما ما في النفس و«الماهية» هي «الوجود» ، وإن أريد بهما ما في الخارج و«الماهية» هي «الوجود» أيضاً . وأما إذا أريد بأحدهما ما في النفس وبالأخر ما في الوجود الخارج ^٣ و«الماهية» غير «الوجود» .

وكلامهم إنما يستلزم ثبوت «ماهية» في الذهن لا في الوجود الخارجى . وهذا لا نزاع فيه ولا فائدة فيه ، إذ هذا خبر عن مجرد وضع واختراع ، إذ يقدر كل إنسان أن يخترع ماهية في نفسه غير ما اخترعها الآخر . وإذا ادعى هذا أن «الماهية» هي «الحيوان الناطق» أمكن الآخر أن يقول : بل هي «الحيوان الضاحك» . وإذا قال هذا : إن «الحيوانية» ذاتية لـ «الإنسان» بخلاف «العديدية» لـ «الزوج والفردي»

٢-١ - زيدت على ما مش الأصل بخط المصنف . ٢ - كذا ، ولعله : «الخارجى» .

أمكن الآخر أن يعارضه ويقول: بل «العدد» ذاتي لـ «الزوج والفرد»، و«اللون» ذاتي لـ «السواد»، بخلاف «الحيوان»، فليس ذاتياً لـ «الإنسان». إذ مضمون هذا كله أن يأتي شخص إلى صفات متماثلة في الخارج فيدعى أن «الماهية» التي يخترعها في نفسه هي هذه الصفة دون هذه. فانه إن جعل هذا مطابقاً للأمر في نفسه—وهو قولهم— كان مبطلاً، وإن قال: هذا اصطلاح اصطلاحته، قوبل باصطلاح آخر، وكان هذا مما لا فائدة فيه.

فان قيل: فهم يريدون بذلك ما ذكره ابن سينا وغيره من أن كون «العدد» زوجاً وفرداً ليس وصفاً بيئاً لكل عدد، بل تارة يُعلم ثبوته لـ «العدد» بلا وسط، كما يعلم أن «الاثني نصف الأربعة»، وتارة لا يعلم ثبوته إلا بوسط به يعلم أن هذا نصف هذا، كما يعلم أن «ألفاً وثلاثمائة واثنين وسبعين لها نصف»، بخلاف «الحيوانية» لـ «الحيوان»، فانها بيّنة بلا وسط، إذ كل حيوان يعلم أنه حيوان.

لا فرق بين
نسب
الصفات
بوسط أو
بدونه

قيل: هذا باطل من وجهين:

أحدهما: إن هذا أمر يرجع إلى علم الإنسان بأن هذه الصفة ثابتة للموصوف بلا وسط، وإلى أن عليه بأن هذه الصفة ثابتة لا بد له من وسط. وليس هذا فرقاً يعود إلى الموجودات في نفسها. فان كون (٦١) هذا العدد زوجاً أو فرداً هو مثل كون هذا العدد زوجاً أو فرداً، سواء علم الإنسان بذلك أو لم يعلم. وإذا كان عليه بأحدهما يحتاج إلى دليل دون الآخر لم يوجب ذلك الفرق بينهما في نفس الأمر. ولكن هذا مما يبين حقيقة قولهم الذي يتناه في غير هذا الموضع، وهو أن «الماهية» عندهم عبارة عما دل عليه اللفظ بـ «المطابقة»؛ وجزؤها الداخل فيها ما دل عليه اللفظ بـ «التضمن»؛ واللازم الخارج عنها ما دل عليه بـ «الالتزام». فترجع «الماهية» و«جزؤها الداخل» و«اللازم الخارج» إلى مدلول «المطابقة» و«التضمن» و«الالتزام». وهذا أمر يتبع قصد المتكلم وغايته وما دل عليه بلفظه، لا يتبع الحقائق الموجودة في نفسها؛ فان تصور المتكلم قد يكون مطابقاً وقد يكون

الوجه الأول

١٥

دلالات
اللفظ الثلاث

٢٠

غير مطابق .

وهم هنا فرقوا بين الصفات المتماثلة ، فجعلوا بعضها « ذاتياً » داخلاً في الحقيقة ، وبعضها « عرضياً » خارجاً لازماً للحقيقة .

الوجه الثاني

الوجه الثاني : أن يقال : علم الناس بلزوم الصفات للوصف وعدم لزومها أمر يتفاوت فيه الناس . فقد يشكُّ بعض الناس في بعض الأشياء أنه « حيوان » ، أو أنه « لون » ، حتى يعلم ذلك ، كما يشكُّ في بعض الأعداد أنه « زوج » حتى يعلم ذلك بالوسط . فلا فرق حينئذ بين ما جعلوه « ذاتياً » وما جعلوه « عرضياً » لازماً للحقيقة . وهو المطلوب .

الفرق بين
اللازم للماهية
واللازم
لوجودها

وأما «اللازم للماهية» و«العرضي اللازم لوجودها» فلخصه أنه يمكن أن يفرض في الذهن (٦٢) «ماهية» خالية عن هذا اللازم ، بخلاف الآخر ، كما يفرض في الذهن «فرس لا ظل لها» و«فرس غير مخلوقة» ، بل كما يفرض في الذهن «زنجي غير أسود» و«غراب غير أسود» ، وأمثال ذلك .

يقال : إذا قُدر أن هذا الذي في الذهن هو الحقيقة ، فإن عني به «هو حقيقة ما في الذهن» فهذا حق ، وهذا هو وجود ما في الذهن ، فلا فرق بين «الماهية» و«وجودها» . وإن عني به أن هذا هو «الماهية التي في الخارج» ، كان بمنزلة أن يقال : هذا هو «الموجود الذي في الخارج» . فإنه إن جعلت «الماهية التي في الخارج» مجردة عن هذه الصفات اللازمة أمكن أن يجعل «الوجود الذي في الخارج» مجرداً عن هذه الصفات اللازمة . وإن جعل هذا هو نفس «الماهية بلوازمها» ، كان هذا بمنزلة أن يقال : هذا «الوجود بلوازمه» .

وعلى التقديرين ، فلا فرق بين «الوجود» و«الماهية» إلا فرق بين ما في الذهن وما في الخارج . وتقدير «ماهية في الخارج» بدون هذا اللازم كتقدير «وجود في الخارج» بدون هذا اللازم . وهما باطلان .

الكلام على التفريق بين «الذاتي» و«اللازم»

الأصل الثاني — وهو المقصود: إن ما ذكره من الفرق بين «العرضي اللازم» للماهية و«الذاتي» لا حقيقة له. فان «الزوجية والفردية» للعدد الزوج والفرد مثل «الناطقية» و«الصاهلية» للحيوان — الانسان والفرس^٢. وكلاهما، إذا خطر بالبال منه الموصوف والصفة لم يمكن تقدير الموصوف دون الصفة.

وإذا قيل: إنه يمكن أن يخطر بالبال «الأربعة والثلاثة» فيفهم بدون أن يخطر بالبال كون ذلك «عدداً» شفعاً أو وترأ»، قيل: يمكن أن يخطر بالبال «الانسان» مع أنه لم يخطر بالبال (٦٣) أنه «ناطق» ولا أنه «حيوان». وإذا قيل: إن هذا لا يكون تصوراً تاماً لـ «الانسان»، قيل: إن هذا لا يكون تصوراً تاماً لـ «الأربعة أو الثلاثة».

وكذلك العرض، الذي هو «سواد»، إذا خطر بالبال أنه «سواد» ولم يخطر أنه «لون»، أو لم يخطر بالبال أنه «عرض» أو «صفة لغيره» أو «قائم بغيره» ونحو ذلك. فانه لا يمكن أن يُقدّر في الذهن «سواد» أو «يباض» ويقدر أنه ليس بـ «قائم بغيره»، بل إذا خطر بالبال معاً فلا بد أن يعلم أنه «قائم بغيره»، كما إذا خطر بالبال «الجسم الحساس، النامي، المتحرك بالارادة» مع «الانسان» فلا بد أن يعلم أنه موصوف بذلك. بل لزوم ذلك لـ «اللون» في الذهن أكد.

فجعل هذه الصفات اللازمة في الذهن لهذه الموصوفات ليست «ذاتية» لها، وهذه «ذاتية» لـ «الانسان»، تحكّم محض. ولعله إلى العكس أقرب — إن صح التفريق بينهما.

ولهذا يتناقضون في التمثيل. فهم يقولون: «الحيوانية» ذاتية لـ «الحيوان»، كالانسان والفرس وغيرهما، فـ «الحيوان» هو الذاتي المشترك و«الناطق» هو

٢-١ — هذه العبارة كتبت على هامش الأصل بخط المصنف بدل هذه في المتن المضروب عليها: الحيوانية والناطق

للانسان؛ والعبارة في «س» تطابق العبارة المضروب عليها هذه.

الذاتي المميز . ويقولون : «العددية» ليست ذاتية مشتركة لـ «الزوج والفرد» ، ولا «الزوجية والفردية» ذاتية مميزة لـ «الزوج والفرد» . وأما «اللونية» فتارة يجعلونها كـ «الحيوانية» فيجعلونها ذاتية . وتارة يجعلونها كـ «العددية» فيجعلونها غير ذاتية . وسبب ذلك دعواهم أن كون «العدد المعين» «زرجاً أو فرداً» قد يخفى فلا يعلم إلا بوسط - هو الدليل . بخلاف كون «الانسان» و«الفرس» و«الحمار» و«الجمل» و«القرود» ونحو ذلك «حيواناً» . فانه يبين لكل أحد .

ومعلوم أن جميع الصفات «اللازمة» منها ما هو خاص بالموصوف يصلح ان يكون «فضلاً» ، ومنها ما هو مشترك بينه وبين غيره ، وكل منهما في الخارج واحد . وكما أن «السواد» هو «اللون» وهو «العرض» وهو «القائم بغيره» . و«الثلاثة» هي «العدد» وهي «الفرد» . فـ «الانسان» هو «الحيوان» وهو «الناطق» . و«الفرس» هو «الحيوان» وهو «الصاهل» . وهكذا سائر المحدودات .

وما ذكرود من أن ما جعلوه هو «الذاتي» يتقدم تصور «الذاتي» في الذهن لتصور الموصوف ، دون الآخر ، فباطل من وجهين .

أحدهما : إن هذا خبر عن وضعهم ، إذ هم يقدمون هذا في أذهانهم (٦٤) الوجه الأول
ويؤخرون هذا . وهذا تحكّم محض . فكل من قدم هذا دون هذا فأنما قدم في ذلك .
ومعلوم أن الحقائق الخارجية المستغنية عنا لا تكون تابعة لتصوراتنا ، بل تصوراتنا تابعة لها . فليس إذا فرضنا هذا مقدماً وهذا مؤخراً يكون هذا في الخارج كذلك .
وسائر بني آدم الذين لم يقلدوهم في هذا الوضع لا يستحضرون هذا التقديم والتأخير . ولو كان هذا فظرياً لكانت الفطرة تدركه بدون التقليد المتغير لها ، كما تدرك سائر الأمور الفطرية . والذي في الفطرة أن هذه «الوازم» كلها لوازم للموصوف ، وقد تخطر بالبال وقد لا تخطر ، وكلما خطرت كان الانسان أعلم بالموصوف ، وإذا لم تخطر كان عليه بصفاته أقل . أما أن يكون هذا خارجاً عن الذات وهذا داخلاً في الذات فهذا

تحكم ليس له شاهد لا في الخارج ولا في الفطرة .

الاسيا وهم يقولون : «الذاتي» يتقدم على الماهية في الذهن وفي الخارج ، ويسمونه «الجزء المقوم لها» . ويقولون : أجزاء الماهية متقدمة عليها في الذهن وفي الخارج ، لأن الماهية مركبة منها ، وكل مركب فانه مسبق بمفرداته .

ومعلوم أن صفات الموصوف قائمة به يمنع أن تكون مقدمة عليه في الخارج .

وأما تسمية الصفة «جزءاً» فاسبب ذلك أنها أجزاء في التصور الذهني وفي اللفظ . فانك

إذا قلت : «جسم حساس ، نام ، متحرك بالارادة ، ناطق» كان هذا المجموع — لفظه

ومعناه — مركباً من هذه الالفاظ ومعانيها ، وتلك هي أجزاء هذا المركب . ولكن

هذا بحقق ما قلناه من أن ما سموه «الماهية» و«جزئها الداخل فيها» و«لازمها

الخارج عنها» يعود إلى المعاني المتصورة في الذهن ، التي يدل عليها اللفظ — «المطابقة» ،

وجزؤها هو ما دل عليه بـ «التضمن» ، وخارجها اللازم ما دل عليه بـ «الالتزام» .

وهم تارة يقولون : «الذاتي» يسبق «الماهية» ، وتارة يقولون : لا يتأخر عنها ،

ويجعلون كلا من هذين فرقاً . وهما متداخلان ؛ فان ما يتقدم عنها يمتنع أن يتأخر عنها .^٢

الوجه الثاني : إن كون الوصف «ذاتياً» للموصوف هو أمر تابع لحقيقة التي هو

بها ، سواء تصورته أذهانتا أو لم تصوره . فلا بد إذا كان أحد الوصفين «ذاتياً»

دون الآخر أن يكون الفرق بينهما أمراً يعود إلى حقيقتها الخارجة الثابتة بدون الذهن

وأما أن يكون الفرق بين الحقائق الخارجة لا حقيقة له إلا بمجرد التقدم والتأخر في

الذهن فهذا لا يكون حقاً إلا أن تكون الحقيقة والماهية هي ما تقدر في الذهن لا ما

يوجد في الخارج ، وذلك أمر يتسع (٦٥) تقدير صاحب الذهن . وحيثئذ ، فيعود

حاصل هذا الكلام إلى أمور مقدرة في الأذهان لا حقيقة لها في الخارج ، وهي

التخييلات والرهيمات الباطلة . وهذا كثير في أصولهم ، كما بيناه في غير موضع في بيان

ما ذكره في «الهيولى» و«العقول» و«الماهيات» وغير ذلك .

وهنا وجه ثالث يظهر به فساد ما ذكره . وهو أنهم قالوا : « الذاتيات » هي « أجزاء الماهية » وهي متقدمة عليها في الذهن وفي الخارج . و « الأجزاء » هي هذه الصفات . فجعلوا صفة الموصوف متقدمة عليه في الخارج . وهذا مما يُعلم بصرح العقل بطلانه .

- وسبب غلظهم أن ذلك الوصف إذا تكلم به كان جزءاً من الكلام متقدماً على تمام الجملة في التصور والتعير . وهو في الذهن واللسان جزء ، من الجملة التي هي في الحقيقة تمام « الماهية » عندهم . فاشتبه عليهم ما في الأذهان بما في الأعيان فظنوا أن صفات الأعيان المقترنة لماهياتها الثابتة في الخارج هي متقدمة عليها في الخارج . وكان هذا من أظهر الغلط لمن تصور ما قالوا . وقد يثبتون ماهيته . . . متقدماً عليها .

الوجه السابع

اشتراط الصفات الذاتية المشتركة أمر وضعي محض

الوجه السابع : أن يقال : قولهم « إن الحدّ التام يفيد تصوير الحقيقة » ، واشتراطهم أن يكون مؤلفاً من « الذاتيّ المميز » و « الذاتيّ المشترك » - وهو « الجنس » .

يقال لهم : هل تشترطون فيه أن تُتصور جميع صفاته الذاتية المشتركة بينه وبين غيره أم لا ؟ فان اشتراطكم ذلك لزم أن تقولوا مثلاً « جسم نامٍ ، حساس ، متحرك بالارادة » ، فأما لفظ « الحيوان » ، فلا يدلّ على هذه الصفات بالمطابقة ، ولا يفضلها . وإن لم تشترطوا ذلك فآكفوا بمجرد المميز ، كـ « الناطق » مثلاً ، فان « الناطق » يدلّ على « الحيوان » كما يدلّ « الحيوان » على « النامي » ، إذ « النامي » جنس قريب لـ « الحيوان » يشترك فيه « الحيوان » و « النبات » . فاذا أردت حدّ « الحيوان » على وضعهم قلت « الجسم النامي ، الحساس ، المتحرك بالارادة » ، كما تقول في « الانسان » « حيوان ناطق » .

والمقصود أنهم إن اكتفوا في الدلالة على الصفات المشتركة بما يدل به «التضمن» أو به «الالتزام» فـ «الفصل» يدل على ذلك. وإن أرادوا تفصيلاً بدلالة «المطابقة» فلم يفعلوا ذلك.

وهذا يبين أن إيجابهم في الحدّ التام «الجنس القريب» دون غيره تحكّم محض.

تحكّم في
الحدّ وفي
القياس

ونظير هذا دعواهم أن «البرهان» لا بدّ أن يكون مؤلفاً من «مقدمتين» لا أقل ولا أكثر. فإن اكتفى فيه به «مقدّمة» واحدة قالوا: الأخرى محذوفة، وسموه «قياس الضمير». وإن احتجّ فيه إلى «مقدّمات» قالوا: هذه «قياسات متداخلة».

فاصطلحوا على أنه لا بدّ في «الحدّ» من لفظين: «جنس» و«فصل»، ولا بدّ في «القياس» من «مقدمتين». وكل هذا تحكّم.

فإن «البرهان» قد يكتفى فيه به «مقدّمة»، وقد لا يتمّ إلا به «مقدمتين»، وقد لا يتمّ إلا بثلاث «مقدّمات» وأربع وخمس، بحسب حاجة المستدلّ وما يعلمه بما لا يعلم من «المقدّمات».

وكذلك اكتفواهم في «الحدّ» بلفظين: لفظ يدلّ على المشترك ولفظ يدلّ على المميّز، وزعمهم أن «الحدّ التام» لا يحصل إلا بهذا — لا يحتاج إلى زيادة عليه ولا يحصل بدونه. فإنه يقال: إن أريد به «الحدّ التام» ما يصور الصفات الذاتية على التفصيل — مشتركا ومميّزا — فـ «الجنس القريب» مع «الفصل» لا يحصل ذلك. وإن أريد بما يدلّ على «الذاتيات» ولو به «التضمن» أو «الالتزام» فـ «الفصل» بل «الخاصة» يدلّ على ذلك.^٢

١٥

هذا محض
الوضع
والاصطلاح

(٦٦) وإذا عارضهم من يوجب ذكر جميع «الأجناس» أو يحذف جميع «الأجناس» لم يكن لهم عنه جواب إلا أن «هذا وضعهم واصطلاحهم». ومعلوم أن العلوم الحقيقية لا تختلف باختلاف الأوضاع. فقد تبين أن ما ذكروه هو من باب الوضع

٢-١ — هذه العبارة زيدت على هامش الأصل بخط الناسخ، وفي آخرها: «صح، يظنّه» وإذا عارضهم...

والاصطلاح ، الذي جعلوه من باب الحقائق الذاتية والمعارف . وهذا عين الضلال والاضلال ، كمن يجيء إلى شخصين متماثلين يجعل هذا مؤمناً وهذا كافراً ، وهذا عالماً وهذا جاهلاً ، وهذا سعيداً وهذا شقيماً ، من غير افتراق بين ذاتيهما وصفاتها ، بل بمجرد وضعه واصطلاحه . فهم مع دعواهم القياس العقلي يفرقون بين المتماثلات ويسوون بين المختلفات .

الاقتصار
على الوصف
المميز

ولهذا كان الذي عليه عامة الناس من نظار المسلمين وغيرهم الاقتصار في « الحدود » على الوصف المميز الفاصل بين المحدود وغيره ، إذ التمييز يحصل بهذا . وذلك هو الوصف المطابق للمحدود في العموم والخصوص بحيث يدخل فيه جميع أفراد المحدود وأجزائه ويخرج منه ما ليس منه . فهذا هو « الحد » الذي عليه نظار المسلمين ، كما بسطنا قولهم في غير هذا الموضوع .

١٠

لا يمكن
الاحاطة
بجميع
الصفات

وأما سائر الصفات المشتركة فقد لا يمكن الاحاطة بها . ولا ريب أنه كلما كان الانسان بها أعلم كان بالموصوف أعلم . وأنه ما من تصور إلا وفوقه تصور أكمل منه . ونحن لا سبيل إلى أن نعلم شيئاً من كل وجه .

١٥

ولا نعلم لوازم كل مربوب ولوازم لوازمه إلى آخرها . فانه ما من مخلوق إلا وهو مستلزم للخالق والخالق مستلزم لصفاته - التي منها عليه ، وعليه محيط بكل شيء . فلو علينا لوازم لوازم الشيء إلى آخرها لزم أن نعلم كل شيء ، وهذا تمتنع في البشر . فان الله سبحانه وتعالى هو الذي يعلم الأشياء كما هي عليه من غير احتمال زيادة . وأما نحن فما من شيء (٦٧) نعلمه إلا ويخفى علينا من أموره ولوازمه ما لا نعلمه .

اعتراف
الغزالي بعدم
حصر لوازم
الأشياء

يوضح ذلك أنهم يقولون ما ذكره أبو حامد في « معيار العلم » :
إن دلالة « التضمن » كدلالة لفظ « البيت » على « الحائط » ، ودلالة لفظ
« الانسان » على « الحيوان » ، وكذلك دلالة « كل وصف أخص » على

٢-١ - هذه العبارة زيدت على هامش الأصل بخط المصنف .

٣ - أنظر ص ٣٩ من « معيار العلم » المطبوع بمصر سنة ١٣٤٦ هـ . ٤ - كلمة « دلالة » زيادة من المطبوع .

« الوصف الأعم الجوهري .»

ودلالة « الالتزام ، و« الاستتاع ، كدلالة لفظ « السقف ، على « الحائط ، ،
فإن مستتبع له استتباع الرفيق اللازم الخارج عن ذاته^١ ، ودلالة لفظ
« الانسان ، على « قابل صنعة الخياطة ومعلها .»

• قال :

والمعتبر في التعريفات دلالة « المطابقة ، و« التضمن .» . فأما دلالة
« الالتزام ، فلا ، لأن المدلول عليه فيها^٢ غير محدود ولا محصور ، إذ
لوازم الأشياء ولوازم لوازمها لا تنضب ولا تنحصر ، فيؤدى إلى أن
يكون اللفظ الواحد دليلاً على ما لا يتناهى من المعانى ، وهو محال .

١٠ فقد جعل دلالة الخاصّ على الاسم دلالة « تضمن ، ، كدلالة « الانسان ، على
« الحيوان ، ، وذكر أنها معتبرة في التعريفات . ومعلوم أن دلالة « الحيوان ، على
« الحساس ، المتحرك بالارادة ، ودلالة « الحساس ، على « النامى ، ودلالة « النامى ،
على « الجسم ، هو كذلك عندهم . ومعلوم أن دلالة « الناطق ، على « الحيوان ، كدلالة
« النامى ، على « الجسم ، . فكان الواجب حينئذ أن يكتب في « الناطق ، أو لا يكتب
١٥ معه بلفظ « الحيوان .» . فاتهم إن اكتفوا بدلالة « التضمن ، لزوم الحذف ، وإن لم
يكتفوا لزوم التفصيل .

الوجه الثامن

اشتراط ذكر « الفصول ، مع التفريق بين « الذاتى ، و« اللازم » غير ممكن

الوجه الثامن : هو أن اشتراطهم مثلاً ذكر (٦٨) « الفصول ، التى هى « الذاتيات
٢. المميّزة ، مع تفريقهم بين « الذاتى ، و« العرضى اللازم ، للماهية غير ممكن . إذ ما
من مميّز هو من خواصّ المحدود المطابقة له فى العموم والخصوص إلا ويمكن شخصاً

١ - هذه عبارة المطوع ، وفى أصلاً : « استتباع الرفيق اللازم للخارج من ذاته .»

٢ - كلمة « فيها ، زيادة من المطوع .

أن يجعله « ذاتياً مميزاً » ويمكن الآخر أن يجعله « عرضياً لازماً » للماهية .

الوجه التاسع

توقف معرفة الذات على معرفة الذاتيات وبالعكس يستلزم الدور

الوجه التاسع : أن يقال : هذا التعليم دورى قبلي ، فلا يصح .

اقولهم في
الذاتي

وذلك أنهم يقولون : إن المحدود لا يتصور أولاً بمحدّد حدياً حقيقياً إلا بذكر صفاته « الذاتية » . ثم يقولون : « الذاتي » هو ما لا يمكن تصور « الماهية » بدون تصوره . فيفترقون بين « الذاتي » و « غير الذاتي » أن « الذاتي » ما يتوقف عليه تصور « الماهية » ، فلا بد أن يتصور قبلها .

ويقولون تارة : لا بد أن يتصور معها . فلا يمكن عندهم أن يتأخر تصوره عن

١٠

تصور « الماهية » ، وبذلك يعرف أنه وصف « ذاتي » .

كيف
يقع الدور

لحقيقة قولهم أنه لا يعلم « الذاتي » من « غير الذاتي » حتى تعلم « الماهية » ، ولا تعلم « الماهية » حتى تعلم الصفات « الذاتية » - التي منها تولد « الماهية » . وهذا دور ،

فاذا كان المتعلم لا يتصور المحدود حتى يتصور صفاته « الذاتية » ، ولا يعرف أن

الصفة « ذاتية » حتى يتصور الموصوف - الذي هو المحدود - حتى يتصور . فلا يعلم

أنها « ذاتية » حتى يتصور الموصوف ، ولا يتصور الموصوف حتى يتصور الصفات

« الذاتية » ويميز بينها وبين غيرها .^٥ داخل فيها وما هو جزء لها

١٥ فان تصور كون الشيء جزءاً لغيره بدون تصور ذلك الغير ممتنع .

ونحن لم نقل أنه لا يتصور الوصف « الذاتي » حتى يتصور الموصوف ، بل الانسان

يتصور أشياء كثيرة ولا يتصور أنها صفات لغيرها ولا أجزاء لها ، فضلاً عن كونها

٢-١ - زبدت على هامش الأصل بخط المصنف .

٢-٤ - هذه العبارة زبدت على هامش الأصل بخط الناسخ ، وعليه « صح » . ٥ - من هنا إلى « إن لم يعلم

الذات » ، ص ٧٧ ، ص ٧٨ ، زبدت على هامش الأصل بخط الناسخ ، وعليه « صح » ، ومقدار سطر من أولها مقطوع .

« لازمة ذاتية » أو « غير لازمة ». وإنا قلنا: لا يعلم أنها جزء من « الماهية »، وأنها « ذاتية » لـ « الماهية »، داخلة في حقيقة « الماهية » — إن لم تُتصور « الماهية ».

وإن قيل: إن مجرد تصور الصفات « الذاتيات » كافٍ في تصور « الماهية »، وإن لم أعلم أن تلك الصفات « ذاتية »، قيل: من أين يعلم الانسان أن هذه الصفات هي « الذاتيات »، دون غيرها إن لم يعرف « الماهية »، التي هذه الصفات « ذاتية » لها — داخلة فيها؟ ومن أين يعلم إذا تصور بعض الصفات « اللازمة »، أن هذه هي « الذاتية »، التي تتركب منها « الذات »، دون غيرها إن لم يعلم « الذات ». * فيتوقف معرفة « الذات » — التي هي « الماهية »^٢ — على معرفة « الذاتيات »، وتتوقف معرفة « الذاتيات » — أي معرفة كونها هي « الذاتيات »، لهذه « الماهية »، دون غيرها من « اللوازم » — على معرفة « الذات ». فيتوقف معرفتها على معرفتها. فلا يُعرف هو ولا يُعرف « الذاتيات ».

توقف
الذاتيات
على الذات
وبالعكس

وهذا كلام متين يحتاج أصل كلامهم، ويُبين أنهم متحكمون فيما وضعوه — لم يبنوه على أصل على تابع للحقائق. ولكن قالوا: هذا « ذاتي »، وهذا « غير ذاتي »، بمجرد التحكم، ولم يعتمدوا على أمر يمكن الفرق به بين « الذاتي »، وغيره، إذ هذا غير ممكن فيها وضعوه. ويبين أن ما ذكروه مما زعموا أنه صفات « ذاتية »، لا يعرف حقيقة الموصوف أصلا، بل ما ذكروه يستلزم أنه لا يمكن حده^٢. فاذا لم يعرف المحدود (٦٩) إلا بالحد، والحد غير ممكن، لم يعرف. وذلك باطل.

مذارد
متين عليهم

مثال ذلك: إذا قُدر أنه لا تُتصور حقيقة « الانسان » حتى تتصور صفاته « الذاتية » — التي هي عندهم « الحيوانية »، و « الناطقية ». وهذه « الحيوانية »، و « الناطقية »، لا يُعرف أنها صفاته « الذاتية » دون غيرها حتى يُعرف أن ذاته « لا تتصور إلا بها ».

* — إلى هنا انتهت العبارة المذكورة في الحاشية السابقة.

٢-١ — هذه العبارة زيدت على هامش الأصل بخط الناسخ، وعليه « صح ».

٢ — في الأصل: « حده بدون « الها » ».

وأن «ذاته» تصور بها - دون غيرها، ولا يعلم أن «ذاته» لا تتصور إلا بها حتى تعرف «ذاته».

فان قيل: مجرد تصور «الحيوانية» و«الناطقة» يوجب تصور «الانسان»، قيل: مجرد تصوره بذلك لا يوجب أن يعلم أن هذا هو «الانسان» حتى يعلم أن «الانسان» مؤلف من هذه دون غيرها. وهذا يوجب معرفته بـ «الانسان» قبل ذلك.

وأما مجرد قوله «حيوان ناطق» إذا جعل مفرداً ولم يكن خبراً مبتدئاً محذوف فانه بمنزلة «الاسم المفرد»، وهذا لا يفيد فهم كلام.

وإذا ادعى المدعى أن من تصور هذا فقد تصور «الانسان» بدون دليل يقيمه على أن هذا هو حقيقة «الانسان» كان بمنزلة من يقول في حده «الحيوان الضاحك» ويدعى أن هذا حقيقة «الانسان». فكلاهما دعوى بلا برهان.

وهذا يبين أن دلالة الحد بمنزلة دلالة الاسم، إنما يفيد التمييز بين المحدود المسمى وغيره. ولكنه قد يفيد تفصيل ما دل عليه الاسم بالاجمال. وذلك التفصيل يتنوع بحسب ما يذكر من الصفات، لا يختص ذلك ببعض الصفات المطابقة للوصف - التي هي «لازمة ملزومة» - دون غيرها. ويبين أن الألفاظ بمجرد ما لا تفيد تصور الحقائق لمن لم يتصورها بدون ذلك. لكنها تفيد التنبيه والاشارة لمن كان غافلاً معرضاً.

فان قيل: تصوره موقوف على تصور الصفات «الذاتية» لا على معرفة أنها «ذاتية» - وقد يمكن تصورها وإن لم يعرف أنها «ذاتية» له، قيل: هب أن الأمر كذلك، لكن لا بد من (٧٠) التمييز بين الصفات «الذاتية» - التي لا تتصور «الذات» إلا بها - وبين «العرضية» - التي تتصور بدونها. ولا يمكن التمييز بين هذين النوعين إلا إذا عرفت «ذاته» المؤلفة من الصفات «الذاتية»، ولا تعرف «ذاته»

٢-١ - هذه العبارة زيدت على هامش الأصل بخط الناسخ، وعليه «صح».

دعوى بدون
دليل

الحد كالاسم

توقف معرفة
الذات على
معرفة الذات

١٠

١٥

٢٠

حتى تعرف الصفات «الذاتية»، ولا يميز بين «الذاتيات» وغيرها حتى تعرف «ذاته». فصار معرفة «الذات» موقوفاً على معرفة «الذات»، وهذا هو الدور.

وكذلك معرفة «الذاتيات» موقوف على معرفة «الذاتيات». فلا تعرف الصفات التي هي «ذاتية» للوصوف حتى يعرف أن تصور «الذات» موقوف على تصور «الذات» ولا يعرف أن تصور «الذات» موقوف على تصور «الذات» حتى تعرف «الذات».

توقف معرفة
الذاتيات على
معرفة
الذاتيات

وهذا بين عند تأمل مقصودهم. فأنهم يقولون: لا يحد الشيء حداً حقيقياً إلا بذكر صفاته «الذاتية». فلا بد من الفرق بين صفاته «الذاتية» و«العرضية»، والفرق بينهما أن «الذاتي» هو ما لا تصور «الحقيقة» إلا به. فإذا كنا لم نعرف الحقيقة لم نعرف الصفات التي يتوقف معرفة «الحقيقة» عليها. وإذا لم نعرف هذه الصفات لم نعرف الصفات «الذاتية» من «العرضية». وهو المطلوب.

١٠

وهذا بخلاف الفرق بين الصفات «اللازمة» و«العارضة»، فانه فرق حقيقي ثابت في نفس الأمر.

أبحاث في حد «العلم» و«الخبر»

مثال ذلك: إنهم يتنازعون في حد «العلم» و«الأمر» و«الخبر» ونحو ذلك من الأمور التي شاع الكلام عليها في العلوم المشهورة. فمن النظار من يحدها كما يقولون في حد «العلم»: «معرفة المعلوم على ما هو به»؛ (٧١) أو يقولون: «إعتقاد المعلوم» — على رأي المعتزلة الذين لا يقولون «إن الله علماً»؛ أو يقولون: «العلم ما أوجب لمن قام به أن يكون عالماً»؛ ونحو ذلك.

بعض حدود
«العلم».

ويقال في حد «الخبر»: هو «ما احتمل الصدق والكذب»؛ أو «ما ساغ إن يقال لصاحبه في اللغة «صدقت» أو «كذبت»»؛ ونحو ذلك.

٢٠

ويعترض على هذه الحدود بالاعتراضات المشهورة.

اعتراضات
على حدود
العلم والخبر

مثل أن يقال: «المعلوم» مشتق من «العلم»، ومعرفة المشتق متوقفة على معرفة المشتق منه. فلو عرف المشتق بالمشتق منه لزم الدور.

أو يقال: «العلم هو المعرفة»؛ وهذا حد لفظي.

أو يقال: قولك «على ما هو به» زيادة.

- ويقال: إدخال «الصدق» و«الكذب» أو «التصديق» و«التكذيب» في حد «الخبر» لا يصلح، لأنها نوعا «الخبر» وتعريفها إنما يمكن بـ «الخبر». فلو عُرف «الخبر» بهما لزم الدور.

وأمثال ذلك من الاعتراضات المشهورة على الحدود المشهورة.

وممنهم من يقول: هذه الأشياء لا يمكن تحديدها، أو لا يحتاج إلى تحديدها، بل هي غنية عن الحد.

كما يقال في «العلم»: إن «غير العلم» لا يُعرف إلا بـ «العلم». فلو عُرف «العلم» بغيره لزم الدور.

أو يقال: تصور «العلم» لا يحصل إلا بـ «علم»، وذلك «العلم المعين» موقوف على «العلم». فلو توقفت تصور «العلم» على غيره لزم الدور.

- أو يقال في تعريف «العلم» و«الخبر» و«الأمر»: إن كل أحد يعلم جوعه ١٥ وشبعه، ويعلم أنه عالم بذاك، و«العلم» بالمركب (٧٢) مسبوق بـ «العلم» بالمفرد. فاذن كل أحد يعلم «العلم»، فيكون تصوره بديهياً.

ويقال في «الأمر» و«الخبر»: كل أحد يحس أن «يأمر» وأن «يخبر»، ويعلم أن هذا «أمر» وهذا «خبر»، و«العلم» بالمركب مسبوق بـ «العلم» بالمفرد.

- فيقال له: العلم بـ «الخبر المعين»، و«الأمر المعين» لا يستلزم العلم بالمطلوب ٢٠ بالحد، لأن المطلوب بالحد تعريف الحقيقة العامة الجامعة المانعة، وتصور «المعين» إنما يستلزم تصور الحقيقة مطلقاً، لا بشرط العموم والمطابقة. فان الحقيقة لا توجد

عامة في الأعيان، إذ الكليات — بشرط كونها كليات — إنما توجد في الذهن، والعلم به «المعين» لا يستلزم العلم بالكلية — بشرط كونه كلياً. فاذن ما عليه به «المعين» ليس هو المحدود.

يوضح ذلك بأن تصور «خير معين» و«علم معين» تصور لأمر جزئي، والمطلوب بالحد هو المعنى الكلي الجامع المانع.

[فان قيل:]^٥ يلزم من وجود الجزئي وجود الكلي، أو قيل: المطلق جزؤ

المعين.

قولهم:
المطلق
جزؤ المعين

فان أريد بذلك أنه يوجد «جزءاً معيناً» وأن ما هو «مطلق» في الذهن إذا وجد في الخارج كان معيناً، فهذا حق، ولكن لا يفيدهم. وأما إن أريد بذلك أن «المطلق» الذي لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه هو نفسه جزء من هذا «المعين» مع كونه كلياً فهذا مكابرة ظاهرة، ونفس تصوره كاف في العلم بفساده. فان «الجزئي» من «معين» خاص، و«الكلي» أعم وأكثر منه. فكيف يكون الكثير بعض القليل؟

وإذا كان المطلوب بالحد هو الكلي الجامع المانع الذي يطابق جميع أفراد المحدود —

فلا يخرج عنه شيء ولا يدخل فيه ما ليس منه، فعلوم أن تصور «المعين» لا يستلزم مثل هذا.^٤

وأيضاً فهذا منقوض بسائر المحدودات كـ «الإنسان» وغيره مما يتصور جنس مفرداته كل واحد.

ويقال: قوله «إن غير العلم لا يُعرّف إلا بالعلم، فلو عُرف العلم بغيره لزم

٢٠ الدور».

٢-١ — هذه العبارة زيدت على هامش الأصل بخط الناسخ، وعليه «صح».

٢-٢ — هذه العبارة زيدت على هامش الأصل بخط الناسخ، وعليه «صح».

٥ — هنا لفظان متخرمان لا يقرآن في أصل النسخة، ولعلهما: «فان قيل» كما يدل عليه قوله فيما بعد: «أو قيل».

إن أراد به «المعلوم لا يعرف إلا بعلم» فهذا حق، لكن «العلم» لا يعرف بـ «غير العلم»، فيعرف «العلم المطلق» أو «العام» بـ «علم معين». فلفظ «العلم» في أحد المقدمتين ليس معناه معنى «العلم» في المقدمة الأخرى، فيلزم الدور. إذ قول القائل «العلم لا يعرف إلا بالعلم» معناه أن «كل معلوم لا يعرف إلا بالعلم».

وقوله «فلو عرف العلم بغيره لزم الدور». يقال: المعرف المحدود ليس هو علماً بـ «معلوم معين»، بل هو «العلم الكلي»، و«الكلي» يعلم بـ «علم جزئي مقيد». ولا منافاة في ذلك، كما يخبر عن الخبر بخبر، فيخبر عن «الخبر المطلق أو العام» بـ «خبر معين خاص».

الجواب
الأول
١٠

أقول القائل في الجواب: إن توقف «تصور غير العلم» على «حصول العلم» بغيره - أي، بـ «غير العلم» - لا على «تصور العلم» - فانقطع الدور، هو أحد الجوابين. فإن «حصول العلم» بكل معلوم يتوقف على «حصول العلم المعين»، لا على «تصوره»، والمطلوب بالحد «تصور العلم» - لا «حصول العلم» - بتلك المعلومات.

الجواب
الآخر

والجواب الآخر أن يقال: تصور «غير العلم» مما يتوقف على حصول «علم بذلك المعلوم»، لا على حصول «العلم المحدود» - وهو الجامع المانع - والمطلوب بالحد هو هذا. فلو قدر أن حصول تصور «غير العلم» موقوف على «العلم بذلك المعلوم»، وعلى تصور ذلك العلم لم يكن هذا مانعاً من الحاجة إلى الحد. فكيف وقد يقال: من علم الشيء قد يعلم أنه عالم ويعود ما ذكر^٢.

وإيضاح هذا أن في الخارج أموراً معينة كـ «الإنسان المعين» و«العلم المعين»

١ - العبارة من هنا إلى قوله: «ولا على وجوده»، س ١٤، ص ٨٥، على ورقة زائدة ملصوقة بين صفحتي ٧١-٧٢ من أصل النسخة، وكتب بازائه على الهامش الوريقة: «أولها: «قول القائل»، وقال في آخر عبارة البرهان ويتلوه: «وكذلك ما ذكروه».

٢ - كذا بالأصل.

و «الخبر المعين» ، وقد يتصور الانسان أمرا «مطلقاً» كـ «الانسان المطلق» و «العلم المطلق» و «الخبر المطلق» . وهذا «المطلق» قد يراد به «المطلق بشرط له إطلاق» وهو الذى يقال إنه «كل عقل» ، وقد يراد به «المطلق لا بشرط» وهو الذى يسمى «الكلى الطيعى» .

وهذا «الكلى المطلق لا بشرط» قد يتنازعون هل هو موجود فى الخارج أم لا ؟ والتحقيق أنه يوجد فى الخارج — لكن «معيناً مشخفاً» . فلا يوجد فى الخارج إلا «إنسان معين» وفيه «حيوانية معينة» و «ناطقية معينة» ، ولا يوجد فيه إلا «علم معين» و «خبر معين» .

ثم من الناس من يقول : إن «المطلق» جزء من «المعين» . ويقولون : «العام» جزء من «الخاص» . فانه حيث وجد «هذا الانسان» و «هذا الحيوان» وجد «مسمى الانسان» و «مسمى الحيوان» ، وهو «المطلق» .

ومن الناس من ينكر هذا ويقول : «المطلق الكلى» هو الذى لا يمنع تصور معناه من وقوع الشركة فيه ، فيجوز أن تدخل فيه أفراد كثيرة . و «المعين» هو جزئى يمنع تصويره من وقوع الشركة فيه . فكيف يكون «الكبير» بعض «القليل» ؟ وكيف يكون «العام» أو «المطلق» — الذى يتناول أفراداً كثيرة أو يصلح للتناول — جزءاً من «المعين الجزئى» الذى لا يتناول إلا ذلك الشخص الجزئى الموجود فى الخارج ؟

وفصل الخطاب : أنه ليس فى الخارج إلا «جزئى معين» ، ليس فى الخارج ما هو «مطلق عام» مع كونه «مطلقاً عاماً» . وإذا وجد «المعين الجزئى» فـ «الانسان» و «الحيوان» وجدت فيه «إنسانية معينة» ، مخصصة ، مقيدة ، غير عامة ولا مطلقة .

فـ «المطلق» إذا قيل هو «جزء من المعين» فأنما يكون «جزءاً» بشرط أن لا يكون «مطلقاً عاماً» . والمعنى أن ما يتصوره الذهن «مطلقاً عاماً» يوجد فى الخارج ، لكن لا يوجد إلا «مقيداً خاصاً» . وهذا كما إذا قيل : «إن ما فى نفسى وُجد» أو «فعل» أو «فعلت ما فى نفسى» فمعناه أن الصور الذهنية وجدت فى الخارج ، أى ،

وجد ما يطابقها .

إذا عُرف هذا ، فكل ما يعلم إنما يعلم بـ «علم معين» . وهذا «العلم المعين» فيه «حصّة» من «العلم المطلق العام» ، ليس فيه «علم مطلق عام» مع كونه «مطلقاً عاماً» . والانسان إذا تصور «هذا الانسان» و «هذا العلم» و «هذا الخبر» لم يتصوره «مطلقاً عاماً» ، وإنما تصوره «معيناً خاصاً» .

وذلك لا يستلزم أن يعلم المحدود الكلي الجامع المانع ، الشامل لجميع الأفراد ، المانع من دخول غيرها فيه . فـ «غير العلم» إذا توقف على «حصول العلم» فانما توقف على «حصول علم معين جزئى» ، لا على «تصوره» ، كما قيل فى الجواب الاول .

فلو قيل : إنه موقوف أيضاً على «تصوره» ، لكان موقوفاً على «تصور أمر جزئى معين» ، لا على «تصور المحدود المطلق الجامع المانع» . فان تصور هذا الكلى الجامع المانع لا يتوقف عليه وجود علم بشئ من الأشياء ، ولا يتوقف على وجوده ، ولا على تصوره . فلا يتوقف العلم بشئ من الأشياء على المحدود - وهو «العلم الجامع المانع» ، ولا على الحد - وهو العلم بهذا الجامع المانع . فلا يقف لا على «تصوره» ، ولا على «وجوده» . *

وكذلك ما ذكره فى إثبات «النظر» بـ «النظر» - يقال فيه تجلّم صحّة «جنس النظر» بـ «نظر معين» (٧٣) و «النظر المعين» تعلم صحته بالضرورة . فالدليل «نظر معين» والمدلول عليه «جنس النظر» ، و «النظر المعين» تعلم صحته بالضرورة .

وأشال ذلك من التصورات والتصديقات التى يُعلم «المعين» منها بالضرورة ، ويُعلم «جنسها» بهذا «المعين» منها . وليس ذلك من باب تعريف الشئ بنفسه .

فإذا كان القول بـ «أن هذه الأمور محدودة بالحدود الممكنة» ترد عليه الاعتراضات القادحة على أصلهم ، والقول بـ «أنها غير مفتقرة إلى الحدود» ترد

لا يمكن
تعريف
الأشياء
على أصلهم

عليه الاعتراضات القادحة على أصلهم . لم يكن القول على أصلهم : لا بأنها محدودة بما يمكن من الحدود ، ولا بأنها مستغنية عن الحدود . وإذا لم تكن غنية عن الحد بل مقترة إليه ، والحدود غير ممكنة ، لزم توقف تعريفها على ما لا يمكن ، فيلزم امتناع تعريفها . ومعلوم أن معرفتها حاصلة ، فعلم بطلان قولهم .

وأيضاً فيبقى الانسان غير متمكن — لا من إثبات أن لها حدوداً ، ولا من نفي أن تكون لها حدود . وما استلزم المنع من النفي والاثبات ، أو رفع النفي والاثبات ، كان باطلاً . فان كل ما يذكر من الحدود يرد عليه ما يقدر فيه على أصلهم ، وقد ثبت عندهم أنه لا بد لها من حد ، فيلزم أنه لا بد لها من حد ، وكل حد فهو باطل . فيلزم إثبات الحد ونفيه .

وما استلزم ذلك إلا لأهم جعلوا مقصود الحد «تصوير المحدود» . وإذا قيل المقصود من الحد «التمييز بين المحدود وغيره» ، كان كل من القولين حقاً ، ولم يتقابل النفي والاثبات (ببطلان) الذين حدوها بمحدودهم أفادت حدودهم «التمييز بينها وبين غيرها» . والتمييز يحصل بما يطابق المحدود في العموم والخصوص — وهو «الملازم» له من الطرفين : في النفي والاثبات .

وأما «اللوازم» فقد تكون أعم من المحدود ، كما أن «الملزومات» قد تكون أخص منه . فان «اللزوم» قد يكون أخص من «اللازم» ، كما أن «اللازم» قد يكون أعم من «اللزوم» . فان «الانسان» مستلزم «الحيوان» و «الانسان» أخص منه ، و «الحيوان» لازم له وهو أعم منه . بخلاف «المتلازمين» ، فانها متساويان في العموم والخصوص ، كـ «الانسانية» مع «الناطقية» ، و «الضاهلية» مع «الفرسية» ، ونحو ذلك .

والحدود لا تجوز إلا بـ «الملازم» في الطرفين : النفي والاثبات ، لا بمجرد «اللوازم» ، كما يطلقه بعضهم ، ولا بمجرد «الملزومات» . ثم التمييز يحصل بـ «المطابق الملازم» ، وإن كان قد لا يحتاج إلى هذا التمييز إذا حصل الاستغناء عنه بالاسم .

والذين قالوا إنها غنية عن الحدود بينوا أن مطلق الحقيقة تصور بلا حد. وهذا حق. بل هذا ثابت في جميع الحقائق أن مطلقها متصور بلا حد. ولكن المقصود التمييز بين مسمى هذا الاسم العام وبين غيره، أو التمييز بين المعنى العام المتشابه في أفرادهِ وبين غيره. وتمييز العام من غيره قد لا يكفي فيه مجرد تصويره مطلقاً، أو تصور بعض أفرادهِ. فليس كل من تصور معنى مطلقاً تصورهُ عامّاً محيّرّاً بينهُ وبين غيره. فكيف إذا لم يتصورهُ إلا خاصّاً مقيداً معيناً؟^١ إذ قد يقطع في مواضع بأنها «خبر»^(٧٨) أنها «أمر» وأنها «علم» ويشك في مواضع، كما يشك في الاعتقاد المطابق الذي يحصل للتقيد، وفي أمر الأدنى للأعلى، وفي الأمر الخالي عن الإرادة، ونحو ذلك.

١٠ فالملبوع من الجمع والمنع الذي هو مقصود الحد لا يحصل بتصور أعيان معينة، ولكن يحصل منه تصور الحقيقة في الجملة. فان من تصورها معينة تصورها في الجملة - وهو تصورها مع كونها مقيدة. فيمكنه حينئذ أن يتصورها لا بشرط إذا جرّدها عن التعريف، بمعنى أنه لا يشترط فيها التعريف، لا أنه يشترط عدمه.

وهذا «المطلق» هل هو في الخارج «جزؤ من المعين»، أو هذا «المطلق» - وهو «المطلق لا بشرط» - ليس هو في الخارج شيئاً غير^٢ «الأعيان الموجودة»، فيه ١٥. فولان،^٦ كما تقدم بيانه وفصل الخطاب فيه^٧.

حينئذ، فلا يكون المتصور لـ «الأمر المعين» و «الخبر المعين» و «العلم المعين» قد تصور الأشياء «معينة»، أو تصور الحقيقة «معينة» - لا «مطلقة» ولا «عامة».

٢-١ - هذه العبارة على هامش الأصل.

٤-٢ - هذه العبارة على هامش الأصل.

٥ - كتب «شيئاً غير» على هامش الأصل.

٧-٦ - هذه العبارة على هامش الأصل. وتقدم ذلك في ص ٨٣-٨٥.

المقام الثالث

(المقام السلي في «الأقضية والتصديقات»)

(في قولهم: إنه لا يعلم شيء من التصديقات إلا بالقياس)

فصل

وأما «القياس»، فالكلام في المقامين أيضاً.^٢

المقام الأول: السلي. فقول:

حصر العلم على «القياس» قول بغير علم

قولهم: «إنه لا يعلم شيء من التصديقات إلا بالقياس»، الذي ذكروا صورته ومادته — قضية سلبية نافية، ليست معلومة بالبدئية. ولم يذكروا على هذا السلب دليلاً أصلاً، فصاروا مدعين ما لم يبينوه، بل قائلين بغير علم. إذ العلم بهذا السلب متعذر على أصلهم. فمن أين لهم أنه لا يمكن أحداً من بني آدم أن يعلم شيئاً من التصديقات — التي ليست عندهم بدئية — إلا بواسطة «القياس المنطقي الشمولي» — الذي وصفوا مادته وصورته؟

الفرق بين «البديهي» و«النظري»، أمر نسي محض

الثاني^٣ أن يقال: هم معترفون بما لا بد منه من أن التصديقات منها «بديهي» ومنها «نظري»، وأنه يمتنع أن تكون كلمة «نظرية» لافتقار «النظري» إلى «البديهي». وإذا كان كذلك فالفرق بين «البديهي» و«النظري» إنما هو بالنسبة^(٧٧) والإضافة.

١ — لا يوجد في الأصل عنوان «المقام الثالث»، بل «الفصل»، فقط.

٢ — يهمل في الأصل ما نصه: «بلغ على مؤلفه — رضى الله عنه».

٣ — قوله «الثاني»، أي، «الوجه الثاني من الكلام على قولهم»، ولعل الذي تقدم هو «الوجه الأول». ولم يرد فيها بعد «الوجه الثالث»، الخ، ولعل ذلك لطول الكلام على هذا وتشعب كثرة الأبحاث عنه؛ مع أنه أورد وجوه الرد من جديد بعد بحث طويل كما سيظهر.

فقد يَبْدَهُ^١ هذا من العلم ويتبدى في نفسه ما يكون «بديهاً» له ، وإن كان غيره لا يناله إلا بنظر قصير أو طويل ، بل قد يكون غيره يتعسر عليه حصوله بالنظر . وقد تقدم التنبيه على هذا في «التصورات»^٢ . لكن زبده هنا دليلاً يختص هذا ، فنقول :

«البديهي» من التصديقات هو ما يكتفى تصور طرفيه - موضوعه ومحموله - في حصول تصديقه ، فلا يتوقف على «وسط» يكون بينهما^٣ - وهو «الدليل» الذي هو «الحد الأوسط» - سواء كان تصور الطرفين «بديهاً» أو لم يكن .

ومعلوم أن الناس يتفاوتون في قوى الأذهان أعظم من تفاوتهم في قوى الأبدان^٤ . فمن الناس من يكون في سرعة التصور وجودته في غاية بيان بها غيره مباينة كبيرة . وحينئذ فيتصور الطرفين تصوراً تاماً بحيث تتبين بذلك التصور التام «اللازم» التي لا تتبين لغيره الذي لم يتصور الطرفين التصور التام^٥ .

وذلك أن من الناس من يكون لم يتصور الطرفين إلا ببعض صفاتها «المميزة» ، فيكون من تصورهما بعض صفاتها «المشتركة» مع ذلك - سواء سميت «ذاتية» أو لم تسم - عالماً بثبوت تلك الصفات لها وثبوت كثير مما يكون «لازماً» لها ، بخلاف من لم يتصور إلا الصفات «المميزة» .

١٥ بطلان التفريق بين «الذاتي» و«اللازم» ، لثبوت كل منهما بغير «وسط» ،

وذلك أنهم قرروا في المنطق أن من «اللازم» ما يكون «لازماً» بغير «وسط» ، فهذا يعلم بنفس تصور «اللازم» .

و«الوسط» المذكور في هذه المواضع هو عند ابن سينا ومحققهم هو «الدليل» ،

١ - تقدم معنى «يده» على ص ١٣ ، حاشية ٢ .

٢ - تقدم هذا التنبيه في «الوجه الحادى عشر» من «المقام الأول» ، ص ١٣-١٤ .

٣ - على هامش الأصل هنا زيادة بخط غير المصنف وغير الذى قرأ عليه ، وهو قوله : «أو» ، ما يكون كل

من تصوراتها وتصديقاته «بديهاً» ، لا يفتر إلى «وسط» ، يكون بين الموضوع والمحمول .

٤ - كذلك هنا زيادة بنفس الخط : «ويتفاوتون في حسن التصور وتامه وفي سوء التصور ونقصه» .

وهو «الحد الأوسط» .

وهذا يختلف باختلاف الناس؛ فقد يحتاج هذا في العلم بـ «اللزوم» إلى «دليل»، بخلاف الآخر.

الخطأ في فهم المراد بـ «الوسط» .

(٧٧) ومن لم يفهم مرادهم في هذا الموضع يظن أنهم أرادوا بـ «الوسط» ما هو وسط في نفس الموصوف بحيث يكون ثبوت الوصف «اللازم» لـ «اللزوم» بواسطته، لا يثبت بنفسه، كما قد فهم ذلك عنهم طائفة، منهم الرازي وغيره. وهذا، مع أنه غلط عليهم كما بينا ألفاظهم في غير هذا الموضع، فهو أيضاً باطل في نفسه.

ولا ريب أن من «اللوازم» ما يفتقر إلى «وسط»، ومنها ما لا يفتقر إلى «وسط» عندهم. وهذا أحد الفروق الثلاثة التي فرقوا بها بين «الذاتي» و«العرضي» لل«لازم»، لاهية. وقد أبطلوا هذا الفرق. ويعبر بعضهم عن هذا الفرق بـ «التعليل»، كما يعبر به ابن الحاجب.

فاذا كان في «اللوازم» ما هو ثابت في نفس الأمر بغير «وسط» ولا «علة»، لم يبق هذا فرقا بين «الذاتي» وبين هذه «اللوازم»، فبطل التخرق بهذا. لكن من تصور «الذات» بهذه «اللوازم»، فتصوره أتم من لم يتصورها بهذه «اللوازم».

وإذا كان المراد بـ «الوسط» «الدليل الذي يعلل به الثبوت الذهني»، لا الخارجي، فهذا يختلف باختلاف الناس. ولا ريب أن ما يستدل به — سواء سمي «قياساً» أو «برهاناً» أو غير ذلك — قد يكون هو علة لثبوت الحكم في نفس الأمر، ويسمى «قياس العلة» و«برهان العلة» و«برهان لم»^١. وقد لا يكون كذلك، وهو الدليل المطلق، ويسمى «قياس الدلالة» و«برهان الدلالة» و«برهان ان»^٢. وهذا مراد ابن سينا وغيره بـ «الوسط». وهذا مما تختلف فيه أحوال الناس.

١ — تقدم ذكر هذه الفروق الثلاثة في ص ٦٣ .

٢ — قال في معيار العلم: «برهان الل»، أي، ذكر ما يجاب به عن «لم» .

٣ — وقال فيه: «برهان الآن»، أي هو دليل على أن الحد الأكبر موجود للأصغر من غير بيان علته.

فالتفريق بين «الذاتي» و «العرضي اللازم» أبعد. ولهذا أبطل ابن سينا الفرق بهذا، كما قد ذكرنا لفظه (٧٨) في موضع آخر. فانه - على التفسيرين - من «اللوازم» ما يثبت بغير «وسط».

فاذا قيل «الذاتي ما يثبت بغير وسط»، وقد عُرف أن «من اللوازم ما ثبت بغير وسط»، تبين بطلان هذا الفرق على كل تقدير.

اختلاف أحوال الناس في احتياجهم وعدم احتياجهم إلى «الدليل»

وأما كون «الوسط» - الذي هو «الدليل» - قد يفتقر إليه في بعض القضايا بعض الناس دون بعض، فهذا أمر بين. فان كثيراً من الناس تكون القضية عنده «حسية» أو «مجرّبة» أو «مبرهنة» أو «متواترة»، وغيره إنما عرفها بالنظر والاستدلال.

ولهذا كثير من الناس لا يحتاج في ثبوت «المحمول» لـ «الموضوع» إلى «دليل» لنفسه، بل لغيره. ويبين ذلك لغيره بأدلة هو غني عنها، حتى يضرب له أمثالا، ويقول له «أليس كذا؟»، «أليس كذا؟»، ويحتج عليه من الأدلة العقلية والسمعية بما يكون «حداً أوسط» عند المخاطب مما لا يحتاج إليه المستدل. بل قد يعلم الشيء بـ «الحس» ويستدل على ثبوته لغيره بـ «الدليل».

وهذا أكبر من أن يحتاج إلى تمثيل. فما أكثر من يرى الكواكب ويرى الهلال وغيره، فيقول «قد طلع الهلال». وتكون هذه القضية له «حسية»، وقد تكون عند غيره مشكوكا فيها، أو مظنونة، أو خبرية، بل قد يظنها كذباً إذا صدق المنجم الخارص القائل «إنه لا يرى»^١.

١ - قد رد المصنف على مثل هذا القائل في رسالة «بيان الهدى من الضلال في أمر الهلال» من «مجموعة الرسائل الكبرى»، ج ٢، ص ١٥٢-١٦٦، ط. مصر، سنة ١٣٢٣ هـ. وهي تأليف لطيف فيا يتعلق برؤية الهلال وعدد السنين والحساب، وقناقه للانتفاع بها وبغيرها من مؤلفاته القيمة.

بطلان منع المنطقيين الاحتجاج

بـ « المتواترات ، و « المجربات ، و « الحدسيات »

وقد ذكر من ذكر من هؤلاء المنطقيين أن القضايا المعلومة بـ « التواتر » و « التجربة » و « الحدس » يختص بها من عليها بهذا الطريق ، فلا تكون حجة على غيره ؛ بخلاف غيرها ، فإنها مشتركة محتج بها على المنازع .
٥
(٧٩) وقد بينا في غير هذا الموضوع أن هذا تفریق فاسد .

فان « الحسيات » الظاهرة والباطنة تنقسم أيضاً إلى خاصة وعامة . وليس ما رآه زيد أو شمه أو ذاقه أو لمسه يجب اشتراك الناس فيه ، وكذلك ما وجدته في نفسه من جوعه وعطشه وألمه ولذته . لكن بعض « الحسيات » قد تكون مشتركة بين الناس ، كاشتراكهم في رؤية الشمس والقمر والكواكب ، وأخص من ذلك اشتراك أهل البلد الواحد في رؤية ما عندهم من جبل وجامع ونهر وغير ذلك من الأمور المخلوقة والمصنوعة .
١٠ المتواترات والمجربات من جنس المحسوسات

وكذلك الأمور المعلومة بـ « التواتر » و « التجارب » قد يشترك فيها عامة الناس ، كاشتراك الناس في العلم بوجود مكة ونحوها من البلاد المشهورة ؛ واشتراكهم في وجود البحر — وأكثرهم ما رآه ؛ واشتراكهم في العلم بوجود موسى وعيسى ومحمد وادعائهم النبوة ، ونحو ذلك . فان هؤلاء قد تواتر خبرهم إلى عامة بني آدم ، وإن قدر من لم يبلغه أخبارهم فهم في أطراف المعمورة لا في الوسط .
١٥

« المجربات » تحصل بالحس والعقل

وكذلك « المجربات » . فعامة الناس قد جربوا أن شرب الماء يحصل معه الرى ؛ وأن قطع العنق يحصل معه الموت ، وأن الضرب الشديد يوجب الألم .
٢٠

والعلم بهذه القضية الكلية « تجرّبي » . فان « الحس » إنما يدرك رياء معيناً ، وموت شخص معين ، وألم شخص معين . أما كون « كل من فعل به ذلك يحصل له مثل ذلك »

فهذه القضية الكلية لا تعلم بـ «الحس»، (٨٠) بل بما يتركب من «الحس والعقل». وليس «الحس» هنا هو «السمع».

وهذا النوع قد يسميه بعض الناس كله «تجربيات»، وبعضهم يجعله نوعين: «تجربيات» و«حدسيات». فان كان «الحس» المقرون بـ «العقل» من فعل الانسان، كأكله وشربه وتناوله الدواء، سماه «تجريباً»، وإن كان خارجاً عن قدرته، كتغير أشكال القمر عند مقابلة الشمس، سماه «حدسياً». والأول أشبه باللغة. فان العرب تقول «رجل مجرب» - بالفتح - لمن تجرّبته الأمور وأحكته، وإن كانت تلك من أنواع البلايا التي لا تكون باختياره.

وذلك أن «التجربة» تحصل بنظره واعتباره وتدبره، كحصول الأثر المعين دائراً مع المؤثر المعين دائماً. فيرى ذلك عادة مستمرة، لا سيما إن شعر بالسبب المناسب. فيضم «المناسبة» إلى «الدوران» مع «السبر والتقسيم». فانه لا بدّ في جميع ذلك من «السبر والتقسيم» الذي ينفي المزاحم. وإلا فتى حصل الأثر مقروناً بأمرين لم تكن إضافته إلى أحدهما دون الآخر بأولى من العكس، ومن إضافته إلى كليهما.

وما يحتاج به الفقهاء في إثبات كون الوصف علة للحكم من «دوران» و«مناسبة» وغير ذلك إنما يفيد المقصود مع نفي المزاحم. وذلك يعلم بـ «السبر والتقسيم». فان كان نفي المزاحم ظنياً كان اعتقاد العلية ظنياً، وإن كان قطعياً كان الاعتقاد قطعياً، إذا كان قاطعاً بأن الحكم لا بدّ له من علة، وقاطعاً بأنه لا يصلح للعلة (٨١) إلا الوصف الفلاني.

وهكذا القضايا العادية من قضايا الطب وغيرها هي من هذا الباب. وكذلك قضايا النحو، والتصريف، واللغة، من هذا الباب. ولكن في اللغة يدور المعنى مع اللفظ، لا...! وفي النحو والتصريف يدور الحكم مع النوع. وهذا كالعلم بأن أكل الخبز ونحوه يشبع، وشرب الماء ونحوه يروي، وليس الحشاي

يوجب الدفأ، والتجرد من الثياب يوجب البرد، ونحو ذلك .

لكن من لا يثبت «الأسباب» و«العلل» من أهل الكلام، كالجهم وموافقيه في ذلك مثل أبي الحسن وأتباعه، يجعلون المعلوم اقتران أحد الأمرين بالآخر لمحض مشيئة القادر المرید، من غير أن يكون أحدهما سبباً للآخر ولا مولداً له .

نفاة التعليل
م نفاة
حكمة الله

وأما جمهور العقلاء من المسلمين وغير المسلمين، أهل السنة من أهل الكلام والفقهاء والحديث والتصوف، وغير أهل السنة من المعتزلة وغيرهم، فيثبتون «الأسباب»، ويقولون: كما يعلم اقتران أحدهما بالآخر فيعلم أن في النار قوة تقتضي التسخين، وفي الماء قوة تقتضي التبريد . وكذلك في العين قوة تقتضي الابصار، وفي اللسان قوة تقتضي الذوق . ويثبتون «الطبيعة» التي تسمى «الغريزة» و«التحيزة» و«الخلق» و«العادة» ونحو ذلك من الأسماء .

ولهذا كان السلف كاحمد بن حنبل والحارث المحاسبي وغيرهما يقولون: «العقل غريزة» . وأما نفاة «الطبايع» فليس «العقل» عندهم إلا مجرد العلم، كما هو قول أبي الحسن الأشعري، والقاضي أبي بكر، والقاضي أبي يعلى، وابن عقيل، وأبي الخطاب، والقاضي أبي بكر بن العربي، وغيرهم . وإن كان بعض هؤلاء (٨٢) قد يختلف كلامهم، فيثبتون في موضع آخر «الغرائز» و«الأسباب»، كما هو مذهب الفقهاء والجمهور .

فالمقصود أن لفظ «التجربة» يستعمل فيما جربه الانسان بـ «عقله وحسه»، وإن لم يكن من مقدوراته، كما قد جربوا أنه إذا طلعت الشمس انتشر الضوء في الآفاق، وإذا غابت أظلم الليل؛ وجربوا أنه إذا بعدت الشمس عن سمت رؤوسهم جاء البرد؛ وإذا جاء البرد سقط ورق الأشجار وبرد ظاهر الأرض وسخن باطنها؛ وإذا قربت من سمت رؤوسهم جاء الحر؛ وإذا جاء الحر أوقرت الأشجار وأزهرت . فهذا أمر يشترك في العلم به جميع الناس لما قد اعتادوه وجربوه .

حصول
التجربة
بالحس
والعقل

ثم يعلم من يثبت «الأسباب» أن سبب ذلك أن شبيه الشيء منجذب إليه، وضده هارب منه. فإذا برد الهواء برد ظاهر الأرض وظاهر ما عليها، فهربت السخونة إلى البواطن، فيسخن جوف الأرض ويسخن الماء الذي في جوفه. ولهذا تكون الينابيع في الشتاء حارة، وتكون أجواف الحيوان حارة، فتأكل في الشتاء أكثر مما تأكل في الصيف بسبب هضم الحرارة للطعام. وإذا كان الصيف سخن الهواء، فسخت الطواهر، وهربت البرودة إلى البواطن، فيبرد باطن الأرض وأجواف الحيوان، وتبرد الينابيع. ولهذا يكون الماء التابع في الصيف أبرد منه في الشتاء، ويضعف الهضم للطعام.

فهذه القضايا ونحوها «مجرّبات» عاديات، وإن كان كثير منها يقع بغير فعل^{١٠} بني آدم.

وكذلك ما علم من سنة الله تعالى من نصر أنبيائه وعباده المؤمنين، وعتوباته لأعدائه الكافرين، هو بما قد علم ويحصل به الاعتبار، وإن لم يكن ذلك بما يقدر عليه المجرّب نفسه. وقد يعلم الإنسان من فعل غيره ما يحصل له به العلم «التجربي»، وإن لم يكن له قدرة على فعل الغير.

وأيضاً فالسبب المقتضى للعلم بـ «المجرّبات» هو يكرّر اقتتران أحد الأمرين بالآخر، إما مطلقاً وإما مع الشعور بـ «المناسب». وهذا القدر يشترك فيه ما تكرر بفعله وما تكرر بغير فعله. فكونه بفعله وصف عديم التأثير في اقتضاء العلم، فلا يحتاج أن يجعل هذا نوعاً غير النوع الآخر مع تساويهما في السبب المقتضى للعلم، إلا لبيان شمول «المجرّبات» لهذين الصنفين، كما يقال في «الحسيات» إنها تناول ما أحسنه يصيره، وسمعه، وشمه، وذوقه، ولمسه، ونحو ذلك.

مع أن الفرق الذي بين أنواع «الحسيات» تختلف فيه العلوم أعظم مما تختلف الحيات وأنواعها في هذا. فإن «البصر» يرى من غير مباشرة المرئي. و«الذوق» و«الشم» و«اللمس»

لا يحصل له الاحساس إلا مباشرة المحسوس . و «السمع» - وإن كان يحس الأصوات - فالمقصود الأعظم به معرفة الكلام وما يخبر به المخبرون من العلم .

وهذا سبب تفضيل طائفة من الناس لـ «السمع» على «البصر»، كما ذهب إليه ابن قتيبة وغيره . وقال الأكترون : «البصر» أفضل من «السمع» . والتحقيق أن (٨٤) إدراك «البصر» أكمل كما قاله الأكترون ، كما قال النبي صلى الله عليه وسلم : «ليس الخبير كالمعاین» . لكن «السمع» يحصل به من العلم لنا أكثر مما يحصل به «البصر» . فـ «البصر» أقوى وأكمل ، و «السمع» أعم وأشمل .^٢

المفاضلة
بين السمع
والبصر

وهاتان الحاستان هما الأصل في العلم بالمعلومات التي يمتاز بها الانسان عن البهائم .

استطراد

ولهذا يقرن الله بينها وبين «الفؤاد» في مواضع .

كقوله تعالى : **إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا**

- الامراء ١٧ : ٣٦ .

وقوله تعالى : **وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ**

لَكُمْ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ - العنجل ١٦ : ٧٨ .

وقال : **وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّةِ وَالْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا**

يَفْقَهُونَ بِهَا وَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا

أُولَئِكَ كَلَّا لَبِئْسَ لِمُؤْمِنِينَ أَلْفَاظُ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ - الاعراف ٧ : ١٧٩ .

وقال : **وَجَعَلْنَا لَهُمْ سَمْعًا وَأَبْصَارًا وَأَفْئِدَةً فَمَا أَغْنَى عَنْهُمْ سَمْعُهُمْ وَلَا**

أَبْصَارُهُمْ وَلَا أَفْئِدَتُهُمْ مِنْ شَيْءٍ إِذْ كَانُوا يَجْحَدُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَحَاقَ بِهِمْ

١ - تقدم بيان تخريجه في حاشية ص ٤٢ .

٢ - للعلامة ابن القيم رح تحقيق مبسوط في مسألة المفاضلة بين السمع والبصر في «مفتاح دار السعادة» .

مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ - الأخاف ٤٦: ٢٦.

وقال تعالى: حَتَّمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً
- البقرة ٢: ٧.

وقال تعالى: حُصِّمَ بِكُمْ مَعْنَى فَهْمٌ لَا يَرْجِعُونَ - البقرة ٢: ١٨ - في حق المناهقين.
وقال في حق الكافرين: فَهْمٌ لَا يَعْقِلُونَ - البقرة ٢: ١٧١.

وقال تعالى: وَقَالُوا قُلُوبُنَا فِي أَكِنَّةٍ يَمَا تَدْعُونَا إِلَيْهِ وَفِي آذَانِنَا وَقْرٌ
وَمِنْ بَيْنِنَا وَبَيْنِكَ حِجَابٌ - نعلك ٤١: ٥٠.

وقال (٨٥) تعالى: وَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ
بِالْآخِرَةِ حِجَابًا مَسْتُورًا. وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي
آذَانِهِمْ وَقْرًا وَإِذَا ذَكَرْتَ رَبَّكَ فِي الْقُرْآنِ وَحْدَهُ وَلَوَّا عَلَى أذْبَانِهِمْ
ثُغُورًا - الإسراء ١٧: ٤٥-٤٦. ونظائر هذا متعددة.

عود إلى أصل الموضوع

وأما «الشم» و «الذوق» و «اللس» فخص محض لا يحصل إلا بمباشرة الحيوان
لذلك. فالثلاثة كالجنس الواحد. وقد قال تعالى: وَيَوْمَ يُحْشَرُ أَعْدَاءُ اللَّهِ إِلَى
النَّارِ فَهُمْ يُوزَعُونَ. حَتَّى إِذَا مَا جَاؤُوهَا شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصَارُهُمْ
وَمَجْلُودُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ. وَقَالُوا لِمَ لُجُودِهِمْ لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا قَالُوا
أَنْطَقْنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ خَلَقَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ
- نعلك ٤١: ١٩-٢١.

فالجلود إن حُصِّت بـ «اللس» لم يدخل فيها «الشم» و «الذوق». وإن قيل
«بل يدخل فيها» عمت الجميع. وإنما ميزت عن «اللس» لاختصاصها ببعض الأعضاء
وبنوع من المدركات - وهو «الطعوم» و «الروائح». فان سائر البدن لا يميز بين
طعم وطعم وريح وريح، ولكن يميز بين الحار والبارد، واللين والصلب، والناعم

والخشن، ويميّز بين ما يلتذ به وبين ما يتألم به، ونحو ذلك.

والمقصود أنهم جعلوا «المجربات»، و«التواترات» مما يختص به من حصل له ذلك، فلا يصلح أن يحتج به على غيره. وهذه قد يحصل فيها اختصاص واشتراك، كما أن «الحسيات» كذلك قد يحصل فيها اختصاص واشتراك.

المجربات
والتواترات
كالحسيات

وأيضاً فالاشتراك قد يكون في عين المعلوم المدرك، وقد يكون في نوعه. فالأول كاشتراك الناس (٨٦) في رؤية الشمس والقمر وغيرهما؛ والثاني كاشتراكهم في معرفة الجوع والعطش، والرئى والشبع، واللذة والألم.

أنواع
المعلومات

فإن المعين الذى ذاقه هذا الشخص ليس هو المعين الذى ذاقه هذا، إذ كل إنسان يذوق ما فى باطنه. ولكن يشترك الناس فى معرفة جنس ذلك.

وما يسمعونه من الرعد وما يرونه من البرق يشترك أهل المكان الواحد فى رؤية «المعين» وسمعه، ويشترك الناس فى رؤية «النوع» وسمعه، إذ الرعد والبرق الذى يحصل فى زمان ومكان يكون غير ما يحصل فى زمان آخر ومكان آخر.

١٠

ومن «المحسوسات» المعروفة بالرؤية أنواع كثيرة من الحيوان والنبات وغير ذلك يوجد ببعض البلاد دون بعض. فتكون «مشهورة» و«مرئية» لمن رآها دون سائر الناس، فإنهم إنما يعلمون ذلك بـ«الخبر». وذلك «الخبر» قد يكون المشتركون فيه أكثر من المشتركين فى «الرؤية».

فتبين أن القضايا «الحسية» و«التواترة» و«المجربة» قد تكون مشتركة، وقد تكون مخصصة. فلا معنى للفرق بأن هذه يحتج بها على المنازع دون هذه.

إنكار «التواترات» هو من أصول الالحاد والكفر

ثم هذا الفرق — مع ظهور بطلانه — هو من أصول الالحاد والكفر.

٢٠

فإن المنقول عن الأنبياء بـ«التواتر» من المعجزات وغيرها، يقول أحد هؤلاء

إنكار النبوات
والمعجزات

— بناء على هذا الفرق: «هذا لم يتواتر عندي، فلا يقوم به الحجة على». فيقال له: «اسمع كما سمع غيرك، وحينئذ يحصل لك العلم».

(٨٧) وإنما هذا كقول من يقول: «رؤية الهلال أو غيره لا تحصل إلا بالحس، وأنا لم أره». فيقال له: «أنظر إليه كما نظر غيرك، قراه — إذا كنت لم تصدق المخبرين».

وكن يقول: «العلم بالنبوة لا يحصل إلا بعد النظر، وأنا لا أنظر، أو لا أعلم وجوب النظر حتى أنظر».

ومن جواب هؤلاء أن حجة الله برسله قامت بالتمكن من العلم. فليس من شرط حجة الله تعالى علم المدعوين بها.

ولهذا لم يكن إعراض الكفار عن استماع القرآن وتدبره مانعاً من قيام حجة الله تعالى عليهم. وكذلك إعراضهم عن استماع المنقول عن الأنبياء وقراءة الآيات الماثورة عنهم لا يمنع الحجة، إذ المكتنة حاصلة.

فذلك قال تعالى: وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِ آيَاتُنَا وَتُنزِلُ مِنَّا آيَاتٌ مُّسْتَكْبِرًا كَانُوا لَمْ يَسْمَعُوا كَمَا كَانُوا فِي أذُنِهِمْ وَقَرَأَهُ فَبَشِّرُهُ بِعَذَابِ أَلِيمٍ - لقمان ٣١: ٧.

وقال تعالى: وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَسْمَعُوا لِهَذَا الْقُرْآنِ وَالْغَوْا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَعْلَمُونَ. فَلَسْتُمْ يَفْقَهُنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا عَدْلًا شَدِيدًا... الآية - فلك ٤١: ٢٦-٢٧.

وقال تعالى: وَقَالَ الرَّسُولُ يَا رَبِّ إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَذَا الْقُرْآنَ مَهْجُورًا. وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا مِنَ الْمُجْرِمِينَ وَكَفَىٰ بِرَبِّكَ هَادِيًا وَنَصِيرًا - الفرقان ٢٥: ٣٠-٣١.

وقال تعالى: فَأَمَّا يَا نِينَكُم مِّمَّنِي هُدَىٰ فَمَنْ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَىٰ. وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَىٰ قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِي (٨٨) أُنْعِمِي وَقَدْ كُنْتُ بَصِيرًا. قَالَ كَذَلِكَ

أَتَتْكَ مَا يَسُنُّنَا فَتَسِيهَا ۖ وَكَذَلِكَ الْيَوْمَ تُنْسَى - طه ١٢٣-١٢٦ .

وقال تعالى: وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ رَأَيْتَ الْمُنَافِقِينَ يُصُدُّونَ عَنْكَ صُدُودًا - النساء ٦١ .

وقال: وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً ۗ صُمُّ بِهِمْ سَمْعِيٌّ فَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ - البقرة ١٧١ .

ومن هذا الباب إنكار كثير من أهل البدع والكلام والفلسفة لما يعمله أهل الحديث والسنة من الآثار النبوية والسلفية المعلومة عندهم - بل المتواترة عندهم عن النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة والتابعين لهم بإحسان .

إنكار الآثار النبوية

فان هؤلاء يقولون: « هذه غير معلومة لنا »، كما يقول من يقول من الكفار إن معجزات الأنبياء غير معلومة لهم . وهذا لكونهم لم يطلبوا السبب الموجب للعلم بذلك . وإلا ، فلو سمعوا ما سمع أولئك وقرأوا الكتب المصنفة التي قرأها أولئك لحصل لهم من العلم ما حصل لأولئك .

و « عدم العلم » ليس « علماً بالعدم » ، و « عدم الوجدان » لا يستلزم « عدم الوجود » . فهم إذا لم يعلموا ذلك لم يكن هذا علماً منهم بعدم ذلك ، ولا بعدم علم غيرهم به . بل هم كما قال الله تعالى: بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَاْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ - يونس ١٠ : ٢٩ .

عدم العلم ليس علماً بالعدم

وتكذيب من كذب بالجن هو من هذا الباب . وإلا ، فليس عند المتطّيب والمتفلسف دليل عقلي بنى وجودهم . لكن غايته أنه ليس في صناعته ما يدل على وجودهم . وهذا إنما يفيد « عدم العلم » ، لا « العلم بالعدم » . وقد اعترف بهذا مُحدِّق الأطباء والفلاسفة ، كأبقراط وغيره .

إنكار الجن

والمقصود هنا التنبه (٨٩) على كليات طرق العلم التي تكلم فيها هؤلاء وغيرهم .

شرك الفلاسفة أشنع من شرك أهل الجاهلية

بحث قيم على سبيل الاستطراد

ولهذا لما صنف طائفة في تقدير الشرك على أصولهم، وأثبتوا الشفاعة التي يثبتها المشركون، كان شرك هؤلاء شرّاً من شرك مشركي العرب وغيرهم.

شرك مشرك
العرب
واستغفاهم

فإن مشركي العرب وغيرهم - ممن يُقَرَّر بأن الربّ فاعل بمشيئته وقدرته، وأنه خالق كل شيء، وأن السموات والأرض مخلوقة لله، ليست مقارنة له في الوجود دائمة بدوامه - كانوا يعبدون غير الله ليقربوهم إليه زلي، ويتخذونهم شفعاء يشفعون لهم عند الله، بمعنى أنهم يدعون الله لهم فيجيب الله دعاءهم له. وهؤلاء المشركون الذين بين القرآن كفرهم وجاهدتم رسول الله صلى الله عليه وسلم على شركهم.

قال تعالى: **وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُهُمْ وَلَا يَضُرُّهُمْ وَيَقُولُونَ هَؤُلَاءِ شَفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللَّهِ** - يونس: ١٠.

وقال تعالى: **وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَىٰ** - الزمر: ٢٩.

وقال تعالى: **قُلِ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِن دُونِهِ فَلَا يَمْلِكُونَ كَشْفَ الضَّرِّ عَنْكُمْ وَلَا تَحْوِيلًا. أُولَٰئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ كَانَ مَحْذُورًا** - الإسراء: ١٧، ٥٦-٥٧. قالت طائفة من السلف: كان أقوام يدعون الملائكة والأنبياء،

فقال تعالى: هؤلاء الذين تدعونهم يتوسلون إلى كما توسلون إلى، ويرجون (٩٠) رحمي كما ترجون رحمي، ويخافون عذابي كما تخافون عذابي.

وقال تعالى: **مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ مِمَّا يَقُولُ لِلنَّاسِ كُفُّوا عِبَادًا لِّي مِن دُونِ اللَّهِ وَلَكِن كُفُّوا رَبَّانِينَ بِمَا كُنتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنتُمْ تَدْرُسُونَ. وَلَا يَأْمُرُكُمْ أَن تَتَّخِذُوا الْمَلَائِكَةَ**

وَالسَّيِّئِينَ أَرْبَابَاءَ أَيَأْمُرُكُمْ بِالْكَفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ - آل عمران ٣ : ٧٩-٨٠ .
 وقال تعالى : قُلِ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَمَا لَهُمْ فِيهَا مِنْ شِرْكٍَ وَمَا لَهُ مِنْهُمْ مَنِ ظَهِيرٍ . وَلَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ عِنْدَهُ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُ - سبأ : ٢٢-٢٣ .

وقال تعالى : وَكَمْ مِنْ مَلَكٍ فِي السَّمَوَاتِ لَا تُغْنِي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئاً إِلَّا مَنْ بَعْدَ أَنْ يَأْذِنَ اللَّهُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَرْضَى - النجم : ٥٣ : ٢٦ .

وقال تعالى : وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَى وَهُمْ مِنْ خَشْيَتِهِ مُشْفِقُونَ - الأنبياء : ٢١ : ٢٨ .
 ومثل هذا في القرآن كثير .

والعرب كانوا - مع شركهم وكفرهم - يقولون : « إن الملكة مخلوقون » . وكان من يقول منهم « إن الملكة بنات الله » يقولون أيضاً « إنهم محدثون » ، ويقولون : « إنه صاهر إلى الجن » ، فولدت له الملكة » .

وقولهم من جنس قول النصارى في أن المسيح ابنُ الله ، مع أن مريم أمه . ولهذا قرن سبحانه بين هؤلاء وهؤلاء .

وقول هؤلاء الفلاسفة شرٌّ من قول هؤلاء كلهم .

فإن « الملكة » عند من آمن بالنبوات منهم هي « العقول العشرة » ، وتلك عندهم قديمة أزلية . و « العقل » رب (٩١) كل ما سوى الرب عندهم . وهذا لم يقل مثله أحد من اليهود والنصارى ومشركي العرب - لم يقل أحد : إن ملكاً من الملكة رب العالم كله .

ويقولون : « إن العقل الفعّال مُبدع لما تحت فلك القمر » . وهذا أيضاً كفرٌ لم يصل إليه أحد من كفار أهل الكتاب ومشركي العرب .

١ - في مثل قوله تعالى : وقالوا اتخذ الرحمن ولداً سبحانه بل عباد مكرمون - إلى قوله - مشفقون

- الأنبياء : ٢١ : ٢٨-٢٦ .

الملكة ،
عند العرب

١٥

الملكة ،
عند الفلاسفة

٢٠

وهؤلاء يقولون ما ذكره ابن سينا وأتباعه، كصاحب «الكتب المضمون بها على غير أهلها»، ومن وافقهم من القرامطة والباطنية من الملاحدة والجهال الذين دخلوا في الصوفية وأهل الكلام، كأهل «وحدة الوجود» وغيرهم.

يجعلون «الشفاعة» مبنية على ما يعتقدونه من أن الرب لا يفعل بمشيئته وقدرته، وليس عالمًا بـ «الجزئيات»، ولا يقدر أن يغير العالم، بل العالم فيض فاض عنه بغير مشيئته وقدرته وعلمه.

فيقولون: إذا توجه المستشفع إلى من يعظمه من «الجواهر العالية»، كـ «العقول» و«النفوس» و«الكواكب والشمس والقمر»، أو إلى «النفوس المفارقة» مثل بعض

١ - هو الامام أبو حامد الغزالي، رحمه الله، كما صرح بذلك المصنف في «تفسير سورة الاخلاص»، ط. المنيرية بمصر، ١٣٥٢هـ، ص ٨١، حيث قال: «وفي كلام أبي حامد الغزالي في «الكتب المضمون بها على غير أهلها، وغير ذلك من معاني هؤلاء قطعة كبيرة، الخ». وقال الغزالي نفسه في كتابه «الأربعين في أصول الدين»: «وإن أردت صريح المعرفة بحقائق هذه العقيدة من غير جمجة ولا مراقبة فلا تصادفه إلا في بعض «كتبنا المضمون بها على غير أهلها»، وإياك أن تفتروا وتحدث نفسك بأهليته فتشرب بطله، فتستهدف للمشافة بصريح الرد، إلا أن تجمع ثلاث خصال». ثم ذكر تلك الخصال التي لا يكاد يجمعها إلا أفراد من الناس.

وله كتاب مخصوص باسم «المضمون به على غير أهله»، وقد طبع مراراً بمصر وغيرها.

وقد زعم صاحب «كشف الظنون»، أن هذا الكتاب ليس للغزالي، بل أنه اختلق عليه، وقال: «وقد اشتمل الكتاب على التصريح بقدم العالم، ونفى علم القديم بالجزئيات، ونفى الصفات. وكل واحدة من هذه يكفر الغزالي قائلها، هو وأهل السنة أجمعون. فكيف يتصور أنه يقولها؟»

ثم ذكر أن الكتاب يحتوي على أجوبة مسائل تسع سئل عنها الغزالي، وفي التاسعة فصول كثيرة. ويشتمل على أربعة أركان. الأول: في معرفة الربوبية؛ الثاني: في معرفة الملئكة؛ الثالث: في حقائق المعجزات؛ الرابع: في معرفة ما بعد الموت.

وقال في الأخير: «وصنف أبو بكر محمد بن عبد الله المالقي، المتوفى سنة ٥٧٥هـ، كتاباً في رده».

وقد كتب على هامش أصلنا بعض قارئه شيئاً عن هذا الكتاب، وقال في أثنائه: «طالعته ورأيت فيه من الكفریات ما لا يدخل في قدرة إبليس، وأحرقته في سنة ١١٧٣هـ».

وهذا نص ما قال مصنفه فيه عن «الشفاعة»: «فالشفاعة عبارة عن نور يشرق من الحضرة الإلهية على جوهر النبوة، وينتشر منها إلى كل جوهر استحكمت مناسبتة مع جوهر النبوة لشدة المحبة، وكثرة المواظبة على السنة، وكثرة الذكر بالصلوة على النبي صلى الله عليه وسلم... الخ».

الصالحين ، فانه يتصل بذلك المعظم المستشفع به . فاذا فاض على ذلك ما يفيض من جهة الرب فاض على هذا المستشفع من جهة شفيعه .

تمثيل الشفاعة
عندم

ويمثلونه بالشمس اذا طلعت على مرآة ، فانعكس الشعاع الذي على المرآة على موضع آخر ، فأشرق بذلك الشعاع . فذلك الشعاع حصل له بمقابلة المرآة ، وحصل للمرآة بمقابلة الشمس .

فهذا الداعي المستشفع اذا توجه إلى شفيعه (٩٢) أشرق عليه من جهته مقصود الشفاعة ، وذلك الشفيح يشرق عليه من جهة الحق .

ولهذا يرى هؤلاء دعاء الموتى عند القبور وغير القبور ، ويتوجهون إليهم ، ويستعينون بهم ، ويقولون : إن أرواحنا إذا توجهت إلى روح المقبور في القبور اتصلت به ، ففاضت عليها المقاصد من جهته .

أصل
دعاء الموتى

وكثير منهم ومن غيرهم من الجهال يرون الصلوة والدعاء عند قبور الأنبياء والصالحين من أهل البيت وغيرهم أفضل من الصلوات الخمس والدعاء في المساجد ، وأفضل من حج البيت العتيق .

ومعلوم أن كفر هؤلاء بما يقولونه في الشفاعة أعظم من كفر مشركي العرب بما قالوه فيهم . لأن كلا الطائفتين عبدوا من دون الله ما لا يضرهم ولا ينفعهم ، وقالوا : هؤلاء شفعاؤنا عند الله . لكن العرب أقرّوا بأن الله عالم بهم ، قادر عليهم ، يخلق بمشيئته وقدرته ، وقالوا : إن هؤلاء ينفعونا بدعائهم لنا .

الموازنة بين
قول
الفلاسفة
وقول العرب

وأما مشركوا الفلاسفة ، كما ذكره ابن سينا ومن اتبعه ، فيقولون : إن من يستشفع به لا يدعو الله لنا بشيء ، والله لا يعلم دعاءنا ولا دعاءه ، ولا يسمع نداءنا ولا نداءه ، بل ولا يعرف بنا ولا نراه ولا يعرف به . فانا نحن من «الجزئيات» ، والله لا يعلم «الجزئيات» ، عندهم ، ولا يقدر على تغيير شيء من العالم ، ولا يفعل بمشيئته .

قول ابن سينا
في الشفاعة

١- بهامش الكتاب هنا حاشيتان بغير خط المصنف ، قد حاول فيها كاتبهما شرح تمثيل الشمس والمرآة هذا ما ليس تحتها طائل ، لخذنا بيانها .

لكن قالوا: لكن نحن إذا توجهنا إلى هؤلاء بالدعاء لهم والسؤال منهم — بل وبالعبادة لهم — فاض علينا ما يفيض منهم ، وفاض عليهم ما يفيض من جهة الله .

محاولة رد
الباطل
بالباطل

ثم إن طائفة من أهل الكلام يردّون عليهم باطلهم (٩٣) بقول باطل ، فيردّون فاسداً بفاسد ، وإن كان أحدهما أكثر فساداً . مثل إنكار كثير منهم لكثير من الأمور الرياضية ، كاستدارة الفلك ، وغير ذلك بما دلّ عليه الكتاب والسنة وآثار السلف مع دلالة العقل .

أو يفعلون كما فعله الشهرستاني في «الملل والنحل» ، حيث أخذ يذكر المفاضلة بين «الأرواح العلوية» وبين «الأنبياء» ، ويجعل إثبات هذه وسائط أولى من تلك — تفضيلاً لأقوال الحنفاء على أقوال الصابئة . وهذا غلط عظيم .

وساطة
الملك في
التبليغ لحب

فإن الحنفاء لا يثبتون بين الله وبين مخلوقاته واسطة في عبادته وسؤاله ، وإنما يثبتون الوسائط في تبليغ رسالاته . فأصل الحنفاء شهادة أن لا إله إلا الله وشهادة أن محمداً وغيره من الرسل رسلُ الله . . .

وأما الوسائط التي يثبتها المشركون ، فيجعلون الملكة معبودين ، وهذا كفر وضلال . وتوسط الملكة بمعنى تبليغ رسالات الله ، أو بمعنى أنهم يفعلون ما يفعلونه بإذن الله ، مما اتفق عليه الحنفاء .

إضلال
الشياطين
للمشركين

ومعلوم أن المشركين من عبّاد الأصنام وغيرهم كانت الشياطين تُضلمهم ، فتكلمهم ، وتقضى لهم بعض حوائجهم ، وتخبرهم بأمور غائبة عنهم . وكان للكهان شياطينٌ تخبرهم وتأمّرمهم ، وإن كان الكذب فيما يقولونه أكثر من الصدق .

وهكذا المشركون في زماننا الذين يدعون غير الله كالشيوخ الغائبين والموق ، تصور لهم الشياطين في صور الشيوخ ، حتى يظنّوا أن الشيخ حضر ، أو أن الله صور

١ - قد فصل المصنف هذا البحث في رسالة «الواسطة بين المخلوق والمخلوق» ضمن «مجموعة الرسائل الصغرى» .

على صورته ملكاً ، وأن ذلك من بركة دعائه . وإنما يكون الذى تصوّر لهم شيطان من الشياطين .

وهذا لما نعرف أنه ابتلي به فى زماننا وغير زماننا خلق^١ كثير ، أعرف منهم عدداً ، وأعرف من ذلك وقائع متعددة .

— والمقابلة

— والفلسفة

أسباب عجائب العالم عند عدم

١٠

والشياطين أيضاً تُضَلَّ مُعْبَادَ القبور ، كما كانت تضل المشركين من العرب وغيرهم . وكانت اليونان من المشركين ، يعبدون الأوثان ، ويعانون السحر ، كما ذكروا ذلك عن أرسطو وغيره . وكانت الشياطين تضلمهم ، وبهم يتم سحرهم . وقد لا يعرفونهم أن ذلك (٩٤) من الشياطين ، بل قد لا يقرّون بالشياطين . بل يظنون ذلك كله من «قوة النفس» أو من «أمور طبيعية» أو من «قوى فلكية» . فان هذه الثلاثة هى أسباب عجائب العالم عند ابن سينا ومواقبه .

وهم جاهلون بما سوى ذلك من أفعال الشياطين ، الذين هم أعظم تأثيراً فى العالم فى الشرّ من هذا كله . وجاهلون بملكته الله ، الذين يجرى بسببهم كل خير فى السماء والأرض .

فساد دعوات فى الملكة والشياطين

وما يدعونه من جعل «الملكته» هى «العقول العشرة» أو هى «القوى الصالحة فى النفس» ، وأن «الشياطين» هى «القوى الخبيثة» ، مما قد عُرف فساده بالدلائل العقلية ، بل بالضرورة من دين الرسول .

فاذا كان شرك هؤلاء وكفرهم فى نفس التوحيد وعبادة الله وحده أعظم من شرك مشركى العرب وكفرهم ، فأى كمال للنفس فى هذه الجهالات ؟

وهذا وأمثاله يقتدر إلى بسط كثير . وقد ذكرنا منه طرفاً فى مواضع غير هذا .

والمقصود هنا ذكر ما ادعاه هؤلاء فى «البرهان المنطقى» .

٢٠

١ — إقرأ للمصنف فصلاً متمماً فى تلاعب الشياطين والجن بين آدم وقائمه العجبة الضريبة فى «الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان» ، ص ٥٥-٧٣ ، ج ١ ، من «مجموعة الرسائل الكبرى» ، ط . مصر ،

بطلان دعواهم: لا بد في «البرهان» من «قضية كلية».

وأيضاً، فإذا قالوا: العلوم اليقينية النظرية لا تحصل إلا بـ «البرهان» - الذي هو عندهم «قياس شمولي». وعندهم لا بد فيه من «قضية كلية موجبة».

ولهذا قالوا: إنه لا تـتـاج عن قضيتين «سهالتيين» ولا «جزئيتيـن» في شيء من أنواع القياس، لا بحسب صورته، كـ «الحلي»، و«الشرطي المتصل»، و«المنفصل»؛ ولا بحسب مادته، لا «البرهاني»، ولا «الخطابي»، (٩٥) ولا «الجدلي»، بل ولا «الشعري».

فيقال: إذا كان لا بد في كل ما يسمونه «برهاناً» من «قضية كلية» فلا بد من العلم بتلك «القضية الكلية»، أي من العلم بكونها «كلية». وإلا، فـتـيـجـوز عليها أن لا تكون «كلية»، بل «جزئية»، لم يحصل العلم بموجبيها. و«المهملة» - وهي المطلقة التي يحتمل لفظها أن يكون «كلية» و«جزئية» - في قوة «الجزئية».

وإذا كان لا بد في العلم الحاصل بالقياس - الذي يخصونه باسم «البرهان» - من العلم بـ «قضية كلية موجبة»، فيقال:

العلم بتلك القضية إن كان «بديهيًا» أمكن أن يكون كل واحد من أفرادها «بديهيًا» بطريق الأولى.

وإن كان «نظريًا»، احتاج إلى علم بديهي، فيفضى إلى «الدور المعنى» أو التسلسل في أمور لها «مبدأ محدود». فان علم ابن آدم إذا توقف على علم منه، وعليه على علم منه، فعليه له مبدأ، لأنه نفسه له مبدأ؛ ليس هذا كـ «تسلسل الحوادث الماضية»؛ وأيضاً فإنه تسلسل في «المؤثرات». وكلاهما باطل.

وهكذا يقال في سائر القضايا الكلية التي يجعلونها «مبادئ البرهان» ويسمونها «الواجب قبولها». سواء كانت «حسية» ظاهرة، أو باطنة، وهي التي يحسها بنفسه؛

١ - يعني «الدور» و«التسلسل».

أو كانت من «المجربات»، أو «المتواترات»، أو «الحدسيات» — عند من يجعل منها ما هو من «اليقينات الواجب قبولها».

مثل العلم بكون ضوء القمر مستفاداً من الشمس إذا رأى اختلاف أشكاله عند اختلاف محاذياته للشمس، كما يختلف إذا فارقتها بعد الاجتماع كما في ليلة الهلال، وإذا كان ليلة الاستقبال عند الابدار.

وهم متازعون: (٩٦) هل «الحدس» قد يفيد اليقين؛ أم لا؟

ومثل «العقليات المحضة»، كقولنا: «الواحد نصف الاثنين»؛ و«الكل أعظم من الجزء»؛ و«الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية»؛ و«الضدان لا يجتمعان»؛ و«القيضان لا يرتفعان ولا يجتمعان».

القضايا
العقلية

فما من قضية من هذه القضايا الكلية التي تجعل «مقدمة» في «البرهان» إلا والعلم بـ «النتيجة» يمكن بدون توسط ذلك «البرهان». بل هو الواقع كثيراً.

فاذا علم أن «كل واحد فهو نصف كل اثنين» وأن «كل اثنين نصفهم واحد» فإنه يعلم أن «هذا الواحد نصف هذين الاثنين». وهلمّ جرّاً في سائر «القضايا المعيّنة» من غير استدلال على ذلك بالقضية الكلية.

وكذلك كل «كل» و«جزء»، يمكن العلم بأن «هذا الكل أعظم من جزئه» بدون توسط القضية الكلية.

وكذلك «هذان القيطان» من تصورهما تقيضين فإنه يعلم أنهما «لا يجتمعان ولا يرتفعان». فكل أحد يعلم أن «هذا المعين لا يكون موجوداً معدوماً» و«لا يخلو من الوجود والعدم»، كما يعلم «المعين الآخر». ولا يحتاج ذلك إلى أن يستدلّ عليه بأن «كل شيء لا يكون موجوداً معدوماً معاً».

وكذلك الضدان. فإن الانسان يعلم أن «هذا الشيء لا يكون أسود أبيض» و«لا يكون متحركاً ساكناً»، كما يعلم أن الآخر كذلك. ولا يحتاج في العلم بذلك

الضدان

١- أى، عند طلوعه بدرأ. وسمى البدر «بدرأ» لمبادرته الشمس بالطلوع في ليلته، كأنه يعطه المنيب.

إلى قضية كلية بأن «كل شيء لا يكون أسود أبيض»، و «لا يكون متحركاً ساكناً»، وكذلك في سائر ما يعلم تضادهما. فإن علم تضاد المعنيين علم أنها لا يجتمعان. وإن لم يعلم تضادهما لم يفهم العلم بالقضية الكلية — وهي علمه بأن «كل ضدّين لا يجتمعان». فإن العلم بالقضية الكلية يفيد العلم بـ «المقدمة (٩٧) الكبرى» المشتمة على «الحدّ الأكبر»، وذلك لا يفهم بدون العلم بـ «المقدمة الصغرى» المشتمة على «الحدّ الأصغر». والعلم بـ «النتيجة» — وهو أن «هذين المعنيين ضدان، فلا يجتمعان» — يمكن بدون العلم بالمقدمة الكبرى — وهو أن «كل ضدّين لا يجتمعان». فلم يفهم العلم بذلك إلى القياس الذي خصوه باسم «البرهان».

وإن كان «البرهان» في كلام الله ورسوله وكلام سائر أصناف العلماء لا يختص بما يسمونه هم «البرهان». وإنما خصوا هم لفظ «البرهان» بما اشتمل على القياس الذي خصوا صورته ومادته بما ذكروه.

مثال ذلك: أنه إذا أريد إبطال قول من يثبت «الأحوال» ويقول «إنها لا موجودة ولا معدومة»، قيل: «هذان نقيضان» و «كل نقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان»، فإن هذا «جعل» للواحد لا موجوداً ولا معدوماً، ولا يمكن «جعل» شيء من الأشياء لا موجوداً ولا معدوماً في حال واحدة، فلا يمكن «جعل» (الحال) لا موجودة ولا معدومة. كان العلم بأن «هذا المعين لا يكون موجوداً معدوماً» ممكناً بدون هذه القضية الكلية، فلا يفهم العلم بـ «النتيجة» إلى «البرهان».

وكذلك إذا قيل: إن «هذا ممكن» و «كل ممكن فلا بد له من مرجح لوجوده على عدمه» — على أصحّ القولين — أو «لأحد طرفيه» — على قول طائفة من الناس؛ أو قيل: «هذا محدث» و «كل محدث فلا بد له من محدث». فتلك القضية الكلية — وهي قولنا «كل محدث لا بد له من محدث» و «كل ممكن لا بد له مرجح» — يمكن العلم بأفرادها المطلوبة بالقياس البرهاني عندهم بدون العلم بالقضية الكلية التي لا يتم «البرهان» عندهم إلا بها، فيعلم أن «هذا المحدث لا بد له من محدث» و «هذا

النقيضان:
إبطال قول
من يثبت
الأحوال

١٥

مثال المحدث
والامكان

٢٠

الممكن لا بد له من مرجح .

فان شكّ عقله وجوّز أن يحدث هو بلا محدث أحدثه ، أو أن (٩٨) يكون — وهو «ممكن» يقبل الوجود والعدم — بدون مرجح يرجح وجوده ،، جوّز ذلك في غيره من المحدّثات والممكنات بطريق الأولى . وإن جزم بذلك في نفسه لم يحتج عليه بـ «النتيجة المعينة» — وهو قولنا «وهذا محدث» ، فله محدث ، أو «هذا ممكن» ، فله مرجح — إلى العلم بالقضية الكلية ، فلا يحتاج إلى «القياس البرهاني» .

وما يوضح هذا أنك لا تجد أحداً من بني آدم يريد أن يعلم مطلوباً بالنظر ، ويستدلّ عليه بقياس برهاني يعلم صحته ، إلا ويمكنه العلم به بدون ذلك القياس البرهاني المنطقي .

فساد قولهم بأنه لا بد في كل علم نظري من «مقدمتين»

ولهذا لا تجد أحداً من سائر أصناف العقلاء غير هؤلاء ينظم دليله من «المقدمتين» كما ينظمه هؤلاء . بل يذكرون الدليل المستتر للدلول .

ثم الدليل قد يكون مقدّمة واحدة ، وقد يكون مقدّمتين ، وقد يكون مقدّمات ، بحسب حاجة الناظر المستدلّ ، إذ حاجة الناس تختلف .

وقد بسطنا ذلك في الكلام على «المحصل» ، وبيننا تخطيطة جمهور العقلاء لمن قال : إنه لا ابدية في كل علم نظري من «مقدمتين» لا يستغنى عنها ، ولا يحتاج إلى أكثر منها ، كما يقوله من يقوله من المنطقيين .

وهذا ينبغي أن تأخذه من المواد «العقلية» التي لا يستدلّ عليها بنصوص الأنبياء ، فانه يظهر بها فساد منطقيهم .

الكلام على تمثيلهم : كل مسكر خمر ، وكل خمر حرام ، فكل مسكر حرام

وأما إذا أخذته من المواد المعلومة بأقوال الأنبياء فانه يظهر الاحتياج إلى القضية

١ — هو كتاب «محل أنكار المتقدمين والتأخرين من العلماء والحكام والمتكلمين» ، لفخر الدين الرازي ، وطبع

تعدد
المقدمات
بحسب
الحاجة
خطأ حصر
حصول العلم
على مقدمتين

٢٠

مثال تحريم
النيبذ

الكلية. كما إذا أردنا بيان «تحريم النبيذ المتنازع فيه»، فقلنا: «النبيذ مُسكر» و«كل مسكر حرام». أو قلنا: «إنه خمر» و«كل خمر حرام».

فقولنا «النبيذ المسكر خمر» يُعلم بالنص، وهو قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «كل مسكر خمر». وقولنا «كل خمر حرام» يعلم بالنص والاجماع. وليس في ذلك نزاع، وإنما النزاع (٩٩) في «المقدمة الصغرى». وقد ثبت في صحيح مسلم عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال: «كل مسكر خمر، وكل مسكر حرام»^١.

وفي لفظ: «كل مسكر خمر، وكل خمر حرام»^٢. وقد يظن بعض الناس أن النبي صلى الله عليه وسلم ذكر هذا على النظم المنطقي ليعين «النتيجة» بـ «المقدمتين» كما يفعله المنطقيون. وهذا جهل عظيم ممن يظنه. فإن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أجلّ قدراً من أن يستعمل مثل هذه الطريق في بيان العلم.

بل من هو أضعف عقلاً وعلماً من آحاد علماء أمته لا يرضى لنفسه أن يسلك طريقة هؤلاء المنطقيين. بل يعدّونهم من الجهال الذين لا يحسنون الاستدال. ويقولون: هؤلاء قوم كانوا يحسنون الصناعات، كالحساب والطب ونحو ذلك. وأما العلوم البرهانية الكلية اليقينية والعلوم الإلهية فلم يكونوا من رجالها. وقد بين ذلك نظار المسلمين في كتبهم، وبسطوا الكلام عليهم.

وذلك أن كون «كل خمر حراماً» هو بما علمه المسلمون، فلا يحتاجون إلى معرفة ذلك بـ «القياس».

وإنما شك بعضهم في أنواع من الأشربة المسكرة، كالنبيذ المصنوع من العسل والحبوب وغير ذلك، كما في الصحيحين، عن أبي موسى الأشعري، أنه قيل:

١- أخرجه مسلم في الأشربة من طريق حماد، عن أيوب، عن نافع، عن عبد الله بن عمر -رضي الله عنه.

٢- أخرجه مسلم في الأشربة أيضاً من طريق يحيى القطان، عن عبيد الله، عن نافع، عن ابن عمر. وسيأتي في أوائل «المقام الرابع»، تصريح المصنف بأن هذا اللفظ «وإن كان روى في بعض طرق الحديث، فليس بثابت».

«يا رسول الله! عندنا شراب يصنع من العسل يقال له «البتع»، وشراب يصنع من الذرة يقال له «المنزر». قال: «وكان قد أوتى جوامع الكلم، فقال: «كل مسكر حرام»».

فأجابهم صلى الله عليه وآله وسلم بقضية كلية بين بها أن «كل ما يُسكر فهو محرم». وبين أيضاً أن «كل ما يُسكر فهو خمر».

كونه من
جوامع الكلم

وهاتان قضيتان كلتان صادقتان متطابقتان العلم — بأيهما كان — يوجب العلم — بتحريم (١٠٠) كل مسكر، إذ ليس العلم بتحريم كل مسكر متوقفاً على العلم بهما جميعاً.

فإن من علم أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال «كل مسكر حرام»، وهو من المؤمنين به، علم أن «النيذ المسكر حرام». ولكن قد يحصل له الشك: هل أراد «الفتح العاشر»، أو أراد «جنس المسكر»؟ وهذا شك في مدلول قوله. فإذا علم مراده صلى الله عليه وآله وسلم علم المطلوب.

وكذلك إذا علم أن «النيذ خمر». والعلم بهذا يؤكد في التحريم — فإن من يحلل النيذ المتنازع فيه لا يسميه «خمرأ». فإذا علم بالنص أن «كل مسكر خمر» كان هذا وحده دليلاً على تحريم كل مسكر عند أهل الإيمان الذين يعلون أن «الخمر محرم». وأما من لم يعلم تحريم الخمر لكونه لم يؤمن بالرسول فهذا لا يستدل بنصه.

الخمر والمسكر
متلازمان

وإن علم أن محمداً رسول الله، ولكن لم يعلم أنه حرم الخمر،^٢ فهذا لا ينفعه قوله «كل مسكر خمر». بل ينفعه قوله «كل مسكر حرام»، وحيث يعلم بهذا تحريم الخمر، لأن «الخمر» و«المسكر» اسمان لمسمى واحد عند الشارع، وهما متلازمان عنده في العموم والخصوص — عند جمهور العلماء الذين يحرمون كل مسكر.

وليس المقصود هنا الكلام في تقرير المسألة الشرعية، بل التنبية على التمثيل. فإن

١ — تقدمت الإشارة إلى تخریج هذا الحديث في ص ٥١، حاشية رقم ٥.

٢ — «لقرب عهده بالاسلام مثلاً، أو لنشأه بين جهال أو زنادقة يشكون في ذلك»، كما ذكره في موضع آخر.

هذا المثال كثيراً ما يمثل به من صنف في المنطق من علماء المسلمين^١.

التمثيل بصورة مجردة عن المواد المعينة

والمنطقيون يمثلون بصورة مجردة عن المواد، لا تدلّ على شيء بعينه، لئلا يستفاد العلم بالمثال من صورته المعينة. كما يقولون:

كل ا : ب وكل ب : ج فكل ا : ج

لكن المقصود هو العلم المطلوب من المواد المعينة. فإذا أُجردت يظن الظان أن هذا يحتاج إليه في «المعينات»، وليس الأمر كذلك.

بل إذا طولبوا بالعلم (١٠١). بالمقدمتين الكلتين في جميع مطالبهم العقلية التي لم تؤخذ عن المعصومين تجدهم يحتجّون بما يمكن معه العلم بـ «المعينات» المطلوبة بدون العلم بالقضية الكلية، فلا يكون العلم بها موقوفاً على «البرهان».

فالقضايا النبوية لا تحتاج إلى القياس العقلي الذي سمّوه «برهاناً»، وما يستفاد بالعقل من العلوم أيضاً لا يحتاج إلى «قياس البرهاني». فلا يحتاج إليه — لا في «العقليات» ولا في «السمعيات».

فامتنع أن يقال: لا يحصل علم إلا بـ «القياس البرهاني» الذي ذكره.

العلوم «الحسية» لا تكون إلا «جزئية معينة».

وبما يوضح ذلك أن القضايا «الحسية» لا تكون إلا «جزئية». فنحن لم ندرك بالحس إلا «إحراق هذه النار» و«هذه النار»، لم ندرك أن «كل نار محرقة». فإذا جعلنا هذه قضية كلية وقلنا «كل نار محرقة»، لم يكن لنا طريق يعلم به صدق هذه القضية الكلية علماً يقيناً إلا والعلم بذلك يمكن في «الأعيان المعينة» بطريق الأولى.

وإن قيل: ليس المراد العلم بـ «الأمور المعينة»، فإن «البرهان» لا يفيد إلا العلم بقضية كلية. فالنتائج المعلومة بـ «البرهان» لا تكون إلا كلية. كما يقولون هم ذلك،

١ — كالغزالي في «معيان العلم»، ص ٨٨ و٩٦-٩٧. ط. مصر ١٣٤٦ هـ.

والكليات إنما تكون كليات في الأذهان لا في الأعيان .

قيل : فعلى هذا التقدير لا يفيد « البرهان » العلم بشيء موجود ، بل بأمر مقدرة في الأذهان لا يعلم تحققها في الأعيان . وإذا لم يكن في هذا علم بشيء موجود لم يكن في « البرهان » علم بوجود ، فيكون قليل المنفعة جداً ، بل عديم المنفعة . وهم لا يقولون بذلك ، بل يستعملونه في العلم بالموجودات الخارجة « الطبيعية » و « الإلهية » .

ولكن حقيقة الأمر — كما بيناه (١٠٢) في غير هذا الموضوع — أن « المطالب الطبيعية » التي ليست من الكليات اللازمة بل الإكثريّة فلا تفيد مقصود « البرهان » . وأما « الإلهيات » فكلياتهم فيها أفسد من كليات الطبيعية ، وغالب كلامهم فيها ظنون كاذبة ، فضلاً عن أن تكون قضايا صادقة يؤلف منها « البرهان » .

فساد كلياتهم
في الإلهيات

ولهذا حدّثونا باسناد متصل عن فاضل زمانه في المنطق ، وهو الخوننجي^٢ ، صاحب « كشف أسرار المنطق » و « الموجز » وغيرهما ، أنه قال عند الموت : « أموت وما عرفت شيئاً إلا على بأن « الممكن يقتدر إلى المؤثر » . ثم قال : « الافتقار وصف سلبى ، فأنا أموت وما عرفت شيئاً » . وكذلك حدّثونا عن آخر من أفاضلهم .

اعتراف
الخوننجي
عند الموت

فهذا أمر يعرفه كل من خبرهم ، ويعرف أنهم أجعل أهل الأرض بالطرق التي تتال بها العلوم العقلية والسمعية . إلا من علم منهم علماً من غير الطريق المنطقية ، فتكون علومه من تلك الجهة ، لا من جهتهم — مع كثرة تعبه في « البرهان » الذين يزعمون أنهم يزنون به العلوم . ومن عرف منهم شيئاً من العلوم لم يكن ذلك بواسطة ما حرّروه في المنطق .

١٥
طريق العلم
غير الطريق
المنطقية

١ — كذا في الأصل ، ولعله : « كليات الطبيعيات » ، أو « كليات الطبيعة » ، كما في « س » ، أو « الكليات الطبيعية » .
٢ — هو للقاضي أفضل الدين محمد بن ناماور بن عبد الملك الخوننجي الشافعي المصري ، توفي سنة ٦٤٩ ، وقيل ٦٤٢ ؛ وولد المصنف سنة ٦٦١ هـ ، أى قريباً من عهده . فلعن الاستاد المذكور كان بواسطة أو بواسطتين .
٣ — كذا ، ولعله : « الذي » ، كما في « س » .

القضايا الكلية تُعلم بـ «قياس التمثيل»

وعما يبيّن أن حصول العلوم اليقينية الكلية والجزئية لا يفتقر إلى «برهانهم» أن يقال: إذا كان لا بد في «برهانهم» من «قضيه كلية»، فالعلم بتلك القضية الكلية لا بد له من سبب. فإن عرفوها بـ «اعتبار الغائب بالشاهد» وأن «حكم الشيء حكم مثله»، كما إذا عرفنا أن «هذه النار محرقة»، علنا أن «النار الغائبة محرقة»، لأنها مثلها، و«حكم الشيء حكم مثله»، فيقال:

هذا استدلال بـ «قياس التمثيل»، وهم يزعمون أنه لا يفيد (١٠٣) اليقين — بل الظن. فاذا كانوا علموا القضية الكلية بقياس التمثيل رجعوا في اليقين إلى ما يقولون: إنه لا يفيد إلا الظن.

وإن قالوا: بل عند الاحساس بـ «الجزئيات» يحصل في النفس علم كليّ من «واهب العقل»؛ أو: تستعدّ النفس عند الاحساس بـ «الجزئيات» لأن يفيض عليها «الكليّ» من «واهب العقل» — أو قالوا: من «العقل الفعال» عندهم أو نحو ذلك، قيل لهم:

الكلام في ما به يعلم أن «ذلك الحكم الكلي الذي في النفس علم» — لا ظنٌّ ولا جهل.

١٥

فإن قالوا: هذا يعلم بالبدية والضرورة، كان هذا قولاً بأن هذه القضايا الكلية معلومة بالبدية والضرورة، وأن النفس مضطرة إلى هذا العلم. وهذا إن كان حقاً فالعلم بالأعيان المعينة وبأنواع الكليات يحصل أيضاً في النفس بالبدية والضرورة، كما هو الزايع.

فإن جزم العقلاء بـ «الشخصيات» من الحسيات أعظم من جزمهم بـ «الكليات»، وجزمهم بكلية «الأنواع»، أعظم من جزمهم بكلية «الأجناس». والعلم بـ «الجزئيات

١ — كذا في «دس»، وهو الأرجح؛ وفي أصلنا «بالشاهد».

أسبق إلى الفطرة، فجزم الفطرة بها أقوى؛ ثم كلما قوى العقل اتسعت «الكليات». .
 وحيثئذ فلا يجوز أن يقال: إن العلم بـ «الأشخاص» موقوف على العلم بـ «الأنواع
 والأجناس»، ولا أن العلم بـ «الأنواع» موقوف على العلم بـ «الأجناس». بل قد
 يعلم الانسان «أنه حساس، متحرك بالارادة» قبل أن يعلم أن «كل إنسان كذلك»،
 ويعلم أن «الانسان كذلك» قبل أن يعلم أن «كل حيوان كذلك». فلم يبق عليه بـ «أنه»
 أو بـ «أن غيره من الحيوان حساس، متحرك بالارادة» موقوفاً على «البرهان». .
 وإذا علم حكم سائر الناس وسائر الحيوان، فالنفس تحكم بذلك بواسطة عليها أن
 «ذاك الغائب مثل هذا الشاهد» أو «أنه يساويه (١٠٤) في السبب الموجب لكونه
 حساساً، متحركاً بالارادة»، ونحو ذلك من «قياس التمثيل والتعليل»، الذي يحتاج به
 الفقهاء في إثبات الأحكام الشرعية. ١٠

استواء «قياس التمثيل» و «قياس الشمول»

وهؤلاء يزعمون أن ذلك القياس إنما يفيد الظن، وقياسهم هو الذي يفيد اليقين.
 وقد بينا في غير هذا الموضع أن قولهم هذا من أفسد الأقوال، وأن «قياس التمثيل»
 و «قياس الشمول» سواء. وإنما يختلف اليقين والظن بحسب المواد. فالمادة المعينة
 إن كانت يقينية في أحدهما كانت يقينية في الآخر، وإن كانت ظنية في أحدهما كانت
 ظنية في الآخر. ١٥

وذلك أن «قياس الشمول» مؤلف من الحدود الثلاثة: الأصغر، والأوسط،
 والأكبر. و «الحد الأوسط» فيه هو الذي يسمى في «قياس التمثيل» «علة»
 و «مناطاً» و «جامعاً» و «مشاركاً» و «وصفاً» و «مقتضياً» ونحو ذلك من
 العلة في التمثيل
 هي الحد
 الأوسط في
 الشمول
 العبارات. ٢٠

فاذا قال في مسألة النبيذ: «كل نبيذ مسكر» و «كل مسكر حرام»، فلا بد له من
 إثبات المقدمة الكبرى، وحيثئذ يتم «البرهان». .
 وحيثئذ، فيمكنه أن يقول: «النبيذ مسكر، فيكون حراماً قياساً على خمر العنب»

بجامع ما يشتركان فيه من «الاسكار»، فان «الاسكار» هو «مناطق التحريم» في «الأصل»، وهو موجود في «الفرع».

فما به يقرر أن «كل مسكر حرام» به يقرر أن «السكر مناطق التحريم» بطريق الأولى، بل التقرير في «قياس التمثيل» أسهل عليه لشهادة «الأصل» له بالتحريم.

فيكون الحكم قد مُعْلِم بثبوته في بعض «الجزئيات» ولا يكفي في «قياس التمثيل» إنبأته في أحد الجزئيين لثبوته في الجزئي الآخر. «اشتراكها في أمر لم يعم دليل على استزامه للحكم» كما يظنه هؤلاء الغاطون، بل (١٠٥) لا بد من أن يُعْلَم أن «المشترك بينهما مستلزم» للحكم. «والمشترك بينهما هو «الحد الأوسط»، وهذا الذي يسميه الفقهاء وأهل أصول الفقه «المطالبة بتأثير الوصف في الحكم».

وهذا السؤال أعظم سؤال يرد على «القياس»، وجوابه هو الذي يحتاج إليه غالباً في تقرير صحة «القياس».

فان المعارض قد يمنع «الوصف في الأصل»، وقد يمنع «الحكم في الأصل»، وقد يمنع «الوصف في الفرع»، وقد يمنع «كون الوصف علة في الحكم» ويقول: لا أسلم أن ما ذكرته من الوصف المشترك هو العلة أو دليل العلة. فلا بد من دليل يدل على ذلك، إما من «نص» أو «إجماع» أو «سبر وتقسيم» — أو «المناسبة» أو «الدوران» عند من يستدل بذلك. فما دل على أن «الوصف المشترك مستلزم للحكم» — إما علة، وإما دليل العلة — هو الذي يدل على أن «الحد الأوسط مستلزم للأكبر»، وهو الدال على «صحة المقدمة الكبرى». فان أثبت العلة كان «برهان علة»، وإن أثبت دليلها كان «برهان دلالة». وإن لم يُفد العلم، بل أفاد الظن، فكذلك المقدمة الكبرى في ذلك القياس لا تكون إلا ظنية. وهذا أمرين.

ولهذا صار كثير من الفقهاء يستعملون في الفقه «القياس الشمولي» كما يستعمل في العقلات «القياس التمثيل». وحققة أحدهما هو حقيقة الآخر.

رد القول بأنه لا قياس في العقليات، إنما هو في الشرعيات

ومن قال من متأخري أهل الكلام والرأى كأبي المعالي، وأبي حامد، والرازي، وأبي محمد المقدسي، وغيرهم: «إن العقليات ليس فيها قياس، وإنما القياس في الشرعيات، ولكن الاعتماد في العقليات على الدليل الدالّ على ذلك مطلقاً»، فقولهم مخالف لقول جمهور (١٠٦) نظار المسلمين، بل وسائر العقلاء.

فإن «القياس» يستدلّ به في العقليات كما يستدلّ به في الشرعيات. فانه إذا ثبت أن «الوصف المشترك مستلزم للحكم»، كان هذا دليلاً في جميع العلوم. وكذلك إذا ثبت أنه «ليس بين الفرع والأصل فرق مؤثر»، كان هذا دليلاً في جميع العلوم. وحيث لا يستدلّ بـ «القياس التمثيلي»، لا يستدلّ بـ «القياس الشمولي».

وأبو المعالي ومن قبله من نظار المتكلمين لا يسلكون طريقة المنطقيين ولا يرضونها، بل يستدلون بالأدلة المستلزمة عندهم لمدلولاتها من غير اعتبار ذلك. يميزان المنطقيين وجمهور النظار بقيسون الغائب على الشاهد إذا كان المشترك مستلزماً للحكم، كما يمثلون به من الجمع بالحدّ، والعلة، والشرط، والدليل.

ومنازعههم يقول: لم يثبت الحكم في الغائب لأجل ثبوته في الشاهد، بل نفس القضية الكلية كافية في المقصود من غير احتياج إلى التمثيل.

فيقال لهم: وهكذا في الشرعيات. فانه متى قام الدليل على أن الحكم معلق بالوصف الجامع لم يحتج إلى «الأصل»، بل نفس الدليل الدالّ على أن الحكم معلق بالوصف كافٍ. لكن لما كان هذا كلياً، والكلّي لا يوجد إلا معيّناً، كان تعيين «الأصل»، مما يعلم به تحقق هذا الكلّي. وهذا أمر نافع في الشرعيات والعقليات.

فعلت أن «القياس» حيث قام الدليل على أن الجامع مناط الحكم، أو على إلغاء (١٠٧) الفارق بين الأصل والفرع، فهو قياس صحيح ودليل صحيح — في أي شيء كان.

تنازع الناس في مسمى «القياس»

وقد تنازع الناس في مسمى «القياس».

قالت طائفة من أهل الأصول : هو حقيقة في «قياس التمثيل» ، مجاز في «قياس الشمول» ، كأبي حامد الغزالي ، وأبي محمد المقدسي ، وغيرهما .
وقالت طائفة : بل هو بالعكس ، حقيقة في «الشمول» ، مجاز في «التمثيل» ، كأبن حزم وغيره .

وقال جمهور العلماء : بل هو حقيقة فيهما ، و«القياس العقلي» يتناولها جميعاً . وهذا قول أكثر من تكلم في «أصول الدين» و«أصول الفقه» وأنواع العلوم العقلية ، وهو الصواب . وهو قول الجمهور من أتباع الأئمة الأربعة وغيرهم ، كالشيخ أبي حامد ، والقاضي أبي الطيب ، وأمثالهما ؛ وكالقاضي أبي يعلى ، والقاضي يعقوب ، والحلواني ، وأبي الخطاب ، وابن عقيل ، وابن الزاغوني ، وغيرهم . فان حقيقة أحدهما هو حقيقة الآخر ، وإنما تختلف صورة الاستدلال .

و«القياس» في اللغة «تقدير الشيء بغيره» ، وهذا يتناول «تقدير الشيء المعين بنظيره المعين» و«تقديره بالأمر الكلي المتناول له ولأمثاله» ، فان «الكلي» هو «مثال في الذهن لجزئياته» ، ولهذا كان مطابقاً موافقاً له .

حقيقة «قياس الشمول»

و«قياس الشمول» هو انتقال الذهن من «المعين» إلى «المعنى العام المشترك الكلي المتناول له ولغيره» ، والحكم عليه بما يلزم المشترك الكلي بأن ينتقل من ذلك الكلي اللازم إلى الملزوم الأول — وهو «المعين» . فهو انتقال من «خاص» إلى «عام» ، ثم انتقال من ذلك «العام» إلى «الخاص» — من «جزئي» إلى «كلي» من ذلك «الكلي» إلى «الجزئي» الأول ، فيحكم عليه بذلك «الكلي» .

ولهذا كان «الدليل» أخص من «مدلوله» (١٠٨) الذي هو «الحكم» ، فانه يلزم من وجود «الدليل» وجود «الحكم» . و«اللازم» لا يكون أخص من «ملزومه» ،

١ — ابن الزاغوني : لعنه أبو الحسن بن الزاغوني الذي ذكره المصنف مع القاضي أبي يعلى ، وأبي الوفاء بن عقيل ، في «بيان موافقة صريح العقل» ج ٣ ، ص ١٢٦ . وفي أصلنا : «ابن الراعوي» ، والظاهر أنه تصحيف

١٠
أصل
«القياس»
في اللغة

بل أعم منه ، أو مساويه - وهو المعنى بكونه أعم .

و« المدلول عليه » الذي هو محلّ الحكم ، وهو المحكوم عليه ، المخبر عنه ، الموصوف ، الموضوع ، إما أخصّ من « الدليل » ، وإما مساويه - فيطلق عليه القول بأنه أخصّ منه ، لا يكون أعم من « الدليل » . إذ لو كان أعمّ منه لم يكن « الدليل » لازماً له ، وإذا لم يكن لازماً له لم يعلم أن لازم « الدليل » - وهو « الحكم » - لازم له ، فلا يعلم ثبوت « الحكم » له ، فلا يكون « الدليل » « دليلاً » ؛ وإنما يكون إذا كان لازماً لـ « المحكوم عليه » الموصوف ، المخبر عنه ، الذي يسمى « الموضوع » و« المبتدأ » ، مستلزماً لـ « الحكم » الذي هو صفة ، وخبر ، وحكم ، وهو الذي يسمى « المحمول » و« الخبر » .

١٠ وهذا كـ « السكر » الذي هو أعمّ من « النبيذ » المتنازع فيه وأخصّ من « التحريم » . وقد يكون « الدليل » مساوياً في العموم والخصوص لـ « الحكم » و« محله » .

وبأى صورة ذهنية أو لفظية صور « الدليل » لحقيقته واحدة ، وإن ما يعتبر في كونه « دليلاً » هو كونه « مستلزماً للحكم لازماً للحكوم عليه » . فهذا هو جهة دلالاته - سواء صور قياس « شمول » و« تمثيل » ، أو لم يصور كذلك .

١٥ وهذا أمر يعقله القلب ، وإن لم يعبر عنه اللسان . ولهذا كانت أذهان بني آدم تستدلّ بـ « الأدلة » على « المدلولات » ، وإن لم يعبروا عن ذلك بالعبارات المبيّنة لما في موسم . وقد يعبرون بعبارات مبيّنة لمعانيهم . وإن لم يسلكوا اصطلاح طائفة معيّنة (١٠٩) من أهل الكلام ، ولا المنطق ، ولا غيرهم . فالعلم بذلك الملزوم لا بد أن يكون بيناً بنفسه أو بدليل آخر .

٢٠ حقيقة « قياس التمثيل » والموازنة بينه وبين « قياس الشمول »

وأما « قياس التمثيل » فهو انتقال الذهن من « حكم معين » إلى « حكم معين » لاشتراكهما في ذلك المعنى المشترك الكلي ، لأن ذلك « الحكم » يلزم ذلك المشترك الكلي . ثم العلم بذلك الملزوم لا بد له من سبب إذا لم يكن بيناً كما تقدم .

فها يتصور المعينين أولاً - وهما «الأصل» و«الفرع»، ثم ينتقل إلى لازمها وهو «المشترك»، ثم إلى لازم اللازم وهو «الحكم».

ولا بد أن يعرف أن «الحكم لازم المشترك» - وهو الذي يسمى هناك «قضية كبرى». ثم ينتقل إلى إثبات هذا اللازم للزوم الأول المعين.

فهذا هو هذا في الحقيقة، وإنما يختلفان في تصوير «الدليل» ونظمه. وإلا، فالحقيقة التي بها صار «دليلاً» - وهو أنه «مستلزم للدلول» - حقيقة واحدة.

ومن ظلم هؤلاء وجهلهم أنهم يضربون المثل في «قياس التمثيل» بقول القائل: «السماء مؤلفة»، فتكون محدثة قياساً على الإنسان، ثم يوردون على هذا القياس ما يختص به لخصوص المادة. وهذا يرد عليه ولو جعل «قياس الشمول». فانه لو قيل: «السماء مؤلفة»، وكل مؤلف محدث، لورد عليه هذه الأسئلة وزيادة.

ولكن إذا أخذ «قياس الشمول» في مادة معلومة بيّنة لم يكن فرق بينه وبين «قياس التمثيل»، بل قد يكون «التمثيل» أبين. ولهذا كان العقلاء يقيسون به.

وكذلك (١١٠) قولهم في «الحد»: «إنه لا يحصل بالمثل»، إنما ذلك في المثال قولهم في الحد: إنه لا يحصل بالمثل الذي لا يحصل به التمييز بين المحدود وغيره، بحيث يعرف به ما يلازم المحدود طرداً وعكساً، بحيث يوجد حيث وجد ويتنى حيث اتنى. فان الحد المميز للمحدود هو ما به يعرف الملازم المطابق طرداً وعكساً. فنكل ما حصل هذا فقد ميز المحدود من غيره. وهذا هو الحد عند جماهير النظار، ولا يسوغون إدخال «الجنس العام» في الحد.

فاذا كان المقصود الحد بحسب الاسم، فسأل بعض العجم عن مسمى «الخبز»، فأرى «رغيفاً» وقيل له: «هذا»، فقد يفهم أن هذا اللفظ يوجد فيه كل ما هو «خبز» - سواء كان على صورة «الرغيف» أو غير صورته. وقد بسط الكلام على ما

١ - زاد في «س» بعده: فان الكلى هو مثال في الذهن لجزئياته، ولهذا كان مطابقاً موافقاً له.

٢ - في الأصل ما صورته: «يتنون به»؛ وفي «س»: «يثنون به»، ولعله: «يمسونه».

ذكره وذكره المنطقيون في الكلام على «المحصل» وغير ذلك .
 ووجد هذا في الأمثلة المجردة إذا كان المقصود إثبات الجيم للألف، والحدّة
 الأوسط هو الباء، قبيل:

كل ألف باءٌ وكل باءٌ جيمٌ أنتج: كل ألف جيمٌ
 . ولكن يحتاج ذلك إلى إثبات «القضية الكبرى» مع «الصغرى» .
 فاذا قيل:

الألف جيمٌ قياساً على الدالِ ،
 لأن الدال هو جيمٌ ،
 وإنما كانت جيماً لأنها باءٌ ،
 والألف أيضاً باءٌ ،

فتكون الألفُ جيماً لاشتراكها في المستلزم للجيم ، وهو الباءُ ،
 كان هذا صحيحاً في معنى الأول . لكن فيه زيادة مثال قيست عليه الألف ، مع أن
 «الحدّة الأوسط» - وهو الباءُ - موجود فيها .

دعواهم في «البرهان» ، أنه يفيد العلوم الكمالية
 فان قيل: ما ذكرتموه من كون «البرهان» لا بد فيه من قضية كلية صحيح ، ولهذا
 لا يثبتون به إلا مطلوباً كلياً ، ويقولون: «البرهان لا يفيد إلا الكليات» .

ثم أشرف الكليات هي «العقليات المحضة التي لا تقبل التغيير والتبديل» ، فهي التي
 تكمل بها النفس ، وتصير (١١١) عالماً معقولاً موازياً للعالم الموجود ، بخلاف القضايا
 التي تبدل وتتغير .

وإذا كان المطلوب هو الكليات العقلية التي لا تقبل التبديل والتغيير ، فتلك إنما
 تحصل بـ «القضايا العقلية الواجب قبولها» ، بل إنما تكون في القضايا التي جهتها
 «الوجوب» ، كما يقال «كل إنسان حيوان» و «كل موجود فاما واجب وإما ممكن»

١ - لا يوجد كلمة «الباء» في أصلنا ، مع أن السياق يقتضينا ، كما وجدناها ثابتة في «س» .

ونحو ذلك من القضايا الكلية التي لا تقبل التغيير.

أقسام العلوم عندهم ثلاثة

ولهذا كانت العلوم عندهم ثلاثة:

٥ العلم الطبيعي
وإما علم لا يتجرد عن المادة لا في الذهن ولا في الخارج، وهو «الطبيعي»، وموضوعه «الجسم».

٥ العلم الرياضي
وإما علم مجرد عن المادة في الذهن لا في الخارج، وهو «الرياضي»، كالكلام في «المقدار»، و«العدد».

١٠ العلم الالهي
وإما ما يتجرد عن المادة فيها، وهو «الالهي»، وموضوعه «الوجود المطلق»، بلواحقه التي تلحقه من حيث هو «وجود»، كاتقسامه إلى «واجب» و«يمكن»؛ و«جوهر» و«عرض».

الجواهر الخمسة

وانقسام «الجوهر» إلى ما هو حال^١؛ وما هو محل^٢؛ وما ليس بحال ولا محل، بل هو يتعلق بذلك تعلق التدبير؛ وإلى ما ليس بحال ولا محل، ولا هو متعلق بذلك. فالأول هو «الصورة»؛

١٥ والثاني هو «المادة»، وهو «الهيولى»، ومعناه في لغتهم «المحل»؛

والمركب منها هو «الجسم»؛

والتالث هو «النفس»؛

والرابع هو «العقل».

وهذه الخمسة أقسام «الجوهر» عندهم.

٥ كون
«الصورة»
جوهر آ
والأول مقال يجعله أكثرهم من مقولة «الجوهر». ولكن طائفة من متأخريهم كابن سينا امتنعوا من تسميته «جوهرآ»، وقالوا: «الجوهر ما إذا وجد كان وجوده لا في موضوع»، أي: لا في محل يستغنى عن الحال فيه، وهذا إنما يكون فيما وجوده غير «ماهية»، والأول ليس كذلك فلا يكون «جوهرآ». وهذا ما خالفوا

فيه سلفهم ، ونازعوهم فيه نزاعاً لفظياً ، ولم (١١٢) يأتوا بفرق صحيح معقول . فان تخصيص اسم «الجوهر» بما ذكروه أمر اصطلاحى .

وأولئك يقولون : بل هو «كل ما ليس فى موضوع» ، كما يقول المتكلمون «كل ما هو قائم بنفسه» ، أو «كل ما هو متحيز» ، أو «كل ما قامت به الصفات» ، أو «كل ما محل الأعراض» ، ونحو ذلك .

وأما الفرق المعنوى ، فدعواهم أن «وجود الممكنات» زائد على ماهيتها فى الخارج» باطل ، ودعواهم أن «الأول وجود مقيدة بالسلوب» أيضاً باطل ، كما هو مبسوط فى موضعه .

علم «المقولات العشر»

مع أن تقسيم «الوجود» إلى «واجب» و«ممكن» هو تقسيم ابن سينا وأتباعه .
 ١٥ وأما أرسطو والمتقدمون فلا يقسمونه إلا إلى «جوهر» و«عرض» ؛ و«الممكن» عندهم لا يكون إلا «حادثاً» ، كما اتفق على ذلك سائر العقلاء . وهذا العلم هو علم «المقولات العشر» ، وهو المسمى عندهم «قاطيغوريوس»^١ .

الأدلة على بطلان دعواهم فى «البرهان»

والمقصود هنا الكلام على «البرهان» . فيقال :

هذا الكلام ، وإن ضلّ به طوائف ، فهو كلام مزخرف ، وفيه من الباطل ما يطول وصفه ، لكن ننبّه هنا على بعض ما فيه . وذلك من وجوه :

الوجه الأول

«البرهان» لا يفيد العلم بشئ من الموجودات

٢٠ الأول أن يقال : إذا كان «البرهان» لا يفيد إلا العلم بالكليات ، والكليات إنما تتحقق فى الأذهان لا فى الأعيان ، وليس فى الخارج إلا موجود معين ، لم يُعلم

١ - تقدم ذكر هذا الاصطلاح اليونانى حيث ذكرت أجزاء المنطق النهائية ، ص ٢٧ ، حاشية ١ .

يد «البرهان» شيء من المعينات. فلا يُعلم به موجودٌ أصلاً، بل إنما يُعلم به أمور مقدّرة في الأذهان.

ومعلوم أن النفس لو قدّر أن كمالها في العلم فقط - وإن كانت هذه قضية كاذبة كما بُسط في موضعه - فليس هذا علماً تكمل به النفس، إذ لم تعلم شيئاً من الموجودات، ولا صارت عالماً معقولاً موازياً للعالم الموجود، بل صارت عالماً لأمور كلية مقدّرة لا يُعلم بها شيء من العالم الموجود. وأتى خير في هذا، فضلاً عن أن يكون كمالاً؟

الوجه الثاني

لا يعلم به «البرهان» «واجب الوجود»، ولا «العقول» الخ

الثاني أن يقال: أشرف الموجودات هو «واجب الوجود»، ووجوده معين - لا كلي، فان الكلي لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه، و«واجب الوجود» يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه. وإن لم يُعلم منه «ما (١١٣) يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه»، بل إنما عُلم أمر كلي مشترك بينه وبين غيره، لم يكن قد عُلم «واجب الوجود».

وكذلك «الجواهر العقلية» عديم - وهي «العقول العشرة»، أو أكثر من ذلك عند من يجعلها أكثر من ذلك عندهم، كالشهرزوردي المقتول، وأبي البركات، وغيرهما - كلها جواهر معينة، لا أمور كلية. فاذا لم يُعلم إلا الكلّيات لم يعلم شيء منها.

١ - الشهروردي المقتول: هو يحيى بن جيس بن أميرك، أبو الفتح شهاب الدين الشهروردي، فيلسوف، نسب إلى انحلال العقيدة، فأقن العلماء بإباحة دمه، فسجنه الملك الظاهر الغازي وخنقه في سجنه سنة ٥٨٧ هـ، ومن كتبه «حكمة الاشراف» وغيره.

٢ - أبو البركات: هو هبة الله بن ملكا، أبو البركات البلدي البغدادي المعروف بأوحد الزمان، طبيب وفيلسوف المراقين، كان يهودياً وأسلم في آخر عمره، توفي سنة ٥٤٧ هـ. من أشهر كتبه «كتاب المنتبر» في الحكمة، وقد طبع في حيدرآباد (الهند) سنة ١٣٥٧ هـ، في ٣ أجزاء، وبآخره مقالة علمية للاستاذ السيد سليمان الندوي حقق فيها عن «كتاب المنتبر وصاحبه».

وكذلك «الأفلاك» التي يقولون إنها «أزلية أبدية»، وهي معينة. فإذا لم تُعلم إلا الكليات، لم تكن معلومة.

فلا يُعلم لا «واجب الوجود»، ولا «العقول»، ولا شيء من «النفوس»، ولا «الأفلاك»، بل ولا «العناصر»، ولا «المولدات» - وهذه جملة «الموجودات» عندهم. فأى علم هنا تكمل به النفس!

الوجه الثالث

ليس «العلم الآلهي» عندهم علماً بالخالق ولا بالخالق

الثالث أن يقال: العلم الأعلى عندهم، الذي هو الفلسفة الأولى والحكمة العليا، «علم ما بعد الطبيعة» باعتبار الاستدلال - وما هو «قلها» باعتبار «الوجود» - وهو الذي يسميه طائفة منهم «العلم الآلهي».

وموضوع هذا العلم هو «الوجود المطلق الكلي» المنقسم إلى «واجب» و«يمكن»؛ و«قديم» و«محدث»؛ و«جوهر» و«عرض».

إيراد لابن المطهر الحلي، وتخطئة المصنف له عليه

وقد أورد بعض المتأخرين من الشيعة المصنفين في علمهم ما ذكر أنه «الأسرار الخفية في العلوم العقلية» عليهم سؤالاً. قال: إن كان موضوعه «كل موجود» فلا يبحث فيه عن عوارض «كل موجود»، وإن كان أخص من ذلك كـ «الواجب» و«الممكن» فذلك جزء منه.

التقسيم نوعان: تقسيم «الكل» إلى أجزائه، وتقسيم «الكلي» إلى جزئياته

١- هو: إمام الدين أبو منصور الحسن بن يوسف بن علي بن المطهر الحلي الشيعي، انتهت إليه رئاسة الإمامية في عصره، وله نحو سبعين كتاباً، توفي سنة ٥٧٢٦ هـ، أي قبل وفاة المصنف بستين. وللمصنف كتاب حافل سماه «منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية»، طبع بصر سنة ١٣٢٢ هـ، في ٤ مجلدات، رد فيه على ابن المطهر هذا رداً بليغاً على كتبه «منهاج الكرامة في معرفة الإمامة» (في كشف الظنون: منهاج الاستقامة في إثبات الإمامة).

فيقال له : القسمة نوعان : قسمة «الكلى» إلى جزئياته ، و قسمة «الكل» إلى أجزائه . والقسمة الثانية (١١٤) هي المعروفة في الأمر العام ، كما يقول العلماء «باب القسمة» ويذكرون قسمة الموارد ، والمغانم ، والأرض ، وغير ذلك . ومنه قوله تعالى : **وَتَبَيَّنُّهُمْ أَنْ الْمَاءَ قِسْمَةٌ بَيْنَهُمْ ۖ كُلُّ شَرِبٍ مُحْتَضِرٌ** - القمر ٥٤ : ٢٨ ، ومنه قوله تعالى : **لَهَا سَبْعَةُ أَبْوَابٍ ۖ لِكُلِّ بَابٍ مِنْهُمْ جُزْءٌ مَقْسُومٌ** - الحجر ١٥ : ٤٤ .

وأما تقسيم «الكلى» إلى جزئياته فمثل قولنا : «الحيوان» ينقسم إلى «ناطق» و «أعجم» ، وهو قسمة «الجنس» إلى «أنواعه» ، و «النوع» إلى «أشخاصه» .
استطراد

ولهذا كان النحاة إذا أرادوا أن يقسموا ما يقسمونه إلى اسم ، وفعل ، وحرف ، يختلف كلامهم . فكثير منهم يقول : «الكلام ينقسم إلى اسم ، وفعل ، وحرف» . وهذا هو الذى يذكره قدماء النحاة .

اختلاف
النحاة في
قسمة الكلام
إلى اسم وفعل
وحرف

فاعترض عليهم بعض من صنف في قوانين النحو ، كالكرولى^١ ، وقالوا : «كل «جنس» قسم إلى أنواعه أو أنواع أشخاصه ، فاسم المقسوم الأعلى صادق على الأنواع والأشخاص ، وإلا فليست بأقسام له» . فصاروا يقولون : «الكلمة تنقسم إلى اسم ، وفعل ، وحرف» ؛ ويقولون : «الكلمة جنس تحته أنواع-الاسم ، والفعل ، والحرف» .

وهذا الاعتراض خطأ ممن أورده . لأن أولئك لم يقصدوا تقسيم «الكلى» إلى «جزئياته» ؛ وإنما قصدوا تقسيم «الكل» إلى «أجزائه» ، وهو التقسيم المعروف أولاً في العقول واللغات . كما إذا قلت : هذه الأرض مقسومة ، ففلان هذا الجانب ، ولفلان هذا الجانب ، كما قال تعالى : **وَتَبَيَّنُّهُمْ أَنْ الْمَاءَ قِسْمَةٌ بَيْنَهُمْ ۖ كُلُّ شَرِبٍ مُحْتَضِرٌ** القمر ٥٤ : ٢٨ . و «الكلام» مركب من الأسماء ، والأفعال ،

١ - الكرولى : كذا بالأصل ، ولم يعرف خطأ هذا العلم من صوابه .

والحروف، كما يتركب «البيت» من السقف، والحيطان، والأرض؛ وكما أن «بدن» الانسان «مركب» من أعضائه (١١٥) المتميزة، وأخلطه الممزوجة؛ فتقسيمه إلى الأعضاء والأخلط تقسيم «كل» إلى «أجزائه». ومثل هذا يمتنع أن يصدق فيه اسم «المقسوم على الأجزاء». فليس كل واحد من أعضائه «بدناً»، ولا كل من أخلطه «بدناً». ولا كل من أجزاء السقف «بيتاً». وكذلك «الوجه» إذا قيل ينقسم إلى جبين، وأنف، وعين، وخذ، وغير ذلك، لم يكن كل واحد من هذه الأعضاء «وجهاً». ونظائر هذا كثيرة.

وأما «الكلى» فانما يوجد في الذهن لا في الخارج. فتبين أن تقسيم الأولين أظهر من تقسيم الآخرين.

استطرد آخر ١٠

معنى «الكلمة» و«الحرف» في كلام العرب

ثم إن الآخرين جعلوا أن «الكلمة» اسم جنس لهذه الأنواع، ولفظ «الكلمة» لا يوجد في لغة العرب إلا اسماً بجملة تامة - اسمية أو فعلية - كقول النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «كلمات خفيفتان على اللسان، حبيبتان إلى الرحمن، ثقيلتان في الميزان: سبحان الله وبحمده»، «سبحان الله العظيم»،^١ وقوله: «أصدق كلمة قالها شاعر كلمة لبيد: «يا! كل شيء ما خلا الله باطل»،^٢ وقوله في النساء: «أخذتموهن بأمانة الله، واستحلتم فروجهن بكلمة الله».^٣ ومنه قوله تعالى: وَجَعَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُوا السُّفْلَى ط وَكَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا ط - التوبة ٩: ٤٠، وقوله تعالى: وَيُنذِرَ الَّذِينَ قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا. مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ وَلَا لِآبَائِهِمْ ط

«الكلمة»
في الجملة
التامة

١٥

١ - أخرجه أحمد، والشيخان، والترمذي، والنسائي، وابن ماجه، وابن حبان، من حديث أبي هريرة.

٢ - أخرجه البخاري ومسلم عن أبي هريرة.

٣ - قاله صلى الله عليه وسلم في أثناء خطبته المشهورة في حجة الوداع في حديث طويل أخرجه مسلم، عن جابر ابن عبد الله، في الصحيح، بلفظ: «فاتقوا الله في النساء، فانكم أخذتموهن بأمانة الله، الخ».

كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ^١ إِنْ يَقُولُونَ إِلَّا كَذِبًا - الكهف: ١٨: ٥٠.
ومثل هذا كثير في كلام العرب.

وبعض متأخري النحاة لما سمع بعض هذا قال: وقد يراد بـ«الكلام»، «الكلمة».

وليس الأمر كما زعمه. بل لا يوجد في كلام العرب لفظ «الكلمة»، إلا للجملة التامة التي هي «كلام». ولا تطلق العرب لفظ «كلمة»، ولا «كلام»، (١١٦) إلا على جملة تامة. ولهذا ذكر سيبويه^٢ أنهم يحكون بـ«القول»، ما كان «كلاماً»، ولا يحكون به ما كان «قولاً».

وأما تسمية الاسم وحده «كلمة»، والفعل وحده «كلمة»، والحرف وحده لا يصح تسمية المفردات «كلمة»، مثل «هل» و«بل»، فهذا اصطلاح محض لبعض النحاة، ليس هذا من لغة العرب أصلاً. وإنما تسمى العرب هذه المفردات «حروفاً». ومنه قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «من قرأ القرآن فله بكل حرف عشر حسنات. أما إنى لا أقول «آلَمَ» حرف، ولكن «ألف» حرف، و«لام» حرف، و«ميم» حرف»^٣. والذي عليه محققوا العلماء أن المراد بـ«الحرف» الاسم وحده، والفعل، وحرف المعنى، لقوله «ألف حرف»، وهذا اسم.

ولهذا لما سأل الخليل^٤ أصحابه عن النطق بـ«الزاء» من «زيد»، فقالوا: «زاء»، فقال: نطقتم بـ«الاسم»، وإنما «الحرف»، «زه». ومنه قول أبي الأسود

١ - سيبويه: هو عمرو بن عثمان بن قنبر، أبو بشر الملقب «سبويه» (ومعناه: راحة التفاح)، إمام النحاة، وأول من بسط علم النحو، وصنف فيه كتابه المسمى «كتاب سبويه»، توفي سنة ١٨٠ هـ.

٢ - أخرجه الترمذى في فضائل القرآن، والدارى، من حديث عبد الله بن مسعود، بلفظ: «من قرأ حرفاً من كتاب الله فله به حسنة، والحسنة بعشر أمثالها. لا أقول «آلَمَ» حرف، ولكن... الخ».

٣ - الخليل: هو الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الأدي الفراهيدى البصرى، أبو عبد الرحمن، من أئمة اللغة والأدب، واضع علم العروض، صاحب «كتاب العين»، المشهور في اللغة، وأستاذ سبويه، توفي سنة ١٧٠ هـ.

الدَّوْلِي، وذكر له لفظة من الغريب وقال: «هذا حرف لم يبلغك»؛ فقال: «كل حرف لم يبلغ عمك فافعل به كذا».

ولهذا ذكر سيديويه في أول «كتابه» التقسيم إلى «اسم» و«فعل» و«حرف جاء لمعنى ليس باسم ولا فعل». لجعل الفصل من النوع الثالث أنه «حرف جاء لمعنى وليس باسم ولا فعل»، فبيّنه بقوله «جاء لمعنى» عن حروف الهجاء، مثل «ألف» «با» «تا»، فان هذه حروف هجاء.

وهذه الألفاظ أسماء تُعرب إذا عقدت وركبت، ولكن إذا نطق بها قبل التركيب نطق بها ساكنة، كما ينطق بأسماء العدد قبل التركيب والعقد، فيقال واحد، اثنان، ثلاثة. ولهذا يعلم الصبيان في أول الأمر أسماء الحروف المفردة، ا، ب، ت، ث؛ ثم المركبة (١١٧)، وهو أبجد، هوز، حطى؛ ويعلمون أسماء الأعداد، واحد، اثنان، ثلاثة.

عود إلى أصل الموضوع

والمقصود هنا أن التقسيم نوعان: تقسيم «الكل» إلى «أجزائه»، وهو أشهرهما وأعرفها في العقول واللغات. والثاني، تقسيم «الكلى» إلى «جزئياته»، وهو التقسيم الثاني، لأن «الكليات» هي «المعقولات الثانية».

فاذا قال القائل: «الوجود» الذى هو موضوع العلم الإلهى عندهم إما أن يكون «كل موجود» أو بعضه، وهو «الواجب» أو «الممكن»، كان هذا الحصر خطأ منه، لأن موضوعه «الوجود الكلى» المنقسم إلى أنواعه، لا «الكل» المنقسم إلى أجزائه. ومعلوم أن «الوجود الكلى» يتكلمون في لواحقه الذاتية، لا في لواحق «كل موجود».

العلم الأعلى عند المنطقيين ليس علماً بـ «موجود» فى الخارج

لكن الذى تبين به حساسة ما عند القوم ونقص قدره أن هذا «الوجود الكلى»

١ - أبو الأسود الدؤلى: هو ظالم بن عمرو بن ظالم (وقيل: ابن سفيان) الكتانى البصرى، واضع علم النحو كان من سادات التابعين، شيعياً، ثقة، توفى سنة ٦٩ هـ بطاعون الجارف.

إنما يكون «كلياً في الذهن، لا في الخارج». فإذا كان هذا هو «العلم الأعلى» عندهم لم يكن «الأعلى» عندهم علماً بشيء موجود في الخارج، بل علماً بأمر مشترك بين جميع الموجودات، وهو مسمى «الوجود»، وذلك كسمى «الشيء»، و«الذات»، و«الحقيقة»، و«النفس»، و«العين»، و«الماهية»، ونحو ذلك من المعاني العامة. ومعلوم أن العلم بهذا ليس هو علماً بوجود في الخارج، لا بالخالق ولا بالمخلوق؛ وإنما هو علم بأمر مشترك كلي تشترك فيه الموجودات، لا يوجد إلا في الذهن. ومن المتصورات ما يشترك فيه الوجود والمعدوم، كقولنا «مذكور» و«معلوم» و«مخبر عنه». فهذا أعم من ذلك.

العلم الأعلى
عند المسلمين
العلم بالله

وهذا بخلاف «العلم الأعلى» عند المسلمين. فإنه العلم بالله الذي هو في نفسه أعلى من غيره من كل وجه. والعلم به أعلى العلوم من كل وجه، والعلم به (١١٨) أصل لكل علم. وهم يسلمون أن العلم به إذا حصل على الوجه التام يستلزم العلم بكل وجود. وهذا بخلاف العلم بمسمى «الوجود». فإن هذا لا حقيقة له في الخارج؛ ولا العلم بالقدر المشترك يستلزم العلم بأجناسه وأنواعه وما يتميز به كل شيء؛ بل ليس فيه إلا علم بقدر مشترك لا تصور له في الخارج؛ وإنما هو علم بهذه المشتركات.

وليس في مجرد العلم بذلك ما يوجب كمال النفس، بل ولا في العلم بأقسامه العامة. فإنا إذا علمنا أن «الوجود» ينقسم إلى «جوهر» و«عرض»، وأن أقسام «الجوهر» خمسة كما زعموه. مع أن ذلك ليس بصحيح، ولا يثبت مما ذكروه إلا «الجسم». وأما «المادة»، و«الصورة»، و«النفس»، و«العقل»، فلا يثبت لها حقيقة في الخارج، إلا أن يكون «جسماً» أو «عرضاً». ولكن ما يثبتونه يعود إلى أمر مقدر في النفس، لا في الخارج، كما قد بسط في موضعه.

٢٠

تعظيم ابن
حزم
الاندلسي
لأهل المنطق

وقد اعترف بذلك من ينصرهم ويعظمهم، كأبي محمد بن حزم وغيره. ولتعظيمه

١ - لم يذكر جواب هذا الشرط، ويعلم من الجملة المقدمة.

٢ - هو الامام أبو محمد، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري، عالم الاندلس في عصره، توفي سنة ٥٢٤ هـ.

المنطق رواه بإسناده إلى متى^١ الترجمان الذي ترجمه إلى العربية. ومع هذا فاعترف بما ذكرناه. وقد بسط ذلك في موضعه.

ونحن نفرض هنا وجود ذلك في الخارج. فالعلم بانقسام ذلك إلى «جواهر خمسة»، وانقسام «العرض» إلى الأنواع التسعة^٢. مع أنه لم يقم دليل على انقسامه إلى تسعة عند بعضهم. وقد أشدوا فيها:

زيد الطويل^١ الأسود^٢ ابن مالك^٣ في داره^٤ بالأمس^٥ كان يتكى^٦

في يده سيف^٨ نضاه^٩ فأتى^{١٠} فهذه عشر مقولات سوى

فذكر في هذين البيتين: الجوهر^١ والكم^٢ والكيف^٣ والاضافة^٤ (١١٩) والأيان^٥ ومتى^٦ والوضع^٧ والملك^٨ وأن يفعل^٩ وأن يفعل^{١٠}.

ولما لم يقم دليل على حصر أجناسها العالية في تسعة جعلها بعضهم خمسة، وبعضهم ثلاثة: الكم، والكيف، والاضافة.

والمقصود هنا أنه إذا علم هذا التقسيم^٣؛ وعندهم كلما كان أعم كان أقرب إلى المعقول وكان البرهان عليه أقوم، فانه لا يقوم برهان واجب القبول دائماً إلا على ما لا يتغير. وهذه الأعراض عندهم لا تقوم بـ «واجب الوجود»، بل ولا بـ «العقول» إلا بعضها على نزاع بينهم. فيعود الكمال إلى تصور «وجود مطلق» لا حقيقة له في الخارج، كتصور «ذات مطلقة»، و«شيء مطلق»، و«حقيقة مطلقة».

وأى كمال للنفس في مجرد تصور هذه الأمور العامة الكلية إذا لم تصور أعيان الموجودات المعينة الجزئية؟ وأى علم في هذا برب العالمين الذي لا تكمل النفوس إلا

١ - هو متى بن يونس النصراني، أبو بشر، إليه انتهت رئاسة المنطقيين في عصره، مترجم «مقالة اللام» لأرسطو، كان ينفذ في خلافة الرازي العباسي بعد سنة ٢٢٠ هـ. ٢ - حذف جواب الشرط هنا أيضاً.

٣ - كذلك جواب الشرط غير مذكور هنا، ويمكن تقديره: «فلا يوجب ذلك كمالاً للنفس».

بمعرفة وعبادته محبةً وُذلاً، كما قد بسط في موضعه^١.

ولهذا كانت نهاية الفلاسفة - إذا هداهم الله بعض الهداية - بداية اليهود والنصارى الكفار، فضلاً عن المسلمين، أمة محمد صلى الله عليه وسلم. فإن ما عند اليهود والنصارى الكفار بعد النسخ والتبديل مما هو من نوع كمال النفس أفضل في الجنس - الكم والكيف - مما عند الفلاسفة.

الوجه الرابع

العلم الرياضى لا تكمل به النفوس، وإن ارتاضت به العقول

إن تقسيمهم العلوم إلى «الطبيعى» وإلى «الرياضى» وإلى «الالهى»، وجعلهم «الرياضى» أشرف من «الطبيعى»، و«الالهى» أشرف من «الرياضى»، هو مما قبلوا به الحقائق.

فإن العلم «الطبيعى» - وهو «العلم بالأجسام الموجودة في الخارج، ومبدأ حركاتها، وتحولاتها من حال إلى حال، وما فيها من الطبائع» - أشرف من «مجرد تصور مقادير مجردة، وأعداد مجردة». (١٢٠) فإن كون الانسان لا يتصور إلا شكلاً مدوراً، أو مثلثاً، أو مربعاً - ولو تصور كل ما في اقليدس - أو، لا يتصور إلا أعداداً مجردة، ليس فيه علم بوجود في الخارج؛ وليس ذلك كإلا للنفس.

ولولا أن ذلك يطلب فيه معرفة المعدودات والمقدرات الخارجية التى هى أجسام وأعراض لما جعل علماء.

وإنما جعلوا علم الهندسة «مبدأً لعلم الهيئة» ليستعينوا به على براهين «الهيئة»، أو ينتفعوا به في عمارة الدنيا. هذا مع أن براهينهم القياسية لا تدل على شيء دلالة مطردة يقينية سالمة عن الفساد إلا في هذه المواد الرياضية.

فإن علم «الحساب» الذى هو «علم بالكم المتصل»، و«الهندسة» التى هى «علم بالكم المنفصل»، علم يقينى لا يحتمل النقيض ألبتة، مثل جمع الأعداد، وقسمتها،

١ - سأتى بحثه قريباً ببعض البسط.

وضربها ، ونسبة بعضها إلى بعض .

فانك إذا جمعت مائة إلى مائة علمت أنها مائتان ، وإذا قسمتها على عشرة كان لكل واحد عشرة ، وإذا ضربتها في عشرة كان المرتفع مائة .

والضرب مقابل للقسمة . فان ضرب الأعداد الصحيحة تضعيف آحاد أحد العددين بآحاد العدد الآخر . والقسمة توزيع أحد العددين على آحاد العدد الآخر .

فاذا قسم المرتفع بالضرب على أحد العددين خرج المضروب الآخر . وإذا ضرب الخارج بالقسمة في المقسوم عليه خرج المقسوم . فالمقسوم نظير المرتفع بالضرب .

فكل واحد من المضروبين نظير المقسوم والمقسوم عليه . والنسبة تجمع هذا كله . فنسبة أحد المضروبين إلى المرتفع كنسبة الواحد إلى المضروب الآخر . ونسبة

المرتفع إلى أحد المضروبين كنسبة الآخر إلى الواحد .

فهذه الأمور وأمثالها مما يتكلم فيه (١٢١) «الحساب» أمر معقول مما يشترك فيه ذور العقول . وما من أحد من الناس إلا يعرف منه شيئاً ، فانه ضرورى في العلم ، ضرورى في العمل . ولهذا يمثلون به في قولهم : «الواحد نصف الاثنين» . ولا ريب

أن قضاياها كلية واجبة القبول لا تنتقض ألبتة .

استطراد

وهذا كما مبتدأ فلسفتهم التي وضعها فيثاغورس ، وكانوا يسمون أصحابه «أصحاب العدد» ، وكانوا يظنون أن الأعداد المجردة موجودة خارج الذهن .

ثم تبين لأفلاطون وأصحابه غلط ذلك ، وظنوا أن الماهيات المجردة كـ «الانسان المطلق» و «الفرس المطلق» موجودات خارج الذهن ، وأنها أزلية أبدية .

ثم تبين لأرسطو وأصحابه غلط ذلك ، فقالوا : بل هذه الماهيات المطلقة موجودة في الخارج مقارنة لوجود الأشخاص . ومشي من مشى من أتباع أرسطو من المتأخرين

١ - مرجع الضمير في «ضربتها» إلى «عشرة» ، ولا إلى «مائة» كما هو المتبادر إلى الذهن من العبارة ، وإلا كان المرتفع «ألفاً» لا «مائة» .

مبتدأ فلسفة
فيثاغورس

٢٠

على هذا. وهو أيضاً غلط. فان ما في الخارج ليس بكلى أصلاً، وليس في الخارج إلا ما هو معين مخصوص.

وإذا قيل «الكلى الطبيعي في الخارج» فعناه أن ما هو كلى في الذهن هو مطابق للأفراد الموجودة في الخارج مطابقة «العام» لأفراده. والموجود في الخارج معيناً محتملاً، ليس بكلى أصلاً؛ ولكن فيه حصته من الكل.

وما في الذهن يطلق عليه أنه قد يوجد في الخارج، كما يقال: «فعلت ما في نفسي»، و«في نفسي أمور أريد فعلها»، ومنه قوله تعالى: «إِلَّا حَاجَةً فِي نَفْسِ يَعْقُوبَ قَضَاهَا - يوسف ١٢: ٦٨»، وقول عمر: «كنت زوّرت في نفسي مقالة أحببت أن أقولها!». ونظائره كثيرة.

والكلى إذا وجد في الخارج لا يكون إلا معيناً، لا يكون كلياً. فكونه كلياً مشروط بكونه في الذهن.

ومن أثبت ماهية لا في الذهن ولا في الخارج، فتصور قوله تصوراً تاماً يكفي في العلم بفساد قوله. وهذه الأمور مبسوطه في غير هذا الموضوع.

عود إلى أصل الموضوع

والمقصود هنا أن هذا العلم هو الذي تقوم عليه براهين صادقة، لكن لا تكمل بذلك نفس، ولا تتجوبه من عذاب، ولا يحصل لها به سعادة.

ولهذا قال أبو حامد الغزالي وغيره في علوم هؤلاء:

١ - قاله عمر بن الخطاب رضي الله عنه أثناء خطبته التي ذكر فيها أمر السقيفة يوم بيعة أبي بكر رضي الله عنه، خطبها قبيل مقتله، مرجعه عن آخر حجة حجها، أي سنة ٢٣. روى البخاري الحديث بطوله عن ابن عباس، ورواه أحمد، وابن إسحاق. وهذا سياق الكلام في البخاري: «فلما سكت (أي، خطيب الأنصار) أردت أن أتكلم، وكنت قد زورت - زاد ابن إسحاق: في نفسي - مقالة أعجبتني أردت أن أقدمها بين يدي أبي بكر... فلما أردت أن أتكلم قال أبو بكر: «على رسلك». فكرهت أن أغضبه. فتكلم أبو بكر فكان هو أحلم مني وأوفر. والله! ما ترك من كلمة أعجبتني في تزويري إلا قال في بدئته مثلها أو أفضل حتى سكت... الخ». ومعنى زورت: هيات، وأصلحت. وحسنت، وكلام مزور. أي محسن.

• هي بين علوم صادقة وبين ظنون كاذبة لا منفعة فيها - ونعوذ بالله من (١٣٢) علم لا ينفع؛ ويطنون كاذبة
 ويشيرون بالأول إلى العلوم الرياضية، وبالثاني إلى ما يقولونه في الاهليات، وفي أحكام النجوم، ونحو ذلك.

الأسباب المغرية بالاستغفال بالعلم الرياضى وما أشبهه

لكن قد تلتذت النفس بذلك كما تلتذت بغير ذلك. فان الانسان يلتذ بعلم ما لم يكن علمه، وسماع ما لم يكن سمعه، إذا لم يكن مشغولاً عن ذلك بما هو أهم عنده منه، كما قد يلتذ بأنواع من الأفعال التي هي من جنس اللهو واللعب.

وأيضاً في الإدمان على معرفة ذلك تعاد النفس العلم الصحيح، والقضايا الصادقة، والقياس المستقيم، فيكون في ذلك تصحيح الذهن والادراك، وتعويد النفس أنها تعلم الحق وتقول له لتستعين بذلك على المعرفة التي هي فوق ذلك.

ولهذا يقال: إنه كان أوائل الفلاسفة أول ما يعلمون أولادهم العلم الرياضى وكثير من شيوخهم في آخر أمره إنما يشتغل بذلك، لأنه لما نظر في طرقهم وطرق من عارضهم من أهل الكلام الباطل لم يجد في ذلك ما هو حق، أخذ يشغل نفسه بالعلم الرياضى، كما كان يجرى مثل ذلك لمن هو من أئمة الفلاسفة كابن واصل^٢، وغيره.

وكذلك كثير من متأخري أصحابنا يشتغلون وقت بطالتهم بعلم الفرائض، والحساب، والجبر والمقابلة، والهندسة، ونحو ذلك، لأن فيه تفریحاً للنفس، وهو علم صحيح لا يدخل فيه غلط.

١ - في أصلنا: «من»، وفي «س»: «بين».

٢ - ابن واصل: هو محمد بن سالم بن نصر الله بن واصل، أبو عبد الله المازني القمي الحموي، مؤرخ، عالم بالمنطق والهندسة والأصولين، من فقهاء الشافعية، توفي سنة ٦٩٧ هـ، أى في عصر المصنف. له «مفرح الكروب في أخبار بني أيوب»، ٣ مجلدات، وفي المنطق «نخبة الفكر» و«هداية الألباب»، و«شرح الموجز للخوانساري»، و«شرح الجمل للخوانساري»، وغير ذلك من الكتب.

وقد جاء عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه أنه قال : « إذا لهوتم فالهوا بالرياضة العقل بالرعى ، وإذا تحدثتم فتحديثوا بالفرائض » . فان حساب الفرائض (١٢٣) علم معقول مبنى على أصل مشروع ، فبقى فيه رياضة العقل وحفظ الشرع . لكن ليس هو علماً يطلب لذاته ، ولا تكمل به النفس .

وأولئك المشركون كانوا يعبدون الكواكب ، وينون لها الهياكل ، ويدعونها بأنواع الدعوات ، كما هو معروف من أخبارهم وما صنف على طريقهم من الكتب الموضوععة في الشرك ، والسحر ، ودعوة الكواكب ، والعزائم ، والأقسام التي بها يعظم إبليس وجنوده . وكان الشيطان بسبب السحر والشرك يغيثهم بأشياء هي التي دعتهم إلى ذلك الشرك والسحر . فكانوا يرصدون الكواكب ليتعلموا مقاديرها ، ومقادير حركاتها ، وما بين بعضها وبعض من الاتصالات ، ليستعينوا بذلك على ما يرونه مناسباً لها .

ولما كانت الأفلاك مستديرة ، ولم يكن معرفة حسابها إلا بمعرفة « الهندسة » ، وأحكام الخطوط المنحنية والمستقيمة ، تكلموا في « الهندسة » لذلك ، ولعمارة الدنيا .
فلهذا صاروا يتوسعون في ذلك . وإلا فلولا ما يتعلق بذلك غرض إلا مجرد تصور الأعداد والمقادير لم تكن هذه الغاية مما يوجب طلبها بالسعى المذكور .
وربما كانت هذه غاية لبعض الناس الذين يتلذذون بذلك ؛ فان لذات النفوس أنواع . ومنهم من يتلذذ بالشرنج ، والزرذ ، والقمار ، حتى يشغله ذلك عما هو أنفع له منه .

فكان مبدأ وضع « المنطق » من « الهندسة » . فجعلوه أشكالاً كالأشكال الهندسية ، وسموه « حدوداً » كحدود تلك الأشكال ، لينقلوا من الشكل المحسوس إلى الشكل المعقول . وهذا لضعف عقولهم وتعذر المعرفة عليهم إلا بالطريق البعيدة .

١ - ما تيسر بيان تخرج هذا الأثر ، ولكن روى الدارمي عن عمر رضى الله عنه ، قال : « تعلموا الفرائض » ، وزاد ابن مسعود « والطلاق ، والحج » . قالوا : « فانه من دينكم » . - من مشكوة المصاحب .

والله تعالى قد يَسِّر (١٢٤) للمسلمين من العلم ، والبيان ، مع العمل الصالح ، والايان ، ما برزوا به على كل نوع من أنواع جنس الانسان ، والحمد لله رب العالمين .

تيسر الله
للمسلمين من
العلم والعمل

«العلم الالهي» عندهم ليس له معلوم في الخارج

وأما «العلم الالهي» الذي هو عندهم مجرد عن المادة في الذهن والخارج ، فقد تبين لك أنه ليس له «معلوم في الخارج» ، وإنما هو علم بأموركلية مطلقة ، لا توجد كلية إلا في الذهن . وليس في هذا من كمال النفس شيء .

وإن عرفوا «واجب الوجود» بخصوصه فهو علم بمعين يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه . وهذا مما لا يدل عليه «القياس» الذي يسمونه «البرهان» . فده برهانهم ، لا يدل على شيء معين بخصوصه ، لا «واجب الوجود» ، ولا غيره . وإنما يدل على «أمر كلي» ، و«الكلي» لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه ، و«واجب الوجود» يمنع العلم به من وقوع الشركة فيه . ومن لم يتصور ما يمنع الشركة فيه لم يكن قد عرف الله .

لا يمكن
معرفة الله
به البرهان

ومن لم يثبت للرب إلا معرفة الكليات ، كما يزعمه ابن سينا وأمثاله ، وظن ذلك كالا للرب ، وكذلك يظنه كالا للنفس بطريق الآولى ، لا سيما إذا قال : «إن النفس لا تدرك إلا الكليات ، وإنما يدرك الجزئيات البدن» ، فهذا في غاية الجهل . وهذه الكليات التي لا تعرف بها الجزئيات الموجودة لا كمال فيها ألبتة . والنفس إنما تحب معرفة الكليات لتحيط بها بمعرفة الجزئيات ؛ فإذا لم يحصل ذلك لم تفرح النفس بذلك .

الوجه الخامس

كمال النفس بمعرفة الله مع العمل الصالح ، لا بمجرد معرفة الله

٢٠

فضلا عن كونه يحصل بمجرد علم الفلسفة

الوجه الخامس أن يقال : هب أن النفس تكمل بالكليات المجردة كما زعموه ، (١٢٥) فما يذكرونه في العلم الأعلى عندهم الناظر في «الوجود» ولو احقه ليس كذلك . فان

تصور معنى «الوجود» فقط أمر ظاهر، حتى يستغنى عن الحد عندهم لظهوره. فليس هو المطلوب. وإنما المطلوب أقسامه.

ونفس انقسامه إلى واجب وممكن، وجوهر وعرض، وعلة ومعلول، وقديم وحادث، هو أخص من مسمى «الوجود». وليس في مجرد معرفة انقسام الأمر العام في الذهن إلى أقسام بدون معرفة الأقسام ما يقتضى علماً عظيماً عالياً على تصور «الوجود».

فإذا عرفت الأقسام فليس فيها ما هو علم بمعلوم لا يقبل التغير والاستحالة. فإن هذه الأقسام عامتها إنما هو في هذا العالم، وكل ذلك يقبل التغير والاستحالة. وليس معهم دليل أصلاً يدلهم على أن العالم لم يزل ولا يزال هكذا.

وجميع ما يحتجون به على دوام الفاعل، والفاعلية، والزمان، والحركة، وتوابع ذلك، فانما يدل على قدم نوع ذلك ودوامه، لا على قدم شيء معين ولا دوام شيء معين. فالجزم بأن مدلول تلك الأدلة هو هذا العالم أو شيء منه جهل محض لا مستند له إلا عدم العلم بوجود غير هذا العالم. وعدم العلم ليس علماً بالعدم.

ولهذا لم يكن عند القوم إيمان بالغيب الذي أخبرت به الأنبياء. فهم لا يؤمنون، لا بالله، ولا ملائكته، ولا كتبه، ولا رسله، ولا البعث بعد الموت.

وإذا قالوا: نحن ثبت «العالم العقلي» أو «المعقول الخارج عن العالم المحسوس»، وذلك هو «الغيب»، فإن هذا (١٢٦) - وإن كان قد ذكره طائفة من المتكلمة والمتفلسفة - خطأ وضلال. فإن ما يثبتونه من المعقولات إنما يعود عند التحقيق إلى أمور مقدرة في الأذهان، لا موجودة في الأعيان. والرسل أخبرت عما هو موجود في الخارج، وهو أكمل وأعظم وجوداً مما نشهده في الدنيا. فأين هذا من هذا؟

وهم لما كانوا مكذابين بما أخبرت به الرسل في نفس الأمر، واحتاجوا إلى الجمع بين قولهم وبين تصديق الرسل لما بهتهم^٢ من أمر الرسل، قالوا: «إن الرسل قصدوا

١ - في أصلنا: «بما»، وفي «س»: «وعاء»، وهو الصواب. ٢ - بهم: أي غلبهم.

إخبار الجمهور بما يتخيل إليهم لينتفعوا بذلك في العدل الذي أقاموه لهم .

ثم منهم من يقول: « إن الرسل عرفت ما عرفناه من نفي هذه الأمور »؛ ومنهم من يقول: « بل لم يكونوا يعرفون هذا، وإنما كان كإلهم في القوة العملية، لا النظرية ». وأقل أتباع الرسل إذا تصور حقيقة ما عندهم وجده مما لا يرضى به أقل أتباع الرسل. وإذا علم بالأدلة العقلية أن هذا العالم يمتنع أن يكون شيء منه قديماً أزلياً، وعلم بأخبار الأنبياء المؤيدة. بالعقل أنه كان قبله عالم آخر منه خلق، وأنه سوف يستحيل، وتقوم القيامة، ونحو ذلك، علم أن غاية ما عندهم من الأحكام الكلية ليست مطابقة، بل هي جهل، لا علم.

وهب أنهم لم يعلموا ما أخبرت به الرسل، فليس في العقل ما يوجب ما ادعوه من كون هذه الأنواع الكلية التي في هذا العالم أزلية أبدية، لم تزل ولا تزال. فلا يكون العلم بذلك علماً بكليات ثابتة. وعامة فلسفتهم الأولى وحكمتهم العليا (١٢٧) من هذا النمط. وكذلك من صنف على طريقتهم، كصاحب «المباحث المشرقية»^١، وصاحب «حكمة الاشراق»^٢، وصاحب «دقائق الحقائق»^٣، و«رموز الكنوز»^٤، وصاحب

كتب صنف
على طريقة
الفلسفة

١ - «المباحث المشرقية» في العلم الاطلي والطبيعي، من تأليف الامام محمد بن عمر بن الحسين، أبي عبدالله غفر الدين الرازي، أوجد زمانه في المعقول والمنقول وعلوم الأوائل، توفي سنة ٦٠٦ هـ. وقد طبع كتابه هذا في حيدرآباد الدكن (الهند) في مجلدين سنة ١٣٤٣

٢ - «حكمة الاشراق» لشهاب الدين أبي الفتح يحيى بن حبش السهروردي المقول بحلب سنة ٥٨٧ هـ. وهو من مشهور شرحه الاكابر كقطب الدين محمود بن مسعود الشيرازي المتوفى سنة ٧١٠ هـ - كشف الظنون.

٣ و٤ - «دقائق الحقائق»، و«رموز الكنوز» في الحكمة كلاهما لسيف الدين الآمدي، أبي الحسن علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي الشافعي الاصولي، له نحو عشرين مصنفاً، منها «أبكار الأفكار» في علم الكلام، أربع مجلدات، و«رموز الكنوز» اختصره من هذا الكتاب، توفي سنة ٦٣١ هـ.

ومن العجب أن ناشر كتاب «جهد القرينة في تجريد النصيحة» مختصر السيوطي لكتاب ابن تيمية هذا ط. مصر سنة ١٣٦٦ هـ (الرموز بـ «س» في طبعنا)، قد نسب كتاب «دقائق الحقائق» إلى ابن كمال باشا المتوفى سنة ٩٤٠ هـ. نعم، لابن كمال باشا كتاب بهذا العنوان، ولكن المصنف ابن تيمية رح قد توفي في سنة ٧٢٨ هـ وابن كمال باشا لم يولد بعد. ثم إن «دقائق الحقائق» هذا ليس موضوعه الحكمة والفلسفة، وإنما صنفه بالترك في تحقيق بعض الالفاظ الفارسية. وأيضاً ذكر هذين الكتابين في المتن متصلاً بحرف العطف بينهما، مضافاً إلى «صاحب»، واضح في الدليل بأنها لمصنف واحد.

«كشف الحقائق»^١، وصاحب «الأسرار الخفية في العلوم العقلية»^٢، وأمثال هؤلاء ممن لم يجرّد القول لنصر مذهبهم مطلقاً، ولا تخلص من أشراك ضلالهم مطلقاً، بل شاركهم في كثير من ضلالهم، وشككهم في كثير من محالهم، وتخلص من بعض وبالهم، وإن كان أيضاً لم ينصفهم في بعض ما أصابوا فيه، وأخطأ لعدم علمه بمرادهم، أو لعدم معرفته أن ما قالوه صواب.

مأخذ علوم أبي علي ابن سينا، وشيء من أحواله

ثم إن هؤلاء إنما يتبعون كلام ابن سينا^٣. وابن سينا تكلم في أشياء من الآليات والنبويات، والمعاد، والشرائع، لم يتكلم فيها سلفه، ولا وصلت إليها عقولهم، ولا بلغتها علومهم. فانه استفادها من المسلمين، وإن كان إنما أخذ عن الملاحدة المنتسبين إلى المسلمين كالإسماعيلية. وكان أهل بيته من أهل دعوتهم من أتباع الحاكم العبيدي^٤.

١ - لعله «كشف الحقائق في تحرير الدقائق» في المنطق والالهي والطبيعي والرياضي، للفاضل المحقق أثير الدين الفضل بن عمر الأبهري، من تلامذة الإمام غفر الدين الرازي (قاله ابن العبري)، صاحب «إيساغوجي» في المنطق، و«هداية الحكمة»، توفي سنة ٦٦٠ هـ.

٢ - «الأسرار الخفية في العلوم العقلية»، لجمال الدين أبي منصور الحسن بن يوسف بن علي بن المطهر الحلبي الشيعي، المتوفى سنة ٧٢٦ هـ، كما تقدم في ص ١٢٦، حاشية ١. ذكر له هذا الكتاب الفاضل إسماعيل بأبنا البغدادي المتوفى سنة ١٣٢٩ هـ في «إيضاح المكنون في الدليل على كشف الظنون»، ط. استانبول سنة ١٣٦٤ هـ.

٣ - ابن سينا الرئيس: هو أبو علي الحسين بن عبدالله بن الحسين بن علي بن سينا البخاري (Avicenna)، شيخ الفلاسفة، صاحب التصانيف في الطب، والمنطق، والطبيعات، والآليات، توفي سنة ٤٢٨ هـ. صنف نحو مائة كتاب، منها «الشفاء» في الحكمة، ٤ مجلدات، وقد طبع منه الفن الأول من الطبيعات والفن الثالث عشر في الآليات بطهران، سنة ١٣٠٣ هـ.

٤ - الحاكم العبيدي: هو منصور بن نزار بن معد، أبو علي، الملقب بـ «الحاكم بأمر الله» (٣٧٥-٤١٠ هـ)، السادس من الخلفاء العبيديين الباطنيين أصحاب مصر.

قال الاستاذ الزركلي في ترجمته: «كان جواداً، سفاكاً للدماء، قتل عدداً لا يحصى من وزرائه وأعيان دولته وغيرهم... وكان يشغل بعلوم الفلسفة وينظر في النجوم... ودعا إلى تأليه، ففتح سجلا تكتب فيه أسماء المؤمنين به، فاكتب من أهل القاهرة سبعة عشر ألفاً كلهم يخشون بطشه... وأصاب الناس منه شر شديد إلى أن فقد في إحدى الليالي، يقال أن رجلاً اغتاله غيرته لله وللإسلام»، - اقتباساً من «الأعلام»، ج ٣، ص ١٠٧٥، ط. مصر سنة ١٣٤٧ هـ. وقال في ترجمة المهدي: «عبيد الله بن محمد المهدي الفاطمي العلوي (٢٥٩-٣٢٢ هـ) من ولد جعفر الصادق، مؤسس دولة العلويين في المغرب. وجد العبيديين الفاطميين أصحاب مصر، وأحد الدهاة. في نسبه خلاف طويل». - «الأعلام»، ج ٢، ص ٦١٩.

قال السيوطي عنهم: يسمونهم الجبلية بـ «الفاطميين»، فان المهدي هذا ادعى أنه علوي، وإنما جده مجوسي. قال القاضي أبو بكر الباقلاقي: «جد عبيد الله الملقب بالمهدي مجوسي. دخل عبيد الله المغرب، وادعى أنه علوي ولم يعرفه أحد من علماء النسب. وكان باطنياً، خبيثاً، حريصاً على إزالة ملة الإسلام... الخ»

- تاريخ الخلفاء، ط. المتيرية المصرية، سنة ١٣٥١ هـ، ص ٢٥٩.

الذي كان هو وأهل بيته وأتباعه معروفين عند المسلمين بالالحاد . أحسن ما يظرونه دين الرض . وهم في الباطن يبطون الكفر المحض .

وقد صنف المسلمون في كشف أسرارهم وهتك أستارهم كتباً كباراً وصغاراً ، وجاهدوهم باللسان واليد . إذ كانوا أحق بذلك من اليهود والنصارى ، ولولم يكن إلا كتاب « كشف الأسرار وهتك الأستار » للقاضي أبي بكر محمد بن الطيب ^١ ، وكتاب عبد الجبار بن أحمد ^٢ ، وكتاب (١٢٨) . أبي حامد الغزالي ^٣ ، وكلام أبي إسحاق ^٤ . وكلام ابن فورك ^٥ ، والقاضي أبي يعلى ^٦ ، وابن عقيل ^٧ ، والشهرستاني ^٨ ،

- ١ - القاضي أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر الباقلافي المتكلم ، صنف في الرد على الفرق الضالة ، توفي سنة ٤٠٣ هـ . قال المصنف : هو أفضل المتكلمين المنتسبين إلى الأشعري ، ليس فيهم مثله ، لا قبله ولا بعده .
- ٢ - عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار ، القاضي أبو الحسين ، الهذلي الأسدي آدادي ، شيخ المعتزلة في عصره ، صاحب التصانيف . منها « تنزيه القرآن عن المطاعن » ، وقد طبع بمصر سنة ١٣٢٦ هـ ، توفي سنة ٤١٥ هـ .
- ٣ - كتاب أبي حامد الغزالي : هو « فضائح الباطنية وفضائل المستظهرية » ، أو « المستظهرية » ، أهدها إلى الخليفة المستظهر العباسي ، نشره الاستاذ كولديزير الألماني (Goldziber) قسماً كبيراً ، بليدن سنة ١٩١٦ م ، - أفاده يوسف إيلان مركيس في «معجم المطبوعات» ، ط . مصر سنة ١٣٤٦ هـ .
- ٤ - أبو إسحاق : إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران الاسفرائيني الشافعي الشهير بالاستاذ ، الفقيه الأصولي الأشعري ، توفي بنيسابور سنة ٤١٨ هـ . ذكر له في «كشف الظنون» ، كتاب «جامع الجلي والخفي في أصول الدين ، والرد على الملحدين» ، ولعله الذي أشار إليه المصنف .
- ٥ - ابن فورك : محمد بن الحسن بن فورك أبو بكر ، الأنصاري الاصبهاني الشافعي ، عالم بالأصول والكلام ، توفي سنة ٤٠٦ هـ . له نحو مائة كتاب ، منها «مشكل الحديث» ، وقد طبع بمجيد آباد الدكن (الهند) .
- ٦ - القاضي أبو يعلى : هو محمد بن الحسين بن محمد بن خلف بن أحمد بن الفراء . شيخ الحنابلة في عصره ، المتوفى سنة ٤٥٨ هـ . ذكر له ابنه في «طبقات الحنابلة» (عندنا مختصرها ط . دمشق سنة ١٣٥٠ هـ) ٥٧ مصنفاً ، منها «إبطال التأويلات لأخبار الصفات» ، وأربعة ردود : على الأشعرية ، والكرامية ، والسالية ، والنجسة ، وإثبات إمامة الخلفاء الأربعة ، و «برثة معاوية» ، ويحتمل أن في بعضها كلاماً على الباطنية .
- ٧ - ابن عقيل : هو أبو الوفاء علي بن عقيل بن محمد بن عقيل البغدادي ، الفقيه الأصولي ، عالم العراق وشيخ الحنابلة في وقته . من تلامذة القاضي أبي يعلى . صنف كتاباً كبيراً في مائتي مجلد وسماه «كتاب الفنون» ، وكتاباً في الفقه وسماه «الفصول» ، في عشر مجلدات ، وغير ذلك ، توفي سنة ٥١٣ هـ .
- ٨ - الشهرستاني : هو أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أحمد الشهرستاني ، الفيلسوف المتكلم ، صاحب التصانيف ، توفي سنة ٤٤٨ هـ . صنف كتابه المشهور «الملل والنحل» ، في مقالات الفرق ، وطبع طبعات عديدة ، ذكر فيه آخر الفرق فرقة الباطنة الاسماعيلية . وقد أطلال الكلام فيهم . ورد عليهم .

القياس المقام الثالث - الوجه الخامس: محاولة ابن سينا الجمع بين كلام الفلاسفة وكلام المسلمين ١٤٣

وغير هؤلاء مما يطول وصفه^١.

والمقصود هنا أن ابن سينا أخبر عن نفسه أن أهل بيته - أباه وأخاه - كانوا من هؤلاء الملاحدة، وأنه إنما اشتغل بالفلسفة بسبب ذلك. فانه كان يسمعهم يذكرون «العقل» و«النفس».

المسلون
المبتدعون
أعلم بالله من
الفلاسفة

وهؤلاء المسلمون الذين كان ينتسب إليهم، وهم مع الألحاد الظاهر والكفر الباطن أعلم بالله من سلفه الفلاسفة، كأرسطو وأتباعه. فان أولئك ليس عندهم من العلم بالله إلا ما عند عبّاد مشركي العرب ما هو خير منه.

«مقالة اللام»
لأرسط

وقد ذكرت كلام أرسطو نفسه الذي ذكره في «علم ما بعد الطبيعة» في «مقالة اللام»^٢ وغيرها، وهو آخر منتهى فلسفته، وبينت بعض ما فيه من الجهل. فانه ليس في البطوائف المعروفين الذين يتكلمون في «العلم الالهي مع الخطأ والضلال مثل علماء اليهود والنصارى وأهل البدع من المسلمين وغيرهم أجهل من هؤلاء، ولا أبعد عن العلم بالله تعالى منهم.

استحسان
المصنف كلام
الفلاسفة في
«الطبيعات»

نعم لهم في «الطبيعات» كلام غالبه جيد، وهو كلام كثير واسع. ولهم عقول عرفوا بها ذلك. وهم قد يقصدون الحق، لا يظهر عليهم العناد. لكنهم جهال ب«العلم الالهي» إلى الغاية، ليس عندهم منه إلا قليل كثير الخطأ.

جمع ابن سينا
بين كلام
الفلاسفة
وكلام
المسلمين

وابن سينا لما عرف شيئاً من دين المسلمين - وكان قد تلقى ما تلقاه عن الملاحدة وعن هو خير منهم من المعتزلة (١٢٩) والرافضة - أراد أن يجمع بين ما عرفه بعقله

١ - وسئل المصنف نفسه أسئلة عن التصيرية، فأجاب عنها ورد عليهم رداً بليغاً جامعاً، وذكر لهم سبعة ألقاب معروفة عند المسلمين، وهي الملاحدة، والقرامطة، والباطنية، والاسماعيلية، والتصيرية، والحزبية، والحمرية، وطبع باسم «رسالة في الرد على التصيرية» ضمن «مجموع تسع رسائل» ط. مصر سنة ١٣٢٣ هـ، ص ٩٤-١٠٢.

٢ - «مقالة اللام»: هي مقالة من «كتاب الاطلايات» لأرسطو، الذي ترتيبه على ترتيب حروف اليونانيين.

و«مقالة اللام»، هذه هي الحادية عشر من الحروف، نقلها إلى العربي أبو بشر متى بن يونس النصارى

١١ - من اخبار العلماء للقفطي.

من هؤلاء وبين ما أخذه من سلفه . فتكلم في الفلسفة بكلام مركب من كلام سلفه
ومما أحدثه ، مثل كلامه في النبوات ، وأسرار الآيات والمنامات ، بل وكلامه في
بعض «الطبيعات» و«المنطقيات» ، وكلامه في «واجب الوجود» ، ونحو ذلك .

وإلا ، فأرسطو وأتباعه ليس في كلامهم ذكر «واجب الوجود» ، ولا شيء من
الأحكام التي «واجب الوجود» . وإنما يذكرون «العلة الأولى» ، ويثبتونه من
حيث هو علة غائية للحركة الفلكية يتحرك الفلك للتشبه به .

فابن سينا أصلح تلك الفلسفة الفاسدة بعض إصلاح ، حتى راجت على من لم
يعرف دين الاسلام من الطلبة النظار . وصاروا يظهر لهم بعض ما فيها من التناقض .
فيتكلم كل منهم بحسب ما عنده . ولكن سلخوا لهم أصولا فاسدة في المنطق ،
والطبيعات ، والآيات ، ولم يعرفوا ما دخل فيها من الباطل . فصار ذلك سبباً إلى
ضلالهم في مطالب عالية إيمانية ، ومقاصد سامية قرآنية . خرجوا بها عن حقيقة العلم
والإيمان ، وصاروا بها في كثير من ذلك لا يسمعون ولا يعقلون ، بل يتسفسطون
في العقليات ، ويقرمطون في السمعيات .

اشتال
الفلسفة بعد
إصلاحها على
أصل فاسدة

١٠

والمقصود هنا التنبيه على أنه لو قدر أن النفس تكمل بمجرد العلم كما زعموه ؛ مع
أنه قول باطل . فان النفس لها قوتان : قوة علمية نظرية ، وقوة إرادية (١٣٠)
علمية^٢ . فلا بد لها من كمال القوتين بمعرفة الله ، وعبادته .

النفس لها
قوتان :
علمية وعملية

وعبادته تجمع محبته^٢ والذل له . فلا تكمل نفس قط إلا بعبادة الله وحده

لا تكمل
النفس إلا
بعبادة الله

١ - جواب الشرط محذوف ، والتقدير مثلاً : «فلا يكون ذلك العلم علم فلسفتهم ، بل يكون العلم باقه» .
٢ - قد بسط المصنف وخلفه الفاضل ابن القيم رح الكلام في ذلك في مواضع من مصنفاتها ، منها ما ذكر ابن
القيم رح في «طريق المحجرتين» ط . المنيرية المصرية ، سنة ١٣٥٧ هـ ، ص ٢٣١-٢٣٤ ؛ والفصل في عمى
القلب من «الجواب البكافي» ط . الشيخ أبي السمع ، مصر ، سنة ١٣٤٦ هـ ، ص ١٢٣-١٢٤ ؛ وقال في
مقدمة كتابه المبكر التفريد في العلم وفضله ، وأسرار الخلق ، ومحاسن الشريعة : «كان وضع هذا الكتاب
مؤسساً على هاتين القاعدتين ، وصحبه «مفتاح دار السعادة» ومنشور ولاية أهل العلم والارادة» ، ط . مصر ،
سنة ١٣٢٣ هـ ، جزآن .

٢ - في أصلنا : «بوجه» ، ولا يستقيم ، والتصويب من «س» .

لا شريك له . والعبادة تجمع معرفته ، ومحبته ، والعبودية له . وبهذا بعث الله الرسل ، وأنزل الكتب الالهية ؛ كلها تدعو إلى عبادة الله وحده لا شريك له .

وهؤلاء يجعلون العبادات التي أمرت بها الرسل مقصودها إصلاح أخلاق النفس لتستعد للعلم الذي زعموا أنه كمال النفس . أو مقصودها إصلاح المنزل والمدينة ، وهو «الحكمة العملية» . فيجعلون العبادات وسائل محضة إلى ما يدعونه من العلم . ولهذا يرون ذلك ساقطاً عن حصل المقصود ، كما تفعل الملاحدة الاسماعيلية ، ومن دخل في الالحاد أو بعضه ، وانتسب إلى الصوفية ، أو المتكلمين ، أو الشيعة ، أو غيرهم .

تزييف القول بأن الإيمان مجرد معرفة الله

والجهمية قالوا: «الإيمان مجرد معرفة الله» . وهذا القول ، وإن كان خيراً من قولهم^٢؛ فإنه جعل «معرفة الله» بما يلزم ذلك من معرفة ملكته ، وكتبه ، ورسله . وهؤلاء جعلوا الكمال معرفة «الوجود المطلق» ولواحقه . وهذا أمر لو كان له حقيقة في الخارج لم يكن كالا للنفس ، إلا معرفة خالقها - سبحانه وتعالى .

فهؤلاء الجهمية من أعظم مبتدعة المسلمين ، بل جعلهم غير واحد خارجين عن

١ - نقول هنا أن من أجل تأليفات المصنف «رسالة العبودية» (طبعت بمصر سنة ١٣٢٣ هـ في «مجموع تسع رسائل» ، ص ٤٤-٤٤ ، ثم سنة ١٣٢٦ هـ في «مجموعة فتاوى ابن تيمية» ، ج ٢ ، ص ٣٠٤-٣٤٦) في بيان العبادة وحقيقة العبودية . ولتليذه الأرشد حكيم الاسلام العلامة ابن القيم رحمه الله كتاب «مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين» في ٢ مجلدات (طبع بمطبعة المنار المصرية ، سنة ١٣٣١-١٣٣٢ هـ) الذي هو كدائرة المعارف الاسلامية بمعنى الكلمة ، شرح فيه مقام العبودية هذا بنهاية البسط في ص ٤٠-٦٦ من الجزء الأول منه ، لجاء كالشرح لرسالة العبودية للشيخ .

ومسألة العبودية مسألة عظيمة تتوقف عليها معرفة أصول الدين وحصول كمال النفس ، لا يكون المسلم مسلماً بدونها . فما أجدر بالمسلمين الاعتناء بهذه الرسالة وشرحها ، قراءة ، وتعلماً ، وتعليماً ، وعملًا ، بحيث أنها تستحق أن يقرر دراستها في جميع مدارس المسلمين في العالم . ونحن وانفقنا بأن قراءتها حتى القراءة لا تدع القارئ إلا رجلاً واسعاً في العقيدة الاسلامية الطاهرة السامية ، مستكمل الإيمان ، عبداً لله ، حراً عن سواه ، ممة عدة عنيدة يحارب بها الكفر والالحاد .

٢ - جواب الشرط محذوف ، مثلاً : «ولكنه ناسد مردودة» .

الثنتين وسبعين فرقة، كما يروى ذلك عن عبد الله بن المبارك^١، ويوسف بن أسباط^٢، وهو قول طائفة من المتأخرين من أصحاب أحمد، وغيرهم. وقد كثر غير واحد من الأئمة كوكيع بن الجراح^٣، وأحمد بن حنبل^٤، وغيرهما، لمن يقول هذا القول. (١٣١) وقالوا: هذا يلزم منه أن يكون إبليس، وفرعون، واليهود الذين يعرفونه كما يعرفون أبناءهم، مؤمنين.

فقول الجهمية خير من قول هؤلاء. فان ما ذكروه هو أصل ما تكلم به النفوس. لكن لم يجمعوا بين علم النفس وبين إرادتها التي هي مبدأ القوة العملية، وجعلوا الكمال في نفس العلم، وإن لم يصدقه قول ولا عمل، ولا اقترب به من الخشية، والمحبة، والتعظيم، وغير ذلك مما هو من أصول الايمان ولوازمه. وأما هؤلاء فبعدوا عن الكمال غاية البعد.

قولهم أسد من قول الجهمية

والمقصود هنا الكلام على «برهانهم» فقط، وإنما ذكرنا بعض ما لزمهم بسبب أصولهم الفاسدة.

واعلم أن بيان ما في كلامهم من الباطل والنقض لا يستلزم كونهم أشقياء في الآخرة، إلا إذا بعث الله إليهم رسولا فلم يتبعوه.

بل يعرف به أن من جاءته الرسل بالحق، فعدل عن طريقهم إلى طريق هؤلاء، كان من الأشقياء في الآخرة.

ذم العادلين عن طريق الرسل إلى طريق هؤلاء.

١- هو الامام عبد الله بن المبارك بن واضح المروزي، أبو عبد الرحمن مولى بني حنظلة، ثقة. ثبت، فقيه، عالم، جواد، مجاهد، توفي سنة ١٨١ هـ. له تصانيف كثيرة، منها كتاب في «الجهاد»، وهو أول من وصف فيه.

٢- يوسف بن أسباط الشيباني الزاهد الواظع، توفي سنة ١٩٥ هـ.

٣- وكيع بن الجراح بن مليح الرؤاسي، أبو سفيان الكوفي، ثقة، حافظ، عابد، سماه الامام أحمد «إمام المسلمين»، توفي سنة ١٩٧ هـ، له مصنف في «الفقه والسنن».

٤- أحمد بن حنبل: هو الامام أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني المروزي نزيل بغداد، أبو عبد الله، أحد الأئمة الاربعة، ثقة، حافظ، فقيه، حجة، صاحب «المسند» المشهور، توفي سنة ٢٤١ هـ.

القياس المقام الثالث - الوجه السادس: «البرهان» لا يفيد أموراً كلية واجبة البقاء ١٤٧

والقوم - لولا الأنبياء - لكانوا أ عقل من غيرهم . لكن الأنبياء جاؤا بالحق ، وبقاياها في الأمم وإن كفروا ببعضه . حتى مشركي العرب كان عندهم بقايا من دين إبراهيم ، فكانوا بها خيراً من الفلاسفة المشركين الذين يوافقون أرسطو وأمثاله على أصولهم .

الوجه السادس

«البرهان» لا يفيد أموراً كلية واجبة البقاء في «الممكنات» .

الوجه السادس : إنه إن كان المطلوب بـ «قياسهم البرهاني» معرفة الموجودات الممكنة فذلك ليس فيها ما واجب (١٣٢) البقاء على حال واحدة ، أزلاً وأبدآ ، بل هي قابلة للتغيير والاستحالة ، وما قُدّر أنه من اللازم لموصوفه ففس الموصوف ليس بواجب البقاء . فلا يكون العلم به علماً بوجود واجب الوجود .

١٠ وليس لهم على أزلية شيء من العالم دليل صحيح ، كما قد بسط في موضعه . وإنما غاية أدلتهم تستلزم دوام «نوع الفاعلية» ، و«نوع المادة والمدة» . وذلك «يمكن موجود عين بعد عين من ذلك النوع» أبدأ ، مع القول بأن «كل مفعول محدث مسبوق» بالعدم» ، كما هو مقتضى العقل الصريح والنقل الصحيح . فان القول بـ «أن المفعول المعين مقارن لفاعله أزلاً وأبدأ» ، مما يقضى ضريح العقل بامتناعه ، أى شيء ١٥ قُدّر فاعله ، لا سيما إذا كان فاعلاً باختياره ، كما دلت عليه الدلائل اليقينية ، ليست التي يذكرها المقصرون في معرفة أصول العلم والدين ، كالرازي وأمثاله ، كما بسط في موضعه .

وما يذكرونه من «اقتران المعلول بعلمه» ، فاذا أريد بـ «العلّة» ما يكون مُبدعاً للمعلول فهذا باطل بصريح العقل . ولهذا تُقرّ بذلك جميع الفِطَر السليمة التي لم تفسد بالتقليد الباطل . ولما كان هذا مستتراً في الفطر ، كان نفس الاقرار بأنه خالق كل شيء ، وموجباً لأن يكون كل ما سواه محدثاً مسبوفاً بالعدم .

وإن قُدّر دوام الخالقية لمخلوق بعد مخلوق ، فهذا لا ينافي أن يكون خالقاً لكل

شيء، وكل ما سواه محدث (١٣٣) مسبق بالعدم، ليس معه شيء سواه قديم بقدمه؛ بل ذلك أعظم في الكمال، والجود، والافضال.

وأما إذا أريد به «العلة» ما ليس كذلك، كما يمثلون به من حركة الخاتم بحركة اليد، وحصول الشعاع عن الشمس، فليس هذا من باب «الفاعل» في شيء. بل هو من باب المشروط، والشرط قد يقارن المشروط.

اقتراح
الشرط
بمشرطه

وأما «الفاعل» فيمتنع أن يقارنه مفعوله المعين، وإن لم يمتنع أن يكون فاعلاً لشيء بعد شيء. فقديم نوع الفعل كقديم نوع الحركة. وذلك لا ينافي حدوث كل جزء من أجزائها، بل يستلزمه لامتناع قدم شيء منها بعينه.

وهذا مما عليه جماهير العقلاء من جميع الأمم، حتى أرسطو وأتباعه. فانهم، وإن قالوا بقديم العالم، فهم لم يثبتوا له «مبدأً» ولا «علة فاعلة»، بل «علة غائية» يتحرك الفلك للتشبه بها، لأن حركة الفلك إرادية.

الأول ليس
مبدأً للعالم
١٠

وهذا القول — وهو «إن الأوّل ليس مبدأً للعالم، وإنما هو علة غائية للتشبه به» — وإن كان في غاية الجهل والكفر، فالمتصود أنهم وافقوا سائر العقلاء في «أن الممكن المعلول لا يكون قديماً بقدم علته»، كما يقول ذلك ابن سينا وموافقوه^١.

قول ابن سينا
وأتباعه بقديم
الممكن

ولهذا أنكروا هذا القول ابن رشد^٢ وأمثاله من الفلاسفة الذين اتبعوا طريقة أرسطو وسائر العقلاء في ذلك، وبينوا أن ما ذكره ابن سينا مما خالف به (١٣٤) سلفه وجماهير العقلاء. وكان قصده أن يركب مذهباً من مذهب المتكلمين ومذهب سلفه، فيجعل الموجود الممكن «معلول الواجب» — مفعولاً له — مع كونه أزلياً قديماً بقدمه. واتبعه على إمكان ذلك أتباعه في ذلك كالثموري^٣ والجلبي^٤.

إنكار ابن
رشد قول
ابن سينا

١ — أي، يقولون: «إن الممكن المعلول يكون قديماً بقدمه».

٢ — ابن رشد: القاضي الفيلسوف أبو الوليد محمد بن أحمد بن الوليد بن رشد القرطبي الأندلسي المعروف بالحفيد، يسميه الأندلسي Averroes، عني بكلام أرسطو، وصف نحو خمسين كتاباً، توفي سنة ٥٩٥ هـ.

٣ — الثموري الحلبي: هو شهاب الدين السهروردي المقتول بحلب سنة ٥٨٧ هـ، قله الملك الظاهر صاحب حلب ابن السلطان صلاح الدين بإشارة والده، وتقدم المزيد من ترجمته بمحاشية رقم ١، ص ١٢٥.

والرازي، والآمدي، والطوسي^١، وغيرهم.

وزعم الرازي ما ذكره في «محصله» أن القول بـ «كون الممكن المفعول المعلول يكون قديماً للوجوب بالذات» مما اتفق عليه الفلاسفة والمتكلمون، لكن المتكلمون يقولون بالحدوث، لكون الفاعل عندهم فاعلاً بالاختيار.

وهذا غلط على الطائفتين، بل لم يقل ذلك أحد، لا من المتكلمين ولا من الفلاسفة المتقدمين الذين نقلت إلينا أقوالهم، كأرسطو وأمثاله. وإنما قاله ابن سينا وأمثاله.

والمتكلمون إذا قالوا بقدم ما يقوم بالرب من «الصفات» ونحوها، فلا يقولون أنها مفعولة، ولا معلولة لعلة فاعلة، بل الذات القديمة هي الموصوفة بتلك «الصفات» عندهم. فصفاتها من لوازمها، يمتنع تحقق كون «الواجب» واجباً قديماً إلا بـ «صفاته» اللازمة له، كما قد بسط في موضعه. ويمتنع عندهم قدم «ممكن» يقبل الوجود والعدم مع قطع النظر عن فاعله.

وكذلك أساطين الفلاسفة يمتنع عندهم «قديم» يقبل العدم، ويمتنع أن يكون «الممكن» لم يزل واجباً، سواء قيل أنه واجب بنفسه أو بغيره.

ولكن ما ذكره ابن سينا وأمثاله في أن (١٣٥) «الممكن» قد يكون قديماً واجباً بغيره أزلياً أبدياً، كما يقولونه في «الفلك»، هو الذي فتح عليهم في «الامكان» من الأسئلة القادحة في قولهم ما لا يمكنهم أن يجيئوا عنه، كما قد بسط في موضعه. فان هذا ليس موضع تقرير هذا.

ولكن نبيها به على أن «برهانهم القياسي» لا يفيد أموراً كلية واجبة البقاء في «الممكنات».

١ - الرازي : هو نجر الدين الرازي المتوفى سنة ٦٠٦ هـ ؛ والآمدي : هو سيف الدين الآمدي المتوفى سنة ٦٣١ هـ .

٢ - الطوسي : هو الخواجه نصير الدين أبو جعفر محمد بن محمد بن الحسن الطوسي الشيعي ، فيلسوف كان رأساً في العلوم العقلية ، صاحب التصانيف المشهورة ، منها «تجريد الكلام» . توفي سنة ٦٧٢ هـ .

غلط الرازي
على الفلاسفة
والمتكلمين

المتكلمون
يمنعون قدم
«الممكن»

القبح المبرم
في قول
ابن سينا

وأما «واجب الوجود» تبارك وتعالى و«القياس» الذي يدعونه لا يدل على ما يختص به، وإنما يدل على أمر مشترك كلي بينه وبين غيره، إذ كان مدلول «القياس الشمولي» عندهم ليس إلا أموراً كلية مشتركة، وتلك لا تختص بـ «واجب الوجود» رب العالمين - سبحانه وتعالى.

ولا يعرف
«واجب الوجود»
بغيره

فلم يعرفوا بـ «برهانهم» شيئاً من الأمور التي يجب دوامها، لا من «الواجب»، ولا من «الممكنات».

وإذا كانت النفس إنما تكمل بالعلم الذي يبقى ببقاء معلومه، وهم لم يعلموا علماً يبقى ببقاء معلومه، لم يستفيدوا بـ «برهانهم» ما تكمل به النفس من العلم، فضلاً عن أن يقال: «إن ما تكمل به النفس من العلم لا يحصل إلا ببرهانهم».

حصول الكمال
بالعلم الباقي
ببقاء معلومه

طريقة الأنبياء في الاستدلال

ولهذا كانت طريقة الأنبياء - صلوات الله عليهم وسلامه - الاستدلال على الرب تعالى بذكر آياته. وإن استعملوا في ذلك «القياس» استعملوا «قياس الأولي»، لم يستعملوا «قياس شمول» تستوى أفراده، ولا «قياس تمثيل» محض. فإن الرب تعالى لا مثل له، ولا يجتمع هو وغيره تحت كلي تستوى أفراده. بل ما ثبت لغيره من كمال لا نقص فيه (١٣٦) فتبوت له بطريق الأولي، وما تنزه عنه غيره من النقائص فتنزاه عنه بطريق الأولي.

١٠
الاستدلال
بالآيات و
قياس الأولي

استعمال «قياس الأولي» في القرآن

ولهذا كانت الأقيسة العقلية البرهانية المذكورة في القرآن من هذا الباب، كما يذكره في دلائل ربوبيته، وإلهيته، ووحدانيته، وعلمه، وقدرته، وإمكان المعاد، وغير ذلك من المطالب العالية السنية، والمعالن الإلهية التي هي أشرف العلوم، وأعظم ما تكمل به النفوس من المعارف. وإن كان كمالها لا بد فيه من كمالها، وقصدها، جميعاً. فلا بد من عبادة الله وحده المتضمنة لمعرفته، ومحبه، والذلل له.

٢٠

الاستدلال بـ « الآيات » في القرآن

وأما استدلاله تعالى بالآيات فكثير في القرآن . والفرق بين الآيات وبين القياس بيان الآية ما هي ، وكيفي لوزم المدلول لها .

أن « الآية » هي العلامة ، وهي الدليل الذي يستلزم عين المدلول ، لا يكون مدلوله أمراً كلياً مشتركاً بين المطلوب وغيره ، بل نفس العلم به يوجب العلم بعين المدلول ، كما أن الشمس آية النهار . قال تعالى : **وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَاتِينَ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ** . آية الليل وجعلنا آية النهار مُبْصِرَةً - الاسراء : ١٧ : ١٢ . فنفس العلم بطلوع الشمس يوجب العلم بوجود النهار .

وكذلك آيات نبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم ، نفس العلم بها يوجب العلم بنبوته بعينه ، لا يوجب أمراً كلياً مشتركاً بينه وبين غيره .

وكذلك آيات الرب تعالى ، نفس العلم بها يوجب العلم بنفسه المقدسة تعالى ، لا يوجب علماً كلياً مشتركاً بينه وبين غيره .

والعلم بكون هذا مستلزماً لهذا هو جهة الدليل .

مصدر الاستدلال على التلازم

(١٣٧) فكل دليل في الوجود لا بد أن يكون مستلزماً للمدلول . والعلم باستلزام المعين للمعين المطلوب أقرب إلى الفطرة من العلم بأن كل معين من معينات القضية الكلية يستلزم النتيجة ، والقضايا الكلية هذا شأنها . فان القضايا الكلية إن لم تُعلم معيناتها بغير التمثيل ، وإلا لم تعلم إلا بالتمثيل . فلا بد من معرفة لزوم المدلول للدليل الذي هو الحد الأوسط .

فلا بد أن يعرف أن كل فرد من أفراد الحكم الكلي المطلوب يلزم كل فرد من أفراد الدليل . كما إذا قيل : كل ا : ب ، وكل ب : ج ، فكل ج : ا . فلا بد أن يعرف أن كل فرد من أفراد الجيم يلزم كل فرد من أفراد الباء ، وكل فرد من أفراد الباء يلزم كل فرد من أفراد الألف . ومعلوم أن العلم بلزوم الجيم للمعين للباء المعين ، والباء المعين للألف المعين ، أقرب إلى الفطرة من هذا .

وهذا كما قدمناه في أمثلة أقيستهم البرهانية ، مثل قولهم « الكل أعظم من الجزء » ،

و «الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية» ، و «الضدّان لا يجتمعان» ، و «التقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان» ، ونحو ذلك . فان هذه قضايا كلية .

ومعلوم أن الانسان إذا تصور ما يتصوره من معين ، أو جزئه ، فان تصوره لكون هذا الكل المعين أعظم من جزئه أسبق إلى عقله من أن يتخيل أن «كل كل أعظم من جزئه» . فهو يتصور أن بدنه أعظم من يده ورجله ، وأن السماء أعظم من كواكبها ، والجلل أعظم من بعضه ، والمدينة أعظم من بعضها ، ونحو ذلك ، قبل أن يتصور القضية الكلية الشاملة لجميع هذه الأفراد .

تصور المعين
أسبق إلى
العقل

ولذلك إذا تصور شيئاً معيناً^١ يعلم أنه لا يكون موجوداً معدوماً في حال واحدة ، قبل أن يتصور أن «كل تقيضين لا يجتمعان» . وكذلك إذا تصور سواداً معيناً علم أنه لا يكون اللون الواحد سواداً يابضاً ، قبل أن يتصور أن «كل ضدّين لا يجتمعان» . وأمثال ذلك كثيرة .

وإذا قيل : تلك القضية الكلية تحصل في الذهن ضرورة أو بديهية من واهب العقل ، قيل : فصول تلك القضية المعينة في الذهن من واهب العقل أقرب .

عَظْمُ الْفَرْقِ بَيْنَ إِثْبَاتِ الرَّبِّ بِالْآيَاتِ وَبَيْنَ إِثْبَاتِهِ بِالْقِيَاسِ الْبُرْهَانِيِّ

ومعلوم أن كل ما سوى الله من الممكنات فانه مستلزم لذات الرب تعالى — يمتنع وجوده بدون وجود ذات الرب تعالى وتقدس .

وإن كان مستلزماً أيضاً لأمور كلية مشتركة بينه وبين غيره فلائنه يلزم من وجوده وجود لوازمه ، وتلك الكليات المشتركة (١٣٨) من لوازم المعين؛ أعنى يلزمه ما يخصه من ذلك الكلي العام والكلي المشترك — يلزمه بشرط وجوده ، ووجود العالم الذي يتصور القدر المشترك . وهو سبحانه يعلم الأمور على ما هي عليه ، فيعلم نفسه المقدسة بما يخصها ، ويعلم الكليات أنها كليات . فيلزم من وجود الخاص وجود العام

يلزم من
وجود المعين
الوجود المطلق

المطلق ، أى حصة المعين من ذلك العام ، كما يلزم من وجود « هذا الانسان » وجود « الانسان » ، ومن وجود « هذا الانسان » وجود « الانسانية » و « الحيوانية » القائمة به .

فكل ما سوى الرب مستلزم لنفسه المقدسة بعينها ، يتمتع وجود شيء سواء بدون وجود نفسه المقدسة . فان « الوجود المطلق الكلى » لا تحقق له في الأعيان ، فضلاً عن أن يكون خالقاً لها مُبدعاً .

ثم ^٢ يلزم من وجوده المعين الوجود المطلق المطابق للمعين . فاذا تحقق الوجود الواجب تحقق الوجود المطلق المطابق للمعين . وإذا تحقق الفاعل لكل شيء تحقق الفاعل المطلق المطابق . وإذا تحقق القديم الأزلي تحقق القديم المطلق المطابق . وإذا تحقق الغنى عن كل شيء تحقق الغنى المطابق . وإذا تحقق رب كل شيء تحقق الرب المطابق . كما ذكرنا أنه إذا تحقق « هذا الانسان » و « هذا الحيوان » تحقق « الانسان المطلق المطابق » و « الحيوان المطلق المطابق » .

لكن « المطلق » لا يكون مطلقاً إلا في الأذهان ، لا في الأعيان . والله تعالى هو الخالق للأشياء الموجودة في الأعيان ، والمعلم للصور الذهنية المطابقة لما في الأعيان .

ولهذا كان أول ما أنزل على رسوله : **إِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ه خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ .** **إِقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ** - إلى قوله - **مَا لَمْ يَعْلَم** - البقره ٩٦ : ٥١ . بين في أول ما أنزل أنه خالق الأعيان عموماً وخصوصاً . فكما أنه

خالق الموجودات العينية فهو المعلم للماهيات الذهنية . فالموجودات الخارجية آياته مستلزمة لوجود عينه ، وإذا صورتها الأذهان معينة أو مطلقة فهو المعلم لهذا المتصور . فالصور الذهنية أيضاً من آياته المستلزمة لوجود عينه . لكنها تدل مع ذلك على هدايته وتعليمه ، كما قال : **سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى الَّذِي خَلَقَ**

١ - في أصلنا : « الموجود » ، وفي « س » : « الوجود » . ٢ - في أصلنا : « لم يلزم » ، وفي « س » :

« ثم يلزم » . ٣ - في أصلنا وكذلك في « س » : « الموجود » ، ولعل الصواب : « الوجود » .

فَسَوِيٌّ هُوَ وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَىٰ - الاصل ١٧: ٢١ - ، وقال موسى: رَبَّنَا الَّذِي آغَظَيْتَنَا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْتَهُ لِنُؤْمِنَ بِكَ هَدَيْتَنَا - طه ٢٠: ٥٠ .

كما أن الموجودات العينية من آيات وجوده ، والصور الذهنية من حيث أنها موجودات عينية من هذا الباب ، كما أنها من جهة مطابقتها للموجودات الخارجية من الباب الأول .

لكن إذا علم إنسان وجود « إنسان مطلق » و « حيوان مطلق » لم يكن عالماً بنفس المعين . كذلك من علم « واجباً مطلقاً » و « فاعلاً مطلقاً » و « غنياً مطلقاً » لم يكن (١٢٩) عالماً بنفس رب العالمين ، وما يختص به عن غيره .

لا يعلم الرب
من الوجود
المطلق

وذلك هو مدلول « آياته » تعالى . فآياته تستلزم عينه التي يمنع تصورها من وقوع الشركة فيها . وكل ما سواه دليل على عينه ، وآية له . فانه ملزوم لعينه ، وكل ملزوم فانه دليل على لازمه . ويمتنع تحقق شيء من « الممكنات » إلا مع تحقق عينه . فكلها ملزوم لنفس الرب ، دليل عليه ، آية له .

إنما
يعلم الرب
من آياته

ودلالاتها بطريق « قياسهم » على « الأمر المطلق الكلي » الذي لا يتحقق إلا في الذهن . فلم يعلموا به « برهانهم » ما يختص بالرب تعالى . ولهذا ما يثبتونه من « واجب الوجود » عند التحقيق إنما هو « أمر كلي » لا يختص بالرب تعالى ، حتى قد يجعلونه « مجرد الوجود » .

١٥

دلالة « قياس الأولي » في إثبات صفات الكمال

وأما « قياس الأولي » الذي كان يسلكه السلف اتباعاً للقرآن ، فيدل على أنه يثبت له من صفات الكمال التي لا نقص فيها أكل ما علوه ثابتاً لغيره ، مع التفاوت الذي لا يضبطه العقل ، كما لا يضبط التفاوت بين الخالق وبين المخلوق . بل إذا كان العقل يدرك من التفاضل التي بين مخلوق ومخلوق ما لا يحصر قدره ، وهو يعلم أن فضل الله على كل مخلوق أعظم من فضل مخلوق على مخلوق ، كان هذا مما يبين له أن ما يثبت للرب أعظم مما يثبت لكل ما سواه بما لا يدرك قدره . فكان « قياس الأولي » يفيد

٢٠

أمرأ يختص به الربّ، مع علمه بجنس ذلك الأمر .

لا بد في الأسماء المشككة من معنى كلن مشترك

ولهذا كان الحداق يختارون أن الأسماء المقولة عليه وعلى غيره مقولة بطريق التشكيك، الذي هو نوع من التواطء العام، ليست بطريق الاشتراك اللفظي، ولا بطريق الاشتراك المعنوي الذي تتماثل أفرادها، بل بطريق الاشتراك المعنوي الذي تتفاضل أفرادها . كما يطلق لفظ (١٤٠) البياض والسواد على الشديد كيباض الثلج، وعلى ما دونه كيباض العاج . فكذلك لفظ «الوجود» يطلق على الواجب والممكن، وهو في الواجب أكمل وأفضل من فضل هذا البياض على هذا البياض .

لكن التفاضل في الأسماء المشككة لا يمنع أن يكون أصل المعنى مشتركاً كلياً بينها . فلا بد في الأسماء المشككة من معنى كلن مشترك، وإن كان ذلك لا يكون إلا في ذهن . وذلك هو مورد «التقسيم» - تقسيم الكل إلى جزئياته . إذا قيل «الموجود ينقسم إلى واجب وممكن» فإن مورد التقسيم مشترك بين الأقسام . ثم كون وجود هذا الواجب أكمل من وجود الممكن لا يمنع أن يكون مسمى «الوجود» معنى كلياً مشتركاً بينها .

وهكذا في سائر الأسماء والصفات المطلقة على الخالق والمخلوق، كاسم الحيّ، والعليم، والقدير، والسميع، والبصير؛ وكذلك في صفاته، كعلمه، وقدرته، ورحمته، ورضاه، وغضبه، وفرحه، وسائر ما نظقت به الرسل من أسمائه وصفاته .

الخلاف في الأسماء التي تطاق عليه تعالى وعلى العباد

والناس تازعوا في هذا الباب . فقالت طائفة كأبي العباس الناشي^١ من شيوخ

١ - أبو العباس الناشي : هو عبدالله بن محمد الناشي الأنباري المعروف بابن شرشير، الشاعر المجيد، كان نحويًا، عروضيًا، متكلمًا . منطقيًا، له تصانيف جميلة وأشعار كثيرة، توفي بمصر سنة ٢٩٣ هـ . وقد احتج به أبو سعيد السيرافي في مناظرته لمتى الفيلسوف بقوله : «وهذا أبو العباس الناشي قد نقض عليكم الحجج» .

المعتزلة الذين كانوا أسبق من أبي علي: هي حقيقة في الخالق، مجاز في المخلوق. وقالت طائفة من الجهمية، والباطنية، والفلاسفة، بالعكس: هي مجاز في الخالق، حقيقة في المخلوق.

وقال جماهير الطوائف: هي حقيقة فيها. وهذا قول طوائف النظار من المعتزلة، والأشعرية، والكرامية، والفقهاء، وأهل (١٤١) الحديث، والصوفية. وهو قول الفلاسفة.

لكن كثيراً من هؤلاء يتناقض، فيقرّ في بعضها بأنها حقيقة، كاسم «الموجود»، و«النفس»، و«الذات»، و«الحقيقة»، ونحو ذلك. وينازع في بعضها لشبه نفاة الجميع. والقول فيما نفاه نظير القول فيما أثبتته، ولكن هو لقصوره فرّق بين المتماثلين. ونفى الجميع يمتنع أن يكون «موجوداً».

وقد علم أن «الموجود» ينقسم إلى واجب وممكن، وقديم وحادث، وغنى وفقير، ومفعول وغير مفعول؛ وأن وجود الممكن يستلزم وجود الواجب، ووجود المحدث يستلزم وجود القديم، ووجود الفقير يستلزم وجود الغنى، ووجود المفعول يستلزم وجود غير المفعول. وحينئذ فينبغي أن يكون مشتركاً، و«الواجب» يختصّ بما يتميز به. فكذلك الله، في الجميع.

والأسماء المشككة هي «متواطئة» باعتبار القدر المشترك. ولهذا كان المتقدمون من نظار الفلاسفة وغيرهم لا يختصون المشككة باسم، بل لفظ «المتواطئة» يتناول ذلك منه. فالمشككة قسم من «المتواطئة العامة»، وقسم «المتواطئة الخاصة». وإذا كان كذلك فلا بد في المشككة من إثبات قدر مشترك كلي، وهو مسمى «المتواطئة العامة». وذلك لا يكون مطلقاً إلا في الذهن. وهذا مدلول «قياسهم البرهاني».

المشككة
هي المتواطئة

١ - أبو علي: هو محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبائي (نسبة إلى جبلي)، رئيس المتكلمين، وشيخ المعتزلة، وأبو شيخ المعتزلة أبي ساسم، توفي سنة ٥٢٣ هـ. وعنه أخذ الشيخ أبو الحسن الأشعري، ثم رجع عن مذهبه.

ولا بد من إثبات التفاضل، وهو مدلول المشككة التي هي قسيم «التواطئة الخاصة». وذلك هو مدلول الأقيسة البرهانية القرآنية، وهي «قياس الآولى».

ولا بد من إثبات خاصة الرب التي بها يتميز عما سواه. وذلك مدلول «آياته» سبحانه (١١٢) التي يستلزم ثبوتها ثبوت نفسه، لا يدل على هذه «قياس»، لا «برهاني» ولا «غير برهاني».

فتبين بذلك أن «قياس البرهاني» لا يحصل المطلوب الذي به تكمل النفس في معرفة «الموجودات» ومعرفة خالقها، فضلاً عن أن يقال: «لا تُعلم المطالب إلا به». وهذا باب واسع، لكن المقصود في هذا المقام التنبيه على بطلان قضيتهم السالبة، وهي: قولهم: «إن العلوم النظرية لا تحصل إلا بواسطة برهانهم».

١٠. شناعة زعمهم أن علم الله أيضاً يحصل بواسطة «القياس»

ثم لم يكفهم هذا السلب العام الذي تحجروا فيه واسعاً، وقصروا العلوم على طريق ضيقة لا تحصل إلا مطلوباً لا طائل فيه، حتى زعموا أن علم الله وعلم أنبيائه وأوليائه إنما يحصل بواسطة «القياس» المشتغل على «الحد الأوسط»، كما يذكر ذلك ابن سينا وأتباعه.

١٥ وهم في إثبات ذلك خير ممن نفي عنه وعلم أنبيائه، من سلفهم الذين هم من أجهل الناس برب العالمين، وبأنبيائه، وبكتبه.

فابن سينا لما تميز عن أولئك بمزيد عقل وعلم سلك طريقهم المنطقي في تقرير ذلك. وصاروا سالكو هذه الطريق، وإن كانوا أعلم من سلفهم وأكمل، فهم أضل من اليهود والنصارى وأجهل، إذ كان أولئك حصل لهم من الإيمان بـ «واجب الوجود» وصفاته ما لم يحصل لهؤلاء الضلال، لما في صدورهم من الكبر والخيال. وهم من أتباع فرعون وأمثاله. ولهذا تجدهم لموسى ومن معه من أهل الملل والشرائع منتقصين أو معادين.

بِأَيْتِنَا يُوقِنُونَ - السجدة ٣٢ : ٢٤ .

والمقصود أن متأخريهم الذين هم أعلم منهم جعلوا علم الرب يحصل بواسطة «القياس البرهاني»، وكذلك علم أنبيائه . وقد بسطنا الكلام في الرد (١٤٤) عليهم في غير هذا الموضع .

والمقصود هنا التنبيه على فساد قولهم : إنه لا يحصل العلم إلا بالبرهان ، الذي وصفوه . وإذا كان هذا السلب باطلاً في علم آحاد الناس كان بطلانه أولى في علم رب العالمين سبحانه وتعالى ، ثم ملكته ، وأنبيائه - صلوات الله عليهم أجمعين .

— انتهى الوجه السادس من المقام الثالث —

فصل

أقوال المنطقيين في «الدليل» و «القياس»

١٠

وأيضاً فإنهم قسموا جنس «الدليل» إلى «القياس» و «الاستقراء» و «التمثيل» .
 قالوا : لأن الاستدلال إما أن يكون بـ «الكلي» على «الجزئي» ، أو بـ «الجزئي» على «الكلي» ، أو بأحد «الجزئيين» على الآخر . وربما عبروا عن ذلك بـ «الخاص» و «العام» ، فقالوا : إما أن يستدل بـ «العام» على «الخاص» ، أو بـ «الخاص» على «العام» ، أو بأحد «الخاصين» على الآخر .

١٥

قالوا : والأول هو «القياس» ، يعنون به «قياس الشمول» ، فإنهم يخصونه باسم «القياس» . وكثير من أهل الأصول والكلام يخصون باسم «القياس» «التمثيل» . وأما جمهور العقلاء فاسم «القياس» عندهم يتناول هذا وهذا .

٢٠

قالوا : والاستدلال بـ «الجزئيات» على «الكلي» هو «الاستقراء» . فإن كان تاماً فهو «الاستقراء التام» ، وهو يفيد اليقين . وإن كان ناقصاً لم يفد اليقين . فالأول هو استقراء جميع «الجزئيات» ، والحكم عليه بما وجد في جزئياته ؛ والثاني استقراء أكثرها وقد يكذب ، كقول القائل : «الحيوان إذا أكل حرك فكما الأسفل ،

لأننا استقريناها فوجدناها هكذا ، فيقال له : « التماسح بحرك الأعلى » .

ثم قالوا : « القياس » ينقسم إلى « الاقتراني » و « الاستثنائي » . فـ « الاستثنائي » ما تكون النتيجة أو نقيضها مذكورة فيه بالفعل ، و « الاقتراني » ما تكون (١٤٥) فيه بالقوة ، كالمؤلف من القضايا « الحلية » ، كقولنا : « كل نفيذ مسكر ، وكل مسكر حرام »

و « الاستثنائي » ما يؤلف من « الشرطيات » ، وهو نوعان .

أحدهما : « متصلة » ، كقولنا : « إن كانت الصلوة صحيحة فالمصلي مطهر » . واستثناء عين المقدم ينتج عين التالي ، واستثناء تقيض التالي ينتج تقيض المقدم .

الشرطي
التصل

والثاني : « المنفصلة » . وهي إما « مانعة الجمع والخلو » ، كقولنا : « العدد إما زوج وإما فرد » ، فإن هذين لا يجتمعان ، ولا يخلو « العدد » عن أحدهما . وإما « مانعة الجمع » فقط ، كقولنا : « هذا إما أبيض وإما أسود » . أي ، لا يجتمع السواد والياض ، وقد يخلو المحل عنهما . وإما « مانعة الخلو » ، فهي التي يمتنع فيها عدم الجزئين جميعاً ، ولا يمتنع اجتماعهما .

الشرطي
المنفصل

وقد يقولون : « مانعة الجمع والخلو » هي « الشرطية الحقيقية » ، وهي مطابقة للقيضين في العموم والخصوص . و « مانعة الجمع » هي أخص من النقيضين ، فإن الضدين لا يجتمعان ، وقد يرتفعان ، وهما أخص من النقيضين .

١٥

وأما « مانعة الخلو » ، فإنها أعم من النقيضين . وقد يصعب عليهم تمثيل ذلك بخلاف النوعين الأولين ، فإن أمثالها كثيرة . ويمثلونه بقول القائل : « هذا راكب البحر ، أو لا يفرق فيه » ، أي ، لا يخلو منها . فإيه لا يفرق إلا إذا كان في البحر . فإما أن لا يفرق فيه ، وحيث لا يكون راكبه ؛ وإما أن يكون راكبه ، وقد يجتمع أن يركب ويفرق .

مانعة الخلو
وأشاله

والأمثال كثيرة ، كقولنا : « هذا حي ، أو ليس بعالم ، أو قادر ، أو سميع ، أو

بصير، أو متكلم». (١٤٦) فانه إن وُجِدَت الحيوة فهو أحد القسمين، وإن مُعِدَّتْ مُعِدَّتْ هذه الصفات، وقد يكون حياً من لا يوصف بذلك. وكذلك إذا قيل: «هذا مطهر، أو ليس بمصلٍ»، فانه إن عُدَّتْ الصلوة عُدَّتْ الطهارة، وإن وُجِدَت الطهارة فهو القسم الآخر، فلا يخلو الأمر منهما

وكذلك كل عدم شرط ووجود مشروطه. فانه إذا رُدَّد الأمر بين وجود المشروط وعدم الشرط كان ذلك مانعاً من الخلو. فانه لا يخلو الأمر من وجود الشرط وعدمه، وإذا مُعِدَّتْ مُعِدَّتْ الشرط. نصار الأمر لا يخلو من وجود المشروط وعدم الشرط.

ثم قسموا «الاقتراني» إلى الأشكال الأربعة لكون «الحد الأوسط» إما محمولاً في «الأولى» موضوعاً في «الصغرى»، وهى الشكل الطبيعي، وهو ينتج المطالب الأربعة - الجزئى، والكلى، والايجابى، والسلبى. وإما أن يكون «الأوسط» محمولاً فيها، وهو الثانى، ولا ينتج إلا السلب. وإما أن يكون موضوعاً فيها، ولا ينتج إلا الجزئيات. والرابع ينتج الجزئيات والسلب الكلى، لكنه بعيد عن الطبع.

ثم إذا أرادوا بيان إنتاج الثانى، والثالث، وغير ذلك من المطالب، احتاجوا النقيض والعكس وعكس النقيض إلى الاستدلال بـ «النقيض»، و«العكس»، و«عكس النقيض». فانه يلزم من صدق القضية كذب «نقيضها»، وصدق «عكسها المستوى» و«عكس نقيضها». فإذا صدق قولنا: «ليس أحد من الحجاج بكافر»، صح قولنا: «ليس أحد من الكفار حائجاً». وإذا صح قولنا: «كل حائج مسلم»، صح قولنا: «بعض المسلمين حائج»، وقولنا: «من ليس بمسلم فليس بحائج».

رد المصنف أقوالهم في «الدليل» و«القياس»

فقول: هذا (١٤٧) الذى قالوه إما أن يكون باطلاً، وإما أن يكون تطويلاً يُعَدُّ

طريقهم إما باطل وإما تطويل متعب

الطريق على الطالب المستدل. فلا يخلو عن خطأ يصدّ عن الحق، أو طريق طويل يُتعب صاحبه حتى يصل إلى الحق، مع إمكان وصوله بطريق قريب. كما كان يمثلُه بعض سلفنا بمنزلة من قيل له: «أين أذنك؟»، فرفع يده فوق رأسه رفعاً شديداً ثم أدارها إلى أذنه اليسرى، وقد كان يمكنه الإشارة إلى اليمنى أو اليسرى من طريق مستقيم. وما أشبه هؤلاء بقول القائل:

أقام يعمل أياماً رَوَيْتَهُ ۝ وشبّه الماء بعد الجُهد بالماء

وقول الآخر:

وإني، وإني، ثم إني، وإنتي ۝ إذا انقطعت نعلي جعلتُ لها سِمْسماً

وما أحسن ما وصف الله به كتابه بقوله: «إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ» - الإسراء: ١٧: ٩. فأقوم الطرق إلى أشرف المطالب ما بعث الله به رسوله. وأما طريق هؤلاء فهي مع ضلالهم في البعض، واعوجاج طريقهم وطولها في البعض الأخرى، إنما يوصلهم إلى أمر لا ينجي من عذاب الله، فضلا عن أن يوجب لهم السعادة، فضلا عن حصول الكمال للأنفس البشرية بطريقهم.

أقوم بالطرق
طريق القرآن

بطلان حصر «الأدلة» في القياس، والاستقراء، والتمثيل

١٥ بيان ذلك أن ما ذكروه من حصر «الدليل» في «القياس» و«الاستقراء» و«التمثيل» حصر لا دليل عليه، بل هو باطل. وقولهم أيضاً: «إن العلم المطلوب لا يحصل إلا بمقدمتين، لا يزيد ولا ينقص»، قول لا دليل عليه، بل هو باطل.

واستدلّاهم على الحصر بقولهم: «إما أن يستدل بالكلّي على الجزئي، أو بالجزئي على الكلّي، أو بأحد الجزئيين على الآخر؛ والأول هو القياس، والثاني هو الاستقراء، والثالث هو التمثيل».

٢٠ يقال: لم تقيموا دليلاً على انحصار الاستدلال في هذه الثلاثة، فانكم إذا عنيتم

(١٤٨) بالاستدلال بجزئى على جزئى «قياس التمثيل» لم يكن ما ذكرتموه حاصراً.

وقد بقي الاستدلال بالكل على الكل الملازم له، وهو المطابق له في العموم والخصوص. وكذلك الاستدلال بالجزئى على الجزئى الملازم له، بحيث يلزم من وجود أحدهما وجود الآخر، ومن عدمه عدمه. فإن هذا ليس بما سيمتوه «قياساً»، ولا «استقراء»، ولا «تمثيلاً». وهذه هي «الآيات».

الاستدلال بالكل على الكل، وبالجزئى على الجزئى الملازم له

وهذا كالأستدلال بطولع الشمس على النهار، وبالنهار على طولع الشمس. فليس هذا استدلالاً بكل على جزئى، بل الاستدلال بطولع معين على نهار معين - استدلالاً بجزئى على جزئى؛ وبجنس النهار على جنس الطلوع استدلالاً بكل على كل.

وكذلك الاستدلال بالكواكب على جهة الكعبة استدلالاً بجزئى على جزئى، كالأستدلال بـ «الجدى»، و«بنات نعش»، والكوكب الصغير القريب من القطب - الذى يسميه بعض الناس «القطب»، كما يسمى بعض الناس «الجدى» «القطب»، وإن كان «القطب» في الحقيقة جزءاً من الفلك قريباً من ذلك الكوكب الصغير.

وكذلك الاستدلال بظهور كوكب على ظهور نظيره في العرض، والاستدلال

- «القطب» عند الجغرافيين: طرف محور الأرض. وهما قطبان: القطب الشمالى (North-pole) - وهو المراد هنا - والقطب الجنوبى.

و الكوكب الصغير القريب من القطب، (النجمة القطبية، Pole-star): هو كوكب بين الجدى والفرقة. دين لا يبرح مكانه في جميع الأزمان جنب القطب الشمالى ولا يتغير، يستدل به على تعيين جهة الشمال من أى بقعة من نصف كرة الأرض الشمالى (Northern-hemisphere). فإذا تعينت تعينت جهة الكعبة منها مشرقاً أو مغرباً، جنوباً أو شمالاً.

و «الجدى»: كوكب إلى جنب اقطب تعرف به القبلة، ويقال له «جدى القردة». و «بنات نعش» الكبرى (Ursa-Major): هي مجموع سبعة كواكب شديدة اللمعان على صورة علامة ضخمة للاستفهام «؟»، اشاهدها جهة القطب الشمالى؛ وبقرها سبعة أخرى تسمى «بنات نعش الصغرى» التي منها «النجمة القطبية».

يطلوعه على غروب آخر، وتوسط آخر، ونحو ذلك من الأدلة التي اتفق عليها الناس. قال تعالى: **وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ** - النحل ١٦: ١٦.

الاستدلال
بالأمكنة
على المواقيت
والأمكنة

والاستدلال على المواقيت والأمكنة بالأمكنة أمر اتفق عليه العرب، والعجم، وأهل الملل، والفلاسفة. فإذا استدلت بظهور «الشريا» على ظهور ما قرب (١٤٩) منها مشرقاً، ومغرباً، ويميناً، وشمالاً، من الكواكب، كان استدلالاً بجزئى على جزئى لتلازمها، وليس ذلك من «قياس التمثيل». وإن قضى به قضاء كلياً كان استدلالاً بكلى على كلى، وليس استدلالاً بكلى على جزئى، بل بأحد الكليتين المتلازمين على الآخر.

ومن عرف مقدار أبعاد الكواكب بعضها من بعض، وعلم ما يقارن منها طلوع الفجر، استدلت بما رآه منها على مقدار ما مضى من الليل وما بقى منه. وهو استدلال بأحد المتلازمين على الآخر. ومن علم الجبال، والأنهار، والرياح، استدلت بها على ما يلازمها من الأمكنة.

الاستدلال
بالجبال
والأنهار

ثم اللزوم إن كان دائماً لا يعرف له ابتداء، بل هو منذ خلق الله الأرض، كوجود الجبال، والأنهار العظيمة - النيل، والفرات، وسيحان، وجيحان، والبحر - كان الاستدلال مقترداً.

الاستدلال
بالكعبة
على جهات
الأرض

وإن كان اللزوم أقل من ذلك مدة، مثل الكعبة - شرقها الله، فإن الخليل بناها، ولم تزل معظمة لم يمل عليها جبار قط - استدلت بها بحسب ذلك، فيستدل بها وعليها. فإن أركان الكعبة مقابلة لجهات الأرض الأربعة. الحجر الأسود يقابل المشرق؛ والغربي الذى يقابله، ويقال له «الشامى»، يقابل المغرب؛ و«اليمانى» يقابل الجنوب؛ وما يقابله يقال له «العراقى» إذا قيل للذى^٢ من ناحية الحجر «الشامى»، وإن قيل لذاك «الشامى» قيل لهذا «العراقى»، فهذا «الشامى العراقى»

٢٠

١ - فى أصلنا: «شاماً»، وفى «س»: «شمالاً».

٢ - الذى من ناحية الحجر: أى «الركن

الذى يقابل الحجر الأسود»، وقد سماه «الشامى» اتفاقاً، المقابل للمغرب.

يقابل الشمال، وهو يقابل القطب. وحيثئذ فيستدل بها على الجهات، ويستدل بالجهات عليها.

وما كان مدته أقصر من مدة الكعبة، كالأبنية التي في الأمصار، والأشجار، كان الاستدلال بالاستدلال بها بحسب (١٥٠) ذلك. فيقال: «علامة الدار الفلانية أن على بابها شجرة من صفتها كذا وكذا»، وهما متلازمان مدة من الزمان.

فهذا وأمثاله استدلال بأحد المتلازمين على الآخر، وكلاهما معيّن جزئي، وليس هو من «قياس التمثيل».

حدّ «الدليل» عند النظر

ولهذا عدل نظار المسلمين عن طريقهم. فقالوا: «الدليل» هو المرشد إلى المطلوب؛ وهو الموصل إلى المقصود؛ وهو ما يكون العلم به مستلزماً للعلم بالمطلوب. أو ما يكون النظر الصحيح فيه موصلاً إلى العلم، أو إلى اعتقاد راجح.

ولهم نزاع اصطلاحى هل يسمى هذا الثانى «دليلاً»، أو يخص باسم «الإمارة». والجمهور يسمون الجميع «دليلاً». ومن أهل الكلام من لا يسمي به «الدليل»، إلا الأول. ثم الضابط في «الدليل» أن يكون مستلزماً للدلول. فكل ما كان مستلزماً لغيره أمكن أن يستدل به عليه. فان كان التلازم من الطرفين - أمكن أن يستدل بكل منهما على الآخر. فيستدل المستدل بما عليه منها على الآخر الذى لم يعمله.

الضابط في
«الدليل»

القطعى والظنى

ثم إن كان «اللزوم» قطعياً كان الدليل «قطعياً». وإن كان ظاهراً - وقد يتخلف - كان الدليل «ظنياً».

مثال الدليل
القطعى

فالاول كدلالة المخلوقات على خالقها سبحانه وتعالى، وعليه، وقدرته، ومشيئته، ورحمته، وحكمته. فان وجودها مستلزم لوجود ذلك، ووجودها بدون ذلك ممتنع. فلا توجد إلا دأثة على ذلك.

ومثل دلالة خبر الرسول على ثبوت ما أخبر به عن الله. فانه لا يقول عليه إلا

الحقّ، إذ كان معصوماً في خبره عن الله، لا يستقرّ في خبره عنه خطأً ألبتة .
 فهذا دليل مستلزم لدلوله (١٥١) لزوماً واجباً، لا ينفكّ عنه بحال، وسواء كان
 الملزوم المستدلّ به «وجوداً» أو «عدمياً». فقد يكون الدليل «وجوداً» و«عدمياً»،
 ويستدلّ بكلّ منهما على «وجود» و«عدم». فانه يستدلّ بثبوت الشيء على انتفاء
 «نقيضه» و«ضده»، ويستدلّ بانتفاء «نقيضه» على ثبوته. ويستدلّ بثبوت الملزوم
 على ثبوت اللازم، وبانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم. بل كل دليل يستدل به فانه
 ملزوم لدلوله. وقد دخل في هذا كل ما ذكره وما لم يذكره.

قد يكون
 «الدليل»
 وجوداً
 وعدمياً

فان ما يسمونه «الشرطي المنصل» مضمونه الاستدلال بثبوت الملزوم على ثبوت
 اللازم، وبانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم، سواء عُبر عن هذا المعنى بصيغة الشرط
 أو بصيغة الجزم. واختلاف صيغ الدليل مع اتحاد معناه لا يغير حقيقته. والكلام
 إنما هو في المعاني العقلية، لا في الألفاظ.

اختلاف
 العبارات
 لا يغير
 حقيقة المعنى

فاذا قال القائل: «إن كانت الصلوة صحيحة فالمصلّي متطهر»؛ و«إن كانت الشمس
 طالعة فالنهار موجود»؛ و«إن كان الفاعل عالماً قادراً فهو حي»؛ ونحو ذلك،
 فهذا معنى قوله: «صحة الصلوة تستلزم صحة الطهارة»، وقوله: «يلزم من صحة الصلوة
 صحة ثبوت الطهارة»، وقوله: «لا يكون صلياً إلا مع الطهارة»، وقوله: «الطهارة
 شرط في صحة الصلوة، وإذا عدم الشرط عدم المشروط»، وقوله: «كل مصل
 متطهر، فن ليس بمتطهر فليس بمصل». وأمثال ذلك من أنواع التآليف للألفاظ
 والمعاني التي يتضمن هذا الاستدلال، من غير حصر الناس في عبارة واحدة.

استطراد

وإذا اتسعت العقول وتصوراتها اتسعت عباراتها، وإذا ضاقت العقول والتصورات
 بقي صاحبها كأنه (١٥٢) محبوس العقل واللسان، كما يصيب أهل المنطق اليوناني —
 تجدهم من أضيقت الناس علماً وبياناً، وأعجزهم تصوراً وتعبيراً.

الركبة والدمى
 في عبارات
 أهل المنطق

ولهذا من كان منهم ذكياً إذا تصرف في العلوم ، وسلك مسلك أهل المنطق . طول وضييق ، وتكلف وتعسف - وغايته بيان البين وإيضاح الواضح - من العيب . وقد يوقعه ذلك في أنواع من السفسطة التي عانى الله منها من لم يسلك طريقهم .

مثال الحركة
من قول
يقول
الكندي

مثل ما ذكره عن يعقوب بن إسحاق الكندي الفيلسوف أنه قال في بعض مناظراته : « هذا من باب فقد عدم الوجود »^٢ . ومثل هذه العبارات الطويلة الركيكة كثير في كلامهم ، حتى في كلام أفضل متأخريهم . مع أنه أفضلهم وأحسنهم بياناً .

حدم
« الشمس »

وكذلك تكلفتهم في « حدودهم » ، مثل حدهم لـ « الانسان » ، و « الشمس » بأنها « كوكب يطلع نهاراً » . وهل من تحدّ « الشمس » مثل هذا الحد ونحوه إلا من هو من أجهل الناس ؟ وهل عند الناس شيء أظهر من الشمس حتى تحدّ الشمس به ؟ ومن لم يعرف « الشمس » فاما أن يجعل اللفظ ، فيترجم له ، وليس هذا من الحدّ الذي ذكره ؛ وإما أن لا يكون رآها لعماه ، فهذا لا يرى النهار ، ولا الكواكب بطريق الأولى ، مع أنه لا بد أن يسمع من الناس ما يعرف ذلك دون طريقهم

عود إلى أصل الموضوع

تصوير
الشكل
الأول من
الحليات
فطري

وهم معترفون بأن الشكل الأول من « الحليات » يعنى عن جميع صور « القياس » . وتصويره فطري لا يحتاج أحد إلى تعلمه منهم ، مع أن الاستدلال لا يحتاج إلى تصوّره على الوجه الذي يزعمونه .

فصل

إبطال قولهم : « إن الاستدلال لا بد فيه من مقدمتين »

وأما قولهم : « إن الاستدلال لا بد فيه من مقدمتين بلا زيادة ولا نقصان » ،

١ - يعقوب بن إسحاق : بن الصباح بن عمران بن إسماعيل بن محمد بن الأشعث (ملك كندة ، صحابي) بن قيس ، أبو يوسف الكندي ، فيلسوف العرب في عصره ، ألف وترجم وشرح كتباً أكثر من ثلاثمائة ، توفي نحو سنة ٢٦٠ هـ - وما معناه إلا : « هذا من باب المدحوم » ، أو « هذا لا يوجد » .

فإن كان «الدليل» مقدمة واحدة قالوا: «الأخرى محذوفة»، وسموه هو «قياس الضمير». وإن كان مقدمات قالوا: «هي أقيسة مركبة، ليس هو قياساً واحداً». فهذا قول باطل طرداً وعكساً.

وذلك أن احتياج المستدل إلى المقدمات مما يختلف فيه حال الناس. فمن الناس من لا يحتاج إلا إلى مقدمة واحدة لعله بما سوى ذلك. كما أن منهم من لا يحتاج في عله بذلك إلى استدلال، بل قد يعمله بالضرورة. ومنهم من يحتاج إلى مقدمتين، ومنهم من يحتاج إلى ثلاث، ومنهم من يحتاج إلى أربع، وأكثر.

فمن أراد أن يعرف (١٥٣) أن «هذا المسكر المعين محرّم»، فإن كان يعرف أن «كل مسكر محرّم»، ولكن لا يعرف «هل هذا المعين مسكر أم لا؟»، لم يحتاج إلا إلى مقدمة واحدة، وهو أن يعلم أن «هذا مسكر». فإذا قيل له: «هذا حرام»، فقال: «ما الدليل عليه؟»، فقال المستدل: «الدليل على ذلك أنه مسكر»، فقال: «لا نسلم أنه مسكر»؛ فقي أقام الدليل على أنه مسكر تم المطلوب.

وكذلك لو تنازع اثنان في بعض أنواع الأشربة «هل هو مسكر أم لا؟»، كما يسأل الناس كثيراً عن بعض الأشربة، فلا يكون السائل ممن يعلم أنها تسكر أو لا تسكر، ولكن قد علم أن «كل مسكر حرام». فإذا ثبت عنده بخبر من يصدقه، أو بغير ذلك من الأدلة، أنه مسكر علم تحريمه.

وكذلك سائر ما يقع الشك في اندراجه تحت قضية كلية من الأنواع والاعيان، مع العلم بحكم تلك القضية، كتنازع الناس في النذر والشطرنج «هل هما من الميسر أم لا؟»؛ وتنازعهم في النيذ المتنازع فيه «هل هو من الخمر أم لا؟»؛ وتنازعهم في الحلف بالنذر، والطلاق، والعاق «هل هو داخل في قوله تعالى: قد فرّض الله لكم تحيلة آيما نكحتم - التحريم ٦٦: ٢ - أم لا؟»؛ وتنازعهم في قوله: أو يغفوا ألدى يديه عقدة النكاح - البقرة ٢: ٢٢٧ - «هل هو الزوج أو الولي المستقل؟»؛ وأمثال ذلك.

اختلاف
حال الناس
في عدد
المقدمات
الحاج إليها

مثال
الاستدلال
بمقدمة
واحدة.

١٥

٢٠

شال
الاستدلال
بمقدمتين

وقد يحتاج الاستدلال إلى مقدمتين كمن لم يعلم أن « النبيذ المسكر المتنازع فيه محرّم ، ولم يعلم أنّ « هذا المعين مسكر » . فهو لا يعلم أنه محرّم حتى يعلم أنه مسكر ، ويعلم أن كل مسكر حرام .

وقد يعلم أن هذا مسكر ، ويعلم أن كل مسكر حرام ، لكن لم يعلم أن النبي صلى الله عليه وسلم حرّم الخمر لتقرب عبده بالاسلام ، أو لنشأه بين جهال (١٥٤) أو زنادقة يشكّون في ذلك .

شال
الاستدلال
بمقدمات

أو يعلم أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال : « كل مسكر حرام » ، أو يعلم أن هذا حرام وأن النبي صلى الله عليه وسلم حرّم الخمر ، لكن لم يعلم أن محمداً رسول الله ؛ أو لم يعلم أنه حرّمها على جميع المؤمنين ، بل ظن أنه أباحها لبعض الناس وظن أنه منهم ، كمن ظن أنه أباح شربها للتداوى أو غير ذلك . فهذا لا يكفي في العلم بتحريم هذا النبيذ المسكر تحريماً عاماً إلا أن يعلم أنه مسكر ؛ وأنه حرام ؛ وأن النبي صلى الله عليه وآله وسلم حرّم الخمر ، أو أن النبي صلى الله عليه وسلم حرّم كل مسكر ؛ وأنه رسول الله - صلى الله عليه وسلم - حقاً ، فإحرامه فقد حرّمه الله ؛ وأنه حرّمه تحريماً عاماً لم يُبَحِّه للتداوى ولا للتلذذ .

حدم
« القياس »
ونقضه
للصف

ومما يبين أن تخصيص الاستدلال بمقدمتين باطل أنهم قالوا في حد « القياس » الذي يشمل البرهاني ، والخطابي ، والمجدلي ، والشعري ، والسوفسطائي : « إنه قول مؤلف من أقوال - أو عبارة عما ألف من أقوال - إذا أُسِّلت لزم عنها لذاتها قول آخر » . قالوا : واحترزنا بقولنا « من أقوال » عن القضية الواحدة التي تستلزم لذاتها « صدق عكسها ، و« عكس نقيضها » ، و« كذب نقيضها » ، وليست « قياساً » . قالوا : ولم نقل « مؤلف من مقدمات » ، لأننا لا يمكننا تعريف « المقدمّة » ، من حيث هي مقدمة إلا بكونها جزء « القياس » . فلو أخذناها في حد « القياس » ، كان دوراً .

والقضية الخبرية إذا كانت جزء « القياس » ، سموها « مقدمة » ؛ وإن كانت مستفادة « القياس » ، سموها « نتيجة » ؛ وإن كانت مجردة عن ذلك سموها « قضية » ؛ وتسمى

أيضاً « قضية » مع تسميتها « نتيجة » و « مقدمة » ، وهي « الخبر » ، وليست هي « المبتدأ والخبر » في اصطلاح النحاة ، بل أعم منه . فان « المبتدأ والخبر » (١٥٥) لا يكون إلا جملة اسمية ، والقضية الخبرية قد تكون اسمية و فعلية ، كما لو قيل في قوله : **رَبُّهُمُ الَّذِي يُرْسِلُ الرُّسُلَ بِالْحَقِّ** - الفتح ٤٨ : ١١ ، وقوله : **لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّسُلَ بِالْحَقِّ** - الفتح ٤٨ : ٢٧ . فان هذه جملة خبرية ، وليست « المبتدأ والخبر » في اصطلاح النحاة .

والمقصود هنا أنهم أرادوا بـ « القول » في قولهم : « القياس قول مؤلف من أقوال » القضية التي هي جملة تامة خبرية ، لم يريدوا بذلك المفرد الذي هو « الحد » . فان « القياس » مشتمل على ثلاثة حدود : أصغر ، وأوسط ، وأكبر . كما إذا قيل : « النيذ المتنازع فيه مسكر ، وكل مسكر حرام » ، فـ « النيذ » و « المسكر » و « الحرام » كل منها مفرد ، وهي الحدود في « القياس » . فليس مرادهم بـ « القول » هذا . بل مرادهم أن « كل قضية قول » كما فسروا مرادهم بذلك . ولهذا قالوا « قول مؤلف من أقوال » إذا سلمت لزوم عنها لذاتها قول آخر ، واللازم إنما هو « النتيجة » ، وهي قضية ، وخبر ، وجملة تامة ؛ ليست مفرداً . ولذلك قالوا « القياس قول » ، فسموا بمجموع القضيتين « قولاً » .

وإذا كانوا قد جعلوا « القياس » مؤلفاً من « أقوال » ، وهي القضايا ، لم يجب أن يراد بذلك « قولان فقط » . لأن لفظ الجمع إما أن يكون متناولاً لـ « اثنين فصاعداً » ، كما قوله : **فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمَّهِ الشُّدُوسُ** - النساء : ٤ : ١١ ، وإما أن يراد به « الثلاثة فصاعداً » ، وهو الأصل عند الجمهور .

ولكن قد يراد به جنس العدد ، فيتناول « الاثنين فصاعداً » ، ولا يكون الجمع مختصاً بـ « اثنين » . فإذا قالوا « هو مؤلف من أقوال » ، إن أرادوا جنس العدد كان المعنى « من اثنين فصاعداً » . فيجوز أن يكون مؤلفاً من ثلاث مقدمات ، وأربع مقدمات ؛ فلا يختص بالاثنتين . وإن أرادوا الجمع الحقيقي لم يكن مؤلفاً إلا من « ثلاثة

إيراد
بـ « القول »
جملة تامة

والجمع
يتناول
اثنين
فصاعداً

١٠

١٥

٢٠

فصاعداً ، وهم قطعاً ما أرادوا هذا . لم يبق إلا الأول .

فاذا قيل : هم يلتزمون ذلك ، ويقولون : نحن نقول : «أقل ما يكون القياس من الترابهم مقدمتين تقط مقدمتين ، وقد يكون من مقدمات» . فيقال : (١٥٦) أو لا هذا خلاف ما في كتبكم ، فانكم لا تلتزمون إلا مقدمتين تقط . وقد صرحوا أن «القياس ، الموصل إلى المطلوب ، سواء كان اقترانياً أو استثنائياً ، لا ينقص عن مقدمتين ولا يزيد عليهما .

وعلموا ذلك بأن المطلوب المتحد لا يزيد على جزئين - مبتدأ وخبر . فان كان القياس «اقترانياً» فكل واحد من جزئي المطلوب لا بد وأن يناسب مقدمة منه ، أي يكون فيها إما مبتدأ وإما خبراً ، ولا يكون هو نفس المقدمة . قالوا : وليس المطلوب أكثر من جزئين ، فلا يفترق إلى أكثر من مقدمتين . وإن كان القياس «استثنائياً» فلا بد فيه من مقدمة شرطية - متصلة أو منفصلة - تكون مناسبة لكل ١٠ مطلوب أو نقيضه ، ولا بد من مقدمة استثنائية ، فلا حاجة إلى ثالثة .

قالوا : لكن ربما أدرج في «القياس» قول زائد على مقدمتي القياس ، إما غير متعلق بالقياس ، أو متعلق به . والمتعلق بالقياس إما لترويج الكلام وتحسينه ، أو لبيان المقدمتين أو إحداهما ، ويسمون هذا «القياس المركب» .

١٥ قالوا : وحاصله يرجع إلى أقيسة متعددة سقت لبيان مطلوب واحد ، إلا أن القياس المبتين للمطلوب بالذات منها ليس إلا واحداً ، والباقي لبيان مقدمات القياس . قالوا : وربما حذفوا بعض مقدمات القياس ، إما تعويلاً على فهم الذهن لها ، أو لترويج المغلطة حتى لا يطلع على كذبتها عند التصريح بها .

المفصول النتائج والموصل النتائج قالوا : ثم إن كانت الأقيسة لبيان المقدمات قد صرح فيها بنتائجها فيسمى القياس «مفصلاً» ، وإلا فهو «موصل» .

ومثلوا «الموصل» بقول القائل : «كل إنسان حيوان ، وكل حيوان (١٥٧) حيوان جسم ، وكل جسم جوهر ، فكل إنسان جوهر» . و«المفصول» بقولهم : «كل إنسان حيوان ، وكل حيوان جسم ، فكل إنسان

جسم . ثم يقول : « كل حيوان جسم ، وكل جسم جوهر ، فكل إنسان حيوان » .
 فيلزم منها أن « كل إنسان جوهر » .

فيقال لهم : أما المطلوب الذي لا يزيد على جزئين فذاك في النطق به . والمطلوب
 في العقل إنما هو شيء واحد ، لا اثنان^١ . وهو « ثبوت النسبة الحكيمة أو اتقاؤها » ؛
 وإن شئت قلت « اتصاف الموصوف بالصفة نفياً أو إثباتاً » ؛ وإن شئت قلت « نسبة
 المحمول إلى الموضوع ، والخبر إلى المبتدأ ، نفياً أو إثباتاً » ؛ وأمثال ذلك من العبارات
 الدالة على المعنى الواحد المقصود بـ « القضية » .

ثبوت النسبة
 الحكيمة
 أو اتقاؤها

فاذا كان النتيجة أن « النيذ حرام أو ليس بحرام » ، أو « الانسان حساس أو ليس
 بحساس » ، أو نحو ذلك ، فالمطلوب ثبوت التحريم للنيذ أو اتقاؤه ، وكذلك ثبوت
 الحس للانسان أو اتقاؤه . والمقدمة الواحدة إذا نأسبت ذلك المطلوب حصل بها
 المقصود . وقولنا « النيذ خمر » يناسب المطلوب ، وكذلك قولنا « الانسان حيوان » .
 فاذا كان الانسان يعلم أن « كل خمر حرام » ، ولكن يشك في النيذ المتنازع فيه
 هل يسمى في لغة الشارع « خمراً » ، فقولنا : « النيذ حرام لأنه قد ثبت في الصحيح عن
 النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « كل مسكر خمر » ، كانت هذه القضية ، وهي
 قولنا : « قد قال النبي صلى الله عليه وسلم : (إن كل مسكر خمر) » ، يفيد تحريم النيذ ،
 وإن كان نفس قوله قد تضمن قضية أخرى .

أشلة
 الاستدلال
 مقدمة
 احدة

والاستدلال بذلك مشروط بتقديم مقدمات معلومة عند المستمع ، وهي « إن ما
 صححه أهل العلم بالحديث فقد وجب التصديق (١٥٨) بأن النبي صلى الله عليه وسلم
 قاله » ، و « إن ما حرمة الرسول فهو حرام » ، ونحو ذلك .

لا لزوم
 لذكر
 المقدمات
 المعلومة

فلولزم أن يذكر كل ما يتوقف عليه العلم وإن كان معلوماً كانت المقدمات أكثر
 من اثنتين ، بل قد تكون أكثر من عشر^٢ . وعلى ما قالوه فينبغي لكل من استدل

١ - كذا بالأصل : « فكل إنسان حيوان » ، ولعل الصواب : « فكل حيوان جوهر » . ٢ - في أصلاً :

« اثنين » ، وفي « س » : « اثنان » . ٣ - في أصلاً وفي « س » : « و » ، والصواب : « أو » .

٤ - في أصلاً : عشرة . وفي « س » : « كآ ابتناء » .

يقول النبي صلى الله عليه وسلم أن يقول : « النبي حرم ذلك ، وما حرمه فهو حرام ، فهذا حرام » . وكذلك يقول : « النبي صلى الله عليه وسلم أوجب ، وما أوجبه النبي فقد وجب ، فهذا قد وجب » .

- وإذا احتج على تحريم الأمهات والبنات ونحو ذلك يحتاج أن يقول : « إن الله حرم هذا في القرآن ، وما حرمه الله فهو حرام » . وإذا احتج على وجوب الصلوة ، والزكوة ، والحج ، بمثل قول الله تعالى : **وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ** - آل عمران ٣ : ٩٧ ، يقول : « إن الله أوجب الحج في كتابه ، وما أوجبه الله فهو واجب » . وأمثال ذلك مما يعدّه العقلاء لكثرة ، وعياً ، وإيضاحاً للواضح ، وزيادة قول لا حاجة إليهما . وهذا التطويل الذي لا يفيد في « قياسهم » نظير تطويلهم في « حدودهم » ، كقولهم في حد « الشمس » : « إنها كوكب يطلع نهاراً » ، وأمثال ذلك من الكلام الذي لا يفيد إلا تضييع الزمان ، وإتباب الأذهان ، وكثرة الهذيان ثم إن الذين يتبعونهم في « حدودهم » و « براهينهم » لا يزالون مختلفين في تحديد الأمور المعروفة بدون تحديدهم ، ويتنازعون في « البرهان » على أمور مستغنية عن براهينهم .

إبطال قولهم : « ليس المطلوب أكثر من جزئين »

- وقولهم : « ليس المطلوب أكثر من جزئين ، فلا يقتدر إلى أكثر من مقدمتين » ، يقال : إن أردتم « ليس له إلا اسمان مفردان » فليس الأمر كذلك ، بل قد يكون التعبير عنه بأسماء متعددة . (١٥٩) مثل من شك في النيز : « هل هو حرام بالنص » أم ليس حراماً ، لا بنص ولا قياس ؟ ، فإذا قال المجيب : « النيز حرام بالنص » كان المطلوب ثلاثة أجزاء . وكذلك لو سأل : « هل الاجماع دليل قطعي ؟ » ، فقال : « الاجماع دليل قطعي » ، كان المطلوب ثلاثة أجزاء . فإذا قال : « هل الانسان جسم ، حساس ، نام ، متحرك بالارادة ، ناطق ، أم لا ؟ » ، فالمطلوب هنا له ستة أجزاء . وفي الجملة فالموضوع والمحمول ، الذي هو مبتدأ وخبر ، وهو جملة خبرية ، قد تكون جملة مركبة من لفظين ، وقد تكون من ألفاظ متعددة إذا كان مضمونها مقيماً بقيود

قولهم : ليس
المطلوب
إلا اسمان

٢

القبضة مؤلفة
من لفظين
أو أكثر

كثيرة ، مثل قوله تعالى : **وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ** **أُولَئِكَ مِنَ الْمُهْجِرِينَ** **وَالْأَنْصَارِ** **وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ** **بِإِحْسَانٍ** **رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ** **وَرَضُوا عَنْهُ** - التوبة ٩ : ١٠٠ ، وقوله تعالى : **إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا** **وَالَّذِينَ هَاجَرُوا** **وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ** **أُولَئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَةَ اللَّهِ** - البقرة ٢ : ٢١٨ ، وقوله : **وَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْ بَدُوِّ وَهَاجَرُوا** **وَجَاهَدُوا مَعَكُمْ** **فَأُولَئِكَ مِنْكُمْ** - الأنفال ٨ : ٧٥ ، وأمثال ذلك من القيود التي يسميها النحاة الصفات ، والطف ، والأحوال ، وظرف المكان ، وظرف الزمان ، ونحو ذلك .

فاذا كانت القضية مقيدة بقيود كثيرة لم تكن مؤلفة من لفظين ، بل من ألفاظ متعددة ومعان متعددة .

وإن أريد « أن المطلوب ليس إلا معنيان - سواء عبر عنها بلفظين أو ألفاظ متعددة » قيل : وليس الأمر كذلك ، بل قد يكون المطلوب معنى واحداً ، وقد يكون معنيين ، وقد يكون معاني متعددة . فإن المطلوب بحسب طلب الطالب ، وهو الناظر المستدل ، والسائل المتعلم المناظر ، وكل منهما قد يطلب معنى (١٦٠) واحداً ، وقد يطلب معنيين ، وقد يطلب معاني . والعبارة عن مطلوبه قد تكون بلفظ واحد ، وقد تكون بلفظين ، وقد تكون بأكثر .

قولهم : ليس
المطلوب إلا
معنيان

فاذا قال : « آليذ حرام ؟ » ، قيل له : « نعم » ، كان هذا اللفظ وحده كافياً في جوابه ، كما لو قيل له : « هو حرام » .

١٥

فإن قالوا : القضية الواحدة قد تكون في تقدير قضايا ، كما ذكرتموه . من التمثيل بـ « الانسان » . فإن هذه القضية الواحدة في تقدير خمس قضايا ، وهي خمس مطالب . والتقدير : هل هو جسم أم لا ؟ وهل هو حساس أم لا ؟ وهل هو نام أم لا ؟ وهل هو متحرك بالارادة أم لا ؟ وهل هو ناطق أم لا ؟ وكذلك فيما تقدم : هل النبيذ حرام أم لا ؟ فاذا كان حراماً قبل تحريمه بالنص أو بالقياس ؟

قولهم :
القضية
الواحدة في
تقدير قضايا

٢٠

فيقال : إذا رضيتُم بمثل هذا ، وهو أن تجعلوا الواحد في تقدير عدد ، فالمفرد قد

المفرد قد
يكون في
معنى قضية

يكون في معنى قضية . فإذا قال : « آليذ المسكر حرام ؟ » ، فقال المجيب : « نعم » ، فلفظ « نعم » في تقدير قوله : « هو حرام » .

وإذا قال : « ما الدليل عليه ؟ » ، فقال : الدليل عليه « تحريم كل مسكر » ، أو « أن كل مسكر حرام » . أو « قولُ النبي صلى الله عليه وسلم (كل مسكر حرام) » ، ونحو ذلك من العبارات التي جعل الدليل فيها اسماً مفرداً ، وهو جزء واحد ، لم يجعله قضية مؤلفة من اسمين - مبتدأ وخبر . فان قوله « تحريم كل مسكر » اسم مضاف . وقوله « أن كل مسكر حرام » - بالفتح - مفرد أيضاً . فان « أن » وما في حيزها في تقدير المصدر المفرد ، و« إن » المكسورة وما في حيزها جملة تامة . ولهذا قال النحاة قاطبة إنَّ « إن » ، تكسر إذا كانت في موضع الجملة - والجملة خبر وقضية - وتفتح في موضع المفرد الذي هو جزء القضية . ولهذا يكسرونها بعد « القول » ، لأنهم إنما يحكون بـ « القول » الجملة التامة .

وكذلك (١٦١) إذا قلت : الدليل عليه « قول النبي صلى الله عليه وسلم » ، أو الدليل عليه « النص » ، أو « إجماع الصحابة » ، أو الدليل عليه « الآية الفلانية » ، أو « الحديث الفلاني » ، أو الدليل عليه « قيام المقتضى للتحريم ، السالم عن المعارض المقاوم » ، أو الدليل عليه « أنه مشارك لخر العنب فيما يستلزم التحريم » ، وأمثال ذلك مما يُعبر فيه عن الدليل بـ « اسم مفرد » ، لا بـ « القضية » التي هي جملة تامة . ثم هذا الدليل الذي عُبر عنه باسم مفرد هو إذا فُصل عُبر عنه بألفاظ متعددة .

والمقصود أن قولكم : « إن الدليل الذي هو القياس لا يكون إلا جزئين فقط » ، إن أردتم « لفظين فقط » ، وأن ما زاد على لفظين فهو أدلة ، لا دليل واحد ، لأن ذلك اللفظ المرصوف بصفات تحتاج كل صفة إلى دليل ، قيل لكم : وكذلك يمكن أن يقال في اللفظين : هما دليلان ، لا دليل واحد ، فان كل مقدمة تحتاج إلى دليل .

وحينئذ فتخصيص العدد باثنين دون ما زاد تحكّم لا معنى له . فانه إذا كان المقصود قد يحصل بلفظ مفرد ، وقد لا يحصل إلا بلفظين ، وقد لا يحصل إلا بثلاثة ،

و أربعة وأكثر. فجعل الجاعل اللفظين هما الأصل الواجب دون ما زاد وما نقص، وأن الزائد إن كان في المطلوب جعل مطالب متعددة، وإن كان في الدليل تذكر مقدمات جعل ذلك في تقدير أقيسة متعددة، تحكم محض ليس هو أولى من أن يقال: «بل الأصل في المطلوب أن يكون واحداً، ودليله جزء واحد. فإذا زاد المطلوب على ذلك جعل مطلوبين، (١٦٢) أو ثلاثة، أو أربعة بحسب زيادته؛ وجعل الدليل دليلين، أو ثلاثة، أو أربعة بحسب دلالاته». وهذا إذا قيل فهو أحسن من قولهم. لأن اسم «الدليل» مفرد، فيجعل معناه مفرداً. و«القياس» هو «الدليل».

الأصل في
المطلوب أن
يكون واحداً

ولفظ «القياس» يقتضى التقدير، كما يقال: «قست هذا بهذا». والتقدير يحصل بواحد، كما يحصل باثنين، وبثلاثة. فأصل التقدير بواحد، وإذا قُدر باثنين أو ثلاثة يكون تقديرين وثلاثة، لا تقريراً واحداً. فتكون تلك التقديرات أقيسة لا قياساً واحداً.

أصل التقدير
بواحد

فجعلهم ما زاد على الاثنتين من المقدمات في معنى أقيسة متعددة، وما نقص عن الاثنتين نصف قياس، لا قياس تام، اصطلاح محض لا يرجع إلى معنى معقول، كما فرقوا بين الصفات الذاتية والعرضية اللازمة لـ «الماهية والوجود» بمثل هذا التحكم.

تنازع اصطلاحى فى مسمى «العلّة» و«الدليل».

وحيثذا فيعلم أن القوم لم يرجعوا فيما سموه «حداً» و«برهاناً» إلى حقيقة موجودة، ولا إلى أمر معقول، بل إلى اصطلاح مجرد، كتنازع الناس فى «العلّة»، هل هى «اسم لما يستلزم المعلول بحيث لا يتخلف عنها بحال، فلا يقبل التقيض والتخصيص»، أو هو «اسم لما يكون مقتضياً للمعلول وقد يتخلف عنه المعلول لقوات شرط أو وجود مانع»؟ وكاصطلاح بعض أهل النظر والجدل فى تسمية أحدهم «الدليل» لـ «ما هو مستلزم للدلول مطلقاً حتى يدخل فى ذلك عدم المعارض»، والآخر يسمى «الدليل» لـ «ما كان من شأنه أن يستلزم المدلول، وإنما يتخلف استلزامه لقوات شرط أو وجود مانع»؛ وتنازع أهل الجدل «هل على المستدل أن يتعرض فى ذكر الدليل

١٥

٢٠

لتبيين المعارض جملة أو تفصيلا حيث يمكن (١٦٣) التفصيل ، ، أو « لا يتعرض لتبينه
لا جملة ولا تفصيلا ، ، أو « يتعرض لتبينه جملة ، لا تفصيلا » ؟

وهذه أمور وضعية اصطلاحية بمنزلة الألفاظ التي يصطلح عليها الناس للتعبير عما
في أنفسهم ، وبمنزلة ما يعتاده الناس في بعض الأفعال لكونهم رأوا ذلك أولى بهم
من غيره ، وإن كان غيره أولى منه ؛ ليست حقائق ثابتة في أنفسها لأمور معقولة
تنفق فيها الأمم ، كما يدعيه هؤلاء في منطقتهم .

بل هؤلاء الذين يجعلون « العلة » و « الدليل » يراد به هذا أو هذا أقرب إلى
المعقول من جعل هؤلاء « الدليل » لا يكون إلا من مقدمتين . فان هذا تخصيص لعدد
دون عدد بلا موجب ، وأولئك نخطوا صفات ثابتة في « العلة » و « الدليل » ، وهو
وصف التمام أو مجرد الاقتضاء . فكان ما اعتبره أولئك أولى بالحق والعقل مما اعتبره
هؤلاء الذين لم يرجعوا إلا إلى مجرد التحكم .

المنطق أمر اصطلاحى وضعه رجل من اليونان

ولهذا كان العقلاء العارفون يصفون منطقتهم بأنه أمر اصطلاحى وضعه رجل من
اليونان لا يحتاج إليه العقلاء ، ولا طلب العقلاء للعلم موقوفاً عليه ، كما ليس موقوفاً
على التعبير بلغاتهم ، مثل فيلاسوفيا ، و سوفسطيقا ، و أنولوطيقا ، و إثنولوجيا ،
و قاطيفورياس ، و إيساغوجي ؛ ومثل تسميتهم للفعل بـ « الكلمة » ، وللحرف
بـ « الأداة » ، ونحو ذلك من لغاتهم التي يعبرون بها عن معانيهم .

١ - فيلاسوفيا : بالانجليزية : Philosophy . معناه باليونانية : حب الحكمة .

٢ - سوفسطيقا : (the Sophistic) السفسطة أو المغالطة . هي جزء من المنطق .

٣ - أنولوطيقا : (the Analytics) « القياس » و « البرهان » من المنطق .

٤ - إثنولوجيا أو إثنولوجيا : لعله بالانجليزية : Ethology ، وهو علم الأخلاق وتكوينها .

٥ - قاطيفورياس : (the Categories) هي المقولات العشر . وهو الجزء الأول من المنطق .

٦ - إيساغوجي : (the Isagoge) معناه « المقدمة » .

٧ - تسمية الحرف « أداة » : تقدم ذكره بالتفصيل في « المقام الثاني » - انظر ص ٣٤ ، س ١٨ وما بعده .

تعلم العربية فرض على الكفاية، بخلاف المنطق

فلا يقول أحد إن سائر العقلاء يحتاجون إلى هذه اللغة، لا سيما من كرمه الله بأشرف اللغات، الجامعة لأكل مراتب البيان، الميَّنة لما تصوره الأذهان بأوجز لفظ وأكمل تعريف.

العربية
أشرف
اللغات

وهذا مما احتج به أبو سعيد السيرافي^١ في مناظرته المشهورة لمتى الفيلسوف لما أخذ متى يمدح المنطق ويزعم احتياج العقلاء إليه. وردّ عليه أبو سعيد بعدم الحاجة إليه، وأن (١٦٤) الحاجة إنما تدعو إلى تعلم العربية، لأن المعاني فطرية عقلية لا تحتاج إلى اصطلاح خاص، بخلاف اللغة المتقدمة التي يحتاج إليها في معرفة ما يجب معرفته من المعاني، فانه لا بد فيها من التعلم^٢ ولهذا كان تعلم العربية التي يتوقف فهم القرآن والحديث عليها فرضاً على الكفاية، بخلاف المنطق.

مناظرة
السيرافي
لمتى
الفيلسوف

١ - أبو سعيد السيرافي: الحسن بن عبد الله بن المرزبان السيرافي (نسبة إلى سيراف من بلاد فارس) النحوي القاضى، كان يدرس يفتد علوم القرآن، والنحو، واللغة، والفقه، والفرائض، وكان ديناً خاشعاً ورعاً يأكل من النسخ، توفي سنة ٣٦٨ هـ. من جملة تصانيفه شرح كتاب سيويه، لم يسبق إلى مثله، وحسده عليه أبو علي الفارسي وغيره من معاصره، طبع منه بعض تقريرات مع كتاب سيويه، طبعة بولاق، سنة ١٣١٦ هـ. أما متى فهو أبو بشر متى بن يونس القشائى النصرانى الفيلسوف، ترجمه وشرح كتب أرسطو، وله تصانيف في المنطق وغير ذلك، قبل توفي نحو سنة ٣٢٧ هـ. والمناظرة المشهورة بينها فقد جرت ينداد سنة ٣٢٠ هـ في مجلس الوزير أبي الفتح الفضل بن جعفر بن الفرات المتوفى سنة ٣٢٧ هـ بحضرة جملة من الفضلاء والأكابر. وقد كتبها أبو حيان التوحيدى عن الشيخ الصالح على بن عيسى أبي الحسن الرماني النحوي المتوفى سنة ٣٨٤ هـ، أحد من حضر المجلس على ما يظهر، بإملاته على التمام. وقد نقلها ياقوت الرومى في «معجم الأدباء» تحت ترجمة السيرافي (راجع الكتاب ط: مصر المنقحة سنة ١٣٥٥ هـ، ج ٨، ص ١٩٠-٢٢٨).

٢ - وهذا نص ما قاله أبو سعيد متى: «إذ كانت الأغراض المقولة والمعاني المدركة لا يوصل إليها إلا باللغة الجامعة للاسماء، والأفعال، والحروف، أفليس قد لزمت الحاجة إلى معرفة اللغة؟ قال: «نعم». قال: «أخطأت. قل في هذا الموضع بلى»، قال متى: «بلى. أنا أفتدك في مثل هذا». قال أبو سعيد: «فأنت إذألت تدعونا إلى علم المنطق، بل إلى تعلم اللغة اليونانية، وأنت لا تعرف لغة يونان، وأنت ظلو فرغت بالك وصرفت عنايتك إلى معرفة هذه اللغة التي تحاورنا بها وتجارينا فيها لعلت أنك تحي عن معاني يونان، كما أنك تحي عن لغة يونان».

بطلان القول بأن تعلم المنطق فرض على الكفاية

ومن قال من المتأخرين «إن تعلم المنطق فرض على الكفاية» فإنه يدل على جهله بالشرع، وجهله بفائدة المنطق. وفساد هذا القول معلوم بالاضطرار من دين الاسلام. وأجمل منه من قال «إنه فرض على الأعيان»، مع أن كثيراً من هؤلاء ليسوا مقرين بإيجاب ما أوجبه الله ورسوله وتحريم ما حرّمه الله ورسوله.

ومعلوم أن أفضل هذه الأمة -- من الصحابة، والتابعين لهم باحسان، وأئمة المسلمين -- عرفوا ما يجب عليهم، وكمل عليهم وإيمانهم، قبل أن يُعرف منطق اليونان. فكيف يقال: «إنه لا يوثق بالعلم إن لم يوزن به»، أو يقال: «إن فطر بنى آدم في الغالب لا تستقيم إلا به».

- فان قالوا: «نحن لا نقول إن الناس يحتاجون إلى اصطلاح المنطقيين بل إلى المعاني التي توزن بها العلوم»، قيل: لا ريب أن المجهولات لا تعرف إلا بالمعلومات، والناس يحتاجون إلى أن يزنوا ما جهلوه بما علوه. وهذا من الميزان التي أنزلها الله حيث قال: **اللَّهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ - السورى ٤٢: ١٧**، وقال: **لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ - الحديد ٥٧: ٢٥**.
- وهذا موجود عند أمتنا وغير أمتنا من لم يسمع قط بمنطق اليونان. فعلم أن الأمم غير محتاجة إليه.

ماتخص دعاوى أهل المنطق وكذبها

- وهم لا يدعون احتياج الناس إلى نفس ألفاظ اليونان، بل يدعون الحاجة إلى المقولات المنطقية التي عبروا عنها بلسانهم، وهو كلامهم في «المقولات الثانية»، فان موضوع المنطق هو «المقولات الثانية من حيث (١٦٥) يتوصل بها إلى علم ما لم يعلم». فانه ينظر في أحوال المقولات الثانية - وهي التّسبب الثانية - للاهيات من حيث هي مطلقة عرض لها، إن كانت موصلة إلى تحصيل ما ليس بحاصل، أو معينة في ذلك، لا على وجه جزئى، بل على قانون كلى.

ويدعون أن صاحب المنطق ينظر في «جنس الدليل»، كما أن صاحب أصول الفقه ينظر في «الدليل الشرعي»، ومرتبته، فيميز بين ما هو دليل شرعي وما ليس بدليل شرعي، وينظر في مراتب الأدلة حتى يقدم الراجح على المرجوح عند التعارض. وهم يزعمون أن صاحب المنطق ينظر في «الدليل المطلق» الذي هو أعم من «الشرعي»، ويميز بين ما هو دليل وما ليس بدليل.

ويدعون أن نسبة منطقتهم إلى المعاني كنسبة العروض إلى الشعر، وموازين الأموال إلى الأموال، وموازين الأوقات إلى الأوقات، وكنسبة الذراع إلى المذروعات^١.

وهذا هو الذي قال جمهور علماء المسلمين وغيرهم من العقلاء إنه باطل. فان منطقتهم لا يميز بين الدليل وغير الدليل — لا في صورة الدليل ولا في مادته. ولا يحتاج أن يوزن به المعاني، بل ولا يصح وزن المعاني به على ما هو عليه. وإن كان فيه ما هو حق فلا بد في كلام كل مصنف من حق. بل فيه أمور باطلة إذا وزنت بها العلوم أفسدتها.

ودعواهم «أنه آله قانونية تعصم مراعاتها الذهن أن يزل في فكره» دعوى كاذبة، بل من أكذب دعاوى.

والكلام معهم إنما هو في المعاني التي وضعوها في المنطق وزعموا «أن التصورات المطلوبة لا تتال إلا بها»، و«التصديقات المطلوبة لا تتال إلا بها». فذكروا لمنطقتهم أربع دعاوى — دعوتان سالتان، ودعوتان موجبتان^٢.

أدعوا «أنه (١٦٦) لا تتال التصورات بغير ما ذكره فيه من الطريق»^٣ و«أن

١ — المذروعات: من «ذرع الثوب (باب فتح): قاسه بالذراع». وقد تقدم بيان دعواهم هذه في «المقام

الثاني»، انظر ص ٢٦، س ١٥ وما بعده. وهناك وقت كلمة «المذروعات»، أيضاً (ص ٢٧، س ٣)، وطبعت بالزاء خطأ فلتصح.

٢ — وتقدم تقرير ذلك في ابتداء الكتاب، انظر ص ٧.

٣ — قد تقدم الكلام على بطلان هذه الدعوى، وهو «المقام الأول»: ص ٧-١٤.

التصديقات لا تنال بغير ما ذكره فيه من الطريق^١. وهاتان الدعوتان من أظهر
الدعاوى كذباً. وادعوا «أن ما ذكره من الطريق يحصل به تصور الحقائق التي لم
تكن متصورة»^٢، وهذا أيضاً باطل. وقد تقدم البيئة على هذه الدعاوى الثلاثة
وسياق الكلام على دعواهم الرابعة التي هي أمثل من غيرها، وهي دعواهم «أن برهانهم
يفيد العلم التصديقي»^٣.

فان قالوا: «إن العلم التصديقي أو التصوري أيضاً لا ينال بدونه» فهم ادعوا أن
طرق العلم على عقلاء بني آدم مسدودة إلا من الطريقين اللتين ذكروهما - ما ذكره
من «الحد»، وما ذكره من «القياس». وادعوا أن ما ذكره من الطريقين
يوصلان إلى العلوم التي ينالها بنو آدم بعقولهم، بمعنى أن ما يوصل لا بد أن يكون على
الطريق الذي ذكره، لا على غيره. فما ذكره «آلة قانونية» به توزن الطرق العلية،^{١٠}
ويميز به بين الطريق الصحيحة والفاصلة. فإعادة هذا القانون «يعصم الذهن أن يزل
في الفكر» الذي ينال به تصور أو تصديق.

هذا ملخص دعاويهم. وكل هذه الدعاوى كذب في النفي والاثبات. فلا ما
نفوه من طرق غيرهم كلها باطل، ولا ما أثبتوه من طرقهم كلها حق على الوجه الذي
ادعوه فيه، وإن كان في طرقهم ما هو حق، كما أن في طرق غيرهم ما هو باطل.^{١٥}
فما أحد منهم ولا من غيرهم يصنف كلاماً إلا ولا بد أن يتضمن ما هو حق.

ما معهم من الحق أقل مما مع اليهود والنصارى والمشركين

فع اليهود والنصارى من الحق بالنسبة (١٦٧) إلى مجموع ما معهم أكثر مما مع
هؤلاء من الحق. بل ومع المشركين عبادة الأضنام من العرب ونحوهم من الحق أكثر
مما مع هؤلاء بالنسبة إلى ما معهم في مجموع فلسفتهم النظرية والعملية - الأخلاق،^{٢٠}
والمنازل، والمدائن.

١ - الكلام على بطلانها هو «المقام الثالث»، وهو هذا المقام من ص ٨٨. ٢ - الكلام عليها

هو «المقام الثاني»: ص ١٤ ٨٧. ٣ - سياق الكلام عليها، وهو «المقام الرابع».

ولهذا كان اليونان مشركين كفاراً يعبدون الكواكب والأصنام — شراً من اليهود والنصارى بعد النسخ والتبديل بكثير. ولولا أن الله منّ عليهم بدخول دين المسيح إليهم، لفصل لهم من الهدى والتوحيد ما استفادوه من دين المسيح ما داموا متمسكين بشريعته قبل النسخ والتبديل، لكانوا من جنس أمثالهم من المشركين. ثم لما غيرت ملة المسيح صاروا على دين مركّب من حنيفة وشرك، بعضه حق وبعضه باطل. وهو خير من الدين الذي كان عليه أسلافهم.

كان اليونان
شراً من
اليهود
والنصارى

وقد قيل إن آخر ملوكهم كان صاحب «المجسطي» — بطليموس^١. والمشهور المتواتر أن أرسطو^٢، وزير الاسكندر^٣ بن فيلبس، كان قبل المسيح بنحو ثلاثمائة سنة. وكثير من الجهال يحسب أن هذا هو ذوالقرنين المذكور في

ليس
الاسكندر
هو ذا القرنين

١ — بطليموس: (Ptolemy) — يجمع «البطالسة» — اسم الملوك يونان بعد الاسكندر الذين ملكوا الاسكندرية وغيرها من بلاد مصر. وكان آخرهم الملكة «قلوبطرة» (Cleopatra)، ابنة بطليموس الثالث عشر، التي تظلم عليها «أوغسطس» (Augustus)، أول ملك روم سنة ٣٠ ق. م.، وبذلك انقض ملك اليونانيين من الدنيا.

أما بطليموس الذي ينسب إليه كتاب «المجسطي»، فهو «بطليموس بدلس الثاني» (Ptolemy II, Philadelphus)، من هؤلاء الملوك البطالسة، توفي سنة ٢٤٦ ق. م. وقد ذكره القفطي في «أخبار الحكماء» (ط. مصر سنة ١٣٢٦ هـ، ص ٧٠)، فقال: كان حريصاً على العلم ونظر في النجوم، وتكلم في الهيئة، حتى وهم قوم وقالوا هو «بطليموس صاحب المجسطي»، وهو خطأ، وقد بينا في ترجمة «بطليموس» ذلك، وإنما هذا كان يعرف من البطالسة به «عجب الحكمة»، والله أعلم. وملك ثمانية وثلاثين سنة (٢٨٥-٢٤٦ ق. م.)، وكان معلمه «أرسطوس المنجم». قلت: ولعله: أرسطرخس (Aristarchus of Somos) المنجم اليوناني الاسكندراني الشهير الذي عاش في القرن الثالث ق. م. وأما «المجسطي»، فقال في «كشف الظنون»: هو بكرة الميم والجيم وتخفيف الياء، كلمة يونانية معناها «الترتيب»، أصله «ماجستوس»، هو لفظ يوناني ومذكر، ومعناه «البناء الأكبر»، مؤنثه «ماجستي». وهو أشرف ما صنّف في الهيئة، بل هو الأم، ومنه يستخرج سائر الكتب المؤلفة في هذا الفن. وهو كتاب لبطليموس الفلوزي الحكيم. اهـ.

وقال في «أخبار الحكماء»، ص ٦٧: «بطليموس الفلوزي» (Ptolemy, Claudius Ptolemaeus) هو صاحب كتاب «المجسطي»، وغيره، إمام في الرياضة، كامل فاضل من علماء يونان... وكثير من الناس يخيله أحد البطالسة اليونانيين الذين ملكوا الاسكندرية وغيرها بعد الاسكندر، وذلك غلط بين وخطأ واضح، لأن بطليموس بين في كتاب «المجسطي»، حقيقة وقته، وأن عصره كان بعد عصر «أوغسطس» (المتوفى سنة ١٤ ق. م.) بمائة سنة وإحدى وستين سنة. اهـ.

٢ — أرسطو: ويقال «أرسطاطاليس» (Aristotle or Aristote) و «أرسطوطاليس»، وهو الأقرب إلى الأصل اليوناني، ابن نيقوماخس الطبيب المشهور، الساجيري، تلميذ أفلاطون. كان أعظم الحكماء الأقدمين،

القرآن. ويعظم أرسطو بكونه كان وزيراً له، كما ذكر ذلك ابن سينا وأمثاله من الجاهل بأخبار الأمم.

مقالات سخيفة للمتفلسفة والمتصوفة في الأنبياء المرسلين

- ومن ملاحظة المتصوفة من يزعم أن أرسطو كان هو الخضر - خضر موسى. وهؤلاء منهم من يفضل الفلاسفة على الأنبياء في العلم، ويقول إن هارون كان أعلم من موسى، وإن علياً كان أعلم من النبي صلى الله عليه وسلم، كما يزعمون أن الخضر كان أعلم من موسى؛ وأن علياً، وهارون، والخضر، كانوا فلاسفة (١٦٨) يعلمون الحقائق العقلية العلية أكثر من موسى، وعيسى، ومحمد، لكن هؤلاء كانوا في القوة العلية أكل، ولهذا وضعوا الشرائع العلية.
- وهؤلاء يفضلون فرعون على موسى، ويسمونه «أفلاطن القبطي». وقد يقولون إن صاحب مدين الذي تزوج موسى بنته هو أفلاطن اليوناني. أستاذ أرسطو. ويقولون إن موسى كان أعلم من غيره بالسحر، وإنه استفاد ذلك من حموه، إذ كان عندهم ليست المعجزات إلا قوى نفسانية، أو طبيعية، أو فلكية، من جنس السحر. ولكن موسى كان مبرزاً على غيره في ذلك.
- ١٥ إلى أمثال ذلك من المقالات التي تقوّها الملاحدة المتفلسفة المتمون إلى الاسلام في الظاهر من متشيع ومتصوف، كابن سبعين^١، وابن عربي^٢ وأصحابه.

(بقية التعليق السابق) ورأس الحكماء المعروفين به المشائين. يعرف به المعلم الأول، لأنه أول من وضع التعاليم المنطقية وأخرجها من القوة إلى الفعل. ولد في مدينة يونان تسمى «ستاجيرا» (Stagira) سنة ٣٨٤ ق.م. وتوفي سنة ٣٢٢ ق.م. والاسكندر بن فيليس المقدوني من زوجته أولمبياس. ولد في بلا سنة ٣٥٦ ق.م. وتوفي سنة ٣٢٣. يلقبه الأفرنج به الكبير (Alexander the Great). والرعب به ذي القرنين.

٢١ - ابن سبعين: هو قطب الدين أبو محمد. عبد الحق بن إبراهيم بن محمد بن نصر الاشيلي المرسي الصوفي المشهور، من زهاد الفلاسفة، ومن القائلين به وحدة الوجود. صنف تصانيف. توفي بمكة سنة ٦٦٩ هـ. وللصنف كتاب «بغية المرتاد». في الرد على أهل الاتحاد. من القائلين بالحلول والاتحاد. وهو المنعوت به السبعينية، ويتضمن الرد على ابن سبعين، وابن عربي، وغيرها

ولم من هذا الجنس ما يطول حكايته مما يدل على أنهم من أجهل الناس بالمعقول والمنقول. ولم يكفهم جهلهم بما جاءت به النبوات حتى ضموا إلى ذلك الجهل بأخبار العالم وأيام الناس، والجهل بالعقليات.

فإن أفلاطن^١ أستاذ أرسطو كان قبل المسيح بأقل من أربعمائة سنة، وذلك بعد موسى بمدة طويلة تزيد على^٢ ، فكيف يتعلم منه؟

إبطال القول بحياة الخضر

وقولهم «إن الخضر هو أرسطو» من أظهر الكذب البارد. والخضر على الصواب مات قبل ذلك بزمان طويل. والذين يقولون إنه حي - ك بعض العباد، وبعض العامة، وكثير من اليهود والنصارى - (١٦٩) غالطون في ذلك غلطاً لا ريب فيه.

وسبب غلظهم أنهم يرون في الأماكن المنقطعة وغيرها من يظن أنه من الزهاد، ويقول «أنا الخضر»، وقد يكون ذلك شيطاناً قد تمثل بصورة آدمي.

وهذا مما علمناه في وقائع كثيرة، حتى في مكان الذي كتبت فيه هذا عند الرُبُوبَة^٣

عمل كتابة
المصنف رح
هذا الكتاب

(بقية التعليق السابق) ط. بمصر سنة ١٣٢٩ هـ، صفحته ١٤٣. وابن عربي: هو محمد بن علي بن محمد الحامى الطائى الأندلسى، ثم الملك، ثم النمشق، أبو بكر المعروف بمحيى الدين بن عربي، الملقب به الشيخ الأكبر، فيلسوف بارع في علم التصوف. كان مسكنه وظهوره بدمشق ينشر فيها علومه، وبها توفي سنة ٦٣٨ هـ. له مصنفات تزيد على مائتين، وقبل أربعمائة، منها «الفتوحات المكية» ط. بمصر غير مرة في ٤ مجلدات.

١ - أفلاطن: أو أفلاطون (Plato) بن ارسطون (٤٢٩ - ٣٤٧ ق. م.)، أحد أساطين الحنفة من يونان. اخذ عن فيثاغورس (Pythagoras) اليونانى، وشارك سقراط (Socrates) في الأخذ عنه، وسمع من سقراط بعد ذلك ولازمه مدة خمسين سنة. كان يعلم الطالبين الفلسفة وهو ماش، وسمى الناس فرقته «المشائين»، وأرشد تلاميذه أرسطوطاليس. صنف كتباً كثيرة مشهورة في فنون الحكمة. عاش إحدى وثمانين سنة، وتوفي سنة ٣٤٧ ق. م. - من «أخبار الحكماء» للقفطى، إلا ستنى الولادة والوفاة.

٢ - يياض بأصل النسخة. قال مصحح نسخة مكتبة دائرة المعارف العلية: لعله كان يريد أن يكتب «يزيد على ألف ومائتى سنة»، فإن موسى كان قبل مسيح بنحو ألف وستمائة وست عشر سنة.

٣ - الربوبية: قال في «نزعة الأنام»: «ومن محاسن الشام «محلة الربوبية»، مقارة لطيفة يسفح الجبل الغربي، وبه صفة: اب يقال إنه مهد عيسى عليه السلام... وبها جامع، وخطبة، ومدارس، وعدة مساجد، الخ...»

بدمشق رأى شخص بين الجبلين صورة رجل قد سد ما بين الجبلين . وبلغ رأسه رأس الجبل ، وقال « أنا الخضر ، و « أنا نقيب الأولياء » . وقال للرجل الواثق : « أنت رجل صالح ، وأنت ولي لله » . ومدّ يده إلى فأس كان الرجل نسيه في مكان وهو ذاهب إليه ، فناوله إياه ، وكان بينه وبين ذلك المكان نحو ميل . ومثل هذه الحكاية كثير .

وكل من قال إنه رأى الخضر وهو صادق إما أن يُتخيل له في نفسه أنه رآه ، ويظن ما في نفسه كان في الخارج ، كما يقع لكثير من أرباب الرياضات . وإما أن يكون جنياً يتصور له بصورة إنسان ليضله ؛ وهذا كثير جداً قد علمنا منه ما يطول وصفه . وإما أن يكون رأى إنسياً ظن أنه الخضر ، وهو غالط في ظنه ؛ فإن قال له ذلك الجنى أو الانسى « إنه الخضر ، فيكون قد كذب عليه . لا يخرج الصدق في هذا الباب عن هذه الأقسام الثلاثة .

وأما الأحاديث فكثيرة . ولهذا لم ينقل عن أحد من الصحابة أنه رأى الخضر ولا اجتمع به ، لأنهم كانوا (١٧٠) أكمل علماء وإيماناً من غيرهم . فلم يكن يمكن الشيطان التليس عليهم كما لبس على كثير من العباد . ولهذا كثير من الكفار - اليهود والنصارى - بأنهم من يظنون أنه الخضر ، ويحضر في كائناتهم ، وربما حدثهم بأشياء ؛ وإنما هو شيطان جاء إليهم ، يضلهم .

ولو كان الخضر حياً لوجب عليه أن يأتي إلى النبي صلى الله عليه وسلم ، فيؤمن به ، ويجاهد معه ، كما أخذ الله الميثاق على الأنبياء وأتباعهم بقوله : **وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ** - آل عمران ٣ : ٨١ . والخضر قد أصلح السفينة لقوم من عرض الناس ، فكيف لا يكون بين محمد وأصحابه ؟

وهو إن كان نبيّاً فنيبنا أفضل منه ؛ وإن لم يكن نبيّاً فأبو بكر وعمر أفضل منه . وهذا مبسوط في موضعه .^١

١ - قد بسط ذلك الحافظ عماد بن كثير في تاريخه « البداية والنهاية » ط . مصر سنة ١٢٥١ ، ج ١ ص ٢٢٥-٢٢٦ .

حقيقة شخصيات أرسطو، والاسكندر، وذى القرنين

وكلامنا هنا في ضلال هؤلاء المتفلسفة الذين يبنون ضلالهم بضلال غيرهم، فيتعلّقون بالكذب في المقولات، وبالجهل في المعقولات. كقولهم: «إن أرسطو وزير ذى القرنين»، — المذكور في القرآن — لأنهم سمعوا أنه كان وزير الاسكندر، وذو القرنين يقال له «الاسكندر».

وهذا من جهلهم. فان الاسكندر الذى وزر له أرسطو هو ابن فيلبس المقدونى الذى يؤرّخ له تاريخ الروم، المعروف عند اليهود والنصارى. وهو إنما ذهب إلى أرض القدس، لم يصل إلى السّد، عند من يعرف أخباره. وكان مشركاً يعبد الأصنام. وكذلك أرسطو وقومه كانوا (١٧١). مشركين يعبدون الأصنام.

وذو القرنين كان موحداً، مؤمناً بالله، وكان متقدماً على هذا^٢. ومن يسميه «الاسكندر» يقول: هو الاسكندر بن دارا^٣.

الاسكندر
وأرسطو
كانا مشركين

ذو القرنين
موحداً

١ — قد أورد البخارى ذكر «ذو القرنين» في أحاديث الأنبياء من صحيحه قبل ذكر «ابراهيم الخليل». قال الحافظ ابن حجر في «فتح البارى» ط. بولاق، ج ٦، ص ٢٧: «وفى إيراد المصنف ترجمة ذى القرنين قبل إبراهيم إشارة إلى توهين قول من زعم أنه الاسكندر اليونانى، لأن الاسكندر كان قريباً من زمن عيسى عليه السلام. وبين زمن إبراهيم وعيسى أكثر من ألفى سنة». ثم ذكر لم لقب الاسكندر بـ «ذو القرنين»، ثم ذكر وجوه الفرق بينهما، فنها ما روى الفاكهى، من طريق عبيد بن عمير أحد كبار التابعين، أن ذا القرنين حج ماشياً، فسمع به إبراهيم، فلتفاه.

٢ — تقدم آنفاً أنه كان في زمن إبراهيم الخليل عليه السلام.

٣ — كتب كاتب على هامش أصل النسخة مهنا تعليقة هذا نصها: «لا يقول أحد بأن الاسكندر هو ابن دارا، بل هو القاتل للملك الذى يقال له «دارا بن دارا». بل هو ابن فيلبس المقدونى، لا خلاف في ذلك».

فأنكر صاحب التعليقة وجود من يقول بأن الاسكندر هو ابن دارا إنكاراً مطلقاً. والتحقيق يدل على وجود القائلين بذلك، خطأ كان أو صواباً. فقال المعلم بطرس البستاني في «دائرة المعارف العربية» ط. بيروت، ج ٣، ص ٥٤٧، في ترجمة «الاسكندر بن فيلبس المقدونى»: «وياقبه الأفرنج بـ «الكبير، والعرب بـ «ذو القرنين». ثم قال: «وأما كتاب العرب فقد ذكروا عنه أموراً كثيرة... وقد أحيينا أن نورد هنا بعض قصص رووها عنه في عدة كتب، واعتقادهم في منشأه وتصرفاته وغير ذلك من أحواله». ثم قال في أنشائه: «وقال قوم إنه أخو دارا لآبيه، وهو دارا الأصغر الذى حاربه. وكان دارا الأكبر قد تزوج أم الاسكندر، وهى ابنة ملك الروم». ثم ذكر قصة ردها إلى أهلها وهى حامل بالاسكندر، وولادته وتسميته، ثم ملكه بلاد الروم، ومحاربه لدارا بن دارا — وهو أخوه لآبيه — وكيفية قتله، الخ مما يرجع لتفصيله هنالك. (يتبعه بقية)

ولهذا كان هؤلاء المتفلسفة إنما راجوا على أبعاد الناس عن العقل والدين ،
 كالفراطة والباطنية الذين ركبوا مذهبهم من فلسفة اليونان ودين المجوس وأظهروا
 الرفض ، وكجهال المنصوفة وأهل الكلام . وإنما ينفقون في دولة جاهلية بعيدة عن
 العلم والايمان ، إما ككتاراً وإما منافقين ، كما نفق منهم من نفق على المناقنين
 الملاحدة ، ثم نفق على المشركين التترك . وكذلك إنما ينفقون دائماً على أعداء الله
 ورسوله من الكفار والمنافقين .

مزيد الكلام على تحديد الاستدلال بمقدمتين فقط

وكلامنا الآن فيما احتجوا به على أنه لا بد في «الدليل» من مقدمتين لا أكثر
 ولا أقل ، وقد عرف ضعفه .

ثم إنهم لما علموا أن «الدليل» قد يحتاج إلى مقدمات ، وقد يكفي فيه مقدمة
 واحدة ، قالوا : إنه ربما أدرج في «القياس» قول زائد ، أي مقدمة ثالثة زائدة على
 مقدمتين لغرض فاسد أو صحيح ، كبيان المقدمتين ، ويسمونه «المركب» . قالوا :
 ومضمونه أقيسة متعددة سيقت لبيان مطلوب واحد ، إلا أن المطلوب منها بالذات

(تابع) فن قال بهذا القول الذي نقله البستاني يقول : «هو الاكسندر بن دارا» ، كما ذكره المصنف تماماً ،
 فلا وجه لانكاره . وهذا القول لا ينافي كون الاكسندر هو «القاتل للملك الذي يقال له دارا بن دارا» ،
 بل في القصة إثباته . وأما قول صاحب التعليقة «بل هو ابن فيليس المقدوني ، لا خلاف في ذلك»
 فتحصيل للحاصل لا حاجة إليه .

ومن الغريب أن التواب أما طيب صديق بن حسن القنوجي رحمه الله حيث نقل قول المصنف بطوله
 وحرره عن «ذى القرنين» في تفسيره المسمى «فتح البيان» ط . بولاق سنة ١٣٠١ ، ج ٥ ، ص ٤٢٢ ،
 عند قوله تعالى : «ويثوثونك عن ذى القرنين» قد غير قول ابن تيمية هذا ، وهو «ومن يسميه الاكسندر
 يقول : هو الاكسندر بن دارا» فقال بدله «ومن يسميه الاكسندر (و) يقول : هو الاكسندر بن فيليس» .
 فهذا إما غلط مطبعي وهو بعيد ، وإما تبديل متعمد وهو الأقرب .

ولعل سبب ذلك أن نسخة أصلا من «كتاب الرد على المنطقين» المحفوظة في المكتبة الأصفية بحيدر
 آباد الدكن هي النسخة بنفسها التي كان يملكها التواب صديق رحمه الله ، كما أخبرنا بذلك الاستاذ السيد
 سايان الندوي ، بل لا يوجد فيها يعلم لهذا الكتاب غير تلك النسخة إلا ما استنسخ منها . وعليها في
 هذا المقام من التعليقة ما نرى ، ويظهر أن التواب رحمه الله قد اعتقد صدقها ، فأصلح بزعمه أصل كلام
 ابن تيمية رحمه الله ، كما طبع في «فتح البيان» ، بنا على ذلك الاعتقاد ، مع أن كلام شيخ الاسلام ابن
 تيمية رحمه الله صحيح صادق في محله كما قررنا ، والله أعلم بالصواب .

ليس إلا واحداً . قالوا : وربما حذف إحدى المقدمات . إما للعلم بها . أو لفرض فاسد . وقسموا المركب (١٧٢) إلى « مفصول » و « موصول » كما تقدم .

يقال : هذا اعتراف منكم بأن من المطالب ما يحتاج إلى مقدمات . ومنها ما يكفي فيه مقدمة واحدة . ثم قلتم : إن ذلك الذي يحتاج إلى مقدمات هو في معنى أقيسة متعددة . فيقال لكم : إذا ادعيت أن الذي لا بد منه إنما هو قياس واحد يشتمل على مقدمتين . وأن ما زاد على ذلك هو في معنى أقيسة ، كل قياس لبيان مقدمة من المقدمات ، فقولوا : « إن الذي لا بد منه هو مقدمة واحدة ، وإن ما زاد على تلك المقدمة من المقدمات فانما هو لبيان تلك المقدمة » .

وهذا أقرب إلى المعقول . فانه إذا لم يعلم ثبوت الصفة لاوصوف — وهو ثبوت الحكم للحكوم عليه ، وهو ثبوت الخبر للبتدأ ، أو المحمول للموضوع^٢ — إلا بوسط بينهما هو « الدليل » ، فالذي لا بد منه هو مقدمة واحدة . وما زاد على ذلك فقد يحتاج إليه وقد لا يحتاج إليه .

وأما دعوى الحاجة إلى القياس الذي هو المقدمتان الاحتياج إلى ذلك في بعض المطالب ، فهو كدعوى الاحتياج في بعضها إلى ثلاث مقدمات ، وأربع ، وخمس ، الاحتياج إلى ذلك في بعض المطالب . وليس تقدير عدد باولى من عدد . وما يذكرونه من حذف إحدى المقدمتين لوضوحها أو للتخليط يوجد مثله في حذف الثالثة والرابعة . ومن احتج على مسألة بمقدمة لا تكفي وحدها في بيان المطلوب ، أو مقدمتين أو ثلاثة لا تكفي ، طواب بالتمام الذي يحصل به الكفاية . وإذا ذكرت المقدمات منع منها ما يقبل المنع ، وعورض منها ما يقبل المعارضة ، حتى يتم الاستدلال . كن

الذي لا بد
منه هو
مقدمة واحدة

١٠

١٥

إن لم تكف
مقدمة طوب
بأكثر

١ - « المقول » : كذا في « دس » ، وفي أصلنا : « العقول » .

٢ - « أو المحمول للموضوع » : كذا في « دس » ، وفي أصلنا : « والموضوع للمحمول » ، والأول أشبه

طلب منه الدليل على تحريم شراب خاص حين قال: «هذا حرام»، فقيل له: «لم؟» قال: «لأنه نبيذ مسكر». فهذه المقدمة كافية إن (١٧٣) كان المستمع ممن يعلم أن «كل مسكر حرام»، إذا سلم له تلك المقدمة.

وإن منعه إياها. وقال: «لا نسلم أن هذا مسكر» احتاج إلى بيانها بخبر من يوفق بخبره، أو بالتجربة في نظيرها. وهذا قياس تمثيل، وهو مفيد لليقين. فإن الشراب الكثير إذا جرب بعضه وعلم أنه مسكر عُلم أن الباقي منه مسكر، لأن حكم بعضه مثل بعض. وكذلك سائر القضايا التجريبية، كالدلم بأن الحبز يُشبع، والماء يروى، وأمثال ذلك، إنما مبناها على «قياس التمثيل». بل وكذلك سائر الحسيات التي علم أنها كلية إنما هو بواسطة «قياس التمثيل».

وإن كان ممن يتنازعه في «أن النبيذ المسكر حرام»، احتاج إلى مقدمتين - إلى ١٠ «إثبات أن هذا مسكر»، وإلى «أن كل مسكر خمر». فثبت الثانية بأدلة متعددة، كقول النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «كل مسكر خمر»؛ و«كل شراب أسكر فهو حرام»^٢؛ وبأنه سئل عن شراب يضع من العسل يقال له «البتع»، وشراب يصنع من الذرة يقال له «الميزر»، وكان قد أوتى جوامع الكلم، فقال: «كل مسكر حرام»^٣. وهذه الأحاديث في الصحيح. وهي وأضعافها معروفة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم تدل على أنه حرّم كل شراب أسكر. فان قال: «أنا أعلم أنه خمر، لكن لا أسلم أن الخمر حرام»، أو «لا أسلم أنه حرام مطلقاً»، أثبت هذه المقدمة الثالثة. وهلم جرّأ.

مزيد البيان أن المقدمة الواحدة قد تكفي

وما يبين لك أن المقدمة الواحدة قد تكفي في حصول المطلوب أن «الدليل» هو ٢٠ ما يستلزم الحكم المدلول عليه، كما تقدم بيانه. ولما كان الحد الأول مستلزماً للاوسط،

١ و٢ - الأحاديث الثلاثة أخرجهما مسلم في كتاب الأشربة، باب بيان أن كل مسكر خمر، الخ. فالأول قطعة من حديث عبد الله بن عمر، وقد تقدم في ص ١١١، والثاني عن عائشة، والثالث عن أبي موسى الأشعري.

(١٧٤) والأيوسط للثالث ، ثبت أن الأول مستلزم للثالث . فان ملزوم الملزوم ملزوم ، ولازم اللازم لازم . فالحكم لازم من لوازم الدليل ، لكن لم يعرف لزومه إياه إلا بوسط بينهما ، والوسط ما يقرب بقولك «لأنه» .

وهذا ما ذكره المنطقيون ، ابن سينا وغيره . ذكروا الصفات اللازمة للوصوف ، وأن منها ما يكون بين اللزوم . وردوا بذلك على من فرق من أصحابهم بين «الذاتي» و«اللازم» للاحية بأن «اللازم» ما افتقر إلى «وسط» بخلاف «الذاتي» . فقالوا له : كثير من الصفات اللازمة لا تفتقر إلى «وسط» وهي البينة اللزوم . و«الوسط» عند هؤلاء هو «الدليل» .

وأما ما ظنه بعض الناس أن «الوسط» هو ما يكون متوسطاً في نفس الأمر بين اللازم القريب واللازم البعيد ، فهذا خطأ . ومع هذا يتبين حصول المراد على التقديرين . فنقول :

إذا كانت اللوازم منها ما لزومه للزوم بين نفسه لا يحتاج إلى «دليل» يتوسط بينهما ، فهذا نفس تصوّره و تصور الملزوم يكنى في العلم بشبوته له . وإذا كان بينهما «وسط» ، فذاك «الوسط» إذا كان لزومه للزوم الأول ، ولزوم الثاني له ، يتبيناً لم يفتقر إلى «وسط» ثان .

(١٧٥) وإن كان أحد الملزومين غير بين بنفسه احتاج إلى «وسط» . وإن لم يكن واحد منهما يتبيناً احتاج إلى «وسطين» . وهذا «الوسط» هو حدّ تكنى فيه مقدمة واحدة .

فاذا طلب الدليل على تحريم النيذ المسكر قليل : لأنه قد صح عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال : «كل مسكر خمر» أو «كل مسكر حرام» . فهذا «الوسط» ، وهو قول النبي صلى الله عليه وسلم ، لا يفتقر عند المؤمن لزوم تحريم المسكر له إلى «وسط» ، ولا يفتقر لزوم تحريم النيذ المتنازع فيه لتحريم المسكر إلى «وسط» . فان كل أحد يعلم أنه إذا حرّم كل مسكر حرّم النيذ المسكر المتنازع فيه ، وكل

مؤمن يعلم أن النبي صلى الله عليه وسلم إذا حرّم شيئاً حرّم .

ولو قال : « الدليل على تحريمه أنه مسكر ، فالخاطب إن كان يعرف أن ذلك مسكر ، والمسكر محرّم ، سلم له التحريم ، ولكنه كان غافلاً عن كونه مسكراً ، أو جاهلاً بكونه مسكراً .

وكذلك إذا قال : « لأنه خمر ، فان أقرّ أنه خمر ثبت التحريم . وإذا أقرّ بعد إنكاره فقد يكون كان جاهلاً فعلم ، أو غافلاً فذكر . فليس كل من علم شيئاً كان ذاكرآ له .

الخلاف في أن العلم بالمقدمتين كاف في العلم بالنتيجة أم لا ؟

ولهذا تنازع هؤلاء المنطقيون في « العلم بالمقدمتين » هل هو كاف في العلم بالنتيجة ، أم لا بد من التفظن لأمر ثالث ؟ وهذا الثاني هو قول ابن سينا وغيره . قالوا : لأن الإنسان قد يكون عالماً بـ « أن البغلة لا تلد » ، ثم يغفل عن ذلك ويرى بغلة متفتحة البطن ، فيقول : « أهذه حامل أم لا ؟ » ، فيقال له : « أما تعلم أنها بغلة ؟ » فيقول : (١٧٦) « بلى » ، ويقال له : « أما تعلم أن البغلة لا تلد ؟ » فيقول : « بلى » . قال : فحينئذ يفظن لكونها لا تلد .

ونازعه الرازي وغيره وقالوا : هذا ضعيف ؛ لأن اندراج إحدى المقدمتين تحت الأخرى إن كان مغايراً للمقدمتين كان ذلك مقدمة أخرى لا بد فيها من الاتساج ، ويكون الكلام في كيفية التيامها مع الأوليين كالكلام في كيفية التيام الأوليين ، ويفضى ذلك إلى اعتبار ما لا نهاية له من المقدمات . وإن لم يكن ذلك معلوماً مغايراً للمقدمتين استحال أن يكون شرطاً في الاتساج ، لأن الشرط مغاير للشرط وهنا لا مغايرة ، فلا يكون شرطاً . وأما حديث البغلة فذلك إنما يمكن إذا كان الحاضر في

٢٠

الذهن إحدى المقدمتين فقط ، إما الصغرى وإما الكبرى . وأما عند اجتماعها في

الذهن فلا نسلم أنه يمكن الشك أصلاً في النتيجة .

قلت : وحقيقة الأمر أن هذا النزاع لهم في ظنهم الحاجة إلى مقدمتين فقط ،

اعتراف ابن
سينا
بالاحتياج
إلى مقدمة
ثالثة

خلاف
الرازي في
ذلك

وليس الأمر كذلك، بل المحتاج إليه هو ما به يعلم المطلوب، سواء كانت مقدمة، أو ثنتين، أو ثلاثاً. والمغفول عنه ليس بمعلوم حال الغفلة، فإذا تذكر صار معلوماً بالفعل. وهنا الدليل هو «العلم بأن الغفلة لا تحبل»، وهذه المقدمة كان واهلاً عنها، فلم يكن عالماً بها العلم الذي تحصل به الدلالة. فإن المغفول (١٧٧) عنه لا يدل حين ما يكون مغفولاً عنه، بل إنما يدل حال كونه مذكوراً، إذ هو بذلك يكون معلوماً علماً حاضراً.

المحتاج إليه هو ما به يعلم المطلوب

تزيه الرب عن الغفلة

والرب تعالى منزّه عن الغفلة والنسيان، لأن ذلك يناقض حقيقة العلم، كما أنه منزّه عن السّنة والنوم، لأن ذلك يناقض كمال الحيوة والقيومية، فإن النوم أخو الموت. ولهذا كان أهل الجنة لا ينامون كما لا يموتون، وكانوا يُسَمُّونَ التَّسْبِيحَ كما يُسَمُّونَ أحياناً النفس.

وحده دليل العلم بلزوم المدلول له

والمقصود هنا أن وجه الدليل «العلم بلزوم المدلول له» سواء سُمِّيَ «استحضاراً» أو «تفطناً» أو غير ذلك. ففي استحضار في ذهنه لزوم المدلول له علم أنه دالّ عليه. وهذا اللزوم إن كان يبنياً له، وإلا فقد يحتاج في بيانه إلى مقدمة، أو ثنتين، أو ثلاثة، أو أكثر.

إن الأوساط تنوع

و«الأوساط» تنوع بتنوع الناس. فليس ما كان وسطاً مستلزماً للحكم في حق هذا هو الذي يجب أن يكون وسطاً في حق الآخر، بل قد يحصل له وسط آخر. ف«الوسط» هو الدليل، وهو الواسطة في العلم بين اللزوم والملازم، وهما المحكوم والمحكوم عليه، فإن الحكم لازم للمحكوم عليه ما دام حكماً له. والأوساط — التي هي الأدلة — مما يتنوع ويتعدد بحسب ما يفتحه الله للناس من الهداية، كما إذا كان «الوسط» خبراً صادقاً فقد يكون الخبر لهذا غير الخبر لهذا.

وإذا رأى الناس الهلال وثبت عند دار السلطان وتفرّق الناس فأشاعوا ذلك في البلد، فكل قوم يحصل لهم العلم غير المخبرين الذين أخبروا غيرهم.

(١٧٨) والقرآن والسنة الذي يبلغه الناس عن الرسول بلغ كل قوم بوسائط غير

وسائط غيرهم ، لا سيما في القرن الثاني والثالث . فهؤلاء لهم مقرنون ومعلون ، وهؤلاء لهم مقرنون ومعلون . وهؤلاء كلهم وسائط - وهم الأواسط - بينهم وبين معرفة ما قاله الرسول وفعله ، وهم الذين دلّوهم على ذلك بأخبارهم وتعليمهم .

وكذلك المعلومات التي تال بالعقل أو الحس إذا نبه عليها منبهه ، وأرشد إليها مرشد ، فذلك أيضاً مما يختلف ويتنوع ؛ ونفس الوسائط العقلية تتنوع وتختلف .
 ٥ . وأما من جعل «الوسط» في اللوازم هو وسطاً في نفس ثبوتها لاوصوف ، فهذا باطل من وجوه ، كما قد بسط في موضعه . وتقدير صحته ، فالوسط الذهني أعم من الخارجي ، كما أن الدليل أعم من العلة . فكل علة يمكن الاستدلال بها على المعلول ، وليس كل دليل يكون علة في نفس الأمر .

وكذلك ما كان متوسطاً في نفس الأمر أمكن جعله متوسطاً في الذهن ، فيكون
 ١٠ . دليلاً ، ولا يتعكس ، لأن الدليل هو ما كان مستلزماً للدلول . فالعلة المستزمنة للمعلول يمكن الاستدلال بها . والوسط الذي يلزم الملزوم ، ويلزمه اللازم البعيد ، هو مستلزم لذلك اللازم ، فيمكن الاستدلال به .

فتبين أنه على كل تقدير يمكن الاستدلال على المطلوب بمقدمة واحدة إذا لم يحتاج
 ١٥ . إلى غيرها ، وقد لا يمكن إلا بمقدمات ، (١٧٩) فيحتاج إلى معرفتين . وأن تخصيص الحاجة بمقدمتين دون ما زاد وما نقص تحكّم محض .

لا يلتزم الاستدلال بمقدمتين فقط إلا أهل المنطق

ولهذا لا تجد في سائر طوائف العقلاء ومصنفي العلوم من يلتزم في استدلاله البيان بمقدمتين لا أكثر ولا أقل ، ويجتهد في ردّ الزيادة إلى ثنتين وفي تكميل النقص بجعله مقدمتين ، إلا أهل منطق اليونان ومن سلك سبيلهم ، دون من كان باقياً على فطرته
 ٢٠ . السليمة ، أو سلك مسلك غيرهم ، كالمهاجرين ، والانصار ، والتابعين لهم باحسان ،

١ - الأواسط : جمع الأوسط . . مثل الأفضل والأفاضل . و الأوسط : هو المتوسط المتعدل . فكان المراد : هم العدول الثقات ، والله أعلم .

وسائر أئمة المسلمين، وعلمائهم، ونظارهم، وسائر طوائف الملل.

وكذلك أهل النحو، والطب، والهندسة، لا يدخل في هذا الباب إلا من اتبع في ذلك هؤلاء المنطقيين، كما قلدهم في «الحدود» المركبة من «الجنس» و«الفصل». وما استفادوا بما تلقوه عنهم علماً إلا علماً يستغنى عن باطل كلامهم، أو ما يضر ولا ينفع لما فيه من الجهل أو التطويل الكثير.

ولهذا لما كان الاستدلال تارة يقف على مقدمة، وتارة على مقدمتين، وتارة على مقدمات، كانت طريقة نظار المسلمين أن يذكروا من الأدلة على المقدمات ما يحتاجون إليه؛ ولا يلزمون في كل استدلال أن يذكروا مقدمتين، كما يفعله من يسلك سبيل المنطقيين. بل كتب نظار المسلمين وخطابهم، وسلوكهم في نظرهم لأنفسهم ومناظرتهم لغيرهم، تعليماً، وإرشاداً، ومجادلة، على ما ذكرت. وكذلك سائر أصناف العقلاء من أهل الملل وغيرهم، إلا من سلك طريق هؤلاء.

وما زال نظار المسلمين يعمون (١٨٠) طريقة أهل المنطق، ويبينون ما فيها من العيب، واللكنة، وقصور العقل، وعجز النطق. ويبينون أنها إلى إفساد المنطق العقلي واللساني أقرب منها إلى تقويم ذلك. ولا يرضون أن يسلكوها في نظرهم ومناظرتهم، لا مع من يوالونه، ولا مع من يعادونه.

الامام الغزالي وعلم المنطق

وإنما كثر استعمالها من زمن أبي حامد^١. فانه أدخل مقدمة من المنطق في أول كتابه «المستصفى»^٢، وزعم أنه لا يثق بعلمه إلا من عرف هذا المنطق.

الغزالي أول من أدخل المنطق في أصول الفقه

١ - أبو حامد: هو الامام حجة الاسلام زين الدين محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الغزالي الطوسي الفقيه الشافعي الأصول، فيلسوف متصوف. تلمذ لامام الحرمين أبي المعالي، وتولى التدريس بمدرسة النظامية بغداد، ثم حج ورجع إلى دمشق واستوطنها عشر سنين وصنف فيها كتاباً، ثم صار إلى القدس والاسكندرية، ثم عاد إلى وطنه بطوس مقبلاً على التصنيف، والعبادة، والنظر في الأحاديث، خصوصاً البخاري، إلى أن انتقل إلى رحمة الله تعالى في سنة ٥٥٥هـ، عن خمس وخمسين سنة.

٢ - المستصفى: في أصول الفقه، فرغ من تأليفه سنة ٥٠٣هـ، طبع مراراً بمصر. وقد أورد الشيخ ابن

مؤلفات

الغزالي

في المنطق

وصنف فيه « معيار العلم » و« محك النظر »^١.

وصنف كتاباً سماه « القسطاس المستقيم »^٢، ذكر فيه خمس موازين - الضروب الثلاثة الخليات، والشرطي المتصل، والشرطي المنفصل - وغير عباراتها إلى أمثلة أخذها من كلام المسلمين، وزعم أنه أخذ تلك الموازين من الأنبياء. وذكر أنه خاطب بذلك بعض أهل التعليم.

وصنف كتاباً في مقاصدهم^٣، وصنف كتاباً في تهافتهم^٤، وبين كفرهم بسبب مسألة قدم العالم، وإنكار العلم بالجزئيات، وإنكار المعاد.

وبين في آخر كتبه أن طريقهم فاسدة لا توصل إلى يقين، وذمها أكثر مما ذم طريقة المتكلمين، لكن بعد أن أودع « كتبه المضمون بها على غير أهلها »^٥ وغيرها من معاني كلامهم الباطل المخالف لدين المسلمين ما غير عبارته، وعبر عنه بعبارات المسلمين

(بقية التعليق السابق) الصلاح (المتوفى سنة ٦٤٣ هـ) عبارة « المسخى » بحروفها، وهي: « هذه مقدمة العلوم كلها، ومن لا يحيط بها فلا ثقة له بعلومه أصلاً »، ثم تكلم عليها بالإنكار، كما ذكره المصنف في « شرح العقيدة الأصفهانية » ط. بمصر سنة ١٣٢٩ هـ، ص ١١٥.

١ - « معيار العلم »: في فن المنطق، ط. بمصر سنة ١٣٢٩، ثم سنة ١٣٤٦ هـ، صفحته ٢٢٧. وقد تكرر ذكره وإيراد العبارات منه في هذا الرد.

٢ - « محك النظر »: في المنطق، ط. بمصر، بمط. الأدبية (دون تاريخ)، صفحته ١٣٣ - معجم المطبوعات.

٣ - « القسطاس المستقيم »: ط. بمصر سنة ١٣١٨، صفحته ١١٢ - من معجم المطبوعات.

٤ - هو « مقاصد الفلاسفة » في المنطق والحكمة الإلهية، والحكمة الطبيعية. عرف فيه مذاهبهم وحكى مقاصدهم من علومهم. ط. بمصر سنة ١٣٣١ هـ، صفحته ٣٢٨.

٥ - هو « تهافت الفلاسفة ». فيه أربع مقدمات وعشرون مسألة من المسائل التي تناقض فيها كلامهم، فصلها وأبطل مذاهبهم فيها. ط. بمصر مستقلاً ومع « تهافت المتهاوتين » لابن رشد في الرد عليه، و« تهافت الفلاسفة » لحواجه زاده للحاكمة بين تهافت الغزالي وتهافت ابن رشد، مصر سنة ١٣١٩ ثم ١٣٢١ هـ.

٦ - بالهامش هنا ما نصه: « تصریح من المصنف رحمه الله بأن المضمون به عن (كذا) غير أهله، تأليف الغزالي. قد وقتت عليه، ورأيت فيه كفریات بلا ريب. فأحرقته بحمد الله، وخبرت على ناره ونار الإنسان الكامل، (للجلی) طاماً، وكت مريضاً، فلما أكلته شذاني الله - وله الحمد - ببركات نصرى لدين الاسلام الحمد لله. ولم أكن أظنه للغزالي حتى رأيت كلام المصنف رحمه الله. اه. ولعل كاتبها هو الذى كتب ما كتب عن هذا الكتاب كما بيناه في تعليقتنا بصفحة ١٠٣، حيث سبق ذكر هذا الكتاب أو هذه الكتب، وقد بسطنا هناك ما آل إليه تحقيقنا عن ذلك.

التي لم يريدوا بها ما أراده، كما يأخذ لفظ «المُلْك» و«المَلَكوت» و«الجِبْروت» .
 وكان النبي صلى الله عليه وآله وسلم (١٨١) يقول في ركوعه وسجوده: «سُبْحَانَ ذِي
 الجِبْرُوتِ وَالْمَلَكُوتِ وَالْكِبْرِيَاءِ وَالْعَظَمَةِ» . و«الجِبْرُوت» و«المَلَكُوت» فَعَلَوْتُ
 الجِبْرُوتِ وَالْمَلِكِ، كَالرَّحْمَتِ، وَالرَّغِيْبَتِ، وَالرَّهْبَتِ، فَعَلَوْتُ مِنَ الرَّحْمَةِ، وَالرَّغْبَةِ،
 وَالرَّهْبَةِ. والعرب تقول «رهبوت خير من رحمت»، أي، أن تُرهب خير
 من أن تُرحم.

و«الجِبْرُوت» و«المَلَكُوت» يتضمّن من معاني أسماء الله تعالى وصفاته ما دلّ
 عليه معنى «المَلِكِ، الجِبَّارِ». وأبو حامد يجعل عالم الملك «عالم الأجسام»، وعالم
 المَلَكُوتِ والجِبْرُوتِ «عالم النفس والعقل». ومعلوم أن النبي صلى الله عليه وآله
 وسلم والمسلمين لم يقصدوا بهذا اللفظ هذا.

بل ما يثبته المتفلسفة من «العقل» باطل عند المسلمين، بل هو من أعظم الكفر.
 فان «العقل الأول»، عندهم مُبَدِعُ كل ما سوى الله، و«العقل العاشر» مبدع ما
 تحت فلك القمر. وهذا من أعظم الكفر عند المسلمين، واليهود، والنصارى.
 و«العقل» في لغة المسلمين مصدر عَقَلَ يَعْقِلُ عَقْلًا. وهو أيضاً غريزة في
 الانسان، فسماه من باب الأعراض، لا من باب الجواهر القائمة بأنفسها. وعند
 المتفلسفة سماه من النوع الثاني.

و«المَلَكُوت» التي أخبرت بها الرسل، وإن كان بعض من يريد الجمع بين النبوة
 والفلسفة يقول إنها «العقول»، فهذا من أبطل الباطل. فبين ما وصف الله به
 «المَلَكُوت» في كتابه وبين «العقول» التي يثبتها هؤلاء من الفروق ما لا يخفى إلا على
 من أعمى الله بصيرته، كما قد بسطنا ذلك في موضعه.

والحديث الذي يروى «أَوَّلَ مَا خَلَقَ اللهُ الْعَقْلَ» (١٨٢) قال له «أَقْبِلْ»، فأقبل،
 ثم قال له «أَدْبِرْ»، فأدبر. فقال: «وعزتي ما خلقت خلقاً أكرم على منك، فك
 ٢٠ — أخرجه أبو داود، والنسائي، في الصلاة، عن عرف بن مالك الأشجعي رضى الله عنه.

بطلات ما
 يثبته المتفلسفة
 من «العقل»

١٥

٢٠

أول ما خلق
 الله العقل،
 حديث
 موضوع

أخذ، وبك أعطى، وبك الثواب، وبك العقاب،، هو حديث موضوع باتفاق أهل المعرفة بالحديث، كما ذكر ذلك الدارقطني^١ وبين من وضعه. وكذلك ذكر ضعفه أبو حاتم بن حبان^٢، والعقيلي^٣، وابن الجوزي^٤، وغيرهم.

ومع هذا فلفظه: «أول ما خلق الله العقل» قال له، فدلوه أنه خاطبه في أول أوقات خلقه، ليس مدلوله أنه أول المخلوقات. وفي تمامه أنه قال: «ما خلقت خلقاً أكرم على منك»، فدل أنه خلق قبله غيره. وفيه أنه مخلوق^٥.

وأبو حامد يفرق بين عالم الخلق وعالم الأمر. فيجعل «الأجسام» عالم الخلق، و«النفوس والعقول» عالم الأمر. وهذا أيضاً ليس من دين المسلمين، بل كل ما سوى الله مخلوق عند المسلمين، والله تعالى خالق كل شيء.

وإذا ادّعى أن «العقول» التي أثبتوها هي «الملئكة» في كلام الأنبياء فقد ثبت بالنص والاجماع أن الله خلق الملئكة، بل خلقهم من مادة، كما ثبت في صحيح مسلم، عن عائشة، أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «خلق الله الملئكة من نور، وخلق

١ - الدارقطني: هو أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد بن مهدي بن مسعود البغدادي، الامام الحافظ الكبير، صاحب التصانيف، إليه النهاية في معرفة الحديث، والطلب، وأسماء الرجال، وكان يدعى «أمير المؤمنين في الحديث». توفي سنة ٣٨٥ هـ.

٢ - أبو حاتم بن حبان: هو محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ التميمي البستي الشافعي، صاحب «الصحيح». كان حانظاً، ثباتاً، إماماً، حجة. أحد أوعية العلم في الحديث، والفقه، واللغة، والوعظ، وغير ذلك، صاحب التصانيف. أكثر التقاد على أن «صحيحه» أصح من «سنن ابن ماجه». توفي سنة ٣٥٤ هـ.

٣ - العقيلي: هو أبو جعفر محمد بن عمرو بن موسى بن حماد العقيلي، الحافظ، صاحب الجرح والتعديل، كان مقيماً بالحرمين ولهذا عده في أهل الحجاز. هو ثقة جليل القدر، عالم بالحديث، مقدم بالحفظ، له «كتاب الضعفاء» كبير وغيره. توفي بمكة سنة ٣٢٢ هـ.

٤ - ابن الجوزي: هو أبو الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن علي بن محمد البغدادي، الفقيه الحنبلي، الواعظ، الحافظ، علامة عصره، وإمام وقته في الحديث، وكتبه أكثر من أن تعد. توفي سنة ٥٩٧ هـ.

٥ - حديث «أول ما خلق الله العقل، الخ»: قد أشبع المصنف روح الكلام على هذا الحديث في كتاب «بغية المرئاد» ط. مصر سنة ١٣٢٩ هـ، من ص ٥٢-٥٣، من جميع الوجوه العقلية والنقلية يبسط لا مزيد عليه.

خلقت الملئكة
من مادة
خلالاً لقول
الفلاسفة

الجان من مارج من نار، وخلق آدم بما وصف لكم. ^١ فين أن الملكة مخلوقون من مادة موجودة قبلهم. فأين هذا من قول من ينفي الخلق عنها؟ ويقول إنها مبتدعة لا مخلوقة، أو يقول إنها قديمة أزلية لم تكن من مادة أصلاً. وهذه الأمور مبسطة في موضع آخر.

والمقصود هنا أن كتب (١٨٣) أبي حامد وإن كان فيها كثير من كلامهم الباطل، إما بعبارتهم أو بعبارة أخرى، فهو في آخر أمره يبالغ في ذمهم، ويبين أن طريقهم متضمنة من الجهل والكفر ما يوجب ذمها، وفسادها أعظم من طريقة المتكلمين. ومات وهو مشتغل بـ «البخارى» و «مسلم» ^٢.

آخر حال
الغزالي التوبة
إن شاء الله

والمنطق الذي كان يقول فيه ما يقول ما حصل له مقصوده، ولا أزال عنه ما كان فيه من الشك والحيرة. بل كان متوقفاً حائراً فيما هو من أعظم المطالب العالية الإلهية والمقاصد السامية الربانية، ولم يفن عنه المنطق شيئاً.

لم يفن المنطق
عنه شيئاً

ولكن بسبب ما وقع منه في أثناء عمره وغير ذلك صار كثير من النظائر يدخلون المنطق اليوناني في علومهم، حتى صار من يسلك طريق هؤلاء من المتأخرين يظن أنه لا طريق إلا هذا، وأن ما ادعوه من «الحد» و «البرهان» هو أمر صحيح ومسلم عند العقلاء. ولا يعلم أنه ما زال العقلاء والفضلاء من المسلمين وغيرهم يعيرون ذلك ويظنون فيه، وقد صنف نظار المسلمين في ذلك مصنفات متعددة. وجمهور المسلمين يعيرونه عياً بجملاً لما يرونه من آثاره ولوازمه الدائرة على ما في أهله مما يناقض العلم والايان، ويفضي بهم الحال إلى أنواع من الجهل، والكفر، والضلال.

ظط
التأخرون
بسبب تعظيم
الغزالي وغيره
المنطق
١٥

والمقصود هنا أن ما يدعونه من توقف كل مطلوب نظري على مقدمتين لا أكثر

ليس كذلك. ^{٢٠}

١ - أخرجه مسلم في الزهد والرقائق، ولفظه بصيغة المجهول: «دخلت الملائكة من نور، الخ».

٢ - يذكر: سقطت كلمة «يذكر» في أصلنا، وتوجد في «س»، ولا تستقيم العبارة إلا بها.

٣ - بالبخارى ومسلم: في أصلنا: «بالبخارى، فقط»، وزيادة «مسلم» من «س».

دعواهم إضمار إحدى المقدمتين في «قياس الضمير»

وهم يسمون القياس الذي حذف إحدى مقدمتيه «قياس (١٨٤) الضمير» ، ويقولون إنها قد تحذف إما للعلم بها ، وإما غلطاً ، أو تغليطاً .

يقال : إذا كانت معلومة كانت كغيرها من المقدمات المعلومة . وحيثذ فليس

- إضمار مقدمة بأولى من إضمار ثنتين ، وثلاثة ، وأربعة . فان جاز أن يدعى في الدليل الذي لا يحتاج إلا إلى مقدمة أن الأخرى مضمرة محذوفة جاز أن يدعى فيما يحتاج إلى ثنتين أن الثالثة محذوفة ، وكذلك فيما يحتاج إلى ثلاث ، وليس لذلك حد . ومن تدبر هذا وجد الأمر كذلك .

وجود الرِّكَّة والعي في كلام أهل المنطق

- ١٠ ولهذا لا يوجد في كلام البلغاء أهل البيان الذين يقيمون البراهين والحجج اليقينية بأبين العبارات من استعمال المقدمتين في كلامهم ما يوجد في كلام أهل المنطق . بل من سلك طريقهم كان من المضيِّقين لطريق العلم عقولاً وألسنة . ومعانيهم من جنس أفاظهم ، تجد فيها من الرِّكَّة والعي ما لا يرضاه عاقل .

العيب على من
أثبت فلاسفة
للإسلام

وكان يعقوب بن إسحاق الكندي فيلسوف الإسلام في وقته - أعنى الفيلسوف الذي في الإسلام ، وإلا فليس الفلاسفة من المسلمين . كما قالوا البعض أعيان القضاة الذين كانوا في زماننا : « ابن سينا من فلاسفة الإسلام » ، فقال : « ليس للإسلام فلاسفة » . كان يعقوب يقول في أثناء كلامه « لعدم فقد وجود كذا » ، وأنواع هذه الاضافات . ومن وُجد في بعض كلامه فصاحة أو بلاغة كما يوجد في بعض كلام ابن سينا وغيره فلما استفاده من المسلمين - من عقولهم وألسنتهم . وإلا فلو مشى على طريقة سلفه وأعرض عما تعلمه من المسلمين لكان عقله ولسانه يشبه عقولهم وألسنتهم .

٢٠

التباس أمر المنطق على طائفة لم يتصوروا حقائقه

وهم أكثر (١٨٥) ما ينفقون على من لا يفهم ما يقولونه ويعظمهم بالجهل والوهم .

أو يفهم بعض ما يقولونه ، أو أكثره ، أو كله ، مع عدم تصوّره في تلك الحال
لحقيقة ما جاء به الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ، وما يُعرف بالقول السليمة ، وما
قاله سائر العقلاء ، مناقضاً لما قالوه . وهو إنما وصل إلى منتهى أمرهم بعد كلفة ومشقة ،
واقترن بها حسن ظنّ ، فتورّط من ضلالهم فيما لا يعلمه إلا الله .

ثم إن تداركه الله بعد ذلك — كما أصاب كثيراً من الفضلاء الذين أحسنوا بهم
الظن ابتداءً ، ثم انكشف لهم من ضلالهم ما أوجب رجوعهم عنهم ، وتبرؤهم منهم ،
بل وردّهم عليهم — وإلا بقي في الضلال .^١

وضلالهم في الآليات ظاهر لأكثر الناس ، ولهذا كثرهم فيها نظار المسلمين قاطبة .
وإنما المنطق التيسر الأمر فيه على طائفة لم يتصوّروا حقائقه ولوازمه ، ولم يعرفوا ما
قال سائر العقلاء في تناقضهم فيه .

واتفق أن فيه أموراً ظاهرة مثل « الشكل الأول » ، ولا يعرفون أن ما فيه من
الحق لا يحتاج إليهم فيه ، بل طوّلوا فيه الطريق ، وسلكوا الوعر والضيق . ولم
يهتدوا فيه إلى ما يفيد التحقيق .

الشكل الأول
يعرف بدون
المنطق

وليس المقصود في هذا المقام بيان ما أخطأوا في إثباته . بل ما أخطأوا في نفيه ،
حيث زعموا أن العلم النظري لا يحصل إلا « ببرهانهم » ، وهو من « القياس » .

تلازم « قياس الشمول » و « قياس التمثيل » وبيانه بالأمثلة
وجعلوا أصناف الحجج ثلاثة — القياس ، والاستقراء ، والتمثيل . وزعموا أن
« التمثيل » لا يفيد اليقين ، وإنما يفيد « القياس » الذي تكون مادته من (١٨٦) القضايا
التي ذكروها .

وقد بينّا في غير هذا الموضع أن « قياس التمثيل » و « قياس الشمول » متلازمان .
وأن ما حصل بأحدهما من علم أو ظنّ حصل بالآخر مثله إذا كانت المادة واحدة .^٢

١ — على مامش الأصل : « قد ذكر ابن خلكان أن ابن سينا ناب قبيل موته ، وأعتق ماليك ، وأقبل على
تلاوة القرآن . »
٢ — قد تقدم بيانه باليسر في ص ١١٦-١٢٢ .

والاعتبار بمادة العلم ، لا بصورة القضية . بل إذا كانت المادة يقينية ، فسواء كانت صورتها فى صورة « قياس التمثيل » أو صورة « قياس الشمول » ، فهى واحدة ، وسواء كانت صورة القياس اقترانياً أو استثنائياً ، بعبارتهم أو بأى عبارة شئت ، لا سيما فى العبارات التى هى خير من عباراتهم ، وأبين فى العقل ، وأوجز فى اللفظ . فالمعنى واحد .

وحداً هذا فى أظهر الأمثلة إذا قلت : « هذا إنسان ، وكل إنسان مخلوق . أو حيوان . أو حساس ، أو متحرك بالارادة ، أو ناطق » أو ما شئت من لوازم « الانسان » . فان شئت صورت الدليل على هذه الصورة ، وإن شئت قلت : « هو إنسان ، فهو مخلوق ، أو حساس ، أو حيوان ، أو متحرك ، كغيره من الناس ، لاشتراكهما فى الانسانية المستلزمة لهذه الصفات » . وإن شئت قلت : « هذا إنسان ، والانسانية مستلزمة لهذه الأحكام ، فهى لازمة له » . وإن شئت قلت : « إن كان إنساناً فهو متَّصف بهذه الصفات اللازمة للإنسان » . وإن شئت قلت : « إما أن يتصف بهذه الصفات وإما أن لا يتصف ، والثانى باطل . فتعيّن الأول ، لأن هذه لازمة للإنسان لا يتصور وجوده بدونها » .

« الاستقراء » ليس استدلالاً بجزئى على كلى

وأما « الاستقراء » فانما يكون يقينياً إذا كان استقراءً تاماً . وحينئذ فتكون قد حكمت على القدر المشترك بما وجدته فى جميع الأفراد . (١٨٧) وهذا ليس استدلالاً بجزئى على كلى ، ولا بخاصة على عام ، بل استدلال بأحد المتلازمين على الآخر . فان وجود ذلك الحكم فى كل فرد من أفراد الكلى العام يوجب أن يكون لازماً لذلك الكلى العام .

هو استدلال
بأحد
المتلازمين
على الآخر

فقولهم « إن هذا استدلال بخاص جزئى على عام كلى » ليس بحق . وكيف ذلك ، والدليل لا بد أن يكون ملزوماً للدلول ؟ فانه لو جاز وجود الدليل مع عدم المدلول عليه ولم يكن المدلول لازماً له لم يكن - إذا علمنا ثبوت ذلك الدليل - نعلم ثبوت

المدلول معه ، إذا علمنا أنه تارة يكون معه وتارة لا يكون معه . فإنا إذا علمنا ذلك ثم قلنا « إنه معه دائماً » كنا قد جمعنا بين التقيضين .

وهذا اللزوم الذي نذكره هنا يحصل به الاستدلال بأى وجه حصل اللزوم . وكما كان اللزوم أقوى ، وأتم ، وأظهر ، كانت الدلالة أقوى ، وأتم ، وأظهر ، كالمخلوقات الدالة على الخالق سبحانه وتعالى . فإنه ما منها مخلوق إلا وهو ملزوم لخالقه . لا يمكن وجوده بدون وجود خالقه ، بل ولا بدون علمه ، وقدرته ، ومشيئته ، وحكمته ، ورحمته . فكل مخلوق دالّ على ذلك كله .

وإذا كان المدلول لازماً للدليل فعلوم أن اللازم إما أن يكون مساوياً للزوم ، وإما أن يكون أعمّ منه . فالدليل إما أن يكون مساوياً للحكم المدلول في العموم والخصوص ، وإما أن يكون أخصّ منه ، لا يكون الدليل أعمّ منه .

« القياس ، استدلال بكلّى على ثبوت كلّى آخر لجزئيات ذلك الكلّى .

وإذا قالوا في « القياس » : « يستدل بالكلّى على الجزئى » ، فليس الجزئى هو الحكم المدلول عليه ، وإنما الجزئى هو الموصوف ، المخبر عنه ، محل الحكم . فهذا قد يكون أخصّ (١٨٨) من الدليل ، وقد يكون مساوياً له ، بخلاف الحكم الذى هو صفة هذا وحكمه الذى أخبر به عنه . فإنه لا يكون إلا أعمّ من الدليل ، أو مساوياً له . فإن ذلك هو المدلول اللازم للدليل ، والدليل هو لازم المخبر عنه ، الموصوف .

فاذا قيل : « النبيذ حرام . لأنه خمر » ، « كونه خمرآ » هو الدليل ، وهو لازم للنبيذ ، و « التحريم » لازم للخمر .

و « القياس » المؤلف من المقدمتين إذا قلت : « النبيذ المتنازع فيه مسكر أو خمر ، كل مسكر أو كل خمر حرام » ، فأنت لم تستدلّ بـ « المسكر أو الخمر » الذى هو كلّى على نفس محل النزاع الذى هو أخصّ من الخمر ، و [هو] « النبيذ » ؛ فليس هو استدلالاً بذلك الكلّى على هذا الجزئى ، بل استدلتك به على « تحريم هذا النبيذ » . فلما كان

ليس القياس
استدلالاً لكلّى
على جزئى

١ - لا يوجد كلمة « هو » فى أصلنا ولا فى « س » ، وإن يستقيم المعنى بدونها .

«تحریم هذا النيذ» مندرجاً في «تحریم كل مسكر» قال من قال: إنه «استدلال بالكلی على الجزئی». والتحقق أن ما ثبت للكلی فقد ثبت لكل واحد من جزئياته. و«التحریم» أعم من الخمر، وهو ثابت لها، فهو ثابت لكل فرد فرد من جزئياتها. فهو استدلال بكلی على ثبوت كلی آخر لجزئيات ذلك الكلی. وذلك الدليل هو كالجزئی بالنسبة إلى ذلك الكلی الذي هو الحكم، وهو كلی بالنسبة إلى تلك الجزئيات التي هي المحكوم عليها.

وهذا بما لا ينازعون فيه. فان الدليل هو «الحد الأوسط»، وهو أعم من «الأصغر» أو مساو له، و«الأكبر» أعم منه أو مساو له. و«الأكبر» هو الحكم، والصفة، والخبر، وهو محمول النتيجة. و«الأصغر» هو المحكوم عليه، الموصوف، المتبدأ، وهو موضوع النتيجة.

«قياس التمثيل» هو اشتراك الجزئيين في علة الحكم

وأما قولهم في «التمثيل»: (١٨٩) «إنه استدلال بجزئی على جزئی»، فان أطلق ذلك وقيل: إنه «استدلال بمجرد الجزئی على جزئی» فهو غلط. فان «قياس التمثيل» إنما يدل بحد أوسط، وهو اشتراكها في علة الحكم، أو دليل الحكم مع العلة. فانه «قياس علة»، أو «قياس دلالة».

لا تعلم صحة القياس في «قياس الشبه».

وأما «قياس الشبه» فاذا قيل به لم يخرج عن أحدهما. فان الجامع المشترك بين الأصل والفرع إما أن يكون هو «العلة»، أو «ما يستلزم العلة»، وما استلزمها فهو «دليلها». وإذا كان الجامع لا «علة»، ولا «ما يستلزم العلة»، لم يكن الاشتراك فيه مقتضياً للاشتراك في الحكم، بل كان المشترك قد يكون معه العلة، وقد لا يكون. فلا يعلم حينئذ أن علة الأصل موجودة في الفرع، فلا يعلم صحة القياس. بل لا يكون صحيحاً إلا إذا اشتركا فيها، ونحن لا نعلم الاشتراك فيها إلا إذا علمنا اشتراكها فيها، أو في ملزومها - فان ثبوت الملزوم يقتضى ثبوت اللازم. فاذا قدرنا أنهما لم

يشتراكا في الملزوم ، ولا فيها ، كان للقياس باطلا قطعاً ، لأنه حينئذ تكون « العلة »
محصنة بالأصل . وإن لم يعلم ذلك لم تعلم صحة القياس .

وقد يعلم صحة القياس بانتفاء الفارق بين الأصل والفرع ، وإن لم يعلم عين العلة
ولا دليلها . فانه يلزم من انتفاء الفارق اشتراكهما في الحكم .

وإذا كان « قياس التمثيل » ، إنما يكون تائماً بانتفاء الفارق ، وإما بإبداء جامع ،
وهو كلي يجمعهما يستلزم الحكم . وكل منهما يمكن تصويره بصورة « قياس الشمول » .
وهو يتضمن لزوم الحكم للكلي ، ولزوم الكلي لجزئياته . وهذا حقيقة (١٩٠) « قياس
الشمول » ، ليس ذلك استدلالاً بمجرد ثبوته لجزئى على ثبوته لجزئى آخر .

القياس بانتفاء
الفارق أو
إبداء الجامع

فأما إذا قيل : « بما يعلم أن المشترك مستلزم الحكم ؟ » قيل : بما تعلم القضية الكبرى
في « القياس » . فبيان الحد الأوسط هو المشترك الجامع ، ولزوم الحد الأكبر له هو
لزوم الحكم للجامع المشترك ، كما قد تقدم التنبيه على هذا .

وقد يستدل بجزئى على جزئى إذا كانا متلازمين ، أو كان أحدهما ملزوم الآخر
من غير عكس . فان كان اللزوم عن الذات كانت الدلالة على الذات . وإن كان في
صفة أو حكم كانت الدلالة على الصفة أو الحكم

فقد تبين بعض ما في حصرهم من الخلل . وأما تقسيمهم إلى الأنواع الثلاثة فكلها تعود
إلى ما ذكره في استلزام الدليل للدلول .

عود « الاقتراني » ، و « الاستثنائي » ، إلى معنى واحد

وما ذكره في « الاقتراني » يمكن تصويره بصورة « الاستثنائي » ، وكذلك
« الاستثنائي » يمكن تصويره بصورة « الاقتراني » . فيعود الأمر إلى معنى واحد ،

١ - قد مثل العلامة ابن القيم رح « قياس الشبه » بقوله تعالى إخباراً عن إخوة يوسف أنهم قالوا لما وجدوا
الصواع في رحل أخيه « إن يسرق فقد سرق أخ له من قبل » . قال : فلم يجمعوا بين الأصل والفرع
بعلة ولا دليلها . وإنما الحقوا أحدهما بالآخر من غير دليل جامع ، سوى مجرد الشبه الجامع بينه وبين
يوسف . وهو قياس فاسد .
٢ - مكنا بالأصل . وله « ب » .

وهو مادة الدليل. والمادة لا تعلم من صور «القياس» الذي ذكره. بل من عرف المادة بحيث يعلم أن هذا مستلزم لهذا علم الدلالة، سواء صورت بصورة «القياس» أو لم تصور، وسواء عبر عنها بعباراتهم أو بغيرها، بل العبارات التي صقلتها عقول المسلمين والسنة خير من عباراتهم بكثير كثير.

و «الاقتراي» كله يعود إلى لزوم هذا لهذا، وهذا لهذا، كما ذكر. وهذا بعينه هو «الاستثنائي» المؤلف من «الموصل» و «المنفصل».

فان «الشرطي المتصل» استدلال باللزوم بثبوت الملزوم الذي هو المقدم، وهو الشرط، على ثبوت اللازم الذي هو التالي، (١٩١) وهو الجزاء؛ أو بانتفاء اللازم وهو التالي، الذي هو الجزاء، على انتفاء الملزوم الذي هو المقدم، وهو الشرط.

وأما «الشرطي المنفصل»، وهو الذي يسميه الأصوليون «السبب والتقسيم»، وقد تسميه أيضاً الجدليون «التقسيم والترديد»، فمضمونه الاستدلال بثبوت أحد التقيضين على انتفاء الآخر، وانتفائه على ثبوته؛ أو الاستدلال بثبوت أحد الضدين على انتفاء الآخر. وأقسامه أربعة. ولهذا كان في «مانعة الجمع والخلو» الاستثناءات الأربعة: وهو أنه إن ثبت هذا اتقى نقيضه، وكذلك الآخر؛ وإن اتقى هذا ثبت نقيضه، وكذلك الآخر.^٢

و «مانعة الجمع» الاستدلال بثبوت أحد الضدين على انتفاء الآخر، والأمران متافيان.^٤

١ - في الأصل: «استدلال». وهذه الجملة، أي «أو الاستدلال بثبوت أحد الضدين على انتفاء الآخر» لا توجد في «س» أصلاً.

٢-٣ - في الأصل بدلها «إن ثبت هذا اتقى نقيضه، وكذلك الآخر»، وذلك تكرر لما سبق، ولا تتم به الأقسام الأربعة، فهو ظاهر التحريف. وعبارة «مقياس العلم» هكذا: «فاستثناء عين أحدهما يتبع نقيض الآخر، واستثناء نقيض أحدهما يتبع عين الآخر». ومثله بقولنا: «العالم إما قديم وإما محدث، لكنه محدث، فيلزم عنه أنه ليس بقديم»؛ أو نقول: «لكنه قديم فيلزم أنه ليس بمحدث»؛ أو نقول: «لكنه ليس بقديم، فيلزم أنه محدث» وهو استثناء النقيض: أو نقول: «لكنه ليس بمحدث، فيلزم منه أنه قديم».

٤ - في الأصل: «المتافيان».

مانعة الخلو

و «مانعة الخلو» فيها تناقض ولزوم، والنقيضان لا يرتفعان، فنعت الخلو منهما. ولكن جزاءها وجود شيء وعدم آخر، ليس هو وجود الشيء وعدمه. ووجود شيء وعدم آخر قد يكون أحدهما لازماً للآخر، وإن كانا لا يرتفعان، لأن ارتفاعها يقتضى ارتفاع وجود شيء وعدمه معاً.

مدار الاستدلال على مادة العلم، لا على صورة القياس

وبالجملة ما من شيء إلا وله لازم لا يوجد بدونه، وله منافي مضاف لوجوده. فيستدل عليه بثبوت ملزومه، وعلى انتفائه بانتفاء لازمه.

ويستدل على انتفائه بوجود منافي، ويستدل بانتفاء منافي على وجوده. إذا انحصر الأمر فيها فلم يمكن عدمها جميعاً، كما لم يمكن وجودها جميعاً.

وهذا الاستدلال يحصل من العلم بأحوال الشيء، وملزومها، ولوازمها. وإذا تصوّرت الفطرة عبرت عنه بأنواع من العبارات، وصوره من صور الأدلة، لا يختص شيء من ذلك بالصورة التي ذكروها في «القياس»، فضلاً عما سموه «البرهان». (١٩٢) فإن «البرهان» شرطوا له مادة معينة، وهي «القضايا» التي ذكروها. وأخرجوا من «الأوليات»، ما سموه «وهميات»، وما سموه «مشهورات»، وحكم الفطرة بها — لاسيما بما سموه «وهميات» — أعظم من حكمها بكثير من «اليقينات» التي جعلوها مواد «البرهان».

وقد بسط القول على هذا، وبيّنت كلامهم في ذلك وتناقضهم، وأن ما أخرجوه يخرج به ما ينال به أشرف العلوم من العلوم النظرية والعلوم العملية، ولا يبقى بأيديهم إلا أمور مقدرة في الأذهان لا حقيقة لها في الأعيان. ولولا أن هذا الموضوع لا يتسع لحكاية ألفاظهم في هذا، وما أوردته عليهم، لذكرته. فقد ذكرت ذلك كله في مواضعه من العلوم الكلية والآلية، فانها هي المطلوبة.

والكلام في المنطق إنما وقع لما زعموا أنه آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن أن

يزلّ في فكره . فاحتجنا أن ننظر في هذه الآلة هل هي كما قالوا ، أو ليس الأمر **كذلك** .

تزييف القول بأن هذه علوم قد صقلتها الأذهان الخ

ومن شيوخهم من إذا بُين له من فساد أقوالهم ما يتبين به ضلالهم ، وعجز عن دفع ذلك ، يقول : « هذه علوم قد صقلتها الأذهان أكثر من ألف سنة ، وقيلها الفضلاء » . فيقال له : عن هذا أجوبة .

أحدها : إنه ليس الأمر كذلك . فما زال العقلاء الذين هم أفضل من هؤلاء ينكرون عليهم ، ويبينون خطأهم وضلالهم .

فأما القدماء فالنزاع بينهم كثير معروف ، وفي كتب أخبارهم ومقالاتهم من ذلك ما ليس هذا موضع ذكره .

١٠ وأما أيام الاسلام فان كلام نظار المسلمين في بيان فساد (١٩٣) ما أفسدوه من أصولهم المنطقية والالهية ، بل والطبيعية ، بل والرياضية ، كثير ؛ قد صنّف فيه كل طائفة من طوائف نظار المسلمين ، حتى الراضة .

وأما شهادة سائر العلماء وطوائف أهل الايمان بضلالهم وكفرهم . فهذا البيان عام لا يدفعه إلا معاند . والمؤمنون شهداء الله في الأرض .

١٥ فاذا كان أعيان الأذكياء الفضلاء من الطوائف ، وسائر أهل العلم والايمان . معلنين بتخطئهم وتضليلهم . إما جملة وإما تفصيلا . امتنع أن يكون العقلاء قاطبة تلقوا كلامهم بالقبول .

الوجه الثاني : إن هذا ليس بحجة . فان الفلسفة التي كانت قبل أرسطو وتلقاها من

قبله بالقبول طعن أرسطو في كثير منها ، وبين خطأهم . وابن سينا وأتباعه

٢ القدماء في طائفة . أقاويلهم المنطقية وغيرها ، وبينوا خطأهم . وردّ الفلاسفة بعضهم على بعض أكبر من ردّ كل طائفة بعضهم على بعض . وأبو البركات وأمثاله قد ردّوا على أرسطو ما شاء الله . لأنهم يقولون : إنما قصدنا الحق . ليس قصدنا التعصب لقائل معين ، ولا لقول معين .

الثالث : إن دين عبّاد الأصنام أقدم من فلسفتهم ، وقد دخل فيه من الطوائف أعظم ممن دخل في فلسفتهم .^١ وكذلك دين اليهود المبدّل أقدم من فلسفة أرسطو . ودين النصارى المبدّل قريب من زمن أرسطو ، فإن أرسطو كان قبل المسيح بنحو ثلاثمائة سنة ، فانه كان في زمن الاسكندر بن فيلبس الذي يؤرخ به تاريخ الروم الذي يستعمله اليهود والنصارى .

(١٩٤) الرابع أن يقال : فب أن الأمر كذلك ، فهذه العلوم عقلية محضة ليس فيها تقليد لقائل ، وإنما تعلم بمجرد العقل . فلا يجوز أن تصحح بالنقل — بل ولا يتكلم فيها إلا بالمعقول المجرد — فاذا دلّ المعقول الصريح على بطلان الباطل منها لم يجز رده ،^٢ فإن أهلها لم يدّعوا أنها مأخوذة عن من يجب تصديقه ، بل عن عقل محض . فيجب التحاكم فيها إلى موجب العقل الصريح .

فصل

« قياس التمثيل ، لا يفيد إلا الظن عند المناطقة بخلاف « الاستقراء »

وقد احتجوا بما ذكروه من أن « الاستقراء » دون « القياس » الذي هو « قياس الشمول » ، وأن « قياس التمثيل » دون « الاستقراء » . فقالوا : إن « قياس التمثيل » لا يفيد إلا الظن ، وإن المحكوم عليه فيه قد يكون جزئياً . بخلاف « الاستقراء » ، فانه قد يفيد اليقين ، والمحكوم عليه لا يكون إلا كلياً .

قالوا : وذلك أن « الاستقراء » هو الحكم على كلّي بما تحقق في جزئياته . فان كان في جميع الجزئيات كان الاستقراء « تاماً » ، كالحكم على المتحرك بـ « الجسميّة » لكونها محكوماً بها على جميع جزئيات المتحرك من الحيوان ، والجماد ، والنبات .

١ — أي ، تكون دين من الأديان الباطلة أو مذهب من المذاهب الفاسدة قديماً ، وكثرة من يدخل فيه ، ليسا دليلين على كونه هدى وحقاً .

٢ — أي ، لم يجز رده لكونه مبنياً على « النقل » ؛ والأمر ليس كذلك ، فاذن جاز رده .

و. ناقص. كالحكم على الحيوان به أنه إذا أكل تحرك فكه الأسفل عند المضغ، لوجود ذلك في أكثر جزئياته، ولعله فيما لم يستقرأ على خلافه، كالتساح. والأول يتفجع به في اليقينات، بخلاف الثاني، وإن كان متفجعاً به في الجدليات.

وأما قياس التمثيل، فهو الحكم على شيء بما حكم به على غيره بناءً على جامع قياس التمثيل مشترك بينهما، كقولهم «العالم وجود، فكان قديماً، كالباري، أو هو جسم، فكان محدثاً، كالإنسان». وهو مشتمل على «فرع، وأصل، وعلّة، وحكم». فالفرع ما هو مثل (١٩٥) «العالم» في هذا المثال، والأصل ما هو مثل «الباري، أو الإنسان»، والعلّة: «الموجود، أو الجسم»، والحكم: «القديم، أو المحدث». قالوا: ويفارق «الاستقراء» من جهة أن المحكوم عليه قد يكون جزئياً، والمحكوم عليه في «الاستقراء» لا يكون إلا كلياً.

إشكالات أوردها نظار المسلمين على قياس التمثيل.

قالوا: وهو غير مفيد لليقين. فانه ليس من ضرورة اشتراك أمرين فيما يعتمدهما كونه غير مشتركهما فيما حكم به على أحدهما، إلا أن يبين أن ما به الاشتراك علّة لذلك الحكم، وكل ما يدل عليه ظني. فان المساعد على ذلك في العقليات - عند القائلين به - لا يخرج عن الطرد والعكس، و«السبر والتقسيم».

أما «الطرد والعكس» فلا معنى له غير تلازم الحكم والعلّة وجوداً وعدمًا، ولا بد في ذلك من «الاستقراء». ولا سبيل إلى دعواه في الفرع، إذ هو غير المطلوب، فيكون «الاستقراء» ناقصاً. لا سيما ويجوز أن تكون علّة الحكم في الأصل مركبة من أوصاف المشترك ومن غيرها، ويكون وجودها في الأوصاف متحققاً فيها. فاذا وجد المشترك في الأصل ثبت الحكم لكامل علته، وعند انتفائه فيتنبى لنقصان العلّة. وعند ذلك فلا يلزم من وجود المشترك في الفرع ثبوت الحكم لجواز تخلف باقي الأوصاف، أو بعضها.

١ - وجودها: كما في «س»، وفي أصلنا: «وجودها».

وأما «السبب والتقسيم» ، فخالصه يرجع إلى دعوى حصر أوصاف الأصل في جملة معينة وإبطال كل ما عداها المستقبى . وهو أيضاً غير يقينى لجواز أن يكون الحكم ثابتاً في الأصل لذات الأصل لا لخارج ، وإلا لزم التسلسل . وإن ثبت لخارج فن الجائز أن يكون (١٩٦) لغير ما أبدا ، وإن لم يطلع عليه مع البحث عنه ، وليس الأمر كذلك في العاديات . فإنا لا نشك - مع سلامة البصر وارتفاع الموانع - في عدم «بحر من زئبق» و «جبل من ذهب» بين أيدينا ونحن لا نشاهده . وإن كان منحصرأ فن الجائز أن يكون معللاً بالمجموع ، أو بالعض الذى لا تحقق له في الفرع . وثبت الحكم مع المشترك في صورة مع تخلف غيره من الأوصاف المتارنة له في الأصل مما لا يوجب استقلاله بالعليل . لجواز أن يكون في تلك معللاً بعلة أخرى . ولا امتناع فيه . وإن كان لا علة له سواء لجائز أن يكون علة لخصوصه لا لعمومه . وإن بين أن ذلك الوصف يلزم لعموم ذاته الحكم فع بعده يستغنى عن التمثيل .

كون السبب
والتقسيم
غير يقينى

قالوا : والفراصة البدئية هي عين «التمثيل» ، غير أن الجامع فيها بين الأصل والفرع دليل العلة ، لا نفسها ، وهو المسمى في عرف الفقهاء بـ «قياس الدلالة» . فإنها استدلال بمعلول العلة على ثبوتها ، ثم الاستدلال بثبوتها على معلولها الآخر . إذ مبناها على أن المزاج علة لخلق باطن ، وخلق ظاهر . فيستدل بالخلق الظاهر على المزاج ، ثم بالمزاج على الخلق الباطن ، كالاستدلال بـ «عرض الأعلى» ، على «الشجاعة» ، بناء على كونها معلول مزاج واحد ، كما يوجد مثل ذلك في الأسد .

الفراصة
البدئية
فيها قياس
الدلالة

ثم إثبات العلة في الأصل لا بد فيها من «الدوران» ، أو «التقسيم» ، كما تقدم . وإن قدر أن علة الحكيم في الأصل واحدة فلا مانع من ثبوت أحدهما في الفرع بغير علة الأصل ، وعند ذلك فلا يلزم الحكم الآخر .

هذا كلانهم على ما حرره لهم نظار المسلمين الذين أوردوا على «قياس التمثيل» ، هذه الاشكالات . وإلا فكلام أئمتهم في «قياس التمثيل» ليس فيه هذا التحرير الذى

حرره لهم نظار المسلمين .

رد المصنف إشكالاتهم على «قياس التمثيل»

يقال : تفريquem (١٩٧) بين «قياس الشمول» و «قياس التمثيل» ، بأن الأول قد يفيد اليقين والثاني لا يفيد إلا الظن ، فرق باطل . بل حيث أفاد أحدهما اليقين أفاد الآخر اليقين ، وحيث لا يفيد أحدهما إلا الظن لا يفيد الآخر إلا الظن . فان إفادة «الدليل» لليقين أو الظن ليس لكونه على صورة أحدهما دون الآخر ، بل باعتبار تضمن أحدهما لما يفيد اليقين . فان كان أحدهما اشتمل على أمر مستلزم للحكم يقيناً حصل به اليقين ، وإن لم يشتمل إلا على ما يفيد الحكم ظناً لم يفد إلا الظن . والذي يسمى في أحدهما «حداً أوسط» هو في الآخر «الوصف المشترك» .

والقضية الكبرى المتضمنة لزوم الحد الأكبر للأوسط هو بيان تأثير الوصف المشترك بين الأصل والفرع . فما به يتبين صدق القضية الكبرى به يتبين أن الجامع المشترك مستلزم للحكم . فلزوم الأكبر للأوسط هو لزوم الحكم للمشارك .

فاذا قلت : «النبيذ حرام قياساً على الخمر ، لأن الخمر إنما حرمت لكونها مسكرة ، وهذا الوصف موجود في النبيذ» ، كان بمنزلة قولك : «كل نبيذ مسكر ، وكل مسكر حرام» . فالنتيجة قولك : «النبيذ حرام» ، و «النبيذ» هو موضوعها ، وهو الحد الأصغر ، و «الحرام» محمولها ، وهو الحد الأكبر ، و «المسكر» هو المتوسط بين الموضوع والمحمول ، وهو الحد الأوسط ، المحمول في الصغرى ، الموضوع في الكبرى . فاذا قلت : «النبيذ حرام قياساً على خمر العنب ، لأن العلة في الأصل هو

الاسكار ، وهو موجود (١٩٨) في الفرع» ، فثبت التحريم لوجود علة^٣ . فانما استدلت على تحريم النبيذ بـ «المسكر» . وهو الحد الأوسط ، لكن زدت في «قياس التمثيل» ذكر الأصل الذي ضربته مثلاً للفرع . وهذا لأن شعور النفس بنظير الفرع أقوى في المعرفة من مجرد دخوله في الجامع الكلي . وإذا قام الدليل على تأثير الوصف

١ - فاذا : في أصلنا : «وإذا» . ٢ - كما في «س» . وفي أصلنا : «فثبت التحريم لوجود علة» .

المشترك لم يكن ذكر الأصل محتاجاً إليه .

و «القياس» لا يخلو إما أن يكون ير «إيداء الجامع» ، أو ير «إلغاء الفارق» .
و «الجامع» ، إما العلة ، وإما دليلها . وأما القياس بإلغاء الفارق فبنا «إلغاء الفارق» ،
هو «الحد الأوسط» .

إيداء الجامع
وإلغاء الفارق

فاذا قيل : «هذا مساوٍ لهذا ، ومساوي المساوي مساوٍ» ، كانت «المساواة» هي
الحد الأوسط ، وإلغاء الفارق عبارة عن «المساواة» . فاذا قيل : «لا فرق بين الفرع
والأصل إلا كذا ، وهو مهدر» ، فهو بمنزلة قولك : «هذا مساوٍ لهذا ، وحكم
المساوي حكم مساويه» .

وأما قولهم : «كل ما يدل على أن ما به الاشتراك علة للحكم فظني» . فيقال : لا
نسلم ، فإن هذه دعوى كلية ، ولم تقيموا عليها دليلاً . ثم نقول : الذي يدل به على
علية المشترك هو الذي يدل به على صدق القضية الكبرى ، وكل ما يدل به على صدق
الكبرى في «قياس الشمول» ، يدل به على علية المشترك في «قياس التمثيل» ، سواء كان
علياً أو ظنياً . فإن الجامع المشترك في «التمثيل» هو الحد الأوسط ، ولزوم الحكم
له هو لزوم الأكبر للأوسط ، ولزوم الأوسط للاصغر هو لزوم الجامع المشترك
للاصغر ، وهو ثبوت العلة في الفرع .

قولهم : كل
ما يدل على
أن ما به
الاشتراك
علة للحكم فظني

فاذا كان الوصف المشترك ، وهو المسمى ير «الجامع» ، و «العلة» ، (١٩٩)
أو «دليل العلة» ، أو «المناط» ، أو ما كان من الأسماء ، إذا كان ذلك الوصف ثابتاً
في الفرع ، لازماً له ، كان ذلك موجباً لصدق المقدمة الصغرى . وإذا كان الحكم
ثابتاً للوصف ، لازماً له ، كان ذلك موجباً لصدق المقدمة الكبرى . وذكر الأصل
يتوصل به إلى إثبات إحدى المقدمتين .

فإن كان «القياس» ير «إلغاء الفارق» ، فلا بد من الأصل المعين ، فإن المشترك
هو المساواة بينهما وتمثلها ، وهو إلغاء الفارق ، وهو الحد الأوسط . وإن كان

«القياس» بـ «إبداء العلة» فقد يستغنى عن ذكر الأصل إذا كان الاستدلال على علية الوصف لا يقتصر إليه : وأما إذا احتاج إثبات علية الوصف إليه فيذكر الأصل ، لأنه من تمام ما يدل على علية المشترك ، وهو الحد الأكبر .

وهؤلاء الذين فرّقوا بين «قياس التمثيل» و «قياس الشمول» أخذوا يظهرون كون أحدهما ظنياً في مواد معينة . وتلك المواد التي لا تفيد إلا الظن في «قياس التمثيل» لا تفيد إلا الظن في «قياس الشمول» . وإلا فاذا أخذوه فيما يستفاد به اليقين من «قياس الشمول» أفاد اليقين في «قياس التمثيل» أيضاً ، وكان ظهور اليقين به هناك أتم .

فاذا قيل في «قياس الشمول» : «كل إنسان حيوان ، وكل حيوان جسم ، فكل إنسان جسم» ، كان «الحيوان» هو الحد الأوسط . وهو المشترك في «قياس التمثيل» بأن يقال : «الإنسان جسم قياساً على الفرس وغيره من الحيوانات» . فإن كون تلك الحيوانات حيواناً هو مستلزم لكونها أجساماً ، سواء كان علة أو دليل العلة ، والحيوانية (٢٠٠) موجودة في الإنسان ، فيكون جسماً .

وإذا نوزع في «علية الحكم» في الأصل ، فقيل له : لا نسلم أن الحيوانية تستلزم الجسمية ، كان هذا نزاعاً في قوله : «كل حيوان جسم» . وذلك أن المشترك ١٥ بين الأصل والفرع إذا سُمي «علة» فإتما يراد به «ما يستلزم الحكم» ، سواء كان هو «العلة الموجبة لوجوده في الخارج» ، أو كان «مستلزماً لذلك» . يسمى الأول «قياس علة» ، والثاني «قياس دلالة» .

ومن الناس من يسمى الجميع «علة» ، لا سيما من يقول : «إن «العلة» إنما يراد بها «المعرف» ، وهو الأمانة ، والعلامة ، والدليل ؛ لا يراد بها «الباعث» و «الداعي» . ومن قال : إنه قد يراد بها «الداعي» ، وهو «الباعث» - وهذا قول أئمة الفقهاء وجمهور المسلمين - فإنه يقول ذلك في علل الأفعال . وأما غير الأفعال فقد تُفسر «العلة» فيها بـ «الوصف المستلزم» ، كاستلزام الإنسانية لـ «الحيوانية» ، والحيوانية

المواد اليقينية
تفيد اليقين
في القياسين

مثال إثبات
الجسمية
للإنسان
من القياسين

الخلاف في
سمى «العلة» .

لـ «الجسمية» ، وإن لم يكن أحد الوصفين هو المؤثر في الآخر.

على أنا قد بينّا في غير هذا الموضع أن ما به يعلم «كون الحيوان جسماً» به يعلم أن «الإنسان جسم» ، حيث بينّا أن «قياس الشمول» الذي يذكرونه قليل الفائدة أو عديمها ، وأن ما به يعلم صدق الكبرى في العقليات [به] يعلم صدق أفرادها التي منها الصغرى . بل وبذلك يعلم صدق النتيجة ، كما في قول القائل : «الكل أعظم من الجزء» ، و «الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية» ، و «الضدان لا يجتمعان» ، و «التقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان» .

حقيقة توحيد الفلاسفة

وهذا كقولهم : «الواحد لا يصدر عنه إلا واحد» . فانه إن ثبت لهم أن الرب تعالى بمعنى «الواحد» الذي يدعونه ، وهو أنه ليس له صفة ثبوتية أصلاً ، بل (٢٠١) هو مسلوب لكل أمر ثبوتى ، لا يوصف إلا بالسلب المحض ، أو بما لا يتضمن إلا السلب ، كإضافة التي هي في معنى السلب . وجعلوا إبداعه للعالم أمراً عديماً لكونه «إضافة» عندهم . وجعلوا العلم ، والعالم ، والمعلوم ، والعشق ، والعاشق ، والمعشوق ، واللذة ، كل ذلك أموراً عدمية ، ليس فيها أمر ثبوتى . وادّعوا أن نفس العلم ، والعناية ، والقدرة ، هو نفس العالم ، القادر ، المرید . ونفس العلم هو نفس القدرة ، ١٥ ونفس القدرة هو نفس العناية ، وهذا كله هو العشق ، وهو اللذة . والعشق واللذة هو العاشق الملتذ . والعشق واللذة هو نفس العلم ونفس القدرة . وعله بنفسه هو عله بالمعلومات . إلى أمثال ذلك بما يتضمنه قولهم الذى يسمونه «توحيد واجب الوجود» .

ردّ قولهم : «الواحد لا يصدر عنه إلا واحد»

٢٠ فان قُدّر ثبوت هذا المعنى الذى يسمونه «توحيداً» ، مع أن جماهير العقلاء من جميع الأمم إذا تصوروا ذلك علخوا بضرورة العقل أن هذا قول باطل متناقض . فان قدر ثبوته قيل حيثئذ : «الواحد لا يصدر عنه إلا واحد» يقررونه بقولهم :

لأنه لو صدر عنه اثنان لكان مصدر (الألف) غير مصدر (الجيم) ، وكان المصدر مع هذا الصادر مخالفاً لهذا المصدر مع هذا الصادر ، فيكون في المصدر جهتان ، وذلك ينافي الوحدة . وبهذا اثبتوا أن «الواحد لا يكون «فاعلاً» ، و«قابلاً» . لثلاثا يكون فيه جهتان - جهة «فعل» ، وجهة «قول» - فيكون «مركباً» .

فيقال لهم : إذا كان صدور الصادات عنه هو فعله لها . و «الفعل» إضافة محضة إليه ، وهو عندكم لا يوصف بصفة ثبوتية ، بل لا يوصف إلا بما هو سلب ، (٢٠٢) وقلتم إن الإضافة هنا سلب ، لم يكن - ولو صدر عنه ألف صادر - إلا بمنزلة سلب الأشياء عنه . وإذا قلتم ليس هو بعرض ، ولا يمكن ، ولا محدث ، ونحو ذلك ، لم تكن كثرة السلوب توجب أمراً ثبوتياً . والابداع عندكم لا يوجب له وصفاً ثبوتياً ، فكثرة الابداعات منه لا توجب له وصفاً ثبوتياً .

هذا مع أنهم متناقضون في جعلهم «الابداع» أمراً عدمياً - بل وفي قولهم هو إضافة - و «الإضافة» أمراً عدمياً . قد قرروا في العلم الأعلى عندهم القاسم لـ «الوجود» ، ولواحقه أن «الوجود» ينقسم إلى «جوهر» و «عرض» ، ومن الأعراض «أن يفعل» ، ومنها «الإضافة» ، و «الابداع» هو من مقولة «أن يفعل» ، وهو أمر وجودي . وابداع الباري أكمل من كل إبداع ، فكيف يكون أكمل أنواع «أن يفعل» عدمياً ؟

ثم هم جعلوا «الإضافة» جنساً غير «أن يفعل» . فان ثبت هذا بطل جعل إبداعه للعالم مجرد «إضافة» . وإن سلم أنه «إضافة» ، و «الإضافة» عندهم من جملة الأجناس الوجودية . وهذا وأمثاله مما يبين فساد ما قالوه في الالهيات من التعطيل مما يطول وصفه .

ثم إذا سلم هذا ، وسلم أن «الإضافة» عدمية ، فكثرة العدميات له لا توجب تكثير أمور ثبوتية فيه مثل تكثير سائر السلوب . فاذا قدر أنه أبداع كل شيء بلا واسطة ، لم يكن في هذا إلا كثرة أمور عدمية يتصف بها ، وتلك لا توجب كثرة في

كثرة السلوب
لا توجب
أمراً ثبوتياً

تناقضهم في
جعل
الابداع أمراً
عدمياً

المدعات إذ
لا توجب
كثرة في ذاته
لكذلك
الصفات

ذاته مثل سلب جميع المبدعات عنه . فاذا قيل : « ليس بفلك ، ولا كوكب ، ولا شمس ، ولا جنة ، ولا نار ، ولا هواء ، ولا تراب ، ولا حيوان ، ولا إنسان ، ولا نبات » ، كان سلبها عنه بمنزلة إضافتها (٢٠٣) إليه عندهم . وإذا لم يكن هذا إثبات كثيرة في ذاته فكذلك الآخر .

وقولهم : مصدر « ألف » غير مصدر « باء » ، وهو مع هذا غير كونه مع هذا ، كما يقال : سلب « ألف » عنه غير سلب « باء » عنه ، والشئ مع سلب « ألف » عنه ليس هو ذلك مع سلب « باء » عنه . وإذا قيل : كثيرة السلوب لا توجب تعدد أمر ثبوتى له ، قيل : وكثرة الإضافات كذلك عندهم .

ثم يقال : الإضافات إليه ، مثل كونه « علة » و « مبدعاً » و « خالقاً » و « فاعلاً » ونحو ذلك ، إما أن يوجب كون « الفعل » أمراً ثبوتياً يقوم به ، وإما أن لا يوجب ذلك . فان كان « الفعل » أمراً ثبوتياً قام به بطل نفيمك للصفات ، ولزم أنه موصوف بالأمور الثبوتية التي منها تهربون . وإن لم يكن ثبوتياً كان عديمياً ، فلم يكن في كثرة المفعولات إلا كثرة الأفعال التي هي عدمية ، وكثرة العدميات لا توجب اتصافه بأمر ثبوتى . وإذا كان كونه « فاعلاً » عندهم ليس وصفاً ثبوتياً فكونه « قابلاً » كذلك بطريق الأولى . وحيث فلا يمتنع كون الشئ « فاعلاً » و « قابلاً » .

قولكم لا يجمع كونه « فاعلاً »

ومعلوم أن هذا التناقض لزمهم لكونهم جعلوا الأمور الوجودية عديمياً ، كما جعلوا نفس الفعل والتأثير ليس إلا إضافة عدمية . ثم ادّعوا ذلك في أكل الفاعلين فعلاً وأحقهم بالوجود التام من سائر الموجودات . وإلا فهم قد قرروا في العلم الكلى أن « الفعل » و « الانفعال » أمران وجوديان ، وهما من الأعراض الموجودة ، وهما مقولة « أن يفعل » و « أن يفعل » ، و « أن يفعل » هو « الفعل » ، و « أن يفعل » . (٢٠٤) هو « القبول » . وأثبتوا في بعض الأفعال الطبيعية أنها أمور وجودية . وأن « الفعل » هناك وجودى ، ولكن نقضوا ما ذكروا هناك في العلم الالهي .

جعلهم الأمور الوجودية عديمياً

وكان ما نفوه أحق بالاثبات مما أثبتوه، إذ كانوا معرضين عن الله، ومعرفة، وعبادته، جاهلين بما يجب له ويستحقه. يعبدون المخلوقات، ويعظمونها، ويعرفون من كالمها ما يتخذونها به آلهة إشراكاً منهم بالله، ويدعون رب العالمين، لا يعرفونه، ولا يعبدونه، ولا يعرفون ما يستحقه من الكمال الذي به يجب أن يعبد، بل الذي يعلم به أنه لا يستحق العبادة إلا هو. وهذا كله مبسوط في مواضعه.

وَأرسطو وأصحابه القدماء لم يثبتوا له «فعلاً»، ولا جعلوه «مُبدعاً»، لبعدهم عن معرفته. ولهذا كان في قولهم من الفساد ما يطول وصفه. ولكن ابن سينا وأتباعه لما جعلوه «مُبدعاً» ظهر في كلامهم مثل هذا التناقض.

والمقصود هنا الكلام على المنطق، ومثلنا بهذا لأن هذا من أشرف المطالب الإلهية التي يختصون هم بآياتها. والمقصود أن نبين أنه لا فرق بين «القياس الشمولي» و«التشليل» إذا أُعطي كل منهما حقه.

ما أمكن إثباته به قياس الشمول. كان إثباته به «التشليل» أظهر

ثم إذا قُدر أن ما ذكره يدلهم على أن «الواحد لا يصدر عنه إلا واحد» بهذا الطريق أثبت ذلك به «قياس التشليل» وكان أحسن. مثل أن يقال: «الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، فالأول لا يصدر عنه إلا واحد، لأن الواحد بسيط، والبسيط لا يصدر عنه إلا بسيط، كما أن الحار لا يصدر عنه إلا الحرارة، والبارد لا يصدر عنه إلا البرودة»، وأمثال ذلك مما يذكر في الطبيعيات.

ومن هنا قالوا في الإلهيات «الواحد لا يصدر عنه إلا واحد». لكن (٢٠٥) إذا أرادوا أن يثبتوا ذلك في الإلهيات به «قياس شمولى»، وقدر صحته، أمكن جعله «قياساً تمثيلاً». وإن قُدر أنهم عجزوا، إما مطلقاً، وإما في رب العالمين، لكون الوحدة التي وصفوه بها «تعطيلاً» له في الحقيقة ونفياً لوجوده، وعجزوا عنه ولم يكن معهم إلا هذا «القياس التمثيلي». وإذا أثبتوه به «القياس التمثيلي»، وأثبتوا فيه أن الحكم تعلق بالقدر المشترك، فقد أفاد هذا ما أفاده «قياس الشمول» وزيادة.

مثل أن يقولوا: «إن الواحد في مورد الاجماع إنما يصدر عنه إلا واحد لأنه بسيط. فلو صدر عنه اثنان لكان مركباً. فالنار البسيطة لا تصدر عنها إلا الحرارة، ومتى قُدر صدور الحرّ والبرد جميعاً لزم أن تكون مركبة». فهذا إن مشى لهم في «قياس التمثيل، مشى لهم في «قياس الشمول». وإن بطل هناك كان هناك أبطل.

وأما إثباته بـ «قياس الشمول، دون «التمثيل، فمتنع. فلا يمكن أحداً أن يثبت قضية كلية بـ «قياس شمولى، إلا وإثباتها بـ «التمثيل، أيسر وأظهر. وإن عجز عن إثباتها بـ «التمثيل، فعجزه عن إثباتها بـ «الشمول، أقوى وأشد.

إبطال كلية الوحدة

فإنهم إذا قالوا: «الحر لا يصدر عنه إلا الحار لأنه واحد، والواحد لا يصدر عنه إلا واحد»، فانه قد يقال لهم: ما تعنون بـ «الصدور»؟ أتعنون به «استقلاله بصدور الأثر عنه»، أو «أن يكون سبباً في صدور الأثر بحيث إذا انضم إلى غيره حصل المؤثر التام»؟

ليس في الوجود واحد يفعل وحده إلا الله وحده

فإن أردتم الأول (٢٠٦) لم نسلم لكم أن في الوجود ما هو مؤثر تام، ولا شيء مستقل بالفعل، غير الله تعالى. والحار الذى أثر حرارة، والبارد الذى أثر برودة، إنما أثر في محل قابل للتسخين والتبريد. فكانت الحرارة الحاصلة في القابل بسببه وبسبب الحار معاً. وأيضاً فذلك مشروط بانتفاء العائق المانع. وإلا فلو حصل ما يمنع وصول الأثر إليه لم يحصل. وكذلك الشعاع، إذا قيل: «الشمس مستقلة به»، لم يسلم ذلك. فانه مشروط بالجسم الذى ينعكس الشعاع عليه، ومشروط بعدم المانع، كالسحاب، والسقف.

وعلى هذا فليس في الوجود واحد يفعل وحده إلا الله وحده. قال تعالى: ٢٠
 وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ - الناريات ٥١: ٤٩. قال مجاهد وغيره: تذكرون فتعلمون أن خالق الأزواج واحد.

قال تعالى: أُنَى يَكُونُ لَهُ وَاوَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةٌ وَخَلَقَ كُلَّ

إمتناع التولد عن الله تعالى

شَيْءٌ ۝ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ - الانعام ٦ : ١٠١ . فنفى التولد عنه لامتناع التولد من شيء واحد ، وأن التولد إنما يكون بين اثنين ، وهو سبحانه لا صاحبة له . وأيضاً فإنه خلق كل شيء ، وخلق له لكل شيء يناقض أن يتولد عنه شيء . وهو بكل شيء عليم ، وعلمه بكل شيء يستلزم أن يكون فاعلاً بإرادته ، فإن «الشعور» فارق بين الفاعل بالإرادة والفاعل بالطبع . فيمتنع مع كونه عالماً أن يكون كالأموال الطبيعية التي تتولد عنها الأشياء بلا شعور ، كالحرارة والبارد . فلا يجوز إضافة الولد إليه (٢٠٧) بوجه ، سبحانه . قال تعالى : وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ ۗ سُبْحٰنَهُ وَتَعَالٰى عَمَّا يَصِفُونَ ۗ بَدِيعُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ ۗ اَنۢى يَكُوۡنُ لَهُ وَلَدٌ ۗ وَلَمْ تَكُنۡ لَهُ صَاحِبَةٌ ۗ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ ۗ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ - الانعام ٦ : ١٠١-١٠١ .

١٠
الفلاسفة
خرقوا له
بين وبنات

والذين قالوا : «إن العقول والنفوس صدرت عنه» خرقوا له بنين وبنات بغير علم . فإن أولئك لم يكونوا يجعلون شيئاً من البنين والبنات مبدعة لكل ما سواه ، وهؤلاء يجعلون أحد البنين . وهو «العقل» ، أبداع كل ما سواه ، ويجعلون «العقل» كالذكر ، و«النفوس» كالأُنثى . وهذا بما صرحوا به . وكانت العرب تقر بأنه خلق السموات والأرض ، وأحدثها بعد أن لم تكونا ، ولم يكونوا يقولون إنها قديمة أزلية معه ، لم يزل معه . وهذا مبسوط في موضع آخر .

١٥

والمقصود هنا أنهم لم يعلموا في الوجود شيئاً واحداً صدر عنه وحده شيء على سبيل الاستقلال . فصار قولهم «الواحد لا يصدر عنه إلا واحد» باطلاً في «قياس الشمول» ، وباطلاً في «قياس التمثيل» . لكن الغرض أنه لو أثبت هذا وأمثاله بـ «قياس الشمول» ، لكان إثباته بـ «قياس التمثيل» أولى .

٢٠

الفاعل
بالاختيار
أكل من
الفاعل
بالطبع

وأيضاً ، فهذا الحار الذي يفعل حرارة والبارد الذي يفعل برودة إنما يفعل ذلك مع عدم العلم (٢٠٨) والإرادة ، بخلاف ما يفعل بعلم واختيار ، كالإنسان ، فإن هذا

١ - في الأصل : «باطل» ، بالرفع ، مع أنه خبر «صار» .

يفعل أفعالا متنوعة وتصدر عنه أمور مختلفة . وهم يسألون ذلك ويقولون : « إن الفاعل بالطبع يتحد فعله ، والفاعل بالاختيار يتنوع فعله . » وإذا كان كذلك فمعلوم أن ما يفعل بالعلم والارادة أكمل مما يفعل بلا علم ولا إرادة ؛ فالإنسان أكمل من الجماد . وحينئذ ، فإن كان باب « القياس » صحيحاً فقياس الرب بما يفعل بعلم واختيار أولى من قياسه بما يفعل بلا علم ولا اختيار . فما بالهم شبهوا رب العالمين بالجمادات ، ونزهوه أن يشبهوه بالأحياء الناطقين .

شبهوا الرب بالجمادات

وهذا الخذلان أصابهم في باب صفاته وأفعاله . فهم في باب الصفات يقولون : « إذا قلنا إنه حي ، عالم ، قادر ، مرید ، فقد شبهناه بـ « النفس ، الفلكية أو الانسانية . » فيقال لهم إذا نفيم عنه العلم ، والحياة ، والقدرة ، والارادة ، فقد شبهتموه بالجمادات ، كالتراب ، والماء . فإن كنتم إنما هربتم من « التشبيه » فالذي هربتم إليه شر مما هربتم منه .

١٠

ثم إنكم تزعمون أن الفلسفة هي التشبيه بالآله على قدر الطاقة ، وأن الفلك يتشبه به بحسب الامكان . فتجعلون مخلوقاته قادرة على التشبيه به من بعض الوجوه . فإن كان التشبيه به متفياً عنه من كل وجه امتنع أن يكون مقدوراً للمخلوقات . وإن جاز أو وجب إثباته من بعض الوجوه كان هو أقدر عليه من مخلوقاته . فكان — إذا كان التشبيه من بعض الوجوه ممكناً — أن يخلق ما فيه من صفات الكمال ما يشبهه من بعض الوجوه أولى (٢٠٩) من أن يقدر ذلك المخلوق على أن يحدث لنفسه ما يصير به مشابهاً له من بعض الوجوه ، سواء قيل إنه خالق أفعال المخلوقات أو لم يقل بذلك . فانه على الأول يكون هو الخالق لما فيه شبه له ، وحينئذ فيطال قولهم . وعلى الثاني فيكون المخلوق بدون إعانة الخالق له يقدر على أن يحدث ما يشبهه بالرب ، والرب لا يقدر على ذلك .

الرب أحق بالتشبه بالصفات من مخلوقاته

١٥

٢٠

فتبين أن قولهم « الواحد لا يصدر عنه إلا واحد » لا يصح استدلالهم به في حق الله تعالى ، بأى قياس استدلوا .

وإن قالوا: «إن الواحد من الوجه الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، وإذا صدر عنه اثنان فن وجبين»، أو قالوا: «هذا معلوم بالضرورة فلا يحتاج إلى دليل، فانه لا بد بين المصدر والصادر من مناسبة، والوجه الواحد لا يناسب اثنين»، قيل لهم: هذا يبطل قولكم في نقي الصفات. فإن الرب قد صدر عنه مخلوقات كثيرة، وإذا كان الواحد لا يصدر عنه من الوجه الواحد إلا واحد امتنع أن تصدر هذه المخلوقات عن خالقها من وجه واحد. فدل ذلك على أنه متصف بأمر متنوع من صفات متنوعة وأفعال متنوعة صدر عنه باعتبارها ما وجد من المخلوقات. فكان أصل ضلالهم توهمهم إمكان صدور المخلوقات عما قدروه من «الواحد» الذي لا يوجد إلا في الأذهان، لا في الأعيان. ولقد أحسن بعض الفضلاء إذ قال: «الصغ أحسن من توحيد الفلاسفة»، بل قصر فيما قال.

١٠

وإذا قالوا: «هو واحد ليس له صفات وأفعال تقوم به، (٢١٠) فلو صدر عنه أكثر من واحد لكان قد صدر عن الواحد من الوجه الواحد أكثر من واحد»، قيل لهم: فذلك الأول إن كان واحداً من كل وجه لزم أن لا يصدر عنه إلا واحد من كل وجه، وهذا خلاف المشاهدة. وإن كان فيه كثرة بوجه ما فقد صدر عن الواحد من الوجه الواحد أكثر من واحد. وإن قالوا: «تلك الوجوه التي في الصادر الأول أمور عدمية»، قيل: فقد صدر عنه باعتبارها كثرة، وإذا جاز هذا جاز أن تجعل الأمور الإضافية الكثيرة في الأول مبدأ الكثرة. فكيفما أدير قولهم تبين أنه أفسد من قول النصارى في التثليث.

وحقيقة قولهم الذي قرره ابن سينا وأمثاله أنه أي موجود فرض في الوجود كان أكمل من رب العالمين. وذلك أنه قرّر أنه وجود مشروط بسلب جميع الأمور الثبوتية عنه. وهو معنى قولهم: «هو الوجود المقتد بسلب جميع الماهيات»، وقولهم «الوجود الذي لا يعرض له شيء من الماهيات». فإن هذا بناء على قوله: «إن وجود الماهيات عارض لها بناء على أن في الخارج لكل ممكن وجوداً وماهية غير

حقيقة قولهم
أن كل
موجود أكمل
من الرب

الوجود، وأن ذلك الوجود عرض لتلك الماهية، وإن كان لازماً لها. ولهذا قالوا: إن «واجب الوجود» وجوده لا يعرض لشيء من الماهيات، لتلا يلزم «التركيب» و«التعليل»، فيكون وجوداً مقيداً بأن لا يعرض لشيء من الماهيات، فلا يجوز أن يكون له حقيقة (٢١١) في نفسه غير الوجود المحض الذي لا يتقيد بأمر ثبوتى.

فيقال له: فعلى هذا التقدير قد شارك جميع الموجودات في مسمى «الوجود»، وامتاز عنها بقيد عدى، وهو سلب كل ثبوت. وامتاز به كل منها عنه بما يخصه من الحقيقة الموجودة. ومعلوم أن الوجود أكمل من العدم، وهم يسلبون ذلك. فاذا اشترك اثنان في الوجود، وامتاز أحدهما عن الآخر بأمر وجودى، والآخر لم يمتز إلا بأمر عدى، كان الممتاز بأمر وجودى أكمل من الممتاز بأمر عدى، لأنه شارك هذا في الوجود المشترك، وامتاز عنه بالوجود المخصص، وذلك لم يمتز عنه إلا بعدم كل وجود خاص. وسواء جعل الوجود المشترك «جنساً» أو «عرضاً عاماً»، وجعل المميز بينها «فصلاً» أو «خاصة»، فعلى كل تقدير يلزم أن يكون ما لم يمتز إلا بعدم دون ما يمتز بوجود.

الوجود أكمل من العدم

١٠

وهم يقولون: إنما فررنا إلى هذا من «التركيب». فيقال: إن كان «التركيب» نقصاً لكان ما فررتم إليه شرّاً مما فررتم منه. فإن الذى فررتم إليه يوجب أن لا يكون له وجود فى الخارج، لأن الموجود الذى لا يختص بأمر ثبوتى لا يوجد إلا فى الأذهان، لا فى الأعيان. وإذا قُدّر ثبوته فى الخارج فكل موجود يمكن أكمل منه. فيلزم أن يكون كل مخلوق — ولو أنه ذرة أو بعوضة — أكمل من رب العللين، رب الأرض والسموات. والقول المستلزم لهذا فى غاية الفساد.

قولهم فى غاية الفساد

١٥

فالحمد لله الذى هدانا لمعرفة الحق (٢١٢) ويان ما التبس على هؤلاء الذين يدعون أنهم أكمل الناس — وهم أجمل الناس برب العالمين.

٢٠

والله تعالى أخبر عن المشركين ما ذكره فى سورة الشعراء من قوله: وَازِلْفَتِ الْجَنَّةُ لِلتَّقِيْنَ ؕ وَبُرِّزَتِ الْجَحِيْمُ لِلْغَاوِيْنَ ؕ وَقِيلَ لَهُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ

حال من سوى المخلوق بالحال

تَعْبُدُونَ ۖ مِنْ دُونِ اللَّهِ هَلْ يَنْصُرُونَكُمْ أَوْ يَنْصُرُونَ ۖ فَكَيْبِكُوا فِيهَا هُمْ
وَالْعَاثُونَ ۖ وَجُنُودُ إِبْلِيسِ أَجْمَعُونَ ۖ قَالُوا وَهُمْ فِيهَا يَخْتَصِمُونَ ۖ تَاللَّهِ
إِنْ كُنَّا لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ ۖ إِذْ نُسَوِّبُكُمْ رَبِّ الْعَالَمِينَ - الشعراء: ٩٠-٩٨

فهذا حال من سوى المخلوق برب العالمين ، فكيف حال من فضل كل مخلوق على
رب العالمين ؟

وإذا قيل : هم لم يفهموا ولم يقصدوه ، قيل : ونحن لم نقل لإسهم تعمدوا مثل هذا
الباطل ، لكن هذا لازم قولهم ، وهو دليل على غاية فساده وغاية جهلهم بالله تعالى ،
وأنهم أضل من اليهود ، والنصارى ، ومشركي العرب ، وأمثالهم من المشركين الذين
يعظمون الخالق أكثر من تعظيم هؤلاء المعطلين .

١٠ فان كنت لا تدري فتلك مصيبة ۖ وإن كنت تدري فالمصيبة أعظم

كون لفظ «التركيب» مجملاً يطلق على معان

وما فرّوا منه من «التركيب» قد تكلمنا عليه في غير هذا الموضع ، وبيّنا أن
لفظ «التركيب» يحمل يراد به «تركيب الجسم من أجزاء كانت متفرقة فاجتمعت» ،
كتركيب «السكنجيين» وغيره من الأدوية ، بل ومن الأاطعمة ، والأشربة ، والملابس ،
والمساكن ، من أجزائها التي كانت متفرقة فألف بينها وركب بعضها مع بعض
(٢١٣) حتى صارت على الحال المركبة .

وقد يراد بـ «المركب» ما لا يمتزج فيه أحد الاثنيين بالآخر ، كما يقال : «ركب
الباب في موضعه» ، و«ركب المسهام في الباب» . وهذا «التركيب» أخص من
الأول ، وهو المشهور من الكلام . وقد قال تعالى : فِي أَيِّ صُورَةٍ مَّا شَاءَ رَكَّبَكَ
- الانشقاق: ٨٢ : ٨٠ . ومعلوم أن عاقلاً لا يقول إن الله تعالى «مركب» بهذا المعنى
الأول ، ولا بالثاني .

وقد يقال «المركب» على ما يمكن مفارقة بعض أجزائه لبعض ، كأخلاط
الانسان وأعضائه . فانها ، وإن لم يعقل أنها كانت متفرقة فاجتمعت ، بل خلقه الله
عن بعض أجزائه

المركب ما
يمكن تفريق
بعض أجزائه
عن بعض

من نطفة، ثم من علقه، ثم من مضغة. ولكن يمكن تفريق بعض أعضائه عن بعض، ويعقل أيضاً أنه إذا مات استحال، فصار بعضه تراباً وبعضه هواءً، ففرقت أعضاؤه وأخلطه، وكذلك سائر الحيوان والنبات. ومعلوم أن عاقلاً لا يقول إن الله «مركب» بهذا الاعتبار.

وأما تسمية الواحد الموصوف بصفاته «مركباً» كتسمية الحى، العالم، القادر، الموصوف بالحياة، والعلم، والقدرة، «مركباً»، فهذا اصطلاح لهم؛ لا يعرف في شىء من الشرائع ولا اللغات، ولا عقول جماهير العقلاء جعل هذا «تركيباً» ولا تسميته «مركباً».

لا يسمى
الواحد
الموصوف
بصفاته
«مركباً».

فاذا قالوا: نحن نسميه «تركيباً» لأن فيه إثبات معاني متعددة لذات واحدة، ونحن نسمى ذلك «تركيباً»، ونقيم الدليل العقلى على امتناعه، قيل: إذا كان الأمر كذلك فالنظر في المعاني المعقولة لا فى الألفاظ (٢١٤) السعوية، ونحن لا نوافقكم على جعل الانسان «مركباً» من الحيوانية والناطقة، ولا أن فى الوجود شيئاً «مركباً» من أجزاء عقلية. بل «المركب» من الأجزاء العقلية إنما يكون فى الأذهان، لا فى الأعيان. وكل ما فى الوجود من «المركبات» قائماً هو «مركب» من أجزاء حسية، موجودة فى الخارج.

ليس شىء
مركباً من
أجزاء عقلية

والناس قد تنازعوا فى «الجسم»، هل هو «مركب» من أجزاء حسية، وهى الجواهر المفردة، أو من أجزاء عقلية، وهى المادة والصورة، أو لا من هذا ولا من هذا، على ثلاثة أقوال. والصحيح عندنا القول الثالث. ثم يليه قول من جعله «مركباً» من الأجزاء الحسية. وأفسد الثلاثة قول من جعله «مركباً» من الأجزاء العقلية، كما قد بسط فى موضعه.

الصحيح أن
«الجسم» لا
تركيب فيه

وحينئذ فن قال إن البارى «جسم»، وإن الجسم «مركب» من الأجزاء الحسية أو العقلية، كان الاستدلال على بطلان هذا «التركيب» استدلالاً مقبولاً بمن يقوله،

إطلاق
«الجسم»
عليه تعالى

١ - فى الأصل: «العالم».

فان مطلوبه صحيح، لكن يبقى النظر هل يحسن هذا الاستدلال عليه أو لا يحسنه. وأما من قال: إنه ليس بـ «مركب»، لا هذا التركيب، ولا هذا التركيب، وإنما أسميه «جسماً»، أو «جوهرًا»، لأن «الجسم»، و«الجوهر»، عندي اسم لكل موجود قائم بنفسه، فهذا. النزاع معه في اسم «الجسم»، و«الجوهر»، نزاع لفظي، لا عقلي ولا شرعي. فان الشرع لم ينطق بهذا الاسم، لا نفيًا ولا إثباتًا؛ والعقل إنما ينظر في المعاني، (٢١٥) لا في مجرد اللفظ. فالنظر مع هذا إما في إثبات كون «الجسم»، مركبًا أحد التركيبين، وهذا بحث عقلي معروف؛ وإما في كون لفظ «الجسم»، في اللغة لكل مركب، وهذا بحث لغوي له موضع آخر. وهؤلاء ليس مقصودهم بنفي «التركيب»، هذا المعنى فقط، فان هذا يوافقهم عليه كثير من مثبتة الصفات، لكن مقصودهم أنه لا يتصف بصفة ثبوتية أصلاً. وأخذوا لفظ «التركيب»، الذي وافقهم بعض أهل الكلام على نفي معناه، وتوسعوا فيه حتى جعلوه أعم مما وافقهم عليه أولئك المتكلمون، ونفوه وصاروا كالجهمية المحضة التي تنفي الأسماء والصفات، أو تثبتها على وجه المجاز.

دليل نفاة الصفات. والرد عليه

والمقصود هنا أن نقول قولهم «الموصوف بالحياة، والعلم، والقدرة، مركب من هذا وهذا»، يقال لهم: سمئوا هذا «تركيبًا»، أو «تجسيمًا»، أو ما شئتم من الأسماء، فالدليل على نفي هذا عقلاً أو سمعاً؟ قالوا: الدليل على ذلك أن كل «مركب» مفتقر إلى أجزائه، وجزؤه غيره. و«المركب» مفتقر إلى غيره، والمفتقر إلى غيره ليس واجباً بنفسه.

٢٠ فيقال: أجزاء هذا الدليل والفاظه التي تسمونها «حدوداً»، كلها ألفاظ بمجمله تحتل حقاً وباطلاً، واستعمال الألفاظ المجملة في «الحدود»، و«القياس»، من باب السفسطة.

فيقال لكم: قد عرف أن لفظ «المركب»، مجمل. وأن المراد به هنا «ذات تقوم بها صفات». (٢١٦) وحيثذا فالمراد بـ «الافتقار»، تلازم الذات والصفات بمعنى

أنه لا توجد الذات إلا مع وجود صفتها الملازمة لها ، ولا توجد الصفة إلا مع وجود الذات الملازمة لها . ولو قدر أنه أريد بـ « التركيب » التركيب من الأجزاء الحسية أو العقلية مع تلازم الأجزاء ، فهذا معناه .

فإذا قيل : « كل مركب مفتقر إلى جزئه » ، إن عني به أنه مستلزم لجزئه ، وأنه لا يوجد إلا بوجود جزئه ، فهذا صحيح . فإن وجود المجموع بدون كل من آحاده ممتنع . وإن أريد أنه يفترق إليه افقار المفعول إلى فاعله ، والمعلول إلى علته الفاعلة ، أو القابلة ، أو الغائية ، أو الصورية ، فهذا باطل . فإن الواحد من العشرة ، والجزء من الجملة ، لا يجوز أن يكون فاعلاً ، ولا غاية ، ولا معلولاً وهو الصورة .

وجود
المجموع
بدون جزئه
ممتنع

ثم قولكم « وجزؤه غيره » ، يقال : لفظ « الغير » يراد به ما كان مابياً للشيء ، وما يجوز مفارقه له ، وما ليس إياه . فإن أردتم أن جزء المجموع ما هو مابن له . فهذا باطل ، فإنه يمتنع أن يكون مابياً له مع كونه جزءاً منه . فيمتنع أن يكون « غيراً » له بهذا الاعتبار . وإن قلتم : يجوز أن يفارقه ، فهذا ليس بمسلم على الإطلاق ، بل يجوز في بعض الأفراد أن يفارق غيره من الأجزاء ، ويفارق المجموع الذي هو الهيئة الاجتماعية . ولا يلزم ذلك في كل مجموع ، لا سيما على أصلهم . فإن « الفلك » ، « عندم » مركب ، من أجزائه وصفاته ، ولا يجوز عندهم على أجزائه التفرق .

ما يطلق عليه
لفظ « الغير »
من المعاني

والمسلمون وجمهور العقلاء عندهم أن الله حي ، عليم ، قدير ، ولا يجوز أن يفارقه كونه حياً ، عالماً ، قادراً ؛ بل لم يزل ولا يزال كذلك . وكونه حياً ، عالماً ، قادراً ، من لوازم ذاته ، وهي ملازمة لذاته ، لا يجوز عليها الافتراق بوجه من الوجوه . فامتنع أن تكون صفاته هذه « أعياراً » بهذا الاعتبار .

كون صفات
الله من
لوازم ذاته

وإن فسر « الغيران » بما ليس أحدهما هو الآخر ، أو بما (٢١٧) يجوز العلم بأحدهما مع عدم العلم بالآخر فلا ريب أن صفة الموصوف التي يمكن معرفتها

كون الصفة
قائمة
بالموصوف

«غير» له بهذا الاعتبار. لكن إذا كانت تلك الصفة لازمة له، وهو لازم لها، لم يكن في ذلك ما يوجب أن يكون أحدهما مفتقراً إلى الآخر، مفعولاً للآخر، ولا علة فاعلة، ولا غاية، ولا صورية. أكثر ما في ذلك أن تكون الصفة مفتقرة إلى الذات افتقار الحال إلى محله القابل له. وهم يسمون القابل «علة قابلة» لكن فيما يحدث لها من المقبولات، لا فيما يكون لازماً لها أولاً وأبدأً. وإن قُدر أنهم يسمون جميع ذلك «علة» و«معلولاً»، فتكون الذات «علة قابلة» للصفة بهذا الاعتبار. وكون الصفة «معلولة» هو معنى كونها صفة قائمة بالموصوف.

مجموع الذات والصفة لا يفترق إلى اللعل الأربع

ومع هذا فليس مجموع الذات والصفة مفتقراً إلى شيء من أنواع اللعل الأربع، لا إلى الفاعل، ولا إلى الغاية، ولا إلى القابل، ولا إلى الصورة. فبطل أن يقال: المجموع مفتقر إلى جزئه افتقار المعلول إلى علته بوجه من الوجوه، لكن غاية أن فيه افتقار الصفة إلى الموصوف افتقار الحال اللازم لمحله إلى محله المستلزم له. فيقال لهم: وأى شيء في كونه «موجوداً بنفسه»، لا فاعل له، ما يوجب نفي هذا التلازم الذي سموه «افتقاراً» نحو ذاته وصفاته؟

وقولهم: «ما افتقر إلى غيره لم يكن واجباً بنفسه»، يقال لهم: قد علم أن المراد بـ «الافتقار»: التلازم؛ والمراد بـ «الغير»: ما هو داخل في المجموع، إما الذات وإما الصفات. ليس المراد به ما هو مابن له، وما يجوز مفارقتها له، وغايته أن يراد أن الصفة لا بد لها من الموصوف. فليس المراد افتقار المعلول إلى علته الفاعلة. وحينئذ فليس في هذا التلازم الذي سميتوه «افتقاراً» ولا في هذه الصفات التي سميتوها «أغياراً» (٢١٨) ما يوجب أن يكون شيء من ذلك مفعولاً لفاعل ولا لعل فاعلة. و«واجب الوجود» الذي دلت «الممكنات» عليه هو الموجود بنفسه؛ القاسم بنفسه، رب العالمين، الذي لا يفترق إلى فاعل ولا علة فاعلة، بل هو نفسه وصفاته

ليس هو
افتقار المعلول
إلى عاته

٢٠

لا يفترق إلى شيء من العلل الأربع .

كون صفاته تعالى « واجبة الوجود »

وأما نفس صفاته فليس لها فاعل ، ولا علة فاعلة ، ولا علة غائية ، ولا صورية .
فهي واجبة الوجود إذا عني بـ « واجب الوجود » أحد هذه المعاني .

وإن عني بـ « واجب الوجود » ما هو أعم من ذلك حتى يدخل فيه « ما ليس له محل » يقوم به . فليست واجبة الوجود بهذا التفسير ، بل هي ممكنة الوجود ، والذات مستزمنة لها ، وهي محل لها .

كون الذات
محل للصفات

وإذا قيل : « فلزم أن تكون الذات فاعلة وقابلة ، وذلك باطل » ، قيل : كلا المقدمتين ممنوعة . فإن كون الذات مستزمنة لصفاتها القائمة بها لا يقتضي أن تكون فاعلة لها ؛ بل يمتنع أن تكون الذات فاعلة للصفة اللازمة في « الممكن » ، فكيف في رب العالمين ؟ بل يمتنع أن يكون الرب فاعلاً لما هو لازم له وإن كان بائناً عنه ، كالفلك ، فكيف يكون فاعلاً لصفته اللازمة له ؟ وإن قدر أنهم سموها هذا الاستلزام « فضلاً » . وقالوا : هي فاعلة بهذا الاعتبار ، قيل لهم : فلا نسلم أنه لا يجوز كون الشيء الواحد فاعلاً وقابلاً بهذا الاعتبار ، بل ولا باعتبار آخر .

امتناع كون
الذات فاعلة
لصفاتها

١٠

فإن استدلوا على ذلك بحجتهم المعروفة المبنية على نقي « التركيب » ، فلا يمكنهم جعل ذلك مقدمة في نفس الدليل ، لأن هذا مصادرة على المطلوب ، وهو جعل المطلوب مقدمة في إثبات نفسه بعبارة أخرى . فانهم إذا نفوا « التركيب » عن « الواجب » بناءً على مقدمات ، منها أن الواحد لا يكون فاعلاً وقابلاً ، وأثبتوا هذه المقدمة بناءً على نقي « التركيب » ، كانوا قد أثبتوا كلاً من المقدمتين بالآخرى ، فلا تكون واحدة منها ثابتة .

لا يمكن
إثبات كل
من المقدمتين
بالأخرى

٢٠

(٢١٩) والدليل الدال على إثبات « واجب الوجود » دل على إثبات فاعل مبدع لـ « الممكنات » ، والمبدع لها يمتنع أن يكون صفة قائمة بغيره . فإن ذلك الموصوف هو الفاعل حينئذ دون مجرد الصفة ، وهذا « الواجب » الذي دلت عليه آياته ليس

مبدع
الممكنات هو
واجب الوجود

يفتقر إلى علة من العلة الأربع مع اتصافه بصفاته اللازمة له.

إذا جاز استلزام الذات للمفعولات فاستلزامها للصفات أولى

ومن أعظم تناقض هؤلاء أنهم يقولون: «الذات إذا استلزمت الصفات كان ذلك افتقاراً منها إلى الغير، فلا تكون واجبة». وهم يقولون: «إن الذات مستلزمة لمفعولاتها المنفصلة عنها». ولا يجعلون ذلك منافياً لوجوب وجودها بنفسها. فان كان الاستلزام للمفعولات لا ينافي وجوب الوجود، فالاستلزام للصفات أولى أن لا ينافيه.

وإن كان ذلك الاستلزام ينافي وجوب الوجود كان حينئذ قد عرض له أن يفعل بعد أن لم يكن فاعلاً، وهذا يمتنع عندهم. وهذا أظهر المعقولات التي قهرها بها المتكلمين - الجهمية، والقدرية، ومن واقفهم من الأشعرية، والكلائية، وأتباعهم. ولم يميز الطائفتان بين «فاعل النوع» و«فاعل العين».

ثم إذا جاز أن يفعل، فالفعل، ثبوتى، فيلزم قيامه به. ودعوى أن المفعول عين الفعل، مكابرة للعقل. وإذا جاز قيام الفعل، به كان قيام الصفات، بطريق الأولى.

فساد القول بأن المفعول عين الفعل.

والذين جعلوا المفعول عين الفعل، من أهل الكلام، كالأشعرية ومن واقفهم من حنبلى، وشافعى، ومالكى، وغيرهم، إنما ألجأهم إلى ذلك فرارهم من قيام الحوادث بالقديم، وتسلسل الحوادث. وهذان كل منهما غير متمنع عند (٢٢٠) هؤلاء الفلاسفة؛ مع أن أولئك المتكلمين النفاة حججهم على النقي ضعيفة.

وجماهير المسلمين وطوائفهم على خلاف ذلك. والقول بأن الخلق غير المخلوق، هو مذهب السلف قاطبة. وذكر البخارى في كتاب «خلق أفعال العباد»

١ - البخارى: هو الامام أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة بن بردزبه البخارى الجعفى. صاحب الجامع الصحيح، الذى هو أصح الكتب بعد كتاب الله. توفى بمزتك سنة ٢٥٦ هـ. ذكر الحافظ ابن حجر العسقلانى للبخارى عشرين كتاباً عدا صحيفته، أكثرها موجودة. منها كتاب «خلق أفعال العباد». يرويه عنه يوسف بن ربحان بن عبد الصمد، والقربرى أيضاً، صنفه بسبب ما وقع بينه وبين الذهلى. وقد طبع في مجموعة ثلاثة كتب: هو، و«إعلام أهل العصر بأحكام ركعتى الفجر»، لشمس الحق العظيم آبادى، و«كتاب الملوك للذهبي». في مدينة دهلي بالهند. سنة ١٣٠٦ هـ.

أنه قول العلماء مطلقاً بلا نزاع. وهو قول أئمة الحديث وجمهورهم؛ وقول أكثر طوائف الكلام، كالحشامية، والكلائية، والكرامية؛ وقول جمهور الفقهاء من أصحاب أبي حنيفة^١، و«حدومالك^٢، والشافعي^٣؛ وقول الصوفية، كما حكاها عنهم صاحب «التعريف لمذهب التصوف^٤؛ وهو قول أهل السنة فيما حكاها البغوي^٥ صاحب «شرح السنة».

وحجة هؤلاء أنه لو كان «الخلق» غير «المخلوق» لكان إما قديماً وإما حادثاً. فإن كان قديماً لزم قدم «المخلوق»، فيلزم قدم العالم. وإن كان حادثاً فإنه يفترق إلى «خلق» آخر، ويلزم التسلسل، ويلزم أيضاً كون الرب محلاً للحوادث.

فيقال لهم: جميع هذه المقدمات بما ينازعكم الناس فيها، ولا تقدر على إثبات واحدة منها. فقولكم: «لو كان قديماً لزم قدم المخلوق»، يقول لكم من توافقونه على قدم «الارادة»: نحن وأنتم متفقون على قدم «الارادة»، وإن تأخر «المراد»، فتأخر «المخلوق» عن «الخلق»، كذلك، أو أولى. وهذا جواب الحنفية، والكرامية،

حجة
التكلمين على
كون المخلوق
عين الخلق

إبطال قولهم:
لزم قدم
المخلوق

١ - أبو حنيفة: هو الامام أبو حنيفة النعمان بن ثابت بن زوطى بن ماله الكوفي، مولى بنى تميم الله بن ثعلبة، صاحب المذهب وإمام أهل الرأي. كان من أذكيا بني آدم، جمع الفقه، والعبادة، والورع، والسخاء. توفى سنة ١٥٠هـ.

٢ - مالك: هو إمام دار الهجرة أبو عبد الله مالك بن أنس بن مالك بن أبي عامر (صحابي) بن عمر بن الحرث الأصبحي، صاحب «الموطأ» والمذهب المالكي. قال الشافعي: «إذا ذكر العلماء فمالك النجم». توفى سنة ١٧٩هـ.

٣ - الشافعي: هو الامام أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن السائب (صحابي) بن عبيد ابن عبد يزيد بن هاشم بن المطلب بن عبد مناف، صاحب «الأم»، والمذهب الشافعي، أخذ عن مالك وطبقته، كان يفتي وله خمس عشرة سنة، أول من صنف في أصول الفقه باجماع. توفى سنة ٢٠٤هـ بمصر.

٤ - «التعريف لمذهب التصوف»: لأن بكر محمد بن إبراهيم البخارى الكلاباذى المتوفى سنة ٥٣٨هـ. وصف فيه طريق التصوف وسيرة الصوفي، وبينها وكشف عن كلام المشايخ في التوحيد والصفات ما أمكن كشفه، وهو مختصر مشهور، قالوا فيه: «لو لا التعرف لما عرف التصوف». طبع بمصر، وقد ترجمه المستر آريزي بالانجليزية وطبعته جامعة كبرج (إنكلترا).

٥ - البغوي: هو أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد الفراء البغوي الشافعي الملقب بحمي السنة، نسبة إلى «بغ» قرية قرب الحراة. المحدث، المفسر. توفى سنة ٥١٦هـ. له تفسير «معالم التنزيل»، و«الجمع بين الصحيحين»، و«مصاييح السنة»، و«الفقه التهذيب»، و«شرح السنة».

وكثير من الحنبلية، والشافعية، والمالكية، والصوفية، وأهل الحديث، لهم
وأما قولهم: «إن كان محدثاً افتقر إلى خلق آخر»، فهذا أيضاً ممنوع. فإنهم
يسألون أن المخلوقات محدثة منفصلة (٢٢١) بدون حدوث «خلق». فإذا جاز هذا في
الحادث المنفصل عن المحدث، فلأن يجوز حدوث الحادث المتصل به بدون «خلق»
بطريق الأولى والأخرى.

ولهذا كان كثير من هؤلاء، أو أكثرهم، هم يقولون: إن «الخلق» الذي قام به
«حادث»، لا «محدث»؛ ويقولون: ما قام به من «الفعل» حدث بنفس «القدرة»
و«الإرادة»، لا يفتقر إلى «خلق»، وإنما يفتقر إلى «الخلق» «المخلوق»، و«المخلوق»
ما كان منفصلاً عنه. وكثير منهم يسمونه «محدثاً» ويقولون: هو «محدث»، ليس
به «مخلوق»، فإن «المخلوق» ما خلقه بائناً عنه. وأما نفس فعله، وكلامه، ورضاه،
وغيظه، وفرحه، الذي يقوم بذاته به «قدرته»، فإنه وإن كان «حادثاً» و«محدثاً»
فليس به «مخلوق». وليس كل «حادث»، ولا «محدث»، «مخلوقاً» عند هؤلاء.

فإن قيل: النزاع في ذلك لفظي، قيل: هذا لا يضرهم. فإن من سمى ذلك القائم
به «مخلوقاً»، قالوا له: غايته أن «المخلوق» الذي هو نفس «الخلق»، لا يفتقر إلى
«خلق» آخر. ولا يلزم من ذلك أن «المخلوق» الذي ليس به «خلق» لا يفتقر إلى
«الخلق». فإن من المعقول أن «المخلوق» لا بد له من «خلق». وأما «الخلق»
نفسه، إذا جوز وجود «مخلوق» بلا «خلق»، فتجويز «خلق» بلا «خلق» أولى.
والمنازع لهم يجوز وجود كل «مخلوق» بلا «خلق». فإذا جوزوا هم نوعاً منه بلا
«خلق»، كان ذلك أولى بالجواز. والفرق بين نفس «الخلق» الذي به خلق «المخلوق»
وبين «المخلوق» معقول.

البحث في قيام الحوادث به تعالى

وكذلك احتجاجهم بامتناع حلول الحوادث لا ينفع الفلاسفة. فإن هذا إنما
نفوه لامتناع قيام الحادث (٢٢٢) بالتقديم. وهؤلاء الفلاسفة يجوزون قيام الحادث
بالباري

بالقديم . ومن جوز قيام الصفات بالبارى منهم جوز قيام الحوادث به ، مثل كثير من أساطينهم القدماء والمتأخرين ، كأبي البركات وغيره . فهذا قولان معروفان لهم . وأما القول الثالث ، وهو تجويز الصفات دون الأفعال ، فهذا لا أعرف به قائلاً منهم . فان كان قد قاله بعضهم ، فالكلام معه كالكلام مع من قال ذلك من أهل الكلام .

وعلى هذا فلا يلزم التسلسل . وإن لزم فإمّا هو تسلسل في الآثار ، وهو وجود كلام بعد كلام ، أو فعل بعد فعل . والنزاع في هذا مشهور . وإنما يعرف فيه عن الجهمية ، والقدرية ، ومن واقفهم من كلابي ، وكرامى ، ومن واقفهم من المتفهمة . وأما أئمة السلف ، وأئمة السنة ، فلا يمنعون هذا ، بل يجوزونه ، بل يوجبونه ، ويقولون : إن الله لم يزل متكلماً إذا شاء . بل يقولون : إنه لم يزل فاعلاً ، تقوم به الأفعال الاختيارية بمشيئته وقدرته . وهذا كله مبسوط في مواضعه .

قيام الصفات
به لا يستلزم
التسلسل

والمقصود هنا أنه يلزم من كونه « فاعلاً » قيام الصفات به ، فان « الفعل » أمر وجودى ، و « أن يفعل » من أقسام « الوجود » ، ووجود المخلوق المفعول بلا « خلق » ولا « فعل » تمتع . وإذا قام « الخلق » به « العلم » و « القدرة » لازمة « الخلق » ، وقيامها به أولى .

١٠
يلزم من كونه
« خالقاً » قيام
الصفات
الأخرى به

وإنهم إن قالوا : يستلزم « المفعول » ولا يستلزم « الصفة » لكون الملزوم مفقراً إلى اللازم ، فهذا من أعظم التناقض . وإن قالوا : إنه لا يستلزمه ، كان ذلك أدل على بطلان قولهم في الصفات والأفعال ، وكان الدليل يدل على قيام « الأفعال » به (٢٣٢) و « الصفات » ، وقيام « الصفات » به أولى من قيام « الأفعال » . فبطل ما نفوا به « الصفات » ، وسموه « تركيباً » .

بطلان ما
نفوا به
الصفات

و « الواحد » الذى قالوا إنه لا يصدر عنه إلا واحد ، هو الواحد المطلوب عنه الصفات كلها ، بل هو الوجود المقيد بكل سلب . وهذا لا حقيقة له إلا في الذهن . وأى موجود مخلوق قدر فهو أكمل من هذا الخيال الذى لا حقيقة له في الخارج .

تناقضهم في
جمعهم بين
وصفه بالكمال
والتقصان

والتعظيم له إنما نشأ من اعتقاد أنه رب العالمين ، وأنه «واجب الوجود» ، ونحو ذلك من الصفات التي يظهر كمالها . وأما من هذه الجهة النافية السلبية فما من موجود إلا وهو أكمل منه . وإذا كانوا قد جمعوا بين وصفه بذلك الكمال وهذا نقصان الذي يكون كل موجود أكمل منه دلّ على تناقضهم وفساد قولهم ، وكان ما قالوه من الحق حقاً ، وما قالوه من الباطل باطلاً . وهذه المسائل الالهية مبسطة في موضعها .^١

ردّ القول بأن «قياس التمثيل» لا يفيد إلا الظن

قياس التمثيل
أولى بإفادة
المطلوب من
قياس الشمول

والمقصود هنا الكلام على المنطق ، وما ذكروه من «البرهان» ، وأنهم يعظمون «قياس الشمول» ، ويستخفون بـ «قياس التمثيل» ، ويرغمون أنه إنما يفيد الظن ، وأن العلم لا يحصل إلا بذاك . وليس الأمر كذلك ، بل هما في الحقيقة من جنس واحد . و«قياس التمثيل» الصحيح أولى بإفادة المطلوب - علماً كان أو ظناً - من مجرد «قياس الشمول» . ولهذا كان سائر العقلاء يستدلون بـ «قياس التمثيل» أكثر مما يستدلون بـ «قياس الشمول» . بل لا يصح «قياس الشمول» في الأمر العام إلا بتوسط «قياس التمثيل» . وكل ما يحتاج به على صحة «قياس الشمول» في بعض الصور (٢٢٤) فإنه يحتاج به على صحة «قياس التمثيل» في تلك الصورة . ومثلنا هذا بقولهم «الواحد لا يصدر عنه إلا واحد» ، فإنه من أشهر أقوالهم الالهية الفاسدة .

القياس التمثيلي
أصل للقياس
الشمولي

وأما الأقوال الصحيحة فهذا أيضاً ظاهر فيها . فإن «القياس الشمولي» لا بد فيه من قضية كلية موجبة ، ولا نتاج عن سالتين ، ولا عن جزئيتين ، بانفاقهم . والكلية لا يكون كلياً إلا في الذهن . فاذا عرف تحقق بعض أفرادها في الخارج كان ذلك بما يعين على العلم بكونه كلياً موجباً . فإنه إذا أحسّ الانسان ببعض الأفراد الخارجية انتزع منه وصفاً كلياً ، لا سيما إذا كثرت أفرادها . فالعلم بثبوت الوصف المشترك لأصل في الخارج هو أصل العلم بالقضية الكلية . وحينئذ فـ «القياس التمثيلي» أصل

١ - قد تكلم المصنف رحمه الله على هذه المسائل

الالهية بنهاية البسط في كتابه «بيان مواهقة صريح المعقول لصحيح المنقول» .

بـ «القياس الشمولى» . إما أن يكون سبباً في حصوله . وإما أن يقال : لا يوجد بدون . فكيف يكون وحده أقوى منه ؟

وهؤلاء يمثلون الكليات مثل قول القائل «الكل أعظم من الجزء» ، و «التقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان» ، و «الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية» ، ونحو ذلك . وما من كلى من هذه الكليات إلا وقد علم من أفرادها الخارجة أمور كثيرة . وإذا أريد تحقق هذه الكلية في النفس ضرب لها المثل بفرد من أفرادها ، وبين اتفاه الفارق بينه وبين غيره ، أو ثبوت الجامع . وحينئذ يحكم العقل بثبوت الحكم لذلك المشترك الكلى . وهذا حقيقة «قياس التمثيل» .

تحقق الكلى
بضرب المثل
بفرد من
أفراد

ولو قدرنا أن «قياس الشمول» لا يفتر إلى «التمثيل» ، وأن العلم بالقضايا الكلية لا يفتر إلى العلم بمعين أصلاً . فلا يمكن أن يقال : (٢٢٥) «إذا علم الكلى مع العلم بثبوت بعض أفرادها في الخارج كان أقص من أن يعلمه بدون العلم بذلك المعين» ؛ فإن العلم بالمعين ما زاده إلا كالأل . فبين أن ما نفوه من صورة «القياس» أكمل مما أثبتوه .

علم الكلى
مع العلم
بالمعين
أكل

ما ذكروه من تضعيف «قياس التمثيل» هو من كلام متأخريهم

واعلم أنهم في المنطق الإلهى بل والطبيعى غيروا بعض ما ذكره أرسطو ، لكن ما زادوه في الإلهى خير من كلام أرسطو ، فإني قد رأيت الكلامين . وأرسطو وأتباعه في الإلهيات أجهل من اليهود والنصارى بكثير كثير . وأما في الطبيعيات فغالب كلامه جيد . وأما المنطق فكلامه فيه خير من كلامه في الإلهى .

١٥

وما ذكروه من تضعيف «قياس التمثيل» والاحتجاج عليه بما ذكروه هو من كلام متأخريهم لما رأوا استعمال الفقهاء له غالباً . والفقهاء يستعملونه كثيراً في المواد الظنية . وهناك الظن حصل من المادة ، لا من صورة القياس . فلو صوروا تلك المادة بـ «قياس الشمول» لم يفد أيضاً إلا الظن . لكن هؤلاء ظنوا أن الضعف من جهة الصورة ، فجعلوا صورة قياسهم يقينياً ، وصورة قياس الفقهاء ظنياً .

سبب جعلهم
صورة قياس
الفقهاء ظنياً

مثال فاسد
لقياس التمثيل

ومثله بأمثلة كلامية ليقرروا أن المتكلمين يحتاجون علينا بالأقيسة الظنية، كما
مثله من الاحتجاج عليهم بأن «الفلك جسم أو مؤلف» فكان محدثاً قياساً على
الإنسان وغيره من المولدات»، ثم أخذوا يضعفون هذا القياس؛ لكن إنما ضعفوه
بضعف مادته. فإن هذا الدليل الذي ذكره الجهمية والقدرية ومن وافقهم من
الأشعرية وغيرهم على حدوث الأجسام أدلة ضعيفة لأجل مادتها، لا لكون صورتها
ظنية. ولهذا لا فرق بين أن يصورها بصورة «التمثيل» أو «الشمول».

مثال آخر
أيضاً فاسد

والأمدى ونحوه ممن يصف في الفلسفة ويكره التمثيل بمثل هذا (٢٢٦) لما فيه من
التشنيع على المتكلمين، فيمثل بمثال متفق عليه. كقوله: «العالم موجود»، فكان قديماً
كالباري». فإن أحداً من العقلاء لا يحتاج على قدم العالم بكونه «موجوداً»، وإلا
لزم قدم كل «موجود». وهذا لا يقوله عاقل.

١٠

إبطال القول بأن «الدوران» و«التقسيم» لا يفيدان إلا الظن

وما ذكروه من أن «قياس التمثيل» إنما ثبت به «الدوران» أو «التقسيم»،
وكلاهما لا يفيد إلا الظن، قول باطل. ويلزمهم مثل ذلك في «قياس الشمول».

كون
التقسيم
الحاضر
مفيداً لليقين

أما «التقسيم» فانهم يسلمون أنه يفيد اليقين إذا كان حاصراً. وإذا كان كذلك
فانه يمكن حصر المشترك في أقسام لا يزيد عليها وإبطال التعليل بجميعها إلا بواحد.
وإن لم يمكن ذلك لم يمكن جعل ذلك المشترك «حداً أوسطاً». فلا يفيد اليقين،
ولو استعمل فيه «قياس الشمول».

جواب اعتراضهم على «السبر والتقسيم» بقولهم (ص ٢١٠ - ص ٢٠٢):

«وهو أيضاً غير يقيني لجواز أن يكون الحكم ثابتاً في الأصل لذات الأصل لا لخارج، وإلا لزم التسلسل».

وأما قوله: «يجوز أن يكون الحكم ثابتاً في الأصل لذات الأصل، وإلا لزم

التسلسل»، فنقول: لا يلزم التسلسل إلا إذا كان لا يثبت إلا لخارج^١. أما إذا
كان تارة يثبت لخارج^٢ وتارة لغير خارج^٣ لم يلزم التسلسل. وحيث لا يمتنع أن

٢٠١ و٣ - في الأصل بالترتيب: «لخارجي»، و«لخارجي»، و«لغير خارجي». ٤ - بالأصل «لم يزل».

تعلم أن الحكم في هذا الأصل الميّن لم يثبت لما يختصّ به ، بل لوصف مشترك بينه وبين غيره .

فائدتان في تعليل الحكم بـ «علة قاصرة» .

وهذا كما يقول الفقهاء: إن الحكم يعلل تارة بـ «علة متعدية» وتارة بـ «علة قاصرة» . والتعليل بـ «القاصرة» إذا كانت «منصوصة» جائز باتفاق الفقهاء . وإنما تنازعوا فيما إذا كانت «مستنبطة» ، والأكثر على جواز ذلك ، وهو الصحيح . وهو مذهب مالك ، والشافعي ، وأحمد بن حنبل في المنصوص عنه ، فانه دائماً يعلل بـ «العلل القاصرة» . وهو اختيار أبي الخطاب وغيره من (٢٢٧) أصحابه

الخلاف في جواز التعليل بعلل قاصرة

ولكن القاضي أبو يعلى وطائفة وافقوا أصحاب أبي حنيفة في منعهم التعليل بـ «القاصرة» ؛ وهذا من كلام متأخريهم . وسبب ذلك النزاع في مسألة تعليل الربو في الذهب والفضة وأمثالهما ، هل العلة فيه «متعدية» أو «قاصرة» . وأما أبو حنيفة نفسه وصاحبه لم ينقل عنهم في ذلك شيء . والذي يليق بعقلهم وفصلهم أنهم لا يمنعون ذلك مطلقاً ، كما لا يمتنع في «المنصوصة» .

١٠

وفي ذلك فائدتان : قصر الحكم على مورد النص ومنع اللاحق ، لتلا يظن الظان أن الحكم يثبت فيما سوى مورد النص . كما يعلل تحريم الميتة بعلّة تمنع دخول المذكي فيها ؛ ويعلل تحريم الدم بعلّة تمنع دخول العرق والريق وغيرها فيها ؛ ويعلل اختصاص الهدى والأضحية بالأنعام بعلّة تمنع دخول غيرها فيها ؛ ويعلل وجوب الحد في الخمر بعلّة تمنع دخول الدم والميتة فيها ؛ وأمثال ذلك كثيرة . بل من يقول إن جميع

التسائة الأولى: قصر الحكم على مورد النص

١ - أبو الخطاب : هو محفوظ بن أحمد بن الحسن بن أحمد الكنوذاني (نسبة إلى «كلواذي» قرية ببغداد) ثم الأزجي . شيخ الحنابلة . تفقه على القاضي أبي يعلى ، وصنف في المذهب ، والخلاف ، والأصول ، والشعر الجيد . توفي سنة ٥١٠ هـ ببغداد . ودفن إلى جانب الامام أحمد . قال ابن رجب : قرأت بخط أبي العباس ابن تيمية في تعليقه القديمة : رؤى الامام أبو الخطاب في المنام ، فقيل له : «ما فعل الله بك؟» فأشدد .

أنت ربى بمثل هذا * فقال : ذا المذهب الرشيد
محفوظ ! ثم في الجنان حتى * ينقلك السائق الشهيد

الأحكام تثبت بالنص يقول: إنها معللة بـ «علل قاصرة» . لكن إنما يعلل بـ «العلة المتعدية» نص يتناول بعض أنواع الحكم، فيعمل ذلك الحكم بعله تتعدى إلى سائر النوع الذي دلّ على ثبوت احكم فيه نص آخر .

الثانية . معرفة
حكمة التشريع

والفائدة الثانية : معرفة حكم الشرع وما اشتمل عليه من مصالح العباد في المعاش والمعاد . فان ذلك مما يزيد به الايمان والعلم ، ويكون أعون على التصديق والطاعة . وأقطع لشبه أهل الاحاد والشناعة ، وأنصر لقول من يقول : إن الشرع جميعه إنما شرع لحكمة ورحمة ، لم (٣٢٨) يشرع لا لحكمة ورحمة بل لمجرد قهر التعبد ومحض المشيئة .

لا يلزم كون
الحكم في كل
أصل لخارج

١٠

وإذا كانت الأوصاف في الأصل قد تكون مختصة بذات الأصل ، وقد تكون مشتركة بينه وبين غيره ، خارجة عنه ، لم يلزم - إذا كان هذا الأصل ثبت الحكم فيه لخارج مشترك - أن يكون الحكم في كل أصل لخارج مشترك .

جواب قولهم (ص ٢١٠ س ٦٠٣) :

«وإن ثبت لخارج فن الجائز أن يكون لغير ما أبدى . وإن لم يطلع عليه مع البحث عنه ، الخ .

إمكان العقل
حصر أقسام
العقليات .

١٥

قوله : «وإن ثبت لخارج ، فن الجائز أن يكون لغير ما أبدى وإن لم يطلع عليه مع البحث عنه ، بخلاف «الحسيات» . . . فيقال : إما أن يكون «التقسيم» في «العقليات» قد يفيد اليقين ، وإما أن لا يفيد بحال . فان كان الأول بطل جعلهم «الشرطي المفصل» من صور القياس البرهاني . وإن كان الثاني بطل كلامهم هذا . ومعلوم أن هذا أحق بالاطلاق من ذلك . فان القائل إذا قال : «الوجود» إما أن يكون واجباً ، وإما أن يكون ممكناً ؛ وإما أن يكون قديماً ، وإما أن يكون حادثاً ؛ وإما أن يكون قائماً بنفسه ، وإما أن يكون قائماً بغيره ؛ وإما أن يكون مخلوقاً ، وإما أن يكون خالقاً ؛ ونحو ذلك من التقسيم الحاصر لجنس «الوجود» ، كان هذا حصراً

٢٠

١ - لغير ما أبدى : تقدم في ص ٢١٠ ، س ٤ ، وطبع هناك «لغيرها أبداً» . وهو خطأ ، وهذا هو الصواب .

٢ - مع : في الأصل «يقع» . وهو من تحريف الناسخ .

لكلى عقلي، بل «الوجود» أعم الكليات. وإذا أمكن العقل أن يحصر أقسامه فحصر أقسام بعض أنواعه أولى. وهم يسلبون هذا كله، وهذا هو العلم الأعلى عندهم. فكيف يقولون: إن «السير والتقسيم» لا يفيد اليقين؟
تمثيل «التقسيم الحاصر» في مسألة «الرؤية».

(٢٢٩) ثم إذا اختلف الناس في «ما يجوز رؤيته»، فقال بعضهم: المصحح للرؤية أمر لا يكون إلا وجودياً محضاً، فما كان وجوده أكمل كان أحق أن يرى، وقال آخر: بل المصحح لها ما يختص بالوجود الناقص الذي هو أولى بالعدم، مثل كون الشيء «محدثاً» مسوقاً بالعدم، أو «ممكناً» يقبل العدم، كان قول من علل إمكان الرؤية بما يشترك فيه القديم والحادث، والواجب والممكن، أولى من هذا. فان الرؤية وجود محض، وهي إنما تتعلق بوجوده، لا بعدمه. فما كان أكمل وجوداً، بل كان وجوده واجباً، فهو أحق بها بما يلازمه العدم. ولهذا يشترط فيها النور الذي هو بالوجود أولى من الظلمة. والنور الأشد كالشمس لم يمتنع رؤيته لذاته، بل لضعف الأبصار. فهذا يقتضي أننا نعجز عن رؤية الله مع ضعف أبصارنا. ولهذا لم يطق موسى رؤية الله في الدنيا. لكن لا يمتنع أن تكون رؤيته بمكنة، والله قادر على تقوية أبصارنا لنراه.

وإذا قيل: هي مشروطة بـ «اللون»، و«الجهة»، ونحو ذلك مما يمتنع على الله، قيل له: كل ما لا بد منه في الرؤية لا يمتنع في حق الله. فإذا قال القائل: لو روى للزم كذا، واللازم منتفٍ، كانت إحدى مقدمتيه كاذبة. وهكذا كل ما أخبر به الصادق الذي أخبر بأن المؤمنين يرون ربهم كما يرون الشمس والقمر، كل ما أخبر به وظن الضان أن في العقل ما يناقضه، لا بد أن تكون إحدى مقدماته باطلة.

فإذا قال: «لو روى لكان متحيزاً» (٢٣٠) أو جسمياً، أو كان في جهة، أو كان ذا لون، وذلك منتفٍ عن الله، قيل له: جميع هذه الألفاظ بحملة لم يأت شرع بنق

إمكان الرؤية لكل موجود

لا تنفي مسيات الألفاظ الحملة بالشرع

٢٠

مسيئتها حتى تنفى بالشرع وإنما ينفيها من بنفها بالعقل فيستفسر عن مراده، إذ البحث في المعاني المعقولة، لا في مجرد هذه الألفاظ.

فيقال: ما تريد بأن المرئي لا بد أن يكون «متحيزاً»؟ فإن «المتحيز» في لغة العرب التي نزل بها القرآن يعني به «ما يحوزه غيره»، كما في قوله تعالى: **أَوْ مُتَحَيِّزاً إِلَىٰ فِئَةٍ** - الأنفال ٨: ٦. فهذا تحيز موجود يحيط به إلى موجودات • تحيط به، وسمى «متحيزاً» لأنه تحيز من هؤلاء إلى هؤلاء. والمتكلمون يريدون بـ «المتحيز» «ما شغل الحيز»، و«الحيز» عندهم «تقدير مكان»، ليس أمراً موجوداً. فالعالم عندهم «متحيز»، وليس في حيز وجودي. و«المكان» عند أكثرهم وجودي. فإذا أريد بـ «المتحيز» ما يكون في حيز وجودي منعت المقدمة الأولى، وهو قوله «كل مرئي متحيز»، فإن سطح العالم يمكن أن يرى، وليس في عالم آخر. وإن قال: بل أريد به «لا بد أن يكون في حيز»، وإن كان عديمياً. قيل له: العدم ليس بشيء، فمن جعله في الحيز العدمي لم يجعله في شيء موجود. ومعلوم أنه ما يتم موجود إلا الخالق والمخلوق. فإذا كان الخالق بائناً عن المخلوقات كلها لم يكن في شيء موجود. وإذا قيل: «هو في حيز معدوم»، كان حقيقته أنه ليس في شيء. فليقل: إن هذا محال؟^١ وكذلك إذا قال: «يلزم أن يكون جسماً»، ففبه إجمال تقدم التنبيه (٢٣١) عليه.^٢ وكذلك إذا قال «في جهة»، فإن «الجهة» يراد بها شيء موجود، وشيء معدوم. فان شرط في المرئي أن يكون في جهة موجودة كان هذا باطلاً برؤية سطح العالم. وإن جعل العدم جهة قيل له: إذا كان بائناً عن العالم ليس معه هناك غيره فليس في جهة وجودية. وإذا سميت ما هنالك «جهة»، وقلت «هو في جهة» على هذا التقدير، منعت انتفاء اللازم، وقيل لك: العقل والسمع يدلان على ثبوت هذا اللازم، لا

١ - وقد أوضح هذا المقام في موافقة العقل للفعل، ج ٤، ص ٦٩. بقوله: فكأنك قلت: «المتحيز ليس في غيره...» وجيئد فلا لك امتناع كون الرب متحيزاً. اهـ.

٢ - وذلك في مبحث «كون» في التركيب، مجملًا يطلق على مئان، اطلب ص ٢٢٣-٢٢٥.

على اتفائه .

وهذا «التقسيم» مثلنا به في مسألة «الرؤية» ، فانها من أشكال المسائل العقلية ،
وأبعدها من قبول «التقسيم» المنحصر . ومع هذا فان حصر الأقسام فيها يمكن ،
فكيف بغيرها ؟

كون هذه
من أشكال
المسائل العقلية

وحيثذ ؛ فاذا احتج عليها بـ «قياس التمثيل» ، فقول : المخلوقات الموجودة يمكن
رؤيتها ، فالخالق أحق بإمكان الرؤية ، لأن المصحح للرؤية في المخلوقات أمر مشترك
بين الخالق والمخلوق ، لا يختص بالمخلوق ، وإذا كان المشترك مستلزماً لصحة الرؤية
ثبتت صحة الرؤية .

ولا يجعل المشترك المصحح هو مجرد «الوجود» ، كما يسلكه الأشعري^١ ، ومن
اتبعه كالقاضي أبي بكر^٢ ، وطائفة من أصحاب أحمد وغيرهم ، كالقاضي أبي يعلى ؛ بل
يجعله «القيام بالنفس» ، كما يسلكه ابن كلاب^٣ ، وغيره من مثبتي الرؤية من أصحاب
أحمد وغيرهم ، كأبي الحسن الزاغوني^٤ ؛ أو لا يعين المصحح ، بل يجعل قدرأً مشتركاً .

الخلاف في
المصحح للرؤية
١٠

١ - الأشعري : هو الامام أبو الحسن علي بن إسماعيل بن إسحاق بن سالم البصري ، من ذرية أبي موسى الأشعري
الصحابي المشهور ، والأشعري نسبة له ، أشعر ، أحد أجداده قد ولد والشعر على يده ، انتهت إليه الرئاسة
في الكلام . رئيس الطائفة الأشعرية . نشأ على الاعتزال ، ثم رجع عنه ، ورد على المعتزلة ، وانتصر لمذهب
أهل السنة والجماعة ، وقد تبعه كثير من العلماء ، توفي على الأشهر سنة ٢٣٤ هـ . وصف تصانيف كثيرة ،
آخرها «الابانة في أصول الديانة» . ط . حيدر آباد ، سنة ١٣٢١ هـ ، ثم بمصر .

٢ - القاضي أبو بكر : هو محمد بن الطبيب الباقلاقي المتكلم ، من أتباع الأشعري ، سبقت ترجمته . بص ١٤٢ .

٣ - ابن كلاب : هو أبو محمد عبد الله بن سعيد «ابن كلاب» (كده رمان) القطان التميمي البصري المتكلم ، رئيس
الطائفة الكلابية من أهل السنة ، كانت بينه وبين المعتزلة مناظرات في زمن المأمون ، توفي بعد سنة ٢٤٠ هـ .

وقال له «ابن كلاب» لشدة مجادته في مجلس المناظرة ، وهو لقب له مأخوذ من «الكلاب» (كرمان) :
المهاز ، وهو الحديدية التي على خف رائض الخيل أو رآكبها ، وهذا كما يقال «فلان ابن بجدها» ، لا أن
«كلاباً» . جد له كما ظن - أفاده الزبيدي في «تاج العروس» . . ونقول : ولهذا يصح قولنا «الكلابي» . مكان
«ابن كلاب» ، كما سجد الشمرستاني في الملل والنحل . فقال «عبد الله بن سعيد الكلابي» ، كما أن لفظ
«الكلابي» يطلق أيضاً على أحد من «الكلابية» .

٤ - أبو الحسن الزاغوني : هو علي بن عبيد الله بن نصر بن السري ، الفقيه الحنبل ، شيخ الحنابلة وواعظهم وأحد
أعيانهم . كان متقياً في علوم شتى من الأصول ، والفروع ، والوعظ ، والحديث ، وصف في ذلك كله .

كـ «التقسيم» الحاصر. وهو أيضاً يفيد اليقين، (٢٣٢) كما قد بسط في موضعه.

تمثيل استلزام
الارادة العلم

وإذا كانت مسألة الرؤية والمصحح لها أمكن تقريره على هذا الوجه، فكيف فيما هو أوضح منها؟ إذا قيل: الفاعل منا مرید، وهو متصور لما يفعله، فالخالق أولى أن يعلم ما خلق. أو قيل: إذا كان الفعل الاختياري فينا مشروطاً بالعلم، فهو في حق الخالق أولى. لأن ما به استلزمت الارادة العلم إما أن يختص بالعبد، أو يكون مشتركاً. والأول باطل، فتعين الثاني. لأن استلزام الارادة العلم كمال للفاعل، لا نقص فيه، و«الواجب» أحق بالكمال الذي لا نقص فيه من «الممكن» المخلوق. فإذا كان العبد يعلم ما يفعل فالبارى أولى أن يعلم ما يفعل.

وجوب
الصفات
تعال

وإذا قيل: إذا كان الرب حياً أمكن كونه سمياً، بصيراً، متكلماً، وما جاز له من الصفات وجب له. لأن ثبوت صفاته له لا يتوقف على غيره، ولا يجعله غيره متصفاً بصفات الكمال. لأن من جعل غيره كاملاً فهو أحق بالكمال منه، وغيره مخلوقه، ويمتنع أن يكون مخلوقه أكمل منه، بل ويمتنع أن يكون هو الذي أعطاه صفات الكمال، لأن ذلك يستلزم الدور القبلي. أو غير ذلك من الأدلة التي بسطت في غير هذا الموضع.

الغرض تمثيل
استعمال
القياس في
مسائل مشككة

وهم في كلامهم في جنس «القياس» لم يتعرضوا لآحاد المسائل. فحسب لا نحتاج إلى ذلك، لكن الغرض التمثيل لمسائل قد يشكل على كثير من الناس استعمال «القياس» فيها لأجل المادة. فتبين أن لها مادة يمكن أن يستخرج منها أدلة تلك (٢٣٣) المطالب. وتلك المادة تصور بصورة «الشمول» تارة، وبصورة «التمثيل» أخرى. لكن إذا صوّرت بصورة «الشمول» علم أن أفرادها لا تتساوى، وإذا صورت بصورة «التمثيل» علم أن الرب أحق بكل كمال لا نقص فيه أن يثبت له، وأحق بنبي كل نقص عنه من نفيه عن سائر الموجودات.

جواب قولهم (ص ٢١٠، ص ٧-٦):

«وإن كان منحصراً فن الجائز أن يكون معطلاً بالجموع، أو بالبعض الذي لا تحقق له في الفرع».

(بقية التعليق السابق) من مصنفاته في أصول الدين «الايضاح» مجلد. توفي بغداد سنة ٥٢٧ هـ - من شذرات الذهب. نفيه. مر ذكره في ص ١١٩، ص ٩. وعلقنا عليه هناك تعديلاً مبهماً، فهذا وقاؤه، والله الحمد.

إمكانه في
المسائل الظنية
من الفقه

وأما قولهم : « إذا انحصرت الأقسام فمن الجائز أن يكون معللاً بالمجموع ، أو ببعض الذي لا تحقق له في الفرع » ، فيقال : هذا ممكن في بعض الصور ، كالمسائل الظنية من الفقه أو غيره . إذا قيل : « خيار الأمة المعتقة تحت العيد ، كقصة بريرة » ، إما أن يكون ثبت لكونها كانت تحت ناقص ، وإما أن يكون لكونها ملكت نفسها ، « أمكن أن يقال : « وإما أن يكون لمجموع الأمرين » .

يمكن العلم بنق
التعليل بما
يختص بالأصل

لكن تعليله بما يختص بالأصل — سواء كان هو المجموع ، أو بعض منه — يمكن العلم بنفسه ، كما يمكن العلم بغيره من المنفيات . كما إذا قيل : « الإنسان إنما كان حساساً ، متحركاً بالارادة ، لحيوانيته ، لا لانسانيته ؛ والحيوانية مشتركة بينه وبين الفرس وسائر الحيوان ، فيكون حساساً ، متحركاً بالارادة » ، فلا يمكن أن يدعى في مثل هذه أن المختص بالانسان هو « علة كونه حساساً ، متحركاً بالارادة » ، بل العلة ليست إلا « المشترك بينه وبين الحيوان » .

١٠

وكذلك إذا قيل : القديم لا يجوز عدمه ، لأن قدمه إما بنفسه ، (٢٣٤) أو بموجب يجب قدمه بنفسه . وما كان قديماً بنفسه كان موجوداً بنفسه بالضرورة ، فإن القدم أخص من الوجود ، فيلزم من ثبوته ثبوت الوجود ، فإذا كان قديماً بنفسه فهو موجود بنفسه بالضرورة . وما كان موجوداً بنفسه فهو واجب بنفسه ، وإلا لافتر إلى فاعل . فالقديم إما واجب بنفسه ، وإما لازم للواجب بنفسه . وكلاهما تمتع لعدم ، لأنه يستلزم عدم الواجب بنفسه ، ولو عدم لكان قابلاً لعدم ، فلا يكون واجباً بنفسه . ولهذا اتفق العقلاء على هذا ، وهو أن القديم إما موجود واجب بنفسه ، وإما لازم لما هو كذلك .

القديم واجب
بنفسه أو لازم
للاوجب بنفسه

١٥

١ — بريرة : مشتقة من « البربر » ، وهو نهر الأراك ، اسم أمة كانت للناس من الأنصار ، وكانت تخدم عائشة قبل أن تعتق ، عاشت إلى خلافة معاوية . وكانت قصة عتقها في السنة التاسعة أو العاشرة . وهذا لفظ البخاري عن عائشة : « اشترت بريرة ... فأعتقتها . فدعاها النبي صل الله عليه وسلم بغيرها من زوجها . فقالت : لو أعطاني كذا وكذا ما ثبت عنده . فاختارت نفسها » . وعن ابن عباس : « كان زوج بريرة عبداً أسود يقال له مغيث عبداً لبني فلان . كأني أنظر إليه يطوف وراءها في سكك المدينة » .

فاذا قال القائل: «لو كانت الأفلاك قديمة لامتنع عدمها، لكن عدمها ممكن بالأدلة الدالة عليه، فلا تكون قديمة»، لم يجوز أن يقال: «بل القديم لا يجوز عدمه لعلته مختصة بالقديم بنفسه، دون ما كان معلولا لغيره»، فالأفلاك، وإن قيل هي قديمة، فهي ممكنة العدم. فان هذا باطل لما ذكرناه من أن المشترك بين الواجب بنفسه والواجب بغيره هو مستلزم ليقدم المشترك بين القديم الموجود بنفسه والقديم الموجود بغيره. فن ادعى قديماً موجوداً بغيره، وقال إنه مع هذا يمكن عدمه، فقوله متناقض، كما بسط في موضعه. ولهذا لم يقل أحد من العقلاء إنها قديمة يمكن عدمها إلا إمكان المعروف. وإنما ادّعوا أن لها ماهية باعتبار نفسها، فقيل «الوجود والعدم، ولكن وجب لها الوجود من غيرها».

وقد تبين بطلان هذا في غير (٢٢٥) هذا الموضع. ويبين أن هذا قول مخالف لجميع العقلاء. حتى أرسطو وأتباعه عندهم لا يكون «ممكناً» إلا المحدث الذي يمكن وجوده وعدمه. وحتى هؤلاء الذين قالوا بأنها «قديمة يمكن وجودها وعدمها»، كابن سينا وأتباعه، تناقضوا ووافقوا سلفهم وسائر العقلاء. فذكروا في عدة مواضع أن «الممكن الذي يقبل الوجود والعدم لا يكون إلا محدثاً»، وأن «كل ما كان دائماً لا يكون ممكناً». وأما القديم الذي لا يمكن عدمه فليس عندهم «ممكناً». وإن كان وجوبه بغيره.

وإنما خالف في هذا طائفة من الفلاسفة كابن سينا وأمثاله الذين أرادوا أن يجمعوا بين قول سلفهم وبين ما جاءت به الرسل مع دلالة العقول عليه فلم يمكنهم ذلك إلا بما خالفوا به الرسول مع مخالفة العقول، مع مخالفة سلفهم فيما أصابوا فيه، وموافقهم فيما أخطئوا فيه وكان كفرآ في الملل، ومع تناقضهم ومخالفة جميع العقلاء.

وأما قولهم «ثبوت الحكم مع المشترك في صورة مع تخلف غيره من الأوصاف المقارنة له في الأصل مما لا يوجب استقلاله بالتعليل لجواز أن يكون الحكم في تلك معللاً بعلّة أخرى»، فيقال: هذا غلط. وذلك أنه متى ثبت الحكم مع المشترك في

صورة تمتنع أن تكون الأوصاف الزائدة المقارنة له في الأصل مؤثرة في الحكم مع تخلف غيره من الأوصاف. فانها مختصة بالأصل، فلو كانت مؤثرة لم يجوز أن يوجد الحكم في غير الأصل. وحينئذ فعدمها لا يؤثر. والصورة الأخرى قد ثبت فيها وجود المشترك.

وأما إمكان وجود وصف آخر مستقل بعلة فهذا لا بد من نفيه، إما بدليل قاطع، أو ظاهر، أو بأن الأصل عدمه، ويكون «القياس» حينئذ يقينياً أو ظاهرياً. والكلام فيما إذا حُصرت أقسام العلة، ونفى التعليل عن كل منها إلا واحد. والنتي قد يكون لنفي التعليل بها في الأصل، وقد يكون لنفي التعليل مطلقاً. فالأول (٣٣٦) يحتاج معه إلى الثاني في تلك الصورة، وأما الثاني فهو يتناول النفي في تلك الصورة وغيرها.

وقولهم: «وإن كان لا علة له سواء لجائز أن يكون علة لخصوصه لا لعمومه»، فيقال: هذا هو في معنى السؤال الأول. وهو أن يكون الحكم ثبت لذات المحل، لا لأمر منفصل، وهو التعليل بالعلة القاصرة الواقعة على مورد النص.

وأما قولهم: «إن يُبين أن ذلك الوصف يستلزم الحكم، وأن الحكم لازم لعموم ذاته، فعبعده يستغنى عن التمثيل»، فيقال: لا بعد في ذلك، بل كلما دل على أن الحد الأوسط يستلزم الأكبر فانه يستدل به على جعل ذلك الحد وصفاً مشتركاً بين أصل وفرع، ويلزمه الحكم.

وأما قوله: «إنه يستغنى عن التمثيل»، فيقال: نعم، والتمثيل في مثل هذا يذكر للايضاح، وليتصور للفرع نظير، لأن الكلي إنما وجوده كلياً في الذهن لا في الخارج، فاذا عرف تحققه في الخارج كان أيسر لوجود نظيره. ولأن المثال قد يكون متيسراً لاثبات التعليل، بل قد لا يمكن بدونه. وسائر ما ثبتت به العلة من «الدوران والمناسبة» وغير ذلك إذا أخذ معه «السبر والتقسيم»، أمكن كون «القياس» قطعياً.

جواب قولهم

بص ٢١٠

س ١٠

جواب قولهم

بص ٢١٠

س ١١

فوائد التمثيل

٢٠

وأيضاً ، فقد يكون « قياس التمثيل » ، يقينياً في كذا . فان الجمع بين الأصل والفرع كما يكون بإبداء الجامع يكون بالغاء الفارق ، وهو أن يعلم أن هذا مثل هذا ، لا يفترقان في مثل هذا الحكم ، ومساوى المساوى (٢٣٧) مساو ، والعلم بالمساواة والمائلة بما قد يعلم بالعقل ، كما يعلم بالسمع . فاذا علم حكم أحد المتماثلين علم أن الآخر مثله . لا سيما إذا كان الكلام فيما تجرد من المعقولات . مثل القول بأن شيئاً من السواد عرض مفتقر إلى المحل ، فيقال : سائر أفراد السواد كذلك . بل ويقال : وسائر الألوان كذلك . وكذلك إذا قيل : إن حركة الكواكب تحدث شيئاً بعد شيء . قيل : وسائر الحركات كذلك .

وبالجملة ، فقد بينا أن كل « قياس » ، لا بد فيه من قضية كلية إيجابية ، وبيننا أن تلك القضية لا بد أن يعلم صدق كونها كلية . وكل ما به يعلم ذلك [به] يعلم أن الحكم لازم لذلك الكلي المشترك . فيمكن جعل ذلك الكلي المشترك هو الجامع بين الأصل والفرع . فكل « قياس شمول » ، يمكن جعله « قياس تمثيل » . فاذا أفاد اليقين لم يزد « التمثيل » إلا قوة .

إذا علمت إحدى المقدمتين بالنص المعصوم فاستعمال « الشمول » أولى

١٥ « قياس التمثيل » يمكن جعله « قياس شمول » ، لكن قد يكون بيان صحته محتاجاً إلى بيان إحدى مقدمتيه . لا سيما الكبرى . فانها هي في الغالب التي تحتاج إلى البيان . وإذا كان كذلك « الأصل » المقيس عليه أولاً أسهل في البيان فـ « قياس التمثيل » أعون على البيان ، إلا إذا كانت القضية الكلية معلومة بنص المعصوم . فهنا يكون الاستدلال بها أولى من الاستدلال (٢٣٨) به « قياس التمثيل » . لكن الدليل هنا يكون شرعياً لم تعلم إحدى مقدمتيه إلا بنص المعصوم أو الإجماع المعصوم . لم تعلم بمجرد العقل . وهم .

والكلام مع من يجعل مواد « البرهان » القضايا الكلية المعلومة بدون قول

٢ - كذا بالأصل من غير ياض ، ولعل هنا سقطاً .

١ - أضفنا « به » لاستقامة المعنى .

المعصوم . بل قد يسمون القياس المستدل على إحدى مقدماته بقول المعصوم من « الخطأى » و « الجدلى » ، لأنهم يجعلون تلك القضايا من « المسلمات » و « المقبولات » ، لا من « البرهانيات اليقينية » .

وهذا أيضاً من ضلالهم . فان القضية اليقينية : « ما علم أنها حق علماً يقينياً » . فاذا علم بدليل قطعى أن المعصوم لا يقول إلا حقاً ، وعلم بالضرورة أنه قضى بهذه القضية الكلية ، كما قضى بـ « أن الله بكل شيء عليم » ، و « أن الله خالق كل شيء » ، و « أنه لا نبي بعده » ، ونحو ذلك من القضايا الخبرية التى علم بالضرورة أن المعصوم أخبر بها عامة كلية ، كان هذا من أحسن الطرق فى حصول اليقين . وهذا الطريق لا يدخل فى « قياسهم البرهانى » ، ولكن هذا لما كان مبنياً على مقدمات سمعية لم نقررها فى هذا الموضوع لم نحتجّ به عليهم ، بل احتجنا عليهم بما يسئلونه .

ضلالهم فى جعل القضايا النبوية غير يقينية

وما يتناه بمجرد العقل من أن قولهم « العلوم الكسبية لا تحصل إلا بقياسهم البرهانى » قول باطل ، بل هو من أبطل الأباطيل . هذا فى جانب النفي .

المقام الرابع

(المقام الإيجابى فى « الأقيسة والتصديقات »)

(فى قولهم : إن القياس يفيد العلم بالتصديقات)

فصل

وأما المقام الثانى ، وهو المقام الرابع من المقامات الأربعة المذكورة أولاً . وهو أدق المقامات .

كونه أدق المقامات

تبصرة على ما تقدم من المقامات

فان ما نهينا عليه خطأهم في منع إمكان «التصور» إلا بـ «الحد» . بل ومن في دعوى حصول «التصور» بـ «الحد» . ونفى انحصار «التصديق» فيما ذكره من «القياس» مدركة قريب، والعلم به ظاهر، وخطأ المنطقيين فيه واضح بأدنى تدبير. وإنما يلبسون على الناس بالتهويل والتطويل .

المقامان الأول والثاني

وأظهرها خطأ دعواهم أن «التصورات» المطلوبة لا تحصل إلا بما ذكره من «الحد» . ثم أن مجرد «الحد» يفيد «تصور» الحقائق الثابتة في الخارج بمجرد قول الحاد، سواء جعل «الحد» هو الجملة التامة الخبرية التي يسمونها «القضية» و«التقييد الجبري»، أو جعل «الحد» هو خبر المبتدأ المفرد وإن كان له صفات تقيده وتميزه .
فانه إذا قال: «ما الانسان؟» فقيل: «الحيوان الناطق»، أو قيل: «الانسان الحيوان الناطق»، فقد يقال: الحد هو قولك: «الانسان هو الحيوان الناطق»؛ وقد يقال: بل الحد «الحيوان الناطق». وهذا في حكم المفرد، وليس هذا كلاماً تاماً يحسن السكوت عليه إن لم يُقدّر له مبتدأ يكون خبراً عنه، أو جعل مبتدأ خبر محذوف. ومن جعل هذا وحده هو الحد، وجعله بمجرد تصوره الحقيقة، فقوله^{١٥} أبعد عن الصواب .

المقام الثالث

وبعد ذلك قولهم: إن شيئاً من «التصديقات» المطلوبة لا ينال (٢٤٠) إلا بما ذكره من «القياس». فان هذا النفي العام أمر لا سبيل إلى العلم به . ولا يقوم عليه دليل أصلاً . وقد أشرنا إلى فساد ما ذكره مع أنه معلوم البطلان بما يحصل من «التصديقات» المطلوبة بدون ما ذكره من «القياس». كما يحصل «تصورات» مطلوبة بدون ما يذكره من «الحد» .
بخلاف هذا المقام الرابع . فان كون «القياس» المؤلف من مقدمتين يفيد

« النتيجة » هو أمر صحيح في نفسه .

كون القياس المنطقي عديم التأثير في العلم وجوداً وهدماً

لكن الذي يتنه نظار المسلمين في كلامهم على هذا المنطق اليوناني المنسوب إلى أرسطو صاحب التعاليم أن ما ذكروه من صور « القياس » ومواده ، مع كثرة التعب العظيم ، ليس فيه فائدة علمية . بل كل ما يمكن علمه به « قياسهم » المنطقي يمكن علمه بدون « قياسهم » المنطقي ، وما لا يمكن علمه بدون « قياسهم » لا يمكن علمه به « قياسهم » . فلم يكن في « قياسهم » لا تحصيل العلم بالمجهول الذي لا يعلم بدونه ، ولا حاجة به إلى ما يمكن العلم به بدونه . فصار عديم التأثير في العلم وجوداً وهدماً ، ولكن فيه تطويل كثير متعب . فهو مع أنه لا ينفع في العلم ، فيه إغراب الأذهان ، وتضييع الزمان ، وكثرة الهديان .

ليس في المنطق فائدة علمية

والمطلوب من الأدلة والبراهين بيان العلم ، وبيان الطرق المؤدية إلى العلم . قالوا (يعني نظار المسلمين) : وهذا لا يفيد هذا المطلوب ، بل قد يكون من الأسباب المعوقة له لما فيه من كثرة تعب الذهن . كمن يريد أن يسلك الطريق ليذهب إلى مكة أو غيرها من البلاد . فإذا سلك الطريق المستقيم المعروف وصل في مدة قريبة بسعى معتدل . وإذا قُيض له من يسلك به العاسيف — والعسف في اللغة : الأخذ على غير طريق بحيث يدور به طرقاتاً دائرة — ويسلك به مسالك منحرفة فإنه يتعب تعباً كثيراً حتى يصل إلى الطريق المستقيمة إن وصل . وإلا فقد يصل إلى غير المطلوب ، فيعتقد اعتقادات فاسدة . وقد يعجز بسبب ما يحصل له من التعب والاعياء ، فلا هو نال مطلوبه ، ولا هو استراح . هذا إذا بقي في الجهل البسيط . وهكذا هؤلاء .

كونه من الأسباب المعوقة عن حصول العلم

ولهذا حكى من كان حاضراً عند موت إمام المنطقيين في زمانه الخونجي صاحب « الموجز » و « كشف الأسرار » وغيرهما أنه قال عند موته : « أموت وما

قال أحد أئمتهم عند موته : ما علمت شيئاً

١ - الخونجي : هو القاضي أفضل الدين محمد الخونجي المتوفى سنة ٦٤٩ هـ . وقد تقدمت هذه الحكاية عنه مع

علمت شيئاً إلا على بأن «الممكن يقتدر إلى الواجب»، ثم قال: «الافتقار وصف سلبى. أموت وما علمت شيئاً».

فهذا حالهم إذا كان منتهى أحدهم الجهل البسيط. وأما من كان منتهاه الجهل المركب فكثير. والواصل منهم إلى علم يُشبهون بمن قيل له «أين أذنك؟». فأدار يده فوق رأسه ومدّها إلى أذنه بكلفة وقد كان يمكنه أن يوصلها إلى أذنه من تحت رأسه، فهو أسهل وأقرب.

استعمال طرق غير الفطرية تعذيب للنفوس بلا منفعة

والأمور الفطرية متى جعل لها طرق غير الفطرية كانت تعذيباً للنفوس بلا منفعة لها. كما لو قيل لرجل: «اقسم هذه الدراهم (٢٤٢) بين هؤلاء الثفر بالسوية»، فان هذا يمكن بلا كلفة. فلو قال له قائل: اصبر، فانه لا يمكنك «القسم»، حتى تعرف حدها، وتميز بينها وبين «الضرب». فان «القسم» عكس «الضرب»، فان «الضرب» هو تضعيف آحاد أحد العددين بآحاد العدد الآخر، و«القسم» توزيع آحاد أحد العددين على آحاد العدد الآخر. ولهذا إذا ضرب «الخارج بالقسم» في «المقسوم عليه» عاد «المقسوم»، وإذا قسم «المرتفع بالضرب» على أحد «المضروبين» خرج «المضروب» الآخر. ثم يقال: ما ذكرته في حد «الضرب» لا يصح، فانه إنما يتناول ضرب العدد الصحيح، لا يتناول ضرب المكسور: بل الحد الجامع لها أن يقال: «الضرب طلب جملة تكون نسبتها إلى أحد المضروبين كنسبة الواحد إلى المضروب الآخر». فاذا قيل: اضرب النصف في الربع، فالخارج هو الثمن. ونسبته إلى الربع كنسبة النصف إلى الواحد.

فهذا وإن كان كلاماً صحيحاً، لكن من المعلوم أن من معه مال يريد أن يقسمه بين عدد يعرفهم بالسوية إذا أوزم نفسه أنه لا يقسمه حتى يتصور هذا كله كان هذا

تعدياً له بلا فائدة . وقد لا يفهم هذا الكلام ، وقد يعرض له فيه إشكالات .

«الدليل» ما كان موصلاً إلى المطلوب .

فكذلك «الدليل» و«البرهان» . فان الدليل هو المرشد إلى المطلوب والموصل

إلى المقصود . وكل ما كان مستلزماً لغيره فانه يمكن أن يستدل به عليه . ولهذا قيل :

الدليل ما يكون النظر الصحيح فيه موصلاً إلى علم أو ظن . وبعض المتكلمين يخص

لفظ «الدليل» بما يوصل إلى العلم ، ويسمى ما يوصل إلى الظن «أمازة» . وهذا

اصطلاح من اصطلاح عليه من المعتزلة (٢٤٣) ومن تلقاه عنهم .

فالمقصود أن كل ما كان مستلزماً لغيره بحيث يكون ملزوماً له فانه يكون دليلاً

عليه وبرهاناً له ، سواءً كانا وجوديين أو عدميين ، أو أحدهما وجودياً والآخر

عدمياً . فأبدأ الدليل ملزوم للدلول عليه ، والمدلول لازم للدليل .

ثم قد يكون الدليل مقدمة واحدة متى فعلت «علم المطلوب» . وقد يحتاج المستدل

إلى مقدمتين ، وقد يحتاج إلى ثلاث مقدمات ، وأربع ، وخمس ، وأكثر ، ليس لذلك

حدّ مقدر يتساوى فيه جميع الناس في جميع المطالب . بل ذلك بحسب علم المستدل

الطالب بأحوال المطلوب ، والدليل ، ولو ازم ذلك وملزوماته .

فاذا قُدر أنه قد عرف ما به يعلم المطلوب إلا مقدمة واحدة كان دليله الذي

يحتاج إلى بيانه له تلك المقدمة . كمن علم أن «الخمر محرّم» ، وعلم أن «النبيذ المتازع

فيه مسكر» ، لكن لم يعلم أن «كل مسكر هو خمر» ، فهو لا يحتاج إلا إلى هذه

المقدمة . فاذا قيل : ثبت في الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : «كل

مسكر خمر» ، حصل مطلوبه ، ولم يحتج إلى أن يقال : «كل النبيذ مسكر» و«كل مسكر

خمر» ، ولا أن يقال : «كل مسكر خمر» و«كل خمر حرام» . فان هذا كله معلوم

له ، لم يكن يخفى عليه إلا أن اسم «الخمر» هل هو مختص ببعض المسكرات كما ظنه طائفة

من علماء المسلمين ، (٢٤٤) أو هو شامل لكل مسكر . فاذا ثبت له عن صاحب الشرع

اختلاف عدد المقدمات باختلاف علم المستدل

مثال . يحتاج إلى مقدمة واحدة

٢٠

أنه جعله عامّاً لا خاصّاً حصل مطلوبه . وهذا الحديث في صحيح مسلم ، ويروى
بلفظين : « كل مسكر خمر ، وكل مسكر حرام » .

ولم يقل : « كل مسكر خمر ، وكل مسكر حرام » كالنظم اليوناني ، وإن كان روى في
بعض طرق الحديث فليس ثابت . فان النبي صلى الله عليه وسلم أجلّ قدراً في
عليه وبيانه من أن يتكلم بمثل هذيانهم . فانه إن قصد مجرد تعريف الحكم لم يحتاج مع
قوله إلى دليل . وإن قصد بيان الدليل ، كما بين الله في القرآن عاتمة المطالب الالهية
التي تُقرّر الايمان بالله ورسله واليوم الآخر ، فهو صلى الله عليه وسلم أعلم الخلق بالحق
وأحسبهم بياناً له .

فعلم أنه ليس جميع المطالب يحتاج إلى مقدمتين ، ولا يكفي في جميعها مقدمتان ،
بل يذكر ما يحصل به البيان والدلالة ، سواء كان مقدمة ، أو مقدمتين ، أو أكثر .
وما قصد به هدى عاماً كالقرآن الذي أنزله الله بياناً للناس يذكر فيه من الأدلة ما
ينفع به الناس عامة .

وأما ما قد يعرض لبعضهم في بعض الأحوال من سفطة تشككة في المعلومات
فتلك من جنس المرض والوساوس . وهذه إنما يمكن بيان أنواعها العامة ، وأما ما
يختص به كل شخص فلا ضابط له حتى يذكر في كلام . بل هذا يزول بأسباب تختص
بصاحبه ، كدعائه لنفسه ، ومخاطبة شخص معين له بما يناسب حاله ، ونظره هو فيما
يخص حاله ، ونحو ذلك .

وأيضاً فما يدكرونه من (٢٤٥) « القياس » لا يفيد إلا العلم بأمر كلية ، لا يفيد
العلم بشيء معين من الموجودات ، ثم تلك الأمور الكلية يمكن العلم بكل واحد منها بما
هو أيسر من « قياسهم » ، فلا تعلم كلية بـ « قياسهم » إلا والعلم بجزئياتها يمكن بدون
٢٠

١ - تقدم بيان تخرج الحديث بهذا اللفظ على ص ١١١ ، وكلام المصنف عليه بالسط ، ص ١١١-١١٢ .

٢ - هدى كاملاً . بالنصب في أصلنا وفي « س » ، فان كان نائب فاعل لـ « قصد » فصوابه الرفع .

« قياسهم الشمولي » ، وربما كان أيسر . فإن العلم بالمعينات قد يكون أبين من العلم بالكليات . وهذا مبسوط في موضعه .

ليس في قياسهم إلا صورة الدليل من بيان صحته أو فساده

والمقصود هنا أن المطلوب هو العلم ، والطريق إليه هو الدليل . فمن عرف دليل مطلوبه عرف مطلوبه ، سواءً نظمه بقياسهم أم لا . ومن لم يعرف دليله لم ينفعه قياسهم . ولا يقال إن قياسهم يعرف صحيح الأدلة من فاسدها ، فإن هذا إنما يقوله جاهل لا يعرف حقيقة قياسهم . فإن قياسهم ليس فيه إلا شكل الدليل وصورته . وأما كون الدليل المعين مستلزماً لمدلولة فهذا ليس في قياسهم ما يتعرض له بنى ولا إثبات . وإنما هذا بحسب علمه بالمقدمات التي اشتمل عليها الدليل ، وليس في قياسهم بيان صحة شيء من المقدمات ولا فسادها . وإنما يتكلمون في هذا إذا تكلموا في مواد القياس ، وهو الكلام في المقدمات من جهة ما يصدق بها . وكلامهم في هذا فيه خطأ كثير ، كما بُنِيَ عليه في موضع آخر .

الحقيقة المتعبرة في كل دليل هو « اللزوم »

والمقصود هنا أن الحقيقة المتعبرة في كل برهان ودليل في العالم هو « اللزوم » . فمن عرف أن هذا لازم لهذا استدل باللزوم على اللازم ، وإن لم يذكر لفظ « اللزوم » ولا تصور معنى هذا اللفظ . بل من عرف أن كذا لا بد له من كذا ، (٢٤٦) أو أنه إذا كان كذا كان كذا ، وأمثال هذا ، فقد علم « اللزوم » . كما يعرف أن كل ما في الوجود فهو آية لله ، فانه مفتقر إليه محتاج إليه ، لا بد له منه ، فيلزم من وجوده وجود الصانع .

وكما يعلم أن المحدث لا بد له من محدث ، كما قال تعالى : آم خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ
آم هُمُ الْخَالِقُونَ - الطور ٥٢ : ٢٥ . وفي الصحيحين عن جَبْرِ بن مُطْعَم أنه لما قدم
في فداء الأسرى عام بدرٍ سمع النبي صلى الله عليه وسلم يقرأ في المغرب بـ « الطور » .
قال : « فلما سمعت قوله : آم خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ آم هُمُ الْخَالِقُونَ - الطور ٥٢ : ٢٥

لا يوجد
حادث بدون
محدث

أحسست بفؤادى قد انصدع^١.

وجه الدليل
في آية الطور

فان هذا تقسيم حاصر. يقول: أخلقوا من غير خالق خلقهم؟ فهذا ممتنع في بداية العقول. أم هم خلقوا أنفسهم؟ فهذا أشد امتناعاً. فعمل أن لهم خالقاً خلقهم. وهو سبحانه ذكر الدليل بصيغة استفهام الانكار ليعين أن هذه القضية التي استدل بها فطريته، بديهية، مستقرة في النفوس، لا يمكن أحداً إنكارها. فلا يمكن صحيح الفطرة أن يدعى وجود حادث بدون محدث أحدثه، ولا يمكنه أن يقول هو أحدث نفسه.

كتاب درتعارض العقل والنقل، للمصنف

وقد بسطنا الكلام على ما قاله الناس في هذا المقام من «الحدوث والامكان» و«علة الافتقار إلى المؤثر»، وذكرنا عامة طرائق أهل الأرض في «إثبات الصانع» من المتكلمين، والفلاسفة، وطرق الأنبياء صلوات الله عليهم، وما سلكه عامة نظار الإسلام من معتزلى، وكرامى، وكلائي، وأشعري، وفيلسوف، وغيرهم، في غير موضع؛ مثل كتاب (٢٤٧) «درتعارض العقل والنقل»^٢، وغير ذلك.

١ - أخرجه البخارى في التفسير بلفظ: «فلما بلغ هذه الآية: أم خلقوا من غير شيء - إلى قوله - مصيطرون - الطور ٥٢: ٣٧-٣٥ - كاد قلبي أن يطيره. وفي المغازى بلفظ: قال: «وذلك أول ما قرأ الإيمان في قلبي». قال الحافظ ابن حجر: وسعيد بن منصور عن هشيم عن الزهري: «فكأنما صدع قلبي حين سمعت القرآن». وكان جبير بن مطعم (بن عدى بن نوفل بن عبد مناف) يومئذ مشركاً، وكان ذلك في السنة الثانية من الهجرة، ثم أسلم عام خيبر، وكان من أنسب قريش لقريش، رضى الله تعالى عنه. مات بالمدينة سنة ثمان أو تسع وخمسين.

٢ - «تعارض العقل والنقل»: هو الكتاب المعروف باسم «بيان موافقة صريح العقل لصحيح النقل» المطبوع على هامش كتاب «منهاج السنة النبوية في رد الشيعة والقدرية» للمصنف أيضاً بمط. الأميرية بمصر، سنة ١٣٢١-١٣٢٣ هـ في ٤ مجلدات. قد فات صاحب «كشف الظنون» ذكره، فاستدركه عليه احميل باشا الباباني في «إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون» ط. استانبول سنة ١٣٦٤ هـ. بدأه المصنف بذكر أصل فاسد المتكلمين بقولهم «إذا تعارض النقل والعقل، الخ»، ومنه سمي الكتاب مختصراً بهذا الاسم. وقد نوه الحافظ ابن القيم رح بهذا الكتاب في كتابه «طريق المخرجين» بقوله: «فإذا رأى المؤمن المتكلمين قد تعدى أحدهم إلى ما جاء به الرسول يناقضه ويمارسه فليعلم أنهم لا طريق لهم إلى ذلك أبداً، ولا يقع ردهم إلا على أمثالهم وأشباههم. وأما ما جاء به الرسول فحفوظ من تطرق المعارضة والمناقضة إليه... ولو لا أن كل مسائل القوم وشبههم التي خالفوا فيها النصوص بهذه المثابة لذكرنا من أمثلة ذلك ما تقر به عيون أهل الإيمان. وقد كفنا شيخ الإسلام ابن تيمية هذا المقصد في عامة كتبه، لا سيما كتابه

تيسرته على
الناس الأدلة
الضرورية

وكذلك بيناً طرق الناس في إثبات العلم بالنسوات في «شرح الاصفهانية»^١ وكتاب الرد على النصارى^٢ وغيرهما.

وبينا أن كثيراً من النظار يسلك طريقاً في الاستدلال على المطلوب ويقول : لا يوصل إلى المطلوب إلا بهذا الطريق ، ولا يكون الأمر كما قاله في النفي وإن كان مصيباً في صحة ذلك الطريق . فان المطلوب كلما كان الناس إلى معرفته أحوج يسر الله على

(بقية التعليق السابق) الذي وسمه بـ «بيان موافقة العقل الصريح للنقل الصحيح» . ففرق فيه شملهم كل بموق ، وكشف أسرارهم ، وهتك أستارهم . فجزاه الله عن الاسلام وأهله من أنضل الجزاء - انتهى ملخصاً . وذكر المصنف له هنا يدل على أن هذا الكتاب ، أعنى وكتاب الرد على المنطقيين ، متأخر في التصنيف عن ذلك .

١ - «شرح الاصفهانية» : هو كتاب للمصنف مشهور باسم «شرح العقيدة الاصفهانية» . قد طبع في المجلد الخامس من مجموعة فتاوى ابن تيمية . بمصر سنة ١٣٢٩ هـ . صفحاته ١٥٢ من القطع الكبير .

قال في أوله : مثل شرح الاسلام وهو مقيم بالديار المصرية في شهر سنة اثني عشر وسبعائه أن يشرح العقيدة ، التي أنشأها شيخ شمس الدين محمد بن محمود بن محمد بن عبد الكافي الشهر بشمس الدين الاصفهاني ، مولده بأصفهان - ١٦ - ووفاته سنة ٦٨٨ هـ ، الامام المتكلم المشهور الذي قيل إنه لم يدخل إلى الديار المصرية أحد من رؤس علماء الكلام مثله ، وأن يبين ما فيها . فأجاب إلى ذلك واعتذر بأنه لا بد عند شرح ذلك الكلام من مخالفة بعض مقاصده لما توجه قواعد الاسلام ولعلم أن الشرح المطلوب اشتمل مع اختصاره على غرر قواعد أصول الدين التي لم ينهض بتحقيق الحق فيها إلا الجهادة القاد من سادات الأولين والآخرين - انتهى .

ويؤخذ من هذا تاريخ تصنيف هذا الرد ، وأن المصنف لم يكتبه قبل سنة ٧١٢ هـ على الأقل . أو أنه ابتدأه قبل ذلك كما مر في مقدمته لهذا الرد وأن إتمامه قد امتد إلى هذا الوقت . وعلى كل هو متأخر في التصنيف عن «شرح العقيدة الاصفهانية» .

٢ - «كتاب الرد على النصارى» : هو المعروف بـ «الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح» ، زاد في أوله في وكشف الظنون ، لفظ «بيان» . طبع بمصر سنة ١٣٢٣ هـ في ٤ مجلدات ، تزيد صفحاته على ١٤٠٠ صفحة بالقطع الصغير . رد فيه على رسالة تنسب إلى بولص الرابع أسقف صيدا الأنطاكي المتقدم عصرأ ، التي سماها «الكتابات المطبق الدولة خاني الميرمن عن الاعتقاد الصحيح والرأى المستقيم» . وهي عبدة النصارى التي يعتمد عليها علماءهم . ومضمونها ستة فصول : ١ - دعواهم أن محمداً صلى الله عليه وسلم لم يبعث إليهم بل إلى أهل الجاهلية ؛ ٢ - دعواهم أن محمداً صلى الله عليه وسلم أتى في القرآن على دينهم ومدحه ؛ ٣ - دعواهم أن نبوات الأنبياء تشهد لدينهم بأنه حق ، فيجب التمسك به ؛ ٤ - تقرير ذلك بالمقول ؛ ٥ - دعواهم أنهم موحدون ؛ ٦ - أن المسيح عليه السلام جاء بعد موسى عليه السلام بغاية النكال ، فلا حاجة إلى شرح مزيد على الغاية . فذكر المصنف مدعاهم بألفاظهم بأعيانها فصلاً فصلاً . وأنبغ كل فصل عما يناسبه من الجواب . فجاء الكتاب فريداً في بابه ، مشحوناً بقوائد كلها برهان ، وهدى ، ونور .

عقول الناس معرفة أدلته . فأدلة إثبات الصانع وتوحيده ، وأعلام النبوة وأدلتها كثيرة جداً ، وطرق الناس في معرفتها كثيرة . وكثير من الطرق لا يحتاج إليه أكثر الناس ، وإنما يحتاج إليه من لم يعرف غيره ، أو من أعرض عن غيره .

اعتقاد بعض
الناس
النظر الطويل

وبعض الناس يكون الطريق كلما كان أدق وأخفى وأكثر مقدمات وأطول كان أنفع له ، لأن نفسه اعتادت النظر الطويل في الأمور الدقيقة . فإذا كان الدليل قليل المقدمات ، أو كانت جلية ، لم تفرح نفسه به . ومثل هذا قد يستعمل معه الطريق الكلامية المنطقية وغيرها لمناسبتها لعادته ، لا لكون العلم بالمطلوب متوقفاً عليها مطلقاً . فان من الناس من إذا عرف ما يعرفه جمهور الناس وعمومهم ، أو ما يمكن غير الأذكياء معرفته ، لم يكن عند نفسه قد امتاز عنهم بعلم ، فيحب معرفة الأمور الخفية الدقيقة الكثيرة المقدمات . وهذا يسلك معه هذه السبل .

تدريب
الذهن

وأيضاً ، فان النظر في العلوم الدقيقة يفتق ذهنه ويدربه ويقويه على العلم . (٢٤٨) فيصير مثل كثرة الرمي بالثُّشَاب وركوب الخيل تعين على قوة الرمي والركوب وإن لم يكن ذلك وقت قتال . وهذا مقصد حسن .

الرياضة ،
ثلاثة أنواع

ولهذا كان كثير من علماء السنّة يرغب في النظر في العلوم الصادقة الدقيقة ، كالجبر والمقابلة ، وعوِص الفرائض ، والوصايا ، والدور ، لشحذ الذهن . فانه علم صحيح في نفسه ، ولهذا يسمى « الرياضى » . فان لفظ « الرياضة » يستعمل في ثلاثة أنواع : في رياضة الأبدان بالحركة والمشى ، كما يذكر ذلك الأطباء وغيرهم ؛ وفي رياضة النفوس بالأخلاق الحسنة المعتدلة ، والآداب المحمودة ؛ وفي رياضة الأذهان بمعرفة دقيق العلم والبحث عن الأمور الغامضة .

تحدثوا
بالفرائض

ويروى عن عمر بن الخطاب - رضى الله عنه - أنه قال : « إذا لهوتتم فاهلّوا بالرمى ، وإذا تحدثتم فحدثوا بالفرائض » . أراد : إذا لهوا بعمل أن يلهوا بعمل ينفعهم في دينهم - وهو الرمي ؛ وإذا لهوا بكلام لهوا بكلام ينفعهم أيضاً

في عقلم ودينهم - وهو الفرائض .

وعلم الفرائض نوعان : أحكام ، وحساب .

فالأحكام ثلاثة أنواع . أحدها : علم الأحكام على مذهب بعض الفقهاء ، وهذا أولها . ويليها علم أقاويل الصحابة والعلماء فيما اختلف فيه منها . ويليها علم أدلة ذلك من الكتاب والسنة .

علم الفرائض
نوعان
الأحكام
ثلاثة أنواع

وأما علم حساب الفرائض ، فمعرفة أصول المسائل وتصحيحها ، والمناسبات ، وقسمة التركات . وللفرائض في ذلك طرق معلومة وكتب مصنفة . وهذا الثاني كله علم معقول يُعلم بالعقل ، كما يعلم بالعقل (٢٤٩) سائر حساب المعاملات ، وغير ذلك من الأنواع التي يحتاج إليها الناس .

ثم قد ذكروا حساب المجهولات الملقب بحساب « الجبر والمقابلة »^١ . وهو علم قديم . لكن إدخاله في الوصايا ، والدور ، ونحو ذلك ، أول من عُرف أنه أدخله في ذلك محمد بن موسى الخوارزمي^٢ . وبعض الناس يذكر عن علي بن أبي طالب - رضي الله عنه - أنه تكلم في ذلك ، وأنه تعلم ذلك من يهودي . وهذا كذب على علي - رضي الله عنه .

علم الجبر
والمقابلة

١ - علم الجبر والمقابلة : (Algebra) هو من فروع علم الحساب لأنه علم يعرف فيه كيفية استخراج مجهولات عديدة من معلومات مخصوصة على وجه مخصوص . ومعنى « الجبر » زيادة قدر ما نقص من الجملة المعادلة بالاستثناء في الجملة الأخرى ليعتادلا . ومعنى « المقابلة » إسقاط الزائد من إحدى الجملتين للتعادل . واضع الجبر والمقابلة : أول من صنف فيه الاستاذ أبو عبد الله محمد بن موسى الخوارزمي . ولأبي كامل شجاع بن أسلم « كتاب الجبر والمقابلة » مجلد . ذكر فيه أنه كان كثير النظر في كتب العلماء بالحساب ، فرأى كتاب محمد بن موسى الخوارزمي المعروف بالجبر والمقابلة أصحها أصلاً ، وأصدقها قياساً . وكان مما يجب علينا من التقدمة والاقرار له بالمصروفة والفضل إذ كان السابق إلى « كتاب الجبر والمقابلة » ، والمبتدئ له ، والمخترع لما فيه من الأصول ، الخ - انتهى - من كشف الظنون . قد طبع « الكتاب المختصر في حساب الجبر والمقابلة » للخوارزمي مع ترجمة باللغة الانكليزية لموسيو فريدريك روزن بلندن سنة ١٨٢٠-٢١ م ، صفحاته ١٢٢ و ٢٠٨ و ١٦٦ - معجم المطبوعات لسركيس .

٢ - الخوارزمي : يكنى أبا عبد الله ، أصله من خوارزم . وكان منقطعاً إلى خرابنة كتب الحكمة للأمون ، وهو من أصحاب علم الهيئة . وله من الكتب « كتاب الجبر والمقابلة » ، وهو أول من صنف فيه . وصنف بعده أبو كامل شجاع بن أسلم « كتاب الوصايا بالجبر والمقابلة » - أخبار الحكما . وكشف الظنون .

ونحن قد بينا في الكتاب المصنف في الدور لما ذكرنا فيه أن لفظ «الدور» يقال على ثلاثة أنواع.

الأول:
الدور الكوني

«الدور الكوني» الذي يذكر في الأدلة العقلية أنه «لا يكون هذا حتى يكون هذا، ولا يكون هذا حتى يكون هذا». وطائفة من النظائر كالرازي يقولون هو ممتنع. والصواب أنه نوعان، كما يقوله الآمدى وغيره: دور قبلي، ودور معي. «دور القبلي» ممتنع، و«الدور المعى» ممكن.

الدور القبلي

«دور القبلي» الذي يذكر في العلل، وفي الفاعل والمؤثر، ونحو ذلك. مثل أن يقال: «لا يجوز أن يكون كل من الشيتين فاعلا للآخر، لأنه يفضى إلى الدور». وهو أن يكون هذا قبل ذلك، وذلك قبل هذا؛ وذلك فاعل لهذا، وهذا فاعل لذلك. فيكون الشيء فاعلا لفاعله، ويكون قبل قبله. وقد أورد الرازي وغيره عليه إشكالات ذكرناها وبيننا وجه حلها في طرق إثبات الصانع.

الدور المعى

وأما «الدور المعى» فهو كدور الشرط مع المشروط، وأحد المتضاتين مع الآخر. إذا قيل: «صفات الرب لا تكون إلا مع ذاته، ولا تكون ذاته إلا مع صفاته»، فهذا صحيح. وكذلك إذا قيل: «لا تكون الأبوة إلا مع البنوة، ولا تكون البنوة إلا مع الأبوة».

١٥

الثاني: الدور
الحكمي

والنوع الثاني مما يسمى دوراً «الدور الحكمي الفقهي» المذكور في المسئلة السريجية وغيرها. وقد أفردنا في هذا مصنفات وبيننا حقيقة هذا الدور، وأنه باطل عقلاً وشرعاً. وبيننا في مصنف آخر هل في الشريعة شيء من هذا الدور أم لا.

الثالث:
الدور
الحسابي

والنوع الثالث «الدور الحسابي». وهو أن يقال: «لا يعلم هذا حتى يعلم هذا». فهذا هو الذي يطلب حله بحسب «الجبر والمقابلة».

١ - المسئلة السريجية: مشهورة في الطلاق بين الشافعية، فألفوا فيها مؤلفات. منها رسالتان للإمام الغزالي: إحداهما في وقوع الطلاق، وهي المسماة بـ «غاية النور في دراية الدور»، وهي بسيطة. والثانية في عدم وقوعه، سماها «النور في الدور»، وهي مختصرة، رجع فيها عن الأولى واعتذر - عن كشف الظنون.

استثناء
الشريعة عن
الجبر والمقابلة

وقد ذكر كثير من متأخري الفقهاء مسائل، وذكروا أنها لا تتحلّى إلا بطريق الجبر والمقابلة. وقد بينا أنه يمكن الجواب عن كل مسألة شرعية جاء بها الرسول صلى الله عليه وسلم بدون حساب الجبر والمقابلة، وإن كان أيضاً حساب الجبر والمقابلة صحيحاً. وقد كان لأبي وجدّي^١ - رحمهما الله - فيه من النصيب ما قد عرف.

ليست شريعة الاسلام موقوفة على شيء من علومهم

فنحن قد بينا أن شريعة الاسلام ومعرفة ليست موقوفة على شيء يتعلم من غير المسلمين أصلاً وإن كان طريقاً صحيحاً. بل طريق الجبر والمقابلة فيها تطويل يغني الله عنه بغيره، كما ذكرنا في المنطق.

وهكذا كل ما بعث به الرسول صلى الله عليه وسلم، مثل العلم بحجة القبلة، والعم بمواقيت الصلوة، والعلم بطلوع الفجر، والعلم بالهلل. فكل هذا يمكن العلم به بالطرق المعروفة التي كان الصحابة والتابعون لهم باحسان يسلكونها، ولا يحتاج معها إلى شيء آخر، وإن كان كثير من (٢٥١) الناس قد أحدثوا طرقاً آخر، وكثير منهم يظن أنه لا يمكن المعرفة بالشريعة إلا بها. وهذا من جهلهم.

العلم بحجة القبلة

كما يظن طائفة من الناس أن العلم بالقبلة لا يمكن إلا بمعرفة «أطوال» البلاد و«عروضها».

أطوال البلاد
وأعراضها

١ - أبي وجدّي: أما جده فهو شيخ الاسلام محمد الدين أبو البركات عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن الخضر بن محمد بن علي بن تيمية الحرائي، الفقيه الحنطلي، الامام، القري، المحدث، المفسر، الأصولي، النحوي، وأحد الحفاظ الأعلام. ولد سنة ٥٩٠ هـ تقريباً، وتوفى سنة ٦٥٣ هـ بحران. قيل فيه: ألين له الفقه كما ألين لداود المحدث. من تصنيفاته «أطراف أحاديث التفسير»؛ و«المنتقى من أخبار المصطفى» في أحاديث الأحكام انتقاء من «الأحكام الكبرى» له في عدة مجلدات؛ ومسودة في أصول الفقه مجلد، وزاد عليها حفيده أبو العباس. طبع «المنتقى» بالهند سنة ١٣٣٧ هـ، وشرحه القاضي العلامة محمد بن علي الشوكاني اليماني المتوفى سنة ١٢٥٠ هـ، وسماه «نيل الأوطار»، طبع بمصر مراراً. وأما والده فهو شهاب الدين أبو أحمد عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن تيمية زليل دمشق. سمع من والده وغيره، وأتمن العلوم، ودرس وأفتى وصنف، وصار شيخ البلد بعد أبيه. قال الذهبي: «وكان من أنجم الهدى، وإماما احتق من نور القمر وضوء الشمس»، يشير إلى أبيه وابنه. توفى سنة ٦٨٢ هـ.

و «عرض» البلد هو بُعد ما بينه وبين خط الاستواء، الموازي لدائرة معدل العرض النهار. وذلك يعرف بارتفاع القطب الشمالي. فان القطبين إذا كانا على دائرة الأفق كان بُعد كل منهما عن خط الاستواء بُعداً واحداً. وليس لخط الاستواء «عرض». فاذا بُعد الانسان عن خط الاستواء مقدار درجة فلكية ارتفع القطب في قطره عن دائرة الأفق مقدار درجة. ثم إذا بُعد درجتين ارتفع القطب درجتين، وهلم جرأً. «عرض» البلد يعرف بارتفاع القطب. فاذا كان البلدان عرضهما سواء كـ «دمشق» و «بغداد» - عرض كل منهما ثلاثاً وثلاثين درجة - يكون ارتفاع القطب فيها واحداً.

وأما «الطول» فليس له حد في السماء يضبط به، إذ هو بحسب المعمور من الطول الأرض، فيجعل «الطول» مبدأ العارة. فكانوا يحدونه بجزائر تسمى «جزائر الخالدات» من جهة الغرب. ويمكن أن تفرض بلدة ويجعل «الطول» شرقياً وغريباً، كما فعل بعضهم حيث جعل «مكة» - شرفها الله تعالى - هي التي يعتبر بها «الطول» لأنها باقية، محفوظة، محروسة. وجعل «الطول» نوعين - شرقياً وغريباً.

فهذا علم صحيح حسبي يعرف بالعقل، لكن معرفة المسلمين بقلبتهم في الصلوة ليست موقوفة على هذا.. (٢٥٢) بل قد ثبت عن صاحب الشرع - صلوات الله عليه - أنه قال: «ما بين المشرق والمغرب قبله»^١. وللهذا كان عند جماهير العلماء أن المصلى ليس عليه أن يستدل بـ «القطب»، ولا «الجدي»^٢ ولا غير ذلك. بل إذا جعل من بالشام ونحوها المغرب عن يمينه والمشرق

١ - الحديث أخرجه الترمذي كما قال المصنف رحمه الله، وهو من حديث أبي هريرة رضي الله عنه. وأخرجه أيضاً ابن ماجه، والحاكم، والبارقطنى. وذكر الشوكاني قول العراقي في هذا الحديث: ليس هذا عاماً في سائر البلاد، وإنما هو بالنسبة إلى المدينة المشرفة وما وافق قبلتها - أ. قال: وهكذا قال أحمد بن حنبل في الروي، قال: ولسائر البلدان من السعة في القبلة مثل ذلك بين الجنوب والشمال، ونحو ذلك - ٥١.

٢ - قد تقدم بيان الاستدلال بالقطب والجدي على جهة الكعبة في ص ١٦٣، وبسطنا ذلك في تعليقنا عليه.

عن شماله كانت صلوته صحيحة . فان الله إنما أمر باستقبال شطر المسجد الحرام . وفي الحديث : « المسجد قبة مكة ، ومكة قبة الحرم ، والحرم قبة الأرض » . ولهذا لم يعرف عن الصحابة أنهم ألزموا الناس في الصلوة أن يعتبروا « الجدي » .

كون اعتبار الجدي لمعرفة القبلة بدعة

ولهذا أنكر الامام أحمد وغيره من العلماء على من ألزم الناس باعتبار « الجدي » ، فضلا عن طول البلاد وعرضها . بل المساجد التي صلى فيها الصحابة ، كمسجد دمشق وغيره ، فيه انحراف يسير عن مسامته عين الكعبة ، وكذلك غيره . فكان هذا من الحكمة أن يعرف إجماع الصحابة والتابعين لهم باحسان على أن المصلي ليس عليه مسامته عين الكعبة ، بل تكفيه الجهة التي هي شطر المسجد الحرام .

عدم وجوب استقبال عين الكعبة

من بدع المتكلمين ردهم ما صح من الفلسفة

وكذلك ما يعلم بالمشاهدة والحساب الصحيح من أحوال الفلك علم صحيح لا يدفع والافلاك مستديرة ، ليست مضلعة . ومن قال إنها مضلعة ، أو جوز ذلك من أهل الكلام ، فهو وأمثاله ممن يردّ على الفلاسفة وغيرهم ما قالوه من علم صحيح معقول ، مع كونه موافقاً للشروع . وهذا من يدع أهل الكلام الذي ذمه السلف وعابوه . فانهم ناظروا الفلاسفة في العلم الالهي في (٢٥٢) مسألة حدوث العالم وإثبات الصانع ، ومسائل المعاد والنبوات وغير ذلك ، بطرق فاسدة حائدة عن مسلك الشرع والعقل . وكان ذلك من أسباب ضلال كثير من الناس حيث ظنوا أن ما يقوله هؤلاء المبتدعون هو الشرع المأخوذ عن الرسول . وليس الأمر كذلك ، بل كل ما علم بالعقل الصحيح فلا يوجد عن الرسول إلا ما يوافق ويصدق .

١٠

كون الافلاك مستديرة

١٥

لا يوجد عن رسول إلا ما يوافق المعقول

إجماع المسلمين على أن الفلك مستدير

٢٠

وما نحن فيه من كُرية الافلاك واستدارتها من هذا الباب . بل هذا مما أجمع

١ - أخرجه البيهقي عن ابن عباس مرفوعاً ، ونقله : « البيت قبة لاهل المسجد ، والمسجد قبة لاهل الحرم ، والحرم قبة لاهل الأرض مشارقها ومغاربها من أمي » . قال البيهقي : تفرد به عمر بن حفص المكي ، وهو ضيف - عن نيل الأوطار .

عليه سلف الأمة من الصحابة والتابعين ، لا يعرف بينهم نزاع في أن الفلك مستدير . وقد حكى إجماع علماء المسلمين على ذلك غير واحد ، منهم أبو الحسين بن المنَادِي ، الإمام الذي له أربعائة مصنف ، وكان من الطبقة الثانية من أصحاب أحمد ؛ ومنهم أبو محمد بن حزم ؛ ومنهم أبو الفرج بن الجوزي . والآثار بذلك معروفة ، ثابتة عن السلف ، كما دل على ذلك الكتاب والسنة .

وقد ذكرنا طرفاً من ذلك في جواب مسألة سئلتنا عنها في هذا الباب ، فذكرنا دلالة الكتاب والسنة على ذلك موافقاً لما علم بالحساب العقلي .

وقد قال تعالى : وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ - الأنبياء : ٢١ : ٢٣ . وقال تعالى : لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا السَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ - يس : ٣٦ : ٤٠ .

تفسير قوله تعالى : كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ

وقد ذكر الإمام أبو محمد عبد الرحمن بن أبي حاتم^٢ في تفسيره : ثنا أبي - يعني الإمام أبا حاتم الرازي ، ثنا نصر بن علي ، حدثني (٢٥٤) أبي ، عن شعبة بن الحجاج ، عن الأعمش ، عن مسلم البطين ، عن سعيد بن جبير ، عن ابن عباس في قوله : كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ، قال : في فلكة مثل فلكة المغزل .

وذكر عن أبي أحمد الزبيرى ، عن شريك ، عن سماك ، عن عكرمة ، عن ابن عباس في

١ - ابن المنادي : هو المحافظ أبو الحسين أحمد بن جعفر بن محمد بن عبيد الله بن يزيد البغدادي المعروف بابن المنادي . كان ثقة ، أميناً ، ثبتاً ، صدوقاً ، ورعاً ، حجة فيما يرويه ، محصلاً لما يملكه . قيل إن مصنفاته نحو من أربعائة مصنف . وكان صلب الدين ، خشن الطريقة ، شرس الأخلاق ، فلذلك لم تنتشر الرواية عنه ، قاله الخطيب . توفي سنة ٢٣٦ هـ .

٢ - ابن أبي حاتم : هو الإمام المحافظ الناقد أبو محمد عبد الرحمن بن المحافظ الكبير أبي حاتم محمد بن إدريس بن المنذر التميمي الحنظلي الرازي . أخذ علم أبيه وأبى زرعة ، وكان بجرأ في العلوم ومعرفة الرجال ، صنف في الفقه واختلاف الصحابة والتابعين ، وكتابه في التفسير عدة مجلدات ، وكان زاهداً يعدد من الأبدال ، وكان قد كساه الله بهاء وتوراً يسره من نظر إليه . كتابه « علل الحديث » في الجرح والتعديل قد طبع بمصر في جزئين . توفي سنة ٢٢٧ هـ .

قوله: **يَسْبَحُونَ**، قال: يدورون في أبواب السماء كما يدور المنزل في الفلكة.

وقال: ثنا الحسن بن الحسن، ثنا إبراهيم بن عبد الله الهروي، ثنا حجاج،

عن أبي جريح^١، أخبرني عبد الله بن كثير أنه سمع مجاهداً يقول: **وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ**

يَسْبَحُونَ، قال: النجوم، والشمس، والقمر، فللك كفلكة المنزل. وقال مثل

ذلك لـ «الحُسابان» - يعني مجاهدًا: **حُسابانُ الرَّحَى**، وهو سَفُودُهَا القائم الذي

يدور عليه. و«الحسابان» في اللغة: سهام قصار، الواحدة «حُسابنة». وكان

مجاهد يفسر قوله: **وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ مُحْسَبَانِ** - الرحمن ٥٥: ٥٥ - بهذا. وقال غيره:

هو من «الحساب»؛ قيل: هو مصدر؛ وقيل: جمع «حساب»، كإشهاب وإشهبان.

قال مجاهد: ولا يدور المنزل إلا بالفلكة، ولا تدور الفلكة إلا بالمنزل؛ ولا

يدور الحُسابان إلا بالرحى، ولا يدور الرحى إلا بالحُسابان. قال: فكذلك النجوم،

والشمس، والقمر، هي في فلك لا يدُمن إلا به، ولا يدوم إلا بهن. قال:

فَنَقَرُ لِي بِأَصْبَعِهِ. قال: فقال مجاهد: «يدُمن كذلك»، كما نقر. قال: فالحُسابان

والفلك بصيران إلى شيء واحد، غير أن الحُسابان في الرحى، والفلك في المنزل.

كل ذلك عن مجاهد.

قلت: قوله: «لا تدوم إلا به»، أي: لا تدور إلا به. ومنه «الدوامة» -

بالضم (٢٥٥) والتشديد - وهي فلكة يرميها الصبي بحيط، فتدوم على الأرض، أي

تدور. ومنه تدويم الطير، وهو تحليقه، وهو دورانه في طيراته ليرتفع إلى السماء.

وقوله: «نقر بأصبعه»، يعني: نقرها من الأرض وأدارها ليشبه بذلك دوران الفلك.

وقال ابن أبي حاتم: قرئ على يونس بن عبد الأعلى، ثنا ابن وهب، ثنا السري

ابن يحيى، قال سأل رجل الحسن البصري عن قوله: **كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ**،

١ - أبي جريح: كذا بالأصل، ولعله «ابن جريح».

٢ - بالهَمْز: هي المعروفة بـ «الدوامة» عند الصبيان - ٥١. قلت: «الدوامة» (Spinning-top) لعبة

من خشب يلف الصبي عليها حيطاً ثم يقضه بسرعة فتدوم، أي تدور على الأرض - عن المتجدد.

قول مجاهد في
تفسير الفلك
والحُسابان

٥

١٠

١٥

٢٠

قال: يعنى استدارتهم .

وقال بنده^١: ثنا أبى ، ثنا عبيد الله بن عائشة ، ثنا عبد الواحد بن زياد ، ثنا أبو روق ، سمعت الضحاك في قوله: «كُلُّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ» ، قال: يدور ويذهب .

ثنا أبى ، ثنا مسروق بن المرزبان ، ثنا يحيى بن أبى زائدة ، ثنا ورقاء ، عن ابن أبى نجيح ، عن مجاهد: «كُلُّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ» ، قال: «الفلك كحديدة الرحي (يعنى له قطب كحديدة الرحي) . وهو قطب الرحي ، وهو السَّفُود القائم الذى يسمى أيضاً «حُساباتاً» .

ثنا على بن الحسين بن جنيد ، ثنا أبو بكر بن أبى شيبة ، ثنا مروان بن معاوية ، عن جوير ، عن الضحاك ، في «فَلَكٍ يَسْبَحُونَ» ، قال: «الفلك» السرعة والجزى فى الاستدارة ، و«يَسْبَحُونَ» يعملون . يريد أن لفظ «الفلك» يدل على الاستدارة .^{١٠} وعلى سرعة الحركة كما فى دوران فلكة المنزّل ودوران الرحي .

وقال ثنا: أبى ، ثنا أبو صالح ، حدثني معاوية بن صالح ، عن على بن أبى طلحة ، عن ابن عباس ، قوله «فِي فَلَكٍ» ، يقول: دوران ، وقوله «يَسْبَحُونَ» ، يعنى يمحرون .

وعن إياس بن معاوية^٢ ، قال: السماء على الأرض مثل القبة .^{١٥} وقد بُسَطَ القول فى ذلك بدلائله من الكتاب والسنة فى غير هذا الموضع .

ولفظ «الفَلَكُ» فى لغة العرب يدل على الاستدارة . قال الجوهري^٣: «فَلَكَةٌ الْمَنْزَلُ» ، سُمِّيتَ بِذَلِكَ (٢٥٦) لاستدارتها . و«الفَلَكَةُ» قطعة من الأرض أو

١ - وقال بنده: كذا بالأصل ، ولعله: وقال بعده .

٢ - إياس بن معاوية: بن قرة بن إياس المزنى أبو وائلة البصرى القاضى ، يضرب بذكائه وفضته المثل ، ثقة من صفار التابعين ، توفى سنة ١٢٢ هـ .

٣ - الجوهري: هو الامام أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري ، أصله من فاراب من بلاد الترك ، كان إماماً فى اللغة والأدب ، وخطه يضرب به المثل . صنف كتابه المشهور «الصحاح» فى اللغة ، وطبع بمصر فى مجلدين سنة ١٢٨٢ ثم سنة ١٢٩٢ هـ . مات متردياً من سطح جامع نيسابور سنة ٣٩٢ هـ .

الرمل تستدير وترتفع على ما حولها، والجمع «فَلَّكَ». وقال: ومنه قيل: فَلَكَ كَذِيُّ الجارية تفلِكاً، وتَفَلَّكَ: استدار. قلت: و«السباحة» تتضمن الجرى بسرعة، كما ذكر ذلك أهل اللغة.

العلم بالهلال

وكذلك أيضاً الهلال. فان الشارع جعله معلقاً بالرؤية، فقال: «صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته». وقال: «إنا أمة أمية لا نكتب ولا نحسب». «إذا رأيتموه فصوموا، وإذا رأيتموه فأفطروا». وقال: «صوموا من الوضح إلى الوضح». والعارفون بالحساب لا يتنازعون في أن الهلال لا يمكن ضبط وقت طلوعه بالحساب. فانهم وإن عرفوا أن نور القمر مستفاد من الشمس، وعرفوا أنه إذا اجتمع القرصان عند الاستمرار لا يُرى له ضوء، فاذا فارق الشمس صار فيه النور، فهم أكثر ما يمكنهم أن يضبطوا بالحساب كم بعده عند غروب الشمس عن الشمس. هذا إذا قدر صحة تقويم الحساب وتعديله، فانهم يسمونه علم التقويم والتعديل، لانهم يأخذون أعلى مسير الكواكب وأدناه، فيأخذون معدله فيحسبونه.

كون الهلال لا يضبط رؤيته بالحساب

فاذا قدر أنهم حزروا ارتفاعه عند مغيب الشمس لم يمكن في هذا ما يدل على ثبوت الرؤية ولا انتفاؤها. لأن الرؤية أمر حتى لها أسباب متعددة من صفاء الهواء وكدره، وارتفاع المنظر وانخفاضه، وحدة البصر وكلاله. فن الناس من لا يراه، ويراه من هو أجد بصراً منه. ويُرى من مكان عالٍ، ولا يرى من (ص) منخفض.

الرؤية أمر حتى لها أسباب متعددة

- ١- هو طرف من حديث أبي هريرة روى بالفاظ، أخرجه البخاري، ومسلم، واحمد، والترمذي، والنسائي، وابن ماجه.
- ٢- هو طرف من حديث ابن عمر أخرجه البخاري.
- ٣- هو طرف من حديث ابن عمر أيضاً أخرجه الشيخان، والنسائي، وابن ماجه.
- ٤- قال ابن الأثير في «النهاية» تحت مادة «وضح»: ومنه حديث عمر: «صوموا من الوضح إلى الوضح»، أي من الضوء إلى الضوء، وقيل من الهلال إلى الهلال، وهو الوجه لأن سياق الحديث يدل عليه، وتعامه «فان خفي عليكم فاتموا العدة ثلاثين يوماً». وذكره السيوطي في «الجامع الصغير» بلفظ «صوموا من وضح إلى وضح»، أخرجه الطبراني في الكبير عن والده أبي الليث، وقال «حسن».

ويكون الجو صافياً فبى، ويكون كدراً فلا يرى.

فما كانت أسباب الرؤية لا تتضبط بالحساب لم تمكن معرفة وقت الرؤية بالحساب. علماء الهيئة لم يدعوا معرفة وقت الرؤية بالحساب ولهذا كان قدماء علماء الهيئة، كـبَظَلَمِيموس^١ صاحب «المجسطى» وغيره، لم يتكلموا في ذلك بحرف؛ وإنما تكلم فيه بعض المتأخرين، مثل كوشيار الديلمى^٢ ونحوه، لما رأوا الشريعة قد جاءت باعتبار الرؤية أحبوا أن يعرفوا ذلك بالحساب، فدخلوا وأضلوا.

ومن قال إنه لا يرى على اثنتي عشرة درجة، أو عشر، أو غير ذلك، فقد أخطأ. فإن من الناس من يراه على أقل من ذلك، ومنهم من لا يراه على ذلك، بل قد يراه نصف النهار إذا فارق الشمس أدنى مفارقة. فلا للعقل اعتبارها، ولا للشرع عرفوا. ولهذا أنكر عليهم ذلك حذاتق صناعتهم.

العلم بطلوع الفجر

وهكذا أمر الفجر. فإن الزمان يوم، وأسبوع، وشهر، وعام. فأما اليوم فيعلم بالحس والمشاهدة، وكذلك الشهر والعام يعرف بالعدد في القمرية، وبالرؤية في الشمسية. قال تعالى: **وَلَيُبَوِّأْنَ فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةٍ سِنِينَ وَازْدَادُوا تَسْعًا** - الكهف ١٨: ٢٥. كانت ثلثمائة شمسية، وثلثمائة وتسع هلالية.

وأما الأسبوع، فليس له حد يعرف بالحس والعقل. وإنما يُعرف بأخبار الأنبياء أن الله خلق هذا العالم في ستة أيام ثم استوى على العرش. ولهذا شرع الله لأهل الملل أن يجتمعوا في الأسبوع يوماً لعبادة الله وحده، ويكون ذلك سبباً لحفظ الأسبوع

١ - بطليموس صاحب «المجسطى»: هو بطليموس القلوزى الحكيم الفلكى الذى نبغ بالاسكندرية فى القرن الثانى المسيحى. وقد سبق التحقيق عنه وعن مصنف كتاب «المجسطى» فى ص ١٨٢، فليرجع إليه.

٢ - كوشيار الديلمى. هو أبو الحسن كوشيار بن لسان الجبل كما سماه صاحب «كشف الظنون»، صاحب «مجل الأصول فى أحكام النجوم». قال ابن القيم رح فى «مفتاح دار السعادة»: الكوشيار بن ياسر بن الديلمى. ثم قال: وكان أبو الريحان البيرونى بعد كوشيار بنحو من أربعين سنة. وقال صاحب «كشف الظنون»: كان وفاة البيرونى بعد سنة ٤٣٠ هـ. وعليه تكون وفاة كوشيار فى حدود سنة ٣٩٠ هـ.

الذي به يعلم (٢٥٨) أن الله خلق هذا العالم في ستة أيام^١ ولهذا لا توجد أسماء الأسبوع في لغة من لا يعرفون شرائع الأنبياء، كالمشركين من الترك وغيرهم، فانهم لا يعرفونه. والعادة تتبع التصور، فمن لم يتصور شيئاً لم يعرفه.

واليوم يعرف بطلوع الفجر، وهو النور الذي يظهر من جهة المشرق، وهو أول نور الشمس المتصل الذي لا ينقطع، بخلاف الفجر الأول فإنه تأتي بعده ظلمة. والاعتبار في الشرع في الصلوة والصيام وغير ذلك بالثاني وهو يعرف بالحس والمشاهدة، كما يعرف الهلال. ويعرف بالقياس على ما قرب منه تقريباً إذا عرف عند طلوعه مواضع الكواكب من السماء، فيستدل في اليوم الثاني بذلك على وقت طلوعه.

يعرف اليوم
بطلوع الفجر

وأما تقدير حصة الفجر بأمر محدود من حركة الفلك مساوٍ لحصة العشاء كما فعله طائفة من الموقنين فنلطوا في ذلك، كما غلط من قدر قوس الرؤية تقديرًا مطلقاً. وذلك لأن الفجر نور الشمس، وهو شعاعها المنعكس الذي يكون من الهواء والأرض. وهذا يختلف باختلاف مطارحه التي ينعكس عليها. فإذا كان الجو صافياً من الغيوم لم يظهر فيه النور كما يظهر إذا كان فيه بخار، فإن البخار لغلظه وكثافته ينعكس عليه الشعاع ما لا ينعكس على الهواء الرقيق. ألا ترى أن الشمس إذا طلعت إنما يظهر شعاعها على الأرض والجبال ونحو ذلك من الأجسام الكثيفة، وإن كانت صقيلة كالمرآة والماء كان (٢٥٩) أظهر؟ وأما الهواء فإنه وإن استثار بها فإن الشعاع لا يقف فيه، بل يخزقه إلى أن يصل إلى جسم كثيف، فينعكس.

سبب ظهور
الفجر هو
انعكاس
شعاع الشمس

ففي الشتاء تكون الأبخرة في الليل كثيرة لكثرة ما يتصعد من الأرض بسبب رطوبتها، و [لا] ^٢ يحلّل البخار فيها، فينعكس الشعاع عليه، فيظهر الفجر حيثئذ قبل ما يظهر لو لم يكن بخار. وأما الصيف، فإن الشمس بالنهار تحلّل البخار، فإذا غربت الشمس لم يكن للشعاع التابع لها بخار يرده. فتطول في الصيف حصة العشاء بهذا

سبب قصر
حصة العشاء
وتطول حصة
الفجر في
الشتاء

١ - قد تكلم النصف في هذا الموضوع، يعني الأسبوع والجمعة، باليسط في «بغية المرئاد»، ص ٤٨-٥٠.

٢ - [لا]: أضافناه ليستقيم المعنى.

السبب، وتطول في الشتاء حصة الفجر بهذا السبب. وفي الصيف تقصر حصة الفجر لتأخر ظهور الشعاع إذ لا بخار يردّه، لأن الرطوبات في الصيف قليلة؛ وتقصّر حصة العشاء في نهار الشتاء لكثرة الأبخرة في الشتاء. لحاصله أن كلاً من الحصّتين تتبع ما قبلها في الطول والقصر بسبب البخار، لا بسبب فلّك.

والذين ظنوا أن ذلك يكون عن حركة الفلك قدروه بذلك فغلطوا في تقديرهم، وصاروا يقولون: حصة الفجر في الشتاء أقصر منها في الصيف، وحصة العشاء في الصيف أقصر منها في الشتاء، فإن هذه جزء من الليل وهذه جزء من النهار، فتبعه في قدره. ولم يعرفوا الفرق بين طلوع الشمس وغروبها وبين طلوع شعاعها. فإن الشمس تتحرك في الفلك، فحركتها تابعة للفلك. والشعاع هو بحسب ما يحمله وينعكس عليه من الهواء الأبخرة، وهذا أمر له (٢٦٠) سبب أرضي، ليس مثل حركة الفلك. ١٠

ولهذا كان ما قالوه بالقياس الفاسد أمراً يخالفه الحسّ، ويعرف كذب ما قالوه باتفاق طوائف بني آدم. فالذي يعلم بالحسّ والعقل الصريح لا يخالفه شرع، ولا عقل، ولا حسّ. فإن الأدلة الصادقة لا تتعارض مدلولاتها، ولكن ما يقال بقياس فاسد وظن فاسد يقع فيه الاختلاف.

١٥ كون عدد الأفلاك تسعة ليس عليه دليل

وعدد الأفلاك وكونها تسعة ليس أمراً معلوماً، ولا قام دليل على أنه ليس وراء التسعة شيء، بل صرح أنّهم بأنه يجوز أن تكون أشياء أخرى. وهذه التسعة إنما أثبتوها بما رأوه من اختلاف حركات الكواكب. وكذلك أثبتوا لكل كوكب من الخمسة المتحيزة عدداً من الأفلاك بسبب اختلاف حركاته، وعرفوا ارتفاع بعضها فوق بعض بكسوف الأسفل للأعلى. وبينهم اختلاف كثير بطول وصفه في الأمور الفلكية التي لا تعرف بالحسّ. وكثير مما يقولونه في ذلك لا يقوم عليه دليل.

ولهذا لما أخبرت الأنبياء بعرش الرب وكرسيه ظنّ بعضهم أن الكرسي هو الفلك ليس العرش هو الفلك التاسع

باطل من وجوه كثيرة قد يتنا بعضها في مسألة الاحاطة .

أرسطو
هو القائل
بقدم العالم

وجمهورهم يقولون بحدوث هذا العالم ، وإنما عُرف القول بقدمه من أرسطو ومتبعيه . (٢٦١) وقد رأيت كلام أرسطو في ذلك في «مقالة اللام»^٢ ، وهي آخر العلم الإلهي ومنتهى فلسفته . وتكلمنا على ما ذكره هو وغيره من الفلاسفة ، ويتنا أن ما قاله خالف فيه جمهور الفلاسفة وأساطينهم ، وليس معه قط دليل يدل على قدم شيء من العالم ، وإنما تدل أدلته على «دوام الفاعلية» وتوابع ذلك .

وقد بسطنا الكلام على ذلك في الكلام على هذا الأصل وما اضطربوا فيه . وهم المتدعون من المتكلمين الذين يضيفون إلى الشريعة ما لم يدل عليه كتاب ولا سنة ، ولا قاله أحد من سلف الأئمة ولا أئمتها . فيجمعون في كلامهم بين حق وباطل . والمتفلسفة في كلامهم حق وباطل . وكلا الطائفتين لا يوافق ما دل عليه العقل الصريح المطابق لما جاءت به الرسل .

اختلافهم في مدة بقاء العالم

ثم الجمهور منهم القائلون بحدوث هذا العالم تكلم منهم طوائف في بقاءه وفي وقت فناءه من الروم ، والهند ، وغيرهم ، لكن بلا دليل صحيح . وسبب ذلك أنهم لم يعرفوا للحوادث التي في هذا العالم سبباً إلا حركة الفلك ، وما يتجدد فيه من الأشكال ، واتصالات الكواكب ، فقاسوا بقاءه على ذلك . فمنهم من قال : يبقى اثني عشر ألف سنة ؛ ومنهم من قال : ستة وثلاثين ألف سنة ؛ ومنهم من قال : ثلثمائة ألف وستون ألف سنة ؛ ومنهم من قال : ثمانية وأربعين ألف سنة ، أو أربعة وعشرين ألف سنة . وكل ذلك قول (٢٦٢) بلا علم .

كلام
أقوال بلا علم

١ - لعل مراده كتاب «عرش الرحمن» - وما ورد فيه من الآيات والأحاديث ، وكونه فوق العالم كله ، ومعنى التوجه في الدعاء ، إلى جهة العلو ، وبطلان ما قيل من أن العرش هو الفلك التاسع عند علماء الهيئة اليونانية ، الذي طبع في «مجموعة الرسائل والمسائل» لشيخ الإسلام بمط . انشأ بمصر سنة ١٢٤٩ هـ ، صفحاته ٣٦ ، ثم أعيد طبعه بمصر في صورة «الرسالة العرشية» من دون تاريخ . وهو آية من آيات مصنفاته .

٢ - مقالة اللام : تقدم ذكرها ووصفها في ص ١٤٣ .

إن الثوابت
تقطع الدرجة
في مائة سنة

فان منشأ النزاع أن الثوابت كان المعروف عندهم أنها تقطع الفلك كل مائة سنة درجة من درجات الفلك - التي هي ثلثمائة وستون درجة. فلما رصدوها زمن المأمون^١ زعموا أن الصحيح أنها تقطعها في ثلثي هذه المدة - كل ستة وستين سنة وثلثي سنة. والصواب أن الرصد الأول هو الصحيح. وقد اعتبر ذلك بمواضع الكواكب التي ذكرها غير واحد من القدماء في كتبهم واصطرولاباتهم ومواضعها الآن. فدل اعتبار ذلك على أن الرصد القديم هو الصحيح، وأنها تقطع الدرجة في مائة سنة. فاذا ضرب ذلك في ثلثمائة وستين كان على القول الأول ستة وثلاثين ألفاً، وعلى القول الثاني أربعة وعشرين ألفاً. ومن قال ثلثمائة ألف وستون [ألفاً] قال: هذا دور في عشرة أدوار. ومن قال اثنا عشر ألف سنة جعل لكل برج ألف سنة. وليس معهم دليل يدل على أن هذه المدة هي مدة بقاء الفلك.

١٠

والأصل الذي بنوا عليه ناسد، وهو ظنهم أن الحوادث جميعاً سببها حركات الفلك. تقابلهم لمنكري تأثير حركات الفلك في الحوادث مطلقاً

نفاة الأسباب
والقوى

وهذا الأصل، قد تقابلوا فيه هم والمستدعة من أهل الكلام. فأولئك يقولون: ليس لشيء من حركات الفلك تأثير في هذا العالم، ولا شيء منها سبب في حدوث شيء.

١ - المأمون: هو عبده أبو العباس بن هارون الرشيد سابع خلفاء بني العباس، ولد سنة ١٧٠ هـ. قرأ العلم في صفوه، وبرع في الفقه، والعربية، وأيام الناس. ولما كبر عني بالفلسفة وعلوم الأوائل، ومهر فيها، لجره ذلك إلى القول بخلق القرآن، وكان في اعتقاده معتزلياً شيعياً. استقل بالخلافة عشرين سنة - ١٩٨ - ٢١٨ هـ. قال المقرئ المؤرخ في كتاب «الخطط»: هذا، وقد كان المأمون لما شغف بالعلوم القديمة بعث إلى بلاد الروم من عرب له كتب الفلاسفة وأتباعها في أعوام بضع عشرة ومائتين من الهجرة. فانتشرت مذاهب الفلاسفة في الناس، واشهرت كتبهم بعامّة الأمصار، وأقبلت المعتزلة، والقرامطة، والجمبية، وغيرهم، عليها، وأكثروا من النظر فيها والتصفيح لها. فأنجر على الاسلام وأمله من علوم الفلاسفة ما لا يوصف من البلاهة والحنّة في الدين، وعظم بالهلسفة ضلال أهل البدع، وزادتهم كفرًا إلى كفرهم - اهـ. وكان شيخ الاسلام ابن تيمية يقول: «ما أظن الله تعالى يفعل من المأمون العباسي، ولا بد أن يعاقبه بما أدخل على هذه الأمة».

أما الرصد المشار إليه في زمنه فيسمى «الرصد الممتحن»، وقد ذكر أمره الحافظ ابن القيم رح باليسر في أواخر كتابه «مفتاح دار السعادة» ج ٢، ص ١٥٢ وما بعده. وقد أظن في الرد على أقوال النجيين في أكثر من مائة صفحة (ص ١٢٣ - ٢٤٤، ج ٢)، فأجاد وأفاد.

بل يطردون هذا في جميع الموجودات ، فلا يعملون الله خلق شيئاً بسبب ، ولا لحكمة . ولا يعملون للانسان (٢٦٣) قدرة تؤثر في مقدورها ، ولا لشيء من الأجسام طيبة ، ولا غريزة . بل يقولون : « فعل عنده ، لا به » . وخالفوا بذلك الكتاب والسنة ، وإجماع السلف والأئمة ، وصرائح العقول .

إليه السبب
في القرآن

فان الله تعالى يقول : **إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْقُلُوكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَع النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ** - البقرة ٢ : ١٦٤ وقال :

وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ حَتَّى إِذَا أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقِنَهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَنْزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ كَذَلِكَ نُخْرِجُ الْمَوْتَى لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ - الاعراف ٧ : ٥٧ .

وقال : **وَنَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُبْرَكًا فَأَنْبَتْنَا بِهِ جِبْتٍ وَجَبَّ الْخَيْصِيدِ** - ن ٥٠ : ٩ . ومثل هذا كثير في الكتاب والسنة . يذكر سبحانه أنه فعل هذا بهذا ، كما ذكر أنه أنزل الماء بالسحاب ، وأنه أحيا الأرض بالماء .

اتفاق العلماء
اعلى إثبات
الأسباب
وقوى

والعلماء متفقون على إثبات حكمة الله في خلقه وأمره ، وإثبات الأسباب والقوى ، كما قد ذكرنا أقوالهم في مواضعها . وليس من السلف من أنكروا كون حركات الكواكب قد تكون من تمام أسباب الحوادث ، كما أن الله جعل هبوب الرياح ونور الشمس والقمر من أسباب الحوادث .

وقد ثبت في الصحيحين عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « إن (٢٦٤) الشمس والقمر آيتان من آيات الله ، لا تنكسفان لموت أحد ولا لحياته ، ولكنها آيتان من آيات الله يخوف الله بهما عباده . فاذا رأيتوهما فافزعوا إلى الصلوة » .

١ - قال ذلك في خطبته عقب صلوة الكسوف من حديث عائشة رضي الله عنها وغيرها ، أخرجه البخاري ومسلم بألفاظ مختلفة .

وأمر صلى الله عليه وسلم عند الكسوف بالصلوة، والذكر، والدعاء، والصدقة، والعنافة، والاستغفار. وكذلك عند سائر الآيات التي يخوف الله بها عباده.

لا يسبب
الكسوف
عن موت أحد

وقوله « لا تتكسفن لموت أحد ولا لحياته » رد لما كان قد توهمه بعض الناس من أن كسوف الشمس كان لأجل موت إبراهيم ابن النبي صلى الله عليه وسلم، وكان قد مات وكُسفت الشمس، فتوهم بعض الجهال من المسلمين أن الكسوف كان لأجل هذا. فبين لهم النبي صلى الله عليه وسلم أن الكسوف لا يكون سببه موت أحد من أهل الأرض، ونفى بذلك أن يكون الكسوف معلولاً عن ذلك. وظنوا أن هذا من جنس اهتزاز العرش لموت سعد بن معاذ، كما ثبت ذلك في الصحيح. ^١ فنفى النبي صلى الله عليه وسلم ذلك، وبين أن ذلك من آيات الله التي يخوف بها عباده.

اهتزاز
العرش لموت
سعد

والتخويف إنما يكون بما يكون سبباً للشر. قال تعالى: « وَمَا تُرْسِلُ بِالآيَاتِ إِلَّا تَخْوِيفًا - الاسراء: ١٧ : ٥٩. فلو كان الكسوف وجوده كهدمه بالنسبة إلى الحوادث لم يكن سبباً للشر، وهو خلاف نص الرسول.

الغاسق إذا
وقب هو
خسوف
العمر
١٥

وأيضاً في السنن ^٢ أن النبي صلى الله عليه وسلم نظر إلى القمر وقال لعائشة: « يا عائشة! تعوذى بالله من شر هذا، فإن هذا هو الغاسق (٢٦٥) إذا وقب، ^٣ والاستعاذة إنما تكون بما يحدث عنه شر.

تدمع أسباب
الشر بالذم.

وأمر صلى الله عليه وسلم عند انعقاد أسباب الشر بما يدفع موجبها بمشيئة الله تعالى وقدرته من الصلوة، والدعاء، والذكر، والاستغفار، والتوبة، والاحسان بالصدقة والعنافة. فإن هذه الأعمال الصالحة تعارض الشر الذي انعقد سببه، كما في الحديث:

١ - أخرجه البخارى، ومسلم، والترمذى، من حديث جابر بن عبد الله رضى الله عنه بلفظ: « اهتز عرش الرحمن لموت سعد بن معاذ ». قال الحافظ ابن حجر: قد جاء حديث اهتزاز العرش لسعد بن معاذ عن عشرة من الصحابة أو أكثر. واهتزاز العرش: استشارته وسروره بقدم روح سعد. وسعد بن معاذ هو ابن النعمان بن امرئ القيس بن عبد الأشهل، وهو كبير الأوس، كما أن سعد بن عبادة كبير الخزرج. شهد بدرًا، واستشهد من مهم أصابه بالخنق، ومناقبه كثيرة.

٢ - هو ما أخرجه الترمذى في التفسير من حديث عائشة، وأخرجه أحمد، والسنان، والحاكم. ٣ - قال الحازن: المراد به القمر إذا خسف واسود. ومعنى وقب: دخل في الخسوف.

« إن الدعاء والبلاء ليلتقيان بين السماء والأرض ، فيعتلجان » .

وهذا كما لو جاء عدو فانه يدفع بالدعاء ، وفعل الخير ، وبالجهاد له . وإذا هجم البرد يدفع باتخاذ الدفء ، فكذلك الأعمال الصالحة والدعاء .

وهذا ما اتفق عليه الملل وأساطين الفلاسفة ، حتى يذكر عن بطليموس أنه قال :
« وأعلم أن ضجيج الأصوات في هياكل العبادات بفضون اللغات يحلّل ما عقّده
الأفلاك الدائرات » .

وكسوف الشمس إنما يكون وقت استقرار القمر آخر الشهر ، وكسوف القمر
إنما يكون ليالي الأبدار — الثالث عشر ، والرابع عشر ، والخامس عشر ؛ كما أن الهلال
قد يكون ليلة الثلاثين ، أو الحادى والثلاثين . هذا الذى أجرى الله به عادته في
حركات الشمس والقمر .

الدادة الحارثة
في حركات
التغيرين

وما ذكره بعض الفقهاء من تقدير اجتماع الكسوف و صلوة العيد ، فهذا لم يقله أحد
من الصحابة ، ولا ذكره أكثر العلماء ، لا أحمد ولا غيره . ولكن ذكره طائفة من
الفقهاء من أصحاب الشافعى وأحمد وغيرهما ، تبعاً لما ذكره (٢٦٦) الشافعى ، فانه —
رضى الله عنه — لما تكلم فيما إذا اجتمع صلوتان كيف يصنع ، وذكر أنه يقدم ما يفوت
على ما لا يفوت . ذكر من جملة التقدير صلوة العيد والكسوف ، طرداً للقاعدة مع إعراضه
عن كون ذلك يقع أو لا يقع . كما يقدر الفقهاء مسائل كثيرة لطرد القياس مع إعراضهم
عن وقوع ذلك في الوجود . بل يقدرون ما يعلمون أنه لا يقع عادة ، كعشرين جدّة .
وفروع الوصايا . فجاء بعض الفقهاء . فأخذ يكابر ويقول إن هذا قد يقع .^١

١٠

اسحاه
اجتماع العيد
والكسوف

١٥

١ - هو قطعة من حديث عائشة أخرجه الحاكم في صحيحه . ونقظه : « لا يفنى حذر من قدر . والدعاء ينفع بما نزل
وبما لم ينزل . وإن البلاء ليزل فيلقاه الدعاء فيعتلجان إلى يوم القيامة » . ويعتلجان : أى يتصارعان .

٢ - أنظر إلى مائة كلام شيخ الاسلام في هذا الموضوع وقابله بما قاله الحافظ ابن حجر رحمه الله في . قال في
الفتح . ج ٢ . ص ٤٣٨ : وقد فوض الشافعى وقوع العيد والكسوف معاً ، واعترضه بعض من اعتمد
على قول أهل الميتة . وانتدب أصحاب الشافعى لدفع قول المعترض فأصابوا - اه .

وذكروا عن الواقدي أنه قال: «إبراهيم مات يوم العاشر». وذلك اليوم كسفت الشمس. وهذا كله باطل. والواقدي ييس بحجة بالاجماع إذا أسند ما ينقله، فكيف إذا كان مقطوعاً؟ وقول القائل: «إنها كسفت يوم العاشر» بمنزلة قوله «طلع الهلال في عشرين من الشهر». لكن هذه عادة ظاهرة يعرفها الناس كلهم، وتلك عادة يعرفها من استقرأها وعرف أسبابها ومجاري الثيرين من الناس.

التكلم بلا علم في الشرعيات وفي العقليات. وضرره

فليس لأحد قط أن يتكلم بلا علم، بل يحذر ممن يتكلم في الشرعيات بلا علم، وفي العقليات بلا علم. فان قوماً أرادوا بزعمهم نصر الشرع بعقولهم الناقصة وأقنستهم الفاسدة فكان ما فعلوه مما جرأ الملاحدين أعداء الدين عليه، فلا للإسلام نصروا، ولا لأعدائه كسروا.

وأقوام يدعون أنهم يعرفون العلوم العقلية وأنها قد تخالف الشريعة، وهم من

١ - الواقدي: هو أبو عبد الله محمد بن عمران واقدي الأسلمي مولاهم الواقدي المدني، قاضي بغداد، له تصانيف في المغازي وغيرها، وله كتاب الردة. وضعفه أهل الحديث. ووثقوا كانه محمد بن سيد صاحب طبقات الصحابة، الذي يروى عنه. توفي سنة ٢٠٧ هـ.

٢ - إبراهيم: هو ابن النبي صلى الله عليه وسلم. ولد بالمدينة من مريته مارية القبطية سنة ثمان من الهجرة، ومات سنة عشر طفلاً قبل الفطام وهو ابن سنة ونصف. قال الحافظ ابن حجر في «فتح الباري»: ذكر جهور أدل السير أنه مات في السنة العاشرة من الهجرة. فقيل في ربيع الأول، وقيل في رمضان، وقيل في ذي الحجة. والأكثر على أنها وقعت في عاشر الشهر، وقيل في رابعه، وقيل في رابع عشره - اهـ. وقال في موضع: جزم الواقدي بأنه مات يوم الثلاثاء لعشر ليال خلون من شهر ربيع الأول سنة عشر. وانفقوا على أنه ولد في ذي الحجة سنة ثمان - اهـ. ثم قال في فوائد حديث الكسوف: وفيه رد على أهل الهيئة. لأنهم يزعمون أنه لا يقع في الأوقات المذكورة. وقال في «شذرات الذهب»: وكسفت الشمس يوم مات. ذكر بعض الشافعية أن كسوفها يوم مات إبراهيم يرد على أهل الفلك، لأنه مات في غير يوم ثامن والعشرين والتاسع والعشرين. وهم يقولون لا يتكف إلا فيها. قال الياقوبي: وهذا يحتاج إلى نقل صحيح، فان العادة المستقرة المستمرة كسوفها في اليومين المذكورين - اهـ كلام الشذرات. قلت: ما أكثر اختلافهم في تعيين وقت وفاة إبراهيم عليه السلام. وإذا لم يتعين كيف يدوغ لهم الرد على أهل الهيئة؟ هذا هو التصيب وقول بلا علم الذي يبالغ أنصف في ذمه بحق. وعندنا فصل النزاع في هذه المسئلة محل متيسر. وذلك أنا نظن أنه يمكن تعيين وقت كسوف من الكسوفات الساجدة بالحساب الفلكي بالضبط كما أنه يمكن تعيين وقت كسوف واقع في زمن مستقل. فالملطوب إذاً تعيين وقت الكسوف الذي كان سنة عشر من الهجرة. أو سنة ٦٣٢-٦٣١ الهجري ٣ - هذه بالأصل. هذا فأصلحناه.

أجهل الناس بالعقليات (٢٦٧) والشرعيات . وأكثر ما عندهم من العقليات أمور قلدوا من قائلها ، لو سئلوا^١ عن دليل عقلي يدل عليها لعجزوا عن بيانه والجواب عما يعارضه .. ثم من العجائب أنهم يتركون اتباع الرسل المعصومين الذين لا يقولون إلا الحق ، ويُعرضون عن تقليدهم ، ثم يقلدون في مخالفة ما جاءوا به من يعلمون هم أنه ليس بمعصوم ، وأنه قد يخطئ تارة ويصيب أخرى .

وهؤلاء عندهم أمور معلومة من الحسابيات ، مثل وقت الكسوف والخسوف ، ومثل كرية الأفلاك ، ووجود السحاب من البخار ، ونحو ذلك من الأمور الطبيعية والرياضية . فيحتجون بها على من يُظن أنه من أهل الشرع ، فيسرع ذلك المنتسب إلى الشرع برداً ما يقولونه بحمله ، فيكون ردُّ ما قالوه من الحق سبباً لتفجيرهم عما جاء به الرسول من الحق بسبب مناظرة هذا الجاهل .

والله تعالى أمرنا أن لا نكذب ولا نكذب بحق . وإنما مدح سبحانه من يصدق فيتكلم بعلم ويُصدق ما يقال له من الحق . قال تعالى : وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِالْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُ ط أَلَيْسَ فِي جَهَنَّمَ مَثْوًى لِّلْكَافِرِينَ - العنكبوت ٢٩ : ٦٨ . وَالَّذِي جَاءَ بِالصِّدْقِ وَصَدَّقَ بِهِ أُولَئِكَ هُمُ الْمُسْتَقِيمُونَ - الزمر ٢٩ : ٢٣ . وهاتان صفتان لنوع واحد ، وهو من يجيء بالصدق ويصدق بالحق إذا جاءه ، فهذا (٢٦٨) هو المحمود عند الله . وأما من كذب أو كذب بما جاءه من الحق فذلك مذموم عند الله تعالى .

مدح الصدق
وذم الكذب

وكذلك قال تعالى : وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ط - أي ، لا تقل ما ليس لك به علم - إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا

١ - سئلوا : بالأصل ، مثل . . .

٢ - هكذا الآيتان في الأصل ، وبيننا اسمي السورتين وعددي الآيتين بموجبه من المصحف . وفي سورة الزمر آية هي قبل الآية الثمانية هنا متصلة بها ، وهي تماثل كثيراً الآية الأولى من العنكبوت لفظاً ومعنى ، وهي : فمن أظلم ممن كذب على الله وكذب بالصدق إذا جاءه ط أليس في جهنم مثوى للكافرين - الزمر ٢٩ : ٢٣ .

- الامراء: ١٧: ٣٦. وقال: قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا
وَمَا بَطَّنَ وَالْإِنَّمِ وَالْبَغْيَ بَعِزَّ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ
سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ - الاعراف: ٧: ٢٣. وقال: إِنْ
يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا - النجم: ٥٢: ٢٨. ومثل
هذا متعدد في كتاب الله تعالى.

حقيقة مثلثة الله تعالى و «عقول» الفلاسفة

ثم إن حركات الأفلاك وإن كانت من جملة الأسباب فليس الحوادث كلها صادرة
عن حركة الفلك. بل فوق ذلك من مخلوقات الله أمور أخرى.

ومثلثة الله الذين يدبر بهم أمر السماء والأرض، وهم المَدَكِّيرَاتُ أَمْرًا وَالْمُقَسَّمَاتُ
أَمْرًا التي أقسم الله بها في كتابه، ليست هي الكواكب عند أحد من سلف الأمة. ١٠
ولست المثلثة هي «العقول» و «النفوس» التي تئبها الفلاسفة المشاؤون أتباع
أرسطو ونحوهم، كما قد بسط الكلام عليهم في غير هذا الموضوع، وُبيِّن خطأ من يظن
ذلك ويجمع بين ما قالوه وبين ما جاءت به الرسل.

ويقول إن قوله «أول ما خلق الله العقل» هو حجة لهم على «العقل الأول»،
(٢٦٩) ويسمونه «العقل» ليجعلوا ذلك مطابقاً لقوله «أول ما خلق الله القلم». وقد
بسطنا الكلام على ذلك في نحو مجلّد في الكلام على السبعينية وغيرها، وذكرنا أن حديث
العقل ضعيف باتفاق أهل المعرفة بالحديث، كأبي حاتم بن حبان، وأبي جعفر
العقيلي، وأبي الحسن الدارقطني، وأبي الفرج بن الجوزي، وغيرهم، بل هو
موضوع عندهم.^٢

١ - هو قوله تعالى: فانذرنا أمراً - النزعت: ٧٩: ٥٠، وقوله تعالى: فالقسمات أمراً - النور: ٥١: ٤٠.
واقراً تفسيرها المصرف في التبيان في أقسام القرآن، لمفسر القرآن العلامة ابن القيم رحمه الله، ط. مصر
سنة ١٣٥٢ هـ بتصحيح الاستاذ محمد حامد الفقي، ص ١٣٢ وما بعده، وص ٢٧٨ وما بعده.
٢ - مثل المصنف رحمه الله عن ثلاثة أحاديث، أولها حديث العقل هذا، فأجاب بغاية البسط والشرح في تصنيف

ومع هذا فلفظه : « أول ما خلق الله العقل قال له « أقبل ، فأقبل . فقال له « أدبر ، فأدبر . فقال « وعزني ! ما خلقت خلقاً أكرم على منك ، فك أخذ ، وبك أعطى ، وبك الثواب ، وبك العقاب » . فان كان الحديث صحيحاً فهو حجة عليهم ، لأن معناه أنه خاطب العقل في أول أوقات خلقه بهذا الخطاب ، وفيه أنه لم يخلق خلقاً أكرم عليه منه . فهذا يدل على أنه خلق قلبه غيره .

العقل في
اللفظة عرض
من الأعراس

وأيضاً قوله « العقل » في لغة الرسول وأصحابه وأئمة عرض من الأعراس ، يكون مصدر عقل يعقل عقلاً كما في قوله « لعنهم يذبحون » ، و « لعنكم تعقلون » ، و « لهم قلوب لا يعقلون بها » ، ونحو ذلك . وقد يراد به « الغريزة » التي في الانسان . قال أحمد بن حنبل ، والخريث المحاسبي ، وغيرهما : « إن العقل غريزة » .

و « العقل » في لغة فلاسفة اليونان جوهر قائم بنفسه . فأين هذا من هذا ؟ ولهذا قال في الحديث : « فك أخذ ، (٢٧٠) وبك أعطى ، وبك الثواب ، وبك العقاب » ، وهذا يقال في عقل بني آدم .

وهم يزعمون أن أول ما صدر عن رب العالمين جوهر قائم بنفسه ، وأنه رب جميع العالم ، وأن « العقل العاشر » هو رب كل ما تحت فلك القمر ، ومنه تنزلت الكتب على الأنبياء .

(بقية التعليق السابق) مستعمل سماه « بقية المرتاد في الرد على المنطقية ، والقراطة ، والباطنية ، وهو المنعوت به السبغية » ط . مصر سنة ١٣٢٩ هـ . صفحاته ١٤٣ . وقد تقدم كلام المصنف عليه ضمن مبحث « الامام الغزالي وعلم المنطق » ، ص ١٩٦-١٩٧ . وذكرنا هناك نبذة يديرة من تراجم علماء الجرح والتعديل الذين ذكروا بهم .
١ - « لهم قلوب لا يعقلون بها » : هكذا بالأصل ، مع أنه لم يرد في التنزيل آية هكذا . بل الذي ورد قوله تعالى « لهم قلوب لا يفقهون بها » - الأعراف : ٧ : ٣٧٩ . وفي موضع آخر : « فتكون لهم قلوب يعقلون بها » - الحج : ٢٢ : ٤٦ .
٢ - الحارث المحاسبي : هو الحارث بن أسد المحاسبي الزاهد المشهور . أبو عبد الله البغدادي ، صاحب التصانيف في التصوف والأحوال ، وإمام قبل « المحاسبي » لمعرفته بالحساب . قال الذهبي « هو صدوق في نفسه وقد تقموا عليه بعض تصوفه وتصانيفه . توفي سنة ٢٤٣ هـ .

وعدج . إن الله لا يعرف عين موسى . ولا عيسى ، ولا محمد ، ولا غير ذلك من جزئيات هذا العالم ، فضلا عن علمه بتفاصيل ما جرى يوم بدر ، ويوم أحد ، ويوم الأحزاب . وغير ذلك من الأحوال التي يذكرها الله في القرآن ، ويخبر بما كان ويكون من الأمور المعينة الجزئية .

ولهذا كان قولهم في النبوة . إنها مكتوبة ، وإها فيض يفيض على روح النبي . إذا استعدت نفسه لذلك ، فمن راض نفسه حتى استعدت فاض ذلك عليه . وأن الملكة هي ما يتخيل في نفسه من الخيالات النورانية . وكلام الله هو ما يسمعه في نفسه من الأصوات بمنزلة ما يراه النائم في منامه .

ومن عرف ما أخبر الله به عن ملكته - جبريل وغيره - في غير موضع علم أن هذا الذي قالوه أشد مخالفة لما جاءت به الرسل من أقوال الكفار المدلين من اليهود والنصارى . فإن الله أخبر عن الملكة لما جاءوا إلى إبراهيم في صورة البشر أضافاً ، ثم ذهبوا إلى لوط ، في غير موضع . وأخبر عن جبريل حين ذهب إلى مريم ، وتمثل لها بشراً سوياً . ونفخ فيها .

وكان جبريل يأتي النبي صلى الله عليه وسلم في صورة دحية الكلبي غير مرة ، وأناه مرة في صورة أعرابي . وفي الصحيحين (٢٧١) عن عائشة ، أن الحرث بن هشام قال : « يا رسول الله ! كيف يأتيك الوحي ؟ » قال : « يأتيني أحياناً

١ - دحية الكلبي . هو خليفة بن فروة بن فضالة الكلبي ، صحابي جليل . كان أحسن الناس وجهاً . وأسلم قديماً . وبعث النبي صلى الله عليه وسلم في آخر سنة ست بكتابه إلى حموق ملك الروم . نزل المزة بالشام . ومات في خلافة معاوية سنة ٤٠ هـ . وكان يزك جبريل في صورته كما قال المصنف رحمه الله . فيها ما رواه مسلم في صحيحه عن أبي عثمان قال : « أتيت أن جبريل عليه السلام أتني نبي الله صلى الله عليه وسلم وعنده أم سلمة . قال : جعل يتحدث . ثم قام . فقيل نبي الله صلى الله عليه وسلم لأم سلمة : من هذا ؟ » أو كما قال . قالت : « هذا دحية » . الخ .

٢ - في صورة أعرابي . ذلك في حديث جبريل المشهور حين سأل عن الإسلام . والإيمان . والاحسان . أخرجه الشيخان وأصحاب السنن من حديث أبي هريرة . ومن حديث عمر بن خطاب . واللفظ في مسلم . « بينما نحن جلوس عند رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم إذ طلع علينا رجل شديد بياض الثياب . شديد سواد الشعر . لا يرى عليه أثر السفر . ولا يعرفه منا أحد . الخ .

قولهم إنه تعالى لا يعلم الجزئيات

قولهم في النبوة والملكة كلام الله

أخبار الملكة في القرآن ١٠

أخبار جبريل في الأحاديث ١٥

في مثل صلصلة الجرس ، وهو أشده عليّ ، فيفصم عني وقد وعيتُ ما قال .
وأحياناً يتمثل لي الملك رجلاً ، فيكلمني ، فأعي ما يقول . قالت عائشة : « لقد رأيتُه
ينزل عليّ في اليوم الشديد البرد ، فيفصم عنه وإنّ جبينه ليتفصد عرقاً . »
وقد قال تعالى : إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ۝ ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ

مَكِينٍ ۝ مُطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ ۝ وَمَا صَاحِبُكُمْ بِمَجْنُونٍ ۝ وَلَقَدْ رَآهُ بِالْأُفُقِ
الْمُبِينِ ۝ وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ ۝ وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَيْطَانٍ رَجِيمٍ -
التكرير ٨١ : ١٩ - ٢٥ . وأكثر القراء يقرءون « بظنين » ، يعني : بمتهم ، وقد قرئ
« بضنين » ، أي : يخيّل . وزعم بعض المتفلسفة أن هذا هو « العقل الفعال » ، لأنه
دائم الفيض . يقال : قد قال : لقولُ رسولِ كريمٍ ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ
مَكِينٍ . مُطَاعٍ ثَمَّ . و « العقل الفعال » ، لو قُدِّر وجوده فلا تأثير له فيما ثمّ ،
وإنما تأثيره عند نباتك فلك القمر . فكيف ولا حقيقة له ؟

بل ما يدعونه من « المجردات » ، و « المفارقات » ، غير « النفس الناطقة » ، ك « العقول » ،
و « النفوس » ، إنما وجودها في الأذهان ، لا في الأعيان ، كما بسط الكلام عليها في
« الصفدية » ، وغيرها .^٢ فإن ما يقولونه من « العقلات » ، في الطيبيات غالبه صحيح ،
وكذلك في الحساب المجرد - حساب العدد والمقدار ، الكم والكيف - فإن هذا كله
صحيح ، وإنما يغلط الإنسان فيه من نفسه .

ابن سينا والعبّيديون الإسماعيلية

وأما الآلهيات فكلام أرسطو وأصحابه (٢٧٢) فيها قليل جداً ، ومع قلته فكثير
منه بل أكثره خطأ . ولكن ابن سينا أخذ ما ذكره وضمّ إليه أموراً أخر من
أصول المتكلمين ، وأخذ يقول ما ذكره على بعض ألفاظ الشرع . وكان هو وأهل

١ - هو ثاني حديث صحيح البخاري من كتاب « كيف كان بدء الوحي » ، وفيه « ينزل عليه الوحي » .

٢ - كتب هنا بهامش الأصل : « يتلوه الخط الغرضي » ، لكنه ليس موجود .

بيته من الملاحدة الباطنية . أتباع الحاكم وغيره من العبيدين الاسماعيلية . وأولئك كانوا يستعملون التأويل الباطن في جميع أمور الشريعة - علميها وعلميها - حتى تأولوا الصلوات الخمس ، وصيام شهر رمضان ، وحج البيت . لكن كانوا يأمررون بالشريعة لعوامهم ، فانهم كانوا يتظاهرون بالتشيع .

وكانت الرافضة الاثنا عشرية تدعى أن الامامة بعد جعفر في ابنه موسى بن جعفر . فادعى هؤلاء أنها في ابنه إسماعيل بن جعفر ، وانتقلت إلى ابنه محمد بن إسماعيل . وادّعوا أن ميمون القداح ابن محمد هذا ، وسماهوا محمد هذا هو « الامام المخفي » . وإنما كان ميمون هذا يعرف بالانتساب إلى باهلة . وقد ذكر غير واحد من أهل المعرفة أنه كان يهودياً ، و كان من أبناء المجوس ، كما ذكر ذلك القاضي أبو بكر ابن الطيب في كتاب « كشف أسرارهم وهتك أستارهم » ، وغيره من علماء المسلمين .
 ١٠ . وأما قرانطة البحرين أبو سعيد بن الجنائبي وأصحابه ، فأولئك كانوا يتظاهرون بالكفر الصريح . ولهذا قتلوا الحجاج ، والقوهم في بحر زمزم ، وأخذوا الحجر

قرانطة
البحرين

- ١ - الحاكم : هو أبو علي المنصور الملقب « الحاكم بأمر الله » بن العزيز بن المعز بن المنصور بن القائم بن المهدي صاحب مصر . قتل سنة ٤١١ هـ . ذكر ابن خلكان كيفية قتله بالتفصيل ، وذكر ذلك العلامة ابن القيم رح بما فيه من العبر في ص ١٤٧ . ج ٢ ، من « مفتاح دار السعادة » . تقدم ذكر الحاكم العبيدي في هذا الكتاب في ص ١٤١ ، وعلقنا هناك من سيرته وأحوال العبيديين .
- ٢ - ميمون القداح : هو جد عبيد الله المهدي مؤسس دولة العبيديين . قال ابن خلكان في سيرة عبيد الله : ويقولون أيضاً إن اسمه سعيد ، ولقبه عبيد الله ، وزوج أمه الحسين بن أحمد بن محمد بن عبد الله بن ميمون القداح ، وسمى قداحا لأنه كان ككالا يقدح العين إذا نزل فيها الماء .
- ٣ - تقدم ذكر هذا الكتاب في رد الباطنية للقاضي أبي بكر الباقلاني في ص ١٤٢ . وذكر السيوطي في ابتداء كتابه « تاريخ الخلفاء » . قول الباقلاني في ميمون القداح ، وهو هذا : القداح جد عبيد الله الذي يسمى بالمهدي كان مجوسياً ، ودخل عبيد الله المغرب وادعى أنه علوي ولم يعرفه أحد من علماء النسب ، وسامه جلة الناس « القاطمين » .
- ٤ - أبو سعيد بن الجنائبي : كذا بالأصل « ابن الجنائبي » . هو الحسن بن بهرام أبو سعيد الجنائبي القرمطي صاحب هجر ، والجنائبي نسبة إلى جنابة بلد بالبحرين ، كان قصيراً ، مجتمع الخلق ، أسمر ، كره النظر ، فلذلك قيل له « قرمطي » ، ونسبت إليه « القرانطة » . ظهر بالبحرين سنة ٢٨٦ هـ . قال الصولي : كان أبو سعيد فقيراً يرفو غريبال الدقيق . فخرج إلى البحرين ، وانضم إليه طائفة من بقايا الزنج واللصوص حتى تفاقم أمره . وهزم جيوش الخليفة مرات . قتله خادم له صفق في حمام بقصره سنة ٣٠١ هـ . وخلفه ابنه أبو طاهر الجنائبي القرمطي الذي أخذ الحجر الأسود - وعن « شذرات الذهب » .

الأسود، وبقى عندهم مدة.

حال
العبيديين
بخلاف العبيديين، فانهم كانوا يتظاهرون بالاسلام، ويقولون إنهم شيعة. فالظاهر عنهم الرضى، لكن كان باطنهم الاحاد والزندقه، كما قال أبو حامد الغزالي في كتاب (المستظهرى) ٢: «ظاهرهم الرضى، وباطنهم الكفر المحض». وهذا الذى قاله أبو حامد فيهم هو متفق عليه بين علماء المسلمين. وكانوا يأمرون عامتهم بالعبادات، وهم على درجات مرتبة عندهم، كلما ارتفع درجة عيروا الشريعة عنده، فاذا انتهى أسقطوا عنه الشرائح.

وكان ابن اَصْبَاح^٣ من أتباعهم (٢٧٢) أخذ عن المستنصر^٥ الذى جرى فى أيامه فتنة البساسيرى^٦. وهو الذى أحدث السكين، وأصحاب الأملوت من أتباعه. والذين كانوا بالشام كسنان ونحوه هم من أتباع أولئك. وباطنهم مركب من ذهب الجوس والفلاسفة. أخذوا عن الجوس الأصليين: النور والظلمة، وأخذوا عن الفلاسفة «العقل» و«النفس»، وعبروا هم عن ذلك بـ «السابق» و«التالى».

الحسن بن
صاحب
الأملوت

١ - قال فى «شذرات الذهب» تحت سنة ٢١٧ هـ: فيها حج بالناس منصور الديلى، فدخلوا مكة سالين. فوافاهم يوم التروية عذر الله أبو طاهر القرمطى (ابن أبى سعيد المذكور)، فقتل الحجاج قتلًا ذريعاً فى المسجد وفى شاح مكة، وقلع باب الكعبة، واقتلع الحجر الأسود وأخذه إلى هجر، وبقى بها نيفاً وعشرين سنة - اه ملخصاً.

٢ - «المستظهرى»: للغزالي، تقدم ذكره فى ص ١٤٢، تعليق ٣.

٣ - ابن صباح: قال الشهرستانى فى أثناء وصف الباطنية: ثم أصحاب الدعوة الجديدة تكبروا هذه الطريقة حين أظهر الحسن بن الصباح دعوتهم، وقصر عن الازمات كلته، واستظهر بالرجال، وتحصن بالقلاع. وكان بدء صعوده إلى قلعة الموت سنة ٤٨٢ هـ - ٥١ هـ. قال فى «شذرات الذهب»: تحت حوادث سنة ٤٩٤ هـ: فيها كثرت الباطنية بالعراق والجليل. وزعيمهم الحسن بن صباح، فلكوا القلاع، وقطعوا السبيل، وأم الناس شأنهم، واستفحل أمرهم، الخ.

٥ - المستنصر: هو أبو تميم معد الملقب «المستنصر بالله»، بن الظاهر بن الحاكم بن العزيز بن المعز العبيدى صاحب مصر، ولى سنة ٤٢٧ هـ وتوفى سنة ٤٨٧ هـ، فأقام فى الأمر ستين سنة، وجرى فى أيامه ما لم يجسر فى أيام أحد من أهل بيته - قاله ابن خلكان. توفى سنة ٥١٨ هـ.

٦ - البساسيرى: هو أبو الحارث أرسلان بن عبد الله البساسيرى التركى، مقدم الأتراك ببغداد. وقتته أنه لما عظم أمره وكبر شأنه ببغداد خرج على الامام العباسى القائم بأمر الله وقطع خطبته وخطب للمستنصر العبيدى ودعا له على منابرهما مدة سنة كاملة. حتى جاء السلطان طغرل بك السلجوقى فقتله، وعاد القائم إلى بغداد، وكان ذلك سنة ٤٥١ هـ. والبساسيرى نسبة إلى بلدة بفارس يقال له «بسا» التى كان منها سيده. على غير قياس

فلبا دخل معهم المتفلسفة كابن سينا وأمثاله تبين لهم أن ما يدعون به على الرسول من التأويلات مما يعلم بطلان كثير منها بالضرورة، والفيلسوف من حيث هو فيلسوف ليس له غرض فيما يعلم أنه باطل. فسلكوا مسلكا بين هؤلاء الملاحدة وبين دين المسلمين. فالشرائع الظاهرة أقروها ولم يتأولوها، لكن قد يقولون إن بعضها يسقط عن الخاصة. ودخل معهم في هذا طائفة من متصوفة الفلاسفة، كابن عربي وابن سبعين وغيرهما.

وأما العليات فتأولوا بعضها، كاللوح، قالوا هو « النفس الكلية »؛ والقلم «الاداء» العقل الفعال؛ وربما قالوا عن الكوكب، والشمس، والقمر، التي رآها إبراهيم إنها « النفس »، و« العقل الفعال »، و« العقل الأول »؛ وتأولوا الملائكة، ونحو ذلك.

وأما صفات الرب، ومعاد الأبدان، وغير ذلك، فذهب محققهم كابن سينا وأمثاله أنها لا تتأول، وأن ما دلت عليه ليس ثابتاً في نفس الأمر، ولا يستفاد منها علم. قالوا: بل المراد منها خطاب الجمهور بما يخيل إليهم ما يعتقدونه في أمر الإيمان بالله واليوم الآخر ليتفعوا بذلك الاعتقاد، وإن كان باطلا لا حقيقة له في نفس الأمر. فان هذا غايته أن الأنبياء كذبوا لمصلحة الجمهور. وهم يرون مثل ذلك من تمام حكمتهم. وهم يمتظنون شرائع الأنبياء العملية. وأما العلية فنسبوا العلم في ذلك بما يقوله (٢٧٤) الفلاسفة. وأما الأنبياء فلا يستفاد من جهتهم علم بذلك.

ثم منهم من يقول: النبي أعظم من الفيلسوف، فيقولون: النبي كان في الباطن على مذهب هؤلاء الفلاسفة، لكن خاصته التخيل وإن كان كذبا في الحقيقة لمصلحة الجمهور. ومنهم من يقول: بل الفيلسوف أعظم من النبي، والتي قد لا يكون عارفاً في الباطن بما يجوز على الله وما لا يجوز وحقيقة الأمر في المعاد، لكن هو حاذق في وضع الشرائع العملية.

وكثير من ملاحدة المتصوفة كابن عربي، وابن سبعين، والقونوي،

١ - القونوي: هو أبو المعالي صدر الدين محمد بن إسماعيل القونوي الشافعي، صاحب التصانيف في التصوف. تزوج

والتلساني^١، وغيرهم، يوافقونهم في أصولهم، لكن يغيرون العبارات فيعتبرون بالعبارات الاسلامية عم هو قولهم. وفي الكتب المضمون بها على غير أهلها^٢، وغيرها من كتب مصنفها قطعة من هذا. وبسبب ذلك وقع ابن عربي وأمثاله من ملاحدة المتصوفة مع هؤلاء. ولهذا كثر كلام علماء المسلمين في مصنفها. ومن الناس من ينكر أن تكون من كلام أبي حامد لما رأى ما فيها من المصائب العظيمة. وآخرون يقولون: بل رجع عن ذلك وختم له بالاشتغال بالبخارى ومسلم، كما قد ذكر ذلك في سيرته.

مصنف
المضمون به
على غير أهله،

وهؤلاء المتفلسفة ومتصوفهم كابن سبعين وأتباعه يجوزون أن يكون الرجل يهودياً أو نصرانياً أو مشركاً يعد الاوثان. فليس الاسلام عندهم واجباً، ولا اليهود والتنصر والشرك محرماً، لكن قد يرجحون شريعة الاسلام على غيرها. وإذا جاء المرید إلى شيخ من شيوخهم، وقال أريد أن أسلك على يدك، يقول له: «على دين المسلمين، أو اليهود، أو النصارى؟»، فإذا قال له المرید: «اليهود والنصارى أما هم كفار؟»، يقول: «لا»، ولكن المسلمون خير منهم». وهذا من جنس جهال التتر أول ما أسئلوا. فان الاسلام عندهم خير من غيره، وإن كان غيره جائزاً لا يوالون عليه ويعادون عليه.

مهم من
لا يقول
بوجوب
الاسلام

(٢٧٥) وهذا أيضاً أكثر اعتقاد علماء النصارى، وكثير من اليهود. يرون دين المسلمين واليهود والنصارى بمنزلة المذاهب في دين المسلمين. فيجوز للرجل عندهم أن

من يرى الملل
بمنزلة مذاهب
الائمة

(بقية التعليق السابق) أمه الشيخ عمي الدين بن العربي، ورواه، واهتم به. جمع بين العلوم الشرعية وعلوم التصوف. من تصانيفه «إعجاز البيان في تفسير أم القرآن»، ط. بحيدرآباد، الهند، سنة ١٣١٠هـ، توفي سنة ٦٧٣هـ.

١ - التلساني: هو عمير الدين سليمان بن علي بن عبد الله بن علي التلساني، الأديب الشاعر، أحد زنادقة الصوفية. قال المناوي: أتى عليه ابن سبعين، وفضله على شيخه القنوي. والعفيف هذا من عظام الطائفة القائلين بالوحدة المطلقة. وقال غيره: له عدة تصانيف، منها «شرح أسماء الله الحسنى»، و«شرح مواقف النفرى» في التصوف، و«شرح الفصوص»، وله «ديوان شعر». توفي سنة ٦٩٠هـ - عن «شذرات الذهب».

وقد تقدم ترجمتا ابن عربي وابن سبعين في ص ١٨٣-١٨٤.

٢ - الكتب المضمون بها على غير أهلها. قد تكرر ذكرها في الكتاب. أنظر ص ١٠٣ وص ١٩٥.

ينتقل من هذه المسئلة إلى تلك ، إما لرجحانها عنده في الدين ، وإما لمصلحة دنياه ، كما ينتقل الانسان من مذهب بعض أئمة المسلمين إلى مذهب إمام آخر ، كما ينتقل من مذهب مالك إلى الشافعي ، ومن مذهب أبي حنيفة إلى مذهب أحمد ، ونحو ذلك .

أرسطو ومشركوا اليونان

وأما أرسطو وأصحابه فكانوا مشركين يعبدون الأصنام والكواكب . وهكذا .
 كان دين اليونان والروم قبل ظهور دين المسيح فيهم . وكان أرسطو قبل المسيح بنحو ثلثمائة سنة ، وكان وزير الاسكندر بن فيلبس المقدوني الذي تورخ له اليهود والنصارى التاريخ الرومي ، وكان قد ذهب إلى أرض الفرس^١ واستولى عليها .
 وطائفة من الناس تظن أنه كان وزير الاسكندر ذي القرنين المذكور في القرآن ، وهذا جهل . فان ذا القرنين كان مقدماً على أرسطو بمدة عظيمة ، وكان مسلماً يعبد الله وحده ، لم يكن مشركاً ، بخلاف المقدوني . وذو القرنين بلغ أقصى المشرق والمغرب ، وبنى سدّاً يأجوج ومأجوج كما ذكر الله في كتابه ، والمقدوني لم يصل لا إلى هذا ولا إلى هذا ، ولا وصل إلى السدّ .

وأخر ملوكهم كان بطليموس^٢ صاحب «المجسطي» ، وبعده صاروا نصارى .

عبادة
الكواكب

وكانت اليونان والروم مشركين كما ذكر ، يعبدون الشمس والقمر والكواكب ، ويبنون لها هياكل في الأرض ، ويصوّرون لها أصناماً يجعلون لها طلاسماً ، من جنس شرك النمرود بن كنعان^٣ وقومه الذين بعث إليهم إبراهيم الخليل - صلوات الله

١ - الفرس : في الأصل «القدس» ، وكذلك فيما تقدم من أحواله كما طبع على ص ١٨٦ من ٠٨ . وهو ظاهر التصحيح من «الفرس» . وقد طبع صحيحاً في «الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح» ، ج ١ ، ص ١٢٠ .
 ٢ - ٩ ، حيث قال «وإنما وصل إلى بلاد الفرس» .

٣ - قد تقدم ذكره كما هنا تماماً ، مع تحقيقنا عن شخصية «بطليموس» . والتفريق بين البطالسة ملوك اليونان و«بطليموس» الحكيم الفلكي صاحب «المجسطي» ، بكل البسط في ص ١٨٢ .
 ٤ - النمرود بن كنعان : قال ابن كثير في تاريخه : هو ملك بابل ، واسمه النمرود بن كنعان بن كوش بن سام بن نوح ، قاله مجاهد . وكان أحد ملوك الدنيا . وذكروا أن نمرود هذا استمر في ملكه أربعمائة سنة - اهـ . وهو الذي قال الله تعالى فيه «فبهت الذي كفر» ، وذلك عند مناظرته مع خليل الله في ادعائه الربوبية - البقرة ٢ : ٢٥٨ .

وسلامه عليه .

الاصنام التي
على صورة
النمرود

نكت غريبة

١٠

مع كل صنم
شيطان

١٥

كسر الاوثان
التي كانت
حول الكعبة

٢٠

وبقايا هذا الشرك في بلاد الشرق - في بلاد الخطا والترك . يصنعون الاصنام على صورة النمرود ، ويكون الصنم كبيراً جداً ، ويلتقون الشئح في أعناقهم ، ويستحون باسم (٢٧٦) النمرود ، ويشتمون إبراهيم الخليل .

وكان من النفر القادمين إلى دمشق سنة تسع وتسعين وثمانمائة بعض هؤلاء . وهو يجمع بين أن يصلي الصلوات الخمس وبين أن يسبح باسم نمرود . وهذا أيضاً مذهب كثير من هؤلاء المتفلسفة وعلماهم وعبادهم يصلون الصلوات الخمس ويعبدون الشمس والقمر أو غيرها من الكواكب . ومن هؤلاء طوائف موجودون في الشام ، ومصر ، والعراق ، وغير ذلك .

وسبب ذلك أنه يحصل لهم أحياناً من جنس ما يظهر للشركيين الذين كانوا يعبدون الكواكب والاصنام . فانه كانت الشياطين تدخل في الصنم وتكلم عابديه ، فتخبرهم بأمور مكاشفة لهم ، وتأمرهم بأمور يطلبون منهم قضاء حوائجهم .

قال الله تعالى : **إِنْ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا إِنْتَاءً وَإِنْ يَدْعُونَ إِلَّا شَيْطَانًا مَرِيدًا** - النساء : ١١٧ . قال ابن عباس : كان في كل صنم شيطان يتراى للسنة ، فيكلمهم . وقال أبي بن كعب : مع كل صنم جنية .

ولهذا لما أرسل النبي صلى الله عليه وسلم خالد بن الوليد إلى العُزَّى - وكانت العُزَّى عند عرفات - خرجت منها عجوز ناشرة شعرها . وقال النبي صلى الله عليه وسلم : **هذه شيطانة العُزَّى ، وقد يست العُزَّى أن تعبد بأرض العرب** . وكان خالد يقول : **يا عُزَّى ! كفرانك ، لا سبحانك** . إني رأيت الله قد أهانك . وأما اللات فكانت عند الطائف . ومائة الثالثة الأخرى كانت حدو قُدَيْدٍ بالساحل .

١ - قد ذكر أهل التفسير والسير قصة كسر الاصنام ، وذلك متصلاً بعد فتح مكة في رمضان سنة ثمان أنظر شرحه في « زاد المعاد » ، و « السيرة لابن هشام » ، و « تفسير ابن كثير » . وقد أورد الحافظ ابن كثير حديث أبي الطفيل الذي أخرجه النسائي في قصة كسر العزى بتامه .

فان المدائن التي للشركين بأرض الحجاز كانت ثلاثة - مكة ، والمدينة ، والطائف .
 وكان لكل أهل مدينة طاغوت من هذه الثلاثة . ولهذا خصصها سبحانه بالذكر في
 قوله : **أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ ۖ وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَىٰ ۗ أَلَكُمُ الذَّكْرُ وَلَهُ
 الْأُنثَىٰ ۗ تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَىٰ - أَي : قسمة جائرة - إِنَّ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءُ
 سَمَّيْنُسُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ - النجم ٥٢ : ١٩-٢٢ .
 فانهم كانوا يجعلون لله أولاداً إناثاً وشركاء إناثاً ، فقال : **أَلَكُمُ الذَّكْرُ وَلَهُ الْأُنثَىٰ ۗ
 تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَىٰ .****

أصل الشرك من تعظيم القبور وعبادة الكواكب

والشرك (٢٧٧) في بني آدم أكثره عن أصلين :

أولهما : تعظيم قبور الصالحين ، وتصوير تماثيلهم للتبرك بها . وهذا أول الأسباب
 التي بها ابتدع الآدميون الشرك . وهو شرك قوم نوح . قال ابن عباس : كان بين آدم
 ونوح عشرة قرون كلهم على الإسلام . وقد ثبت في الصحيح عن النبي صلى الله عليه
 وسلم أن نوحاً أول رسول بُعث إلى أهل الأرض . ولهذا لم يذكر الله في القرآن قبله
 رسولا . فان الشرك إنما ظهر في زمانه .

وقد ذكر البخاري في صحيحه عن ابن عباس ، وذكره أهل التفسير والسير عن غير
 واحد من السلف ، في قوله تعالى : **وَقَالُوا لَا تَدْرُونَ إِلَهَتَكُمْ وَلَا تَدْرُونَ وَدًّا
 وَلَا سُوءَاعْمًا وَلَا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْرًا - نوح ٧١ : ٢٢ .** أن هؤلاء كانوا قوماً
 صالحين في قوم نوح ، فلما ماتوا عكفوا على قبورهم ، ثم صوروا تماثيلهم . وأن هذه
 الأصنام صارت إلى العرب . وذكر ابن عباس قائل العرب التي كانت فيهم مثل هذه
 الأصنام .

١ - ذلك في حديث الشفاعة عن أبي هريرة أخرجه الشيخان ، وفيه : **فبأثون نوحاً** ، فيقولون : **يا نوح !**
 أنت أول الرسل إلى أهل الأرض ، الخ .

٢ - قد تكلم العلامة ابن القيم رحمه الله في مسألة الفتنة بالقبور بغاية البسط في كتابه **إغاثة اللهيان** في مصائد

عبادة
الكواكب

والسبب الثاني: عبادة الكواكب . فكانوا يصنعون للاضمام طلاسماً للكواكب ،
ويتحرّون الوقت المناسب لصنعة ذلك الطلسم ، ويصنعونه من مادة تناسب ما يرونه
من طبيعة ذلك الكوكب ، ويتكلمون عليها بالشرك والكفر . فتأتى الشياطين ،
فتكلمهم ، وتقضى بعض حوائجهم . ويسمونها «روحانية الكواكب» . وهى الشيطان
أو الشيطانة التى تضلمهم .

كتاب
السرالمكتوم

والكتاب الذى صنّفه بعض الناس وسمّاه «السرّ المكتوم فى السحر ومخاطبة
النجوم»^١ ، فإن هذا كان شرك الكلدانيين والكشديانيين . وهم الذين بعث إليهم
الخليل - صلوات الله عليه^٢ . وهذا أعظم أنواع السحر . ولهذا قال النبي صلى الله عليه
وسلم فى الحديث الذى رواه أبو داود وغيره : «من اقتبس شعبة من النجوم فقد
اقتبس شعبة من السحر ، زاد ما زاد»^٣ .

١٠

مؤلفات
فى النجوم

(٢٧٨) ولهذا صنّف تنكلوشا البابلي^٤ كتابه فى «درجات الفلك» . وكذلك

(بقية التعليق السابق) الشيطان . ط . مصر سنة ١٣٢٠ هـ . ص ٩٧-١١٨ . وهو بحث جليل فى غاية الافادة .
١ - بهامش الأصل : «كتاب السر المكتوم نسبة المصنف فى بعض كتبه إلى الرازى» . قال فى «كشف الظنون» :
«السر المكتوم فى مخاطبة الشمس والقمر (و) النجوم» . للامام غفرالدين محمود بن عمر الرازى المتوفى سنة
٦٠٦ هـ . قيل إنه محتلق عليه . فلم يصح أنه له . وقد رأيت فى كتاب أنه للحوال أبو الحسن على بن أحمد
المعزى . قال الذهبي فى «الميزان» : «إن له كتاب «أسرار النجوم» محرّ صريح . قال التاج السبكي فى هامشه :
هذا الكتاب المسمى بـ «السر المكتوم فى مخاطبة النجوم» ، فلم يصح أنه له ، وقيل إنه محتلق عليه .
وبتقدير صحة نسبه إليه ليس بسحر ، فيلتأمله من يحسن السحر - اهـ . وعليه رد للشيخ زين الدين سريجا
بن محمد الملطى المتوفى سنة ٧٨٨ هـ ، وسمّاه «انقضاء البازى فى انقضاء الرازى» - انتهى كلام صاحب
«كشف الظنون» .

٢ - قال الحافظ ابن كثير فى تاريخه فى قصة إبراهيم الخليل : وهذا يدل على أنه لم يولد بحرّان ، وإنما مولده
بأرض الكلدانيين ، وهى أرض بابل وما والاها . ثم ارتحلوا قاصدين أرض الكنعانيين ، وهى بلاد
بيت المقدس . فأقاموا بحرّان ، وهى أرض الكشديانيين فى ذلك الزمان .

٣ - أخرجه أبو داود فى الطب من حديث ابن عباس ولفظه «من اقتبس علماً من النجوم ، الخ» . وأخرجه
أيضاً أحمد ، وابن ماجه . قال السندى : قوله «وزاد ما زاده» ، أى : زاد من السحر ما زاد من النجوم .

٤ - تنكلوشاه : قال فى «أخبار الحكمة» : «تبنكلوش البابلي ، وربما قيل «تنكلوشاه» ، والأول أصح . هذا
أحد السبعة العلماء الذين رد إليهم الضحاك البيوت السبعة التى بنيت على أسماء الكواكب السبعة . وقد كان
عالماً فى علماء بابل ، وله تصنيف ، وهو «كتاب الوجوه والحدود» ، كتاب مشهور بين أيدي الناس موجود
- اهـ . وقال فى «كشف الظنون» : «درج الفلك» فى الأحكام لتنكلوشا .

شرك الهند وسحرم من هذا^١، مثل كتاب طمطم الهندى^٢. وكذلك أبو معشر البلخى^٣ له كتاب سماه «مصحف القمر». وكذلك ثابت بن قرّة الحرانى صاحب الزيج.

حران دار الصابنة

فان حران^٥ كانت دار هؤلاء الصابنة. وفيها ولد إبراهيم، أو انتقل إليها من العراق، على اختلاف القولين.

وكان بها هيكل «العله الأولى»، هيكل «العقل الأول»، هيكل «النفس الكلية»، هيكل زحل، هيكل المشتري، هيكل المريخ^٦. هيكل الشمس. وكذلك الزهرة، وعطارد، والقمر.

وكان هذا دينهم قبل ظهور النصرانية فيهم. ثم ظهرت النصرانية فيهم مع بقاء أولئك الصابنة المشركين حتى جاء الاسلام. ولم يزل بها الصابنة والفلاسفة في دولة الاسلام إلى آخر وقت. ومنهم الصابنة الذين كانوا يبغداد وغيرها أطباء وكُتّاباً، وبعضهم لم يُسلم.

ولما قدم الفارابى^٧ حران في أثناء المائة الرابعة دخل عليهم، وتعلم منهم، وأخذ

- ١ - في الأصل: «وسحرم منه من هذا، بزيادة منه، ولعله زائد.
- ٢ - طمطم الهندى: لم نعتز على أحواله، وقد ذكر في الكشف وكتاب طمطم الهندى، فقط في حرف ك.
- ٣ - أبو معشر البلخى: هو جعفر بن محمد بن عمر أبو معشر البلخى المنجم المشهور، إمام وقته في فنه، صاحب التصانيف في علم النجامة، منها كتاب المدخل، وكتاب الزيج، وكتاب الألو، وغيرها. توفى سنة ٢٧٢ هـ. قد ذكر صاحب أخبار الحكماء، له مؤلفات عديدة ليس فيها «مصحف القمر». وقال في «كشف الظنون»: «مصحف القمر، لمصر الحكيم، وهو خواص وطلسمات باعتبار حلول القمر وسيره في المنازل.
- ٤ - ثابت بن قرّة: بن هارون بن ثابت بن كرايا بن إبراهيم بن كرايا بن ماريوس بن مالاجوريوس أبو الحسن، الحاسب الحكيم الحرانى، من أهل حران انتقل إلى مدينة بغداد. اشتغل بعلوم الأوائل ومهر فيها، وبرع في الطب، وكان الغالب عليه الفلسفة، وله مقدار عشرين تأليفاً، وكان صابئ النحلة، توفى سنة ٢٨٨ هـ.
- ٥ - حران: هى مدينة مشهورة بالجزيرة خرج منها علماء أجلاء منهم بنو تميم أسرة المصنف رح ذكر ابن جرير الطبرى في تاريخه أن هاران عم إبراهيم الخليل عليه السلام عمرها، فسميت باسمه وقيل «هاران»، ثم إنهما عربت فقبل «حران» والنسبة إليها «حرانى». - عن «شذرات الذهب» بتصرف نقلا عن ابن خلكان.
- ٦ - هيكل المريخ: في الأصل، هيكل بهرام المريخ.
- ٧ - الفارابى: هو أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ الفارابى التركى الحكيم المشهور الملقب «المعلم

عنه ما أخذ من المتفلسفة . وكان ثابت بن قرة قد شرح كلام أرسطو في الالهيات ، وقد رأيت وبينت بعض ما فيه من الفساد . فان فيه ضللاً كثيراً .

وكذلك كان دين أهل دمشق وغيرها قبل ظهور دين النصرانية . وكانوا يصلون إلى القطب الشمالي . ولهذا توجد في دمشق مساجد فديمة فيها قبة إلى القطب الشمالي . وتحت جامع دمشق معبد كبير له قبة إلى القطب الشمالي كان لهؤلاء .

فان الصابئة نوعان : صابئة حنفاء موحدون ، وصابئة مشركون . فالأولون هم الذين أثبت الله عليهم بقوله تعالى : **إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصْرِي وَالصَّبِيَّةَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ** - البقرة ٢ : ١٧ . فأنى على من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً من هذه الملل الأربع : المؤمنين ، واليهود ، والنصارى . والصابئين .

فهؤلاء كانوا يدينون بالتوراة قبل النسخ (٢٧٩) والتبديل . وكذلك الذين دانوا بالانجيل قبل النسخ والتبديل . والصابئون الذين كانوا قبل هؤلاء كالتبعين لملة إبراهيم إمام الحنفاء - صلى الله عليه وصلى الله على محمد وعلى آل محمد كما صلى على إبراهيم وعلى آل إبراهيم ، إنه حميد مجيد - قبل نزول التوراة والانجيل .

وهذا بخلاف المجوس والمشركين ، فانه ليس فيهم مؤمناً . فلماذا قال تعالى : **إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّبِيَّةَ وَالنَّصْرِي وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِذْ قَالَ اللَّهُ يَفْصَلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَمَةِ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ** - الحج ٢٢ : ١٧ . فذكر الملل الست هؤلاء ، وأخبر أنه يفصل بينهم يوم القيمة . لم يذكر في الست من كان مؤمناً ، وإنما ذكر ذلك في الأربعة فقط .

رقية التعليق السابق / الثاني ، أكبر فلاسفة المسلمين . صاحب التصانيف في الحكمة والمنطق والموسيقى . أحد المنطق عن أبي بشر متى بن يونس الحكيم ببغداد . ثم ارتحل إلى مدينة حران وفيها يوحنا بن حيلان الحكيم - اصراي فأخذ عنه طرقاً من المنطق أيضاً . توفي بدمشق سنة ٣٣٩ هـ .

دين أهل دمشق

الصابئة نوعان

١٥

٢٠

ثم إن الصابئين ابتدعوا الشرك فصاروا مشركين . والفلاسفة المشركون من هؤلاء المشركين . وأما قدماء الفلاسفة الذين كانوا يعبدون الله وحده لا يشركون به شيئاً ، ويؤمنون بأن الله مُحدث لهذا العالم ويقرون بعماد الأبدان ، فأولئك من الصابئة الخفاء الذين أنى الله عليهم .

أول من ظهر
عنه القول
بقدم العالم

ثم المشركون من الصابئة كانوا يقرون بحدوث هذا العالم ، كما كان المشركون من العرب يُقرّ بحدوثه ، وكذلك المشركون من الهند . وقد ذكر أهل المقالات أن أول من ظهر عنه القول بقدمه من هؤلاء الفلاسفة المشركين هو أرسطو .

قسطنطين أول ملك أظهر دين النصارى

وكان دين المسيح لما دخل فيه طائفة من أهل حرّان ، وفيهم هيلانة الحرّانية الفندقانية^١ ، فوفاها ملك الروم أبو قسطنطين ، فتزوجها ، فولدت له قسطنطين ، فنصرت ابنها قسطنطين . وهو الذى أظهر دين النصارى ، وبني القسطنطينية . وفى زمنه ابتدع النصارى هذه « الأمانة » التى اتفقت عليها طوائفهم اليوم ، فانه اتفق عليها ثلثمائة وبضعة عشر من علمائهم ومُعّبادهم .

ابتداع
النصارى
الصلوة إلى
الشرق

قالوا : وهو الذى ابتدع الصلوة إلى الشرق . وإلا فلم يُصل قطّ أحد من أنبيائهم وأتباعهم إلى الشرق . ولم يشرع الله مكاناً يصلى (٢٨٠) إليه إلا الكعبة .

كون الكعبة
قبة الأنبياء
جيماً

والأنبياء - الخليل ومن قبله - إنما كانوا يصّلون إلى الكعبة . وموسى صلى الله عليه وسلم لم يكن يصلى إلى بيت المقدس . بل قالوا إنه كان ينصب قبة العهد إلى

١ - هيلانة : (St. Helena) سنة ٢٤٨-٢٢٨ م . قال المصنف فى « الجواب الصحيح » ، ج ٣ ، ص ١٥ وما بعده ، حكاية عن سعيد بن البطريق ، بطريرك الاسكندرية : وملك على برنطة وما والاها قسطنطى أبو قسطنطين . . . فخرج قسطنطى إلى ناحية الجزيرة والرها . . . فنظر فيها امرأة حسنة جميلة يقال لها هيلانة وكانت قد نصرت على يدى أسقف الرها . . . فخطبها قسطنطى من أبها ، فزوجه إياها . . . وولدت هيلانة قسطنطين (Constantine the Great) سنة ٢٧٧-٢٢٧ م . . . وملك قسطنطين سنة ٣٠٦-٢٢٧ . . . وتصر فى اثنى عشرة سنة من ملكه . . . وفى خمس عشرة سنة من رياسته كان المجمع بمدينة نيقية الذى رتب فيه « الأمانة الارثوذكسية » (Greek Orthodox Church) . انتهى ملخصاً ، والنون عن المصادر الأفرنجية .

العرب ويصلى إليها في التيه . فلما فتح يوشع بيت المقدس بعد موت موسى نصب القبة على الصخرة ، فكانوا يصلون إليها . فلما خرب بيت المقدس وذهبت القبة صارت اليهود يصلون إلى الصخرة ، لأنه موضع القبة . والسامرة يصلون إلى جبل هناك . قالوا : لأنه كان عليه التابوت .

ولما رأى علماء النصارى وعبادهم أن الروم واليونان مشركون ، واستصعبوا نقلهم إلى التوحيد المحض ، وضعوا لهم ديناً مركباً من دين الأنبياء ودين المشركين . فكان أولئك اليونان والروم يتخذون الأصنام المحسّدة التي لها ظل ، فاتخذ النصارى الصور المرقومة في الحيطان والسقوف التي لا ظل لها . وكان أولئك يسجدون للشمس والقمر ، فصارت النصارى يسجدون إليها ، وجعلوا السجود إليها بدلاً من السجود لها .

كون النصرانية مركبة من دين الأنبياء ودين المشركين

فضل محمد صلى الله عليه وسلم إمام التوحيد وأمته على من تقدم

ولهذا لما بعث الله خاتم المرسلين وأفضل النبيين محمداً صلى الله عليه وسلم ، إمام التوحيد الذي بعث الله به الرسل قبله ، وأظهره ، وخلصه من شوائب الشرك ، فظهر التوحيد بسببه ظهوراً . فضله الله به ، وفضل به أمته على سائر من تقدم .

الأنبياء كلهم كانوا مسلمين

فان الأنبياء جميعهم وأممهم كانوا مسلمين ، مؤمنين ، موحدين . لم يكن قط دين يقبله الله غير الاسلام . وهو عبادة الله وحده لا شريك له ، كما قال تعالى : **وَسئَلُ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا أَجَعَلْنَا مِنْ دُونِ الرَّحْمَنِ إِلَهَةً يُعْبَدُونَ** - الزخرف ٤٣ : ٤٥ . وقال تعالى : **وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِي**

إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ - الأنبياء ٢١ : ٢٥ . وقال تعالى : **وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ** - النحل ١٦ : ٣٦ .

وفي الصحيحين عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال : «إنا معشر الأنبياء ديننا واحد ، وإن أولى الناس بآبني مریم لآنا ، إنه ليس بيني وبينه نبي .» وقد أخبر

:- هو من حديث أبي هريرة أخرجه البخاري في أحاديث الأنبياء ، ولفظه : «أنا أولى الناس بآبني مریم ،

الله في القرآن عن جميع الأنبياء وأممهم - من نوح إلى الحواريين - أنهم كانوا مسلمين مؤمنين ، كما قد بسط في موضع آخر .

وقد قال تعالى : **شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ** - الشورى ٤٢ : ١٣ . فأمر الرسل أن يقيموا الدين ولا يتفرقوا فيه . وهؤلاء الخمسة هم أولوا العزم ، وذكرهم الله في آيتين من كتابه : هذه السورة ، وفي قوله : **وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَمِنْ نُوحٍ وَإِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ وَأَخَذْنَا مِنْهُمْ مِيثَاقًا غَلِيظًا** - الأحزاب ٣٣ : ٧ .

وقال تعالى : **يَأَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ** . **وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ** . فَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ زُبُرًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ - المؤمنون ٢٣ : ٥١-٥٢ .

وقال تعالى : **فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ** . **مُنِيبِينَ إِلَيْهِ وَاتَّقُوهُ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ** . **مِنَ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيعًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ** - الروم ٣٠ : ٢٠-٢٢ .

وقال تعالى : **كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً** . **فَاخْتَلَفُوا** ، كما قال في يونس ١٠ : ١٩ - **فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ** . **وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ** . **وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَ تَهُمُ السِّبْيَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ** . **فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا**

(بقية التعليق السابق) والأنبياء أولاد علات ، ليس بنى وبينه نبي . وفي رواية : أنا أولى الناس بعيسى بن مريم في الدنيا والآخرة ، والأنبياء إخوة لعلات ، أمهاتهم شتى ودينهم واحد . وأخرجه أيضاً مسلم ، وأبو داود .

اختلفوا فيه من الحق باذنيه ط والله يهتدي من يشاء الى صراط مستقيم
- البقرة ٢: ٢١٣ -

فالرسل - صلوات الله عليهم أجمعين - أولهم وآخرهم بعثوا بدين الاسلام،
ومع عبادة الله وحده لا شريك له . يعبد في كل وقت بما أمر أن يعبد به في ذلك
الوقت . فالصلوة إلى بيت المقدس كان لما أمر الله به من دين الاسلام . ثم لما نهى
عنه وأمر بالصلوة إلى الكعبة صارت الصلوة إلى الكعبة من دين الاسلام دون الصلوة
إلى الصخرة .

فتووع شرائع الأنبياء كتووع الشريعة الواحدة . ولهذا قال تعالى: لِكُلِّ جَعَلْنَا
مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَا جَمًا - المائدة ٥: ٤٨ . فالشريعة: الشريعة، والمنهاج: الطريق
والسبيل . فالشريعة كالباب الذي يدخل منه ، والمنهاج كالطريق الذي يسلك فيه .
والمقصود هو حقيقة الدين بأن يعبد الله وحده لا شريك له . وهذه الحقيقة الدينية
التي اتفق عليها الرسل هي دين الله الذي لا يقبل من أحد غيره . والشرك الذي
حرّمه على ألسن رسله أن يعبد مع الله غيره .

حقيقة الدين
عبادة الله
وحده

ومن لم يعبد الله أصلاً ، كفرعون ونحوه ، ممن قال الله فيهم: إِنَّ الَّذِينَ
يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ - المؤمن ٤٠: ٦٠ ، فهؤلاء
معتّلة ، وهم شر الكفار . ومع هذا يكون لهم ما يعبدونه دون الله ، كما قال تعالى
في قوم فرعون: وَيَذَرِكْ وَالْهتِكْ - الاعراف ٧: ١٢٧ . فقال غير واحد من السلف:
كان له آلهة يعبدها .

المعتلة شر
الكفار

ومن عبد مع الله إلهاً آخر فهو مشرك الشرك الأكبر الذي لا يغفره الله ، وإن

الشرك في
عبادة الله

١ - أخرج الطبري وغيره من طريق علي بن أبي طلحة عن ابن عباس ، قال : لما هاجر النبي صلى الله عليه وسلم
إلى المدينة - واليهود أكثر أهلها يستقبلون بيت المقدس - أمره الله أن يستقبل بيت المقدس ، ففرحت
اليهود ، فاستقبلها سبعة عشر شهراً . وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يجب أن يستقبل قبله إبراهيم ،
فكان يدعو وينظر إلى السماء ، فنزلت : قد ترى قلبك وجهك في السماء . وأخرجه البخاري من حديث
البراء بن عازب رضى الله عنه .

كان مع ذلك يعتقد أن الله وحده خلق العالم . وهذا كان شرك العرب ، كما أخبر الله عنهم في غير موضع من القرآن أنهم كانوا يقولون إن الله خلق العالم ، ولكن كانوا يتخذون الآلهة شفعا، يشفعون لهم ، يتقربون بهم إلى الله ، كما قال تعالى : **وَلَنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ** - الزمر ٢٩ : ٢٨ ، واقمن ٣١ : ٢٥ .

وقال تعالى : **وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَؤُلَاءِ شُفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللَّهِ ط قُلْ أَتَدْعُونَ اللَّهَ يَمَا لَا يَعْلَمُ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ - يونس ١٠ : ١٨ .** وقال تعالى : **وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى** - الزمر ٢٩ : ٢٣ . وبسط هذا له موضع آخر .

والمقصود هنا أن الحوادث كان لها أسباب ، وإن كانت حركات الفلك من جملة كون الحوادث لها أسباب .

فصل

«القياس» مع صحته لا يستفاد به علم بالموجودات

فصورة القياس لا تدفع صحتها . لكن يبين أنه لا يستفاد به علم بالموجودات ، كما أن اشتراطهم للتقدمتين دون الزيادة والنقص شرط باطل . فهو وإن حصل به ١٥ يقين فلا يستفاد بخصوصه يقين مطلوب بشيء من الموجودات . بل ما يحصل به قد يحصل بدونه ، وقد يحصل بدونه ما لا يحصل به .

فقول : إن صورة «القياس» إذا كانت مواده معلومة فلا ريب أنه يفيد اليقين . وإذا قيل : كل ا : ب ، وكل ب : ج ، وكانت المقدمتان معلومتين ، فلا ريب أن هذا التأليف يفيد العلم بأن كل ا : ج . وهذا لا نزاع فيه . ٢٠

فصورة «القياس» لا يتكلم على صحتها . فان ذلك ظاهر ، سواء في ذلك «الاقتراني» المؤلف من الحملات الذي هو قياس «التداخل» ، و «الاستثنائي» المؤلف

من الشرطيات المنفصلة الذي هو «التلازم» و «التقسيم» .

وكذلك ما ذكروه من أن «الشكل الأول» من «الاقتراني» يفيد المطالب الأربعة — النتائج الأربعة: الموجبة، والسالبة، والجزئية، والكلية؛ وأن «الثاني» يفيد السالبة الكلية والجزئية؛ وأن «الثالث» يفيد الجزئية — سالبة كانت أو موجبة .

وفي «التلازم» استثناء عين المقدم ينتج عين التالي، واستثناء نقيض التالي ينتج نقيض المقدم. (٢٨٤) وهو قول نظار المسلمين: «وجود الملزوم يقتضى وجود اللازم، وانتفاء اللازم يقتضى انتفاء الملزوم». بل هذا مع اختصاره فإنه يشمل جميع أنواع الأدلة، سواء سميت «براهين» أو «أقيسة» أو غير ذلك. فان كل ما يستدل به على غيره فإنه مستلزم له؛ فيلزم من تحقق الملزوم، الذى هو الدليل، تحقق اللازم، الذى هو المطلوب، المدلول عليه؛ ويلزم من انتفاء اللازم، الذى هو المدلول عليه، انتفاء الملزوم، الذى هو الدليل.

ولهذا كان من عرف أن المدعى باطل علم أنه لا يقوم عليه دليل صحيح، فإنه يتمتع أن يقوم على الباطل دليل صحيح. ومن عرف أن الدليل صحيح علم أن لازمه الذى هو المطلوب حق، فإنه يجب إذا كان الدليل حقاً أن يكون المطلوب المدلول عليه حقاً، وإن توتعت صور الأدلة ومقدماتها وترتيبها.

ولهذا كان الدليل الذى يصور بصورة القياس «الاقتراني» يصور أيضاً بصورة «الاستثنائي»، ويصور بصور أخرى غير ما ذكروه من الألفاظ وترتيبها. والمقصود هنا الكلام على ما ذكروه كما ذكرنا الكلام على «الشرطى المتصل» .

و «التقسيم» قد يكون مانعاً من الجمع والخلو، كما يقال: العدد إما شفع وإما وتر. وهما فى معنى النقيضين الذين لا يجتمعان ولا يرتفعان. فقد يكون مانعاً من الجمع دون الخلو، كالضدين الذين لا يجتمعان وقد يرتفعان، كما يقال: هذا إما أسود وإما أحر، وقد يخلو منها

وقد يكون مانعاً من الخلو دون الجمع ، كعدم المشروط ووجود الشرط . والمراد بالشرط هنا ما يلزم من عدمه عدم الحكم ، سواء عرف ذلك بالشرع ، أو بالعقل . مثل كون الطهارة شرطاً في الصلوة ، والحياة شرطاً في العلم . ليس المراد ما يسميه النحاة شرطاً كالجملية الشرطية المتعلقة بـ «إن» وأخواتها ، فإن هذا في المعنى سبب لوجود الجزاء . ولفظ «الشرط» يقال على هذا وهذا بالاشتراك .

ومن جعل لفظ «الشرط» ينقسم إلى الثلاثة فقد غلط . فإنه قد يجتمع عدم المشروط ووجود الشرط ، إذ وجود الشرط لا يستلزم وجود المشروط . ولكن لا يرتفعان جميعاً ، فلا يرتفع وجود الشرط وعدم المشروط ، لأنه حينئذ يعدم الشرط ويوجد المشروط ، وهذا لا يكون . كما إذا قيل : هذا غرق بغير ماء ، أو صححت صلواته بغير وضوء ، أو وجب رجه بغير زناه . فيقال : هذا إما أن يكون في ماء وإما أن لا يغرق ، وإما أن يكون متطهراً وإما أن لا تصح صلواته ، وإما أن يكون زانياً وإما أن لا يجوز رجه .

وكذلك لو قيل : ليس في الوجود «واجب» ولا «ممكن» ، ولا «قديم» ولا «محدث» ، فقيل : لا بد في الوجود من «واجب» أو «ممكن» ، أو «قديم» أو «محدث» ، فهذا لا يجتمعان ولا يرتفعان .

وكذلك إذا قيل : الوجود إما قائم بنفسه كـ «الجسم» ، وإما قائم بغيره كـ «العرض» ، فهذا لا يرتفعان وقد يجتمعان . فكل ما لا يخلو الوجود عنها مع إمكان اجتماعها ، أو لا يخلو بعض الأنواع عنها مع إمكان اجتماعها ، فهو من هذا الباب . كما إذا قيل : الوارث بطريق الاصلة إما أن يرث بفرض وإما أن يرث بتعصيب ، وقد يجتمع في الشخص الواحد أن يكون ذا فرض وعصبة ، كالزوج إذا كان ابن عم ، أو معتقاً .

فالشرطي المتصل هو من «التلازم» ، والمنفصل هو في الثاني كما في الضدين والتقيضين . وهذه الصورة - صورة «التقسيم» الذي هو الشرطي المنفصل - هي مانعة الجمع والخلو

أيضاً تعود إلى اللزوم ، فانه يلزم من وجود أحد الضدين عدم الآخر ، ومن عدمه وجوده . وهذه مانعة الجمع والخلو .

فهذه الأشكال وإن تكثرت لجميعها تعود إلى أن الدليل يستلزم المدلول . ويمكن تصوير ذلك بصور متعددة بما ذكره وما لم يذكره .

فهم يقولون : « البرهان » ينحصر في « الاقتراني » و « الاستثنائي » . وإن « الاقتراني » ينحصر في أربعة أشكال ، و « الاستثنائي » ينحصر في « الشرطي المتصل » و « الشرطي المنفصل » . فيعود إلى ستة أشكال . وجمهورهم لا يذكرون « الشكل الرابع » من « الاقترانيات » ، لبعده عن الطبع . وحصرها في أربعة بناء على حصرهم الدليل في مقدمتين تشتركان في حدّ أوسط . ثم الأوسط إن كان محمولا في الصغرى ، موضوعاً في الكبرى ، فهو « الشكل الأول » . المنتج للطلاب الأربعة . وإن كان موضوعاً فيها فهو « الثاني » المنتج للسليات . وإن كان محمولا فيها فهو « الثالث » المنتج للايجابيات . وإن كان محمولا في الكبرى ، موضوعاً في الصغرى ، عكس « الأول » ، فهو « الرابع » ، وهو أبعداها عن الطبع . وأكثرهم لا يذكرونه ، فيجعلون الأشكال خمسة : هذه الثلاثة مع « الاستثنائي » — الشرطي المتصل ، والشرطي المنفصل .

حصرم
البرهان في
سنة اشكال

١٠

فهذه الأشكال إذا قدر إفادتها فهي صور من صور الأدلة ، لا ينحصر تصوير الأدلة في هذه الأشكال ، كما لا ينحصر تصوير الدليل في مقدمتين . بل هذا الحصر خطأ في النفي والاثبات . فقد يكون الدليل مقدمة ، وقد يكون مقدمات . وهذه الأشكال يكثر تصوير الدليل على أشكال آخر غير هذه ، فلا تنحصر في خمسة أو ستة . وقد يؤتى بالدليل بدون هذه الأشكال جميعها ، وبدون المقدمتين إذا كان مقدمة واحدة . وإذا قالوا : إن جميع ما يذكر من الأدلة يرجع إلى هذه الأشكال ، قيل لهم : بل جميع الأدلة ترجع إلى أن الدليل مستلزم للمدلول . وحينئذ فاما أن يكون الاعتبار بما ذكره من صور الأشكال ولفظها ، أو بما ذكره من المعنى . فان كانت العبارة

لا تنحصر
الأشكال
في ستة

الدليل
مستلزم
للمدلول

بالصورة لم يكن تخصيص صورة الدليل بخمسة أو ستة صواباً، كما لم يكن تخصيصه بمقدمتين صواباً، إذ كان يمكن تصويره بصور كثيرة متنوعة ليس فيها لفظ شرط، لا متصل ولا منفصل، ولا هو على صورة القياس الخلقى كما ذكره. وإن كانت العبارة بالمعنى كان ذلك أدلّ على فساد ما ذكره. فإن المعنى هو أن يكون ما يستدل به مستلزماً لما يستدل به عليه، سواء كان مقدمة أو مقدمتان أو أكثر، وسواء كان على الشكل والترتيب الذى ذكره أو غيره.

ليس فيه إلا
تطوير وتباعد

والصواب فى هذا الباب أن يقال: ما ذكره إذا كان صواباً فإنه تطوير للطريق، وتباعد للطلوب، وعكس للقضود. فأنهم زعموا أنهم جعلوه آلة قانونية تمنع الذهن أن يزلّ فى فكره. وما ذكره إذا كلفوا الناظر المستدل أن يلزمه فى تصوراته وتصديقاته كان أقرب إلى زلله فى فكره وضلاله عن مطلوبه، كما هو الواقع. فلا تجد أحداً التزم وضع هؤلاء واصطلاحهم إلا كان أكثر خطأ وأقل صواباً من لم يلتزم وضعهم وسلك إلى المطلوب بفطرة الله التى فطر عباده عليها. ولهذا لا يوجد أحد من حقق علماً من العلوم كان ملتزماً لوضعهم

لحم جبل على
رأس جبل
١٥

ولهذا يقال: كثرة هذه الأشكال وشروط تاجها تطوير قليلاً الفائدة كثير التعب. فهو لحم جبل على رأس جبل وعمر، لا سهل فيرتقى ولا سمين (٢٨٥) فينتقل. فإنه متى كانت المادة صحيحة أمكن تصويرها بالشكل الأول الفطرى. فبقية الأشكال لا يحتاج إليها، وإعمالها تفيد بالرد إلى الشكل الأول، إما بابطال النقيض الذى يتضمنه قياس «الخلف»، وإما بالعكس المستوى أو عكس النقيض. فإن ثبوت أحد المتناقضين يستلزم نفي الآخر إذا روعى التناقض من كل وجه. فهم يستدلون بصحة القضية على بطلان نقيضها وعلى ثبوت عكسها المستوى وعكس نقيضها. بل تصور

تصور الفطرة
القياس
الصحيح
بغير تعليم

والفطرة تصور القياس الصحيح من غير تعليم. والناس بفطرتهم يتكلمون بالأنواع الثلاثة: التداخل، والتلازم، والتقسيم، كما يتكلمون بالحساب ونحوه. والمنطقيون

قد يسلبون ذلك .

ويقولون: إن المقدمتين لا بد منهما، لا أكثر ولا أقل . ويقولون: أكثر الناس يحذفون إحدى المقدمتين لظهورها اختصاراً ، ويسمون هذا «قياس الضمير» . وإن احتجاج المطلوب إلى مقدمات جعلوا القياس معنى أقيسة متعددة بناءً على قولهم «إنه لا بد في القياس من مقدمتين» ، ويسمونه «القياس المركب» ، ويقسمونه إلى «موصول» ، وهو ما لا يذكر فيه إلا نتيجة واحدة ، وإلى «مفصول» ، وهو ما يذكر فيه عقب كل مقدمتين نتيجة . فالأول كقولك: هذا نبيذ ، وكل نبيذ مسكر ، وكل مسكر خمر ، وكل خمر حرام ، فهذا حرام . والثاني كقولك: هذا نبيذ ، وكل نبيذ مسكر ، فهذا مسكر؛ ثم تقول: وكل مسكر خمر ، وكل خمر حرام ، فكل مسكر حرام؛ ثم تقول: هذا مسكر ، وكل مسكر حرام ، فهذا حرام .

قياس الضمير
والقياس
المركب

وهذا كله مما غلطوا فيه . والصواب الذي عليه جماهير النظار من المسلمين وغيرهم أن الدليل قد يتوقف على مقدمة تارة ، وقد يتوقف على مقدمتين تارة ، وعلى ثلاث تارة ، وعلى أكثر من تلك . فما كان من المقدمات معلوماً لم يحتاج أن يستدل عليه ، وإنما يستدل على المجهول . والمطلوب المجهول يعلم بدليله ، ودليله ما استلزمه . وكل ملزوم فانه يصح الاستدلال به على لازمه . وحينئذ فإذا كان المطلوب ملزوم يعلم لزومه له أستدل عليه به ، وكفى ذلك . وإن لم يكن المستدل يعلم إلا ملزوم ملزومه احتاج إلى مقدمتين . وإن لم يعلم إلا ملزوم ملزوم ملزومه احتاج إلى ثلاث ، وهم جراً .

كون الدليل
لا يتوقف
على مقدمتين

بيان أن حصول العلم لا يتوقف على «القياس المنطقي»

وإذا كان كذلك فنقول: لا تنكر أن «القياس» (٢٨٦) يحصل به علم إذا كانت موادّه يقينية . لكن نحن نبين أن العلم الحاصل به لا يحتاج فيه إلى «القياس المنطقي» ، بل يحصل بدون ذلك . فلا يكون شيء من العلم متوقفاً على هذا «القياس» .

ونين أن المواد اليقينية التي ذكروها لا يحصل بها علم بالأمور الموجودة، فلا يحصل بها مقصود تزكو به النفوس.

بل ولا علم بالحقائق الموجودة في الخارج على ما هي عليه إلا من جنس ما يحصل به «قياس التمثيل». فلا يمكن قط أن يحصل به «القياس الشمولى المنطقى» الذى يسمونه «البرهانى» علم إلا وذلك يحصل به «قياس التمثيل» الذى يستضعفونه. فان ذلك القياس لا بد فيه من قضية كلية، والعلم بكون الكلية كلية لا يمكن الجزم به إلا مع الجزم بتماثل أفرادها في القدر المشترك. وهذا يحصل به «قياس التمثيل».

وكلا القياسين ينفع به إذا تلبقت بعض مقدماته الكلية عن خبر المعصوم إذا استعملت في الالهيات بطريق «الأولى»، كما جاء به القرآن. وأما بدون هذين فلا ينفع في الالهيات، ولا ينفع أيضاً في الطبيعيات منفعة عليه برهانية، وإنما يفيد قضايا عادية قد تنحرف فتكون من باب الأغلب.

وأما الرياضى المجرد عن المادة كالحساب والهندسة فهذا حق في نفسه، لكن ليس له معلوم في الخارج، وإنما هو تقدير عدد ومقدار في النفس، لكن ذلك يطابق أى معدود ومقدر واقعة في الخارج؟ و«البرهان» لا يقوم إلا على ما في النفس، لا يقوم على ما في الخارج. وأكثر ما تمسوا في الهندسة ليتوصلوا بذلك إلى علم الهية، كصفة الأفلاك والكواكب، ومقادير ذلك وحركاته. وهذا بعضه معلوم به «البرهان»، وأكثره غير معلوم به «البرهان»، وبينهم فيه من الاختلاف ما يطول وصفه. فصار المعلوم (٢٨٧) ببراهينهم من الرياضى وغيره أمر لا تزكو به النفوس، ولا يعلم به الأمور الموجودة إلا كما يعلم به «قياس التمثيل».

وهذا يظهر بالكلام في مادة القياس. فنقول: هم لا ريب عندهم أنه لا بد في كل قياس من قضية كلية، ولا قياس في جميع الأشكال لا عن سالتين، ولا عن جزئيتين، ولا عن صغرى سالبة مع كبرى جزئية، لكن قد يكون عن صغرى جزئية مع كبرى سالبة كلية. والمقصود أنه لا بد في القياس في جميع صورته من قضية كلية، وفي أكثر

القياس لا بد من موجبة كلية. بل النتيجة الكلية لا تكون إلا عن موجبة كلية،
والسالبة الكلية لا تفيد حكماً كلياً إلا مع موجبة كلية.
بيان أصناف اليقينات عندهم التي ليس فيها قضية كلية

فاذا كان لا بد في كل قياس من قضية كلية فنقول: المواد اليقينات قد حصروها
في الأصناف المعروفة عندهم.

أحدها: الحسيات. ومعلوم أن الحس لا يدرك أمراً كلياً عاماً أصلاً.
فليس في الحسيات المجردة قضية كلية عامة تصلح أن تكون مقدمة في البرهان اليقيني.
وإذا مثلوا ذلك بـ «أن النار تحرق» ونحو ذلك لم يكن لهم علم بعموم هذه القضية،
وإنما معهم التجربة والعادة التي هي من جنس «قياس التمثيل» لما يعلونه من الحكم الكلي،
لا فرق بينه وبين «قياس الشمول» و«قياس التمثيل». وإن علم ذلك بواسطة اشتغال
النار على قوة محرقة، فالعلم بأن كل نار لا بد فيها من هذه القوة هو أيضاً حكم كلي.
وإن قيل: إن الصورة النارية لا بد أن تشمل على هذه القوة، وأن ما لا قوة
فيه ليس بنار، فهذا الكلام إذا قيل إنه صحيح، قيل: إنه لا يفيد الجزم بأن كل ما
فيه هذه القوة يحرق كل ما لاقاه، وإن كان هو الغالب. فهذا يشترك فيه قياس
التمثيل، والشمول، والعادة، والاستقراء الناقص. ومعلوم أن كل من قال «إن كل
نار تحرق كل ما لاقاه» فقد أخطأ. فانه لا بد من كون المحل قابلاً للاحراق، إذ قد
علم أنها لا تحرق (٢٨٨) كل شيء، كما لا تحرق السمندل^١، والياقوت؛ وكما لا تحرق
الأجسام المظلمة بأمر مصبوغ. وأما خرق العادة فقام آخر.

ولا أعلم في القضايا الحسية كلية لا يمكن نقضها، مع أن القضية الكلية ليست
حسية. وإنما القضية الحسية أن «هذه النار تحرق»، فان الحس لا يدرك إلا شيئاً
خاصاً. وأما الحكم العقلي فيقولون إن النفس عند رؤيتها هذه العينات تستعد لأن

١ - السمندل: كالسفرجل. قال أبو سعيد: طائر ينفذ لا يحترق بالنار. ويقال فيه أيضاً «السندل». بالباء
عن كراع. ويقال إنه إذا هرم وانقطع نسله أتى نفسه في البحر فيعود إلى شابهه - تاج العروس.

الأول:
الحسيات

١٥

كونه ليس
في الحسيات
قضية كلية

تفيض عليها قضية كلية بالعموم . ومعلوم أن هذا من جنس «قياس التمثيل» ، ولا يوثق بعمومه إن لم يعلم أن الحكم العام لازم للقدر المشترك . وهذا إذا علم علم في جميع المعينات ، فلم يكن العلم بالمعينات موقوفاً على هذا .

مع أنه ليس من القضايا العادية قضية كلية لا يمكن نقضها باتفاق العقلاء . بل والفلاسفة يجوزون خرق العادات ، لكن يذكرون أن لها أسباباً فلكية ، أو قوى نفسانية ، أو أسباباً طبيعية . فهذه الثلاثة هي أسباب خرق العادات عندهم . وإلى ذلك ينسبون معجزات الأنبياء ، وكرامات الأولياء ، والسحر ، وغير ذلك . وقد بسطنا الكلام على ذلك في مسألة معجزات الأنبياء هل هي قوى نفسانية أم لا ، وبيننا فساد قولهم هذا ، حتى عند جماهير أساطين الفلاسفة ، بالأدلة الصحيحة بما ليس هذا موضعه . وهي المعروفة بـ «مسئلة الصفدية» .^{١٠}

والثاني : الوجديات الباطنة ، كادراك كل أحد جموعه وعطشه ، وجهه وبغضه ، وألمه ولذته . وهذه كلها جزئيات ، وإنما يعلم الانسان حال غيره والقضية الكلية بـ «قياس التمثيل» . بل هذه لا يشترك الناس في إدراك كل جزئى منها كما قد يشتركون في إدراك بعض «الحسيات» المنفصلة ، كالشمس والقمر . ففيها من الخصوص في المُدْرَك والمُدْرَك ما ليس في «الحسيات» المنفصلة ، وإن اشتركوا في نوعها ، فهي تشبه (٢٨٩) «العاديات» .^{١٥}

زعمهم تساوى النفوس سبب ضلالهم في معرفة النبوات

ولم يقيموا حجة على وجوب تساوى النفوس في هذه الأحوال ، بل ولا على النفس الناطقة أنها مستوية الأفراد . وهذا من أسباب ضلالهم في معرفة النبوات . فانهم عرفوا كثيراً من الأحكام التي تشترك فيها النفوس عادة وإن جاز انحرافها .^{٧٠}

١ - مسألة الصفدية : كتب بهامش الأصل هنا : المصنف ، المسئلة الصفدية - هـ . ولم نثر على تصنيف المصنف باسم «المسئلة الصفدية» ، ولكن يوجد له في مسألة معجزات الأنبياء وما والاها مصنف مهم منسوط باسم «كتاب النبوات» ، وقد طبع بإدارة الطباعة المنيرية بمصر سنة ١٣٤٦ هـ ، صفحاته ٣٠٠ .

ثم بلغهم أمور أخرى خارجة عن قياسهم ، فأرادوا إجراء تلك على ذلك القياس .
فأروا أن لبعض النفوس قوة حدسية ، وأنه قد يكون لها تأثير في بعض الأمور ، وقد
يتخيل إليها ما تعلمه كما يتخيل إلى النائم ما يراه . فظنوا أن جميع ما يحصل للنفوس
من الوحي ، ونزول الملائكة ، وسمع كلام الله ، هو من هذا الباب . وجعلوا خاصة
النبوة هي هذه الثلاث ، فن وجدت فيه كان نبياً . وقالوا : النبوة مكتسبة . وصار
فضلاؤهم تتعرض لأن يصيروا أنبياء ، كما جرى للسهروردي المقتول ، ولابن سبعين ،
وغيرهم .

وابن عربي لما علم أنه لا يمكن دعوى النبوة ادعى ختم الولاية . وادعى أن خاتم
الأولياء أكمل في العلم بالله من خاتم الأنبياء ، وأنه يأخذ من المعدن الذي يأخذ منه
الملك الذي يوحى به إلى النبي . وكان سبب هذا اعتقاد قول هؤلاء المتفلسفة الملاحدة
أن النبي يأخذ عن جبريل الذي هو خيال في نفسه ، وذلك الخيال يأخذ عن العقل .
قال : فالنبي يأخذ عن هذا الخيال ، وأنا آخذ عن العقل الذي يأخذ منه الخيال .

وضنوا هذا إلى أن جميع الحوادث إنما تحدث عن حركة الفلك . وهو من أفسد
أصولهم التي ضلوا بها .

والثالث : التجربات . وهي كلها جزئية . فان التجربة إنما تقع على أمور معينة .
وكذلك المتواترات . فان المتواتر إنما هو ما علم بالحس من مسموع أو مرئي .
فالمسموع قول معين ؛ والمرئي جسم معين ، أو لون معين ، أو عمل معين ، أو أمرًا معين .
وأما الحدسيات إن جعلت يقينية فهي نظير التجربات إذا الفرق بينها لا يعود إلى
العموم والخصوص ، وإنما يعود إلى أن التجربات تتعلق بما هو من أفعال المجربين ،
والحدسيات تكون عن أفعالهم . وبعض الناس يسمى الكل «تجربيات» .

لا تستعمل القضايا الكلية في شيء من الموجودات

فلم يبق معهم إلا «الأوليات» التي هي البديهيات العقلية . و«الأوليات» الكلية
هي قضايا مطلقة في الأعداد والمقادير ونحوها ، مثل قولهم «الواحد نصف الاثنين» ،

دعوى ابن
عربي ختم
الولاية

الثالث :
التجربات

الحدسيات

٢٠

لم يبق معهم
إلا الأوليات

القياس المقام الرابع - لا دليل على حصر أقسام الوجود في «المقولات العشر» ٣٠٣

و«الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية»، ونحو ذلك. وهذه مقدرات في الذهن، ليست في الخارج كلية.

فقد تبين أن القضايا الكلية البرهانية التي يجب القطع بكليتها التي يستعملونها في قياسهم لا تستعمل في شيء من الأمور الموجودة المعينة، وإنما تستعمل في مقدرات ذهنية. فإذا لا يمكنهم معرفة الأمور الموجودة المعينة ب«القياس البرهاني». وهذا هو المطلوب.

لا دليل معهم على حصر أقسام الوجود في «المقولات العشر»

ولهذا لم يكن لهم علم بحصر أقسام الوجود. بل أرسطو لما حصر أجناس الموجودات من «المقولات العشر»: الجوهر، والكم، والكيف، والآن، ومتى، والوضع، وأن يفعل، وأن يفعل، والملك،^١ وقد جمعها بعضهم في بيتين، فقال:

زَيْدٌ الطَّوِيلُ الْأَسْوَدُ ابْنُ مَالِكٍ ١
فِي دَارِهِ بِالْأَمْسِ كَانَ يَتَمَكَّى ٢
فِي يَدِهِ سَيْفٌ أَتَضَاهُ فَاتَّضَى ٣
فَهَذِهِ عَشْرُ مَقُولَاتٍ سُوءِ ٤

لما حصرها «المعلم الأول» في «الجوهر» و«الأعراض» التسعة انفقوا على (٢٩٠) أنه لا سبيل إلى معرفة صحة هذا الحصر، حتى جعل بعضهم أجناس «الأعراض» ثلاثة، وقيل غير ذلك.

لا دليل معهم على حصر الموجودات في «الجواهر الخمسة»

وكذلك لما قسموا «الجوهر» إلى خمسة أقسام: العقل، والنفس، والمادة، والصورة، والجسم، وجعلوا «الجسم» قسمين: فلكياً، وعنصرياً، و«العنصري»: الأركان التي هي الاستقصآت والمولدات: الحيوان، والنبات، والمعدن، كان هذا التقسيم مع فساده في الإثبات ليس حصر الموجودات فيه معلوماً. فانه لا دليل لهم على حصر الأجسام في الفلكيات والعنصریات. وهم معترفون بإمكان وجود أجسام وراء

١ - من: كذا ولعله في... ٢ - كذا بسقط الاضائة... وقدم ذكرها بالترتيب التام في ص ١٢٢.

الأفلاك ، فلا يمكن الحصر فيما ذكر حتى يعلم انتهاء ذلك ، وهم لا يعلمون انتهاءه . فكيف وقد قامت الأدلة على ثبوت أعيان قائمة بأنفسها فوق الأفلاك ، كما قد بسط في موضعه .
 وهم منازعون في « واجب الوجود » هل هو داخل في مقولة « الجوهر » ؟ فأرسطو
 والقدماء كانوا يجعلونه من مقولة « الجوهر » ، وابن سينا امتنع من ذلك . لكن أرسطو
 وأتباعه لم يكونوا يقولون « واجب الوجود » ، إنما يقولون « العلة الأولى » و « المبدأ » .
 وليس في كلام أرسطو تقسيم الموجودات إلى « واجب بنفسه » و « يمكن بنفسه مع
 كونه قديماً أزلياً » ، بل كان « الممكن » عندهم الذي يقبل الوجود والعدم لا يكون
 إلا « محدثاً » . وإنما قسمه هذه القسمة متأخروهم من الملاحدة الذين اتسبوا إلى
 الاسلام ، كابن سينا وأمثاله ، وجعلوا هذا عوضاً عن تقسيم المتكلمين « الموجود » إلى
 « قديم » و « حادث » ،
 مثل استدلال أولئك بـ « التركيب » على « الحدوث » ، فاستدل هو بـ « التركيب » على
 « الامكان » .

نراهم في كون
 واجب
 الوجود
 داخل في
 « الجوهر »
 أم لا

الكلام على قول الخليل عليه السلام « هذا ربي » .

(٢٩١) وأولئك زعموا أن قول إبراهيم « لا أحب الأفلين » - الأنعام ٦: ٧٦ -
 المراد به « المتحركين » ، لأن الحركة حادثة ، والحادث لا يقوم إلا بحادث ، فهي
 سمة « الحدوث » ، فاستدل بالحدوث على حدوث المتحرك ، والمعنى : لا أحب المحدثين
 الذين تقوم بهم الحوادث .

قال هؤلاء : بل « الأفلين » الذي هو « الحركة » دليل على أن المتحرك « يمكن وإن
 كان قديماً أزلياً » . قالوا : و « الأفلين » هو في حظيرة « الامكان » ، وقوله « لا
 أحب الأفلين » أي « الممكنين وإن كان الممكن قديماً » .

وكان قديماً المتكلمين يمثلون الدليل العقلي بقولهم : كل متغير محدث ، والعالم
 متغير ، فهو محدث . فجاء الرازي في « محصله » ، فجعل يمثل ذلك بقوله : كل متغير
 يمكن ، والعالم متغير ، فهو يمكن .

القياس المقام الرابع - الوجه الأول: إن قوم إبراهيم كانوا من عباد الكواكب ٣٠٥

وإبراهيم صلى الله عليه وسلم لم يرد هذا، ولا هذا، كما قد بسط في غير هذا الموضوع، وتبين أن كل واحد من الاستدلال بالحركة على «الحدوث» أو «الامكان» دليل باطل، كما يقول ذلك أكثر العقلاء من أتباع الأنبياء، وأهل الكلام، وأساطين الفلاسفة.

ولكن كان قومه يعبدون الكواكب مع اعترافهم بوجود رب العالمين. وكانوا يعبدون
مشركين يتخذ أحدهم له كوكباً يعبد، ويطلب حوائجه منه، كما تقدم الإشارة إليه.^١
ولهذا قال الخليل عليه السلام: أَفَرَأَيْتُمْ مَا كُنْتُمْ تَعْبُدُونَ ۖ أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ
الْأَقْدَمُونَ ۖ فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِي إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِينَ - الشعراء: ٢٦: ٧٧-٧٥

وقال تعالى أيضاً: فَذَكَرْنَا لَكُمْ أُسْوَةً حَسَنَةً فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ ۖ
إِذْ قَالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَّاءُ مِنْكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ
وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ أَبَدًا حَتَّى تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَحَدُّهُ
إِلَّا قَوْلَ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ لَأَسْتَغْفِرَنَّ لَكَ وَمَا أَمْلِكُ لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ ۗ
- الممتحنة: ٦٠: ٤. فأمر سبحانه بالتأسي بإبراهيم والذين معه في قولهم (٢٩٢) لقومهم
«إِنَّا بُرَّاءُ مِنْكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ».

وكذلك ذكر الله عنه في سورة الصافات أنه قال لقومه: فَأَظَنُّكُمْ بِرَبِّ
الْعَالَمِينَ - الصفت: ٣٧: ٧٨. وقال لهم: أَتَعْبُدُونَ مَا تَحْتُونَ ۗ وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا
تَعْمَلُونَ - الصفت: ٣٧: ٩٥-٩٦.

فالقوم لم يكونوا جاحدين لرب العالمين. ولا كان قوله «هذا ربي»
- الأنعام: ٦: ٧٦ و ٧٧ و ٧٨ - «هذا الذي هو خلق السموات والأرض»، على أي وجه
قاله - سواءً قاله إلزاماً لقومه، أو تقديراً، أو غير ذلك. ولا قال أحد قط من
الآدميين إن كوكباً من الكواكب، أو إن الشمس والقمر أبدعت السموات كلها،

١ - تقدم ذلك في ص ٢٨٦ تحت عنوان «عبادة الكواكب».

ولا يقول هذا عاقل بل عباد الشمس والقمر والكواكب يعبدونها كما يعبد عباد الأصنام للأصنام، وكما يعبد عباد الأنبياء والصالحين لهم ولتأثيلهم، وكما يعبدون آخرون المثلثة، وآخرون يعبدون الجن، لما يرجون بعبادتها من جلب منفعة أو دفع مضرة، لا لاعتقادهم أنها خلقت العالم.

بل قد يجعلونها شفعا ووسائط بينهم وبين رب العالمين، كما قال تعالى: وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَؤُلَاءِ شُفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللَّهِ طَ قُلْ أَنْتَبِتُونَ اللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ - يونس: ١٠: ١٨.

اتخاذها شفعا
ووسائط
بينهم
وبين الرب

وَقَالَ تَعَالَى: وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَىٰ - الزمر: ٢٩: ٣. وقال تعالى: وَأَنْذِرْ بِهِ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْ يُحْشَرُوا إِلَىٰ رَيْبِهِمْ لَيْسَ لَهُمْ مِنْ دُونِهِ وَايٌ وَلَا شَفِيعٌ - الأنعام: ٦: ٥١.

وَقَالَ تَعَالَى: وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَىٰ - الزمر: ٢٩: ٣. وقال تعالى: وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَىٰ - الزمر: ٢٩: ٣. وقال تعالى: وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَىٰ - الزمر: ٢٩: ٣.

وَالشَّفَاعَةُ الَّتِي أَخْبَرَتْ بِهَا الرِّسَالُ هِيَ أَنْ يَأْذَنَ اللَّهُ لِلشَّفِيعِ فَيَشْفِعَ، فَيَكُونُ الْأَمْرُ كُلَّهُ لِلَّهِ، كَمَا قَالَ تَعَالَى: مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ - البقرة: ٢: ٢٥٥. وقال: لَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَىٰ - الأنبياء: ٢١: ٢٨. وهذا بخلاف ما اتخذه المشركون من الشفعا.

الشفاعة
الحقة

وَأَمَّا الْفَلَسَفَةُ الْقَائِلُونَ بِقَدَمِ الْعَالَمِ فَالشَّفَاعَةُ عِنْدَهُمْ أَنْ يَفِضَ عَلَى الْمُسْتَشْفِعِ مِنَ الشَّفِيعِ مَا يَقْصِدُهُ مِنْ غَيْرِ قَصْدِ الشَّفِيعِ وَلَا سَوَالٍ مِنْهُ، كَمَا يَنْعَكِسُ شِعَاعُ الشَّمْسِ مِنَ الْمِرْآةِ عَلَى الْحَائِطِ. وَقَدْ ذَكَرَ ذَلِكَ ابْنُ سِينَا وَمَنْ تَلَقَّى عَنْهُ، كصاحب الكتب المضنون بها على غير أهلها، ومن أخذ عنه.

الشفاعة عند
الفلاسفة

القياس المقام الرابع - الوجه الأول: قول من زعم أن عالم الغيب هو العالم العقلي ٣٠٧

الشفاعة عند
مشركي العرب

وهذا الشرك أعظم من شرك مشركي العرب، والنصارى، ونحوهم. فإن أولئك كانوا يقولون: صانع العالم فاعلٌ مختار، وإن الشافع يستله ويدعوه. لكن يثبتون شفاعة بغير إذنه، وشفاعة لما ليس له شفاعة، ويعبدون الشافع ويسألونه من دون الله، ويصورون على تمثاله صورة يعبدونها. وكانت الشياطين تدخل في تلك الأصنام وتكلمهم، وتترأى للسنة أحياناً، كما يوجد نظير ذلك في هذا الزمان في مواضع كثيرة.

بقية الكلام على «الجواهر الخمسة»

وأيضاً فدعواهم أن «الجوهر» جنس تحته أربعة، وهي العقل، والنفس، والمادة، والصورة؛ والخامس هو الجسم. إذا حُقق الأمر عليهم كان ما يثبتونه من «العقليات»، إنما هو موجود في الذهن، و«العقل» بمنزلة الكليات لا وجود لها في الخارج. وقد اعترف بهذا من ينصرهم ويعظمهم، كابن حزم وغيره:

ردٌ لقول من زعم أن عالم الغيب هو العالم العقلي

ومن زعم أن عالم الغيب الذي أخبرت به الرسل هو العالم للعقلي الذي يثبتته هؤلاء فهو من أضل الناس. فإن ابن سينا ومن سلك سبيله في هذا، كالأشهرستاني والرازي وغيرهما، يقولون: إن الإلهيين يثبتون العالم العقلي، ويردّون على الطبيعيين منهم الذين لا يثبتون إلا العالم الحسي. ويدعون أن العالم العقلي الذي يثبتونه هو ما أخبرت به الرسل من الغيب الذي أمروا (٢٩٤) بالإيمان به، مثل وجود الرب، والملائكة، والجنة.

وليس الأمر كذلك. فإن ما يثبتونه من «العقليات» إذا حُقق الأمر لم يكن لها وجود إلا في العقل. وسميت «مجردات» و«مفارقات»، لأن العقل يجرد الأمور الكلية عن المعينات.

رد قولهم:
إن النفس
تصير عقلاً
بعد المفارقة

وأما تسميتها «مفارقات»، فكان أصله أن «النفس الناطقة» تفارق البدن، وتصير حينئذ «عقلاً». وكانوا يسمون ما جامع المادة بالتدبير لها كالنفس قبل الموت

«نفساً»، وما فارقها بالكلية فلم يتعلق بها لا تعلق تدير ولا غيره «عقلاً». ولا ريب أن «النفس الناطقة» قائمة بنفسها، باقية بعد الموت، منعمة أو معذبة، كما دلّ على ذلك نصوص الكتاب والسنة، وإجماع سلف الأمة وأئمتها؛ ثم تعاد إلى الإبدان. ومن قال من أهل الكلام: «إن النفس عرض من أعراض البدن» أو «جزء من أجزائه» فقولُه بدعة، ولم يقل ذلك أحد من سلف الأمة.

لكن ما يدعون ثبوته في الخارج من «المجردات العقلية» لا يثبت — على السبيل العقلي — له تحقق إلا في الذهن.

إثبات «المجردات» في الخارج هو مبدأ فلسفتهم

وهذا كان مبدأ فلسفة هؤلاء. فانهم نظروا في الأجسام الطبيعية، فعلوا القدر المشترك الكلّي، فصاروا يظنون ثبوته في الخارج. فكان أولهم فيثاغورس وشيعته ١٠ أثبتوا أعداداً مجردة في الخارج. ثم ردّ ذلك عليهم أفلاطن وشيعته، وأثبتوا ماهيات كلية مجردة، مثل «إنسان كلي»، و«فرس كلي» — أزل أبدى خارج الذهن. وأثبتوا أيضاً زماناً مجرداً سموه «الدهر»، وأثبتوا مكاناً مجرداً سموه «الخلاء»، وأثبتوا مادة مجردة عن الصور، وهي «المادة الأولى»، و«الهيولى الأولى» عندهم.

جاء أرسطو وشيعته، فردّوا ذلك كله عليهم، ولكن أثبتوا هذه «المجردات» في ١٥ الخارج مقارنة للأعيان، وفرّقوا بين الشيء الموجود في الخارج، وبين ماهيته الكلية المقارنة لأفرادها في الخارج، كما ذكر ذلك ابن سينا وأمثاله. وغلط هؤلاء في هذا. وكذلك أثبتوا «العقول العشرة»، وظنوا وجودها في الخارج. وهم غاطون في ذلك، وأدّتهم عليها في غابة الفساد. وأما (٢٩٥) «النفوس الفلكية» فكان قداموهم يجعلونها ٢٠ أعراضاً، لكن ابن سينا وطائفة رجّحوا أنها جواهر قائمة بنفسها، كنفس الإنسان. وهذا لبسطه موضع آخر.

كون منتهى محققهم «الوجود المطلق الكلّي الخيالي»

والمقصود هنا أن ما يثبتونه من «العقليات» إذا تحققت لم تكن إلا ما ثبتت في

عقل الانسان، كالأمر الكلية، فانها عقلية مطابقة لأفرادها الموجودة في الخارج. وكذلك العدد المجرد عن المعدود، والمقدار المجرد عن المقدور، والماهية المجردة عن الوجود، والزمان المجرد عن الحركة، والمكان المجرد عن الجسم وأعراضهم. ولهذا كان منتهى محققهم «الوجود المطلق»، وهو الوجود المشترك بين الموجودات. وهذا إنما يكون مطلقاً في الأذهان، لا في الأعيان. والمتفلسفة يجعلون «الكلّي المشترك» موضوع العلم الآلهي.

أقوالهم في الوجود الواجب

وأما «الوجود الواجب» فتارة يقولون: هو الوجود المقيد بالقيود السلبية، كما يقوله ابن سينا؛ وتارة يجعلونه المجرد عن كل قيد سلبي وثبوتي، كما يقوله بعض الملاحدة من باطنية الرافضة والاتحادية؛ وتارة يجعلون نفس وجود الموجودات، فلا يجعلون للممكنات وجوداً غير «الوجود الواجب». وقد بُسط الكلام عليهم في غير هذا الموضوع.

كون بناء تحقيقهم على الفن والخيال

وغايتهم أنهم يجعلون في أنفسهم شيئاً، ويظنون أن ذلك موجود في الخارج. ولهذا تدمّر الشياطين. فان الشياطين تصرف في الخيال، وتلق في خيالات الناس أموراً لا حقيقة لها. ومحققوا هؤلاء يقولون: «أرض الحقيقة هي أرض الخيال».

١٥

كون أمور «الغيب» موجودة ثابتة مشهودة

وأما ما أخبرت به الرسل - صلوات الله عليهم - من الغيب فهو أمور موجودة ثابتة أكل وأعظم مما نشهده نحن في هذه الدار. وتلك أمور محسوسة تشاهد ومحسوسة ولكن بعد الموت وفي الدار الآخرة. ويمكن (٢٩٦) أن يشهدها في هذه الدار من يختصه الله بذلك،^٢ ليست عقلية قائمة بالعقل. ولهذا كان الفرق بينها وبين الحسيات

١ - كذا بالأصل، ولعله «أعراض».

٢ - كما يحكى ذلك عن الصحابة، منها ما يروى في حديث حارثة أنه مر بالنبي صلى الله عليه وسلم، فقال له «كيف أصبحت، يا حارثة؟» قال: أصبحت مؤمناً حقاً. قال: «انظر ما تقول، فان لكل قول حقيقة، فا حقيقة إيمانك؟» فقال «عرفت نفسي عن الدنيا، فأمهرت ليلي وأخطأت نهارى. وكأني أنظر إلى عرش ربي بارزاً؛ وكأني أنظر إلى أهل الجنة يتزاورون فيها؛ وكأني أنظر إلى أهل النار يتضاغون فيها».

التي نشدها أن تلك «غيب»، وهذه «شهادة». قال تعالى: **الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ**
- البقرة ٢: ٢.

وكون الشيء غائباً وشاهداً أمر إضافي بالنسبة إلينا. فإذا غاب عنا كان «غيباً»،
وإذا شهدناه كان «شهادة». ليس هو فرقاً يعود إلى أن ذاته تُعقل ولا تُشهد ولا
مُحسّ. بل كل ما يعقل ولا يمكن أن يشهد بحال فانما يكون في الذهن.

والملائكة يمكن أن يُشهدوا ويروا. والرب تعالى يمكن رؤيته بالأبصار،
والمؤمنون يرونه يوم القيامة، وفي الجنة، كما تواترت النصوص في ذلك عن النبي
صلى الله عليه وسلم، واتفق على ذلك سلف الأمة وأئمتها.

وإمكان رؤيته يعلم بالدلائل العقلية القاطعة. لكن ليس هو الدليل الذي سلكه
طائفة من أهل الكلام، كأبي الحسن وأمثاله، حيث ادّعوا أن «كل موجود يمكن
رؤيته». بل قالوا: «ويمكن أن تتعلق به الحواس الخمس: السمع، والبصر، والشم،
والذوق، واللمس». فان هذا بما يعلم فساداً بالضرورة عند جماهير العقلاء.

أغالط المتكلمين والمنطقيين.

وهذا من أغالط بعض المتكلمين. كغلطهم في قولهم: إن الأعراض يمتنع
بقاؤها، وإن الأجسام متماثلة، وإنها مركبة من الجواهر المنفردة التي لا تقبل قسمة،
ولا يتميز منها جانب من جانب. فان هذا غلط. وقول المنطقيين إنها مركبة من
المادة والصورة العقليين أيضاً غلط، كما قد بسط هذا كله في غير هذا الموضوع.

وكذلك غلط من غلط من المتكلمين وادّعى أن الله لم يخلق شيئاً بسبب ولا
لحكمة، ولا خص شيئاً من الأجسام بقوى وطباع. وادّعى أن كل ما يحدث فان
الفاعل المختار الذي يخص أحد المتماثلين بلا تخصيص أصلاً يحدثه. وأنكر ما في

(بقية التعليق السابق) قال: «يا حارثة! عرفت، فالزم» - رواه الطبراني في الكبير: عن تفسير ابن كثير،
و«جمع الزوائد». وهذا هو مرتبة عين اليقين في الدنيا، جعلنا الله من أهلها!

٢٠ - أبو الحسن: هو الامام أبو الحسن الأشعري المتوفى سنة ٣٢٤ هـ. تقدمت ترجمته في ص ٢٤٠، كما أنه
قد تقدم الكلام على إمكان الرؤية تحت بحث «تمثيل التقسيم الحاصر في مسئلة الرؤية»، ص ٢٢٨-٢٤٠.

مخلوقات الله وما (٢٩٧) في شرعه من الحكم التي خلق وأمر لأجلها.

غلط المتكلمين
سبب تليط
المتفلسفة
فإن غلط هؤلاء مما سَلَطَ أولئك المتفلسفة. وظنوا أن ما يقوله هؤلاء وأمثالهم هو دين المسلمين، أو قول الرسول وأصحابه. ولهذا كانت مناظرة ابن سينا وأمثاله في كتبهم لمبتدعة أهل الكلام. فعامّة مناظرة ابن سينا هي للعتزلة، وابن رشد للكُلّائيّة. وكانوا إذا بينوا فساد بعض ما يقوله مبتدعة أهل الكلام يظنون أنه لم يبق حق إلا ما يقولونه هم، وذلك بالعكس. وليس الأمر كذلك، بل ما يقوله مبتدعة أهل الكلام فيه خطأ مخالف للشرع والعقل.

خطأ المتفلسفة
وصوابهم
والخطأ فيما تقولوه المتفلسفة في الآليات، والنبوّات، والمعاد، والشرائع، أعظم من خطأ المتكلمين. وأما فيما يقولونه في العلوم الطبيعية والرياضية فقد يكون صواب المتفلسفة أكثر من صواب من ردّ عليهم من أهل الكلام، فإن أكثر كلام أهل الكلام في هذه الأمور بلا علم، ولا عقل، ولا شرع.

الطبيعيات
عادات تقبل
التصير
ونحن لم نقدح فيما علم من الأمور الطبيعية والرياضية، لكن ذكرنا أن ما يدّعون من « البرهان، الذي يفيد علوماً يقينية كلية بالأمور الطبيعية ليس كما يدّعون، بل غالب الطبيعيات إنما هي عادات تقبل التغيير، ولها شروط وموانع. وهم لا يريدون بالقضايا البرهانية الواجب قبولها إلا ما يكون لزوم المحمول منها للوضوع لزوماً ذاتياً لا يقبل التغيير بحال. فإذا قالوا «كل أ: ب، لم يريدوا أن كل ما هو في الوجود أ فهو ب، ولا كل ما وُجد أو سيوجد؛ وإنما يريدون أن كل ما يُفرض ويُقدر في العقل، بل في نفس الأمر، مع قطع النظر عن الوجودين الذهني والخارجي، فهو ب. كما إذا قالوا «كل إنسان حيوان»، فالطبيعة الانسانية من حيث هي (٢٩٨) هي تستلزم الحيوانية.

٢٠

خلو الماهية
عن
الوجودين
باطل
وهم يدّعون أن الماهية قد تنفك عن الوجودين الخارجى والذهنى، وهو من أغاليطهم. ومعلوم أن هذا إن أريد به «الإنسان المعروف»، فالإنسان المعروف لا يكون إلا «حيواناً». وهذا أمر واضح، ليس هو بما يطلب عليه بالبراهين. فالصفات

اللازمة للموصوف التي لا تكون له حقيقة إلا بها لا توجد بدونها.

وقد بُسِّط الكلام على فرقه بين «اللازمة» وبين «الذاتية» المقومة الداخلة في الماهية، وبين «اللازمة لماهية»، و«اللازمة لوجودها»، و«بين [أن] هذا كله باطل، إلا إذا أُريد به «الماهية» ما يتصور في الذهن، و«به الوجود» ما يكون في الخارج. فالفرق بين مصورات الأذهان وموجودات الأعيان فرق صحيح. وأما أن يدعى أن في الخارج جوهرين قائمين بأنفسهما، أحدهما الإنسان المحسوس، والآخر إنسان معقول ينطبق على كل واحد واحد من أفراد الإنسان؛ ويدعى أن الصفات اللازمة التي لا يمكن تحقق الموصوف إلا بها منها ما هو داخل مقوم لماهيته الموجودة في الخارج، ومنها ما هو خارج عارض لماهيته الموجودة في الخارج، فهذا كله باطل، كما قد بُسِّط في غير هذا الموضع.

بطلان لفرق
بين الذاتي
واللازم

أقيستهم مبنية على القضايا الكلية لا علم لهم بها

والمقصود أن ما يذكرونه من الأقيسة في العلوم الإلهية والطبيعية وما يتعلق بها فلا يفيد يقيناً إلا كما يفيد «قياس التمثيل»، إذ هي مبنية على قضية كلية لا يقين عندهم بأنها كلية إلا كاليقين الذي عندهم به «قياس التمثيل»، ولا سبيل لهم إلى ذلك. مثل قولهم في العلم الإلهي «الواحد لا يصدر عنه إلا واحد»، و«الشيء الواحد لا يكون فاعلاً وقابلاً»، وأمثال هذه القضايا الكلية التي لا علم لهم بها. ولا يستدلون على ذلك إلا بقياس فيه قضية كلية لا علم (٢٩٩) لهم بها، وإن كان يمكن إبطالها. لكن المقصود هنا بيان أنه لا علم بالموجود يحصل عن قياسهم. وهذا باب واسع يظهر بالتدبر.

الكلام على «الواحد البسيط» الذي يجعلونه مبدأ المركبات

فان قولهم «الواحد لا يصدر عنه إلا واحد» قضية كلية، وهم لم يعرفوا في الوجود قط شيئاً واحداً من كل وجه صدر عنه شيء - لا واحد ولا اثنان.

القياس المقام الرابع - الوجه الأول: «الواحد البسيط» الذي هو مبدأ المركبات عديم ٣١٣

و «الواحد البسيط» الذي يصفون به «واجب الوجود» من جنس «الواحد البسيط» الذي يجعلونه مبدأ «المركبات» إذا قالوا: الإنسان مركب من الحيوانية والناطقة، وينتهي الأمر إلى «واحد بسيط» لا تركيب فيه. فان هذا الواحد لا يوجد إلا في الذهن، لا في الخارج.

٥ فان قولهم «إنسان مركب من الحيوان والناطق»، و «الحيوانية» و «الناطقة» لا يصح منه إلا ما يتصور في الذهن. فان المتصور يتصور في نفسه «إنساناً ناطقاً»، و «جسماً حساساً، متحركاً بالارادة، ناطقاً». فيكون كلٌّ من هذه الأجزاء جزءاً مما تصوره في نفسه، واللفظ الدالّ على جميعها يدل عليها بالمطابقة، وعلى أبعاضها بالضمن، وعلى لازمها بالالتزام. ومجموعها هي تمام الماهية المتصورة في الذهن، والداخل فيها هو الداخل في تلك الماهية، والخارج عنها هو الخارج عن تلك الماهية. ١٠ وتلك الماهية بحسب ما يتصوره الذهن. فاذا تصور «إنساناً ضاحكاً» كان «الضاحك» جزء هذه الماهية.

وأما دعوى المدعى أن الإنسان الموجود في الخارج مركب من هذا وهذا فلا يصح إلا إذا أريد به أنه متصف بهذين الوصفين، وهما قائمان به، وهو حامل لهما كما يحمل الجوهر أعراضه، والموصوف صفاته. ١٥

وأما أن يقال: إن «الجوهر» مركب من أعراض؛ أو مركب من جواهر أحدها «جسم»، و «الآخر» «حساس»، و «الآخر» «نام»، و «الآخر» «متحرك بالارادة»؛ وإن هذا الإنسان المعين فيه جواهر متعددة بتعدد هذه الأسماء؛ وإن الجوهر الذي هو «الحساس» ليس هو الذي هو «متحركاً بالارادة»، ولا الذي (٣٠٠) هو «جسم»، ولا الذي هو «ناطق»؛ ولا «ناطق» هو «الحساس»؛ فهذا مما يعلم فساده بعد ٢٠ تصوره بالصورة.

توحيد «واجب الوجود» عند الفلاسفة

وكذلك «الواحد» الذي يصفون به «واجب الوجود»، وأنه مجرد عن جميع

الصفات الثبوتية، ليس له حيوة، ولا علم، ولا قدرة، ولا كلام. ويقولون مع ذلك: هو عاقل ومعقول، وعقل، ولذيذ وملئذ ولذة، وعاشق ومعشوق وعشق. ويقولون: إن كل صفة من هذه الصفات هي الأخرى، فاللذة هي العقل، والعقل هي العشق. ويقولون: إن كل صفة من هذه الصفات هي الموصوف، والعلم هو العالم، واللذة هي الملتذ، والعشق هو العاشق. فهذا ونحوه من أقوالهم في صفات «واجب الوجود»، بما إذا تصوّره المتصوّر تصوراً صحيحاً كان مجرد تصوّره يوجب العلم الضروري بفساده.

رد المصنف
قولهم «إثبات
الصفات
تركيباً متمتعاً»

وقد بسطنا الكلام عليه، وبيننا ما ألجأهم إلى القول بهذا وكلامهم في «التركيب»، وبيننا أن أكثر الفلاسفة المتقدمين قبل أرسطو وكثيراً من المتأخرين كأبي البركات^٢ صاحب «المعتبر»، وغيره لا يقولون بهذا، بل ردوا على من قاله. وأصل هذا كله ما ادّعوه من أن «إثبات الصفات تركيباً متمتعاً». وهذا أخذوه عن المعتزلة، ليس هذا من كلام أرسطو وذويه. وقد تكلمنا في بيان فساده في مصنّف مفرد في توحيد الفلاسفة، وفي «شرح الأصبهانية»، و«الصفديّة»، وغير ذلك.

ثم بنوا هذا على أن «الواحد» لا يكون فاعلاً وقابلاً، لأن ذلك يستلزم «التركيب»، وأن «الواحد» لا يصدر عنه إلا واحد، لأن صدور اثنين يقتضى تعدد المصدر، فصدر ج غير مصدر ب، وذلك يستلزم «التركيب المتمتع».

أنواع التركيب
عند خمسة

فقدار كلامهم في التوحيد والصفات كله على لفظ «التركيب». وقد بسطنا القول فيه، وبيننا ما في هذا اللفظ من إجمال. فان «التركيب» خمسة أنواع. أحدها: تركيب الذات من «وجود» و«ماهية». والثاني: تركيبها من وصف (٣٠١) عام

١ - هي: كذا بالأصل، ولعله «هو»، كما هو الظاهر، ويمكن أن يعنى به «العقل» الصفة.
٢ - كثير: كذا بالرفع، ولعله «كثيراً». بالنصب، فإنه عطف على «أكثر» المنصوب به أن.
٣ - أبو البركات: البغدادي المتوفى سنة ٥٤٧ هـ، تقدمت ترجمته في ص ١٢٥ مع ذكر كتابه «المعتبر».
٤ - لم نقف على ذكره، غير أن ابن الألبسي ذكر له «كتاب إثبات الصفات» مجلد، فله هو. و«شرح الأصبهانية» تقدم ذكره في ص ٢٥٤. و«الصفديّة» تقدم بيانه في ص ٣٠١، ولعل «كتاب النبوات» المذكور هناك هو «كتاب ثبوت النبوات عقلاً ونقلًا والمعجزات والكرامات» كما في «جلاء العينين».
٥ - تركب: كذا، ولعله «تركيب».

ووصف خاص، كالمركب من «الجنس» و«الفصل». والثالث: تركيب من «ذات» و«صفات». والرابع: تركيب الجسم من «المادة» و«الصورة». والخامس: تركيبه من «الجواهر المنفردة».

وقد يتنا أن ما يدعونه من «التركيب» من «الوجود» و«الماهية»، ومن «الجنس» و«الفصل»، باطل. وأما تركيب الجسم من هذا وهذا فأكثر العقلاء يقولون: الجسم ليس «مركباً»، لا من «المادة» و«الصورة»، ولا من «الجواهر المنفردة». لم يبق إلا «ذات لها صفات».

وقد يتنا أن «المركب» يقال على ما ركبه غيره، وعلى ما كانت أجزاؤه متفرقة فاجتمعت، وعلى ما يقبل مفارقة بعضه بعضاً. وهذه الأنواع الثلاثة متفية عن رب العالمين باتفاق المسلمين.

وهم جعلوا ما يوصف بالصفات «تركيباً»، وهذا اصطلاح لهم. وحقيقة الأمر تعود إلى «موصوف له صفات متعددة». فتسمية المسمى هذا «تركيباً» اصطلاح لهم^٢، والنظر إنما هو في المعاني العقلية. وأما الألفاظ فإن وردت عن صاحب الشرع المعصوم كان لها حرمة، وإلا لم يلتفت إلى من أخذ يعبر عن المعاني الصحيحة المعلومة بالعقل والشرع بعبارة مجملة توهم معاني فاسدة؛ وقيل لهم: البحث في المعاني، لا في الألفاظ، كما بسط في موضعه^٢.

الوجه الثاني

إن المعين المطلوب عليه بالتقضايا الكلية يعلم قبلها وبدونها

الوجه الثاني أن يقال: إذا كان لا بد في كل قياس من قضية كلية فتلك القضية

١ - لم بالأصل «له»، ولعل الصواب شيء.

٢ - تقدم الكلام عليه ببعض البسط في ص ٢٢٣-٢٢٥ تحت عنوان «كون لفظ التركيب مجملاً يطلق على معان».

٣ - وجه الثاني: هكذا، ولم يذكر لما قبله «الوجه الأول»، ويعتبر ذلك من ص ٣٠٠، أي من ابتداء بحث

«بيان أصناف اليقينات»؛ ثم التي ليس فيها قضية كلية، سطر ٣، ص ٣٠٠.

الكلية لا بد أن تنتهي إلى أن تعلم بغير قياس ، وإلا لزم الدور والتسلسل . فإذا كان لا بد أن تكون لهم قضايا كلية معلومة بغير قياس فنقول :

ليس في الموجودات ما تعلم الفطرة له قضية كلية بغير قياس إلا وعلها بالمفردات المعيّنة من تلك القضية الكلية أقوى من علمها بتلك القضية الكلية . مثل قولنا « الواحد نصف الاثنين » ، و « الجسم لا يكون في مكانين » ، و « الضدان لا يجتمعان » . فان العلم بأن هذا الواحد نصف هذين الاثنين أقدم في الفطرة من العلم بأن « كل واحد نصف كل اثنين » . (٣٠٢) وهكذا كل ما يفرض من الآحاد .

العلم بالمعين
أقوى من العلم
بالكل

يقال : المقصود بهذه القضايا الكلية إما أن يكون العلم بالموجود الخارجي ، أو العلم بالمقدّرات الذهنية . أما الثاني ففائدته قليلة ، وأما الأول فسا من موجود معين إلا وحكمه بعلم تعينه أظهر وأقوى من العلم به عن قياس كلي يتناوله . فلا يحصل بالقياس كثير فائدة ، بل يكون ذلك تطويلاً . وإنما يستعمل القياس في مثل ذلك لأجل الغالط والمعاند ، فيضرب له المثل وتذكر الكلية ردّاً لغلطه وعناده ، بخلاف من كان سليم الفطرة . وكذلك قولهم « الضدان لا يجتمعان » . فأى شيئين علم تضادهما فانه يعلم أنه لا يجتمعان قبل استحضار قضية كلية بأن « كل ضدين لا يجتمعان » . وما من جسم معين إلا يعلم أنه لا يكون في مكانين قبل العلم بأن « كل جسم لا يكون في مكانين » . وكذلك قولهم « النقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان » . فان مرادهم بذلك أن وجود الشيء وعدمه لا يجتمعان ولا يرتفعان . فما من شيء معين إلا ويعلم أنه لا يكون موجوداً معدوماً ، وأنه لا يخلو عن الوجود والعدم ، قبل العلم بهذه القضية العامة . وأمثال ذلك كثيرة لمن تدبره .

لا يحصل
بالقياس
كثير فائدة

ويُعلم أن المعين المطلوب علمه بهذه القضايا الكلية الأولية يُعلم قبل أن تعلم هذه القضية الكلية ، ويُعلم بدونها ، ولا يحتاج العلم به إلى القضية الكلية . وإنما يعلم بالقضية الكلية ما يتدرّج في الذهن من أمثال ذلك مما لم يوجد في الخارج . وأما الموجودات

الخارجية فتعلم بدون هذا القياس.

« قياس الشمول ، مبناه على « قياس التمثيل »

وإذا قيل إن من الناس من يعلم بعض الأعيان الخارجية بهذا القياس فيكون مبناه على « قياس التمثيل » الذي ينكرون أنه يقيني . (٣٠٣) فهم بين أمرين . إن اعترفوا بأن « قياس التمثيل » من جنس « قياس الشمول » ينقسم إلى يقيني وظني بطل تفريقهم . وإن ادعوا الفرق بينهما ، وأن « قياس الشمول » يكون يقينياً دون « التمثيل » ، مُنعوا ذلك ، وُبين لهم أن اليقين لا يحصل في مثل هذه الأمور إلا أن يحصل به « التمثيل » ، فيكون العلم بما لم يعلم من المفردات الموجودة في الخارج قياساً على ما علم منها . وهذا حق لا ينازع فيه عاقل .

بل هذا من أخص صفات العقل التي فارق بها الحسّ ، إذا الحسّ لا يعلم إلا معيناً ، والعقل يدركه كلياً مطلقاً ، لكن بواسطة « التمثيل » . ثم العقل يدركها كلها مع عزوب الأمثلة المعينة عنه ، لكن هي في الأصل إنما صارت في ذهنه كهيئة عامة بعد تصوره لأمثال معينة من أفرادها . وإذا بُدع ذهن المفردات المعينة فقد يغلط كثيراً بأن يجعل الحكم إما أعم وإما أخصّ . وهذا يعرض للناس كثيراً .

أنواع المفروضات الذهنية

ومن هنا يغلط كثير ممن يسلك سبيلهم حيث يظن أن ما عنده من القضايا الكلية صحيح ، ويكون عند التحقيق ليس كذلك . وهم يتصورون الشيء بعقولهم ، ويكون ما تصوره معقولا بالعقل ، فيتكلمون عليه . ويظنون أنهم تكلموا في ماهية مجردة بنفسها من حيث هي من غير أن تكون ثابتة في الخارج ولا في الذهن ، فيقولون « الانسان من حيث هو هو » ، و « الوجود من حيث هو هو » ، و « السواد من حيث هو هو » ، ونحو ذلك . ويظنون أن هذه الماهية التي جردوها عن جميع القوود السلبية والثبوتية محققة في الخارج (٣٠٤) على هذا التجريد . وذلك غلط كغلط أوليهم فيما جردوه .

١ - إما أعم وإما أخص : كذا في « س » . وبأصلنا . إما عام وإما خاص . على الرفع بدل النصب .

خاصة العقل
إدراك
الكليات
عن المفردات

١٥

الأميات
المحرقة

٢٠

من العدد» و«المثل الأفلاطونية» وغيرها. بل هذه المجردات المسلوب عنها كل قيد ثبوتى وسلبى لا تكون إلا مقدرة في الذهن.

المجردات
المتنمات

وإذا قال القائل: فأنا أفرض «الانسان» مجرداً عن الوجودين الخارجى والذهنى، قيل له: هذا الفرض في الذهن أيضاً كما تفرض سائر المتنمات في الذهن، مثل أن يفرض موجوداً، لا واجباً ولا ممكناً، ولا قائماً بنفسه ولا بغيره، ولا مابتاً لغيره ولا مجاناً له: وهذا كله مفروض في الذهن. وليس كل ما يفرضه الذهن أمكن وجوده في الخارج؛ وليس كل ما حكم به الانسان على ما يقدره ويفرضه في ذهنه يكون حكماً صحيحاً على ما يوجد في الخارج؛ ولا كل ما أمكن تصور الذهن له يكون وجوده في الخارج.

الامكان

بل الذهن يتصور أشياء ويقدرها مع علمه بامتاعها، ومع علمه بإمكانها في الخارج، ومع عدم علمه بالامتاع الخارجى والامكان الخارجى. وهذا الذى يسمى «الامكان الذهنى». فان «الامكان» يستعمل على وجهين - إمكان ذهنى، وإمكان خارجى. وقد الامكان الذهنى، أن يعرض الشيء على الذهن فلا يعلم امتاعه، بل يقول «يمكن هذا»، لا لعلمه بإمكانه، بل لعدم علمه بامتاعه، مع أن ذلك الشيء قد يكون متنماً في الخارج.

الامكان
الخارجى

وأما الامكان الخارجى، فإن يعلم إمكان الشيء في الخارج. وهذا يكون بأن يعلم وجوده في الخارج، أو وجود نظيره، أو وجود ما هو أبعد عن الوجود منه. فاذا كان الأبعد عن قبول (٢٠٥) الوجود موجوداً، يمكن الوجود، فالأقرب الى الوجود منه أولى.

طريقة القرآن في بيان إمكان المعاد

وهذه طريقة القرآن في بيان إمكان المعاد، يبين ذلك بهذه الطرق.

فتارة يخبر عن أماتهم ثم أحياهم، كما أخبر عن قوم موسى بقوله: وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ بِكَ حَتَّىٰ تَرَىٰ اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّيْقَةُ وَأَنْتُمْ تُنظَرُونَ ۝ ثُمَّ بَعَثْنَاكُمْ مِنْ بَعْدِ مَوْتِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ - البقرة ٥٥-٥٦.

الأول:
الاستدلال
بمن أماتهم
ثم أحياهم

وكما أخبر عن المضروب بالبقرة بقوله: **فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا** كَذَلِكَ يُخَيِّ اللَّهُ **الْمُوتَى** - البقرة ٢: ٧٣. وكما أخبر عن: **الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أَلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ** فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ **مُوتُوا** فَمُتُّوا **أَحْيَاءُ** - البقرة ٢: ٢٤٣.

وكما أخبر عن: **الَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا** قَالَ **أَنَّى يُخَيِّبُ اللَّهُ هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا** فَأَمَاتَهُ اللَّهُ **مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ** قَالَ **كَمْ لَبِثْتُ** قَالَ **لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ** قَالَ **بَلْ لَبِثْتُ مِائَةَ عَامٍ** فَانظُرْ إِلَى **طَعَامِكَ** وَشَرَابِكَ **لَمْ يَسْتَنْسَهُ** وَانظُرْ إِلَى **حِمَارِكَ** وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً **لِلنَّاسِ** وَانظُرْ إِلَى **الْعِظَامِ** كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ **نَكْسُوهَا لَحْمًا** فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ **أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ** - البقرة ٢: ٢٥٩. وعن إبراهيم: **إِذْ قَالَ رَبِّ ارِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى** قَالَ **أَوَلَمْ تُؤْمِنْ** قَالَ **بَلَىٰ** وَلَكِن لِّيُظْمِنَ قَلْبِي قَالَ **فُخِّدْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَضَرَّهُنَّ** إِلَيْكَ ثُمَّ **اجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا** ثُمَّ **ادْعُهُنَّ يَا تَيْنِكَ** سَعِيًا **وَاعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ** - البقرة ٢: ٢٦٠. وكما أخبر عن المسيح عليه السلام أنه كان يحيى الموتى باذن الله.

وكما أخبر عن أصحاب الكهف أنهم: **كَبُشُوا - نِيَامًا - فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةٍ سِنِينَ** وَازْدَادُوا **تِسْعًا** - الكهف ١٨: ٢٥. وقال تعالى: **وَكَذَلِكَ آخَرْنَا عَلَيْهِمْ لِيَتَعْلَمُوا أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَأَنَّ السَّاعَةَ لَا رَيْبَ فِيهَا** إِذْ يَتَنَازَعُونَ **بَيْنَهُمْ** أَمْرَهُمْ - الكهف ١٨: ٢٦. وقد ذكر غير واحد من العلماء أن الناس كانوا قد تنازعوا في (٣٠٦) زمانهم هل يبعث الله الأرواح فقط، أو يبعث الأرواح والاجساد. فأعثر الله هؤلاء على أهل الكهف، وعلوا أنهم بقوا نياماً لا يأكلون ولا يشربون ثلثمائة سنة شمسية، وهي ثلثمائة وتسع هلالية. فأعلمهم الله بذلك إمكان إعادة الأبدان.

١ - وعن إبراهيم: كما في «س»، ولا يوجد في أصلنا إلا مجرد الآية: **وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ ارِنِي... الآية.**
 ٢ - باذن الله: زيادة من «س»، وليس في أصلنا.

ففيه إحدى الطرق التي يبين الله بها إمكان المعاد.

وتارة يستدل على ذلك بالنشأة الأولى ، وأن الاعادة أهون من الابتداء ، كما في

الثانية :
الاستدلال
بالنشأة الأولى

قوله : [يَا أَيُّهَا النَّاسُ] إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّن

تُرَابٍ مُّثْمٍ مِّنْ نُّطْفَةٍ مُّثْمٍ مِّنْ عِلْقَةٍ مُّثْمٍ مِّنْ مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُّخَلَّقَةٍ لِّنُبَيِّنَ

لَكُمْ . - الحج ٢٢ : ٥٥ . وكما في قوله : وَضَرَبَ لَنَا مِثْلًا وَتَسَى خَلْقَهُ ط قَالَ مَنْ يُحْيِي

الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ ه قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ ط وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ

عَلِيمٌ - يس ٣٦ : ٧٨-٧٩ . وكما في قوله : [وَقَالُوا] إِذَا كُنَّا عِظَامًا وَرُفَاتًا

ء إِنَّا لَمَبْسُؤُونَ خَلْقًا جَدِيدًا ه قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا ه أَوْ خَلْقًا

تَمًّا يَكْفُرُ فِي صُدُورِكُمْ ه فَسَيَقُولُونَ مَنْ يُعِيدُنَا قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ

مَرَّةٍ - الاسراء ١٧ : ٤٩-٥١ . وكما في قوله : وَهُوَ الَّذِي يَسُدُّوا الخلق مُثْمٍ

يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ - الروم ٣٠ : ٢٧ .

وتارة يستدل على إمكان ذلك بخلق السموات والأرض ، فإن خلقها أعظم من

الثالث :
استدلال
بخلق الأركان

إعادة الانسان ، كما في قوله : وَقَالُوا إِذَا كُنَّا عِظَامًا وَرُفَاتًا ء إِنَّا لَمَبْسُؤُونَ

خَلْقًا جَدِيدًا ه أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ قَادِرٌ عَلَىٰ أَنْ

يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ وَجَعَلَ لَهُمْ أَجَلًا لَّا رَيْبَ فِيهِ - الاسراء ١٧ : ٩٨-٩٩ . وكما في قوله

تعالى : أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَدِيرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ

مِثْلَهُمْ ط بَلَىٰ ه وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ - يس ٣٦ : ٨١ . وقوله : أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ

الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَمْ يَكُنْ لِحَافَتَيْهِ بِقَدِيرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ

الْمَوْتَى ط بَلَىٰ إِنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ - الاحقاف ٤٦ : ٣٣ .

وتارة يستدل على إمكانه بخلق النبات ، كما في قوله : وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيحَ

الرابعة :
الاستدلال
بخلق النبات

نُسرًا بَيْنَ يَدَيْهِ وَحَمَّتْهُ ط حَتَّىٰ إِذَا أَقَلَّتْ سَحَابًا نِّقَالًا سُقِنَتْهُ لِبَلَدٍ مَّيْمَنٍ

فَأَنْزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ ط كَذَلِكَ نُخْرِجُ الْمَوْتَى لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ - الاعراف ٧: ٥٧، وكما فى قوله: [وَ] اللهُ الَّذِى أَرْسَلَ الرِّيحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فُسِقْنَاهُ إِلَى بَلَدٍ مَيِّتٍ فَأَحْيَيْنَاهُ بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا ط كَذَلِكَ النُّشُورُ - فاطر ٣٥: ٩.

وقد بسطنا الكلام على هذا وأمثاله فى غير هذا الموضوع ، ومبين أن ما عند أئمة النظر - أهل الكلام والفلسفة - من الدلائل العقلية على المطالب الالهية فقد جاء القرآن بما فيها من الحق ، وما هو أكل وأبلغ منها على أحسن وجه ، مع تنزهه عن الأغاليط الكثيرة الموجودة عند هؤلاء . فان خطأهم فيها كثير جداً ، ولعل ضلالهم أكثر من هداهم ، وجهلهم أكثر من علمهم .

ولهذا قال أبو عبد الله الرازى فى آخر عمره فى كتابه « أقسام اللذات »^١ : لقد تأملت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية ، فما رأيتها تشفى عيلاً ولا تروى غليلاً ورأيت أقرب الطرق طريقة القرآن - أقرأ فى الإثبات : الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى - طه ٢٠: ٥٠ . إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ - فاطر ٣٥: ١٠ : وأقرأ فى النبى : لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ - الشورى ٤٢: ١١ . وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا - طه ٢٠: ١١٠ . ومن جرب مثل تجربتى عرف مثل معرفتى .

فساد إثبات الامكان الخارجى بمجرد عدم العلم بالامتناع

والمقصود هنا أن « الامكان الخارجى » يعرف بالوجود ، لا بمجرد عدم العلم بالامتناع ، كما يقوله طائفة منهم الآمدى - إذا أرادوا إثبات إمكان أمر قالوا : لو

١ - « أقسام اللذات » : قال العلامة ابن القيم رح فى « اجتماع الجيوش الاسلامية » : هو آخر كتاب للإمام غفرالدين الرازى صنعه فى آخر عمره . وهو كتاب مفيد ذكر فيه أقسام اللذات ، وبين أنها ثلاثة أقسام : كالأكل والشرب والتباج واللباس ؛ واللذة الخيالية الروحية ، كلذة الرياسة والأمر والتهى والترفع ونحوها ؛ واللذة العقلية ، كلذة العلوم والمعارف . وتكلم على كل واحد من هذه الأقسام - اه . وذكره ابن النديم باسم « كتاب اللذة » .

قدّرنا هذا لم يلزم منه تمتع . فان هذه القضية الشرطية غير معلومة ، فان كونه لا يلزم منه محذور ليس معلوماً (٣٠٨) بالبدية ، ولا أقام عليه دليلاً نظرياً .

وأبعد من إنباته « الامكان الخارجى » بـ « الامكان الذهنى » ما يسلكه طائفة من المتفلسفة والمتكلمة ، كابن سينا والرازى وغيرهما ، فى إثبات « الامكان الخارجى » بمجرد إمكان تصوّره فى الذهن . كما أن ابن سينا وأتباعه لما أرادوا إثبات موجودٍ فى الخارج معقول — لا يكون محسوساً بحال — استدلوا على ذلك بتصور « الانسان الكلى المطلق المتناول للافراد الموجودة فى الخارج » . وهذا إنما يفيد إمكان وجود هذه المعقولات فى الذهن ، فان الكلى لا يوجد كلياً إلا فى الذهن . وهذا ليس مورد النزاع ، وإنما النزاع فى إمكان وجود مثل هذا المعقول فى الخارج . وليس كل ما تصوّره الذهن يكون موجوداً فى الخارج كما يتصور الذهن . فان الذهن يتصور ما يتمتع وجوده فى الخارج ، كما يتصور الجمع بين النقيضين والضدّين .

فساد إنباته
بمجرد إمكان
تصوره الذهنى

وقد تبعه الرازى على الاستدلال بهذا ، واستدل هو وغيره على إمكان ذلك بأن قال : « يمكن أن يقال : الموجود إما أن يكون مجانباً لغيره وإما أن يكون مابثاً لغيره ، وإما أن لا يكون — لا مجانباً ولا مابثاً » . فظنوا أنه بإمكان هذا التقسيم العقلى يستدل على إمكان وجود كل من الأقسام فى الخارج ، وهذا غلط . فان هذا التقسيم كقول القائل : الموجود إما أن يكون واجباً وإما أن يكون ممكناً ، وإما أن لا يكون واجباً ولا ممكناً . وإما أن يكون قديماً وإما أن يكون محدثاً ، وإما أن لا يكون قديماً ولا محدثاً . وإما أن يكون قائماً بنفسه وإما أن يكون قائماً بغيره ، وإما أن لا يكون قائماً بنفسه ولا بغيره . وأمثال ذلك من التقسيمات التى يقدرها الذهن . ومعلوم (٣٠٩) أن هذا لا يدل على إمكان وجود موجود ، لا واجب ولا يمكن ، ولا قديم ولا حادث ، ولا قائم بنفسه ولا بغيره . وكذلك ما تقدم .

فساد إنباته
بالتقسيم العقلى

فان طرق هؤلاء فى إثبات « الامكان الخارجى » من طريقة القرآن ؟

محاولتهم معارضة الفِطْر وتعاليم الرسل

ثم إنهم يمثل هذه الطرق الفاسدة يريدون خروج الناس عما فطروا عليه من المعارف اليقينية، والبراهين العقلية، وما جاءت به الرسل من الأخبار الإلهية عن الله تعالى واليوم الآخر.

ويثبتوا رب العالمين من الوجود ما يستلزم الجمع بين التقيضين، فيكذبوا بصرح المعقول وصحيح المنقول، كقولهم لا هو مبائن للخلوقات، ولا بجانب لها، ولا يشار إليه، ونحو ذلك من القضايا السلبية التي يصفون بها رب العالمين بما لا يتضمن وصفه بصفة كمال، بل يشاركه فيها المتمتع والمعدومات، وتستلزم كون الموصوف بها معدوماً، بل تمتعاً.

ويريدون أن يجعلوا مثل هذه القضايا الكاذبة والخيالات الفاسدة أصولاً عقلية يعارض بها ما أرسل الله به رسله وأتزل به كتبه من الآيات، وما فطر الله عليه عباده، وما تقوم عليه الأدلة العقلية التي لا شبهة فيها.

ولهذا كان أساطين الفلاسفة القدماء وكثير من المتأخرين منهم على خلاف قول هؤلاء النفاة، وكانوا أقرب إلى موافقة الأنبياء وأتباع الأنبياء من هؤلاء النفاة من المتفلسفة والجهمية والمتكلمة، كما قد بسطت أقوالهم في غير هذا الموضوع.

والمقصود هنا التنبيه على أصول سلبوها، أفسدوا بها العلوم العقلية والسمعية. فان مبنى العقل على صحة الفطرة وسلامتها، ومبنى السمع على تصديق الأنبياء - صلوات الله عليهم.

كون تعليم الأنبياء جامعاً للأدلة العقلية والسمعية جميعاً

ثم الأنبياء - صلوات الله عليهم - كملوا للناس الأمرين، فدلواهم على الأدلة

العقلية التي بها تعلم (٣١٠) المطالب الإلهية التي يمكنهم عليهم بها بالنظر والاستدلال، وأخبروهم مع ذلك من تفاصيل الغيب بما يعجزون عن معرفته بمجرد نظرهم واستدلالهم.

وليس تعليم الأنبياء - صلوات الله عليهم - مقصوراً على مجرد الخبر، كما يظنه كثير من النظار. بل هم يتنوا من البراهين العقلية التي بها تعلم العلوم الإلهية ما لا يوجد عند هؤلاء البتة. فتعليمهم - صلوات الله عليهم - جامع للدلالة العقلية والسمعية جميعاً بخلاف الذين خالفوهم. فان تعليمهم غير مفيد للدلالة العقلية والسمعية مع ما في نفوسهم من الكبر الذي ما هم يبالغون فيه، كما قال تعالى: [إِنَّ] الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ آتَتْهُمْ إِنْ فِي صُدُورِهِمْ إِلَّا كِبْرٌ مَّا هُمْ بِبَالِيغِيهِ ؕ فَانْتَقِدْ بِاللَّهِ ط إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ - المؤمن ٤٠: ٥٦. وقال: الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ آتَتْهُمْ ط كِبْرٌ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ وَعِنْدَ الَّذِينَ آمَنُوا ط كَذَلِكَ يَفْطِنُ اللَّهُ عَلَى كُلِّ قَلْبٍ مُتَّكِبٍ جَبَّارٍ - المؤمن ٤٠: ٣٥. وقال تعالى: فَلَمَّا جَاءَهُمْ رَسُولُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَرِحُوا بِمَا عِنْدَهُمْ مِنَ الْعِلْمِ وَحَاقَ بِهِمْ مَّا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ - المؤمن ٤٠: ٨٣. ومثل هذا كثير في القرآن. وقد بسطنا القول فيه في بيان درجۃ تعارض الشرع والعقل،^١

ولهذا لما كانوا يتصورون في أذهانهم ما يظنون وجوده في الخارج جعلوا علومهم ثلاثة أنواع. أداها عندهم «الطبيعي»، وهو ما لا يتجرد عن المادة، لا في الذهن ولا في الخارج، وهو الكلام في «الجسم»، وأحكامه وأقسامه. وأوسطها «الرياضي»، وهو ما يتجرد عن المادة في الذهن لا في الخارج، مثل علم الحساب والهندسة. فانه

١- «بيان درجۃ تعارض الشرع والعقل»: هو الذي سماه به كتاب تعارض العقل والنقل. مختصراً كما تقدم في ص ٢٥٢ مع تعليقنا عليه. ويسمى أيضاً «بيان موافقة صريح العقل لصحيح النقل»، ولا فرق بينهما، إذ «درجۃ التعارض» يحدث «الموافقة». قال في «كشف الظنون»: «درجۃ التعارض» في مجلدات للشيخ ابن تيمية. وأما بسط قول المصنف فيما ذكرهنا من محاولة أهل الكلام والفلسفة معارضة الفطرة وتعليم الرسل وكون تعليمهم جامعاً فهو عين موضوع الكتاب. لذكر أولاً نص قانونهم الفاسد بقولهم: «إذا تعارضت الأدلة السمعية والعقلية، فاما أن يجمع بينهما، وهو محال لأنه جمع بين التقيضين، الخ»، ثم رده رداً شافياً بليغاً من ثمانية عشر وجهاً، وبسطه في نحو ٢٠٠ صفحة (ص ٤١ - ١٩٧، ج ١)، ففرق قانونهم الفاسد الذي سبب فساد فطر خلق كثير من هذه الأمة كل منقوك، وقرر عظمة نصوص الأنبياء في النفوس أبلغ تقرير.

لا يوجد في الخارج ذو مقدار إلا «جسماً»، ولكن مجرد المقدار في النفس. وأغلاها عندهم ما يسمونه «علم ما بعد الطبيعة» باعتبار الاستدلال العلي، وما قبل الطبيعة باعتبار الوجود العيني، وقد يسمونه «العلم الالهي»، ويسمونه «الفلسفة الأولى» و«الحكمة العليا»، وهو ما تجرد عن المادّة في الذهن والخارج.

وإذا تأمل الخبير بالحقائق كلامهم في هذه (٣١١) الأنواع لم يجد عندهم علماً بمعلومات موجودة في الخارج إلا القسم الذي يسمونه «الطبيعي» وما يتبعه من «الرياضي». وأما «الرياضي» المجرد في الذهن فهو الحكم بمقادير ذهنية لا وجود لها في الخارج. والذي سموه «علم ما بعد الطبيعة»، وهو ما جرّده عن المادّة في الذهن والخارج، إذا تدبّر لم يوجد فيه علم بمعلوم موجود في الخارج، وإنما تصوروا أموراً مقدّرة في أذهانهم لا حقيقة لها في الخارج. ولهذا كان منتهى نظرهم وآخر فلسفتهم وحكمتهم هو «الوجود المطلق الكلي»، أو المشروط بسلب جميع الأمور الوجودية.

فوضع العلم الالهي الناظر في «الوجود» ولواحقه هو «الوجود الكلي» المنقسم إلى جوهر وعرض، وعلّة ومعلول، وقديم وحادث. وهذا لا وجود له في الخارج، وإنما يوجد في الذهن. وهو «العلم الأعلى» عندهم. فهذا العلم الأعلى مقدر في الذهن. والعليّ الأعلى الموجود في الخارج هو الله الذي لا إله إلا هو، الذي أنزل قوله: ١٥
سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى ۝ الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى ۝ وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى ۝ وَالَّذِي
أَخْرَجَ الْمَدْرَعَى ۝ لِيَجْعَلَ نُجُومًا كَأَنَّ الْوَجْهَ - الأعلى ٨٧ : ٥١.

وأما «واجب الوجود» الذي يثبتونه، فاما أن يجعلوه وجوداً مجرداً عن كل قيد ثبوتى وعدمى، وإما أن يقولوا: بل هو مقيد بالأمور السلبية دون الثبوتية، كقول ابن سينا وأمثاله. وهذا إنما يوجد في الذهن لا في الخارج. فانه يمتنع ثبوت موجود خارجي لا يوصف بشيء من الأمور الثبوتية، أو لا من الثبوتية ولا السلبية. بل أى موجود حقير فرضته كان خيراً من هذا الذي لا يوصف بشيء ثبوتى، فانه قد شارك (٣١٢) ذلك الموجود الحقير في مسمى «الوجود» ولم يمتز عنه إلا بوصف عدمى،

وذلك الموجود الحقيقى امتاز عنه بأمر وجودى . والوجود خير من العدم ، فكان ما امتاز به ذلك الموجود الحقيقى خيراً مما ميزوا به « واجب الوجود » بزعمهم . وقد بسط هذا فى موضع آخر ، وبيّن أن ما يثبتونه ويجعلونه « واجب الوجود » هو ممتنع الوجود ، ولكن يفرض فى الذهن كما يفرض سائر الممتنعات .

والمقصود هنا أنهم كثيراً ما يدعون فى المطالب البرهانية من الأمور العقلية ما يكونوا قد قدروه فى أذهانهم ، ويقولون : نحن نتكلم فى الأمور الكلية والعقليات المحضة . وإذا ذكر لهم شىء قالوا : تتكلم فيما هو أعم من ذلك ، وفى « الحقيقة من حيث هى » ، ونحو هذه العبارات . فيطالبون بتحقيق ما ذكروه فى الخارج ، ويقال « يتبنوا هذا ، أى شىء هو ؟ » ، فهناك يظهر جهلهم ، وأن ما يقولونه هو أمر مقدّر فى الأذهان ، لا حقيقة له فى الأعيان . وهذا مثل أن يقال لهم « اذكروا مثال ذلك » ، والمثال أمر جزئى . فاذا عجزوا عن التمثيل وقالوا « نحن نتكلم فى الأمور الكلية » فاعلم أنهم يتكلمون بلا علم ، وفيما لا يعلمون أن له معلوماً فى الخارج ، بل فيما ليس له معلوم فى الخارج ، وفيما قد يمتنع أن يكون له معلوم فى الخارج . وإلا فالعلم بالأمور الموجودة إذا كان كلياً كان له معلومات ثابتة فى الخارج .

عجزهم عن
تمثيل الأمور
الكلية

١٠

ولفظ « الكلى » يريدون به « ما لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه » . ثم قد يكون ممتنعاً فى الخارج ، كشريك البارى . وقد يكون معدوماً وإنما (٢١٢) يقدره الذهن ، كما يقدر « عزى أيل » ، وهذا تمثيل أرسطو .

معنى لفظ
« الكلى »

وقد يكون موجوداً فى الخارج لكن لا يقبل الشركة ، وقد يمكن وقوع الشركة فيه ولم تقع . وهم يمثلون هذا باسم « الآله » و « الشمس » ، ويجعلون مسمى هذا كلياً لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه ، وإنما امتنعت الشركة فيه لسبب خارجى فأنحصر نوعه فى شخصه ، لا لمجرد تصور معناه ؛ وهذا مشهور بينهم .

بحسب نفيس
فى لفظى
« الآله »
و « الشمس »

وإنما يصحّ هذا إذا كان لفظ « الآله » و لفظ « الشمس » اسم جنس بحيث لا يقصد به « الشمس المعينة » ، ولا « الآله المعين المعروف » . فان « الكلى » عندهم مثل

« اسم الجنس » في اصطلاح النحاة ، وهو ما عُلق على الشيء وعلى كل ما أشبهه . والناس لا يقصدون بلفظ « الشمس » إلا « الشمس المعينة » ، واللام فيها لتعريف العهد ، لا للجنس ، كما قال تعالى : وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ ط كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ - الأنبياء : ٢١ : ٢٣ . فسمى « الشمس » و « القمر » هنا جزئياً ، لا كلياً ، بخلاف لفظ « الكوكب » و « النجم » ونحو ذلك ، فانه كلي . وكذلك اسم « الاله » عند المسلمين إنما يريدون به « إلههم » ، وهو « الله » لا إله إلا هو .

وعلى هذا فليس هذا ولا هذا كلياً مشتركاً . بل نفس تصور معناه يمنع من وقوع الشركة فيه . فهو معين مختص ، وهو الذي يسمونه « الجزئى » ؛ ليس مطلقاً مشتركاً ، وهو الذي يسمونه « الكلى » .

حيرة الخسرو
شاهي من
الكليات

وكان الخسرو شاهي من أعيانهم وأعيان أصحاب الرازي . وكان يقول : « ما عثرنا إلا على هذه الكليات » . وكان قد وقع في حيرة وشك ، حتى كان يقول : « والله ! ما أدري ما أعتقد ، والله ! ما أدري ما أعتقد ، والله ! ما أدري ما أعتقد » .

الاستدلال بالكليات على أفرادها استدلال بالخفي على الجلي

والمقصود أن الذي يدعونه من الكليات هو إذا كان علماً فهو ما يعرف به « قياس (٣١٤) التمثيل » ، لا يقف على القياس المنطقي الشمولى أصلاً . بل ما يدعون توفقه على هذا القياس تعلم أفراده التي يستدل عليها بدون هذا القياس ؛ وذلك أيسر وأسهل . فيكون الاستدلال عليها بالقياس الذي يسمونه « البرهاني » استدلالاً على الأجلي بالأخفي . وإذا قيل : فالبرهان يفيد قضية كلية ، قيل : أما البرهان الذي يستحق اسم البرهان عندهم ، وهو ما كان مؤلفاً من المقدمات اليقينية المحضة الواجب قبولها التي يمتنع

١ - الخسرو شاهي : نسبة إلى « خسرو شاه » قرية بمرو ، هو شمس الدين أبو محمد عبد الحميد بن عيسى ابن عمريه بن يوسف بن خليل بن عبد الله بن يوسف التبريزي الشافعي ، العلامة المتكلم . أخذ الكلام عن الامام غفر الدين الرازي وبرع فيه ، وتفنن في علوم متعددة منها الفلسفة ، ودرس وناظر . اختصر « المذهب » في الفقه ، و « الشفاء » لابن سينا ، وله إشكالات وإرادات جيدة . توفي سنة ٦٥٢ هـ بمشق - شذرات الذهب . ٢ - علي : لا يوجد بأصلنا . وإنما أضفناه من « س » .

نقيضها، فانها بهذه المنزلة. وأما ما لا يكون كذلك، بل يكون مؤلفاً من القضايا التجريبية العادية، كالقضايا الطبيعية، والطبية، والنحوية، ونحو ذلك، فهذه كثيراً ما تكون منتقضة، ولا يجزم العقل بامتناع اتقاضها إلا بشروط. فان العاديات يجوز اتقاضها، والقضية الكلية إذا جاز اتقاضها لم يكن عندهم مادة للبرهان، بل للجدل أو الخطابة. ٥

فان قيل: وأنتم تجزمون بمراد المتكلم بكلامه في غالب المواضع، كما تجزمون بمراد الرسول، ومراد علماء الشرع، والطب، والنحو؛ والعلم باللغات مبناه على القضايا العادية، قيل: الجزم بمراد الشخص المعين ليس هو قضية كلية، بل هو علم بمراد شخص معين. وهذا وإن كان علينا بلغته وعادته هو بما يعين على العلم بمراده فلا بد مع ذلك من علم يختص به يعرف أنه إنما تكلمه بتلك العادة لئيفهمنا مراده. وحيثئذ، فليس هذا بما نحن فيه. ولهذا لا نستدل على هذا بمجرد ما ذكروه من برهانهم. ١٠

وهم يعيرون في صناعة «الحد» أن يعرف الجلي بالحنفي، وهذا في صناعة «البرهان» أشدّ عيياً. فان «البرهان» لا يراد به إلا بيان المدلول عليه وتعريفه وكشفه وإيضاحه. فاذا كان هو أوضح وأظهر كان هذا بياناً للجلي بالحنفي. وأما «الحد» فالصواب أن المراد به التمييز بينه وبين المحدود، لا تعريف الماهية. وإذا كان مطلوبه هو التمييز فقد يكون المميز أخفى، وقد يكون أجلى. ١٥

المقدمات الخفية قد تنفع بعض الناس وفي المناظرة

ومع هذا فلما كان الجلاء والخفاء من الأمور النسبية فقد ينتفع بالدليل الخفي والحد الخفي بعض الناس. وكثير من الناس إذا ذكر له الواضح لم يعبا به، وقد لا يسله حتى يذكر له دليل مستلزم ثبوته، فانه يسله. وكذلك إذا ذكر له حد يميزه. وهذا في الغالب يكون من معاند، أو ممن تعودت نفسه أنها لا تعلم إلا ما تعنت عليه، وفكرت فيه، وانتقلت فيه من مقدمة إلى مقدمة. فان العادة طيبة ثانية. فكثير ممن تعودت الحث والنظر صارت عادة نفسه كالطبيعة له، لا يعرف ولا يقبل ولا يسلم ٢٠

القياس المقام الرابع - الوجه الثاني: إنكار العقل بأن في الناس من يقول بإنكار الحقائق ٣٣٩

إلا ما حصل له بعد بحث ونظر، بل وجدل ومنع ومعارضة. فحينئذ يعرف به ويقبله ويسلمه، وإن كان عند أكثر الناس من الأمور (٣١٥) الواضحة البينة التي لا تحتاج إلى بحث ونظر. فالطريق الطويلة والمقدمات الخفية التي يذكرها كثير من النظار تنفع لمثل هؤلاء في النظر، وتنفع في المناظرة لقطع المعاند وتبكيك الجاحد.

معنى
السفسطة.

فإن السفسطة أمر يعرض لكثير من النفوس، وهي جحد الحق. وهي لفظة معربة من اليونانية، أصلها «سوفسطيا»، أي «حكمة موهمة». فلما عُرِّبَت قيل «سفسطة».

إنكار العقل
بأن في الناس
من يقول
بانكار
الحقائق

وأما ما يذكره طائفة من أهل الكلام وناقلي المقالات أن في الناس رجل يقال له «سوفسطا»، وأنه وأصحابه ينكرون جميع الحقائق والعلوم، فهذا باطل لا حقيقة له. ولا يتصور أن يعيش أحد من بني آدم، بل ولا من البهائم، مع جحد جميع الحقائق والشعور بها. فإن الإنسان مدني بالطبع، فلا بد أن يعرف بعض الناس بعضاً. ويعرف الإنسان جوعه وشبعه، وعطشه ورثه، ولذته وألمه، ويميز بين ما يأكله وما لا يأكله، وما يلبسه وما لا يلبسه، وبين مسكنه ومسكن جاره، وبين الليل والنهار، وغير ذلك من الأمور التي هي ضرورية في الحياة.

إبطال النقل
بأن طائفة
السنية تبطل
من العلوم ما
عدا الحيات

وكذلك ما يذكرونه أن في السمنية^١ قوم ينكرون من العلوم ما سوى «الحسيات» حتى يتكروا «المواترات» غلط على القوم. فانهم أنكروا وجود ما لا يمكن الاحساس به، لم يتكروا وجود ما لا يحسونه هم به. وقد ذكر الامام أحمد مناظرتهم (٣١٦) للجهنم بن صفوان^٢، وهي تقتضي ذلك. وإلا فهؤلاء من عقلاء

١ - السنية: قال الفيومي في «المصباح النير»: والسنية فرقة تعد الأصنام، وتقول بالتناسخ، وتكر حصول العلم بالأخبار. قيل: نسبة إلى «سومات» بلدة من الهند على غير قياس - اهـ.

٢ - الجهنم بن صفوان: هو مولد بني راسب، ويكنى بأبي محرز. هو الذي نسبت إليه الفرقة «الجهمية». كان يأخذ عن الجعد بن درهم نقل الحافظ ابن حجر في «فتح الباري»، قول الاستاذ أبي منصور عبد القاهر ابن طاهر البغدادي في كتابه «الفرق بين الفرق»: والجهمية أتباع جهنم بن صفوان الذي قال بالأخبار والاضطرار إلى الأعمال. وقال: لا فعل لأحد غير الله تعالى، وإنما ينسب الفعل إلى العبد مجزأ من غير أن يكون فعلاً أو مستظيماً لشيء. وزعم أن علم الله حادث، وامتنع من وصف الله تعالى بأنه «دسي». أو «حي»، أو «عالم»، أو «مريد»، حتى قال: لا أضفه بوصف يجوز إطلاقه على غيره. قال: وأصفه

الهند وحكامهم ، وإن كانوا مشركين يعبدون الأصنام . فلا يتصور أن أحدهم ينكر ما كان قبل مولده ، فلا ينكر وجود البلاد ، والأنهار ، والجبال ، والدور ، التي لم يرها ؛ ولا ينكر وجود كل إنسان أو بهيمة لم يرها . فإن هذا ليس عليه أحد من بني آدم ، بل بنو آدم كلهم متفقون على أن ما شاهدوه علوه بالمشاهدة ، وما غاب عنهم علوه بالأخبار . فلا يتصور أن كل طائفة من الطوائف تتفق على جحد جنس الأخبار .

ولكن قد تعرض السفسطة لبعض الطوائف وبعض الأشخاص في بعض المعارف . فإن أمراض القلوب كأعراض الأجسام . فكما أنها ليس في الوجود أمة ولا شخص يمرض بكل مرض ، فليس فيهم من هو جاهل بكل شيء ، وفساد الاعتقاد في كل شيء ، وفساد القصد في كل شيء . بل قد يوجد فيهم من هو مريض ببعض الأمراض ، بل قد يوجد بعض الطوائف يكثر فيهم بعض الأمراض . وهؤلاء المرضى لا يتفعون بالأغذية الفطرية ، بل يحتاجون إلى علاج وأدوية تناسب مزاجهم .

وكذلك من كان به سفسطة ومرضت فطرته في بعض المعارف لا يستعمل معه الأدلة النظرية ، بل يستعمل معه نوع من العلاج والأدوية . فقد تكون الحدود والأدلة التي تحوجه إلى (٣١٧) النظر والفكر إذا تصورنا مقدمة مقدمة مما يزيل

قد تست
طريقة
المقدمات
لازالة
السفسطة

١٠

١٥

(بقية التعليق السابق) بأنه «خالق» و«محي» و«ميت» و«موحد» - بفتح المهملة الثقيلة - لأن هذه الأوصاف خاصة به . وزعم أن كلام الله حادث ، ولم يسم الله متكلماً به . قال : وكان جهم يحمل السلاح ويقاتل ، وخرج مع الحرث بن سريج لما قام على نصر بن سيار ، عامل بني أمية بخراسان . قال أمره إلى أن قتل سلم بن أحوز ، وكان صاحب شرطة نصر - اهـ . وعن خلف بن سليمان البلخي ، قال : كان الجهم من أهل الكوفة ، وكان نصيحاً ، ولم يكن له نفاذ في العلم . فلقبه قوم من الزنادقة فقالوا له : «صف لنا ربك الذي تعبد» . فدخل البيت لا يخرج مدة ، ثم خرج فقال : «هو هذا الهواء مع كل شيء» . وأورد الامام البخاري آثاراً كثيرة عن السلف في تكفير جهم . قال الطبري إن قتل جهم كان في سنة ١٢٨ هـ . وعن خلاد الطفاوي : بلغ سلم بن أحوز - وكان على شرطة خراسان - أن جهم بن صفوان ينكر أن الله كلم موسى تكليماً ، فقتله . زاد الطبري أن سلماً قال لجهم : «لو كنت في بطني لشققتك حتى أقتلك» . فقتله - مأخوذ عن «فتح الباري» ملخصاً . وأوردناه ببعض التفصيل لكثرة ما ورد من رد المصنف على هذه الفرقة الضالة المضلة ، وشناعة آرائها الفاسدة ، وعظم الضرر منها للامة .

سفسطته وتحوّجه إلى الاعتراف بالحق . وهذا بمنزلة من يغلط في الحساب ، والحساب لا يحتمل وجهين . وقد يكون غلظه ظاهراً وهو لا يعرفه ، أو لا يعترف به . فيسلك معه طريق طويل يعرف بها الحق ، ويقال له « أخذت كذا ، وأخذت كذا ، فصار كذا ؛ وأخذت كذا ، وأخذت كذا ، فصار كذا » .

وقد تستعمل
في المناظرات

وكذلك للمناظر . قد تضرب له الأمثال ، فإن المثال يكشف الحال حتى في المعلومات بالحس والبدية . وقد تستسلف معه المقدمات ، وإلا فقد يجحد إذا عرف أنه يلزمه الاعتراف بما ينكره . وهي طريقة المتقدمين من نظار المسلمين وقدماء اليونان في المناظرة . يكون المستدل هو السائل ، لا المعارض . فيستسلف المقدمات ، ويقول « ما تقول في كذا ، وفي كذا ؟ » أو يقول « ليّين كذا وكذا ، مقدمة مقدمة ، فإذا اعترف بتلك المقدمات يُبين ما تستلزمه من النتائج المطلوبة .

١٠

فيجب الفرق بين ما تقف معرفة الحق عليه وتحتاج إليه وبين ما يعرف الحق بدونه ، ولكن قد يزال به بعض الأمراض ويقطع به بعض المعاندين والله سبحانه أعلم .

لمعرفة الحق
طرق
لا طريقة
واحدة

وكثير من النظر يسلك في معرفة المطلوب طريقاً يقولون لا طريق إلا هو ، وكذلك في « الحدود » . وقد تكون تلك الطريق فاسدة ، وقد تكون صحيحة ، ولكن للناس طرق أخرى . كما قد يقوله كثير منهم في معرفة الصانع أو معرفة صدق رسوله « إنه لا طريق إليها إلا هذه الطريق » ، وتكون للناس طرق خير منها .

« كتاب الآراء والديانات ، للنوحي »

وكنت قد علّقت الكلام على أهل المنطق في مجلس واحد بسرعة لسبب اقتضى ذلك .^١ ثم بعد مدة نظرت في « كتاب الآراء والديانات ، لأبي محمد الحسن بن موسى النوحي »^٢ ، فرأيت قد ذكر نحو هذا المعنى عن تقدم من متكلمي المسلمين . فانه

٢٠

١ - قد تقدم بيانه في مقدمة المصنف ، ص ٣ ، س ١٠-١٣ .

٢ - النوحي : هو أبو محمد الحسن بن موسى النوحي البغدادي الشيعي من علماء الامامية ، توفي بعد سنة ٥٣٠ ،

ذكر كلام أرسطو في المنطق مختصراً .

اختلاف الفلاسفة فيما بينهم

وأرسطو هو المعلم (٢١٨) الأول لأصحاب هذه التعاليم الذين يسمون «المشائين» . وهم أصحاب هذا المنطق اليوناني الذي وضعه أرسطو ، وما يتبعه من الطبيعي والآلهي . فان الفلاسفة ليسوا أمة واحدة لها مقالة في العلم الالهي والطبيعي وغيرهما ، بل هم أصناف متفرقون ، وبينهم من التفرق والاختلاف ما لا يحصى إلا الله — أعظم مما بين الملة الواحدة كاليهود والنصارى أضعافاً مضاعفة .

الفلاسفة
أصناف
متفرقون

كلما كان القوم عن اتباع الرسل أبعد كان اختلافهم أكثر

فان القوم كلما بعدوا عن اتباع الرسل والكتب المنزلة كان أعظم في تفرقهم واختلافهم . فانهم يكونوا أضل ، كما في الحديث الذي رواه الترمذي عن أبي أمامة ، عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « ما ضل قوم بعد هدى كانوا عليه إلا أوتوا الجدل » ، ثم قرأ قوله : « مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلًا بَلْ لَهُمْ قَوْمٌ فَحِصْنٌ مِّنَ الْجَدَلِ إِذْ لَا يَحْكُمُ بَيْنَ النَّاسِ فِيهَا تَتَّزَعُوا فِيهِ إِلَّا كِتَابٌ مِّنزَلٌ وَنَبِيٌّ مَّرْسَلٌ ، كَمَا قَالَ تَعَالَى : كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَمَا فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ بَعثًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ » — البقرة ٢ : ٢١٣ .

١٠

الحكم بين
الناس هو
الكتاب
والرسول

(بقية التعليق السابق) كما ذكره صاحب «إيضاح المكنوت» في الذيل على كشف الظنون ، وذكر له كتاب «الاعتبار والتمييز والانتصار» ، و«الرد على أهل المنطق» ، و«الرد على فرق الشيعة ما عدا الامامية» ، ولعل هذا هو الذي طبع باستانبول سنة ١٩٣١ م باسم «فرق الشيعة» ، وذكر كتباً غيرها في الردود . وقال ابن النديم : وله من الكتب «كتاب الآراء والديانات» ، ولم يتمه .

١ — سيعود المصنف إلى كلام النوبختي بعد بحث طويل في اختلاف الفلاسفة وغيرهم على سبيل الاستطراد ، وسنعلم له علامة بعنوانه هنالك .

ولهذا قال تعالى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي
 الْأَمْرِ مِنْكُمْ ۖ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ
 تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۚ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا - النساء: ٥٩ . وقد
 أنزل مع رسله الكتاب والميزان ، كما (٣١٩) قال تعالى: لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا
 بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ ۗ وَأَنْزَلْنَا
 الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَن يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ
 بِالْغَيْبِ ۗ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ - الحديد: ٥٧ : ٢٥ . وقال: اللَّهُ الَّذِي أَنْزَلَ
 الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ - الشورى: ٤٢ : ١٧ .

و «الميزان» قال كثير من المفسرين: هو «العدل» . وقال بعضهم: هو ما به
 توزن الأمور، وهو ما به يعرف العدل . وكذلك قالوا في قوله: وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا
 وَوَضَعَ الْمِيزَانَ - الرحمن: ٥٥ : ٧ : الأمثال المضروبة والاقيسة العقلية التي تجمع بين
 المتماثلات وتفرق بين المختلفات . وإذا أطلق لفظ «الكتاب» كما في قوله: وَأَنْزَلْنَا
 مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ - البقرة: ٢ : ٢١٢
 دخل فيه الميزان ، لأن الله تعالى بين في كتابه من الأمثال المضروبة والمقاييس العقلية
 ما يعرف به الحق والباطل .

١٥

وهذا كلفظ «الحكمة» ، تارة يقرب «الكتاب» كما في قوله: وَأَنْزَلَ [اللَّهُ]
 عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ - النساء: ٤ : ١١٣ : وتارة يفرد «الكتاب» كقوله: الْحَمْدُ
 لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ - الكهف: ١٨ : ١ . وإذا أفرد دخلت «الحكمة»
 في معناه . وكذلك في لفظ «القرآن» و «الايمان» . قال تعالى: وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا
 إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا ۗ مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِن جَعَلْنَاهُ
 نُورًا نُّهْدِي بِهِ مَن نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا ۗ وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ ۗ

٢٠

- الشورى ٤٢ : ٥٢ . وإذا أفرد لفظ « القرآن » فهو يدل على « الايمان » ، كما أن « الايمان » يدل على « القرآن » ، فهما متلازمان . وسيأتي إن شاء الله الكلام (٣٢٠) على هذا .

وقد أمر الله بالجماعة والإتلاف ، ونهى عن الفرقة والاختلاف . فقال تعالى : **وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرُّقُوا** - آل عمران ٣ : ١٠٣ . وقال تعالى : **إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا لَأَنتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ** - الأنعام ٦ : ١٥٩ . وقال : **وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ** - آل عمران ٣ : ١٠٥ . وقد أخبر أن أهل الرحمة لا يختلفون . فقال تعالى : **وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَنْ رَجِمَ رَبِّكَ** - مود ١١ : ١١٨-١١٩ .

نهى الله عن
الاختلاف

ولهذا يوجد أتبع الناس للرسول أقلهم اختلافاً . كأهل الحديث والسنة فانهم أقل اختلافاً من جميع الطوائف . ثم من كان إليهم أقرب من جميع الطوائف المنتسة إلى السنة كانوا أقل اختلافاً . فأما من بعد من السنة ، كالمعتزلة والرافضة ، فتقدم أكثر الطوائف اختلافاً .

أقل الطوائف
اختلافاً أهل
الحديث
والسنة

كثرة اختلاف الفلاسفة

وأما اختلاف الفلاسفة فلا يحصره أحد . وقد ذكر أبو الحسن الأشعري في « كتاب المقالات : مقالات غير الاسلاميين » ، عنهم من المقالات ما لم يذكره الفارابي ، وابن سينا ، وأمثالهما . وكذلك القاضي أبو بكر بن الطيب في « كتاب الدقائق » ، الذي رد فيه على الفلاسفة والمنجمين ، ورجح فيه منطق المتكلمين من العرب على منطق اليونان . وكذلك متكلمة المعتزلة والشيعة وغيرهم في ردحهم على الفلاسفة ذكروا أنواعاً من المقالات ورددوها .

١٥

١ - « مقالات غير الاسلاميين » : لعله كتاب « جل المقالات » . قال الأشعري في بعض كتبه : « وألنا كتاباً في جل مقالات الملحدين وجل أقاويل الموحدين ، سميناه كتاب « جل المقالات » . وهو غير كتاب « مقالات الاسلاميين » له أيضاً الذي طالما يذكره المصنف ويورد من عباراته ، والذي قد طبع متقناً باستانبول سنة ١٩٢٩-٣٠ م في جزئين ، صفحته ٦١٤ ، باعتناء المستشرق الألماني هـ . ريتز ، بعنوان « مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين » .

ولكن مذهب الفلاسفة الذين نصره الفارابي وابن سينا وأمثالهما، كالسهروردي^١ المقتول على الزندقة، وكأبي بكر بن الصائغ^٢، وابن رشد الحفيد، هو مذهب المشائين أتباع أرسطو صاحب المنطق. وهو الذي (٢٢١) يذكره الغزالي في كتاب

أنصار مذهب
المشائين
أتباع أرسطو

١ - السهروردي: عليه حاشية بهامش الأصل محظ غير واضح، وفيها بعض بياضات كما ترى. وهذا صورتها تقريباً مع ما فيها من الخلل: صاحب «حكمة الاشراف» التي يذكر أنها حكمة الاشرافيين من حكام القرس، وأهل بابل، ومن واقفهم من حكام اليونان التي يقرون فيها فنون التناسخ وقبايح الاضاليل. ويذكر ذلك عن أغاثا ديمونت، ويجعله نيسا بمجرد دعواه. وقد يسميه «يمبر شيك». ويذكر ذلك عن انبازقلس، وفيثاغورس، وسقراط، وأفلاطون، وعزراه الانصاري (كذا) زرا دشت، وسرح بنوته. وما أثبتته في ذلك الكتاب من الأمور المشتملة على أجناس الاضاليل تنمى عن حصرنا لها. وهذا الكتاب غنم جليل المقدار جداً، وإنما اشتمل بعد هذا على خلاف المؤلف لطريقة المشائين في فنون من حكمتهم. وربما نبه على أمور لازمة للقوم تؤذن بقرب مطلوب لهم... يبين أن ما رآه أولى مما رآوه من وضعهم، كما ذكر في أن بطريقهم للشكل الرابع كان لبعده عن الوقت (كذا). قال: والذي... فيه من الرد إلى الأول إما بالقلب أو بالخلف هو بعينه واقع في الثاني والثالث. وذكر أن الثاني لم يشتمل إلا على السالب الكلي والجزئي فقد اشتمل عليها الأول. وكذلك الثالث إنما اشتمل على الجزئي موجباً وسالباً. إلى غير هذا مما رآه لازماً لهم. فرة يصيب على أصولهم. ومرة يحظى على ذلك. وكتابه شاهد عليه، وباقه تعال التوفيق - اه.

٢ - أبو بكر بن الصائغ: هو أبو بكر محمد بن باجة (بتشديد الجيم) التجيبي الأندلسي السرقسطي. المعروف بابن الصائغ، الفيلسوف الشاعر المشهور. له تصانيف في الرياضيات، والمنطق، والهندسة. أربى فيها على المتقدمين. توفي سنة ٥٣٣ هـ. مسموماً في بادجمان بمدينة فاس، قيل لأنه كان يشارك الأطباء في صناعتهم، فغدوه وقتلوه مسموماً. قال القفطي: «استورزه أبو بكر يحيى بن تاشفين مدة عشرين سنة». ولم نجد على طول البحث ملكاً يسمى «أبا بكر يحيى بن تاشفين». والذي يحتمل أنه وزير لأمير المسلمين أبي الحسن علي بن يوسف بن تاشفين، صاحب المغرب، ثاني ملوك بني تاشفين المعروفين بـ «الملثمين». كانت ولايته بعد وفاة أبيه يوسف بن تاشفين، مؤسس الدولة، سنة ٥٠٠ هـ إلى أن توفي سنة ٥٣٧ هـ بمراكش. وهو الذي جرت في زمنه فتنة محمد بن تومرت الميدي. ويؤيد ذلك أن أبا نصر الفتح بن خاقان، صاحب «قلائد العقيان»، قد ذكر أبا بكر بن الصائغ هذا في كتابه بسوء لسبب ما بينهما من المصاداة. وقد مات ابن خاقان مقتولاً في مسكنه بفندق بمدينة مراكش في صدر سنة ٥٣٩ هـ على رواية الحافظ أبي الخطاب بن دحية، صاحب «المطرب من أشعار أهل المغرب». وقد ذكروا أن قتله كان بإشارة الملك علي بن يوسف بن تاشفين الذي قلنا أن ابن الصائغ قد وزر له. وكان تأليف «قلائد العقيان» باسم أخى الملك إبراهيم بن يوسف بن تاشفين، وقد ذكره في خطبة الكتاب. فإذا تأملنا هذه الحوادث مجموعها ترجح لدينا احتمال كون ابن الصائغ قد وزر لهذا الملك، وأنه قد وقع تحريف في الاسم الذي ذكره القفطي. أما أحوال ابن تاشفين هذا فقد ذكرها ابن خلكان ضمن ترجمة «يوسف بن تاشفين» ترجمه مسهباً أيما إسهاب.

«مقاصد الفلاسفة»، وعليه ردٌّ في «التهافت». وهو الذي يذكره الرازي في «الملخص»، و«المباحث المشرقية»، ويذكره الآمدي في «دقائق الحقائق» و«رموز الكنوز»، وغير ذلك.

وعلى طريقهم مشى أبو البركات صاحب «المعتبر»، لكن لم يقدم تقليد غيره، بل اعتبر ما ذكره بحسب نظره وعقله. وكذلك الرازي والآمدي يترضان عليهم في كثير مما يذكرونه بحسب ما ينسج لهم. وابن سينا أيضاً قد يخالف الأولين في بعض ما ذكره. ولهذا ذكر في كتابه المسمى بـ«الشفاء» أن الحق الذي ثبت عنده ذكره في «الحكمة المشرقية»، والسهورودي ذكر ما ثبت عنده في «حكمة الاشراف»، والرازي في «المباحث المشرقية».

أتباع
طريقهم
مع الانتقاد
عليهم

وأتباع أرسطو من الأوائل أشهرهم ثلاثة: برقلس^١، والاسكندر الأفرديسي^٢، وثامسطيوس^٣ صاحب الشروح والترجمة. وإذا قال الرازي في كتبه «اتفقت الفلاسفة، فهم هؤلاء، وإلا فانفلاسفة طوائف كثيرون، وبينهم اختلاف كثير في الطبيعيات، والالهيات، وفي الهيئة أيضاً. وقد ذكروا أنه أول من قال منهم بقدم العالم أرسطو».

أتباع أرسطو
أقداً

١ - برقلس: هو برقلس ديدوخس الأنطاطوني من أهل أططاطولة، وقيل من أهل اللاذقية. وهو القائل بالدهر الذي تجرد لرد عليه يحيى النحوى الفيلسوف بطرك الاسكندرية بكتاب كبير، ستة عشر مقالة، صنفه في ذلك. كان مكناً عالماً بعلوم القوم، أحد المتصدرين فيها، له تصانيف كثيرة في الحكمة، منها كتاب شرح أفلاطون أن النفس غير مائة، ثلاث مقالات - عن أخبار الحكاء، ولم يذكر زمانه.

٢ - الاسكندر الأفرديسي: أو الأفروذيي، أو الأفروذيي، ولد في أفروذيييا من كارييا في أواخر القرن الثاني للميلاد. فيلسوف مشاهير، يلقب بـ«المفسر» لأنه علق على مؤلفات أرسطو كثيراً من الحواشي النفيسة. كانت شروحه يرغب فيها في الأيام الرومية وفي الملة الاسلامية. رأى جالينوس الطبيب وعاصره وناظره. وله من الكتب غير التفسير والتراجم «كتاب النفس» مقالة، الخ - عن أخبار الحكاء، و«دائرة المعارف للبتاني».

٣ - ثامسطيوس: كان فيلسوفاً، زمانه بعد زمان جالينوس. فسر كثيراً من كتب أرسطو طاليس، وله من الكتب «كتاب ليولياس في التدبير»، «كتاب الرسالة إلى ليوليان الملك» - عن أخبار الحكاء، وقد ذكر الشروح والتفسير التي ألّفها ضمن مؤلفات أرسطو في ترجمة أرسطو بالسط.

وقد ذكر محمد بن يوسف العامري ، وهو من المصنفين في مذاهبيهم ، أن قدماءهم دخلوا الشام ، وأخذوا عن أتباع الأنبياء - داود وسليمان ، وأن فيثاغورس معلم سقراط أخذ عن لقمان الحكيم ، وسقراط هو معلم أفلاطن ، وأفلاطن معلم أرسطو . والمقصود هنا أن نظار المسلمين ما زالوا يستفنون في الرد عليهم في المنطق وغير المنطق ، ويبتنون خطأهم فيما ذكروه في « الحد » و « القياس » ، جميعاً ، (٢٢٢) كما يبتنون خطأهم في الآليات وغيرها . ولم يكن أحد من نظار المسلمين يلتفت إلى طريقتهم ، بل المعتزلة والأشعرية والكرامية والشيعة وسائر طوائف النظر كانوا يعيونها ويبتنون فسادها . وأول من خلط منطقهم بأصول المسلمين أبو حامد الغزالي ، وتكلم فيه علماء المسلمين بما يطول ذكره .

١٠. كلام التوبخني في الرد على المنطق

وهذا الرد عليهم المذكور في كثير من كتب أهل الكلام . لكن اتفق أني رأيت هذا الفصل أولاً في كلام التوبخني . فانه بعد أن ذكر طريقة أرسطو في المنطق قال :

وقد اعترض قوم من متكلمي أهل الاسلام على أوضاع المنطق هذه . وقالوا : أما قول صاحب المنطق « إن القياس لا يبيى من مقدمة واحدة » ، فغلط . لأن القائل إذا أراد مثلاً أن يدل على أن « الانسان جوهر » فقال : أستدل على نفس الشيء المطلوب من غير تقديم المقدمتين . وهو أن يقول : « إن الدليل على أن الانسان جوهر أنه يقبل المتضادات في أزمان مختلفة » . وليس يحتاج إلى مقدمة ثانية ، هي قول القائل « إن كل قابل للتضادات في أزمان مختلفة جوهر » ، لأن دلالة على أن « كل قابل للتضادات في أزمان مختلفة جوهر » ، هو نفس ما خولف فيه وأراد الدلالة عليه ، لأن الخاص داخل في العام ، فعلى أيها دل استغنى عن الآخر . وقد يستدل الانسان إذا شاهد الأثر على أن له مؤثراً ، والكتابة على أن لها

١ - أى في كتابه « الآراء والديانات » ، كما مر ذكره في ص ٢٢١ .

كاتباً ، من غير أن يحتاج في استدلاله على صحة ذلك (٣٢٣) إلى المقدمتين .
قالوا : فنقول : إنه لا بد من مقدمتين ، فاذا ذكرت إحداها استغنى بمعرفة
المخاطب بالأخرى ، فترك ذكرها ، لا لأنه مستغن عنها .

قولهم لا بد
من مقدمتين

قلنا : لسنا نجد مقدمتين كلتين يستدل بهما على صحة نتيجة . لأن القائل إذا
قال « الجوهر لكل حي » ، و « الحياة لكل إنسان » ، فتكون النتيجة أن
« الجوهر لكل إنسان » . فسواء في العقول قول القائل « الجوهر لكل حي » ،
وقوله « لكل إنسان » .

قلت : معنى ذلك أنا إذا قلنا « كل إنسان حي » ، وكل حي جوهر ، كما يقولون « كل
إنسان حيوان » ، وكل حيوان جوهر أو جسم ، فسواء في العقول علمنا بأن « كل إنسان
جوهر أو جسم » ، وعلمنا بأن « كل حيوان جوهر أو جسم » . فمن علم أن « كل حيوان
جوهر » ، فقد علم أيضاً أن « كل إنسان جوهر » .

ومقصوده أنهم لا يجدون مقدمتين أوليتين بديهيتين يستدل بهما على شيء من
موارد النزاع التي تحتاج إلى « البرهان » ، بل لا بد أن يكون إحداها أو كلاهما غير
بديهية . ومتى قُدِّرَ أنهما بديهيتان فإحداها تكفي كما ذكره من المثال . وإن قدرت
إحداها نظرية فهي التي يحتاج إلى يانها . وإذا كانتا جميعاً نظريتين احتجج إلى يانها
جميعاً ، كما لو كانت ثلاث مقدمات . وما يحتاج إلى يانها يستدل عليه ، ثم يستدل به .
وإنما يستدل ابتداءً بما هو بين نفسه كالبديهيات .

قال : ولا يجدون في المطالب العلية أن المطلوب يقف على مقدمتين بينتين
بأنفسهما . بل إذا كان الأمر (٣٢٤) كذلك كانت إحداها كافية .

قال : وقولهم : أرونا مقدمتين أوليتين لا تحتاجان إلى برهان يتقدمها يستدل
بهما على شيء مختلف فيه وتكون المقدمتان في العقول أولى بالقول من
النتيجة . فاذ كنتم لا تجدون ذلك بطل ما ادعيتموه .

قال أبو محمد الحسن بن موسى التومخني : وقد سألت غير واحد من رؤسائهم

القياس المقام الرابع - الوجه الثاني: بطلان دعواهم انه التأتج النظرية فتناج إلى مقدمتين ٣٣٩

أن يوجد نيه، فما أوجد نيه .

قال: فما ذكره أرسطو طاليس غير موجود ولا معروف .

قال: وأما ما ذكره بعد ذلك من الشككين الباقيين فيها غير مستعملين على ما بناهما عليه . وإذا كانا يصحان بقلب مقدماتهما حتى يعودا إلى الشكل الأول فالكلام حيثئذ في الشكل الأول هو الكلام فيها

رد الأشكال
إلى الشكل
الأول

وذكر كلاماً آخر ليس هذا موضعه . ومقصوده أن سائر الأشكال إنما تنتج بالرد إلى الشكل الأول ، إما بقياس الخُلف الذي يتضمن إثبات الشيء بابطال نقيضه ، وإما بواسطة حكم نقيض القضية ، أو عكسها المستوى ، أو عكس نقيضها . فيان الأشكال وتاجها فيه كلفة ومشقة مع أنه لا حاجة إليها . فإن الشكل الأول يمكن أن يستعمل فيه جميع المواد الثبوتية والسلبية ، الكلية والجزئية ، وقد عرفت انتفاء فائدته . فانتفاء فائدة فروعه التي لا تفيد إلا بالرد إليه أولى وأحرى .

رد العلماء
عليهم من غير
تواطؤ بينهم

والمقصود هنا أن هذه الأمة - والله الحمد - لم يزل فيها من يتفطن لما في كلام أهل الباطل من الباطل ، ويردّه . وهم لما هدام الله به يتوافقون في قبول الحق (٣٢٥) وردّ الباطل رأياً ورواية ، من غير تشاعر ولا تواطؤ .

بطلان دعواهم أن التأتج النظرية تحتاج إلى مقدمتين

وهذا الذي نه عليه هؤلاء النظار يوافق ما نبنا عليه . فإن «القياس» مشتمل على مقدمتين - صغرى وكبرى . فالكبرى هي العامة ، والصغرى أخص منها كما أشرت . قلت : «كل نبيذ خمر ، وكل خمر حرام» . فإن النبيذ المتنازع فيه أخص من الخمر ، والخمر أخص من الحرام . فالأول هو الحد الأصغر ، والآخر هو الحد الأكبر ، والأوسط المتكرر فيهما هو الحد الأوسط . وحاصل «القياس» إدراج خاص تحت عام .

مثال البغلة
وأنها لا تحمل

ومعلوم أن من علم العام فقد علم شموله لأفراده . ولكن قد يمزج عنه دخول

بعض الأفراد فيه ، إما لعزوب علمه بالعام ، وإما لعزوب علمه بالخاص . كما مثله المنطقيون — ابن سينا وغيره — فيمن ظن أن هذه الدأبة تحمل . فيقال له « أما تعلم أن هذه بغلة ؟ » فيقول « نعم » ، ويقال له « أما تعلم أن البغلة لا تحمل ؟ » فيبتدئ يتفطن لأنها لم تحمل . فهذا وإن ذكر بشيء كان غافلاً عنه لم يستغف بذلك علم ما لا يمكن يعلمه . فان لم يحظر بقلبه هذا لم يلزم من علمه بأنها بغلة أنها لا تحمل .

لكن هذا قد لا يحتاج إلا إلى مقدمة واحدة ، وهي التي يذكرها . فانه إن كان يعلم أن هذه الدأبة بغلة ، ونسى أن البغلة لا تحمل بحمل ، وهو قد جهل أو نسي أن هذه بغلة ، عُرف بهذه وحدها .

وقد تنازع في هذا الموضوع طائفتان — ابن سينا ومن معه ، والرازي ومن معه وسب نزاعها الأصل الفاسد الذي أخذوه تقليداً لأرسطو . فقال ابن سينا : لا بد مع المقدمتين من التفطن ، لاندراج الخاص تحت العام . ومثله بهذا ، فقال : قد يكون الرجل يعلم أن هذه الدأبة المعينة بغلة ، ويعلم أن البغلة لا تحمل ، لكن يذهل عن دخول هذا (٣٢٦) المعين تحت ذلك العام . فاذا تفطن لذلك حصل التاج ، وإلا فلا .

خلاصهم في كون التفطن مقدمة ثالثة

وقال الرازي : وهذا يقتضى أنه لا بد من ثلاث مقدمات : مقدمة بأن يعلم أن هذه بغلة ، ومقدمة أن البغلة لا تحمل ، ومقدمة أن هذا يتناول هذا . واختار أنه لا يحتاج إلا إلى مقدمتين : أن هذه بغلة ، وأن البغلة لا تحمل . وأنه إذا كان غافلاً عن هذه الكلية لم يكن عالماً بها بالفعل . فاذا صار عالماً بها بالفعل بحيث تكون حاضرة في ذهنه امتنع مع ذلك أن لا يعلم أن هذه البغلة لا تحمل .

وفصل الخطاب أن المطلوب قد يحتاج إلى مقدمة ، وإلى اثنتين ، وإلى ثلاث ، وإلى أربع . فأصل الاضطراب دعواهم أن النتائج النظرية تحتاج إلى مقدمتين ، وتكفي فيها مقدمتان . فجعلوا لا بد في كل مطلوب نظري من مقدمتين ، وادعوا أنه يكفي في كل مطلوب نظري مقدمتان . وكلا الأمرين باطل .

الاحتياج إلى مقدمة أو مقدمتين أو أكثر

فالشخص المعين إذا رأى دابة وظنها حاملاً إن كان ممن [لم] يعلم أنها بغلة ولم يعلم أن البغال تُحْمَمُ ، أو يعلم الأمرين ونسيهما ، أو نسي أحدهما وجعل الآخر ، فانه يحتاج إلى العلم بمقدمتين - وتذكر المنى نوع من العلم . يحتاج أن يعلم أنها بغلة ، ويعلم أن البغلات لا يحملن . وإن كان يعلم أن البغلة لا تحمل لكن لم يعرف أنها بغلة احتاج إلى مقدمة واحدة . فاذا قيل له « هذه بغلة » ، فاذا عرف أنها بغلة ، وفي نفسه معلوم أن البغلة لا تحمل ، علم أن هذه المعينة لا تحمل . وإن كان يعلم أن هذه بغلة ، وقد علم قديماً أن البغلة (٢٢٧) لا تحمل لكن عزب هذا العلم عن ذهنه في هذا الوقت ونسيه ، فهذا قد نسي عليه ، والنسيان من أضرار العلم ، فاذا ذكر بعلمه ذكره . فاذا ذكر أن البغلة لا تحمل حصل له مقدمة واحدة .

النسيان
ضد العلم

والعلم يحصل بالعلم بالدليل لمن لم يكن عالماً به قط ، ولمن يذكره بعد النسيان إذا كان قد علمه ثم نسيه . ولهذا قال سبحانه : أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ ۝ وَالْأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ ۝ تَبْصِرَةً وَذِكْرًا لِكُلِّ عَبْدٍ مُنِيبٍ - ق ٥٠ : ٦-٨ . فبين سبحانه أن آياته تبصرة وتذكرة . فالتبصرة بعد العمى ، وهو الجهل ؛ والتذكرة بعد النسيان ، وهو ضد العلم .

١٥

التفطن مقدمة
واحدة

وهؤلاء لما تقلدوا قول من يقول إنه لا بد من مقدمتين وبهما يحصل النتائج ، فرأى بعضهم أن المقدمتين معلومتان لهذا الظان أن هذه البغلة حامل مع عدم العلم . قال : فلا بد من التفطن . فيقال له ؟ ما ذكرته من التفطن هو الذي يحتاج إليه هذا ، لا يحتاج إلى شيء من المقدمات غير هذه . وهذا التفطن هو تذكر ما نسيه ، وهو مقدمة واحدة .

٢٠

ومن قال إن هذا هو إحدى المقدمتين فقد أصاب في ذلك . لكن يقال له : لا يحتاج إلا إلى هذه المقدمة فقط ، لا تحتاج إلى غيرها . وهذا الظان متى حضر في

ذهنه أن هذه بغلة ، وأن البغلة لا تحمل ، لزوم قطعاً أن يحضر في ذهنه أنها لا تحمل .
 فالمدلول (٣٢٨) لازم للدليل . ففى تصور الانسان الدليل ولزوم المدلول له
 تصور المدلول . فاذا تصور أنها بغلة ، وتصور لازم ذلك ، وهو نقي الخلل عن البغلة ،
 تصور قطعاً ففيه عن هذه . فأما مجرد الدليل بدون تصور لزوم المدلول له فلا يحصل
 به العلم . واللوازم البين لزومها للدليل تعلم بمجرد العلم به وبلزومها له ؛ واللوازم
 الخفية التى يفتر العلم بلزومها إلى وسط ، وهو دليل ثان على اللزوم ، يقف على ذلك .
 والأذهان فى هذا متفاوتة . فقد يحتاج هذا الذهن فى معرفة اللزوم إلى وسط وهو
 الدليل ، والآخر لا يحتاج إليه .

كون المدلول
 لازماً للدليل

وقد تنازع النظار فى العلم الحاصل بالدليل : هل هو لزومه عن الدليل لزوماً عادياً
 كما يقولونه فى الشبع مع الأكل ، أو لزوماً عقلياً يسمى « التضمن » ، بحيث لا يمكن
 الانفكاك عنه كما يتمتع وجود العلم والارادة بدون الحياة .

١٠

والأول قول قداماء النظار كالأشعري وغيره . ولهذا جعله المعتزلة من باب
 « التولد » ، وهذا كالرؤية مع التحديق ، وكالسمع مع الاصغاء . وإلا فحصل العلم
 بالدليل دون المدلول عليه ليس متمتعاً لذاته ، بل الأول سبب للثانى ، ومقتضى له ،
 وموجب له ، بحكم سنة الله تعالى فى عباده . بخلاف الحياة مع العلم ، فإن الأول
 شرط للثانى . ولهذا كان العلم يوجد مع الحياة ، ليست الحياة متقدمة عليه كما يتقدم
 « العلم بالدليل » على « العلم بالمدلول عليه » .

العلم بالدليل
 سبب للعلم
 بالمدلول عليه

١٥

(٣٢٩) ونظار المسلمين مع تنازعهم فى هذا متفقون على أن الدليل قد يكون منسباً واحدة
 كما ذكرناه . وما ذكروه من البغلة موجود فى سائر النظريات . فإن الانسان قد يعلم
 الخاص ولا يعلم العام ، وقد يعلم العام ولا يعلم الخاص ، كما قد يعلم أن هذه بغلة ولا
 يعلم أن البغلة لا تحمل ، وقد يعلم أن البغلة لا تحمل ولا يعلم أن هذه بغلة . ولا يجب
 أن يكون علمه بالخاص مقدماً على العام ، ولا متأخراً ، بل قد يتفق فى بعض الناس
 علمه بالخاص قبل العام ، وفى بعض الناس يعلم العام قبل الخاص .

مثال البغلة
 ينطبق على
 سائر
 النظريات

٢٠

وكذلك المعينات. وذلك أن علمه بأن هذه البغلة لا تحمل كمله بأن هذه لا تحمل، وبأن هذه لا تحمل. فلا يجب أن يعلم أن هذا المعين مثل هذا المعين، بل قد يعلم أحد المعينين ولا يعلم الآخر. ولا يجب أن يكون علمه بالمعينات قبل علمه بالقضية العامة، ولا أن يكون بالمعينات أعلم. ولا يجب أن يكون بالقضية العامة الكلية التي يستفيد بها العلم بحكم القضايا المعينة أعلم منه بوصف التفاضل الميتة أي، لا يجب أن يكون علمه بأن كل بغلة لا تحمل أقوى، ولا يجب أن يكون العلم العام الذي يفيد علم المعينات في نفسه أسبق، من علم معين علم به أنها بغلة. أي، العلم بأن البغلة لا تحمل لا يجب أن يكون أقوى ولا أسبق في الذهن من العلم بأن هذه الدابة بغلة، بل قد يحمل أنها بغلة، كما قد يحمل أن البغلة لا تحمل. فاذا قُدر أنه يعلم (٣٢٠) أن البغلة لا تحمل، ومستنده في ذلك ما اشتهر من خبر الناس، فذلك يتناول المعين كتناوله لما هو أعم منه. مثل تناوله للبغلات الحمراء، والسوداء، ولما تكون أمه أتاناً. فلو خطر له أن ما تكون أمه أتاناً وأبوه جصاناً يحمل قيل له: أما تعلم أن هذه البغلة، وأن البغلة لا تحمل؟

وإن كان مستنده في أن البغلة لا تحمل هو تجربته فالتجربة لا تكون عامة، وإنما جرب ذلك في بغلات معينة، فما به يعلم مساواة سائر البغلات لها يعلم مساواة هذه البغلة لها.

واعتبر هذا بنظائره يتبين لك أنه يمكن الاستغناء عن القياس المنطوق، بل يكون استعماله تطويلاً وتكثيراً للفكر والنظر والكلام بلا فائدة. وأن الحاجة إلى المقدمات بحسب حال المستدل. فقد يحتاج تارة إلى مقدمة، وتارة إلى ثنتين، وتارة إلى ثلاث، وتارة إلى أكثر من ذلك. وأنه تارة يحمل كون المعين بغلة، وإذا كان كذلك فحق علم أن هذه بغلة لم أنها لا تحمل إذا كان قد حصل في نفسه علم عام يتناول جميع البغلات. وإذا علم المعين، وهو أنها بغلة، ولم يعلم المطلق، لم يحتاج إلا إلى علم العام، وهو أن البغلة لا تحمل. واعتبر هذا بسائر الأمور تجده كذلك.

يجوز العلم
بالمعينات قبل
العلم بالقضية
العامة أو بعده

الحاجة إلى
المقدمات
بحسب حال
المستدل

٣٢٠

الوجه الثالث

عدم دلالة «القياس البرهاني» على إثبات الصانع

الوجه الثالث أن القضايا الكلية العامة لا توجد في الخارج كلية عامة، وإنما تكون كلية في الأذهان لا في الأعيان. وأما الموجودات في الخارج فهي أمور معينة، كل موجود له (٣٣١) حقيقة تخصه، يتميز بها عما سواه، لا يشاركه فيها غيره. لحيث لا يمكن الاستدلال بـ «القياس» على خصوص وجود معين. وهم معترفون بذلك وقائلون أن «القياس» لا يدل على أمر معين. وقد يعبرون عن ذلك بأنه لا يدل على جزئي، وإنما يدل على كلي. والمراد بالجزئي ما يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه. وكل موجود له حقيقة تخصه يمنع تصورها من وقوع الشركة فيها. فاذن «القياس» لا يفيد معرفة أمر موجود بعينه، وكل موجود فإتاما هو موجود بعينه. فلا يفيد معرفة شيء من حقائق الموجودات، وإنما يفيد أموراً كلية مطلقة مقدرة في الأذهان لا محققة في الأعيان.

كون القياس

حقائق

الموجودات

١٠

وقد بسطنا الكلام على هذا وغيره في غير هذا الموضع، وبيّن أن ما يذكره النظائر من الأدلة القياسية التي يسمونها «براهين» على إثبات الصانع سبحانه وتعالى لا يدل شيء منها على عينه، وإنما يدل على أمر مطلق كلي لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه. فإنا إذا قلنا «هذا محدث، وكل محدث فلا بد له من محدث»، أو «يمكن، والممكن لا بد له من واجب» إنما يدل هذا على محدث مطلق، أو واجب مطلق. ولو عيّن بأنه قديم، أزلي، عالم بكل شيء، وغير ذلك، فكل هذا إنما يدل فيه «القياس» على أمر مطلق كلي لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه. وإنما يعلم عينه بعلم آخر يجعله الله في القلوب. وهم معترفون بهذا، لأن النتيجة (٣٣٢) لا تكون أبلغ من المقدمات، والمقدمات فيها قضية كلية لا بد من ذلك، والكل لا يدل على معين.

الأدلة

القياسية لا

تدل على

الصانع بعينه

٢٠

وهذا بخلاف ما يذكره الله في كتابه من «الآيات»، كقوله تعالى: «إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار - إلى قوله - لقوم يعقلون - البقرة ٢: ١٦٤»

دلالة الآيات

الآفاقية عليه

تعالى بعينه

وقوله: إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون، لقوم يتفكرون، وغير ذلك. فانه يدل على المعين، كاشمس التي هي آية النهار. وقال تعالى: وجعلنا الليل والنهار آيتين فمحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مُبصرةً لَتَنبِتْخُوا - الاسراء: ١٧: ١٢. و«الدليل» أهم من «القياس». فان الدليل قد يكون بمعين على معين، كما يستدل بالنجم وغيره من الكواكب على الكعبة. ف«الآيات» تدل على نفس الخالق سبحانه، لا على قدر مشترك بينه وبين غيره. فان كل ما سواه مفتقر إليه نفسه، فيلزم من وجوده وجود عين الخالق نفسه.

الكلام على علة الافتقار إلى الصانع

الامكان
أو الحدوث
أو مجموعها

وقد بسط الكلام على هذا في مواضع، مثل ما ذكرناه من طرق إثبات العلم بالصانع، والطرق التي سلكها عامة النظار في هذا المطلوب. ففي الكلام على «المحصل»، وغير ذلك. فان المتأخرين من النظار تكلموا في «علة الافتقار إلى المؤثر» - وإن شئت قلت «إلى الصانع» - هل هو «الامكان»، أو «الحدوث»، أو مجموعها.

القائلون
بالامكان
فقط

فالأول قول المتفلسفة المتأخرين ومن وافقهم، كالأزلي. ومقصودهم بذلك أن مجرد «الامكان» بدون «الحدوث» يوجب الافتقار إلى الصانع، فيمكن كون «الممكن» قديماً، لا محدثاً، مع كونه مفتقراً إلى المؤثر. وهذا القول تما اتفق جماهير العقلاء من الأولين والآخرين على فساده حتى أرسطو وقدماء الفلاسفة ومن اتبعه من متأخريهم، كابن رشد الحفيد وغيره، كلهم يقولون «إن ما أمكن وجوده وأمكن عدمه لا يكون إلا محدثاً». وإنما قال هذا القول ابن سينا وأمثاله، واتبعهم الرازي وأمثاله. وهؤلاء يجعلون الشيء الممكن مفتقراً إلى الفاعل في حال بقاءه فقط، فانه لم يكن له حال حدوث. ولهذا لما جعلوا مثل هذا «ممكناً» اضطرب كلامهم في «الممكن»، وورد عليهم إشكالات لا جواب لهم عنها، كما ذكر في كتبه كلها الكبار والصغار، ك«الأربعين»، و«نهاية العقول»، و«المطالب العالية»، و«المحصل»، وغيرها. وقد بسطناه في غير هذا الموضوع.

والقول الثاني: إن علة الافتقار مجرد «الحدوث»، وإن المحدث يفقر إلى الفاعل حال حدوثه، لا حال بقائه. وهذا قول طائفة من أهل الكلام — المعتزلة وغيرهم. وهذا أيضاً قول فاسد.

القائلون
بالحدوث فقط

والقول الثالث: إن علة الافتقار هي «الامكان» و«الحدوث». ولم يجعل أحدهما شرطاً في الآخر، وقد يجعل أحد الشطرين. وقد بينا في غير هذا الموضع أن كل واحد من «الحدوث» و«الامكان» دليل على الافتقار إلى الصانع وإن كانا متلازمين. فإذا علمنا أن هذا محدث علمنا أنه مفتقر إلى من يحدثه، وإذا علمنا أن هذا يمكن وجوده ويمكن عدمه علمنا أنه لا يرجح وجوده على عدمه إلا بفاعل يجعله موجوداً.

اختيار
المصنف أن
مجموع الأمرين
هو علة
الافتقار

وكونه (٣٣٤) مفتقراً إلى الفاعل هو من لوازم حقيقته، لا يحتاج أن يعلل بعله جعلته مفتقراً، بل الفقر لازم لذاته. فكل ما سوى الله فقير إليه دائماً، لا يستغنى عنه طرفة عين. وهذا من معاني اسمه «الصدق». و«الصدق» الذي يحتاج إليه كل شيء وهو مستغنى عن كل شيء. وكما أن غنى الرب ثبت له لنفسه، لا لعله [جعلته غنياً، وكذلك] فقر المخلوقات وحاجتها إليه ثبت لنواتها، لا لعله جعلتها مفتقرة إليه.

افتقار
المخلوقات إلى
الرب أمر
ذاتي لها

فإن قال: علة الافتقار إلى الفاعل هي «الحدوث»، أو «الامكان»، أو مجموعهما، إن أراد أن هذه المعاني جعلت الذات فقيرة لم يصح شيء من ذلك. وإن أراد أن هذه المعاني يعلم بها فقر الذات فهو حق. فكل منهما مستلزم لفقر الذات، وهي مفتقرة إليه حال حدوثها وحال بقائها، لا يمكن استغناؤها عنه لا في هذه الحال ولا في هذه الحال.

١٥

وأما تقدير «يمكن» يقبل أن يكون موجوداً، ويقبل أن يكون معدوماً، مع أنه واجب الوجود بغيره أولاً وأبداً، فهذا جمع بين المتناقضين. فإن ما يجب وجوده أولاً وأبداً لا يقبل عدم أصلاً. وقول القائل «إنه باعتبار ذاته — مع قطع النظر

القول
بقدم الممكن
وبطلانه

عن موجه - يقبل الوجود والعدم ، باطل لوجوه .

منها أن هذا مبنى على أن له ذاتاً محققة في الخارج غير الموجود المعين ، وأن تلك الذات تكون ثابتة مع عدمه . وهذا باطل . بل ليس له حقيقة (٢٢٥) في الخارج إلا الموجود الثابت في الخارج ، وما يكون حقيقة الوجود لا يقبل عدم أصلاً . فليس في الخارج ماهية ثابتة تكون ثابتة في الخارج في حال عدم حتى يقال « إن الوجود يعرض لها . ولكن الذات المعلومة المتصورة في الذهن تكون تارة موجودة في الخارج وتارة معدومة .

الفرق بين ما يعلم في الأذهان وما يوجد في الأعيان صحيح

وقد بسط هذا في غير هذا الموضع . فإن هذا يتعلق بقول من يقول « المعدوم شيء » من المعتزلة وغيرهم . ويقول من يقول « الماهيات ثابتة في الخارج ، وهي الموجودات المعينة ، كقول من يقول ذلك من المتفلسفة ومن واقفهم . وكلاهما باطل . بل الفرق المعقول هو الفرق بين ما يعلم في الأذهان وبين ما يوجد في الأعيان . فإذا قيل لما يعلم في الذهن « إنه شيء في الذهن أو العلم » ، أو « ثابت في العلم أو الذهن » ، أو « شيء ذلك » ماهية ، وقيل « إن المثلث ثبت ماهيته في الذهن » مع الشك في وجوده فهذا صحيح . وأما إذا قيل « في الخارج ذات ثابتة لا موجودة » ، أو « في الخارج ماهية المثلث أو غيره ثابتة مع أنه ليس موجوداً ، فهذا باطل يعلم بطلانه بالتصور الجيد السليم والدلائل الكثيرة ، كما قد بسط في موضعه .

ومنها أنه لو فرض أن له الممكن ، ذاتاً غير وجوده ، فإذا كان الموجود لازماً لها أبداً وأزلاً واجباً بغيرها لم تقبل هذه الذات أن تكون معدومة قط . وقول القائل (٢٢٦) « هي في نفسها ليس لها وجود ، إذا قُدر أن هناك ذاتاً غير الوجود لا يقتضى أنه يمكن عدمها ويمكن وجودها مع القول بوجود وجودها أزلاً وأبداً .

لا يجوز مقارنة المفعول لفاعله في الزمان

ومنها أن الفاعل لا بد أن يتقدم مفعوله المعين ، لا يجوز مقارنته له في الزمان . وما يذكرونه من تقدم حركة اليد على حركة الخاتم ونحو ذلك ، ويجعلونه تقدماً بالعلة ليس في شيء من ذلك علة فاعلة أصلاً ، وإنما ذلك شرط في هذا . ولا يمكن أحداً

قط أن يبين في الوجود علة فاعلة لمعلول مفعول مع مقارنتها له في الزمان أصلاً ، وإنما يمكن المقارنة بين الشرط والمشروط . ولكن لفظ « العلة » فيه إجمال — يراد به « الفاعل » ، ويراد به « القابل » و « الشرط » .

وهذا أيضاً مما حصل فيه تليس في صفات « واجب الوجود » لما قالوا « لو كانت له صفات لكانت معلولة للذات ، والواجب لا يكون معلولاً » . فيقال لهم : « واجب الوجود » قد يُعنى به ما لا يحتاج إلى فاعل ، فالصفات واجبة بهذا الاعتبار . وقد يعنى به ما لا يفتقر إلى محل ، وعلى هذا فالذات واجبة ، وأما الصفات فليست واجبة بهذا التفسير . والبرهان قام على أن الممكنات لا بد لها من فاعل لا يفتقر إلى ما سواه ، لم يبق على أن صفاته كذاته لا تفتقر إلى محل . وهذه الأمور مبسطة في موضعها .

تليهم في صفات واجب الوجود

الكلام على جنس « القياس » و « الدليل » مطلقاً

والمقصود هنا الكلام على جنس « القياس » و « الدليل » مطلقاً . وقد بسطنا الكلام على هذا في غير هذا الموضوع لما تكلمنا على ما ذكره من أن الاستدلال تارة يكون بالعام على الخاص وهو « القياس » ، وتارة بالخاص على العام وهو « الاستقراء » ، وتارة بأحد الخاصين على الآخر وهو « التمثيل » ، وبيننا فساد هذا الحصر والتقسيم ، وفساد ما ذكر في حكم الأقسام . فان من أنواع الاستدلال ما يستدل فيه بمعين على معين ، وبالمساوي على المساوي ، سواء كان معيناً أو كلياً .

فليس من ضرورة الدليل أن يكون أعم أو أخص ، بل لا بد في الدليل من أن يكون ملزوماً للحكم ، والملزوم قد يكون أخص من اللازم ، وقد يكون متساوياً له ، ولا يجوز أن يكون أعم منه . لكن قد يكون أعم من المحكوم عليه الموصوف الذي هو موضوع النتيجة المنجبر عنه .

الدليل يكون ملزوماً للحكم

فان المطلوب الذي هو النتيجة إذا كانت هو أن « النبيذ المسكر المتنازع فيه حرام » فاستدل على ذلك بأن « النبيذ المسكر خمر » بالنص ، وهو قول النبي صلى الله عليه وسلم مسكر خمر — رواه مسلم وغيره . فـ « الخمر » أعم من « النبيذ » المتنازع فيه ،

القياس المقام الرابع - الوجه الثالث: «المدلول عليه» يعنى به «الحكم» ويعنى به «المحكوم عليه» ٣٤٩

وأخص من «الحرام». و«الحرام» هو الحكم، وهو الخبر، وهو الصفة، وهو المطلوب بالدليل، وهو الذى يسمونه «الحد الأكبر»، ويسمونه «محمول النتيجة». و«النيذ» هو المحكوم عليه، وهو «النيذ الأكبر» عنه، وهو الموصوف، وهو محل الحكم، وهو الذى يسمونه «الحد الأصغر»، و«موضوع النتيجة». و«الخبر» هو الدليل، وهو «الحد الأوسط». والمطلوب بالدليل معرفة الحكم، لا معرفة عينه. فهذا الدليل يجب أن لا يكون أخص من محل الحكم، بل يكون إما مساوياً له، وإما أعم منه، لأنه لا بد أن يشمل جميع محل الحكم. فإذا كان أخص لم يشمله.

الدليل يكون
أخص من
المحكم أو
مساوياً له

ويجب أن لا يكون أعم من الحكم، بل يكون إما مساوياً له، وإما أخص منه، الحكم، والحكم لازم له. فإذا كان أعم منه أمكن وجوده بدون وجود الحكم، فلا يصلح أن يكون دليلاً مستلزماً له. فلا بد فى الدليل أن يكون مساوياً للحكم، أو أخص منه، ليكون مستلزماً له. ولا بد أن يكون أعم من المحكوم عليه، أو مساوياً له، ليتناول جميع صور المحكوم عليه، وإلا لم يكن دليلاً على حكمه، بل على حكم بعضه.

المدلول عليه
يعنى به الحكم
ويعنى به
المحكوم عليه

والناس هنا قد يضطرب أذهانهم فى «الدليل»، هل يجب أن لا يكون أعم من «المدلول عليه»، أو لا يكون أخص؟ وسبب ذلك أن «المدلول عليه» قد يعنى به «الحكم» نفسه، وقد يعنى به «المحكوم عليه». فإذا أقننا الدليل على «أن النيذ حرام» فقد يقال: المدلول عليه هو «النيذ»، وهذا يجب أن لا يكون أعم من الدليل، بل إما مساوياً، وإما أخص. وقد يقال: المدلول عليه هو الحكم، وهو «حرمة النيذ». وهذا الحكم يجب أن لا يكون أخص من الدليل، بل يكون إما مساوياً له، وإما أعم منه. لأن الحكم لازم للدليل، والدليل لازم للمحكوم عليه. فلا بد أن يكون المحكوم عليه مستلزماً للدليل، بحيث يكون حيث وجد وجد الدليل ليشمله الدليل. ولا بد أن

٢-١ - هذه الجملة وقعت فى أصلنا خطأ بين قوله «وهو محل الحكم» وقوله «وهو الذى يسمونه الحد الأصغر» فى سطر ٤، نقلناها إلى محلها المناسب هنا.

يكون الحكم لازماً للدليل ، بحيث يكون حيث تحقق الدليل بمحقق الحكم ، حتى يثبت الحكم في جميع صور المحكوم عليه .

وإذا كان كذلك فقد يستدل بالمعين على المعين المساوي له في العموم والخصوص ، كالاستدلال بأحدى كواكب السماء على الملازم ، كما يستدل بالجدي على بنات نعش ، وبنات نعش على الجدي ، ويستدل بالجدي على جهة الشمال ، وبجهة الشمال على الجدي . ويستدل بالشمس على المشرق ، وبالمشرق على الشمس . ومن هذا الباب ما ذكر من أخبار نبينا صلى الله عليه وسلم في كتب الأنبياء قبله . فانها صفات مطابقة له ليست أعم منه ولا أخص منه . وكذلك سائر الأمور المتلازمة ، فانه يستدل بأحد المتلازمين على ثبوت الآخر ، وبانقائه على انقائه . فاذا كان المدلول معيناً كانت الآية معينه . وقد تكون الآية تستلزم وجود المدلول من غير عكس ، كآيات الخالق سبحانه وتعالى . فانه يلزم من وجودها وجوده ، ولا يلزم من وجوده وجودها . وهي كلها آيات دالة على نفسه المقدسة ، لا على أمر كل [لا] يمنع تصويره من وقوع الاشتراك فيه بينه وبين غيره ؛ بل ذلك مدلول « القياس » .

الاستدلال
بالمعين
على المعين

والقرآن يستعمل الاستدلال به الآيات . . . ويستعمل أيضاً في إثبات ^٢ الألفية « قياس الأولى » ، وهو أن ما ثبت لموجود مخلوق من كمال لا نقص فيه فالرب أحق به ، وما نُزّه عنه مخلوق من القائص فالرب أحق بتزييه عنه ، كما ذكر سبحانه وتعالى هذا في حاجته للشركين الذين جعلوا له شركاء ، فقال : **ضَرَبَ لَكُمْ مَثَلًا مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَهْلَ نَكَمٍ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ شُرَكَاءَ فِي مَا رَزَقْنَكُمْ فَأَنْتُمْ فِيهِ سَوَاءٌ تَخَافُونَهُمْ كَخِيفَتِكُمْ أَنْفُسَكُمْ - الروم ٣٠ : ٢٨ .**

استعمال
القرآن
قياس الأولى

وقال تعالى : **وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ الْبَنَاتِ سُبْحَانَ وَلَهُمْ مَا يَشْتَهُونَ .** وإذا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ

١ - في الأصل « يمنع تصويره . بالاثبات ، والصواب بالنفي فلذا أضفنا [لا] .

٢ - هذه الكلمة في الأصل ما شكلها « حاب » . ولعلها « إثبات » كما طبعناه « ادود » « جانب » .

القياس المقام الرابع - الوجه الرابع: التصور التام للحد الأوسط يعني عن «القياس المنطقي» ٢٥١

بِالْأُنْثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ ۝ يَتَوَارَىٰ مِنَ الْقَوْمِ مِن سُوءِ مَا بُشِّرَ
بِهِ ۖ أُيْمَسِكُهُ عَلَىٰ هُونٍ ۖ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ ۖ أَلَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ ۝ لِلَّذِينَ
لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ مَثَلُ السَّوِيِّ ۖ وَاللَّهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ ۖ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ
- النحل ١٦: ٥٧-٦٠. وقال: أفريم اللت والعزى ۝ ومثوة الثالثة الأخرى ۝ ألكم
الذكرو له الأثى ۝ تلك إذا قسمة ضيزى - النجم ٥٣: ١٩-٢٢.

وكذلك في إثبات صفاته، وإثبات النبوة والمعاد، كما قد بسط في موضعه.

وأما «القياس» الذي تستوى أفراده، ويمائل الفرع فيه أصله، فهذا يتمتع استعماله
في حق الله تعالى. فان الله لا مثل له، سبحانه وتعالى. وإذا استعمل فيه مثل هذا
القياس لم يفد إلا أمراً كلياً مشتركاً بينه وبين غيره، لا يدل على ما يختص به الرب
سبحانه، إلا أن يضم إليه علم آخر. فان هذا الكلي الذي هو مدلول «القياس» قد
انحصر نوعه في شخصه، وهذا أيضاً لا يفيد التعيين، بل لا بد في التعيين من علم آخر.

الوجه الرابع

التصور التام للحد الأوسط يعني عن «القياس المنطقي»

الوجه الرابع أن يقال: «القياس» ثلاثة أنواع: قياس التداخل، وقياس التلازم،
وقياس التعاند، باعتبار القضايا الحلية، والشرطية المتصلة، والشرطية المنفصلة. ومن
ذلك تعرف المختلطات. فنقول مثلاً في قياس التداخل: (٣٢٧) له ثلاثة حدود - الحد
الأصغر، والحد الأوسط، والحد الأكبر. إذا قال «كل مسكر خمر، وكل خمر حرام»،
ف«المسكر» مثلاً هو الحد الأصغر، و«الخمر» الأوسط، و«الحرام» الأكبر.
والأصغر لا بد أن يكون داخلياً في الأوسط، لأنه أخص منه أو مساوياً له، والشئ
يدخل في أكثر منه وفي نظيره، كما يدخل الإنسان في الحيوان، فان الحيوان أعم؛
وكذلك الإنسان والناطق والضحاك متلازمة، فكل منها يتناول الآخر. وكذلك
التداخل في الأحكام الشرعية، فان من شرب الخمر، ثم شرب، ثم شرب، كفاه حدٌ

واحد . والنتيجة المطلوبة هي « كل مسكر حرام » .

النظر نوعان

والنظر نوعان : أحدهما : النظر في المسئلة التي هي القضية المطابوب حكمها ليطلب دليلها ، الذي هو الحد الأوسط مثلاً . وهذا هو النظر الذي لا يجامع العلم ، بل يضاده ، لأن هذا الناظر طالب للعلم بها ، ولو كان عالماً بها لم يطلب العلم ، لأن ذلك تحصيل الحاصل . والثاني : النظر في الدليل ، وهو العلم بالدليل المستلزم للعلم بالمدلول عليه . وهو تصور الحد الأوسط المستلزم لثبوت الأكبر للأصغر ، مثل من يعلم أن الخمر حرام ، وأن كل مسكر خمر ، فيلزم أن يعلم أن كل مسكر حرام . وهذا النظر هو ترتيب المقدمتين في النفس . وهذا النظر هو الذي يوجب العلم ، ولا ينافي العلم .

هل النظر
يوجب العلم
أم لا ؟

وللناس في هذا الباب اضطراب عظيم — هل النظر مفيد للعلم أو غير مفيد ، وهل هو ضد العلم أم لا ؟ وأمثال ذلك . وكثير من النظار يقول في مصنفه « إن النظر يضاد العلم » ، ويقول أيضاً « إنه مستلزم للعلم » . وهذا تناقض بين ، فإن ملزوم الشيء لا يكون مضاداً له . لكن النظر الذي يستلزم العلم (رأه) غير النظر الذي يضاده . فذاك هو « النظر الاستدلالي » ، وهذا هو « النظر الطلبي » . ذاك هو نظر في الدليل ، فإذا تصوره وتصور استلزامه للحكم علم الحكم . و« النظر الطلبي » نظر في المطلوب حكمه ، هل يظفر بدليل يده على حكمه أو لا يظفر ، كطالب الضالة . والمقصود قد يجده ، وقد لا يجده ، وقد يعرض عنها . فإن الأول احتمال من المبادئ إلى المطالب ، والآخر انتقال من المطالب إلى المبادئ .

١٥

وتحقيق الأمر أن النظر نوعان بمنزلة نظر العين ، وهو نوعان . أحدهما : التصديق لطلب الرؤية ، وهو بمنزلة تحديق القلب في المسئلة لطلب حكمها . وهذا قد يحصل معه العلم ، وقد لا يحصل . ولا يكون طالب العلم حين الطلب عالماً بمطلوبه — تصديقاً كان علمه أو تصوراً على رأى من جعل التصور المطلوب خارجاً عن التصديق . والثاني : نفس الرؤية ، وهو بمنزلة رؤية الدليل ، كترتيب المقدمتين والظفر بالحد الأوسط .

الفرق بين
النظر في الحكم
والنظر في
الدليل

فهذا يوجب العلم، كما توجب رؤية العين العلم بالمرئي. ولا ينافي هذا النظر العلم. فهذا الثاني ينظر في الدليل، كالذي ينظر في القرآن والحديث، فيعلم الحكم. والأول ينظر في الحكم، كالذي ينظر في المسئلة لينال دليلاً من القرآن والحديث.

أقسام
الأقنية

فنقول: من المعلوم أن معرفة القلب بثبوت المحمول للموضوع، وهو ثبوت الصفة للموصوف، وهو ثبوت الحكم المستثول عنه، مثل حرمة المسكر، قد تحصل بواسطة هذا الحد، وهو أن يعلم أن هذا حرم مع علمه أن الخمر حرام، وهذا «قياس الشمول». وقد يحصل بغير هذا، مثل أن يرى أن المسكر مساوٍ لخمر العنب في مناط التحريم، فيسوى بينهما في التحريم، وهذا «قياس التمثيل». (٣٢٩) وقد يحصل بأن يرى فيه المفسدة التي في الخمر، فيحكم بالتحريم لدره تلك المفسدة، وهذا «قياس التعليل».

و«قياس التمثيل»، و«قياس التعليل»، يشملها جنس القياس، لكن القياس قد يحتاج في إثبات الحكم في الفرع إلى أصل معين، فيلحق الفرع به، إما لابتداء الجامع، وإما لانتهاء الفارق. فان إبداء الجامع، وهو علة الحكم في الأصل، يسمى «قياس العلة». وأما ما يدل على العلة، وهو «قياس الدلالة»، فهذا صار قياساً تمثيلاً وتعليلاً معاً. وإن قاس بالغاء الفارق، وهو أن يبين له أنه ليس بينهما فرق مؤثر وإن لم يعلم عين العلة، فهذا قياس تمثيل، لا تعليل. وقد يقوم دليل على أن الوصف القلاني مستلزم للحكم وإن لم يعرف له أصل معين. وهذا قياس تعليل، وهو يشبه «قياس الشمول».

تلازم قياس
الشمول
وقياس التمثيل
وبيان ذلك

و«قياس الشمول»، و«قياس التمثيل»، متلازمان. فكل ما ذكر بهذا القياس يمكن ذكره بهذا القياس. فان «قياس الشمول» لا بد فيه من حد أوسط مكرر، وذلك هو مناط الحكم في «قياس التمثيل». وهو القدر المشترك، وهو الجامع بين الأصل والفرع. مثال ذلك إذا قيل: النبيذ حرام قياساً على الخمر، لأن فيه الشدة المطربة،

وهذه هي العلة في التحريم، أو لأنه مسكر، والمسكر هو علة التحريم، وبين ذلك بدليله كان قياساً صحيحاً. وإذا قيل: «التبذ مسكر، وكل مسكر حرام»، أو «التبذ فيه الشدة المطربة، وما فيه الشدة المطربة فهو حرام»، فهذا أيضاً صحيح. وكل ما أمكن أن (٣٤٠) يستدل به على صحة المقدمة الكبرى أمكن أن يستدل به على كون الوصف المشترك علة للحكم في الأصل. وكل ما أمكن أن يستدل به على الصغرى فانه يستدل به على ثبوت الوصف في الفرع.

ثم إن كان ذلك الدليل قطعياً فهو «قطعي» في القياسين، وإن كان ظنياً فهو «ظني» في القياسين. وأما دعوى من يدعى من المنطقيين وأتباعهم أن اليقين إنما يحصل بـ «قياس الشمول» دون «قياس التمثيل» فهو قول في غاية الفساد. وهو قول من لم يتصور حقيقة القياسين، كما قد بسط في موضعه.

وقد يعلم الحكم المطلوب بنص على أن «كل مسكر حرام»، كما قد ثبت هذا الحديث في الصحاح عن النبي صلى الله عليه وسلم. وإذا كان كذلك لم يتعين «قياس الشمول» لإفادة الحكم، بل ولا قياس من الأقيسة، فانه قد يعلم بلا قياس.

وإذا علم بقياس الشمول فكل ما يعلم بقياس الشمول فانه يعلم بقياس التمثيل أيضاً، كما تقدم. ويجعل الحد الأوسط هو الجامع بين الأصل والفرع. والدليل الذي يقيمه صاحب قياس الشمول على صحة المقدمة الكبرى الكلية يقيمه صاحب قياس التمثيل على علية الوصف. وإن الجامع، وهو الوصف المشترك الذي هو الحد الأوسط في «قياس الشمول»، هو مستلزم للحكم، وهو علية في الأصل، كما يقيمه في ذلك على أن الحد الأكبر لازم للحد الأوسط. فالحد الأكبر في قياس الشمول هو الحكم في قياس التمثيل، والحد الأوسط هو الجامع المشترك، ويسمى «الناط»، والحد الأصغر هو الفرع. ويمتاز قياس التمثيل بأن فيه ذكر أصل يكون نظيراً للفرع الذي هو الحد الأصغر، وقياس الشمول ليس فيه هذا. فصار في قياس التمثيل ما

١٠
قد يعلم الحكم
بنص الشارع

١٥

٢٠

في قياس الشمول وزيادة . وقد بسط هذا في موضع آخر .^١

وقد يكفيه
مقدمة واحدة

وقد لا يحتاج إلى دليل آخر ذى مقدمتين ، ولا قياس ، ولا غيره ، بل يكفيه مقدمة واحدة . وقد يستغنى أيضاً عن تلك المقدمة بتصوره التام ابتداءً ، مثل أن يكون نفس عليه بأن الخمر حرام قد تصور معه مسمى الخمر أنها المسكر ، فصار عليه بجميع مفردات الخمر سواء ، فيعلم أن هذا المسكر خمر حرام ، وهذا المسكر خمر حرام ، وأشمال ذلك . أو يعلم أن الخمر حرام ولا يعلم أن كل مسكر يسمى خمرأً ، بل يظن ذلك الاسم مختصاً ببعض المسكرات . فاذا علم بنص الشارع ، أو باستعمال الصحابة الذين نزل فيهم القرآن ، أو بأنها لما حرمت لم يكن عندهم من عصير الأعتاب شيء وإنما كان الذي يسمونه خمرأً هو المسكر من نبيذ التمر ، أو بغير ذلك من الأدلة ، إذا علم هذه المقدمة الواحدة ، وهو أن كل مسكر خمر ، علم الحكم .

عدم منفعة
القياس المنطق

قنين أن قولهم « إن المطلوب لا بد فيه من القياس ، وذلك القياس يجب أن يكون القياس المنطق الشمولى ، ولا بد فيه من مقدمتين ، ليس بصواب . وهذا يبطل قولهم « لا علم تصديقي إلا بالقياس المنطقي » ، كما تقدم .^٢ وأما هنا فالمقصود بيان قلة منفعته أو عدمها . وذلك أن هذا المطلوب إن كان معه قضية عُلمت من جهة الرسول تفيده العموم ، وهو أن كل مسكر حرام ، حصل مدعاه . فالقضايا الكلية المتلقاة عن الرسل (٣٤٢) تفيد العلم في المطالب الآتية .

حقيقة
القضايا
الكليّة

وأما ما يستفاد من علومهم فالقضايا الكلية فيه إما متقضة ، وإما بمنزلة قياس التمثيل ، وإما أنها لا تفيد العلم بالموجودات المعينة ، بل بالمقدرات الذهنية ، كالحساب والهندسة . فانه وإن كان ذلك يتناول ما وجد على ذلك المقدار فدخول المعين فيه لا يعلم بالقياس ، بل بالحس ، فلم يكن القياس محصلاً للمقصود . أو تكون عما لا اختصاص لهم بها ، بل يشترك فيها سائر الأمم بدون خطور منطقتهم بالبال ، مع استواء قياس التمثيل وقياس الشمول .

٢ - وذلك فمضمون . المقام الثالث .

١ - تقدم بسطه في . المقام الثالث . ص ١١٦-١٢١ .

وإثبات العلم بالصانع والنبوت ليس موقوفاً على شيء من الأقيسة، بل يعلم بالآيات الدالة على شيء معين لا شركة فيه، ويحصل بالعلم الضروري الذي لا يفتر إلى نظر. وما يحصل منها بالقياس الشمولي فهو بمنزلة ما يحصل بقياس التمثيل. فهو أمر كلي لا يحصل به العلم بما يختص به الرب وما يختص به الرسول إلا بانضمام علم آخر إليه. والعلم بصدق المخبر المعين وإن لم يكن نبياً يعلم بأسباب متعددة غير «القياس»، ويعلم أيضاً بقياس التمثيل، كما يعلم بقياس الشمول. فكيف العلم بصدق النبي الصادق صلى الله عليه وسلم؟ وقد ذكرنا طرقاً من الطرق التي يعلم بها صدق الأنبياء في غير هذا الموضع.

العلم باثبات الصانع ليس موقوفاً على قياسهم

يعلم صدق الأنبياء بغير قياسهم

والناس يعلمون الأمور الموجودة، وصفاتها، وأحوالها، من غير قياس شمولى، فضلاً عن أن يقال: لا بد هنا من مقدمتين - صغرى وكبرى. فالصغرى هي المشتمة على الحد الأصغر، والكبرى المشتمة (٣٤٣) على الحد الأكبر، والحد الأوسط متكرر فيها - خبر محمول في الصغرى، ومبتدأ موضوع في الكبرى، كقولك «كل خمر حرام». فيقال: إذا علم أن كل خمر حرام فقد يعلم ابتداء مفردات الخمر، وأنها شاملة لكل مسكر، بل يظن أنها متناولة لبعض المسكر كعصير العنب النبيّ المشد، ثم يعلم بعد ذلك شمولها لكل مسكر. وهو إذا تجدد له هذا العلم فأنما يُجدد له عليه بالعموم، وعده بالعموم إنما يعود بتصوره التام لمسئ الخمر. فانه كان قبل ذلك لم يتصورها تصوراً جامعاً، بل تصوراً غير جامع. فلو حصل له هذا التصور الجامع لم يحتج إلى قياس.

الأمور الموجودة تعلم من غير قياسهم

١٥

قد تبين أن «القياس» المفيد للتصديق يغنى عنه التصور التام للحد الأوسط.

كل تصور يمكن جعله تصديقاً، وبالعكس

٢٠

وهذا يؤول إلى أمر، وهو أن كل ما يسمونه «تصوراً» يمكن جعله «تصديقاً»، وما يسمونه «تصديقاً» يمكن جعله «تصوراً». فان القائل إذا قال: «ما الخمر

المحرمة؟، فقال الحبيب «هي المسكر» كان هذا عندهم تصوراً واحداً، وهو تصور مسمى الخمر. وهذا في الحقيقة تصديق مركب من موضوع ومحمول. وإذا قال «كل مسكر خمر، وكل خمر حرام»، كان هذا قياساً، وهو يفيد التصديق الذي هو «المسكر حرام»، ويفيد أن المسكر داخل في مسمى الخمر. وإن أريد بيان الحد المطرد المنعكس قيل «المسكر هو الخمر، وكل خمر حرام». يفيد هذا القياس تصور معنى الخمر.

وسبب ذلك أن كل ما يتكلم به في «الحد» و«القياس» هو قضية تامة، وهي «الجملة» في اصطلاح النحاة. (٣٤٤) والجواب في السؤال عن التصور وعن التصديق هو بقضية تامة هي جملة خبرية. فكلاهما قول مركب في السؤال والجواب، وكلاهما فيه إثبات صفة لموصوف، كإثبات الخمرية للمسكر، وهو إثبات محمول لموضوع. والانسان هو في الموضوعين قد تصور أن المسكر هو الخمر، وصدق بأن المسكر هو الخمر. فأما التصور المفرد الذي لا يعبر عنه إلا بـ «اسم مفرد» فذلك لا يسأل عنه باللفظ المفرد، ولا يحاب عنه باللفظ المفرد، حتى يفصل نوع تفصيل يصلح لمثله لأن يكون جملة.

وهذا قد بسط في غير هذا الموضع،^١ كما بسط في الكلام على «المحصل» وغيره، وبيّن أن قولهم «العلم ينقسم إلى تصور وتصديق، وأن التصور هو التصور الساذج العرى عن جميع القيود الثبوتية والنسبية» كلام باطل. فإن كل ما عرى عن كل قيد ثبوتى وسلبى يكون خاطراً من الخواطر. ليس هو علماً أصلاً بشيء من الأشياء. فإن من خطر بقلبه شيء من الأشياء ولم يخطر بقلبه صفة لا ثبوتية ولا سلبية لم يكن قد علم شيئاً. وإذا قيل «الانسان حيوان» و«العالم مخلوق»، ونحو ذلك فهنا قد تصور إنساناً علم أنه موجود، لم يتصور شيئاً تصوراً ساذجاً لا تنق فيه ولا لإثبات، بل تصور وجوده وغير ذلك من صفاته. وكذلك العالم قد تصور وجوده. وإذا تصور «بحر زئبق» و«جبل ياقوت»، فإن لم يتصور مع هذا عدمه (٣٤٥) في الخارج،

ولا امتناعه، ولا شيء من الأشياء، كان هذا خيالاً من الخيالات، ووسواساً من الوسوس، ليس هذا من العلم في شيء. فان تصور مع ذلك عدمه في الخارج كان قد تصور تصوراً مقيداً بالعدم، لم يكن تصوره خالياً من جميع القيود.

فان قلت: فما التصور القابل للتصديق المشروط فيه؟ قيل: هو التصور الخالي عن معرفة ذلك التصديق، ليس هو الخالي عن جميع القيود السلبية والاثبتية. فاذا كان يشك «هل النيذ حرام أم لا؟»، فقد تصور «النيذ» وتصور «الحرام»، وكل من التصورين متصور بقيود. فهو يعلم أن «النيذ» شراب، وأنه موجود، وأنه يشرب و يسكر، وغير ذلك من صفاته، لكن لم يعلم أنه حرام. فليس من شرط التصور المشروط في التصديق أن يكون ساذجاً، خالياً عن كل قيد ثبوتي وسلبى، بل أن يكون خالياً عن التقييد بذلك التصديق.

التصور القابل
للتصديق هو
الخالي عن
التقييد بذلك
التصديق

وقول القائل «التصديق مسبق بالتصور»، مثل قوله «القول مسبق بالعلم». فليس لأحد أن يتكلم بما لا يعلم، كذلك لا يصدق ولا يكذب لما لا يتصوره. وحينئذ، فالتصور التام مستلزم للتصديق، والتصور الناقص يحتاج معه إلى دليل يثبت له حكم. وهذا يقرر ما عليه نظار المسلمين، كما قررنا ذلك من قبل، من أن التصورات المفردة لا تعلم (٣٤٦) بمجرد الحد، وأن المطلوب بالحد هو تصديق يفترق إلى ما يفترق إليه التصديقات. فكما ذكرنا هناك أن الذى يجعلونه حدًّا هو تصديق يفترق إلى دليل، فيقال هنا: ما يجعلونه «قياساً»، يعود في الحقيقة إلى الحد والتصور، كما يعود هذا القياس إلى أن يعلم مسمى «الخر». وإذا كان كذلك، فاذا كانوا يقولون «إن الحد لا يقام عليه دليل، ولا يحتاج إلى قيام دليل»، فنقول: العلم بمسمى «الخر» لا يحتاج إلى «قياس»، بل قد يعلم بما يعلم به سائر التصورات المفردة ومسميات جميع الأسماء من تفسطن النفس لشمول ذلك المعنى لهذه الصورة وثبوته فيها.

التصور
مستلزم
للتصديق
المطلوب
بالحد
تصديق
يفترق إلى دليل

وكما تدبر العاقل هذا وعرفه معرفة جيدة تبين له أن الصواب ما عليه نظار المسلمين

المحدود

وجواهر العقلاء من أن الحدود بمنزلة الأسماء ، وهو تفصيل ما دل عليه الاسم بالأجمال ، وأن المطلوب من الحد هو التمييز بين المحدود وغيره . وذلك يكون بالوصف الملازم له طرداً وعكساً بحيث يكون الحد جامعاً مانعاً .

لا يحد الحاد
إلا بدليل ،
ومثال ذلك

وأنه مع ذلك ليس لأحد أن يدعى دعوى غير بديهية إلا بدليل . فالحداد إن كان يحد مسمى اسم ، كما يقول في « الخمر » إنها « المسكر » ، وفي « الغيبة » إنها « ذكرك أخاك بما يكره » ، وفي « الكبر » إنه « يَطْرُقُ الحقَّ وَغَمَطُ الناسِ » . فعليه أن يبين أن ما ذكره مطابق لمسمى ذلك الاسم . إما بالنقل عن الشارع المتكلم بهذه الأسماء ، مثل أن يقول : قد ثبت في الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم (٣٤٧) أنه قال « كل مسكر خمر » ، وما ليس بمسكر فليس بخمر بالاجماع ، فثبت أن الخمر هو المسكر . أو يقول : ثبت في الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قيل : « يا رسول الله ! ما الغيبة ؟ » قال : « ذكرك أخاك بما يكره » . فقال : « رأيت إن كان في أخي ما أقول ؟ » فقال : « إن كان فيه ما تقول فقد اغتبته ، وإن لم يكن فيه ما تقول فقد بهتته » .^١

اعتراض على
حد « الغيبة »
وجوابه

فاذا عورض هذا بما ثبت في الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لفاطمة بنت قيس لما استشارته فيمن خطبها ، فقالت : « خطبني أبو جهم ومعاوية » ، فقال : « أما أبو جهم فرجل ضراب للنساء - وفي لفظ « لا يضع عصاه عن عاتقه » - وأما معاوية فصعلوك لا مال له . انكحى أسامة » .^٢ فإذا قال المعارض « هنا قد ذكر كلاً منها بما يكره ، والغيبة محرمة » كان الجواب مع إحدى المقدمتين بأن يقال : لا نسلم أن هذا داخل في حد « الغيبة » ، وإن سلم دخوله في الحد دل على جواز الغيبة لمصلحة راجحة ، مثل نصيحة المستشير ، فإنها لما استشارته وجب نصيحها . ومثل ذلك الكلام في جرح الرواة الكاذبين والغالطين ، وشهادة الشاهد الكاذب ، وشكاية المظلوم ، وغير

٢٠

١ - لم يذكر بها بعد جواب « إما » .

٢ - تقدم هذا الحديث مع تحريمه في ص ٥٠ تحت بحث « معرفة الحدود الشرعية من الدين » .

٣ - هو قطعة من حديث فاطمة بنت قيس أخرجه مسلم في كتاب الطلاق . باب : المعلقة ثلاثاً لا تفتق لها .

ذلك مما دل الشرع على جوازه .

فانه يقال فيه : أحد الأمرين لازم . إما أن يقال : المؤمن لا (٣٤٨) يكره ذلك إذا كان صادق الايمان ، لأن المؤمن لا يكره ما أمر الله ورسوله به ، وهذا بما أمر الله به ورسوله . ويقال : إن كرهه فهو من هذه الجهة ناقص الايمان فيه شعبة نفاق ، فلا يكون هو الآخر الذي قيل فيه «ذكرك أحاك بما يكره» . وهذا مبنى على أن الشخص الواحد يكون فيه طاعة ومعصية ، وبرّ وفجور ، وخير وشر ، وشعبة إيمان وشعبة نفاق . أو يقول إذا سلم شمول اللفظ له : هذا من الغيبة المباحة . فلا بد من التزام أحد أمرين : إما أنه لم يدخل في مسمى «الغيبة» ، وإما أنه لم يدخل فيما حرم منها . ولهذا نظائر .

والمقصود التنبيه على المثال ، وأن من ادعى حد اسم فلا بد له من دليل . وكذلك إن ادعى حدًا بحسب الحقيقة .

الحد لا بد فيه
من دليل

وهذا الذي عليه نظار المسلمين وغيرهم أصح مما عليه أهل المنطق اليوناني من وجوه . فان أولئك يدعون أن الحد يفيد تصوير الماهية في نفس المستمع ، ويدعون أن ذلك يحصل بمجرد قول الحاد من غير دليل أصلاً .

ثم إنهم عمدوا إلى الصفات اللازمة للوصوف ، ففرّقوا بينها وجعلوها ثلاثة أصناف : ذاتية داخلية في الماهية ، وخارجية لازمة للماهية دون وجودها ، وخارجية لازمة لوجودها . وهذا كله باطل إذا أريد بـ «الماهية» الموجودات الخارجية ، وهي التي تقصد بالحد والتعريف . وأما إذا قدر أن «الماهية» هي مجرد ما تتصوره النفس ، فقدّر تلك «الماهية» (٣٤٩) وصفها يتبع تصور المتصور ، فتارة يتصور «جسماً حساساً نامياً متحركاً بالارادة ناطقاً» فتكون «الماهية» هي هذه الأجزاء كلها ، وتارة يتصور «حيواناً ناطقاً» ، وتارة يتصور «حيواناً ضاحكاً» ، وتارة يتصور «ضاحكاً» فقط ، وتارة يتصور «ناطقاً» فقط . فاذا جعل ما دخل في تصويره داخل فيه ، وما

بطلان
تفرقيهم بين
الصفات
الذاتية
وغير الذاتية

القياس المقام الرابع - الوجه الخامس: من الأقيسة ما تكون مقدمته ونتيجته بديهية ٣٩١

خرج عنه لازماً له ، أو غير لازم كما ذكر ذلك بعضهم ، وكما ذكروه من دلالة المطابقة والنضمن والالتزام ، كان هذا صحيحاً ، لكن ليس فيه منفعة في العلوم والحقائق ومعرفة صفاتها الذاتية وغير الذاتية أصلاً . بل هذا يرجع إلى تصور مراد المتكلم ، سواءً كان حقاً أو باطلاً .

وأما نظار المسلمين ، فالحد عندهم يكون بالوصف الملازم ، والوصف الواحد الملازم كافٍ ، لا يذكرون معه الوصف المشترك ، لا « الجنس » ، ولا « العرض العام » ، بل يعيرون على من يذكر ذلك في الحدود . و« هل يحد بالتقسيم ، لهم فيه قولان . والصفات تنقسم إلى قسمين - لازمة للوصف وغير لازمة . والذي عليه نظار أهل السنة وسائر المثبتين للصفات والقدرة أن وجود كل شيء في الخارج عين حقيقته . فاللازم للوجود الخارجي لازم للحقيقة الخارجية . ولا يقبل من أحد دعوى غير معلومة إلا بدليل . فأين هذا المنطق ، وأين هذا الميزان^٢ المستقيمة العادلة من ميزان أولئك الجائزة الغائلة التي ليس فيها لا صدق ولا عدل . وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لا مُبَدِّلَ لِكَلِمَتِهِ - الأنعام : ٦ : ١١٥ .

الوجه الخامس

من الأقيسة ما تكون مقدمته ونتيجته بديهية

الوجه (٣٥٠) الخامس أن يقال : هذا القياس هو « قياس الشمول » ، وهو العلم بثبوت الحكم لكل فرد من الأفراد .

فنقول : قد عُلم وسلوا أنه لا بد أن يكون العلم بثبوت بعض الأحكام لبعض

١ - لازماً : في الأصل « لازم » ، على الرفع ، وليس بصواب .

٢ - الميزان : مفرد استعمل بمعنى « الموازين » ، على الجمع ، كما يعبر به « الموازين » ، عن « الميزان » . قال في « لسان العرب » : ويقال للآلة التي يوزن بها الأشياء « ميزان » ، وجمعه « موازين » وجاز أن تقول للميزان الواحد بأوزانه « موازين » . قال الله تعالى : ونضع الموازين القسط ليوم القيمة - الأنبياء ، ٢١ : ٤٧ ، يريد : نضع الميزان القسط - ٥١ . قال النواب صديق بن حسن القنوجي : وقيل إنما جمعه لأن « الميزان » يشتمل على الكفتين ، والشاهين ، واللسان ، ولا يتم الوزن إلا باجتماع ذلك كله - ٥١ .

طريقة
التكليم في
الحدود أصح

كون العلم
بثبوت بعض
الأحكام
لبعض أفرادها
بديهياً

الأفراد بديهياً . فان النتيجة إذا افتقرت إلى مقدمتين فلا بد أن ينتهي الأمر إلى مقدمتين تعلم بدون مقدمتين ، وإلا لزم الدور أو التسلسل الباطلان . ولهذا كان من المقرر عند أهل النظر أنه لا بد في التصورات والتصديقات من تصورات بديهية وتصديقات بديهية .

ولنفرض المقدمتين البديهيتين «كل مسكر حرم» و «كل خمر حرام» وإن لم يكن هذا بديهياً ، لكن المقصود التمثيل ليعلم بالمثال حكم سائر القضايا . فاذا قدر أنه تعلم بالبديهية أن كل فرد من أفراد «الخمر» حرام ، وتعلم بالبديهية أن كل فرد من أفراد «المسكر» حرم ، كان علينا بالبديهية أن هذه الأفراد حرام من أسهل الأشياء .

وإنما يخفى ذلك لكون أكثر المقدمات لا تكون بديهية ، بل مبيّنة بغيرها كما في هذا المثال . فان المقدمة الثانية ثابتة بالنص والاجماع ، والأولى ثابتة بالسنة الصحيحة لكن لم يعرفها كثير من العلماء . فطريق العلم بالمقدمتين يختلف .

وأما إذا أفردنا ذلك في مقدمتين طريق العلم بهما واحد لم نحتاج إلى «القياس» . مثل العلم بأن «كل إنسان حيوان» و «كل حيوان حساس متحرك بالارادة» ، فهنا قد يكون العلم بأن «كل إنسان حساس متحرك بالارادة» (٣٥١) أبين وأظهر . وكذلك إذا قلنا «كل إنسان جسم» أو جوهر ، أو حامل للصفات ، ثم قلنا «كل ما هو جسم ، أو جوهر ، أو حامل للصفات . فليس بمرض ، أو هو قائم بنفسه ، أو هو موصوف بالصفات ، ونحو ذلك . كان العلم بأن «كل إنسان هو كذلك» مما لا يحتاج إلى هذا التطويل . فالمقدمتان إن كان طريق العلم بهما واحداً [وقد علمنا] فلا حاجة إلى بيانها . وإن كان طريق العلم بهما مختلفاً فن لم يعلم إحداهما احتاج إلى بيانها وإن لم يحتاج إلى الأخرى التي عليها . وهذا ظاهر في كل ما تقدره .

فتبين أن منطقتهم يعطى تضييع الزمان ، وكثرة الهديان ، وإتساب الأذهان . وكذلك إذا علمنا أن «كل رسول نبي» و «كل نبي فهو في الجنة» فعلمنا أن «كل

لا حاجة
بيان
البديهيتين
إن علمنا
بطريق واحد

١٥

رسول فهو في الجنة » أبين من هذا . وهذا كثير جداً .

الوجه السادس

من القضايا الكلية ما يمكن العلم به بغير توسط « القياس »

وهو يتضح بالوجه السادس ، وهو أن يقال : لا ريب أن المقدمة الكبرى أعم من الصغرى أو مثلها ، لا تكون أخص منها ، والنتيجة أخص من الكبرى أو مساوية لها ، وأعم من الصغرى أو مساوية لها ، كالحدود الثلاثة . فان الأكبر أعم من الأصغر أو مثله ، والأوسط مثل الأصغر أو أعم ، ومثل الأكبر أو أخص . ولا ريب أن الحس يدرك المعينات أو لا ، ثم ينتقل منها إلى القضايا العامة . فان الانسان يرى هذا الانسان ، وهذا الانسان ، وهذا الانسان ، ويرى أن هذا حساس متحرك بالارادة ناطق ، وهذا كذا ، وهذا كذا ، فيقضى قضاء عاماً أن كل (for) إنسان حساس متحرك بالارادة ناطق .

القضايا العامة
تتكون من
المعينات

فنتقول : العلم بالقضية العامة ، إما أن يكون بتوسط قياس ، أو بغير توسط قياس . فان كان لا بد من توسط قياس ، والقياس لا بد فيه من قضية عامة ، لزم أن لا يعلم العام إلا بعام ، وذلك يستلزم الدور أو التسلسل . فلا بد أن ينتهي الأمر إلى قضية كلية عامة معلومة بالبدئية ، وهم يسلمون ذلك .

وإن أمكن علم القضية العامة بغير توسط قياس أمكن علم الأخرى . فان كون القضية بدئية أو نظرية ليس وصفاً لازماً لها يجب استواء جميع الناس فيه ، بل هو أمر نسبي إضافي بحسب حال علم الناس بها . فنعلمها بلا دليل كانت بدئية له ، ومن احتاج إلى نظر واستدلال بدليل كانت نظرية له .

وكذلك كونها معلومة بالعقل ، أو الخبر المتواتر ، أو خبر النبي الصادق ، أو الحس ، ليس هو أمراً لازماً لها . بل كذب مسيئمة الكذاب أمثلاً قد يعلم بقول طرق العلم تختلف مع الناس

١ - مسيلة الكذاب : هو بن حبيب بن الحارث ، أبو نمامة ، المتنبئ الكذاب ، من بني

النبي الصادق إنه كذاب؛ وقد يعلم ذلك من باشره ورآه يكذب؛ ويعلم ذلك من غاب عنه بالتواتر؛ ويعلم ذلك بالاستدلال، فانه ادعى النبوة وآتى بما يناقض النبوة، فيعلم بالاستدلال. وكذلك الهلال، قد يُعلم طلوعه بالرؤية فتكون القضية حسية؛ ويعلم ذلك من لم يره بالأخبار المتواترة فتكون القضية عنده من المواترات؛ ويعلم ذلك من علم أن تلك الليلة إحدى وثلاثون بالحساب والاستدلال. ومثل هذا كثير.

فالمعلوم الواحد يعلمه هذا بالحس، وهذا (روح) بالخبر، وهذا بالنظر. وهذه طرق العلم لبي آدم. وهكذا القضايا الكلية إذا كان منها ما يعلم بلا قياس ولا دليل، وليس لذلك حد في نفس القضايا بل ذلك بحسب أحوال بني آدم، لم يمكن أن يقال فيما علمه زيد بالقياس إنه لا يمكن غيره أن يعلمه بلا قياس. بل هذا نقي كاذب.

الوجه السابع

الأدلة القاطعة على استواء قياس الشمول والتمثيل

الوجه السابع أن يقال: هم يدعون أن المفيد لليقين هو «قياس الشمول». فأما «قياس التمثيل» فيزعمون أنه لا يفيد اليقين. ونحن نعلم أن من «التمثيل» ما يفيد اليقين، ومنه ما لا يفيد، كـ «الشمول». فان الشئيين قد يكون تماثلها معلوماً، وقد يكون مظنوناً كالعموم، وإن جمع بينها بالعلة فالعلة في معنى عموم الشمول.

يوضح هذا أن يقال: «قياس الشمول» يؤول في الحقيقة إلى «قياس التمثيل»، كما أن الآخر في الحقيقة يؤول إلى الأول. ولهذا تنازع الناس في مسمى «القياس». فقيل: هو «قياس التمثيل» فقط، وهو قول أكثر الأصوليين؛ وقيل «قياس الشمول» فقط، وهو قول أكثر المنطقيين؛ وقيل بل القياسان جميعاً، وهو قول أكثر الفقهاء والمتكلمين. وذلك أن «قياس الشمول» مبناه على اشتراك الأفراد في الحكم العام وشمولها، و«قياس التمثيل» مبناه على اشتراك الاثنين في الحكم الذي يعمها.

(بقية التعليق السابق) حيفة، قبلة كبيرة يزلون الإمامة بين مكة واليمن. ادعى النبوة سنة عشر، وقتل في الحرب مع أهل الردة زمن أبي بكر الصديق سنة ثلث عشرة، رماه وحشى بن حرب - قاتل حمزة - بحجرته.

١٠

استواء
القياسين في
إفادة اليقين
والظن

١٥

الشمول
يؤول إلى
التمثيل
وبالعكس

٢٠

ومآل الأمرين واحد. وقد بسط هذا في غير هذا الموضوع^١.

ونحن نذكر هنا ما لم نذكره في غير هذا الموضوع. (٣٥٤) فنقول: قد تبين فيما تقدم مثال نقوى لجعل الشمول تمثيلاً وبالعكس والقتل بالمثل « قتل عمند عدوان محض لمن يكافئ القاتل » فأوجب القود كالقتل بالمحدد، وقد جعل القدر المشترك الذى هو مناط الحكم « القتل العمد العدوان المحض للكافى ». وهذا يسمى العلة، والمناط، والجامع، والمشارك، والمقتضى، والموجب، والباعث، والامارة، وغير ذلك من الأسماء. فإذا أراد أن يصوغه بـ « قياس الشمول » قال: « هذا قتل عمند عدوان محض للكافى، وما كان كذلك فهو موجب للقود ».

والنزاع فى الصورتين هو فى كونه « عمنداً محضاً »، فان المنازع يقول: العمدية لم تتمحض. وليس المقصود هنا ذكر خصوص المسئلة^٢، بل التمثيل. وهذا نزاع فى المقدمة الصغرى، وهو نزاع فى ثبوت الوصف فى الفرع. فان « قياس التمثيل » قد يمنع فيه ثبوت الوصف فى الأصل، ويمنع ثبوته فى الفرع، وقد يمنع كونه علة الحكم.

ويسمى هذا السؤال « سؤال المطالبة »، وهو أعظم أسئلة القياس. وجوابه عمدة القياس. فان عمدة القياس على كون المشترك مناط الحكم، وهذا هو المقدمة الكبرى وهو كما لو قال فى هذه المسئلة « لا نسلم أن كل ما كان عمنداً محضاً يوجب القصاص ». وكذلك منع الحكم فى الأصل، أو منع الوصف فى الأصل، (٣٥٥) هو منع للمقدمة الكبرى فى « قياس الشمول ».

اللهم إلا أن يقيم المستدل دليلاً على تأثير الوصف فى غير أصل معين، وهذا « قياس التعليل » المحض، كما لو قال: النيدز المسكر محرم، لأن المعنى الموجب للتحريم،

١ - تقدم بسطه فى المقام الثالث، ص ١١٨-١٢٢.

٢ - والمسئلة هكذا: قتل العمد نوعان: أحدهما القتل بالمحدد كالسيف والسكين، ولا خلاف فيه بين العلماء، وهو يوجب القود أعنى القصاص إذا كان المقتول مكافئاً للقاتل أعنى كلاهما حران مسلمان. والثانى القتل بالمثل كالحجر والحشبة، وفى كونه قتل عمد موجب للقصاص خلاف بين العلماء.

وهو كونها تصد عن ذكر الله وعن الصلوة، موجود فيها. وهذا المعنى قد دل النص على أنه علة التحريم، وقد وجد، فثبت فيه التحريم.

وهم في «قياس الشمول» إذا أرادوا إثبات المقدمة الكبرى التي هي نظير جعل المشترك بين الأصل والفرع مناطاً للحكم، فلا بد من دليل يبين ثبوت الحكم لجميع أفراد المقدمة باعتبار القدر المشترك الكلي بين الأفراد. وهذا هو القدر المشترك الجامع في «قياس التمثيل». فالجامع هو الكلي، والكلي هو الجامع.

المشترك
الكلي هو
المشترك
الجامع

ومن قال من متأخري النظار، كأبي المعالي، وأبي حامد، والرازي، وأبي محمد: «إن العقليات ليس فيها قياس، بل الاعتبار فيها بالدليل» فهذا مع أنهم خالفوا فيه جماهير النظار وأئمة النظر فزاعمهم فيها يرجع إلى اللفظ. فانهم يقولون: العقليات لا تحتاج أن تُعيّن فيها أصلاً يلحق فيه الفرع، وليس جعل أحدهما أصلاً والآخر فرعاً بأولى من العكس، بل الاعتبار بالدليل الشامل للصورتين. فيقال لهم: لا ريب أنه في العقليات والشرعيات لم يقع النزاع في جميع أفراد المعنى العام الذي (٣٥٦) يسمى «الجامع والمشارك»، بل وقع في بعضها وبعضها متفق عليه. قسمية هذا أصلاً وهذا فرعاً أمر إضافي. ولو قدر أن بعض الناس علم حكم الفرع بنص وحق عليه حكم الأصل لجعل الأصل فرعاً والفرع أصلاً. والجمع إما أن يكون بالغاء الفارق وإما أن يكون بإبداء الجامع. وهذا يكون في العقليات قطعياً وظنياً، كما يكون في الشرعيات.

القول بأنه
لا قياس
في العقليات
ورده

١- أبو محمد: هو الامام موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي ثم الدمشقي، شيخ الحنابلة، صاحب التصانيف. قال المنصف: «ما دخل الشام بعد الأوزاعي أفقه من الشيخ الموفق رحمه الله»، توفي سنة ٦٢٠ هـ. ومن أعظم تصانيفه وأعظمها نفماً كتاب «المغني»، طبع مع «الشرح الكبير» لابن أخيه في ١٢ مجلداً باعتناء صاحب «النار» بمصر سنة ١٣٤٥-٤٨ هـ بأمر الامام عبد العزيز آل سعود، ملك الحجاز ونجد وملحقاتها. ذكر فيه مذاهب فقهاء المسلمين المجتهدين بأدلتها في أمهات الأحكام من بغير كتابان ولا تعصب، حيث يقف - كما سماه - عن مراجعة كتب كثيرة. فليس هو في فقه الحنابلة وحدهم، بل أصبح كتاباً جامعاً في الفقه الاسلامي العام عديم المثال.

٢- قد تقدم هذا البحث في «اللقام الثالث»، ص ١١٨.

مثال استعمال
القياس في
العقوبات

فاذا قيل « الاحكام والالتقان يدل على علم الفاعل شاهداً ، فكذلك غائباً » . أو قيل « علة كون العالم عالماً قيام العلم به في الشاهد ، فكذلك في الغائب » ، أو قيل « الحيوة شرط في العلم شاهداً ، فكذلك غائباً » ، أو قيل « حد العالم في الشاهد من قام به العلم ، فكذلك في الغائب » . فهذه الجوامع الاربعة التي تذكرها الصفاتية من الجمع بين الغائب والشاهد في الصفات : الحد . والدليل ، والعلة ، والشرط . فذكر الشاهد حتى يمثل القلب صورة معينة ، ثم يعلم بالعقل عموم الحكم ، وهو أن الاحكام والالتقان مستلزم لعلم الفاعل ، فان الفعل المحكم المتقن لا يكون إلا من عالم . وكذلك سائرهما .

ذكر الأصل
لتنبه العقل
على المشترك
الكلي

وهذا كسائر ما يعلم من الكليات العادية . إذا قيل هذا الدواء مسهل للصفراء ، ومضج للخط الفلاني » ونحو ذلك . فان التجربة إنما دلت على أشياء معينة . لم تدل على أمر عام . لكن العقل يعلم أن المناط (٣٥٧) هو القدر المشترك بما يلزم من انتفاء ما سواه ومناسبته . أو لا يعلم مناسبته . وهذا قد يكون معلوماً تارة ، كما يعلم أن أكل الخبز يشبع . وشرب الماء يروي . وأن السقمونيا مسهل للصفراء ، وإن كان قد يتخلف الحكم نفوات شرطه إذ قد منا أن الطبيعيات التي هي العاديات ليس فيها كليات لا تفعل النقض بحال . فكان ذكر الأصل في القياس العقلي لينبه العقل على المشترك الكلي المستلزم للحكم . لا لأن مجرد ثبوت الحكم في صورة يوجب ثبوته في أخرى بدون أن يكون هالك جامع يستلزم الحكم .

من أين يعلم
الجامع
مستلزم للحكم؟

وإذا قيل : فن أين يعلم أن الجامع مستلزم للحكم ؟ قيل : من حيث تعلم القضية الكبرى في « قياس الشمول » . فاذا قال القائل « هذا فاعل محكم لفعله . وكل محكم لفعله فهو عالم » ، فأى شيء ذكر في علمه هذه القضية الكلية فهو موجود في « قياس التمثيل » وزيادة أن هالك أصلاً يمثل به قد وجد فيه الحكم مع المشترك . وفي « قياس الشمول » لم يذكر شيء من الأفراد التي يثبت الحكم فيها . ومعلوم أن ذكر الكلي المشترك مع

بعض أفراده أثبت في العقل من ذكره مجرداً عن جميع الأفراد باتفاق العقلاء.

ولهذا هم يقولون إن العقل بحسب إحساسه (٣٥٨) بالجزئيات يدرك العقل بينها قدرأً مشتركاً كلياً. فالكليات في النفس تقع بعد معرفة الجزئيات المعينة. فمعرفة الجزئيات المعينة من أعظم الأسباب في معرفة الكليات. فكيف يكون ذكرها مضغفأً للقياس، ويكون عدم ذكرها موجباً لقوته؟ وهذه خاصة العقل، فان خاصة العقل معرفته الكليات بتوسط معرفته بالجزئيات. فن أنكرها أنكر خاصة عقل الانسان، ومن جعل ذكرها بدون شيء من محالها المعينة أقوى من ذكرها مع التمثيل لمواضعها المعينة كان حكماً براً. والعقلاء باتفاقهم يعلمون أن ضرب المثل الكلي بما يعين على معرفته، وأنه ليس الحال إذا ذكر مع المثل كالحال إذا ذكر مجرداً عن المثل.

خاصة العقل
معرفة
الكليات
بتوسط
الجزئيات

ومن تدبر جميع ما يتكلم فيه الناس من الكليات المعلومة بالعقل في الطب، والحساب، والطبيعات، والصناعات، والتجارات، وغير ذلك، وجد الأمر كذلك. فاذا قيل: يسخن جوف الانسان في الشتاء ويبرد في الصيف. لأنه في الشتاء يكون الهواء بارداً فيبرد ظاهر البدن فتهرب الحرارة إلى باطن البدن، لأن الضد يهرب من الضد والشبه ينجذب إلى شبيهه، فتظهر البرودة إلى الظاهر، لأن شبيه الشيء منجذب إليه — كان هذا أمراً كلياً مطلقاً. فاذا قيل: ولهذا يسخن جوف الأرض في الشتاء، (٣٥٩) وجوف الحيوان كله، ولهذا تبرد الأجواف في الصيف لسخونة الظواهر فتهرب البرودة إلى الأجواف — كان كذا تصور الانسان النظائر قويت معرفته بتلك الكلية، وهو أن الضد يهرب من ضده والنظير ينجذب إلى نظيره. وهذا معلوم في الطبيعات والفسانيات وغيرهما. لكن إذا ذكرت النظائر قوى العلم بذلك. وقد يعبر عن ذلك بأن «الجنسية علمة الضم».

أمانة الكلية
التجاذب النظير
إلى نظيره

وكذلك إذا قيل: الشمس إذا وقعت على البحر أو غيره سخنته فتصاعد منه بخار، لأن الحرارة تحلل الرطوبة. ثم قيل: كما يتصاعد البخار من السقدر التي فيها الماء الحار —

مثال
تصاعد البخار

كان هذا المثال بما يؤكد معرفة الأول.

والأقيسة التي يستعملها الفلاسفة في علومهم ويجعلونها كلية كلها يعترضون فيها بالأمثلة. وليس مع القوم إلا ما عليه من صفات الأمور المشاهدة، ثم قاسوا الغائب على المشاهدة به بالجامع المشترك الذي يجعلونه كلياً. فان لم يكن هذا صحيحاً لم يكن مع أحد من أهل الأرض علم كلى يشترك فيه ما شاهده وما غاب عنه، حتى قوله «الخبز يشبع» و«الماء يروى» ونحو ذلك. فانه لم يعلم بحسه إلا أموراً معينة، فنأين له أن الغائب بمنزلة الشاهد إلا بهذه الطريق؟ والانسان قد ينكر أمراً حتى يرى واحداً من جنسه، فيقرّ بالنوع ويستفيد بذلك حكماً كلياً.

ولهذا يقول سبحانه: كَذَّبَتْ قَوْمُ (٣٦٠) نوح المرسلين. كذبت عاد المرسلين، كذبت ثمود المرسلين، ونحو ذلك. وكل من هؤلاء إنما جاءه رسول واحد، لكن كانوا مكذبين بجنس الرسل، لم يكن تكذيبهم بالواحد لخصوصه. وهذا بخلاف تكذيب اليهود والنصارى لمحمد صلى الله عليه وسلم. فانهم لم يكذبوا جنس الرسل، إنما كذبوا واحداً بعينه. بخلاف مشركي العرب الذين لم يعرفوا الرسل، فان الله يحتاج عليهم في القرآن بإثبات جنس الرسالة.

ولهذا يجب سبحانه عن شبهه مكبرى جنس الرسالة كقولهم: أبعث الله بشراً رسولاً - الاسراء ١٧: ٩٤، فيقول: وما أرسلنا من قبلك إلا رجالاً نوحى إليهم فقسّلوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون - النحل ١٦: ٤٣. أى، هذا متواتر عند أهل الكتاب، فاستلوه عن الرسل الذين جاتهم «أ كانوا بشراً أم لا؟». وكذلك قوله: وقالوا لو لا انزل عليه ملك ط ولو أنزلنا ملكاً لَقُضِيَ الأمر ثم لا يُنظرون ه ولو جعلناه ملكاً لجعلناه رجلاً وللبئسنا عليهم ما يلبسون - الأنعام ٦: ٩٠. فانهم لا يطبقون الأخذ عن الملك في صورته، فلو أرسلنا إليهم ملكاً لجعلناه رجلاً في صورة الانسان، وحيث كان يلبس عليهم الأمر ويقولون «هو رجل، والرجل لا يكون رسولاً». وكذلك الرسل قبله. قال تعالى: أَوْ عَجِبْتُمْ أَنْ جَاءَكُمْ ذِكْرٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَلَى رَجُلٍ

منكم لِيُنذِرَكُمْ - الاعراف ٧ : ٦٣ . كما قال (٣٦١) تعالى : أَكَانَ لِلنَّاسِ مَحْجَبًا أَنْ أَوْحَيْنَا إِلَى رَجُلٍ مِنْهُمْ أَنْ أَنْذِرِ النَّاسَ - يونس ١٠ : ٢ ، وكما قال تعالى : قُلْ مَا كُنْتُ بِدَعَاٍ مِنَ الرُّسُلِ - الأحقاف ٦ : ٨ ، ونحو ذلك .

إثبات النوع
بثبوت النظر
أسهل
نوح
أول الرسل

فكان عليهم بثبوت معيّن من هذا النوع يوجب العلم بقضية مطلقة ، وهو أن هذا النوع موجود ؛ بخلاف ما إذا أثبت ذلك ابتداءً بلا وجود نظير ، فإنه يكون أصعب وإن كان ممكناً . فإن نوحاً أول رسول بعثه الله إلى أهل الأرض ، ولم يكن قبله رسول بعث إلى الكفار المشركين يدعوهم إلى الانتقال عن الشرك إلى التوحيد . وآدم والذين كانوا بعده كان الناس في زمنهم مسلمين ، كما قال ابن عباس : « كان بين آدم ونوح عشرة قرون كلهم على الاسلام » . لكن لما بعث الله نوحاً وأنجى من آمن به وأهلك من كذبه صار هذا المعين يُثبت هذا النوع أقوى مما كان يثبت ابتداءً .

١٠

والذين قالوا « الواحد لا يصدر عنه إلا واحد » كان مبدأ كلامهم في الأمور الطبيعية . فانهم رأوا البارد إنما يقتضى التبريد فقط ، والحر إنما يقتضى التسخين فقط ، وكذلك سائرهما . لكن هذا ليس فيه إحداث واحد لواحد ، فإن البرودة الحاصلة لا بد لها مع السبب من محل قابل وارتفاع موانع . فلم يحصل السبب إلا عن شيئين ، لا عن واحد . لكن هذا كان مبدأ كلامهم

صدر الواحد
عن الواحد هو
في الأمور
الطبيعية

١٥

وأما احتجاج (٣٦٢) ابن سينا وأمثاله بأنه لو صدر اثنان لكان مصدر هذا غير مصدر هذا . ولزم « التركيب » المنافي للوحدة ، فهذه الحجة تبع لحجة « التركيب » . وهذه أخذوها من أهل الكلام من المعتزلة ونحوهم ، ليست هذه من كلام أئمة الفلاسفة كأرسطو وأتباعه ، لا سيما أكثر أساطين الفلاسفة . فانهم كانوا يقولون بإثبات

حجة التركيب
أصلها من
المعتزلة

الصفات لله تعالى ، بل وقيام الأمور الاختيارية ، كما ذكرنا كلامهم في غير هذا الموضوع . وهو اختيار أبي البركات صاحب « المعتز » . ومن قال إنه خالف أكثر الفلاسفة فراده المشائين . وأما الأساطين قبل هؤلاء فكلام كثير منهم يدل على هذا الأصل ، كما هو مذكور في موضعه .

٢٠

ومن أعظم صفات العقل معرفة التماثل والاختلاف . فاذا رأى الشيثيين المتماثلين علم أن هذا مثل هذا ، فجعل حكمها واحداً ، كما إذا رأى الماء والماء والتراب والتراب والهواء والهواء ، ثم حكم بالحكم الكلي على القدر المشترك . وإذا حكم على بعض الأعيان ومثله بالنظير وذكر المشترك كان أحسن في البيان . فهذا «قياس الطرد» .
وإذا رأى المختلفين كالماء والتراب فرّق بينهما . وهذا «قياس العكس» .

وما أمر الله به من الاعتبار في كتابه يتناول «قياس الطرد» و«قياس العكس» . فانه لما أهلك المكذبين للرسل بتكذيبهم كان من الاعتبار أن يعلم أن من فعل ما فعلوا أصابه ما أصابهم ، فيتقى تكذيب الرسل حذراً من العقوبة ، وهذا «قياس الطرد» .
ويعلم أن من لم يكذب الرسل بل اتبعهم لا يصيبه (٢٦٢) ما أصاب هؤلاء ، وهذا «قياس العكس» وهو المقصود من الاعتبار بالمعذّبين ، فان المقصود ثبت في الفرع عكس حكم الأصل لا نظيره . والاعتبار يكون بهذا وبهذا . قال تعالى : لقد كان في قصصهم عبرة لأولى الألباب - يوسف ١٢ : ١١١ . وقال : قد كان لكم آية في فتنين النعّات فتنه تقاتل في سبيل الله وأخري كافرة يرونهم مثليهم رأى العين ط والله يؤيد بنصره من يشاء ط إن في ذلك لعبرة لأولى الأبصار - آل عمران ٣ : ١٣ .

الميزان المنزل من الله هو القياس الصحيح

وقد قال سبحانه وتعالى : الله الذي أنزل الكتب بالحق والميزان - الصورى ٤٢ : ١٧ . وقال : لقد أرسلنا رُسُلنا بالبينت وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط - الحديد ٥٧ : ٢٥ . و«الميزان» يفسره السلف بالعدل ، ويفسره بعضهم بما يوزن به . وهما متلازمان . وقد أخبر أنه أنزل ذلك مع رسله كما أنزل معهم الكتاب ليقوم الناس بالقسط .

فما يعرف به تماثل المتماثلات من الصفات والمقادير هو من «الميزان» . وكذلك ما يعرف به اختلاف المختلفات . فمعرفة أن هذه الدراهم أو غيرها من الأجسام الثقيلة بموازنها

بقدر هذه تعرف بموازينها . وكذلك معرفة أن هذا الكيل مثل هذا يعرف بميزانه ، وهو المكاييل . وكذلك معرفة أن هذا الزمان مثل هذا الزمان يعرف بموازينه التي يقدر بها الأوقات ، كما يعرف به الظلال ، وكما يجزى من ماء ورمل وغير ذلك . وكذلك معرفة أن هذا (٣٦٤) بطول هذا يعرف بميزانه ، وهو الذراع . فلا بد بين كل متماثلين من قدر مشترك كلي يعرف به أن أحدهما مثل الآخر .

فكذلك الفروع المقيسة على أصولها في الشرعيات والعقليات تعرف بالموازين المشتركة بينهما . وهي الوصف الجامع المشترك الذي يسمى « الحد الأوسط » . فإنا إذا علمنا أن الله حرم خمر العنب لما ذكره من أنها تصدّ عن ذكر الله وعن الصلوة وتوقع بين المؤمنين العداوة والبغضاء ، ثم رأينا نبيذ الجوب من الخنطة ، والشعير ، والرز ، وغير ذلك . يماثلها في المعنى الكلي المشترك الذي هو علة التحريم ، كان هذا القدر المشترك الذي هو العلة هو الميزان التي أنزلها الله في قلوبنا لنزن بها هذا ونجعله مثل هذا ، فلا نفرّق بين المتماثلين . والقياس الصحيح هو من العدل الذي أمر الله تعالى به .

الميزان هو
الجامع
المشترك والحد
الأوسط

ومن علم الكليات من غير معرفة المعين فعه الميزان فقط ، والمقصود بها وزن الأمور الموجودة في الخارج . وإلا فالكليات لولا جزئياتها المعينات لم يكن بها اعتبار ، كما أنه لولا الموزونات لم يكن إلى الميزان من حاجة . ولا ريب أنه إذا أحضر أحد الموزونين واعتُسر بالآخر بالميزان كان أتم في الوزن من أن يكون الميزان ، وهو الوصف المشترك الكلي في العقل ، أي شيء حضر من الأعيان المفردة ووزن بها . فإن هذا أيضاً وزن (٣٦٥) صحيح ؛ وذلك أحسن في الوزن . فإنا إذا وزنت بالصنعة

اعتبار أحد
الموزونين
بالآخر
بالميزان
أحسن

١ - أنت « الميزان » اعتباراً بمعنى « الموازين » كما قدمنا شرحه في ص ٣٦١ . وقد تكرر في العبارة لفظ « الموازين » أيضاً .
٢ - الصنعة : الوزن أو المقال الذي يوزن به . قال في « لسان العرب » : صنعة الميزان وصنعة فارسي معرب ، وقال ابن السكيت : لا يقال صنعة ، صنعة - ١ . قال في « الصراح » : صنعة الميزان : سلك ترازو ، ولا تقل ياسين .

قدراً من التقديين، ثم وزنت بها نظيره والاول شامدا والناس يشهدون أن هذا ووزن به هذا فظهر مثله أو أكثر أو أقل، كان أحسن من أن يوزن أحدهما في مغيب الآخر. فانه قد يُظن أن الوازن لم يعدل في الوزن كما يعدل إذا وزنها معاً؛ فان هذا يعتبر بأن يوزن أحدهما بالآخر بلا صنجة. وهكذا الموزونات بالعقل.

تعارض
الكتاب
والميزان
مستحيل

وقد بسطنا الكلام في هذا في غير هذا الموضوع، وبيننا أن القياس الصحيح هو من العدل الذي أنزله، وأنه لا يجوز قط أن يختلف الكتاب والميزان. فلا يختلف نص ثابت عن الرسل وقياس صحيح - لا قياس شرعي ولا عقلي. ولا يجوز قط أن الأدلة الصحيحة العقلية تخالف الأدلة الصحيحة العقلية، وأن القياس الشرعي الذي روعيت شروط صحته يخالف نصاً من النصوص. وليس في الشريعة شيء على خلاف القياس الصحيح، بل على خلاف القياس الفاسد^١، كما قد بسطنا ذلك في مصنف^٢ مفرد،

١٠
مضى تعارض
الكتاب
والميزان
فأحد
الأميرين لازم

وذكرنا في كتاب «درء تعارض العقل والنقل»، ومضى تعارض في ظن الظان الكتاب والميزان - النص والقياس الشرعي أو العقلي - فأحد الأميرين لازم: إما فساد دلالة ما احتج به من النص، إما بأن لا يكون (٣٦٦) ثابتاً عن المعصوم، أو لا يكون دالاً على ما ظنه؛ أو فساد دلالة ما احتج به من القياس - سواء كان شرعياً أو عقلياً - بفساد بعض مقدماته أو كلها لما يقع في الأقيسة من الألفاظ المجملة المشبهة.

بطلان الزعم
أن الميزان
المنزلة هو
منطق اليونان

وأبو حامد ذكر في «القسطاس المستقيم» الموازين الخمسة، وهي منطق اليونان بعينه غير عبارته. ولا يجوز لعاقل أن يظن أن الميزان العقلي الذي أنزله الله هو منطق اليونان لوجوه. أحدها: إن الله أنزل الموازين مع كتبه قبل أن يخلق اليونان من عهد نوح، وإبراهيم، وموسى، وغيرهم، وهذا المنطق اليوناني وضعه أرسطو^٣ قبل المسيح بثلاثة سنة. فكيف كانت الأمم المتقدمة ترن بهذا؟ الثاني: إن أمتنا أهل

٢٠

١ - بل على خلاف القياس الفاسد: أى كل ما في الشريعة هو على ضد القياس الفاسد. أى هو على القياس الصحيح.

٢ - لم نطلع على بيان هذا المصنف. ٣ - كتب على هامش الأصل هامتها ما نصه: [له بقية]

الإسلام ما زالوا يزنون بالموازن العقلية ولم يسمع سلفنا بذكر هذا المنطق اليوناني ، وإنما ظهر في الإسلام لما عُرِّبَت الكتب الرومية في دولة المأمون أو قريباً منها . الثالث : إنه ما زال نظار المسلمين بعد أن عُرِّب وعرفوه يعيبونه ويذمونه ، ولا يلتفتون إليه ولا إلى أهله في موازينهم العقلية والشرعية .

ولا يقول القائل « ليس فيه بما انفردوا به إلا اصطلاحات لفظية ، وإلا فالمعاني العقلية مشتركة بين الأمم » . فانه ليس الأمر كذلك ، بل فيه معان كثيرة فاسدة . ثم هذا جعلوه ميزان الموازين العقلية التي هي الأقيسة العقلية ، وزعموا أنه « آلة قانونية

فساد جعل
نطق
ميزان الموازين
العقلية

بقية التعليل السابق) الحق أن أرسطو لم يضع المنطق مبتدئاً بوضعه . هذا حال معلوم من القوم . ولا يتدبرون أن أرسطو رتب هذا الترتيب ، وأنه كان مشهوراً في اليونان ، وأخص من هذا أن أرسطو لم يعلم أرسطو كان عالماً به . وإنما رتب أرسطو فيه رتبة سيويه في النحو ، وهذا عين الحق .

وأما كون منطق اليونان صحيح القوانين مطرد الضوابط ، أو يتخلف في كلها ، أو في بعضها ، على حد ما يؤوله الشيخ تقي الدين في هذا التأليف ، وكما يقوله ابن نوجت * ، فهو مقام آخر .

وقد أوضح تقدم وجود المنطق على وجود أرسطو الشيخ موفق الدين (أحمد بن القاسم المعروف بابن أبي أصيبعة المتوفى سنة ٦٦٨ هـ) في كتابه الذي وصف به « الأنباء في تاريخ الحكام والأطباء » (عبون الأنباء في طبقات الأطباء . ط . مصر سنة ١٢٩٩ هـ) . وذكره أيضاً أبو الوفاء المبرهن فائق في مصنف له في أخبار حكام القوم .

وقد رأيت من كلام الشيخ تقي الدين المؤلف رحمه الله رسالة بدمشق تتضمن أن النصوص والمعومات — وبالجملة ما ورد على لسان صاحب الشرع في الكتاب والسنة — قد استوفت الوقائع المستول عنها ، وأن القياس مع هذا صحيح ، وأنه غير محتاج إليه . فليُنظر فيه إن وجد وليجمع بينه وبين ما قبله — رحمه الله تعالى — هنا ، وبالله التوفيق — ل : ٥ « ٥ » .

* ابن نوجت : و السويحقي المار ذكره في ص ٣٣١ و ٣٣٧ . وزيد هنا : هو ابن أخت أبي مهمل إسماعيل بن إسحاق بن أبي مهمل النوبختي . قال النجاشي : شيخنا المتكلم المبرز على نظرائه في زمانه قبل الثلاثة وبعدها ، له على الأوائل كتب كثيرة ، منها « الآراء والديانات » ، كتاب كبير حسن يحتوي على علوم كثيرة — ا . هـ . ويظهر من التاريخ المذكور في النجاشي أن « الآراء والديانات » ، هذا أول كتاب صنف في الإسلام في علم الفقه والآراء والمثل والنحل ، إذ كل ما رأيناه أو سمعنا به من التصانيف في موضوعه فأرأينا متأخرون عنه ، مثل أبي بكر الباقلائي ، وأبي منصور البغدادي ، وأبي بكر الأصفهاني ، والأسفرائيني ، وابن حرم ، والشهرستاني ، وغيرهم . ونقل أبو الفرج ابن الجوزي في كتابه « تليس إبليس » عن « الآراء والديانات » ، هذا كثيراً — عن « الذريعة إلى تصانيف الشيعة » . ط . النجف سنة ١٣٥٥ هـ ، ج ١ ، ص ٣٥ . قلت : في صفحة هذه الدعوى نظر . فإن أبا الحسن الأشعري المتوفى سنة ٣٢٢ هـ ألف في المقالات عدة كتب كان معاصراً له .

القياس المقام الرابع - الوجه السابع: كل قياس في العالم يمكن رده إلى «القياس الاقتراني» ٣٧٥

تعصم (٣٦٧) مراعاتها الذهن أن يزل في فكره». وليس الأمر كذلك، فانه لو احتاج الميزان إلى ميزان لزم التسلسل. وأيضاً فالقطة إن كانت صحيحة ووزنت بالميزان العقلا وإن كانت بليدة أو فاسدة لم يرددها المنطق - لو كان صحيحاً - إلا بلادة ونسادا. ولهذا يوجد عامة من يزن به علومه لا بد أن يتخبط ولا يأتي بالأدلة العقلية على الوجه المحمود. ومتى أتى بها على الوجه المحمود أعرض عن اعتبارها بالمنطق لما فيه من العجزة والتطويل، وتباعد الطريق، وجعل الواضحات خفيات، وكثرة الغلط والتغليط.

كل قياس في العالم يمكن رده إلى «القياس الاقتراني»

فان قيل: ما ذكرته من أن «قياس الشمول» يرجع إلى «قياس التمثيل» يتوجه في «قياس الاقتراني» دون «الاستثنائي»، فان «الاستثنائي» ما تكون النتيجة أو نقيضها المذكورة فيه بالفعل بخلاف «الاقتراني»، فان النتيجة إنما هي فيه بالقوة. و«الاستثنائي» مولف من «الشرطيات المتصلة»، وهو التلازم، ومن «المنفصلة»، وهو التقسيم. ولا ريب أن الحد الأوسط في «الاقتراني» يمكن جعله الجامع المشترك في «القياس التمثيلي» بخلاف «الاستثنائي». قيل: الجواب من وجوه.

فان قيل: «التلازم» و«التقسيم» إذا قيل «هذا مستلزم لهذا، حيث وجد وجد»، فان هذا قضية كلية، فتستعمل على وجه «التمثيل». وعلى وجه (٣٦٨) «الشمول» بأن يقاس بعض أفرادها ببعض ويجعل القدر المشترك هو مناط الحكم. وكذلك إذا قيل «هذا إما كذا وإما كذا»، فهو أيضاً كلي يثبت بصيغة «التمثيل» وبصيغة «الشمول». ولهذا كانت الأحكام الثابتة بصيغة العموم يمكن استعمال «قياس التمثيل» فيها بأن يقاس بعض أفرادها ببعض، ويجعل المعنى المشترك هو مناط الحكم.

ومنها أن كل قياس في العالم يمكن رده إلى «الاقتراني». فاذا قيل بصيغة الشرط «إن كانت الصلوة صحيحة فالصلوة متطهر» أمكن أن يقال «كل مصل فهو متطهر». وأن يقال «الصلوة مستلزمة للطهارة». ونحو ذلك من صور القياس الاقتراني. والحد الأوسط فيه أن استثناء عين المقدم ينتج عين التالي، واستثناء قبيض التالي ينتج نقيض

تبدل
الاستثنائي
إلى الاقتراني

المقدم. وهذا معنى قولنا «إذا وجد الملزوم وجد اللازم، وإذا اتقى اللازم اتقى الملزوم»، فإن المقدم هو الملزوم والتالى هو اللازم. وهكذا كل شرط وجزء، فالشرط ملزوم والجزء لازم له.

وهذا إذا جعل بصيغة «الاقتران» قفيل «هذا مصلّ»، وكل مصل متطهر، فهذا متطهر»، أو قفيل «هذا ليس بتطهر، ومن لا يكون متطهراً ليس بمصل، فهذا ليس بمصل». والقضية الكلية فيه أن «كل مصل متطهر» وأن «كل من ليس بتطهر فليس بمصل». فالسالة والموجبة كلاهما كليتان. وهذه الكلية معروفة بنص الشارع، ليست بما عرفت بالعقل. ولو كانت بما تعرف بالعقل المجرد لعرفت بـ «قياس التمثيل»، مع أنها تصاغ بـ «قياس التمثيل» فيقال «هذا مصل، فهو متطهر كسائر المصلين»، أو «هذا ليس بتطهر» (٣٦٩) فليس بمصلّ كسائر من ليس بتطهر»، ثم يبين أن الجامع المشترك مستلزم للحكم كما فى الأول.

هذه الكلية
عرفت
بالشرع

١٠

وكذلك «الشرطى المنفصل» الذى هو «التقسيم والترديد» إذا قيل «هذا إما أن يكون شفعاً أو وترأ»، ونحو ذلك، قيل «هذا لا يخلو من كونه شفعاً أو وترأ، ولا يجتمع هذا وهذا معاً»، و«هو شفع فلا يكون وترأ»، أو «هو وتر فلا يكون شفعاً». وهذه القضية معلومة بالبدية، لكن تصور أفرادها أبين من تصور كليتها، فلا يحتاج شىء من أفرادها أن يبين بالقياس الكلى المنطقى. فانه أى شىء علم أنه شفع علم أنه ليس بوتر بدون أن يوزن بأمر كلى عنده [و] لا بقياس على نظيره. فلا يحتاج أن يقال «وكل شفع فليس بوتر» أو «كل وتر فليس بشفع».

مثال التقسيم
والترديد

١٥

وهذا كما تقدم التنبية عليه أن ما يثبتونه بالقضايا الكلية تعلم مفرداتها بدون تلك القضايا بل وتعرف بدون «قياس التمثيل». فاذا عرف أن هذا الثوب أو غيره أسود عرف أنه ليس بأبيض بدون أن يقال «كل أسود فانه ليس بأبيض». وهذه الكلية من أن كل أسود لا يكون أبيض يعرف بدون أن يعرف أن «كل ضدّين لا يجتمعان». ولو أثبت تلك المعينات بهذه الكلية لاحتج أن يبين أنها ضدان، فانه لا يعلم أنها

تعلم المفردات
البدئية
بدون
الكليات

ضدان حتى يعلم أنها لا يجتمعان . وإذا علم أنها لا يجتمعان أغنى ذلك عن الاستدلال عليه بكونها ضدتين .

العلم بالمعينات
العقلية أبيض
من العلم
بكلياتها

فعلم أنه لا يحتاج أن يبين ما يندرج في هذا الكلي - لا من الأنواع ولا من الأعيان المعنية به ، بل العلم بها أبيض من العلم بهذه الكلية . بل إذا أرادوا أن يثبتوا أن الضدين لا يجتمعان قالوا: المراد بالضدين (٢٧٠) هما الوصفان الوجوديان الذان لا يجتمعان في محل واحد ، كالسواد والبياض . فيعود الأمر إلى تعريفهم مرادهم بهذا اللفظ . وأما بيان ما دل عليه من المعاني المعقولة فلا يحتاج إلى الاستدلال عليه بالكلي . وكذلك في التقيضين ، وكذلك في الشرط والمشروط ، والعلة والمعلول ، وسائر هذه الأمور الكلية .

١٠. إبطال القول باقتران العلة والمعلول في الزمان

ولهذا من لم يُحْكَمْ معرفة هذا وإلا التبتت عليه المعقولات ودخل عليه غلظهم - سواء كانوا قد غلطوا هم في التصور ، وهو الغالب على أئمتهم : أو كانوا يقصدون التخليط ، كما يفعله بعضهم .

غلظهم جعل
العلة والمعلول
متلازمين

مثال ذلك أنه إذا قيل لهم في مسألة حدوث العالم : « كيف يكون العالم مفعولاً مصنوعاً للرب وهو مساوئ له أزلاً وأبدأ ، مقارن له في الزمان ؟ هذا بما يعلم فساده بضرورة العقل ، فإن المفعول لا يكون مقارناً للفاعل في الزمان ، قالوا : « بل هذا ممكن . وهو أن تقدم العلة على المعلول تقدماً عقلياً لازماً كتقدم حركة اليد على حركة الخاتم الذي فيها ،^٢ وتقدم الشمس على الشعاع ، وتقدم الحركة على الصوت الناشئ عنها . » ثم إن كان ممن تكلم في العلة والمعلول المذكور في الصفات والأحوال ، وهو يقول « العلم علة كون العالم عالماً ، كما يقوله مثبتوا الأحوال من النظائر ، كالقاضي أبي بكر ، وأبي الممالي في أول قوله ، والقاضي أبي يعلى ، وأمثالهم ، فإنه قد أُلْف أن العلة والمعلول متلازمان مقترنان ، فلا يستنكر (٢٧١) مثل هذا هنا .

٢ - فيها : في أصلنا « فيه » ، بالتذكير .

١ - ضدتين : في الأصل « ضدان » ،

ولهذا غلط بسبب متابعتهم في هذا طوائف من الفقهاء في الفقه، كأبي المعالي وأتباعه أبي حامد والرافعي وغيرهم. فادعوا شيئاً خالفوا فيه جميع أئمة الفقه المتقدمين من أصحاب الأئمة الأربعة وغيرهم، ولم يقله الشافعي ولا أحد من أئمة أصحابه، ولا غيرهم. وهو أنه إذا قال لامرأته «إذا شربت، أو زينت، أو فعلت كذا، فأنت طالق»، وقصده أن يقع بها الطلاق إذا وجد ذلك الشرط، أو قال «إذا أعطيتي ألفاً فأنت طالق»، أو قال «إذا طلقك فأنت طالق طلاقاً أخرى»، أو «إذا وقع عليك طلاق فأنت طالق»، أو قال مثل ذلك في العتق، فزعموا أن الحكم المعلق بشرط يقع هو والشرط معاً في زمن واحد بناءً على أن الشرط علة للحكم، والمعلول يقارن العلة في الزمان.

غلط الفقهاء
ونظهم أن
المعلول يقارن
العلة

وهذا خطأ شرعاً، ولفظاً، وعقلاً. أما الشرع، فإن جميع الأحكام المعلقة بالشروط لا تقع شيء منها إلا عقب الشروط، لا تقع مع الشروط. والفروع المنقولة عن الأئمة تبين ذلك. وأما لفظاً، فإن الجزاء عند أهل اللغة يكون عقب الشرط وبعده، ولا يكون الجزاء مع الشرط في الزمان. ولهذا قد يكون الجزاء مما يتأخر زمانه، كقوله تعالى: [ف] مَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ. ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره - الزوال ٩٩: ٧-٨. وفي النذر إذا قال «إن شفي الله مريضى فعلى صوم سنة» فلا يجب عليه الصوم إلا بعد الشفاء، لا مقارناً للشفاء، ولا في زمن (٣٧٢) الشفاء. وكذلك إذا قال «إن سلم الله مالى الغائب»، وكذلك إذا قال «من رد عبدي الآبق» أو «بني لي هذا الحائط»، ونحو ذلك. وأيضاً فهذا يذكر بحرف الفاء، والفاء للتعقيب يوجب أن يكون الثاني عقب الأول، لا معه. وأما عقلاً، فلأن الأول هنا كالفاعل

خطأ ذلك
شرعاً ولفظاً
وعقلاً

١ - الرافعي: هو الامام أبو القاسم عبد الكريم بن محمد بن عبد الكريم بن الفضل بن الحسن القزويني الرافعي، مجتهد زمانه في المذهب الشافعي، توفي سنة ٦٢٣ هـ. من أكبر تصانيفه للشرح الكبير المسمى «فتح العزيز في شرح الوجيز - للزوال». قال النووي: لم يصف في مذهب الشافعي أكمل من كتاب الرافعي. طبع إلى باب الاجارة من البيوع في مجموعة ثلاثة كتب، هي «المجموع شرح المهذب» للنووي، و«فتح العزيز» هذا، و«التلخيص الحبير في تخرج احاديث الرافعي الكبير» لابن حجر العسقلاني بمصر سنة ١٣٤٤-١٣٥٢ هـ. في ١٢ مجلداً كبيراً ولم يتم

الموجب للثاني. ولا يعرف قط أن الفاعل يقارنه مفعوله.

وما ذكروه من اقتران العلة العقلية لمعلولها، كـ «العلم» و «العالمية»، فجوابه العلم هو العالمية وليس بسببها أنه عند جماهير العقلاء ليس هنا علة ومعلول، بل العلم هو العالمية. وهذا مذهب جمهور نظار أهل السنة والبدعة، وهو نفي الأحوال، فلا علة ولا معلول. وإن جمعت المعلول «الحكم بكونه عالماً» و «الخبر عنه بكونه عالماً»، فهذا قد يتأخر عن العلم. وعلى قول من أثبت الحال هو يقول: إنها ليست موجودة ولا معدومة، فليست نظير المعلولات الوجودية.

وأيضاً فهؤلاء يقولون: إن العالم فاعل للعالمية، ولا هو جاعل للعالمية. ولا هذا عنده من باب تأثير الوجود كالأسباب والعلل. فإن كونه عالماً لازم للعلم بما يلزم العلم أنه علم، ليس هذا مثل كون قطع الرقبة سبباً للوت، ولا كون الأكل سبباً للشبع، من الأسباب التي خلقها الله. فكيف بالأسباب التي يصنعها العباد، كقوله «إدا زينت فأنت طالق»،؟ فهنا علق حادثاً بمحدث، وحكم بكون ذلك الأول سبباً للثاني. فأين هذا من العلم والعالمية؟ وإنما غرّم الاشتراك في لفظ «العلة».

وكذلك المتفلسفة، (٢٧٣) ليس في جميع ما مثلوا به علة فاعلة قارنت مفعولها في الزمان. فحركة اليد ليست هي الفاعلة لحركة الخاتم، بل المحرك لها واحد. ولكن حركتها متلازمة لاتصال الخاتم باليد، كحركة بعض اليد مع بعض، وكما يقال «حركت يدي فتحرك الخاتم»، وكما يقال «حركت كفي فتحركت أصابعي»، وليست حركة الكف فاعلة لحركة الأصابع. وإن قُدر أنها بعدها لم يُسلم اقترانها في الزمان، بل تكون كأجزاء الزمان المتصل بعضها ببعض، فانه لا فصل بينها وإن كان الجزء الثاني متصلاً بالأول. كذلك أجزاء الحركة، كحركة الظل وغيره، كل جزء منها يحدث بعد الآخر وفي الزمان الذي يلي حركة الجزء الأول. فأما أن يقال «الحركتان وجدتا معاً، وإحداهما فاعلة للأخرى»، فهذا باطل.

وأيضاً فإن المعروف أنه إذا قيل «حركت يدي فتحرك خاتمي أو المفتاح في وجود

كشَى ، ونحو ذلك إذا تحرك بحركة تخصه ، مثل أن يكون الخاتم ملقى ، فإذا حرك يده عَليق في يده فتحرك . وهذه الحركة بعد حركة اليد في الزمان . وأما إذا كان الخاتم متصلاً بالاصبع ثابتاً فيها ، وإنما يتحرك كما تتحرك الأصابع ، فالمحرك للجميع واحد . ولو كان الانسان نائماً أو ميتاً ، فرفع رُجُل يده وفيها الخاتم ، لكانت أيضاً متحركة بحركة اليد ، وهي حركة واحدة شملت الجميع لاتصال بعضه ببعض . ليس هنا حركتان إحداهما سبب الأخرى ، فضلاً عن أن تكون فاعلة لها . ومن قال في مثل هذا « حركتُ يده فتحرك خاتمه » فأنما هو كقوله « فتحركت اليد » . فأنما يريد بذلك أن الحركة شملت الجميع ، ولم يرد بذلك أن حركة اليد كانت سبباً للحركة الأولى . ولا نعرف عاقلاً يقول هذا ويقصد هذا . وإن قُدر أنه وجد فليس قوله حجة على سائر العقلاء . ومن رفع يد ميت أو نائم وفيها خاتم لم تكن حركة بعض ذلك سبباً لبعض ، بل الجميع موجود في زمان واحد لفاعل واحد وسبب واحد .

فبطل أن يكون في الوجود سبب يقارن مسببه في الزمان ، بل لا يكون إلا قبله . فكيف بالفاعل المستقل ؟ وإنما الذي يقارن الشيء في الزمان شرطه . وتقدم الواحد على الاثنين هو من هذا الباب ، لا من باب تقدم الشرط على المشروط ...^١ وحركة الخاتم مع اليد هي من باب المشروط مع الشرط ، ليست من باب المفعول مع الفاعل .^٢ ولكن لفظ « العلة » فيه إجمال .^٣

وكذلك الصوت مع الحركة . فان الصوت يحدث عقب الحركة ، وغايته أن يكون معها كالجزم الثاني من الحركة مع الأول ، والحركة المتصلة ، والزمان المتصل ، ليس بعضه مع بعض في الزمان . فغاية الصوت مع الحركة أن تكون كذلك . وكذلك الشعاع مع ظهور الشمس ، مع أن الشمس ليست فاعلة للشعاع ، بل الشعاع يحدث في الأرض إذا قابل الشمس ما ينعكس الشعاع عليه . وكذلك الحركة ليست

١ - هنا جملة مضطربة المعنى غير مرتبطة ، وهي « وأما تقدم الفاعل الملول فهو تقدم الفاعل » ، رأينا حذفها من المتن أول .
٢ - هذه الجملة لا يظن لها مناسبة في هذا المحل ، وتكررت بعد أسطر مع المناسبة .

حركة اليد والخاتم في زمان واحد سبب واحد

١٠

١٥

٢٠

لا يقارن سبب مسبه في الزمان

القياس المقام الرابع - الوجه السابع: الميزان العقلي هو المعرفة الفطرية للتماثل والاختلاف ٣٨١

هي الفاعلة للصوت ، وللمن الشمس شرط في الشعاع ، والحركة شرط في الصوت .

وأما فاعل يسدع (٣٧٤) مفعوله ويكون مقارناً له في الزمان فهذا لا يوجد قط .
ولكن لفظ « العلة » فيه إجمال . فـ « العلة الفاعلة » شيء ، و « العلة التي هي شرط » شيء
آخر . والشرط قد يقارن المشروط في زمانه بخلاف الفاعل ، فانه لا بد أن يتقدم
فعله على المعين . وإذا قُدر أنه لم يزل فاعلاً فكل جزء من أجزاء الفعل مسبوقاً بجزء
آخر . وإن كان نوع الفعل لم يزل فلا يتصور أن يكون فعله أو مفعوله معيناً مع
الله أزلاً وأبداً . وإن قيل إنه لم يزل فاعلاً بمشيئته فدوام نوع الفعل شيء ، ودوام
الفعل المعين والمفعول المعين شيء آخر .

والذي أخبرت به الرسل ، ودلت عليه العقول ، واتفق عليه جماهير العقلاء من
الأولين والآخرين ، أن الله خالق كل شيء ، وأن كل ما سواه فهو مخلوق له . وكل
مخلوق محدث مسبوق بالعدم . وأما تفسير هؤلاء للفظ « المحدث » وقولهم إنا نقول
« إنه محدث حدوثاً ذاتياً بمعنى أنه معلول » فهذا من تحريف الكلم عن مواضعه . فان
« المحدث » معلوم أنه قد كان بعد أن لم يكن ، وأنه مفعول أحدثه محدث إحداثاً . وما
لم يزل ولا يزال فلا يسميه أحد من العقلاء في لغة من اللغات « محدثاً » ، بل ولا
يقول أحد من العقلاء أنه « مفعول » « مصنوع » « مخلوق » ، ولا يقول أحد أنه « يمكن
يمكن وجوده ويمكن عدمه » ، إلا هذه الشذمة من الفلاسفة .

الميزان العقلي هو المعرفة الفطرية للتماثل والاختلاف

وهذه الأمور مبسطة في مواضعها ، وإنما المقصود هنا أنهم إذا عدلوا عن المعرفة
الفطرية العقلية للعيّنات إلى أقيسة (٣٧٥) كلية وضعوا ألفاظها وصارت بحجة تتناول حقاً
وباطلاً حصل بها من الضلال ما هو ضد المقصود من الموازين ، وصارت هذه الموازين
عائلة ، لا عادلة ، وكانوا فيها من المطففين الذين إذا اكتالوا على الناس يشتو فون .

الفرق بين
العلة الفاعلة
والعلة التي
هي شرط

يكون كل
مخلوق محدثاً
١٠

١٥

يكون موازين
المنطق طائفة
٢٠

وإذا كالوهم أو وزّوهم يُخسرون - المطففين ٨٣: ٢-٣. وأين البخس في الأموال من البخس في العقول والأديان؟ مع أن أكثرهم لا يقصدون البخس، بل هم بمنزلة من قد ورث موازين من أبيه يزن بها تارة له وتارة عليه، ولا يعرف أهي عادلة أم عاتلة؟ والميزان التي أنزلها الله مع الكتاب حيث قال الله تعالى: الذي أنزل الكتب بالحق والميزان، وقال: لقد أرسلنا رسلنا بالبينت وأنزلنا معهم الكتب والميزان، هي ميزان عادلة تتضمن اعتبار الشيء بمثله وخلافه، فيسوّى بين المتماثلين ويفرق بين المختلفين بما جعله الله في فطر عباده وعقولهم من معرفة التماثل والاختلاف.

كون الميزان
المتزل عادلة

٥

فان قيل: إذا كان هذا مما يعرف بالعقل فكيف جعله [الله] تعالى بما أرسلت به الرسل؟ قيل: لأن الرسل ضربت للناس الأمثال العقلية التي يعرفون بها التماثل والاختلاف. فان الرسل دلت الناس وأرشدتهم إلى ما به يعرفون العدل، ويعرفون الأقيسة العقلية الصحيحة التي يستدل بها على المطالب الدينية. فليس العلوم النبوية مقصورة على مجرد الخبر، كما يظن ذلك من يظنه من أهل الكلام، ويجعلون ما يعلم بالعقل قسماً للعلوم النبوية. بل الرسل - صلوات الله عليهم - بينت العلوم العقلية التي بها يتم دين الناس علماً وعملاً، وضربت الأمثال. فكلمت الفطرة بما نبهتها عليه وأرشدتها بما كانت الفطرة معرضة عنه، أو كانت الفطرة (٢٧٦) قد فسدت بما حصل لها من الآراء والأهواء الفاسدة فأزال ذلك الفساد وبيّنت ما كانت الفطرة معرضة عنه، حتى صار عند الفطرة معرفة الميزان التي أنزلها الله وبيّنتها رسوله.

كيفية كون
الميزان ما
أرسلت به
الرسل

١٠

١٥

والقرآن والحديث مملوء من هذا. يبين الله الحقائق بالمقاييس العقلية والأمثال المضروبة، ويبين طريق التسوية بين المتماثلين والفرق بين المختلفين، وينكر على من يخرج عن ذلك، كقوله: أم حسب الذين اجترأوا السيئات أن نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصلح سواء محيياً ومماتهم ط ساء ما يحكمون - المجاثية ٤٥: ٢١، وقوله: أفجعل المسلمين كالمجرمين؟ ما لكم دفعه كيف تحكمون - القلم ٦٨: ٢٥-٢٦. أي، هذا

كون القرآن
مملوءاً من
بيان التسوية
بين المتماثلين

٢٠

حكم جائر ، لا عادل ، فان فيه تسوية بين المختلفين . وقال : أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الأرض ؟ أم نجعل المتقين كالفجار - ص ٣٨ : ٢٨
ومن التسوية بين المتماثلين قوله : أكتفركم خير من أولئكم أم لكم برآة في الزُّبر - القمر ٥٤ : ٢٣ ، وقوله : أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما ياتكم مثل الذين
تحلوا من قبلكم مِثْلُ مَسْئَلِهِمُ النَّبِإَ وَالضَّرَّاءَ وَزُلُوقًا - البقرة ٢ : ٢١٤ .

كون الميزان
العقل حقاً

والقرآن مملوء من ذلك ، لكن ليس هذا موضعه . وإنما المقصود التنبيه على جنس الميزان العقلي ، وأنها حق كما ذكر الله في كتابه . وليست هي مختصة بمنطق اليونان وإن كان فيه قسط منها . بل هي الأقيسة الصحيحة المتضمنة التسوية بين المتماثلين والفرق بين المختلفين ، سواء صيغ ذلك بصيغة « قياس الشمول » أو بصيغة « قياس التمثيل » . وصيغ « التمثيل » هي الأصل وهي أكمل ، والميزان : القدر المشترك ، وهو الجامع ، وهو الحد الأوسط .

إنزال الميزان
مع الرسل
كإنزال
الإيمان معهم

وإنزاله تعالى (٣٧٧) الميزان مع الرسل كإنزاله الإيمان - وهو الأمانة - معهم والإيمان لم يحصل إلا بهم ، كما قال تعالى : وكذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان ولكن جعلناه نوراً نهدى به من نشاء من عبادنا وإنك لتهدى إلى صراط مستقيم - الشورى ٤٢ : ٥٢ . وفي الصحيحين عن
١٥ مُخَذَّيْفَةَ بنِ الْيَمَانِ قَالَ : حَدَّثَنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَدِيثَيْنِ قَدَرَأَيْتُ أَحَدَهُمَا وَأَنَا أَنْتَظِرُ الْآخَرَ . حَدَّثَنَا « أَنَّ الْأَمَانَةَ نَزَلَتْ فِي جَذْرِ قُلُوبِ الرِّجَالِ ، فَعَمَلُوا مِنَ الْقُرْآنِ وَعَمِلُوا مِنَ السَّنَةِ » . وَحَدَّثَنَا عَنْ رَفْعِ الْأَمَانَةِ ، قَالَ : « يَنَامُ الرَّجُلُ النَّوْمَةَ فَتُقْبَضُ الْأَمَانَةُ مِنْ قَلْبِهِ ، فَيَسْطَلُّ أَثَرَهَا مِثْلَ [أَثَرِ] الْوَاكْتِ . ثُمَّ يَنَامُ الرَّجُلُ النَّوْمَةَ فَتُقْبَضُ الْأَمَانَةُ مِنْ قَلْبِهِ ، فَيَسْطَلُّ أَثَرَهَا مِثْلَ [أَثَرِ] الْجَلْبِ كَجَمْرِ دَحْرَجَتِهِ عَلَى رِجْلِكَ فَتَقِطُّ ، فَرَاهُ مُسْتَبْرَئاً وَلَيْسَ فِيهِ شَيْءٌ » . فقد بين في هذا الحديث

١ - الحديث أخرجه الشيخان كما قال رحمه الله . وله بقية لم يذكرها . أخرجه البخاري بإتمامه في « الرقاق » . وفي « الفتن » ، يعض الاختلاف في اللفظ . و « الوक्त » : سواد في اللون من « وكت الكتاب » . و « دحرَجته » : له بقية

أن الأمانة، التي هي الايمان، أنزلها في أصل القلوب، فإن الجذر هو الأصل. وهذا إنما كان بواسطة الرسل لما أخبروا بما أخبروا به، فسُمع ذلك، [ق] أَلْهَمَ الله القلوبَ الايمانَ وأنزله في القلوب.

وكذلك أنزل الله سبحانه الميزان في القلوب لما بينت الرسل العدل وما يوزن به. عرفت القلوب ذلك. فأنزل الله على القلوب من العلم ما تزن به الأمور حتى تعرف التماثل والاختلاف، وتضع من الآلات الحسية ما يحتاج إليه في ذلك، كما وضعت موازين التقدين، وغير ذلك. وهذا من وضعه تعالى الميزان. قال تعالى: والسماء رفعها ووضع الميزان * ألا تظنّوا في الميزان * وأقيموا الوزن بالقسط ولا تخسروا الميزان - الرحمن ٥٥: ٧-٩. قال كثير من المفسرين: هو «العدل». وقال (٣٧٨) بعضهم: «ما يوزن به ويعرف العدل». وهما متلازمان.

الوجه الثامن

ليس عندهم برهان على علومهم الفلسفية

إنهم كما حصروا اليقين في الصورة القياسية حصروه في المادة التي ذكروها من القضايا الحياتية، والأوليات، والمتواترات، والمجربات أو الحدسيات. ومعلوم أنه لا دليل على نفي ما سوى هذه القضايا، كما تقدم التنبيه عليه.

ثم مع ذلك إنما اعتبروا في «الحيات» و«العقلية»، وغيرهما ما جرت العادة باشتراك بني آدم فيه، وتناقضوا في ذلك. وذلك أن بني آدم إنما يشتركون كلهم في بعض المراتب وبعض المسموعات. فأنهم كلهم يرون عين الشمس، والقمر، والكواكب؛ ويرون جنس السحاب، والبرق، وإن لم يكن مارآه هؤلاء من ذلك هو ما يراه هؤلاء. وكذلك يشتركون في سماع صوت الرعد. وأما ما يسمعه بعضهم من كلام

تناقضهم في اعتبار اشتراك من الحيات

(بقية التعليق السابق) و«المجل»: أثر العمل في الكف، وهو كون الماء بين الجلد واللحم من كثرة العمل. و«نقط»: صار مستقطاً، وهو المنتشر. يقال: انتشر الجرح وانتقط، إذا ورم وانتلاً ما. واستعمل «نقط»: بالتذكير للرجل باعتبار «العضو».

بعض وصوته فهذا لا يشترك بنو آدم في عينه ، بل كل قوم يسمعون ما لم يسمع غيرهم . وكذلك أكثر المراثيات ، فانه ما من شخص ولا أهل درب ، ولا مدينة ، ولا إقليم ، إلا ويرون من المراثيات ما لا يراه غيرهم . وأما الشم ، والذوق ، واللس ، فهذا لا يشترك جميع الناس في شيء معين فيه ، بل الذى يشمونه هؤلاء يذوقونه ويلبسونه ليس هو الذى يشمه ويذوقه ويلبسه هؤلاء . لكن قد يتفقان فى الجنس لا فى العين ، كما يتفقون فى شرب جنس الماء ومس جنس النساء .

وكذلك ما يعلم بالتواتر ، والتجربة ، والحدس . فانه قد يتواتر عند هؤلاء ويحرب هؤلاء ما لم يتواتر عند غيرهم ولم يحربوه . ولكن قد يتفقان فى الجنس ، كما يحرب قوم بعض الأدوية ويحرب الآخرون جنس تلك الأدوية فيتفق فى معرفة الجنس ، لا فى معرفة عين المحرب .

(٣٧٩) ثم هم مع هذا يقولون فى المنطق : « إن المتواترات ، والمجربات ، والحدسيات ، تختص بمن عليها ، فلا يقوم منها برهان على غيره » . يقال لهم : وكذلك المشومات ، والمنوقات ، والملبوسات . بل اشترك الناس فى المتواترات أكثر . فان الخبر المتواتر ينقله عدد كثير ، فيكثر السامعون له . ويشتركون فى سماعه من العدد الكثير ، لا سيما إذا كان العدد الكثير مئين وألوفاً فطائفة من هؤلاء يحصل العلم المتواتر . فاذا نقل هؤلاء لقوم ، وهؤلاء لقوم ، وهؤلاء لقوم ، حصل العلم المتواتر لأمم لا يحصى عددهم إلا الله . بخلاف ما يدرك بالحواس فانه يختص بمن أحسه . فاذا قال « رأيت » أو « سمعت » أو « ذقت » أو « لمست » أو « شممت » فكيف يمكنه أن يقيم من هذا برهاناً على غيره ؟ ولو قدر أنه شاركه فى تلك الحسيات عدد فلا يلزم من ذلك أن يكون غيرهم أحسها . ولا يمكن عليها لمن لم يحسها إلا بطريق الخبر . فاذا ادعوا « الخبر المتواتر مختص بالحسيات . فلا يقوم به البرهان على المنازع » فالحسيات أعظم اختصاصاً ، فيلزم أن لا يقوم بها برهان على المنازع . وليس فى الحسيات أكثر اشتراك

١٠
كون الحسيات لا يقوم بها برهان على المنازع

١٥

٢

من «الرؤية»، فإن الناس يشتركون في رؤية الأنوار العلوية، كالشمس والقمر والكواكب، ولكن مواد البرهان لا يختص بذلك.

وإن قالوا: «الحسيات تحصل [ب] الاشتراك في جنسها، كاشتراك الناس في معرفة الألوان، والطعوم، والروائح، والحرارة، والبرودة، وإن لم يكن عين ما أحسه هؤلاء هو عين ما أحسه هؤلاء، لكن اشتركا في الجنس» قيل: والمتواترات (٣٨٠) والمجربات قد يشتركون في جنسها كما تقدم. بل وجود الشبع والرى عقيب الأكل والشرب هو من المجربات، والناس يشتركون في جنسه. وكذلك وجود اللذة بذلك، وبالجماع وغير ذلك، بما إذا فعله الانسان وجد عقيبه أثراً من الآثار، ثم يتكرر ذلك حتى يعلم أن ذاك سبب هذا الأثر. فهذا هو التجريبات.

الحسيات
والمجربات
قد تحصل
بالاشتراك
في الجنس

والتضاييا الظنية أصلها التجريبات، وهو من هذا الباب. فإن المراد أنه إذا استعمل الدواء الفلاني وجد زوال المرض، أو حصل به ألم المرض. فوجود المرض بهذا ووجود زواله بهذا هو من التجريبات. وكذلك الآلام واللذات التي تحصل بالمشعومات، والمسموعات، والمرثبات، والملبوسات. فإن الحس ينال كذا، ويرى هذا، ويسمع هذا، ويذوق هذا، ويلبس هذا. ثم وجود اللذة في النفس هو من الوجدانيات المعلومة بالحس الباطن، وهو من جنس الحسيات الظاهرة.

١٥

وأما الاعتقاد الكلبي القائم في النفس من أن هذا الجنس يحصل به اللذة، وهذا الجنس يحصل به الألم، فهذا من التجريبات، إذ الحسيات الظاهرة والباطنة ليس فيها شيء كلبي. فالقضاء الكلبي الذي يقوم بالقلب هو مركب من الحس والعقل، وهو التجريبات، كما في اعتقاد حصول الشبع والرى بما يعرف من المأكولات والمشروبات، والموت والمرض بما يعرف من السموم القتالة والأسباب المرضية، وزوال ذلك بالأسباب المعروفة. وكل هذا من القضايا التجريبية فالحس به تعرف الأمور المعينة، ثم إذا تكررت مرة بعد مرة أدرك العقل أن هذا بسبب القدر المشترك الكلبي. فقضى قضاء كلياً أن هذا يورث اللذة الفلانية، وهذا يورث الألم الفلاني.

التجريبات
مركبة من
الحس والعقل

٢٠

(٣٨١) والحدسيات هي كذلك. فالحس يعرف أعيانها، ثم يتكرر فيعلم بالعقل القدر المشترك. لكن ذلك التكرر لا يكون بفعل الانسان، بل هو كما يعرف من الأمور السماوية، مثل أن يرى اختلاف أنوار القمر عند اختلاف مقابلته للشمس، فيحدس أن ضوءه مستفاد منها. ومثل ما يرى الثوابت لا تختلف حركتها بالطول والعرض، بل حركتها حركة واحدة، فيحدس أن فلكتها واحد، وإلا فيجوز أن يكون لكل واحد فلكتاً حركته مثل حركة الآخر. ومثل ما يرى اختلاف حركات السبعة، فيحدس عن اختلاف أفلاكها. وهذا يسمى في اللغة «تجريبات». وكثير منهم أيضاً يسميه «تجريبات»، ولا يجعل قسماً غير «المجربات».

وبالجملة الأمور العادية، سواء كانت سبب العادة لإرادة نفسانية أو قوة طبيعية، فالعلم بكونها كلية هو من التجريبات، أو الحدسيات - إن جعلت نوعاً آخر. حتى العلم بمعاني اللغات هو من الحدسيات. فان الانسان يسمع لفظ المتكلم، ثم قد يعلم مراده المعين باشارة إليه أو بقرينة أخرى، ثم إذا تكرر تكلمه بذلك اللفظ مرة بعد مرة وهو يريد به ذلك المعنى علم أن هذه عادته الارادية، وهو إرادة هذا المعنى بهذا اللفظ إذا قصد إفهام المخاطب، وهذا مما يسمونه «الحدسيات»، إذ ليس كلام (٣٨٢) المتكلم موقوفاً على اختيار المستمع. وهو من التجريبات العامة، فان السمع إنما عُرف به الصوت، والمعنى المعين قد يُفهم أولاً بأسباب متعددة. إما كون هذا المتكلم من عادته ولغته أنه إذا تكلم بهذا اللفظ أراد ذلك المعنى فهذا من هذا الباب. وكذلك سائر ما يعلم من عادات الناس، وعادات البهائم، وعادات النبات، وعادات سائر الأعيان، هو من هذا الباب.

وقد يعلم أحد الشخصين بعادة نظيره. فاذا كان من عادة شخص إذا قال أو فعل أمراً أراد به شيئاً، ورأى نظيره يقول ذلك أو يفعله، فقد اعتقد أنه أراد ما أراد، لأن العادة عرف أنها للنوع، لا للشخص، كمادة الناس في اللغات والأفعال،

من العبادات وغير العبادات . فاذا رأى الرجل يدخل المسجد قرب صلوة الجمعة وعليه أهبة أهل الصلوة اعتقد أنه يدخله للصلوة ، لأن هذا عادة هذا النوع . وكذلك إذا رأى قاعداً في محل التطهير شارعاً فيما يشرع فيه المتطهر عرف أنه يتطهر . ثم العاديات قد تنتقض ، وقد يعلم ما يفعله الفاعل من العلم بصفاته ، ويعلم صفاته من أفعاله . لكن ذلك من باب الاستدلال النظري العقلي ، وهو الاستدلال بالملزوم على اللازم . فليس ذلك من هذا .

كون علم الهيئة من المجربات

فعمامة ما عند الفلاسفة بل وسائر العقلاء من العلوم الكلية بأحوال الموجودات هو من العلم بعادة ذلك الموجود ، وهو بما يسمونه « الحدسيات » . وعمامة ما عندهم من العلوم العقلية (٣٨٣) الطبيعية ، والعلوم الفلكية كعلم الهيئة ، فهو من هذا القسم من « المجربات » إن كان علماً . فان هذه لا يقوم فيها برهان على المنازع . فليس عند القوم برهان على المنازع . وأيضاً فان كون هذه الأجسام الطبيعية مجربت ، وكون الحركات الفلكية مجربت ، لا يعرفه أكثر الناس إلا بالنقل ، والتواتر في هذا قليل . وإنما الغاية أن تنتقل التجربة في ذلك عن بعض الأطباء ، أو بعض أهل الحساب .

وعلم الهيئة الذي هو أعظم علومهم الرياضية العقلية ، الذي جعل أرسطو أهله هم أئمة الفلاسفة وعلمهم أصل الفلسفة ، فانه منه تعرف عدد الأفلاك وحركاتها . وإلا فالجس لا يرى إلا حركة الأجسام المعينة ، فيرى الشمس متحركة ، والقمر متحركاً ، والكواكب متحركة . هذا الذي يعلم بالجس . وأما كون هذه مركوزة^٢ في أفلاك متحركة فهذا إنما يعلونه من علم الهيئة . والعلم بأن بعض الأفلاك فوق بعض علوه بكسوف الأسفل الأعلى فلما رأوا القمر يكسف سائرهما استدلوا بذلك على أنه تحت الجميع . ولما رأوا زحل لا يكسف شيئاً واجمع تكسفه استدلوا بذلك على أنه فوق

عرف هذه
مجربات
بالنقل من
غير تواتر

١٠

عرف أحكام
الأفلاك من
علم الهيئة

٢٠

٢ - مركوزة: في الأصل «مذكورة» .

١ - العاديات: في الأصل «العبادات» .

الجميع . وكذلك كون الثوابت في الثامن ادّعوا عليه بأنها لا تكسف شيئاً بل قد يكسّفها غيرها . وأما أدلّاكها فاستدلوا عليها بالحركات .

والعلم بقدر حركاتها وبكسوف بعضها لبعض ونحو ذلك مداره على الأرصاد .
 وغيته أن بعض الناس (٣٨٤) رأى هذا ، فأخبر به غيره . وليس هذا خبراً متواتراً ، بل غالبه خبر واحد . ثم إن الأرصاد يقع فيها من الغلط ما هو معروف . ولهذا اختلفت أرصاد المتقدمين والمتأخرين في حركة الثوابت — هل تقطع درجة فلكية في كل مائة سنة ، أو في ستة وستين وثلاثي سنة كما زعمه أهل الرصد المأمون . ولما أخبرهم أهل الهيئة بحركة الفلك استدلوا بذلك على أن لها نفساً تحركه بالارادة ، لأن حركته دورية ليست طبيعية . واستدلوا على عدد النفوس التسعة بالأفلاك التسعة ، وعلى العقول العشرة بالأفلاك التسعة مع العقل العاشرة الذي هو أول صادر عن « واجب الوجود » . وجعلوا الفلك يتحرك للتشبه بالعلة الأولى ليخرج ما فيه من الأيون والأوضاع . وغاية الفلسفة عندهم التشبه بالعلة الأولى بحسب الامكان . فهذا هو العلم الإلهي الذي هو الفلسفة الأولى والحكمة العليا . وفيه من المقدمات الضعيفة ما ليس هذا موضع بسطه .

وإنما المقصود أن سبناه على قضايا يخبر بها بعض الناس عن قضايا حدسية . فإذا قالوا : إن هذه لا يقوم فيها برهان على المنازع ، والقضايا الطبيعية مبناه على ما ينقله بعض الناس من التجارب ، فإذا لم يكن في هذا ولا هذا برهان لم يكن عند القوم برهان على ما يختصون به . وأما ما يشتركون فيه هم وسائر الناس فهذا ليس مضافاً إليهم ، ولا هو من علمهم . فأين البرهان على العلوم الفلسفية ؟ مع العلم بأن العاديات التي هي عامة علومهم الكلية (٣٨٥) منتقضة ، كما بيناه في غير هذا الموضوع . فنحن نعلم أنه ليس معهم في عامة ما يدّعون « برهانياً » برهان يقيني . ولكن مع هذا نذكر بعض تناقضهم .

العلم
بالكسوف
مداره على
الأرصاد
٥

العلم الإلهي

ليس عدم
برهان
على علومهم

٢٠

سنة لله التي لا تبدل

ولكن العادة التي لا تتقضى بحال ما أخبر الله أنها لا تتقضى. كقوله تعالى: **لئن لم يئته المنفقون والذين في قلوبهم مرض والمزيفون في المدينة لننغرثنك بهم ثم لا يجاورونك فيها إلا قليلا** ملعونين أينما ثقفوا أخذوا وقتلوا تقتيلا **سنة** الله في الذين خلوا من قبل **و** لن تجد لسنة الله تبديلا - الأحزاب ٢٣-٦٠-٦٢. **و** قال: **ولو قتلتم الذين كفروا لو لو الأديبار ثم لا يجدون وليا ولا نصيرا** **سنة** الله التي قد خلث من قبل **و** لن تجد لسنة الله تبديلا - الفتح ٤٨-٢٢-٢٣. **وقال:** **وأقسموا بالله جهد أيمانهم لئن جاءهم نذير ليكونن أهدى من إحدى الأمم** فلما جاءهم نذير ما زادهم إلا نفورا **استكبارا في الأرض ومكر السيئ** **ولا يحسب المكر السيئ إلا بأهله** **فهل ينظرون إلا سئت الأولين** **فلن تجد لسنة الله تبديلا** **و** لن تجد لسنة الله تحويلا - طاهر ٣٥-٤٢-٤٣.

ولن تجد
لسنة الله
تبديلا

١٠

سنة الله في
نصر المؤمنين

فهذه سنة الله وعادته في نصر عباده المؤمنين - إذا قاموا بالواجب - على الكافرين، وانتقامه وعقوبته للكافرين الذين بطلتهم الرسل بعذاب من عنده أو بأيدي المؤمنين. هي سنة الله التي لا توجد منتقضة قط. ولما قال قبل هذا: **ما كان على النبي من حرج فيما فرض الله له** **سنة** الله في الذين خلوا من قبل **و** كان أمر الله **قدرا مقدورا** - الأحزاب ٣٣-٣٨. لم يقل هنا **و** لأن **تجد** لأن هذه سنة شرعية لا ترى بالمشاهدة، بل تعلم بالوحي. بخلاف نصره للمؤمنين وعقوبته للذريين، فانه أمر مشاهد (٣٨٦) **فلن يوجد منتقضا.**

١٥

وقد أراد بعض الملاحدة كالمشهور زدي المتقول في كتابه **المبدأ والمعاد**، الذي سماه **الألواح العبادية**، أن يجعل له دليلا من القرآن والسنة على إلحاده. فاستدل

بيان فساد
الاستدلال
بهذه الآية
على عدم تغير
العالم

١ - **الألواح العبادية**؛ لشهاب الدين السهروردي المتوفى سنة ٥٨٧ هـ، مختصر ذكر فيه أن الملك عماد الدين فره أرسلان بن داود أمر بتحرير عجلة في **المبدأ والمعاد** على رأي الآلهيين فأجاب. ورتبه على مقدمة أربعة ألواح - كشف الظنون.

بهذه الآية على أن العالم لا يتغير، بل لا تزال الشمس تطلع وتغرب لأنها عادة الله فيقال له: انخراق العادات أمر معلوم بالحس والمشاهدة بالجملة. وقد أخبر في غير موضع أنه سبحانه لم يخلق العالم عبثاً وباطلاً، بل لأجل الجزاء. فكان هذا من سنته الجميلة، وهو جزاؤه الناس بأعمالهم في الدار الآخرة، كما أخبر به من نصر أوليائه وعقوبة أعدائه. فبعث الناس للجزاء هو من هذه السنة. وهو لم يخبر بأن كل عادة لا تنتقض، بل أخبر عن السنة التي هي عواقب أفعال العباد باثابة أوليائه ونصرهم على الأعداء. فهذه هي التي أخبر أنه لن يوجد لها تبديل ولا تحويل، كما قال: فبَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا سُنَّتَ الْأَوَّلِينَ فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا - فاطر ٣٥: ٤٣.

إرادة الحكيم
تقتضى التسوية
بين المتماثلات

وذلك لأن العادة تتبع إرادة الفاعل، وإرادة الفاعل الحكيم هي إرادة حكيمة، فتسوى بين المتماثلات، ولن يوجد لهذه السنة تبديل ولا تحويل، وهو إكرام أهل ولايته وطاعته ونصر رسله والذين آمنوا على المكذبين. فهذه السنة تقتضيها حكمته سبحانه، فلا انتقاض لها، بخلاف ما اقتضت حكمته تغييره. فذلك، تغييره من الحكمة أيضاً ومن سنته التي لا يوجد لها تبديل ولا تحويل. لكن في هذه الآيات رد على من يجعله يفعل (٣٨٧) بمجرد إرادة ترجح أحد المتماثلين بلا ترجيح. فان هؤلاء ليس عندهم له سنة لا تتبدل، ولا حكمة تقصد. وهذا خلاف النصوص والعقول. فان السنة تقتضى تماثل الآحاد. وأن حكم الشيء حكم نظيره، فيقتضى التسوية بين المتماثلات. وهذا خلاف قولهم.

المتواتر عن الأنبياء أعظم من المتواتر عن الفلاسفة

والمقصود هنا تكلام على الفلاسفة. فنقول: معلوم أن من شياطينهم من يقول: المتواترات لا يقوم بها البرهان على المنازع، ليدخل في ذلك ما تواتر عن الأنبياء - صلوات الله عليهم - من الآيات، والبراهين، والمعجزات، التي بعثوا بها، كما

يُدخلون ما أخذ عن الأنبياء من المقبولات.

فيقال لهم : من المعلوم بالاضطرار أن تواتر خروج محمد - صلى الله عليه وسلم - وبجئته بهذا القرآن أعظم عند أهل الأرض من تواتر وجود الفلاسفة كلمهم ، فضلاً عما يخبرون به من القضايا التجريبية والحَدَسِيَّة التي استدلوا بها على الطبيعيات والفلكيات . وكذلك ما تواتر من سائر معجزاته ، وما تواتر من أخبار موسى والمسيح - صلوات الله عليهما . هذا معلوم عند الناس أعظم من تواتر وجود أولئك فضلاً عن تواتر ما يخبرون به .

تواتر
ظهور الأنبياء

ولهذا صار ظهور الأنبياء بما تورَّخ به الحوادث في العالم لظهور أمرهم عند الخاصة والعامة . فإن التأريخ يكون بالحوادث المشهور الذي يشترك الناس فيه ليعرفوا به كم مضى بعده وقبله ، كما أن النهار يعرف بطلوع الشمس ، والشهر بالهلال ، لأنه نور ظاهر يشترك الناس في رؤيته . ولهذا جعل عمر تاريخ المسلمين (٣٨٨) من الهجرة النبوية ، فإنها أظهر أحوال الرسول المشهورة . وهو خروجه من بلد إلى بلد ، وبها أعزَّ الله الاسلام . وكانت العرب قبل الاسلام تورخ بالحوادث المشهورة ، وكذلك الروم ، والفرس ، والقبط ، وسائر الأمم ، يورخون مثل ذلك . فحنن اليوم إذا أردنا أن نعرف زمان واحد من هؤلاء المتفلسفة قلنا « كان قبل المسيح بكذا وكذا سنة » . بل أرسطو إنما عرف زمانه لأنه قد عرف أنه كان وزير الاسكندر بن فيلبس المقدوني ، ملك اليونان . وكانوا مشركين يعبدون الكواكب والأصنام ، ويعانون السحر - أرسطو ومليكة وغيرهما . وهذا الاسكندر لما جاء إلى الشام أيام بني إسرائيل غلب عليهم . فذكروا أنه طلب أن يكتب في التوراة ، فقالوا : « ما يمكن هذا » ، فقال : « اجعلوا لي تاريخاً » ، فصار التأريخ الرومي الذي تورخ به اليهود والنصارى مؤرخاً به . وأرسطو وزيره ، فُعرف وقته من هذا الوجه . وكان قبل المسيح بثلاثمائة سنة .

تورخ
الحوادث
لظهور الأنبياء

١٥
التاريخ الرومي
الاسكندري

٢٠

والتواريخ التي تختص بها اليهود هي من الأنبياء وأحوال بيت المقدس - يقولون:
« في البيت الأول » ، « في البيت الثاني » .

ثم عرف أرسطو بهذه الكتب المنسوبة إليه ، كما عرف بطليموس بـ « المجسطى » ،
وكما عرف أبقراط^٢ وجالينوس^٣ بما ينسب إليهما من كتب الطب . وإلا ، فأى
شيء هو الذي تواتر عند الناس من أخبار هؤلاء ، فضلاً عن أن يتواتر عنهم ما
يذكرونه في كتبهم من القضايا التجريبية والحدسية . وغاية ما يوجد أن يقول بطليموس
« هذا مما رصده فلان » ، وأن يقول جالينوس (٣٨٩) « هذا مما جرّبه أنا » أو ذكر
لي فلان أنه جرّبه ، أو نحو ذلك من الحكايات التي ملأ بها جالينوس كتابه . وليس
في هذه شيء من المتواتر . وإن قدر أن غيره جرب أيضاً فذاك خبر واحد .

ولكن ما يدعى في تجارب الأطباء من الأدوية أقرب إلى التسليم مما يدعونه في
تجاربههم الرصدية . وذلك لاشتراك كثير من الأطباء في تجربة الدواء الواحد .
وأيضاً ، فلكثرة وجود ما يدعى فيه التجربة من النبات ، وتواطؤ المجرّبين له . وليس
كذلك ما يدعونه من فلسفتهم . فإنا رأينا تجارب الأطباء على غير منوالهم ، وعلينا
صدقها كثيراً . وليس القصد إلا الاعلام بفساد تأصيلهم فقط . وإلا ، فالأطباء في
تجاربههم أسدّ حالاً منهم ، لأن القوم إنما يذكرون دواءً موجوداً يمكن تجربته كثيراً
لوجوده ، ولكثرة المحتاجين إليه ممن يصيبه ما يقال إن ذلك الدواء يؤثر فيه شفاءً ،
والله فاعل ذلك الشفاء في ذلك الدواء . فينبههم حينئذ فرق من حيث ما قررتة .

١ - المجسطى : اسم كتاب مشهور في علم الهيئة تقدم بيانه في ص ١٨٢ . ويزيد هنا أن اسمه باليوناني
" Megale Syntaxis " ، مجال سntaxis سيس ، (النظام العظيم) . فربوه بـ « المجسطى » حتى جعلوه
بالفرنجي " Almagest " تقليداً للعرب - أفاده الدكتور ماكس مايرهوف في بعض كتبه .

٢ - أبقراط : بالانجليزية : Hippocrates ، أو بقراط بن إيراقلس ، الفيلسوف الطبيب المشهور اليوناني على
الأصح ، يلقب بـ « أبي الطب » . رقى الطب من درجة حرافية لجملة صناعة عليّة شريفة ، وله في الطب
تأليف مشهورة . ولد في جزيرة كوس سنة ٤٦٠ ومات في مدينة لاريسا بين سنة ٣٧٥ و ٣٥١ ق . م .

٣ - جالينوس : بالانجليزية : Galen ، الحكيم الفيلسوف الطبيعي اليوناني من أهل مدينة فرغاموس ، إمام الأطباء
في عصره ومؤلف الكتب الجلية في صناعة الطب وغيرها . ولد نحو سنة ١٣٠ ومات نحو سنة ٢٠٠ م .

فالتواتر عزيز عندهم جداً . وأكثر الناس لم يحسبوا جميع ما جرى به ، ولا علوا بالأرصاد ما ادعوا أنهم علموه . وإذا قيل « قد اتفق على ذلك رصد فلان وفلان ، كان غاية ما عندهم أن يذكروا جماعة رصدوا . وهذا غايته أن يكون من التواتر الخاص الذي ينقله طائفة .

أكثر بحارهم
غير واحد أو
طائفة

فمن زعم أنه لا يقوم عليه برهان بما تواتر عن الأنبياء كيف يمكنه أن يقيم على غيره برهاناً يمثل هذا التواتر ، ويعظم علم الهيئة والفلسفة ، ويدعى أنه علم عقلي معلوم بالبرهان ؟

كون الفلاسفة من أجهل الخلق برب العالمين

وهذا أعظم ما يقوم عليه البرهان العقلي عندهم هذا حاله ! فما الظن بالآليات التي إذا نُظر فيها كلامُ معلمهم الأول — أرسطو — أوتدبره الفاضل العاقل لم يفده إلا العلم بأنهم كانوا من أجهل الخلق برب العالمين ؟ وصار يتعجب تعجباً لا يتقضى من يقرن علم هؤلاء بالآليات إلى ما جاءت به الأنبياء ، ويرى أن هذا من جنس من يقرن الحدادين بالملثكة ، بل من يقرن دهاقين القرى بملوك العالم ، فهو أقرب إلى العلم والعدل من يقرن هؤلاء بالأنبياء . فان دهقان القرية متول عليها كتولى الملك على مملكته ، فله جزء من الملك .

وأما ما جاءت به الأنبياء فلا يعرفه هؤلاء البتة ، وليسوا قريين منه . بل كفار اليهود والنصارى أعلم منهم بالأمور الإلهية . ولست أعنى بذلك (٣٩٠) ما اختص الأنبياء بعلمه من الوحي الذي لا يناله غيرهم ، فان هذا ليس من علمهم ولا من علم غيرهم . وإنما أعنى العلوم العقلية التي يتنها الرسل للناس بالبراهين العقلية في أمر معرفة الرب ، وتوحيده ، ومعرفة أسمائه وصفاته ، وفي النبوات ، والمعاد ، وما جاءوا به من مصالح الأعمال التي تورث السعادة في الآخرة . فان كثيراً من ذلك قد بيّنته الرسل بالأدلة العقلية . فهذه العقليات الدينية الشرعية الإلهية هي التي لم يشتموا رانحتها ، ولا في علومهم ما يدل عليها . وأما ما اختصت الرسل بمعرفة وأخبرت به من الغيب فذاك

لا يعرف
الفلاسفة ما
بينه الرسل
بالأدلة العقلية

٢٠

أمر أعظم من أن يذكر في ترجيحه على الفلسفة ، وإنما المقصود الكلام في العلوم العقلية التي تعلم بالأدلة العقلية ، دُع ما جاءت به الأنبياء ، فانه مرتبة عالية .

تشبيه
المتكلمة
المتنصدة
بالباطل

[و] هؤلاء المتكلمون من أهل الملل الذين يبدعهم أهل السنة من أهل الملل ، كالجهمية والمعتزلة وما يفرع على هؤلاء من جميع طوائف الكلام ، فان الفلاسفة تقول : « إن هؤلاء أهل جدل ، ليسوا أصحاب برهان » ، ويجعلون نفوسهم هم « أصحاب البرهان » . ويسمون هؤلاء « أهل الجدل » ، ويجعلون أدلتهم من « المقاييس الجدلية » ، إذ كانوا قد قسموا القياس خمسة أقسام - برهاني ، وخطابي ، وجدلي ، وشعري ، وسوفسطائي ، كما سنتكلم عليه إن شاء الله . ولهذا تجد ابن سينا وابن رشد وغيرهما من المتفلسفة يجعل هؤلاء « أهل (٣٩١) الجدل » ، وأن مقدماتهم التي يحتجون بها « جدلية » ليست « برهانية » ، ويجعلون أنفسهم « أصحاب البرهان » .

١٠

كون كلامهم
في الالهيات
مبنياً على
السفسطة

ونحن لا تنازعهم أن كثيراً مما يتكلمه المتكلمون باطل ، لكن إذا تكلم بالانصاف والعدل ونظر في كلام معلمهم الأول أرسطو وأمثاله في الالهيات وفي كلام من هم عند المسلمين من شرائط طوائف المتكلمين ، كالجهمية والمعتزلة مثلاً ، وجد بين ما يقوله هؤلاء المتفلسفة وبين ما يقوله هؤلاء من العلوم التي يقوم عليها البرهان العقلي من الفروق التي تبين فرط جهل أولئك بالنسبة إلى هؤلاء ما لا يمكن ضبطه . وهذا كلام أرسطو موجود وكلام هؤلاء موجود ، فان هؤلاء المتكلمين يتكلمون بالمقدمات البرهانية اليقينية أكثر من أولئك بكثير كثير . وأرسطو أكثر ما يبنى الآهور الالهية على مقدمات سوفسطائية في غاية الفساد . ولو لا أن هذا ليس موضع ذكره لذكرت كلامه في « مقالة اللام » التي هي آخر علومه بألفاظها ، وكذلك كلامه في « اثولوجيا » .

١٥

١ - « اثولوجيا » : هو كتاب لأرسطو في الربوبية ، وفسره فرودروس الصوري ، ونقله إلى العربية عبد المسيح ابن عبد الله الحمصي ، وأصلحه يعقوب بن إسحاق الكندي ، وطبع ببرلين سنة ١٨٨٢ م ، مع ترجمته باللغة الألمانية . و « اثولوجيا » أصله « ثيولوجيا » (Theologia) وزان « فيلوسوفيا » . وهو مركب من « ثيو » : الاله ، و « لوجيا » : الكلام ، أي : الكلام في معرفة الله . وكتبه القفطي في بعض المواضع « اثولوجيا » ، وهو أقرب إلى الصحة من « اثولوجيا » . وتقدم في ص ١٧٧ . س ١٥ ، وهذا تحقيقه .

وهذا ابن سينا، أفضل متأخريهم الذي ضم إلى كلامه في الإلهيات من القواعد التي أخذها عن المتكلمين أكثر مما أخذده عن سلفه الفلاسفة، أكثر كلامه فيها مبنى على مقدمات سوفسطائية ملتبسة، ليست خطافية ولا جدلية ولا برهانية، مثل كلامه في توحيد الفلاسفة، وكلامه في أسرار الآيات. وكلامه في قدم العالم، كما بسط الكلام عليه في غير هذا الموضوع.

الوجه التاسع

الرد على ابن سينا والرازي في كلامهما في «القضايا المشهورة»

المشتمل على ثمانية أنواع

(٣٩٢) الوجه التاسع: أنهم أخرجوا القضايا التي يسمونها «الوهميات» والتي يسمونها

«الآراء المحبودة» عن أن تكون يقينيات. وقد بينا في غير هذا الموضوع أنها وغيرها من العقليات سواء، ولا يجوز التفريق بينهما، وأن اقتضاء الفطرة لها واحد. أما المشهورات، فإن ابن سينا قال في «إشارات»:

كلام ابن سينا
في المشهورات

أصناف القضايا المستعملة فيما بين القائسين ومن يجري مجراهم أربعة: مسلمات، ومظنونات وما معها، ومشبهات بغيرها، ومخيلات. والمسلمات إما معتقدات، وإما مأخوذات. والمعتقدات أصنافها ثلاثة: الواجب قبولها، والمشهورات، والوهميات. والواجب قبولها: أوليات، ومشاهدات، ومجربات وما معها من الحدسيات، والمتواترات، وقضايا قياساتها معها.

١٥

إلى أن قال:

فأما المشهورات من هذه الجملة، فمنها أيضاً هذه الأوليات ونحوها مما يجب قبوله، لا من حيث هي واجب قبولها، بل من حيث عموم الاعتراف بها.

٢٠

١ - الاشارات: «الاشارات والتنبهات» في المنطق والحكمة لابن سينا. أورد المنطق في عشرة مناهج، والحكمة في عشرة أنماط. شرحه فخر الدين الرازي ونصير الدين الطوسي. وكتب قطب الرازي التحتاني حكاية بين الفارحين. طبع «الاشارات» ببلدين سنة ١٨٩٢ م. وطبع قسم الحكمة فقط من «الاشارات» مع شرحه بالعم سنة ١٢٨١ هـ وبمصر سنة ١٣٢٥ هـ. ٥١٥٠٥ - ٥١٢٥٠.

قال : ومنها الآراء المسماة بـ «المحمودة» ، وربما خصصناها باسم «المشهورة» ، إذ لا عمدة لها إلا الشهرة . وهي آراء لو أُخلى إنسان وعقله المجرد ، ووهمه ، وحسه ، ولم يؤدّب بقبول قضاياها ، ولم يمل الاستقراء بظنه القوى إلى حكم لكثرة الجزئيات ، ولم يستدع إليها ما في طبيعة الانسان من الرحمة والحجل والأنفة والحمية وغير ذلك ، لم يقض بها الانسان طاعة لعقله ، أو وهمه ، أو حسه ، مثل حكمنا أن «سلب مال الانسان قبيح» ، وأن «الكذب قبيح لا ينبغي (٣٩٣) أن يقدم عليه» .

قال : ومن هذا الجنس ما يسبق إليهم كثير من الناس ، وليس شئ من هذا يوجه العقل الساذج . ولو توهم الانسان نفسه بأنه خلق دفعة تامّ العقل ، ولم يسمع أدباً ، ولم يطع انفعالات نفسانياً أو خلقاً لم يقض في أمثال هذه القضايا بشئ ، بل أمكنه أن يجعله ويتوقف فيه . وليس كذلك حال قضائه أن «الكل أعظم من الجزء» .

وهذه المشهورات قد تكون صادقة ، وقد تكون كاذبة . وإذا كانت صادقة ليست تنسب إلى الأوليات ونحوها إذا لم تكن بيّنة عند العقل الأول إلا بنظر ، وإن كانت محمودة عنده . والصادق غير المحمود ، وكذلك الكاذب غير الشنيع ، ورب شنيع حق ، ورب محمود كاذب .
فالمشهورات إما من الواجبات ، وإما من التأدييات الصلاحية وما تنطبق عليها الشرائع الآلية ، وإما خلقيات وانفعاليات ، وإما استقرائيات . وهي إما بحسب الاطلاق ، وإما بحسب أصحاب صناعة وملة .

وقد ذكر الرازي في «شرحهِ للإشارات» ، تقرير الفرق بين الأوليات العقلية كلام الرازي والمشهورات والوهميات :

وقالوا : المشهورات تشبه بالأوليات ، ووجه الفرق ظاهر . فان الأوّلى

١ - بنفسه أنه : في الأصل «نفسه وأنه» ، والتصحيح من نقل المصنف هذه العبارة في «النوع السابع» من هذا الوجه .
٢ - انفعالات : في الأصل «انفعالات» .

هو الذي يكون حمله على موضوعه في الوجودين حملاً أولاً، لا ثانياً، أى لا يكون حمله بتوسط. فان المحمول على غيره بتوسط شئ آخر كان بعد حل ذلك الشئ، فلا يكون حمله عليه أولاً، بل ثانياً.

وهذا (٢٩٤) إنما يظهر إذا لم يكن للعقل في ذلك الحكم موجب آخر إلا مجرد حضور طرفي الموضوع والمحمول. أما إذا كان هناك أسباب آخر من الرقة، أو الأنفة، أو الحية، أو العادة، أو الحمد على النظام الكلى والمصلحة العامة، فحينئذ لا يعرف أن الموجب لحكم العقل بذلك هو نفس حضور طرفي الموضوع والمحمول أو ذلك لأسباب آخر.

فاذا أردت أن تمتحن ذلك فمليك أن تقدر نفسك كأنك خلقت في هذا الحال، ولا تلتفت إلى مقتضيات العادات وأحكام مائر القوى من الرقة والرقة، وتجرد عما تعودته وألفيته من القضايا المصلحية، ثم تعرض على نفسك طرفي الموضوع والمحمول. فان كان نفس حضورهما يوجب حكم العقل بتلك النسبة كانت القضية أولية، وإلا كانت مشهورة. وهو مثل قولنا «الكذب قبيح»، فان السبب في شهرته تعلق المصلحة العامة به، وقولنا «الايلام قبيح»، والسبب فيه الرقة. والدليل على أن ذلك ليس من الأوليات أنا عند الفرض المذكور إذا عرضنا على العقل أن الشئ لا يخلو عن النقي والاثبات، وغرضنا عليه أن «الكذب قبيح»، وجدنا العقل جازماً بالاول متوقفاً في الثاني، فعرفنا أن ذلك ليس من المحمولات الأولية.

ثم إن «المشهور» قد يكون صادقاً وقد يكون كاذباً. فالصادق قد يكون أولاً وقد لا يكون، بل يحتاج في إثباته إلى البرهان. فان كل أولى لا بد أن يكون مشهوراً لكن لا يتعكس. (٢٩٥) فان السبب في الشهرة إما كونه أولاً، أو تعلق النظام به، أو الانفعالات النفسانية كما ذكرنا، أو الاستقراء العام. فان لكل مذهب أموراً مشهورة عندهم ربما لا تكون

مشهورة عند من يخالفهم.

قلت: والكلام على هذا بأنواع متعددة.

النوع الأول

الكلام على تفريقهم بين الأوليات والمشهورات

النوع الأول: إن التفريق بين «الأوليات» وغيرها بأن الأوليات ما كان ثبوت الموضوع للمحمول، وهو ثبوت الصفة للموصوف، والمحكوم به للمحكوم عليه، والمخبر به للخبر عنه، كثبوت الخبر للبتدأ، بالتفريق بين «الأولى» وغيره بأن الموضوع إن ثبت للمحمول بنفسه في الوجودين - الذهني والخارجي - فهو أولى، وإن افتقر إلى وسط فليس بأولى، فرق فاسد مبنى على أصل فاسد. وهو أن الصفات اللازمة للموصوف، منها ما يلزم بنفسه ليس بينه وبين الموصوف وسط في نفس الأمر، ومنها ما لا يلزم بنفسه بل بوسط في نفس الأمر يكون ذلك الوسط لازماً للموصوف ويكون هذا المحمول لازماً لذلك اللازم.

وهذا الفرق قد ذكره غير واحد، كالرازي وغيره، في الصفات اللازمة. وابن سينا ذكره أيضاً، لكن ابن سينا ذكر أنه إنما أراد بـ «الوسط» الحد الأوسط في القياس، وهو ما يقرن باللام في قولك «لأنه». وهذا هو الدليل، والدليل هو وسط في الذهن للمستدل، ليس هو وسطاً في نفس ثبوت الصفة للموصوف. فانه قد يستدل بالمعلول على العلة، كما يستدل بالعلة على المعلول، ويستدل بأحد المعلولين على الآخر، ويستدل بثبوت أحد الضدين على انتفاء الآخر، وبثبوت أحد المتلازمين على تحقق الآخر.

ولا ريب أن الصفات اللازمة للموصوف تنقسم إلى ما لزومه يتن للانسان، وإلى ما ليس هو بيتاً بل يفترق ملزومه إلى دليل. وكونه بيتاً للانسان وغير بيت ليس هو صفة الشيء في نفسه، (٣٩٦) وإنما هو إخبار عن علم الانسان به وتنيه له. فهو

فناد
تفريقهم بين
اللازم بوسط
في نفس
الأمر

الوسط هو
الدليل عند
ابن سينا

كون الشيء
بيتاً وغير بيت
أمر إضافي

إخبار عن الوجود الذهني ، لا الخارجي . فما كان يتيئناً للانسان معلوماً له موجوداً في ذهنه لم يحتج فيه إلى دليل . وما لم يكن كذلك احتاج فيه إلى دليل . وكون الشيء يتيئناً وغير يتيئناً نسبة وإضافة بين المعلوم والانسان العالم . وهذا يختلف فيه أحوال الناس ، فقد يتيئن لزيد ما لا يتيئن لعمرو . فان أسباب العلم وقوة الشعور وجودة الأذهان متفاوتة . فلا يلزم إذا تبين للانسان ثبوت بعض الصفات أو لزومها أو اتصاف الموصوف بها أن يتيئن ذلك لكل أحد ، ولا يلزم إذا خفي على بعض الناس أن يكون خفياً على كل أحد .

وحينئذ ، فاذا فرق بين «الأولى» وغيره بأن الأولى لا يحتاج إلى وسط فيكون القضية أولية أو غير أولية فرق إضافي بحسب أحوال الناس . فيكون ذلك بمنزلة أن يقال : القضية إما أن تكون معلومة وإما أن لا تكون ، وإما أن تكون ظاهرة وإما أن لا تكون ، وإما أن تكون واضحة وإما أن لا تكون ، وإما أن تكون جلية وإما أن لا تكون ، وإما أن يتصور الانسان صدقها وإما أن لا يتصور . وهذا فرق صحيح ، فان كل قضية بالنسبة إلى كل أحد إما أن تكون يتيئنة له وإما أن لا تكون يتيئنة له . لكن ليس هذا الفرق يميز بين أجناس القضايا حتى يجعل جنس منها (٣٩٧) بتمامه من قبيل غير البين ، وجنس آخر بتمامه من جنس البين . فان هذا الفرق لا يعود إلى صفة لازمة للقضية كما ادعاه من أن اللازم البين ما ثبت للموصوف بلا وسط في نفس الأمر ، واللازم غير البين ما كان ثبوته بوسط في نفس الأمر . بل جميع اللوازم للموصوف ليس بينها وبين الموصوف وسط أصلاً في نفس الأمر . وإن احتاج الانسان في علمه بثبوتها إلى دليل فليس كل ما لا يعلم لزومه للموصوف إلا بدليل لا يكون ثبوته له إلا بوسط ، كما تقدم بيانه . فان المعلول لازم لعلة المعينة ، لا يمكن تخلف المعلول عن علة التامة التي دخل فيها وجود الشروط وانتفاء الموانع . ومع هذا فقد لا يعلم ثبوت المعلول إلا بوسط بأن يستدل بمعلول آخر على العلة ،

بين كون القضية أولية أو غير أولية فرق إضافي

١٥

٢٠

قد لا يعلم ثبوت المعلول إلا بوسط

ثم بالعلة على المعلول. كما يستدل بالرائحة التي في الشراب على أنه مسكر، ويستدل بالمسكر على التحريم، كقوله صلى الله عليه وسلم: «كل مسكر خمر، وكل مسكر حرام» - رواه مسلم. وكما يستدل بثبوت كفارة اليمين في الإلزام على أنه يمين، ويستدل بأنه يمين على انعقاد الإيلاء به، وكذلك بالعكس. وكما يستدل بالشعاع المنتشر على طلوع الشمس، وبطلوعها على فوات الفجر. وكما يستدل ببقاء الظلال على زوال الشمس، وبزوالها على دخول وقت الظهر. فانها لا تبقى من المغرب إلى المشرق إلا إذا زالت الشمس، ولا يسمى «فيتاً» إلا ما كان بعد الزوال، و«الظل» اسم عام لما كان في أول النهار وآخره. وإن شئت تستدل بتزايد الظلال بعد تهاهي قصرها على الزوال، وبه على دخول وقت الظهر. وكما يستدل بالجدي على جهة الشمال، ويستدل بها على جهة الكعبة بأن يعلم أن الكعبة في تلك الأرض من جهة الجنوب والقطب شمالها، إما محاذياً للركن الشامي سواء، كما في أرض حران وما سأمتها، وإما مائلاً إلى المشرق وجهة الباب، فيتحرف إلى المغرب، كما في أرض العراق. ومثل هذا كثير.

الفرق بين
الظل والو

«الدليل، أعم
من العلة»

وبالجملة، ف«الدليل» باتفاق العقلاء أعم من «العلة»، بل كل ملزوم يستلزم غيره يمكن الاستدلال به عليه مطلقاً. ولا يفرق في هذا بين لازم ولازم، ولا يقال: «من اللوازم ما يلزم بوسط، فلا يمكن العلم به إلا بعد ذلك الوسط»، بل يمكن الاستدلال به عليه كما يمكن الاستدلال بكل ملزوم على لازمه. فان شرط ذلك العلم بالملزوم، متى علم أن هذا لازم لهذا استدل بالملزوم على اللازم.

فقد يكون ما هو لازم بغير وسط عندهم ولا يعرف لزومه إلا بالوسط الذي هو الدليل، كالمعلول مع العلة. وقد يكون ما يزعمون أنه لازم بوسط ويمكن العلم بلزومه بلا وسط. كما ذكره من المثال في ذلك، فزعموا أن «اللونية» للسواد و«الجسمية» للحيوان ذاتية لثبوتها بلا وسط، وزعموا أن «الزوجية والفردية» للعدد عرضية. قالوا: لأننا وإن علمنا أن «الأربعة زوج»، و«الثلاثة فرد»، فلا يعلم ذلك في كل الأعداد، بل يقتصر علمنا بأن «المائتين واثنين وستين (٣٩٩) زوج»، و«الاحدى

وستون فرداً، إلى وسط، وهو أن يقسم هذه، فإذا انقسمت بقسمين متساويين علينا أنها زوج.

وقد يتنا في كلامنا على فساد قولهم في الفرق بين الذاتي واللازم أن الفرق لا يعود إلى صفة الموصوف في نفس الأمر. بل كون «الزوجية والفردية» لازمة للزوج والفرد كلزوم «المددية» للعدد ولزوم «اللونية» لليااض والسواد ولزوم «الجسمية» للحيوان. ولكن بعض اللوازم بين بعض الناس أنه لازم لجميع الأفراد وبعضها يخفى ثبوته لبعض الأفراد. وهذا فرق يعود إلى الانسان، كما أن من الأشياء ما نراها ومن الأشياء ما لا نراها، وكذلك من الأشياء ما نعلمها ومن الأشياء ما لا نعلمها. ولا يقتضى ذلك أن يكون ما عليه من الصفات هو أجزاء للماهية تركبت منها لو جاز أن تتركب الماهية من الأوصاف، وما لم يعلمه لا يكون أجزاء للماهية. فكيف إذا كان تركب الماهية الموجودة في الخارج من صفات قائمة بها ودعوى أن تلك الصفات أجزاء لها مقومة وهي سابقة عليها في غاية الفساد.

الفرق لا يعود إلى صفة الموصوف في نفس الأمر ٥

والرازي وأمثاله لما شاركوا المنطقيين في هذا الخطأ زعموا أن الوسط الذهني هو وسط خارجي، فهذا باطل. وما علتُ قدماء المنطقيين يقولونه، ولا رأيت في كلام ابن سينا وأمثاله. وإنما الذي رأيت في كلامه أن «الوسط» هو الدليل.

بطلان جعل الوسط الذهني وسطاً خارجياً ١٥

برهان للرازي على هذا التفريق وبيان تناقضه

من ثلاثة عشر طريقاً

فالرازي لما ادعى ما ادعاه لزمه تناقض زائد على تناقض المنطقيين.

قال الرازي:

(٤٠٠) والبرهان على أن ما يكون لزومه بغير وسط كان يتناً هو أن الماهية لما هي هي مقتضية لذلك اللازم. فإذا عقلنا الماهية وجب أن نعقل منها أنها

٢٠

١ - بين الذاتي واللازم: في الأصل «بين الذاتي والملازم». وهذا الكلام قد تقدم في الوجه السادس من «المقام الثاني» ص ٧٠-٧٣.

لما هي [هي] تقتضى ذلك اللازم، وإلا لما كنا عقلاً بالماهية لما هي هي .
وإذا عقلاً منها لما هي مقتضية لللازم الفلاني وجب أن نعقل اللازم الفلاني،
لأن العلم باضافة أمر إلى أمر يتضمن العلم بكل المضافين .

قال : فهذا ما قيل في هذا الباب . وفيه بحث لا بد من ذكره . فان لقائل أن
يقول : إن ما يحصل لزومه من العلم بالماهية العلم بلازمها القريب . وذلك
القريب علة قريبة لللازم الثاني . فحينئذ يجب أن يعلم اللازم الثاني ، وأن
يعلم من ذلك الثاني اللازم الثالث . فكان يجب أن يكون العلم بالماهية
مقتضياً للعلم بجميع لوازمها القريبة والبعيدة . وذلك محال . فثبت أن العلم
بالماهية لا يقتضى العلم بلازمها .

قال : أيضاً ، فان ماهية العلة غير مقولة بالقياس إلى المعلول وعقلته ، والعلة مقولة
بالقياس إلى المعلول . فاذن ماهية العلة مفايرة لعقلتها . فاذن لا يلزم من
العلم بماهية العلة العلم بدليل المعلول .

ثم قال : لكننا نقول في جواب هذا الشك : العلم بماهية العلة لا يقتضى العلم بالمعلول
إلا بشرط آخر ، وهو حصول تصور المعلول . فان العلية^٢ أمر إضافي لا
يحصل بمجرد ذات العلة ، فلا يكون العلم بذات العلة كافياً في العلم بالعلية^٢ ،
لكن ذات العلة وذات (٤٠١) المعلول هما لذاتيهما يقتضيان الوصف
الإضافي ، وهو العلية والمعلولية لا جرم عند حصول تصورهما يجب
حصول التصديق بانتساب أحدهما إلى الآخر . وهذا هو المعنى بقولنا
« اللازم الذي يكون بغير وسط يكون بين الثبوت » .

قال : وإذا ثبت أن تصور العلة إنما يوجب التصديق بثبوت المعلول القريب له
عند تصور المعلول ، ثم من الجائز أن لا يحصل تصور المعلول
عند تصور العلة ، لا جرم لا يلزم من العلم بحقيقة العلة العلم بثبوت كل

١ - لما : في الأصل « كما » .

٢ - العلية : في الأصل « العلة » .

٣ - بالعلية : في الأصل « بالكلية » .

اللوازم القريبة والبعيدة .

قال : وأما الشك الثاني ، فهو أيضاً خارج ، لأننا لا نسلم أن العلية مغايرة لحقيقة ذات العلة . لكننا ندعى أن تصور حقيقة العلة مع تصور حقيقة المعلول القريب يوجب العلم بكون العلة علةً لذلك المعلول .

قلت : فهذا الكلام الذي زعموا أنه برهان قرروا به الأصول الكلية : « الحد » و « البرهان » . وفيه من الفساد والخطأ والتناقض ما يطول وصفه ، لكن ننبه على بعضه . وذلك من طرق .

الطريق الأول

إن قوله « الماهية لما هي [هي] مقتضية لذلك اللازم » إن عني به أن الماهية الملزومة هي العلة في حصول لازمها في نفس الأمر ، كما يقتضية كلامه ، فهذا من أبطل الباطل . فليس كل ما كان لازماً لغيره يكون ذلك الغير هو العلة المقتضية لوجوده في نفس الأمر . فإن العلة نفسها لازمة لمعلولها (٤٠٢) المعين ، لا يوجد المعلول المعين إلا بتلك العلة . وإن قدر وجود ما هو من جنسه بغير تلك العلة فليس هو ذلك المعين . والعلة لا تكون معلولة لمعلولها ، وهي لازمة له .

بطلان كون
الماهية علة في
حصول لازمها

وكذلك أحد المعلولين ملازم للمعلول الآخر ، كالأبوّة والبنوّة هما متلازمان وليس وجود أحدهما علة للآخر ، بل كلاهما معلول علة أخرى . وكذلك جميع المتلازمات ، كالنشاطية والضحكية للإنسان متلازمان وليس أحدهما علة للآخر . وكذلك الحس والحركة الإرادية متلازمان وليس أحدهما علة الآخر . ونظير هذا كثير في الحسيات ، والعقليات ، والشرعيات ، وكل شيء . فإن نجوم الثريا متلازمة ما دام الفلك موجوداً على هذه الصفة وليس بعضها علة لبعض . وكذلك الأخلاط الأربعة في جسد ابن آدم متلازمة وليس بعضها علة لبعض . وصفات الرب تعالى ، كملبه وقدرته ، متلازمة وليس إحدى الصفتين علة للأخرى . والأدلة الدالة على

لا يكون أحد
المعلولين علة
للآخر

الصانع جل جلاله ، وهي جميع مخلوقاته . ملزومة لوجوده وليس فيها - والعياذ بالله - ما يجوز أن يقال إنه علة له .

وبالجملة ، فكل دليل فهو مستلزم لمدلوله والمدلول لازم للدليل ، وهذا متفق عليه بين العقلاء . ومتفق بين العقلاء على أن الدليل لا يختص بأن يكون معلولاً لمدلوله ، بل الدليل أعم . وكل من هذين أمرين مع اتفاق العقلاء عليه . فكيف يجوز أن يقال « إن كل ما لزم غيره فان الملزوم هو العلة المقتضية للازم » وكل مدلول فهو لازم لدليله مع اتفاق هذا الاقتضاء في أكثر الأدلة ؟

فان قيل : نحن لا نغني (٤٠٣) بـ «اللازم» هنا إلا الصفات اللازمة لموصوف ، وتلك الماهية الموصوفة مقتضية لذاتها لتلك الصفات ، قيل : هذا خطأ من وجوه .

أحدها : إنهم لم يعنوا ذلك ، كما حكينا كلامهم . بل جعلوا القضايا التي ليست أولية هي ما يفتقر إلى هذا الوسط الذي جعلوه هنا معلولاً للماهية ، كما قد حكينا كلامهم . وإن الأوليات حمل محمولها على موضوعها في الوجودين - الذهني والخارجي - حملاً أولياً بلا وسط . فجعلوا الوسط الذهني هو الخارجي ، والخارجي هو الذي ذكروه هنا وجعلوه معلول الماهية . وأيضاً عليهم بهذا فرقوا بين اللازم البين واللازم غير البين .

الوجه الثاني أن يقال : هب أنهم أرادوا الصفات اللازمة للماهية ، فكل دليل فهو ملزوم لمدلوله . فكونه مستلزماً لمدلوله صفة له لازمة له ، وهي على قولهم إما أن تكون بوسط وإما أن تكون بغير وسط . فأيات الله المخلوقة ، وهي العالم جميعه ، مستلزمة لوجود الرب تعالى ووجوده لازم لها ، وكونها ملزومة لذلك صفة لها لازمة لا يتصور قط أن يزول عنها هذا اللازم . فانها مفتقرة بالذات إلى الخالق ، وهذا الفقر لازم لها لا يفارقها أبته . وحدوثها دليل على الباري . وليست هي التي اقتضت وجوده . وكذلك المعلول تقوم به صفات لازمة له ، وهو وصفاته تستلزم العلة .

والمعلول وصفاته من العلة ، ليس هو علة لصفاته .

(٤٠٤) الوجه الثالث أن يقال : لا نسلم أن في الموصوفات ما هو علة فاعلة لصفته أصلاً ، بل هو محل لصفاته القائمة به . والموصوف إن كان هو رب العالمين فلا فاعل لصفاته ، كما لا فاعل لذاته . وإن كان مخلوقاً فالفاعل لذاته هو الفاعل لصفاته . أما كون ذاته علة فاعلة لصفاته فهذا باطل قطعاً .

ليس
الموصوف
فاعلاً لصفاته
بل هو محل لها

وما يبين بطلانه أن الكلام في صفاته اللازمة ، وتلك لا تفارقه ، ولا يتصور أن يكون فاعلاً إلا بعد وجودها ، فيمتنع كونه هو الموجد لها . وأما صفاته المقومة فتلك عندهم هي المقومة لذاته ، ليست ذاته السابقة لها وهي كالعلة . فجمعوا بعض صفاته اللازمة علة لذاته وهي الصفات المقومة ، وبعضها معلولة وهي اللازمة غير المقومة . والقسمان خطأ . فليس في صفات الموصوف اللازمة ما هو علة للذات ، ولا معلول للذات . بل هي صفات قائمة بالذات ، وفاعل الذات فاعل صفاتها إن كانت الذات من الذوات المفعولة . والذي خلق الانسان خلق الحيوانية والناطقة وخلق الضاحكية وغيرها ، ليس بعض هذه الصفات سابقاً لذات الانسان ، أو مادة لها ، ولا علة لها ، ولا بعضها معلول لها . بل هي صفات قائمة بالانسان لازمة له ، والذي خلقه خلق هذه الصفات اللازمة له . وكذلك سائر المخلوقات .

١٠

١٥

الوجه الرابع أن يقال : ما تعنى بقولك « وتلك الماهية الموصوفة مقتضية لصفاتها » ؟ إن عنيت أنها مستلزمة لها فحينئذ جميع الملزومات كذلك كما تقدم ، فبطل كونهم أرادوا (٤٠٥) بعض الملزومات . وإن عنيت أنها فاعلة للزومها فليس في الماهيات ما يفعل شيئاً من صفاتها .

الوجه الرابع

الطريق الثاني

أن يقال : لو سلم أنها لنتلك اللازم بمعنى أنها علة كما ادّعاه ، أو بمعنى أنها ملزومة لذلك اللازم كما هو الحق في نفس الأمر ، فإن كون الملزوم ملزوماً واللازم لازماً له هو ثابت لا ريب فيه . وأما كون الملزوم فاعل اللازم ، أو علة اللازم ،

أكثر الزايم
ليست معلولة
للملزماتها

٢٠

القياس المقام الرابع - الوجه التاسع: لا يفتر شيء من اللوازم إلى وسط في نفس الأمر ٤٠٧

فهذا قد يكون في بعض الملزومات، كالمعلول المعين اللازم لعلته. وإلا فأكثر اللوازم ليست معلولة للملزوماتها. وسواء قُدر أنها معلولة أو لم يقدر، فقوله «الماهية لما هي هي مقتضية لذلك اللازم» كلام بجمل. فان كون الشيء ملزوماً لغيره هو أنه متى تحقق الملزوم تحقق اللازم. فقوله «الماهية لما هي هي مقتضية لذلك اللازم» كلام فيه إجمال. فان كونها ملزومة حقيقة معقولة، فقول القائل «لما هي هي» يقتضى أن اللزوم قسمان - لزوم لما هي هي، ولزوم لغير ما هي هي.

فان قيل: نعم عندى اللزوم نوعان، فاللازم البين الذى لا يفتر إلى وسط هو اللازم لما هي هي، واللازم الذى يفتر إلى وسط هو اللازم لأجل الوسيط، لا لما هي هي. قيل له: الكلام في هذا الفرق. فأنت تريد أن تقيم البرهان على أن ما كان لزومه بغير وسط كان بيئناً لا يفتر إلى دليل، بل كان من الأواليات، فمجرد تصور طرف القضية كاف في العلم به. والمنازع يقول لك: قد يكون اللازم بغير وسط - كالعلة مع معلولها - لا يعلم إلا بدليل ووسط، (٤٠٦) فيكون وسطاً في العلم والذهن، لا وسطاً في الخارج. وأنت قد ادعيت أن كل ما كان مفتقراً إلى وسط في الذهن فانه يفتر إلى وسط في الوجود، وأن ما لا يفتر إلى وسط في الوجود لا يفتر إلى وسط في الذهن. وعلى هذا ادعيت إقامة البرهان.

١٥

ونحن نقول: مجرد التصور التام لما ادعيت يوجب العلم الضروري بفساده. لكن نبتن مع ذلك فساد ما دلت به على دعواك، كما نبتن فساد شبه السوفسطائية وإن سموها «براهين». وهو أنك صادرت على المطلوب، فجعلت المطلوب مقدمة في إثبات نفسه. فانك لم يمكنك الاستدلال حتى أخذت مسألماً أن اللوازم تنقسم إلى البين الذى يلزم لما هي هي، وإلى اللازم بوسط الذى يفتر إلى وسط في نفس الأمر. والمنازع لك يقول: لا نسلم افتقار شيء من اللوازم إلى وسط في نفس الأمر، بل جميع اللوازم يلزم الملزوم نفسه وإن كان بعض الملزومات شرطاً في البعض، كما أن العلم مشروط بالحياة، والارادة مشروطة بالعلم. فليس الشرط وسطاً ملزوماً للازم الثانى كما

١٦

لا يفتر شيء من اللوازم إلى وسط في نفس الأمر

ادعيته ، بل الذات مستلزمة لجميع ، ومتى تحققت تحقق الجميع . ولا يتحقق شيء منها إلا مع الذات ، وبعضها لا يتحقق إلا مع بعض ، بل قد تكون متلازمة ، كصفات الله تعالى ، لا يتحقق شيء منها إلا مع الأخرى . غيائه لازمة لعله وقدرته ومشيته ، وكذلك قدرته ملازمة لعله وحياته . فهي كلها (٤٠٧) متلازمة . وهي أيضاً لازمة للذات ، والذات لازمة لها . وليس شيء من الصفات هو وسطاً للأخرى كما ادعيته من أن بعض اللوازم لازم للذات ، وبعضها لازم لللازم ، وبعضها لازم لللازم . بل جميعها لازمة للذات ، وهي أيضاً متلازمة .

والذي ذكرناه من أن بعض الصفات قد تكون شرطاً هو من جنس الصفات . وأما الصفات اللازمة للوصوف مطلقاً ، سواء كان هو الخالق أو كان الملزوم مخلوقاً ، كصفات الانسان اللازمة ، كلها متلازمة . حيوانية الانسان ، وناطقية ، وضاحكية ، متلازمة — لا يوجد واحد منها دون الآخر . وإن وجدت حيوانية في غيره فذلك حيوانية غير حيوانيته . والفصول والخواص كلها متلازمة ، كالناطقية ، والضاحكية . وإذا كانت متلازمة وبعضها شرطاً في بعض امتنع أن يكون الشرط هو الوسط الذي به يثبت المشروط كما ادعوه . لأن ذلك مستلزم أن يكون كل صفة لازمة وسطاً للأخرى ، وأن يكون ليس شيء من الصفات اللازمة يلزم بنفسه ، فيلزم الجمع بين التقبيين . فعمل أن كون إحدى الصفتين شرطاً في الأخرى لا يفضي كونها وسطاً في الثبوت كما ادعوه . وإذا كان المنازع يمنع انقسام اللوازم إلى ما لا يلزم بنفسه وبوسط ، وبرهانك مبنى على أخذ هذا التقسيم مسلماً ، كنت مصادراً على المطلوب ، مثبتاً للشيء بنفسه .

كونه مصادرة
على المطلوب

فان قلت : أنا أقيم هذا (٤٠٨) البرهان على من يسلم لي من المنطقيين أن من اللوازم ما يلزم بوسط وبغير وسط ، قيل لك : فهذا أيضاً خطأ من وجوه . أحدها : أن القياس يكون حيثئذ جديلاً ، لا برهانياً ، وأنت جعلته برهانياً . الثاني : إن المنطق الذي هو ميزان العلوم عندكم لا يجوز أن تجعل المقدمات الميتة له جدلية . فانه حيثئذ لا

خطأ جملة
برهانياً

يكون علماء^١، بل يكون شيئاً اتفق بعض الناس على دعواه. ونحن نعلم أن كثيراً من الناس يدعون صحة المنطق، ولكن أى فائدة في هذا؟ الثالث أن يقال: ولو سلم لك هذا التقسيم فالبرهان خطأ، كما سيأتى بيانه. وخطأه دليل على فساد أصل التقسيم. وإذا كان أصل التقسيم خطأً كان البرهان باطلاً. وكان التقسيم باطلاً. وهو المطلوب.

الطريق الثالث

تصور ماهية
مالا يستلزم
تصور المألوم

أن يقال: قولكم «فاذا عقلنا الماهية وجب أن نعقل منها أنها لما هي هي تقتضى ذلك اللازم». يقال: هذا ممنوع. وذلك أن قول القائل «عقلنا الماهية» و«تصورنا الماهية» ونحو ذلك من العبارات لفظ مجمل. فانه قد يعنى به التصور التام والعقل التام الذى يتضمن تصور المألوم؛ وقد يعنى به أنا عقلناها وتصورنا نوعاً من العقل والتصور وإن لم يكن تاماً، ولا شك أن مثل هذا لا يستلزم تصور المألوم. فدعواك أن «كل عقل ل ماهية يوجب أن نعقل منها أنها لما هي هي» [هي] تقتضى ذلك اللازم ممنوع، وهو خلاف الواقع فإن الناس لا يزالون يعقلون بعض الماهيات نوعاً من العقل، فلا يعقلون أنها لما هي [هي] تقتضى اللازم. وبالجملة، فنحن في هذا المقام يكفيننا المنع، فإن الدعوى ليست بديهية. (٤٠٩) ولم يبق عليها دليلاً إلا قوله «وإلا لما عقلنا الماهية لما هي [هي]». فان أراد بهذا اللازم المنفى العقل التام الذى هو التصور التام فنحن نسلم ذلك ونقول: ليس كل من تصور ماهية ما وعقلها نوعاً من العقل والتصور يكون قد عقلها وتصورها عقلاً تاماً وتصوراً تاماً. وإن أراد بهذا اللازم المنفى أنا لا يكون حصل لنا شيء من التصور أو العقل فهذا ممنوع.

الطريق الرابع

قوله يناقض
كون التصور
تصوراً ساذجاً

أن يقال: ما ذكره يستلزم أن لا يعقل شيء من المفردات البسائط، ولا يُعقل شيء وحده، بل كل من عقل شيئاً فلا بد أن يعقل لازمه القريب. فيكون قد عقل اثنين وتصور اثنين، لم يعقل واحداً ولم يتصور واحداً. وهذا مناقض لما زعموه من

١ - علماء في الأصل وعلماء.

أن العلم ينقسم إلى تصور وتصديق ، وأن التصور هو التصور الساذج الذي لا يكون معه حكم بشيء أصلاً لا بنقي ولا لإثبات . ونحن وإن كنا قلنا أن مثل هذا ليس بعلم ، وأنه لا يسمى « علماً » إلا ما تضمن العلم بنقي أو إثبات ، فلا يمتنع أن يتصور الشيء من بعض الوجوه وإن لم يتصور أنه ملزوم للوازم له يلزمه بنفسها . فقد ثبت أن قوله باطل باتفاق العقلاء .

الطريق الخامس

أن يقال : لو كان ما ذكرته صحيحاً للزم أن من عقل شيئاً عقل لوازم الشيء جميعاً . فانه إذا عقل الملزوم وجب أن يعقل لازمه الذي بغير وسط . ثم عقل ذلك (٤١٠) اللازم يوجب عقل الآخر ، وهم جراً . فيلزم أن يكون قد عقل اللوازم جميعاً . وهذا كما أنه يبطل حجته فهو يبطل أصل قولهم « إن اللازم بغير وسط لا يقتدر إلى دليل في حق أحد » .

قوله يستلزم
أن من تصور
شيئاً تصور
جميع لوازمه

فانه لو كان كذلك لكان من تصور شيئاً تصور جميع لوازمه . ويلزم أن من عرف الله عرف جميع ما يعلمه الله ، فيعلم كل شيء ، لأن علمه سبحانه من لوازم ذاته . بل يلزم أن من علم شيئاً من مخلوقاته علم كل شيء ، فان المخلوق مستلزم للتخالق ، والتخالق مستلزم لعلمه بكل شيء . بل وهو مستلزم لمشيئته ، ومشيئته مستلزمة لجميع ما خلقه ، فانه ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن . فلو كان من علم الملزوم لا بد أن يعلم لازمه لزوم أن من علم شيئاً فقد علم كل شيء .

١٥

وفساد هذا بين ، مع أن فساد هذه الدعوى أظهر من أن يحتاج إلى دليل . لكن إذا عرف شناعة لوازمها كان أدل على قبحها وفسادها . وهذا يتضمن السؤال الذي ذكره وقال « فيه بحث لا بد من ذكره » ، كما تقدم حكاية لفظه . والجواب الذي ذكره عنه باطل ، وقد تناقض فيه . وذلك يتبين بذكر (الطريق السادس)

٢٠

الطريق السادس

وهو أن قوله «العلم بماهية العلة لا يقتضى العلم بالمعلول إلا بشرط آخر، وهو حضور تصور المعلول». يقال: المعلول عندهم هنا هو اللازم الأول الذى كان الموصوف علة (٤١١) [له] فى ذاته، لم يفتقر فى كونه علة له إلى المعلول. فان العلة لو افتقرت فى كونها علة إلى المعلول لم تكن وحدها علة وللزم الدور، وللزم تقدم المعلول على عليه علة، وعليه علة ستقدم على ذاته. وهذا دور ممتنع باتفاق العقلاء.

وأتم جعلتم ما كان يفتقر لزومه إلى وسط افتقر العلم به إلى وسط، وما لزم بلا وسط علم بلا وسط. فإذا جعلتم العلم بلزومه موقوفاً على تصور المعلول والعلة والملزوم واللازم جميعاً، وقلتم: لا يعلم اللزوم إلا بعد هذين التصورين، واللزوم الخارجى موقوف على العلة وحدها، لا على الاثنين، بطل قولكم «إن الوسط الذهني هو الخارجى». فان هذا يتوقف العلم بلزومه على تصورين، ولزومه فى الخارج إنما هو لازم لواحد، لا لاثنين.

الطريق السابع

قولك فى الجواب «إن الماهية وحدها لا تكفى فى حصول العلية، لأن العلية أمر إضافي، والأمور الإضافية لا يكفى فى حصولها الشيء الواحد، بل لا بد من حصول كلا المضافين، كلام باطل، سواء كانت العلية أمراً عديماً أو وجودياً. فانها إن كانت عديمة بطل هذا الكلام. وإن كان أمراً وجودياً فمعلوم أن العلة وحدها هى الموجبة للمعلول، وإلا لم تكن علة له، بل جزء علة. والمعلول لا يكون إلا بعد العلة. فإذا كانت وحدها موجبة، وهو لا يوجد إلا بوجود العلة، علم أنها وحدها توجب المعلول والعلية.

الطريق (٤١٣) الثامن

قولك «الأمور الإضافية لا يكفى فى حصولها الشيء الواحد، تعنى به فى الذهن، أو فى الخارج؟ فان هذا الموضوع فيه التباس. إن عينت أنها لا تتصور إلا بتصور

شيء الواحد
قد يكون علة
لأمور إضافية
فى الخارج

شيتين فهذا صحيح . ولا ريب أن العلية لا تتصور إلا بتصور العلة والمعلول ، فحصولها في التصور الذهني مشروط بحصول تصور المضافين في الذهن . وإن عنيت أنها لا توجد في الخارج إلا بالشيئين فهذا باطل بالضرورة واتفاق العقلاء . فإن ذات الرب وحدها مستلزمة لكل ما يتصف به من الأمور الثبوتية والاضافية . وهذا متفق عليه بين المسلمين ، والفلاسفة ، وسائر الناس . فإن كونه خالقاً للعالم ، وزباً ، وفاعلاً ، هو الذي يسمونه « علة » و « مؤثراً » : والناس متنازعون في « الخلق » هل هو أمر عديم ، وهو نفس « المخلوق » كما يقوله أكثر المعتزلة والأشعرية ، أم « الخلق » زائد على « المخلوق » كما هو قول جماهير المسلمين ، وهو قول السلف والأئمة . وذكر البخاري أنه قول العلماء مطلقاً لم يذكر فيه نزاعاً . وقد بسط الكلام على هذا في غير هذا الموضوع .

والمقصود هنا أنه على كل قول فلا يقول عاقل : إن المخلوق أوجب كونه خالقاً . ولا المعلول جعل العلة علة ، ولا أنه شرط في ذلك . بل الخالق سبحانه هو وحده خلق جميع المخلوقات . (٤١٣) وكونه خالقاً — على قول الجمهور — حاصل بقدرته ومشيئته عند المسلمين ، ليس خاصاً بالمخلوقات . بل « خلق » المخلوق متقدم عليه في نفس الأمر . فكيف يكون « الخلق » معلولاً لـ « المخلوق » ؟ وكذلك علية العلة متقدمة على المعلول في نفس الأمر . فكيف يكون المعلول جزء علية العلة ؟ فقوله « إن العلية أمر إضافي ، والأمور الاضافية لا يكفي في حصولها الشيء الواحد ، بل لا بد من حصول كلا المضافين » فيه تغليط بسبب الاجمال في قوله « فالشيء الواحد لا يكفي في حصولها » . فإن ما ذكره صحيح في الحصول في العلم والتصوير . وأما الحصول الخارجي فالشيء الواحد قد يكون علة لأمور كثيرة إضافية . والعلة علة المعلول . وعلة عليتها ، وهما جميعاً حاصلان بالعلة . وكذلك الأبوة والبنوة من المتضافات ، وهما لازمان للإيلاد ، فعلة الإيلاد أوجبت هذين المتضافتين .

المخلوق لا
يوجب كون
الخالق خالقاً

١٥

٢٠

فان قيل: أراد أن الأمور الاضافية لا توجد إلا بوجود المضافين وإن كان أحدهما مستقلاً بوجود المضافين، قيل: عن هذا جوابان: أحدهما: بأنه لم يرد هذا. ولو أراد لم ينفعه، وكان خطأ. فهذه ثلاثة أجوبة.

المراد بكلامه
أن العلة
لا تستقل
بإقتضاء العلة

وذلك أن كلامه في وجود علية العلة هو حصل بالعلة وحدها^١ أو بها وبالمعلول؟ فلا بد أن يدخل صورة الدعوى في دليله. ولفظه تقدم، قال فيه: «ويبانه أن ماهية العلة وحدها لا تكفي (٤١٤) في حصول العلية، لأن العلية^١ أمر إضافي، والأمور الاضافية لا تكفي في حصولها الشيء الواحد، بل لا بد من حصول كلا المضافين. فاذا لم تكن ذات العلة مستقلة بإقتضاء حصول صفة العلية لا جرم لم يكن العلم بذات العلة كافياً في حصول العلم بالعلة^٢. فقد تبين مراده، وهو أن العلة لا تستقل بإقتضاء صفة العلية، بل المقتضى بحصول هذه الصفة العلة والمعلول جميعاً. وهذا باطل.

١٠

ولو قدر أنه أراد أن الأمور الاضافية تتوقف على وجود المضافين وإن لم يكن أحدهما علة بل شرطاً، أي لا توجد الاضافة إلا مع وجود المضافين، لم ينفعه هذا فانه يقول: العلة أوجبت الأمرين معاً، ولم يوجد أحدهما إلا مع الآخر. ويلزمه أن يقول في العلم مثل ذلك، فيقول: العلم بالملزوم يوجب العلم باللازم وبالملزوم - فان الملزوم هو العلة عندهم في هذا الموضع واللازم هو المعلول.

١٥

لا تتوقف
كل إضافة
على وجود
المضافين
في آن واحد

ثم إنه لا يسلم له أن كل إضافة تتوقف على وجود المضافين في آن واحد. فان التقدم والسبق ونحو ذلك من الأمور الاضافية توجد قبل وجود أحد المضافين. وكذلك علية العلة التي ليست تامة توصف بها العلة قبل وجود المعلول. وهي التي يسميها الفقهاء «الأسباب». فيقال «ملك النصاب سبب لوجوب الزكاة. والسيية من الأمور الاضافية، (٤١٥) والنصاب موصوف بها قبل وجوب الزكاة. وكذلك يقال «هذا موجود قبل هذا»، أو «هو متقدم على هذا»، أو «هو أسبق من هذا».

٢٠

ومثل هذا كثير.

الطريق التاسع

أنه قال « إن ذات العلة والمعلول — يعنى اللازم والملزوم — بغير وسط عند تصورهما يجب حصول التصديق بانتساب أحدهما إلى الآخر. » فيقال: هذا أول الدعوى، فإنه إن أراد بالتصور « التام »، الذى يحصل معه تصور الملزوم فهذا حق. ولكن لا ينفعه، فإنه ادعى أن مطلق عقل الماهية يوجب ذلك. وأيضاً فإنا نلزمه مثل ذلك في جميع الملزومات أنها متى تُصورت تصور اللازم، وهو باطل. وأيضاً، فإنا نحن نلزم مثل ذلك في « التصور التام »، فنقول في جميع اللوازم: متى تصور الملزوم تصوراً تاماً يحصل به تصور الملزوم حصل معه العلم بأن هذا لازم. وإن لم يحصل هذا التصور لم يجب العلم باللازم في شيء من الأمور، كما سيأتى ذكر ذلك.

التصور التام
للملزوم
يستلزم
العلم باللازم

وقوله « متى تصورنا حقيقة العلة وحقيقة المعلول امتنع عند ذلك أن لا نصدق بثبوت أحدهما للآخر، إن أراد « التصور التام »، فهذا مشترك بين جميع اللوازم. وإن أراد غيره فالحكم ممنوع. وهو إنما ادعى أن مطلق عقل الماهية يوجب ذلك. وقد يتينا أن عقلا أو تصورهما ينقسم إلى « تام » و « غير تام »، وأن ما ذكره إنما يلزم في « التام ».

الطريق العاشر

أن يقال: (٤١٦) إن كنت تعنى باللزوم البين هذا فهكذا يفسر به لازم اللازم، فيقال: إذا تصور اللازم الأول، وتصور لازم لازمه، امتنع حينئذ أن لا يعرف أن أحدهما علة للآخر. فيلزم ما فررت منه، وهو أنه متى تصور شيئاً تصور جميع لوازمه.

يلزم أنه متى
تصور شيئاً
تصور جميع
لوازمه

الطريق الحادى عشر

قوله « وإذا أثبت أن تصور العلة إنما يوجب التصديق بثبوت المعلول القريب عند تصور المعلول، ثم من الجائز أن لا يحصل تصور المعلول عند تصور العلة، لا جرم لا يلزم من العلم بحقيقة العلة العلم بكل اللوازم القريبة والبعيدة. » فيقال له: أنت فرقت

إذا عرف
لزوم اللازم
الأول عرف
لزوم سائر
اللوازم

بين اللوازم القريبة والبعيدة بأن القريبة ما كان يترتب لزوم، وادعت أن ما كان بين اللزوم، وهو ما ثبت بغير وسط، يجب أن يعلم إذا تصور اللزوم فلا يفترق إلى وسط، وقد فسرت ذلك في آخر الأمر بأن المراد إذا تصور اللزوم واللازم جميعاً فيجب أن يعلم اللزوم. فيقال لك: وهكذا أيضاً إذا تصور اللازم الأول ولازمه الثاني فقد تصور اللزوم ولازمه القريب، فيجب أن يتصور لزومه له، وقد كان تصور لزوم الأول. فيلزم ما فرت منه من أنه إذا عرف لزوم الأول عرف لزوم سائر اللوازم. فإذا شرطت في العلم بلزوم الأول حضورهما جميعاً فكذلك فاشترطه في العلم بلزوم الثاني، وإن حذف الشرط في الثاني فأحذفه من الأول حتى يكون الكلام عدلاً.

بطلان دليل الفرق بين الأوليات والمشهورات

وعلى التقديرين يلزم بطلان الفرق بين لازم ولازم، بأن هذا بوسط وبأن هذا بغير وسط إذا فسر الوسط بوسط في نفس الأمر؛ وبطلان ما ادعوه من أن اللازم بغير وسط يجب العلم به بلا دليل، (٤١٧) وأن اللازم بوسط لا يعلم إلا بالعلم بالوسط. فما ادعوه من هذا وهذا باطل. فبطل ما ذكروه من دليل الفرق بين الأوليات والمشهورات. وهو المطلوب.

الطريق الثاني عشر

بطلان قوله بأن العلية مغايرة لذات العلة بموجب قوله

أنه قال في جواب السؤال الثاني: لا نسلم أن العلية مغايرة لحقيقة ذات العلة، لكننا ندعى أن تصور حقيقة العلة مع تصور حقيقة المعلول القريب يوجب العلم بكون العلة علة لذلك المعلول. فيقال: هذا كلام مناقض لما تقدم مع تناقضه في نفسه. فإن العلية إن لم تكن مغايرة لذات العلة بطل قولك: إن ماهية العلة وحدها لا تكفي في حصول العلية، لأن العلية أمر إضافي، والأمور الإضافية لا يكفي في حصولها الشيء الواحد. فإنها إذا لم تغايرها لم يكن هناك شيء يكون معلولاً، لا للعلة، ولا لها ولغيرها، بل ولا هناك شيء يتصور إذا تصورت العلة والمعلول. وإن قيل: هي مغايرة في العلم لا في الاعيان فإنها أمر عديم، قيل: وهذا يبطل قوله: فإن العدم المحض لا

حصول له فضلاً عن أن يفتر إلى علة لحصوله ، ولكن تصورهما في الذهن يتوقف على المضافين . وهذا بما قدمنا أنه حق ، وهو مبطل لما قاله .

الطريق الثالث عشر

إنهم قد زعموا أن اللوازم مترتبة في نفسها بالذات مستلزمة للأول ، والثاني مستلزم للثالث ، والثالث للرابع ، وأن ما كان لزومه بغير وسط كان يتيماً لا يحتاج إلى دليل . وقد تناقض تفسيره لذلك لتناقض القول في نفسه . فيقال له : أى شيء قلته في لزوم الأول للزوم الأول يقال في اللازم الثاني للأول سواء بسواء من كل وجه . وحديث (٤١٨) فأى شيء فسرت به العلم بلزوم الأول لا يفتر إلى وسط يلزمك مثله في الثاني . فيكون موجب برهانك أن من علم شيئاً علم جميع لوازمه . وهذا في غاية الفساد .

موجب
برهانه
أنه من علم
شيئاً علم
جميع لوازمه

فصل — برهان آخر للرازي على هذا التفريق

ثم ذكر برهاناً آخر على ما ادعاه من أن ما كان لزومه بغير وسط كان يتيماً ، فقال :

برهان آخر : وهو أنا إذا عقلنا ماهية فانه تبقى بعض لوازمها مجهولة ويمكننا تعرف تلك اللوازم المجهولة . فلو لا وجود لوازم يتيمة الثبوت للشيء . وإلا لزم التسلسل ، وإما عدم تعرف تلك اللوازم . وكلاهما باطلان .

قال : وهذا البرهان كاف في إثبات أصل المقصود من أن الصفات اللازمة في نفسها يلزم بعضها بوسط في نفس الأمر ، وبعضها بغير وسط . وإنما يدل هذا على أن الانسان قد يتبين له لزوم بعض اللوازم بلا دليل وبعضها لا يتبين إلا بدليل .

وهذا لا ريب فيه ، لكن الدليل ، كل ما كان مستلزماً للدلول لا يختص بما يكون علة للدلول ، ولا بعض اللوازم في نفس الأمر علة لبعض ، ولا كل ما كان يتيماً لزيد يجب أن يكون يتيماً لعمرو .

الدليل ما كان
مستلزماً
الدلول

فتبين أن الفرق الذي ذكره بين «الأوليات» و«المشهورات» من أن «الأولى» هو الذي يكون حمله على موضوعه أولاً في الوجودين حلاً ثانياً ، غلط لا يستقيم ، لا

الفرق في
الأوليات
وغيرها

القياس المقام الرابع - الوجه التاسع: رد ابن سينا تفريقهم بين الصفات الذاتية واللازمة ٤١٧

في الوجود الخارجي فإنه ليس في اللوازم ترتيب حتى يكون بعضها أولاً وبعضها ثانياً، ولا في الذهني. فإن الوسط إنما هو الدليل، فيعود الفرق إلى أن الأوليات ما لا يفترق إلى دليل، والنظريات ما يفترق إلى دليل. وهذا كلام صحيح متفق عليه لا يحتاج إلى (٤١٩) ما ذكره. ولكن هذا يوجب كون القضية أولية ونظرية هو من الأمور الإضافية - فقد تكون بديهية لزيد نظرية لعمرو باعتبار تمام التصور. ففي تصور الشيء تصوراً أتم من تصور غيره تصور من لوازمه ما لم يتصوره ذو التصور الناقص، فلم يحتاج في معرفته بتلك اللوازم إلى وسط، واحتياج صاحب التصور الناقص إلى الوسط. وأيضاً فهذا لا يوجب كون المشهورات ليست يقينية، كما سنذكره إن شاء الله.

لا يحتاج إلى
وسط إلا ذو
التصور
الناقص

رد ابن سينا تفريقهم بين الصفات الذاتية واللازمة

ولفظ ابن سينا في «إشارات» قال:

وأما اللازم غير المقوم ويخص باسم «اللازم». وإن كان المقوم أيضاً لازماً فهو الذي يصحب الماهية، ولا يكون جزءاً منها، مثل كون «المثلث» مساوي الزوايا لقائمتين.

قال: وأمثال هذه إن كان لزوماً بغير وسط كانت معلومة واجبة للزوم، فكانت ممتعة الرفع في الوهم، مع كونها غير مقومة. وإن كان لها وسط تبين به علت واجبة به.

قال: وأغنى بـ «الوسط» ما يقرن بقولنا «لأنه كذا». وهذا الوسط إن كان مقوماً للشيء لم يكن اللازم مقوماً له لأن مقوم المقوم مقوم، بل كان لازماً له أيضاً. فإن احتاج الوسط إلى وسط تسلسل إلى غير نهاية، فلم يكن وسطاً. وإن لم يحتاج فهناك لازم بين اللزوم بلا وسط. وإن كان الوسط لازماً متقدماً واحتاج إلى توسط لازم آخر أو مقوم غير منته في ذلك إلى «لازم بلا وسط» تسلسل إلى غير النهاية. فلا بد في كل حال من

« لازم بغير وسط » ، فقد بان أنه ممنوع الرفع في الوهم فلا يثبت إذ
إلى ما (٤٢٠) يقال « إن كل ما ليس بمقوم فقد يصح رفعه في الوهم » .
ومن أمثلة ذلك كون كل عدد مساوياً للآخر أو متفاوتاً .

قلت : مقصوده بهذا الرد على من قال من المنطقيين « إن الفرق بين الصفة الذاتية
والعرضية اللازمة أن ما ليس بذاتي يمكن رفعه في الوهم فيمكن تصور الموصوف بدون
تصوره بخلاف الذاتي » . فتبين أن اللوازم لا بد أن تنتهي إلى لازم بين لا يفترق
إلى وسط ، وذلك يمتنع رفعه في الوهم إذا تصور الموصوف . وهذا الذي قاله جيد ،
وهو يبطل الفرق الذي هو عمدتهم .

ولهم فرق ثان بأن الذاتي ما لا يفترق إلى علة واللازم ما يفترق إلى علة ، والعلة هي
الوسط . وهذا الفرق أفسد من الذي قبله . فان كون بعض الصفات اللازمة تفتقر إلى
علة دون بعض باطل . ثم سواء قيل « يفترق إلى علة أو وسط » ، وسواء جعل
ذلك هو « الدليل » ، أو هو أيضاً « علة » ، لثبوته في الخارج ، فان من اللوازم ما لا يفترق
إلى علة . فبطل هذا الفرق الثاني .

إبطال قولهم
اللازم يفترق
إلى علة

والفرق الثالث التقدم في الذهن أو في الخارج . وهو أن الذاتي ما لا يمكن تصور
الموصوف إلا بعد تصور بخلاف اللازم العرضي فانه متصور بعد تصور الملزوم . والذاتي
هو المقوم . وهذا الفرق أيضاً فاسد . فان الصفة لا تقدم على الموصوف في الخارج
أصلاً . وأما في الذهن فقد تصور الصفة والموصوف جميعاً فلا يتقدم تصور الصفة ،
وبتقدير التقدم فهذا يختلف باختلاف التصور التام والناقص لا باختلاف اللوازم نفسها .

الصفة لا
تقدم على
الموصوف
أصلاً

فعلى (٤٢١) هذه الفروق الثلاثة أو أحدها يمتدون . حتى الذين صاروا يجعلون
المنطق في أول أصول الفقه من المتأخرين هذا عمدتهم ، كما يذكر ذلك الآمدي ، وابن
الحاجب ، وغيرهما . وكلها باطلة . أما التقدم الخارجي فن المعلوم بصرح العقل

كون الذات
متقدمة على
الصفات

أن الصفة القائمة بالموصوف والعرض القائم بالجواهر لا يعقل تقدمه عليه بوجه من الوجوه. بل إذا اعتبر تقدم عقلي أو غيره فالذات متقدمة على الصفات.

وأما في التصور، فالصور مراتب متعددة - يكون بجملا ومفصلا. فالإنسان قد يخطر له «الإنسان» ولا يستحضر شيئاً من صفاته، فهذا تصويره تصوراً بجملا. وقد يخطر له مع ذلك أنه «ناطق»، كما قد يخطر له مع ذلك أنه «ضاحك». وإذا تصور «الحيوان» قد يخطر له أنه «حساس»، كما قد يخطر له أنه «متحرك بالارادة»، وكما يخطر له أنه «متألم أو متلذذ»، وأنه «يحب ويبغض». وإذا تصور أن الإنسان حيوان ناطق، ولم يتصور «الحيوان» مفصلاً لم يكن قد تصور «الإنسان» مفصلاً. فما من صفة لازمة إلا ويمكن وجودها في التصور المفصل، وحذفها في التصور المجمل.

وحينئذ، نقول القائل «إن الذاتي ما لا يتصور الموصوف إلا بعد تصويره» إن ادعاه في كل تصور فهذا باطل. وهو بمن يسلّم بطلانه، فانه يقول «قولك عن الإنسان إنه حيوان ناطق حد تام يفيد تصور حقيقته»، ومع هذا لم يتصور الذاتيات مفصلاً. فانه لم يستحضر في ذهنه أن «الحيوان» هو «الجسم الحساس التام المتحرك بالارادة». (٤٢٢) فثبت أنهم يجعلونه متصوراً للحقيقة بدون استحضار الذاتيات على وجه التفصيل. فلا يجب في كل ذاتي أن يتقدم تصويره المفصل.

وأما التصور المجمل فلا يجب فيه استحضار شيء من الصفات. وتصور «الإنسان» بجملا كتصور «الحيوان» بجملا. ومعلوم أن الموصوف يشاركه غيره في صفات ويفارقه في صفات. فاذا لم يجب ذكر جميع الصفات المشتركة على وجه التفصيل فدعوى الاكتفاء ببعضها دون بعض تحكم محض. وإذا كانت حقيقة «الإنسان» غندم متصورة بدون تصور الصفات الذاتية المشتركة على وجه التفصيل علم أن ما ذكره من أن

(بقية التعليل السابق) (كان أبوه حاجياً للأمير عز الدين الصلاحي)، المقرئ، النحوي، المالكي، الأصولي، الفقيه، صاحب التصانيف النجفة. صف «الكافية» في النحو، و«الغاية» في التصريف، و«منتهى السؤال والأصل» في علم الأصول والمجدل، في أصول الفقه، ط. بمصر سنة ١٣٢٦. توفي بالاسكندرية

التصور يكون بجملا ومفصلا

بطلان جعل الذاتي ما لا يتصور الموصوف إلا بعد تصويره

الذاتي ما لا يمكن تصور الموصوف بدونه باطل . وإن اكتفوا بالتصور المجمل فن تصور «الانسان» مطلقاً فقد دخل في جميع ذلك صفاته . وبسط هذا له موضع آخر . والمقصود هنا الكلام على ما فرقوا به بين «الأوليّات» و«المشهورات» من أن الأوليات ليس بين الموصوف وصفته وسط في نفس الأمر بخلاف غيره . وقد تبين بطلان هذا الفرق طرداً وعكساً ، وأنه قد يكون من اللوازم التي لا وسط لها في نفس الأمر ما يقتصر إلى دليل ، ومن اللوازم التي يدعون افتقارها إلى وسط ما يعلم ثبوته بلا دليل . وأن التفريق بين اللوازم بوسط في نفس الأمر باطل . وأن الوسط الذي هو الدليل يختلف باختلاف أحوال الناس ، ليس هو أمراً لازماً للقضايا . فذه عدة أوجه من هذا الطريق^١ (٤٢٣) الأول .

خلاصة
أبحاث
النوع الأول

النوع الثاني

لا دليل على دعواهم أن المشهورات ليست من اليقينيّات

النوع الثاني أن يقال: المراد بـ«المشهورات» عديم هي القضايا العلية كلها، مثل كون العدل حسناً والظلم قبيحاً، والعلم حسناً والجهل قبيحاً، والصدق حسناً والكذب قبيحاً، والاحسان حسناً، ونحو ذلك من الأمور التي تنازع الناس هل هي حسنها وقبحها بالعقل أم لا .

المثبتة والنفاة للحسن والقبح العقليّين

وأكثر الطوائف على إثبات الحسن والقبح العقليّين، لكن لا يثبتونه كما يثبت نفاة القدر من المعتزلة وغيرهم . بل القائلون بالتحسين والتقيح من أهل السنة والجماعة من السلف والخلف، كمن يقول به من الطوائف الأربعة وغيرهم، يثبتون القدر والصفات ونحوهما مما يخالف فيه المعتزلة أهل السنة، ويقولون مع هذا بإثبات الحسن والقبح العقليّين . وهذا قول الحنفية، ونقلوه أيضاً عن أبي حنيفة نفسه . وهو قول كثير من المالكية، والشافعية، والحنبلية؛ كأبي الحسن التيمي^٢، وأبي الخطاب، وغيرهما

كثرة
الطوائف
القائلين
بالتحسين
والتقيح

١ - الطريق الأول: الظاهر أن يقال «النوع الأول» .
٢ - أبو الحسن التيمي: هو أبو الحسن

القياس المقام الرابع - الوجه التاسع: كون نفيه من البدع التي حدثت زمن الأشعري ٤٢١

من أئمة أصحاب أحمد؛ وكأبي علي بن أبي هريرة^١، وأبي بكر القفال الشاشي^٢، وغيرها من الشافعية؛ وكذلك من أصحاب مالك؛ وكذلك أهل الحديث، كأبي نصر السجزي^٣، وأبي القاسم سعد بن علي الزنجاني^٤، وغيرها.

بل هؤلاء ذكروا أن نفي ذلك هو من البدع التي حدثت في الإسلام في زمن أبي الحسن الأشعري لما ناظر المعتزلة في القدر بطريق الجهم بن صفوان ونحوه من أئمة الجبر، فاحتاج إلى هذا النفي. قالوا: وإلا فنتي الحسن والقبح العقليين مطلقاً لم يقله (٤٢٤) أحد من سلف الأمة ولا أئمتها. بل ما يؤخذ من كلام الأئمة والسلف في تعليل الأحكام، وبيان حكمة الله في خلقه وأمره، وبيان ما فيها أمر الله به من الحسن الذي يعلم بالعقل وما في مناهيه من القبح المعلوم بالعقل، ينافي قول النفاة.

والنفاة ليس لهم حجة على النفي أصلاً. وقد استقصى أبو الحسن الإمدى ما ذكروه من الحجج، وبين أنها عامتها فاسدة. وذكر هو حجة أضعف من غيرها، وهو أن «الحسن والقبح عرض، والعرض لا يقوم بالعرض». فان إثبات هذا لا

(بقية التلخيص السابق) عبد العزيز بن الحارث بن أسد بن الليث بن سلمان بن الأسود التميمي، أحد الفقهاء الخنابلة. صاحب أبا القاسم الحرقي، وصف في الأصول، والفروع، والفرائض. توفي سنة ٣٧١ هـ.

١ - ابن أبي هريرة: هو الحسن بن الحسين بن أبي هريرة، أبو علي البغدادي، الفقيه القاضي، أحد شيوخ الشافعيين. شرح «مختصر المزني»، وله مسائل في الفروع. درس ببغداد، وكان معظماً عند السلاطين والرعايا. توفي سنة ٣٤٥ هـ.

٢ - القفال الشاشي: هو أبو بكر محمد بن علي بن إسماعيل القفال الكبير الشاشي، الفقيه الشافعي إمام عصره، كان فقيهاً، محدثاً، أصولياً، لغوياً، شاعراً. هو أول من صنف الجدل الحسن من الفقهاء، وله كتاب في أصول الفقه، وله شرح «الرسالة» للشافعي، وعنه انتشر مذهب الشافعي في بلاد ما وراء النهر. والشاشي نسبة إلى الشاش مدينة وراء نهر سيحون. توفي سنة ٣٦٥ هـ.

٣ - أبو نصر السجزي: هو المحافظ أبو نصر عبيد الله بن سعيد بن حاتم الوالي البكري السجزي - نسبة إلى سجستان - نزح من مصر. كان متقناً مكثرأ بصيراً بالحديث والسنة، وأوسع الرواية. له كتاب «الآبانة في القرآن»، - كذا في «شذرات الذهب»، وفي «كشف الظنون»، «الآبانة في الحديث». توفي سنة ٤٤٤ هـ.

٤ - أبو القاسم الزنجاني: هو المحافظ أبو القاسم سعد بن علي بن محمد بن علي بن الحسين الزنجاني، نزح الحرم، كان حافظاً، قدوة، علماً، ثقة، زاهداً. إمام كبير عارف بالسنة، توفي سنة ٤٧١ هـ.

كون نفيه من
البدع التي
حدثت زمن
الأشعري

حجة الإمدى
على نفسه
وردتها

يحتاج إلى قيام العرض بالعرض كما توصف الأعراض بالصفات ، وجميع ذلك قائم بالعين الموصوفة ، فنقول « هذا سواد شديد ، و « هذه حركة سريعة وبطيئة » . وهم يسئلون أن كون الفعل صفة كإل أو صفة نقص ، أو ملائماً للفاعل أو منافراً له ، قد يعلم بالعقل . وهذه صفات للفعل ، وهي قائمة بالموصوف .

ومن الناس من يظن أن الحسن والقبح صفة لازمة للموصوف ، وأن معنى كون الحسن « صفة ذاتية له ، هذا معناه . وليس الأمر كذلك ، بل قد يكون الشيء حسناً في حالٍ قبيحاً في حال ، كما يكون نافعاً ومحبوباً في حال وضاراً وبغيضاً في حال . والحسن والقبح يرجع إلى هذا ، وكذلك يكون حسناً في حال وسيئاً في حال باعتبار تغير الصفات .

والحسن والقبح من أفعال العباد يرجع إلى كون الأفعال نافعة لهم وضارة لهم . وهذا مما لا ريب (٤٢٥) فيه أنه يعرف بالعقل . ولهذا اختار الرازي في آخر أمره أن الحسن والقبح العقليين ثابتان في أفعال العباد . وأما إثبات ذلك في حق الله تعالى فهو يفتي على معنى محبة الله ورضاه ، وغضبه ومخضه ، وفرحه بتوبة التائب ، ونحو ذلك مما قد بسط في غير هذا الموضوع ، وهل ذلك صفات ليست هي الإرادة كما اتفق عليه السلف والأئمة ، أو ذلك هو الإرادة بينها كما يقوله من يقوله من المعتزلة والجهمية ومن واقفهم .

بيان أن قضايا التحسين والتقيح من أعظم اليقينيات

والمقصود هنا ذكر هذه القضايا المشهورة من بني آدم كلهم ، كقولهم « العدل حسن وجميل وصاحبه يستحق المدح والكرامة ، والظلم قبيح مذموم وصاحبه يستحق الذم والاهانة » ، فان هؤلاء نقوا كونها من اليقينيات . وهذا يستلزم أن لا يقول الفلاسفة بالحسن والقبح العقليين ، إذ لم يكن في العقل قضية برهانية عليية . ومن الناس

إثباته في
أفعال العباد
وفي حق الله

١٥

الزجاج بين
الفلاسفة في
قولهم بالحسن
والقبح

٢٠

١ - قد يجد العلامة ابن القيم رحمه الله في هذا الموضوع بحثاً مستفيضاً لا مزيد عليه في « مفتاح دار السعادة » ، وأورد جميع حجج الثغاة ، ثم أبطلها بأكثر من ستين وجهاً . أنظر ج ٢ ، ص ٢٦-١٣٣ .

من حكي عنهم القول بذلك. والتحقيق أنهم في ذلك متازعون مضطربون، كما في أمثال ذلك.

فقول: دعوى المدعى أن هذه القضايا ليست من اليقينات دعوى باطلة، بل هذه من أعظم اليقينات المعلومة بالعقل. وذلك أن التصديق مسبق بالتصور، فينبغي أن ننظر معنى قولنا «العدل حسن والظلم قبيح»، ثم ننظر في ثبوت هذا المحمول لهذا الموضوع، ولنتكلم في عدل الناس وظلمهم.

فساد جعلهم
التجريبات
يقينية دون
المشهورات

فقول: الناس إذا قالوا (٤٢٦) «العدل حسن والظلم قبيح»، فهم يعنون بهذا أن العدل محبوب للفطرة تحصل لها بوجوده لذة وفرح، نافع لصاحبه ولغير صاحبه، تحصل به اللذة والفرح وما تنعم به النفوس. وإذا قالوا «الظلم قبيح»، فهم يعنون به أنه ضار لصاحبه ولغير صاحبه، وأنه يفيض يحصل به الألم والغم وما تعذب به النفوس. ١٠
ومعلوم أن هذه القضايا هي في علم الناس لها بالفطرة وبالتجربة أعظم من أكثر قضايا الطب، مثل كون السقمونيا تسهل الصفراء. فلم كانت التجريبات يقينية، وهذه التي هي أشهر منها وقد جرّبها الناس أكثر من تلك لا تكون يقينية؟ مع أن المجربين لها أكثر وأعلم وأصدق، وجزئياتها في العالم أكثر من جزئيات تلك، والمخبرين بذلك عنها أيضاً أكثر وأعلم وأصدق.

١٥

لتفاضل بين
التجريبات
والمشهورات

فالإنسان من نفسه يجد من لذة العدل والصدق والعلم والاحسان، والسرور بذلك، ما لا يجده من الظلم والكذب والجهل. والناس الذين وصل إليهم ذلك والذين لم يصل إليهم ذلك يجدون في أنفسهم من اللذة والفرح والسرور بعدل العادل وبصدق الصادق وعلم العالم وإحسان المحسن ما لا يجدهونه في الظلم والكذب والجهل والاساءة. ولهذا يجدون في أنفسهم حجة لمن فعل ذلك وثناء عليه ودعاء له، وهم مفلطرون على حجة ذلك واللذة [به] لا يمكنهم دفع ذلك (٤٢٧) عن أنفسهم، كما فطروا على وجود اللذة بالأكل والشرب والألم بالجوع والعطش. فلم كانت تلك القضايا من اليقينات المعلومة بالحس والعقل كالتجربة وغيرها، ولم تكن هذه من القضايا

٢٠

العقلية المعلومة أيضاً بالحس والعقل والأمر فيها أعظم؟ واللذة التي توجد بهذه لذة روحانية عقلية شريفة، والإنسان كلما كمل عقله كانت هذه اللذة أحب إليه من تلك اللذة. ثم الفلاسفة أثبتوا معاد الأرواح واللذة العقلية، وهي مبنية على هذه القضايا التي سموها «المشهورات». فإن لم تكن معلومة كان ما أثبتوه من ذلك ليس فيه شيء من العلم. بل يقولون ما يقوله غيرهم من أن اللذات الباطنة أقوى وأشرف من اللذات الظاهرة، ويدعون الضرورة في إثبات لذة وراء اللذات الحسية الظاهرة. وإذا كانت اللذة إما إدراك الملائم كما قد يزعمونه، أو هي تابعة ولازمة لإدراك الملائم كما يقوله غيرهم وهو الصحيح، فعلم أن العلم والعدل والصدق والاحسان ملائم لبني آدم فيكونوا ملتفتين بذلك، بل يكون التنازح بذلك أعظم من غيره. وهذا معنى كون الفعل حسناً، ومعنى كونه قبيحاً ضد ذلك.

إثباتهم
اللذة العقلية
المبنية على
المشهورات

وإذا تصور معنى الحسن والقبح علم أن هذه المشهورات من أعظم اليقينات، فإنها (٤٢٨) مما اتفقت عليها الأمم لما علوه بالحس والعقل والتجربة. بل اتفاق الناس على هذه أعظم من اتفاقهم على عامة ما يذكرونه. وقد يعيش طوائف من الناس زماناً ولا تخطر لهم القضايا الكلية العقلية التي جعلوها مبادئ العلم، كقول القائل «النق والاثبات لا يجتمعان»، وإن كان يعلم أن هذا الشيء المعين إذا كان موجوداً لم يكن معدوماً لكن قد لا تخطر لهم القضية الكلية. بل وقد لا يخطر لهم تقدير اجتماع وجوده وعدمه، فإن هذا التقدير يمتنع فلا يخطر لأكثر الناس. ولا توجد طائفة إلا وهي تحسن العدل والصدق والعلم والاحسان وتقبح ضد ذلك.

اتفاق الناس
على هذه أعظم
من اتفاقهم
على العقليات

وأيضاً «الحكمة» عندهم وعند سائر الأمم نوعان: علم وعمل. وهذه «الحكمة» عند المسلمين. قال مالك رحمه الله «الحكمة: معرفة الدين والعمل به». ولذلك قال ابن قتيبة^٢ «الحكمة عند العرب العلم والعمل». والحكمة العملية عندهم وعند غيرهم

كون الحكمة
العملية مبنية
على مبدء

١ - لم: في الأصل «له». ٢ - ابن قتيبة: هو أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، النحوي، القري، الكاتب، صاحب «أدب الكاتب». كان فاضلاً ثقة سكن بغداد وحدث بها، [له بقيقه

تضمن علم الأخلاق ، وسياسة المنزل ، وسياسة المدينة . وبُني ذلك كله على هذه القضايا المشهورة . بل وكل عمل يؤمر به فلا بد فيه من العدل . فالعدل مأمور به في جميع الأعمال ، والظلم منهي عنه نهياً مطلقاً .

أوجب الله
العدل لكل
أحد على
كل أحد

ولهذا جاءت أفضل الشرائع والمناهج بتحقيق هذا كله وتكميله . فأوجب الله العدل (٢٩) لكل أحد على كل أحد في كل حال ، كما قال تعالى : يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوْمِينَ بِالْقِسْطِ سُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ ؕ إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا ؕ فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَن تَعْدِلُوا - النساء : ٤ : ١٣٥ . وقال تعالى : يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوْمِينَ لِلَّهِ سُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاَنُ قَوْمٍ - أي ، يحملكم بغض قوم كعدوكم الكفار - على ألا تعدلوا ؕ إِعْدِلُوا ؕ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ - المائدة : ٥ : ٨ . وقال تعالى : لقد أرسلنا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُم

الكتب والميزان ليقوم الناس بالقسط - الحديد : ٥٧ : ٢٥ . وقال تعالى : إن الله يأمركم أن تؤدُّوا الأمانت إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل - النساء : ٤ : ٥٨ . وقال تعالى : إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذى القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى ؕ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ - البقره : ١٦ : ٩٠ . ومثل هذا كثير .

وكذلك تحريم الظلم بمجموع أنواعه كثير في النصوص الإلهية ، حتى في الحديث الإلهي - حديث أبي ذرٍ - الذي رواه مسلم في صحيحه عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم فيما يرويه عن ربه [تبارك وتعالى] أنه قال : « يا عبادى ! إني حرمت الظلم على نفسى وجعلته بينكم محرماً فلا تظالموا . يا عبادى ! إنكم تخطئون بالليل والنهار وأنا أغفر الذنوب جميعاً ولا أباى فاستغفرونى أغفر لكم . يا عبادى ! كلتم جائع إلا من أطعمته فاستطعمونى أطعمكم . يا عبادى ! كلتم عارٍ إلا من كسوته فاستكسونى أكسكم . يا عبادى ! كلتم ضالٍ إلا من هديته فاستهدونى أهدكم . يا عبادى ! إنكم لن تبلغوا ضرى فتضرونى ولن تبلغوا نفعى فتنفعونى . يا عبادى ! لو أن أولكم وآخركم وإنسكم

(جبة التعليق السابق) وتصانيفه كلها مفيدة ، منها « غريب القرآن » و « غريب الحديث » . توفي سنة ٢٧٦ هـ .

(٤٣١) وجنم كانوا على أتق قلب رجل [واحد] منكم ما زاد ذلك في مُلكي شيئاً. يا عبادي لو أن أولكم وآخركم وإنسكم وجنم كانوا على أجر قلب رجل [واحد] منكم ما نقص ذلك من ملكي شيئاً. يا عبادي لو أن أولكم وآخركم وإنسكم وجنم قاموا في صعيد واحد فسألوني فأعطيت كل إنسان منهم مسأله ما نقص ذلك من ملكي إلا كما ينقص البحر إذا غمس فيه الخنيط. يا عبادي إنما هي أعمالكم أحصيها لكم ثم أوفيكم إياها، فمن وجد خيراً فليحمد الله، ومن وجد غير ذلك فلا يلومن إلا نفسه.

والمقصود أن الحكمة العملية كلها مبنية على هذه القضايا. والنفس لها قوتان: العلية والعملية، والعمل لا بد أن يكون بعلم. فان لم تكن هذه القضايا معلومة لم يكن شيء من الحكمة العملية معلوماً، ولا شيء من الأحوال والأخلاق المحمودة والمذمومة معلوماً.

وهذا مع ما فيه من المناقضة لما يقولونه هم وغيرهم من العقلاء، فهو مكابرة ظاهرة. مع أنا في هذا النوع من الكلام لم قصد إقامة الدليل على فساد قولهم، بل صورناه لتعلم حقيقته، وطلبناهم بالدليل على أن هذه المشهورات ليست يقينية، فانهم لم يذكروا على ذلك دليلاً أصلاً. وستنكلم على ما توهموه دليلاً من

مطالبهم
بالليل
على النهى

النوع الثالث

في بيان كون المشهورات من جملة القضايا الواجب قبولها

قولهم «هذه القضايا ليست (٤٣١) بأولية» لما ذكروه من الفرق بين الأوّلي

كون القضايا
أولية أو غير
أولية أمر
إضافي

١ - الحديث أخرجه مسلم في البر والصلة، وأخرجه أيضاً، أحمد، والترمذي، وابن ماجه، من طريق آخر. والحديث يحتوى على عشر جمل، وترتيبها ولنقلها كما هنا يختلف عن لفظ مسلم في مواضع. فالجملة الثانية هنا هي الجملة الخامسة في مسلم، والخامسة هنا هي الثانية هناك. وليس في لفظ مسلم «ولا أبال» وإنما يوجد في لفظ الترمذي. وفي مسلم «كما ينقص الخنيط إذا أدخل البحر». والمصنف شرح هام لهذا الحديث، طبع في الجزء الأول من مجموعة فتاواه، ط. مصر، سنة ١٣٢٦، ص ٣٢٦-٣٢٧، وأجد طبعه في الجزء الثالث من «مجموعة الرسائل النيرة» ط. مصر، سنة ١٣٤٦، ص ٢٤٦-٢٥٠. وهو شرح يشرح الصدر لفهم أصول الدين، يتحتم درسه وتدريبه على كل مسلم يهيمه معرفة حقيقة الاسلام. قال المصنف رح: «هذا الحديث قد تضمن من قواعد الدين المنظمة في العلوم والأعمال، والأصول والفروع... وهو

- وغيره . قد تقدم بطلان هذا الفرق ، ولكن نحن نعلم أن من القضايا ما يكون بديهياً أولاً لبعض الناس أو للكلمة ويكون مجرد تصور طرفي القضية موجباً للحكم ، لكن ليس علة ذلك كون المحمول لازماً للوضوع بلا وسط في نفس الأمر كما ذكر ذلك الرازي ونحوه ، وإن كان هذا لم نجد في كلام ابن سينا وأمثاله ، بل الوسط عنده الدليل كما تقدم . بل ولا ذلك أمراً لازماً للقضية ، بل قد تكون بديهية لزيد ونظرية لعمرو بحسب المتصور لتمامه وقصانه .

- وهذا مما قد تنازع فيه بعضهم ، ويدعون أن كل ما كان أولاً لزيد فهو أولى لغيره ، كما يدل كلامهم على ذلك . وأن الآدميين يشتركون في العلم بكل ما هو أولى لكل شخص منهم ، لأنها موجب العقل ، والعقل مشترك . وهذا القول وإن كنا نبطله وقول : القضية قد تكون ضرورية لزيد نظرية لعمرو . وكذلك غير ذلك من القضايا قد تكون المتواترة لهذا محسوسة لهذا ، والمجربة لهذا معلومة بالاستدلال لهذا ، ونحو ذلك .

وإذا كان كذلك فنحن ليس مقصودنا أن هذه القضايا المشهورة أولية أو ليست أولية ، ولا أنها أولية لجميع الناس أو لبعضهم ، بل المقصود أنها من جملة القضايا الواجب قبولها التي يجب التصديق بها وتكون مادة للبرهان . فانهم جعلوا المعتقدات ثلاثة : الواجب قبولها ؛ والمشهورات ، والوهميات . (٤٢٢) والمقصود هنا أن المشهورات العامة ، مثل حسن العدل وقبح الظلم ، هي من الواجب قبولها ، وإن لم نقل هي أولية . فإن الواجب قبولها قد جعلوها أصنافاً : أوليات ، ومشاهدات ، ومجربات ، وحدسيات ، ومتواترات ، وقضايا قياساتها معها .

- وهذه المشهورات إذا لم تكن أولية لم تكن بدون كثير من المجربات ، والحدسيات ، ونحو ذلك ، فتكون مادة للبرهان اليقيني كالتواترات والمجربات . فإن التواترات

(بقي التعليق السابق) الحديث الرابع والعشرون من شرح خمسين حديثاً لابن رجب الحنبلي .

١ - مشاهدات : في الأصل « مشهورات » .

والمجربات ليست أوليات، وهذه المشهورات أبلغ من كثير من المجربات، والعلم بها والتصديق بها في نفوس الأمم قاطبة أقوى وأثبت من العلم بكثير من المجربات والمتواترات التي تواترت عند بعض الأمم دون بعض.

وهذا الاعتبار فلم يذكره حجة على أنها ليست من اليقينات. فان قولهم «موجب الحكم بها العادات، أو الأحوال النفسانية، أو مصلحة النظام، هذا لا ينافي كونها يقينية، بل هو دليل على ذلك كما سنذكره إن شاء الله تعالى. فان المجربات كلها عادات، فكونها عادات لا ينافي كونها يقينات. وكذلك كون قوى النفس تقتضيها، فان هذا يدل على الملائمة والمنافرة، وهذا هو معنى الحسن والقبح، فذلك لا ينافي كونها قضايا صادقة معلومة الصدق. وكذلك كون نظام العالم مربوطاً بها لا ينافي كونها صادقة معلومة. فليس فيما ذكره ما ينافي العلم بها، ولا يُدعى كونها أولية بالمعنى الذي ذكره كما لا يدعى ذلك في المجربات والمتواترات. وذلك لا ينافي كونها من اليقينات.

كونها عادات
لا ينافي كونها
يقينات

النوع الرابع

خاصة العقل والفطرة استحسان الحسّن واستقباح القبيح

النوع الرابع أن يقال: قوله «لا عمدة لها إلا الشهرة. وهو أنه لو سُخِلَ الانسان وعقله المجرد، ووجهه، وحسّه — إلى قوله — لم يقض بها الانسان طاعة لعقله، أو وجهه، أو حسّه. مثل حكمتنا بأن «سلب مال الانسان قبيح، وأن الكذب قبيح لا ينبغي أن يقدم عليه».

كلام ابن سينا
في المشهورات
كما تقدم

فيقال: لا نسلم هذا، فان هذا دعوى مجردة. وقوله «سلب مال الانسان قبيح، لفظ عام، وقد يسلب ماله بعدل، وقد يسلب بظلم. والكلام فيما إذا علم الانسان أنه سلب ماله ظلماً، مثل أن يعلم أن الاثنتين المشتركين في المال من كل (٤٣٣) وجه استولى أحدهما على الآخر فسلبه أكثر من نصف ونحو ذلك، فان عقول العقلاء قاطبة

قضاء العقول
يقبح سلب
المال ظلماً

وأوهامهم تقضى بقبح هذا.

أما الوهم فإنه قد فُتسره بقوله في «الاشارات»:

وأيضاً فإن الحيوانات^١ ناطقها وغير ناطقها تدرك في المحسوسات الجزئية معاني جزئية غير محسوسة ولا متأدية من طريق الحواس، مثل إدراك الشاة معنى في الذئب^٢ غير محسوس، وإدراك الكبش معنى في النعجة^٣ غير محسوس، إدراكاً جزئياً يحكم به كما يحكم الحس بما يشاهده^٤. فعندك قوة هذا شأنها.

مفسر الوهم
لان سدا

أكبر حاكم على
النفوس الوهم

فهذه القوة التي سموها «الوهم» هي التي يدرك بها الانسان صداقة الصديق وعداوة العدو، ويدرك بها كل من الزوجين ما في الزوج الآخر من الأمر المحبوب، وبها يميل الانسان إلى غيره وبها ينفّر عنه. ولهذا يقولون «أكبر حاكم على النفوس الوهم».

كون النفوس
مجبولة على
استحسان
الحسن

ومعلوم أن هذه القوة تميل إلى الشخص الذي تعلم أنه عادل صادق محسن، وتنفّر عن الشخص الذي تعلم أنه كاذب ظالم مسيء، بل تميل إلى هذا الشخص وإن لم يصل إليها من جهته نفع وضرر. والنفوس مجبولة على محبة العدل وأهله وبغض الظلم وأهله. وهذه المحبة التي في الفطرة هو المعنى بكونه حسناً، وهذا البغض هو المعنى بكونه قبيحاً. كما يقال في الصورة الظاهرة «هذا حسن» و«هذا قبيح». فالحسن الظاهر ما يحسه

الحسن الظاهر، والحسن الباطن ما يحسه القلب الباطن. وإذا كانت النفوس مجبولة على محبة هذا وبغض هذا فهذا معنى الحسن والقبح. فكيف يقال «لو ترك الانسان وحسبه وعقله ووهمه لم يقض بها» ونفوس بني آدم مجبولة على استحسان هذا واستقباح هذا؟

أخص صفات
العقل التمييز
بين الحسن
والقبيح

وأما العقل فأخص صفات العقل عند الانسان أن يعلم الانسان ما ينفعه ويقبله. ويعلم ما يضره ويتركه. والمراد بالحسن هو النافع، والمراد بالقبيح هو الضار. فكيف يقال إن عقل الانسان لا يميز بين الحسن وبين القبيح؟ وهل أعظم تفاضل

١ - فان الحيوانات: في الأصل «الحيوانات». والتصحيح من نسخة «الاشارات» المطبوعة بالعمارة، هذه العبارة من الخط الثالث في «النفوس الارضية والسموية». ٢ - في الأصل «إدراك الذئب معنى في الشاة». ٣ - في الأصل «في النعجة معنى». ٤ - بما يشاهده: في الأصل «فاما هذه».

العقلاء إلا بمعرفة هذا من هذا ؟ بل وجنس الناس يميل إلى من (٤٣٤) يتصف بالصفات الجميلة ، وينفر عن يتصف بالقبايح . فذاك يميل جنس الانسان إلى سماع كلامه ورؤيته ، وهذا ينفر عن رؤيته وسمع كلامه .

النوع الخامس

في بيان كون هذه المشهورات معلومة بالفطرة

النوع الخامس : إن مبادئ هذه القضايا أمر ضروري في النفوس ، فانها مفطورة على حب ما يلائمها وبنض ما يضرها ، والمراد بالحسن ما يلائمها وبالقيح ما يضرها . وإذا كانت مفطورة على حب هذا وبنض هذا فالمراد بقولنا «حسن» أنه ملائم نافع ، والمراد بقولنا «قيح» أنه ضار مؤذ . وهذا أمر فطري . فلم أن الناس بفطرحم يعلمون هذه القضايا المشهورة بينهم .

النوع السادس

في بيان كون الموجب لاعتقاد هذه المشهورات من لوازم الانسانية

النوع السادس أن يقال : لو لم يكن لهذه القضايا مبدأ في قوى الانسان لم تشتتر في جميع الأمم ، فان المشهور في جميع الأمم لا بد أن يكون له موجب في الفطرة المشتركة بين جميع الأمم . فلم أن الموجب لاعتقاد هذه القضايا أمر اشتركت فيه الأمم . وذلك لا يكون إلا من لوازم الانسانية ، فان الأمم لم تشتتر كلها في غير لوازم الانسانية .

النوع السابع

رد ابن سينا على نفسه في قوله بأن المشهورات لا تدرك بقوى النفس

النوع السابع : قوله «لو توهم الانسان بنفسه أنه خلق دفعة تام العقل ولم يسمع أدباً ولم يُطع انفعالا نفسانياً ولا أُخلقاً لم يقض في أمثاله بشيء» . هذا ممنوع . بل إذا كان تام العقل علم أن العلم والعدل والصدق ينفعه وتصلح به نفسه وتلتذ ، وأن الكذب والظلم يضره ويُفسد نفسه ويؤلمها ، ولو قدر أنه لا يُعيلمُ به أحداً غير

فناء العقل
المحتم

علم العقل بأنه إذا ظلم أبغضه الناس وعادوه وغيره عليه بأن الله يعاقبه .

فان قيل : الانسان يلتذ بما يراه قبيحاً كما قد يلتذ بما يأخذه ظملاً فيأكله ويشربه .
 قيل : وإن التذّ بدنه فان قلبه وعقله لا يلتذّ بذلك ، بل يلتذ إذا عدل . وإن كُدر
 أنه يلتذ به لذة حاضرة فانه يتألم لتقيح عاقبته عنده . وإذا لم يتألم فلغية عقله عن إدراك
 المألم ، كما قد يحصل للسكران وغيره من أمور تؤلمه ولا يتألم بها لغية عقله عن إدراكها .

اعتراف
ابن سينا
بذلك

وهذا عما قد ذكره ابن سينا نفسه ، فقال في (٢٥٠) نمط « البهجة والسعادة » :
 إنه قد يسبق إلى الأوهام العامة أن اللذات القوية المستعملة^٢ هي الحسية ،
 وأن ما عداها لذات ضعيفة وكلها خيالات غير حقيقية .

التذاد
الانسان
بالقلبة
والحشمة

وقد يمكن أن ينبّه^٣ من جملتهم من له تمييز ما فيقال له : أليس أذماً
 يصفونه من هذا القبيل هو المنكوحات والمطعومات وأمور تجرى مجراها ؟
 وأنتم تعلمون أن المتسكن من غلبة^٤ ما - ولو في أمر خسيس كاشطرنج
 والرّد - قد يعرض له منكوح ومطعوم فيرفضه لما يعتاضه من لذة القلبة
 الوهمية . وقد يعرض منكوح ومطعوم [لطالب العفة والرياسة مع صحة
 جسمه]^٥ في صحبة حشمة^٦ فيفيض اليد منها مراعاة للحشمة ، [فيكون
 مراعاة الحشمة]^٦ آثروا لذّ لا محالة هناك من المنكوح والمطعوم .

١٥

التذاد
بالايثار

وإذا عرض للكرام من الناس^٧ الالتذاد بانعام يصيرون موضعه آثروه
 على الالتذاد بمشئى^٨ حيوانى متافس^٩ فيه ، وآثروا فيه غيرهم على أنفسهم
 مسرعين إلى^{١٠} الانعام به .

١ - نمط « البهجة والسعادة » : هو النمط الثامن من قسم الايجيات من

كتاب « الاشارات » لابن سينا . وهذا القسم يحتوى على عشرة آباط ، وقد طبع بالعم مع شرحه لصفير
 الدين الطوسي مع الحواشى الكثيرة سنة ١٢٨١ هـ طبعاً متقناً على الحجر ، وبها قابلنا العبارة التالية ومصححانها .
 وطبع أيضاً مع زيادة شرح الرازى عليه بمصر بالمط . الخيرية سنة ١٢٢٥ طبعاً غير معنى به .

٢ - ص : (في الأصل) : المستعملة . ٣ - ص : يقبه . ٤ - لا توجد في ص .

٥ - ص : في صحبه وحشمة . ٦ - لا توجد في ص . ٧ - ص : لكرام الناس .

٨ - ص : يشئى . ٩ - ص : يتافس . ١٠ - ص : على .

التذاذه
بالحد والثاء

وكذلك^١ فإن كبير النفس يستصغر الجوع والعطش عند المحافظة على ماء الوجه . ويستحقر هول الموت ومفاجأة العطب عند مناخزة المبارزين ، وربما اقتحم الواحد على عدد ذهم^٢ منطياً ظهر الخطر^٣ لما يتوقعه من لذة الحمد ولو بعد الموت كأن تلك تصل إليه وهو ميت .

التذاذ
الحيوانات

فقد بان أن اللذات الباطنة مستعيلة على اللذات الحسية . وليس ذلك في العاقل فقط ، بل وفي العُجم من الحيوانات . فإن من كلاب الصيد ما يقنص الصيد على الجوع ثم يمسكه على صاحبه ، وربما حمله إليه . والراضعة من الحيوانات تؤثر ما ولدته على نفسها ، وربما خاطرت بحامية عليه أعظم من مخاطرتها في ذات حمايتها نفسها^٤ .

فاذا كانت اللذات الباطنة أعظم من الظاهرة وإن لم تكن عقلية فما قولك في العقلية^٥ ؟

كلامك
حجة عليك

فقال له : هذا كله حجة عليك في قولك « إن استحسان الحسَن واستقباح القبيح لا يدركه الانسان لا بحسّه ولا بعقله ولا بوجهه » . وأنت قد ذكرت أن الانسان — بل الحيوان — يلتذ بالحد (٤٣٦) والثناء ، ويلتذ بالقلبة ، ويلتذ بالانعام والاحسان والرحمة ، أعظم من التذاذه بالأكل والشرب . ومعلوم أن لذة الأكل والشرب مما يعلم بالحس الظاهر ، فهذه اللذة الباطنة يعلم بالحس الباطن وبالوهم . فكيف تقول إن الحس والوهم والعقل لا يعلم به حُسن الحسَن وقبح القبيح ؟ وما ذكرته من التذاذ الانسان بالايثار وتركه الطعام الشهى مراعاة الحشمة ونحو ذلك إنما هو لكونه يرى ذاك قبيحاً وهذا جميلاً ، ويلتذ بفعل الجميل لذة باطنة يحس بها . فكيف يقال إن الحسَن والقبح لا ينال بشيء من قوى النفس ، وإنما يصدق به بمجرد الشهرة فقط من غير موجب حسّي ولا وهمي ولا عقلي ؟

١٥

٢٠

١ - ص : ولذلك . ٢ - عدد دم . في ص : عدد دم . ٣ - ص : الخطأ .
٤ - ص : من . ٥ - ص : في حمايتها لنفسها . ٦ - ص : فما ظلك بالفتية ؟

النوع الثامن

رد قولهم: إن العقل بمجرد لا يقضى في المشهورات بشيء.

النوع الثامن أنه قال:

تنبيه: إن اللذة هي إدراك ونيل^١ ما لوصل ما هو عند المدرك كإل وخير من حيث هو كذلك، والألم [هو] إدراك ونيل^٢ ما لوصل ما هو عند المدرك نقص^٣ وشر من حيث هو كذلك. وقد يختلف الخير والشر بحسب القياس. فالشئ الذي هو عند الشهوة خير هو مثل المطعم الملائم والملبس الملائم، والذي هو عند الغضب خير فهو الغلبة. والذي عند العقل فتارة وباعتبار فالحق، وتارة وباعتبار فالجميل. ومن العقليات نيل الشكر ووفور الحمد والمدح والكرامة. وبالجملة فإن هم ذوى العقول في ذلك مختلفة.

وكل خير بالقياس إلى شئ ما فهو الكمال الذي يختص به وينحوه باستعداده الأول. وكل لذة فإنها تتعلق بأمرين - بكمال خيري، وبإدراك له من حيث هو كذلك.

يقال: هذا تصريح بأن العقل يجب الحق^٤ ويلتذ به، ويجب الجميل ويلتذ به. وأن حجة الحمد والشكر والكرم هي من العقليات. وهذا صحيح، فإن للإنسان قوتين - قوة عليية فهي تحب الحق، وقوة عملية فهي تحب الجميل، والجميل هو الحسن، والقيح ضده.

وتفريقه بين الحق^٥ والجميل هو بحسب اصطلاحه، وإلا فاللغة التي جاء بها (٤٣٧) القرآن وتكلم بها الرسول لفظ «الحق»^٦ منها يتضمن النوعين. كقوله صلى الله عليه

١ - نيل: كما في النسخة المطبوعة من «الاشارات»، وفي ص (الاصل) «ميل».

٢ - في المطبوع «آفة».

٣ - ص: الشر والخير.

٤ - ص: فتارة وباعتبار الحق وتارة وباعتبار الجميل.

٥ - الحق: في ص «الحسن».

اعتراف
ابن سينا
كون العقل
يجب الحق

الحق،
في القرآن
والحديث
هو الجميل

وسلم: «كل هو يلهو به الرجل فهو باطل إلا رمية بقوسه، وتأديبه فرسه، وملاعبته امرأته، فأنهن من الحق»،^١ وقوله: «الوتر حق، فمن شاء أوتر بركة، ومن شاء أوتر بثلاث، ومن شاء أوتر بخمس، أو سبع»^٢. ومثل هذا موجود في غير موضع من كلامه. ومن هذا الباب قوله: «أصدق كلمة قالها الشاعر كلمة كبيد، ألا كل شيء ما خلا الله باطل»^٣.

الباطل ضد
الحق.

ومنه قوله تعالى: «ذُكِرَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ» - المجمع ٢٢: ٦٢. وقوله: «فذلکم الله ربکم الحق» فما ذا بعد الحق إلا الضلال - بونس ١٠: ٣٢. ومعلوم أن ما عبد من دونه موجود مخلوق، ولكن عبادته باطلة، وهو باطل، لأن المقصود منه بالعبادة معدوم. ولهذا يقول الفقهاء «بطلت العبادة»، و«بطل العقد». وقد قال تعالى: «وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ» - محمد ٤٧: ٣٣. والابطال ضد الاحقاق. وقال تعالى: «الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ أَضَلُّ أَعْمَالِهِمْ» والذين آمنوا وعملوا الصّٰلِحٰتِ وَاٰمَنُوا بِمَا نُزِّلَ عَلٰى مُحَمَّدٍ وَهُوَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ كَفَّرَ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَأَصْلَحَ بَالِهِمْ» ذلك بأن الذين كفروا اتبعوا الباطل وأن الذين آمنوا اتبعوا الحق من ربهم - محمد ٤٧: ٣١.

١ - هو قطعة من حديث عقبة بن عامر أخرجه الترمذى في الجهاد، أوله «إن الله يدخل بالسهم الواحد ثلثة الجنة - الخ». وأخرجه أيضاً أبو داود، والنسائى، والحاكم، ببعض الاختلاف في اللفظ. ولفظه كما هنا قريب من لفظ الترمذى.

وأما حديث: «عمر بن الخطاب إذا هوتهم قالوا بالرى، وإذا تحدثتم فتحدثوا بالفرائض» (مر في ص ١٣٧ وص ٢٥٥) فأخرجه الحاكم والبيهقى ورواياته ثقات، إلا أنه منقطع - «تلخيص، ابن حجر» - هو حديث أبي أيوب الأنصارى أخرجه أبو داود، والنسائى، وابن ماجه، وابن حبان، والدارقطنى، والحاكم. وله ألفاظ، ولفظه كما هنا يشبه لفظ النسائى. قال الحافظ: «صحح غير واحد وقفه، وهو الصواب».

٢ - أخرجه البخارى بهذا اللفظ من حديث أبي هريرة في أيام الجاهلية وفي الأدب، وأخرجه أيضاً مسلم. والشرط الثانى من البيت «وكل نعيم لا محالة زائل». وقائله هو لييد بن ربيعة بن عامر أبو عقيل العامرى الشاعر المشهور. قاله قبل إسلامه بمكة، وقد أسلم بعد ذلك، وذكره البخارى في الصحابة. وقال لعمركم لما سأله عما قاله من الشعر في الإسلام: «قد أبدلت الله بالشعر سورة البقرة». سكن الكوفة وعاش مائة وخمسين سنة، ومات بها في خلافة عثمان. وقيل سنة ٤١ هـ.

تبيين القرآن
أن الأعمال
القيحة باطلة

وقد بين الله أن الأعمال السيئة القيحة باطلة في مثل قوله: والذين كفروا أعمالهم كسرابٍ بقيعةٍ يحسبه الظمآن ماءً حتى إذا جاءه لم يجده شيئاً وَوَجَدَ اللَّهُ عِنْدَهُ قَوْفَهُ حِسَابَهُ وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ ۝ أَوْ كَظُلُمْتُمْ فِي بَحْرِ لُجْتِي يَعْشَاهُ مَوْجٌ [- الآية] - النور ٢٤ : ٢٩ ، ٤٠ . فهذا الثاني مثل لما يصدر عن الجهل البسيط ،

والأول للجهل المركب . وقال تعالى : يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَبْطُلُوا صَدَقَتَكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى كَالَّذِي يُنْفِقُ مَالَهُ رِثَاءَ النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَرَّثَلُهُ كَمَثَلِ صَفْوَانٍ عَلَيْهِ تَرَابٌ فَأَصَابَهُ وَابِلٌ فَتَرَكَ صُنْدَأُطٌ لَا يَقْدِرُونَ عَلَى شَيْءٍ مَالَهُمْ كَسَبُوا - البقرة ٢ : ٢٦٤ . فهذا مثل إبطال العمل بالمن والاذى ، وبالرياء والكفر . والمقصود أنهم لم تبق نافعة بخلاف العمل الحق المحمود فإنه نافع . ومنه قوله تعالى : وَقَدِمْنَا إِلَىٰ مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَّنثُورًا - الفرقان ٢٥ : ٢٢ .

اعتبرافهم
بأن العقل
يقضى بذلك

وبالجملة فسا ذكروه تصريح منهم بأن العقل يميز بين الجميل والقيح ، وأن العاقل يلتذ بالجميل ويتألم بالقيح . وأن الجميل كمال وخير للقوة العاقلة من حيث هي كذلك . وهذا مناقض لقولهم « إن العقل بمجردة لا يقضى في أمثال هذا بشيء - لا بحسن ولا بضح » . وهكذا تناقضوا في نفس الوهيات كما سنذكره إن شاء الله . وسبب ذلك أنهم تارة يقولون بموجب الفطرة السليمة فيكون كلامهم صحيحاً ، وتارة يقولون بمقتضى الفطرة الفاسدة التي قد فسدت بالاعتقادات الفاسدة فيقولون باطلاً .

كون الوجود كله مبنياً على الحق والعدل

كون هذه
القضايا داخلة
في مسمى
« الحق »
٢٠

وهذه القضايا التي اتفقت الأمم عليها مثل حسن الصدق والعدل وقبح الظلم والكذب داخلة في مسمى « الحق » - كما تقدم - في كلام الله ورسوله ، وكذلك كلام العقلاء قاطبة - يسمون هذا كله « حقاً » . ويقولون لصاحب الدين « له عليه حق »

١ - هذان مثلان ضربهما الله نوعي الكفار . فاما الأول فهو الكفار الدعاة إلى كفرهم ذوى الجهل المركب ، وأما الثاني فهو مثل قلب الكافر الجاهل البسيط المقلد - من تفسير ابن كثير ملخصاً .

و «أعطيه حقه». وإذا حكم بينهما بعدل وقسم بانصاف يقولون «هذا حق»، وإن حكم بخلاف ذلك يقولون «هذا ظلم وجور». وإذا لم يكن عنده شيء حق بل هو يدعى الباطل فيسمون الصدق «حقاً» والكذب «باطلاً»، كما في كلام الله ورسوله. قال النبي صلى الله عليه وسلم: «إن لصاحب الحق مقالاً»، وفي لفظ «إن لصاحب الحق اللسان واليد». وقال صلى الله عليه وسلم لكعب بن مالك لما طلب غريمه: «أى كعب اضح الشطر» قال «قد فعلت، يا رسول الله!». قال: «قم فاقضه».^٢

وذلك لأن الأمور الحسنة تتضمن أمراً موجوداً ماضياً ومستقبلاً، ففيها وجود وكال الوجود. والأمور القبيحة تتضمن عدماً ماضياً أو مستقبلاً، ففيها نفي الوجود أو كمال الوجود. فإن كان موجوداً كان العلم بوجوده حقاً مطابقاً له، والاختار عن وجوده كذلك.^(١١١) وأما الكذب المتضمن نفيه والجهل الذي [هو] عدم العلم به فهو عدم علم وعدم قول حق، بل الكذب من جنس الجهل المركب. وأيضاً، العلم كمال وجود والصدق كمال وجود، والجهل والكذب صفة نقص.

وكذلك العدل، كالتسوية بين المتماثلين والتفصيل بين المختلفين، هو تحقيق الأمور على ما هي عليه وتكميلها. ولهذا مبنى الوجود كله على العدل، حتى في المطاعم والملابس والأبنية ونحو ذلك. فالبنت المبني إن لم تكن حيطانه معتدلة، بل كان بعضها أطول من بعض طولاً فاحشاً، أو كان منحياً غير مستقيم، فسد السقف. وكذلك الثياب إن لم تكن على مقدار لا يسبها معادلة لهم وإلا لم يتفعلوا بها. وكذلك ما يصنع من المطاعم والأدوية إن لم تكن أجزاءه معتدلة في الصفة والقدر — في الكم والكيف — فسد وكان مضرًا لا نافعاً. فهذا موجود في الأمور المحسوسة أن العدل فيها حسن، أي تحصل به المنفعة والمصلحة؛ والظلم فيها قبيح، أي تحصل به المضرة والفساد.

مبنى الوجود كله على العدل

١٥

٢٠

١ - هو قطعة من حديث أبي هريرة أخرجه البخاري في الاستقراض، ومسلم، والترمذي.

٢ - هذا طرف من حديث كعب بن مالك فيه قصته مع غريمه ابن أبي حذرد، أخرجه البخاري في الصلوة، باب التقاضي والملازمة في المسجد، وغيرها.

وعلم الأخلاق والسياسة عندهم وعند سائر العقلاء مبنى على العدل. ولهذا جعلوا كمال الانسان العملي أربعة أمور - إصلاح الشهوة والغضب، والعدل بينها، وفي العلم بذلك. والذي ذكروه هو بعض صفات الكمال التي أرسل الله بها رسله وأنزل بها كتبه. والاقصر على ما ذكروه لا تحصل به السعادة التي هي كمال الانسان، ولكنه من الأمور المعبرة فيها.

وقد بسطنا هذه الأمور وبيّنا قصور فلسفتهم عن حصول السعادة والكمال بها، وأنها أبلغ في القصور من دين اليهود والنصارى بعد النسخ والتبديل، وأنه ما عندهم إذا أخذ منه الحق وترك الباطل كان جزءاً من الأجزاء المحصلة للسعادة، وفيه أمور كثيرة باطلة وأمور هي حق لكن ليس بما تحصل به السعادة والكمال.

الوجه العاشر

لا حجة على تكذيبهم بأخبار الأنبياء الخارجة عن قياسهم

الوجه العاشر: إن الأنبياء والأولياء لهم من علم الوحي والالهام ما هو خارج عن قياسهم الذي ذكروه، بل القراسة أيضاً وأمثالها. فان أدخلوا (٤٤٠) ذلك فيما ذكروه من الحيات والعقليات لم يمكنهم نفي ما لم يدركوه ولم يبق لهم ضابط. وهذا موضع ينبغي تحقيقه.

وهم - أعني ابن سينا وأتباعه - جعلوا القضايا من جهة ما يصدق بها المستعملة بين القائسين ومن يجري مجراه أربعة أصناف. الأول: الواجب قبولها التي هي مادة البرهان، وهي الأوليات، والحيات، والمجربات، والحدسيات، والمتواترات. وربما ضموا إلى ذلك قضايا معها حدودها. ولم يذكروا دليلاً على هذا الحصر. ولهذا اعترف المنتصرون لهم أن هذا التقسيم منتشر غير منحصر يتعذر إقامة دليل عليه.

وإذا كان كذلك لم يلزم أن كل ما لم يدخل في قياسهم أن لا يكون معلوماً. وحيث

عدم كون المنطق

آلة قانونية

فلا يكون المنطق آلة قانونية تعصم مراعاتها من الخطأ. فانه إذا ذكر له قضايا يمكن العلم بها بغير هذه الطرق لم يمكن وزنها بهذه الآلة. وعامة هؤلاء المنطقيون يكذبون بما لم يستدل عليه قياسهم. وهذا في غاية الجبل، لا سيما إن كان الذي كذبوا به من أخبار الأنبياء، فيكونون ممن قال الله فيه: بل كذبوا بما لم يُحيطوا بعلمه ولما يأتهم تأويله - يونس ١٠: ٣٩. وهذا صار بمنزلة المنجم إذا كذب بعلم الطب، أو الطبيب إذا كذب بعلم النجوم. والناس أعداء ما جهلوا. و «من جهل شيئاً عاداه».

فإذا كان أشرف العلوم لا سبيل إلى معرفتها بطريقهم لزم أمران. أحدهما أنه لا حجة لهم على ما يكذبون به بما ليس في قياسهم دليل عليه. [و] الثاني أن ما علوه خسيس بالنسبة إلى ما جهلوه. فكيف إذا علم أنه لا يفيد النجاة ولا السعادة؟

الوجه الحادى عشر

بطلان قولهم: إن البرهاني والخطابي والجدلي هي المذكورة في قوله تعالى:

« ادع إلى سبيل ربك بالحكمة - الآية »

الوجه الحادى عشر: إنهم يجعلون ما هو حق وعلم يجب تصديقه ليس علماً، وما هو باطل ليس بعلم علماً. وذلك أن هؤلاء جعلوا أجناس الأقيسة باعتبار مادتها خمسة: البرهان، والخطابة، والجدل، والشعر، والسفسطة - وأصله سوفسطيقا^١. وكذلك سائرها لها أسماء باليونانية ولسائر أجناس المنطق، لكنها ألقاظ طويلة مثل قاطيغورياس، أنولوطيقيا، إلى غير (٤٤١) ذلك.^٢ واللغة العربية أوجز وأبين فهي أكل ياناً وأوجز لفظاً.

ويجعلون القياس باعتبار صورته قسمين - الاقتراني والاستثنائي - لتأليفه من الخليات والشرطيات المتصلة والمنفصلة. ويتكلمون قبل القياس في القضايا وأقسامها

١ - سوفسطيقا: في الاصل «...تقسماً».

٢ - تقدم بيان أجزاء المنطق وأقسامها باليونانية في ص ٢٧-٢٨

وأحكامها ، مثل النقيض ، والعكس المستوى ، وعكس النقيض . فانها إذا صحت بطلت أحكام القضايا نقيضها ، وصح عكسها وعكس نقيضها . فاذا قيل « كل إنسان حيوان » فنقيضه باطل وهو أنه « ليس شئ من الانسان حيوان » ، وصح عكسه وهو أن « بعض الحيوان إنسان » وعكس نقيضه وهو أن « ما ليس بحيوان فليس بإنسان » . فان التناقض اختلاف قضيتين بالسلب والايجاب على وجه يلزم من صدق أحدهما كذب الأخرى . وإن العكس جعل الموضوع محمولا والمحمول موضوعاً مع بقاء الصدق . وعكس النقيض والسالبة هو أن يحمل الموضوع محمولا مع جعل الایجاب سلباً .

وأقسامها : الكلية ، والجزئية ، والموجبة ، والسالبة ؛ أى العامة ، والخاصة ، والمثبتة ، والنافية . وقبل ذلك يتكلمون فى مفردات القضية ، وهى المعانى المفردة . مثل الكلام فى الكلى ، والجزئى ، والذاتى ، والعرضى . وقبل ذلك فى الألفاظ الدالة على المعانى ، كدلالة المطابقة ، والنضمن ، والالتزام .

والمقصود فى هذا كله هو « الحد » و « القياس » . والقياس هو المطلوب الأعظم ، والمطلوب الأعظم من أنواع القياس هو « القياس البرهانى » . قالوا : والبرهان ما كانت مواده يقينية ، وهى التى يجب قبولها كما تقدم . وأما « الخطابى » فمواده هى المشهورات التى تصلح لخطاب الجمهور سواء كانت عليية أو ظنية . و « الجدلى » هو الذى مواده ما يسلبها المجادل سواء كانت عليية أو ظنية ، أو مشهورة أو غير مشهورة . وهذا أحسن ما تفسر به هذه الأصناف الثلاثة .

وكثير منهم يقول : بل البرهانى ما كانت مقدماته واجبة القبول كما تقدم ؛ والجدلى ما كانت مقدماته (٤٤٢) مشهورة سواء كانت حقاً أو باطلاً ، أو واجبة أو ممتعة أو ممكنة ؛ والخطابى ما كانت مقدماته ظنية كيف كانت . فالخطابى هو الذى يفيد الظن مطلقاً سواء كانت مقدماته مسلبة أو مشهورة . والجدلى ما يكون مقدماته مشهورة .

١ - بعض : فى الأصل « يحمل » .

٢ - وإن : فى الأصل « فان » .

٣ - الذى : فى الأصل « التى » .

ومنهم من يقول: بل البرهاني مؤلف من الواجبات، والجدلي من الأكتريات، والخطابي من المتساويات، والشعري من الممتعات. وهذا ليس بشيء، فإن الشعري ما تشعر به النفس فيقصد به تغييرها وترغيبها وترهيبها، وقد يكون صدقاً وقد يكون كذباً، ولكن المقصود بالشعريات تحريك النفس لافادتها علماً.

القول الثالث

وابن سينا قد رد هذا القول فقال: «ولا يلتفت إلى ما يقال من أن البرهانيات واجبة، والجدلية ممكنة أكثرية، والخطائية ممكنة متساوية لا مثل فيها ولا قدرة، والشعرية كاذبة متممة. فليس الاعتبار بذلك، ولا أشار إليه صاحب المنطق». لكنه مع رده لهذا ذكر القول الثاني فقال: «القياسات البرهانية مؤلفة من المقدمات الواجب قبولها. والجدلية مؤلفة من المشهورات. والتقريبية [ما] كانت واجبة أو ممكنة أو متممة. والخطائية مؤلفة من المظنونات والمقبولات التي ليست بمشهوره وما يشبهها كيف كانت ولو متممة. والشعرية مؤلفة من المقدمات المختلة من حيث يشعر من يخيلها كانت صادقة أو كاذبة. وأما السوفسطائية فهي التي تستعمل الشبهة ويشاركها في ذلك الممتحنة المجربة على سبيل التغليب. فإن كان التشبيه بالواجبات ونحو استعمالها سمي صاحبها «سوفسطائياً»، وإن كان بالمشهورات سمي صاحبها «مشاعباً وممارياً». والمشاعب بازاء الجدلي، والسوفسطائي بازاء الحكيم».

قول ابن سينا في مواد الأتية

١٥

وهذا الذي ذكره في مواد الجدلي والخطابي ضعيف أيضاً. بل مواد الجدلي هي المسلمات التي يسلمها المجادل سواء كانت (٤٤٣) مشهورة أو لم تكن، وسواء كانت حقا أو باطلا. ومواد الخطابي هي المشهورات ونحوها التي يخاطب بها الجمهور. وكل من ذلك يكون برهانياً وغير برهانى، ويكون صادقاً وكاذباً. هذا مراد قدمائهم، وهو أشبه باللفظ والتقسيم.

تصنيف ما جعلوه مواد الخطابي والجدلي

٢٠

وأما كون الخطائيات هي الظنيات مطلقاً فهذا خطأ عند القوم. فإنه إذا كانت الجدليات قد تكون عليية فالخطائيات التي هي أشرف منها أولى أنها قد تكون عليية، فإن

الخطاب أرفع من الجدل عندهم . والتفسير الأول تفسير محققين المتقدمين ، فإنه ليس من شرط الخطابى ولا الجدلى أن لا يكون علياً ، كما أنه ليس من شرط البرهانى أن لا يخاطب به الجمهور وأن لا يجادل به المنازع . بل البرهانى إذا كان مشهوراً صلح للبرهان والخطابة ، والجدلى إذا كان برهانياً صلح للبرهان والجدل ، وإذا كانت القضية مبرهنة وهى مشهورة مسلبة من المناظر صلحت للبرهان والخطابة والجدل ، بخلاف الشعرى . فان المقصود به تحريك النفس ، ليس المراد به أن يفيد - لا علماً ولا ظناً . فهذا لم يدخل مع الثلاثة . وأيضاً فالخطابيات يراد بها خطاب الجمهور ، وهذا إنما يكون بالقضايا المشهورة عند الجمهور وإن كانت ظنية . وإذا كانت عليية فهو أجود . فليس من شرطها أن لا تكون عليية . وأما الجدلى فإما هو خطاب لناس معينين .

فاذا سلوا تلك المقدمات حصل مقصود الجدل وإن لم تكن مشهورة .
 ١٠
 السوفسطائى . وأما السوفسطائى فهو المشبه الملبس ، وهو الباطل الذى أخرج فى صورة الحق . والمراد بيان فساده ، وإلا فليس لأحد أن يتكلم به ، فإنه كذب فى صورة صدق ، وباطل فى صورة حق . لكن المقصود بذكره تعريفه وإمتحان الأذهان بجل شبه السوفسطائية .

دعواهم كون
 البرهان
 والجدل
 والخطابة
 مذكوراً
 فى القرآن

ثم قد يقول من يقول من حد أقهم ومن يروم أن يقرن^١ بين طريقتهم وطريق
 الأنبياء: إن الأقسام الثلاثة - (٤٤٤) البرهان والجدل والخطابة - هى المذكورة فى
 قوله تعالى: ادعُ إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى
 أحسن - النحل ١٦ : ١٣٥ .

كلام أهل الفلسفة فى الأنبياء عليهم السلام

ثم يتيقولون: إن ما جاءت به الأنبياء فهو من جنس الخطابة التى قصد بها خطاب
 الجمهور ، لم يقصد به تعريف الحقائق . هذا فى الأمور العلمية ، فان مبادئ الأمور
 العلمية قد لا يجعلونها من البرهانيات ، بل من المشهورات ، كالعلم بحسن العدل وقيح

١ - يقرن: فى الأصل « يفرق » وهو ضد المراد ، ولعله « يقرن » .

الظلم. وأما العليات فيقولون: إن الأنبياء لم يذكروا حقائق الأمور في معرفة الله والمعاد، وإنما أخبروا الجمهور بما يتخلونه في ذلك ليتنفعوا به في إقامة مصلحة دنياهم، لا يعرفوا بذلك الحق. ويقولون: إنهم أرادوا بخطابهم للناس أن يعتقدوا الأمور على خلاف ما هي عليه. وهي من جنس الكذب لمصلحة الناس وهم يعلون هذه المرتبة. ثم النبي عندهم هل يعرف الأمور العلية فيه نزاع بينهم.

وهم يعظمون محمداً صلى الله عليه وآله وسلم ويقولون: لم يأت إلى العالم ناموس أفضل من ناموسه. ويفضله كثير منهم على الفيلسوف، ومنهم من يفضل الفيلسوف عليه. وهم حائرون في أمور الأنبياء، ولهذا كلامهم في الأنبياء في غاية الاضطراب.

ولم ينقلوا عن أرسطو وأتباعه فيهم شيئاً، بل ذكروا من كلام أفلاطون وغيره في النواميس ما جعلوا به واضعي النواميس من اليونان وغيرهم من جنس الأنبياء الذين ذكروهم الله في القرآن. ونحن نعلم أن الرسل جميعهم دعوا إلى عبادة الله وحده لا شريك له، كما قال تعالى: **وَسئَلْ مِنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا أَجَعَلْنَا مِنْ دُونِ الرَّحْمَنِ آلِهَةً يُعْبَدُونَ** - الزخرف ٤٣: ٤٥. وقال تعالى: **وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ**

رَسُولًا أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ - النحل ١٦: ٣٦. والنواميس التي يذكرونها فيها شرك لا يأمر به أحد من أنبياء الله. فلم أن كل من ذكروه من واضعي النواميس المخالفة لما انفقت عليه الرسل فليس بنبي ولا متبع نبي، بل هو من جنس واضعي (٤٤٥) النواميس من ملوك الكفار، ووزرائهم، وعقلائهم، وعلماهم، وعبادهم.

وهم وإن عظموا الأنبياء و نواميسهم فلاجل أنهم أقاموا قانون العدل الذي لا تقوم مصلحة العالم إلا به. ويوجبون طاعة الأنبياء والعمل بنواميسهم وهي الشرائع التي جاؤا بها، ولكن عندهم يأتوا بالأمور العلية، بل بالعمليات النافعة. والعليات عندهم إما أن تكون التي عليها وما أمكنه إظهارها بل أظهر ما يخالف الحق عنده لمصلحة الجمهور، وإما أنه لم يعلمها. وإلا فهم يجوزون للرجل أن يتمسك بأي ناموس كان، ولا يجوزون إتباع نبي بعينه - لا محمد ولا غيره - إلا من جهة ارتباطه لمصلحة دنياهم بذلك،

كون الأنبياء
عندهم من
جنس واضعي
النواميس

١٠

١٥

تجوزهم
الحسك بأي
ناموس كان

٢٠

القياس المقام الرابع - الوجه الحادى عشر : قولهم فى الانبياء كقول المتكلمين فى الأئمة ٤٤٣

لا لأنه يعذب فى الآخرة على مخالفة شريعة محمد أو غيره .

إشارة بعضهم
على هلاك كوبان
لا يدخل فى
الاسلام

ولهذا لما ظهرت الترك الكفار وأراد من أراد منهم أن يدخل فى الاسلام قبل ظهور الاسلام عليهم أشار عليه بعض من كان معه من الفلاسفة بأن لا يفعل ، قال ذلك لسانه عربى ، ولا يحتاجون إلى شريعته ، ونحو هذا الكلام ، يبين أن الشريعة التى جاء بها محمد لا يحتاج إليها مثلكم وأمثالكم . وقد قيل إن الذى أراد الدخول فى الاسلام وقال له منجمه هذا هو هولاء كوا . ولما قدم هلاكو الشام وتقلد القضاء من جهته بعض قضاة الشام الذين كانوا يعظمون صوفية الفلاسفة كابن عربى ونحوه ، ودخل إلى البلد ، أخذ يثنى على ملك الكفار ويعظمه ويذكر ما يذكر من فضائله بزعمه . فقال له بعض الحاضرين « يا ليتك كان مسلماً » فقال القاضى : « وأى حاجة لهذا إلى الاسلام ؟ سواء كان مسلماً أو لم يكن » . وهذا بناء على هذا الأصل .

قولهم فى
الانبياء كقول
التكلمين فى
أئمة المذاهب

فالتبى عندهم يشبه من بعض الوجوه أئمة المذاهب عند المتكلمين ، كأبى حنيفة ، ومالك ، والشافعى ، وأحمد بن حنبل ، وإسحاق بن راهويه^٢ ، وسفيان الثورى^٣ ، والليث بن سعد^٤ ، والأوزاعى^٥ ، وداود بن على^٦ ، وغير هؤلاء من أئمة الفقهاء .

١ - هولاء كوا : هو هولاء كوا قولى قان بن جنكر خان المغلى ، مقدم التتار . بعث ابن عمه القنان الكبير على جيش المغل ، فطوى الممالك وأخذ الحصون الاسماعيلية ، واذريجان . والروم ، والعراق ، والجزيرة . والشام . مات بمراغة سنة ٦٦٤ هـ وتملك بعده ابنه أبفا - شذرات الذهب .

٢ - ابن راهويه : هو الامام أبو يعقوب إسحاق بن إبراهيم بن مخلد الحنظلى المروزى ثم النيسابورى المعروف بابن راهويه (قبل إن أباه ولد فى طريق مكة فقالوا راهويه ، أى ، ولد فى الطريق) عالم المشرق ، أحد كبار الحفاظ وصاحب التصانيف . أخذ عنه الامام أحمد ، والبخارى ، ومسلم ، والترمذى ، والنسائى . توفى سنة ٥٢٣ هـ .

٣ - سفيان الثورى : هو الامام أبو عبد الله سفيان بن سعيد بن مسروق الثورى الكوفى ، أمير المؤمنين فى الحديث وصاحب مذهب وتصانيف . قال الثورى : ما استودعت قلبى شيئاً قط نطقتى . توفى بصره سنة ١٦٦ هـ .

٤ - الليث : هو الامام أبو الحرث الليث بن سعد بن عبد الرحمن الفهيمى مولاهم ، الفقيه ، شيخ الديار المصرية وعالمها . قال الشافعى « كان الليث أفقه من مالك إلا أنه ضيحه أصحابه » . كان سرياً من الرجال فيللاً سخياً ، يدخله فى سنته ثمانون ألف دينار وما وجبت عليه زكوة . توفى سنة ١٥٧ هـ .

٥ - الأوزاعى : هو الامام أبو عمرو عبد الرحمن بن عمرو بن محمد الأوزاعى البمشقى ، الفقيه ، من كبار تابعى التابعين ، إمام أهل الشام فى زمنه . كان مع علمه بارعاً فى الكتابة والترسل وله تصانيف . توفى سنة ١٥٧ هـ .

٦ - داود بن على : هو الامام أبو سليمان داود بن على بن خلف الأصبهائى ثم البغدادى المعروف بالظاهرى ، (بقية)

فان المتكلمين يعظمون هؤلاء في علم الشريعة العملية والقضايا الفقهية . وأما في الكلام وأصول الدين ، مثل مسائل التوحيد والصفات والقدر والنبوت والمعاد ، فلا يلتزمون موافقة هؤلاء ، بل قد يجعلون شيوخهم المتكلمين أفضل منهم في ذلك . وقد يقولون : إنهم وإن علوا ذلك لكن لم يبسطوا القول فيه ولم يبينوه كما فعل ذلك شيوخ المتكلمين .

فالنبي عند هؤلاء المتفلسفة يشبه المجتهد المتبوع عند المتكلمين . ولهذا يقول من يقرنهم بالانبياء كأصحاب « رسائل إخوان الصفاء » ، وأمثالهم « اتفقت الانبياء والحكام » ، أو يقول « الانبياء والفلاسفة » ، كما يقول الأصوليون « اتفق الفقهاء والمتكلمون » ، وهذا قول الفقهاء والمتكلمين ، ونحو ذلك . والذين يعظمونهم يريدون التوفيق بين ما يقولونه وبين ما جاءت به الانبياء ، كما تقدم أنهم يجعلون الأقيسة الثلاثة هي المذكورة في سورة النحل ، ويجعلون الملائكة هي العقول والنفوس . ومنهم طائفة ادعت كثرة الملائكة ، كأبي البركات صاحب « المعبر » . وهؤلاء أقرب عندهم ، فان الانبياء صرحوا بكثرة الملائكة . وقد يجعلون الجن والشياطين هي قوى النفوس الصالحة والفاسقة . وقد بسط القول عليهم في غير هذا الموضع ، وبيّن أن الملائكة التي أخبرت بها الرسل من أبعاد الأشياء عما يدعونها من العقول والنفوس ، وأن الجن والشياطين أحياء ناطقون موجودون ، ليسوا أعراضاً قائمة بغيرها .

علاوة من
الفلسفة
تعاليم الانبياء

الكلام على جعلهم الأقيسة الثلاثة من القرآن

والمقصود هنا كلامهم في المنطق. (ص) فنقول : قوله تعالى : ادع إلى سبيل ربك

ما جاء به
الرسول
أمران

(بقية التعليق السابق) أحد أئمة المجتهدين ، صاحب مذهب مستقل وتصانيف ، تنسب إليه الطائفة الظاهرية . توفي بغداد سنة ٢٧٠ هـ .

١ - إخوان الصفا وخلان الوفاء ، هم أبو الحسن زيد بن رفاعة ، وأبو سليمان محمد بن نصر البستي (البستي) المعروف بالقدمي ، وأبو الحسن علي بن هارون الزنجاني ، وأبو أحمد النهرجوري ، والعمري ، وغيرهم . زعموا أنه متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة العربية فقد حصل الكمال . وصنفوا خمسين رسالة في جميع أجزاء الفلسفة - عليها وعملها ، وأفردوا لها فبرساً . وسموه « رسائل إخوان الصفا » وكتبوا فيه أسماءهم - تاريخ الحكا للقطبي نقلنا عن أبي حيان التوحيدى . وقيل غيرهم .

بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن - النحل ١٦ : ١٣٥ ، ليس المراد به ما يذكرونه من القياس البرهاني والخطابي والجدلى . فان الأقيسة التي هي عندهم برهانية قد تقدم بعض وصفها ، وأنها لا تفيد قط إلا أمراً كلياً لا يدل على شيء معين . وتلك الكليات غالبها إنما توجد في الأذهان لا في الأعيان . والذي جاء به الرسول أمران - خبر وأمر .

فأما الخبر ، فانه أخبر عن الله بأسمائه وصفاته المعينة . وهذا أمر يعترفون هم أنه لا يعرف برهانهم . وما أخبر به الرسول عن ربه عز وجل فهم من أبعد الناس عن معرفته ، وكفار اليهود والنصارى بعد النسخ والتبديل أقرب إلى الرسول فيه منهم إليه . وكذلك ما أخبر به عن الملائكة ، والعرش والكرسى ، والجنة والنار ، ليس في ذلك شيء يمكن معرفته بقياسهم . وليس المراد بالعرش الفلك التاسع ، ولا بالكرسى الثامن ، كما قد بسط في موضع آخر . ولو قدر أنه كذلك فليس هذا بما يعلم بالقياس المنطقي .

والرسول أخبر عن أمور معينة ، مثل نوح وخطابه لقومه وأحواله المعينة ، ومثل إبراهيم وأحواله المعينة ، ومثل موسى وعيسى وأحوالهما المعينة . وليس شيء من ذلك يمكن معرفته بقياسهم - لا البرهاني ولا غيره . فان أقيستهم لا تفيد إلا أموراً كلية ، وهذه أمور خاصة .

وكذلك أخبر عما كان وما سيكون بعده من الحوادث المعينة ، حتى أخبر عن التتر بما ثبت في الصحيحين عنه من غير وجه أنه قال : « لا تقوم الساعة حتى تقاتلوا الترك صفار الأعين ذُلف الأنوف أحمر الحدود يتعلون الشعر (٤٤٨) كأن وجوههم المجان المطرقة » .^٢ فهل يتصور أن قياسهم وبرهانهم يدل على آدمي معين أو أمة معينة . فضلاً عن أن يوصف بهذه الصفات قبل ظهورهم بنحو سبعمائة سنة ؟

١ - ذلف الأنوف : كما في البخارى . وفي الأصل . الأنف .

٢ - أخرجه الشيخان من حديث أبى هريرة في الجهاد . باب قتال الترك . وفي علامات النبوة (٤٥٥)

الأخبار عن
ظهور النار
من أرض
الحجاز

وكذلك قوله الثابت في الصحيح: « لا تقوم الساعة حتى تخرج نار من أرض الحجاز تضيء لها أعناق الإبل ببصرى ». وهذه النار قد خرجت قبل مجيء أكثر الكفار إلى بغداد سنة خمس وخمسين وستائة. وقد تواتر عن أهل بصرى أنهم رأوا يصرى أعناق الإبل من ضوء تلك النار. وخبر هذه النار مشهور متواتر بعد أن خرجت بجبال الحجاز، وكانت تحرق الحجر ولا تنضج اللحم، وفرغ لها الناس فوعاً شديداً فهل يدل قياس برهاني أو غير برهاني على هذا الأمر المعين ويخبر به المخبر قبل حدوثه بأكثر من ستائة وخمسين سنة؟ فإن هذا أخبر به النبي صلى الله عليه وآله وسلم في آخر أيام النبوة، وأبو هريرة إنما أسلم عام تخيير سنة سبع من الهجرة، وصحب النبي صلى الله عليه وسلم أقل من أربع سنين. فأخبره كلها متأخرة.

وكذلك سائر ما أخبر به من الأمور الماضية والمستقبلية والأمور الحاضرة مما يعلون هم أنه يمتنع أن يعرف ذلك بالقياس البرهاني وغيره. فإن ذلك إنما يدل على أمر مطلق كلي، لا على شيء معين.

وأما العمليات التي أمر بها فهم وإن ادعوا أن ما عندهم من الحكمة الخلقية والمزلية والمدنية تشبه ما جاء به من الشريعة العملية فهذا من أعظم البهتان. وذلك أن حكمتهم العملية إنما مبناهما على أنهم عرفوا أن النفس لها قوة الشهوة والغضب — الشهوة جلب

كون الحكمة
الخلقية مبناهما
على أربعة
أمور عندهم

(بقية التعليل السابق) وفيه دهر الوجوه، بدل الحدود. وبلاد الترك ما بين مشارق خراسان إلى منارب الصين، وشمال الهند إلى أقصى المعمور. والمجان جمع الجن، أي الترس أو البرقة. والمطرقة هي التي ألبست الطراق وهي جلدة تقدر على قدر البرقة وتلصق عليها. قال اليعاقبة: شبه وجوههم بالترسة لبسطها وتدميرها، وبالطرقة لغلظها وكثرة لحمها — فتح الباري. وقد ظهرت الترك في القرن السابع، وقد شاهد المصنف رح من وقائعهم وشارك في الجهاد معهم، وكتب عنهم كثيراً.

١ — أخرجه الشيخان أيضاً في الفتن من حديث أبي هريرة. وقد خرجت هذه النار سنة ٦٥٤ هـ كما هو مذكور في فتح الباري، وتاريخ ابن كثير، وشذرات الذهب، وغيرها. نقل أبو شامة في ذيل الروضتين عبارة بعض الكتب وردت من المدينة الشريفة في سنة ٦٥٤: ظهر في أول جمعة من جمادى الآخرة في شرق المدينة نار عظيمة بينها وبين المدينة نصف يوم... وسال منها واد يكون مقداره أربع فراسخ وعرضه أربعة أميال، الخ — فتح الباري.

القياس المقام الرابع - الوجه الحادى عشر: الممدوح عند الله لا يكون إلا من المؤمنين المسلمين ٤٤٧
 الملائم ، والغضب لدفع المنافى . فجعلوا الحكمة الخلقية مبناهما على (٤٤٩) ذلك . فقالوا :
 ينبغي تهذيب الشهوة والغضب لكون كل منهما بين الافراط والتفريط . وهذا يسمى
 « عفة » ، وهذا يسمى « شجاعة » ، والتعديل بينهما « عدلاً » . وهذه الثلث تطلب لتكميل
 النفس بالحكمة النظرية العلية . فصار الكمال عندهم هذه الأمور - العفة . والشجاعة .
 والعدل ، والعلم .

الكتب
 المصنفة على
 طريقهم في
 الأخلاق

وقد تكلم في هذا طوائف من الداخلين في الاسلام ، واستشهدوا على ذلك بما
 وجدوه في القرآن والحديث وكلام السلف في مدح هذه الأمور . والذين صنفوا في
 الأخلاق والأعمال على طريق هؤلاء ، مثل كتاب « موازين الأعمال » ، الأبي حامد ،
 ومثل أصحاب « رسائل إخوان الصفا » ، ومثل كتب محمد بن يوسف العامرى وغيره ،
 ينون كلامهم على هذا الأصل .

« الحكمة »
 هي العلم
 والعمل

لكن غلطوا . فان مراد الله ورسوله بالعلم الذى يمدحه ليس هو العلم النظرى الذى
 هو عند فلاسفة اليونان ، بل « الحكمة » اسم يجمع العلم والعمل به في كل أمة . قال
 ابن قتيبة وغيره : حكمة عند العرب العلم والعمل به . وسئل مالك عن الحكمة فقال :
 هو معرفة الدين والعمل به . وكل أمة لها حكمة بحسب علمها ودينها . فالهند لهم حكمة
 مع أنهم مشركون كفار ، والعرب قبل الاسلام كانت لهم حكمة وكان فيهم حكماء العرب
 مع كونهم مشركين يعبدون الأوثان . فكذلك اليونان لهم حكمة بحسبهم .

الممدوح عند
 الله لا يكون
 إلا من
 المؤمنين
 المسلمين

وحكماء كل طائفة هم أفضل تلك الطائفة علماً وعملاً ، لكن لا يلزم من ذلك أن يكونوا
 ممدوحين عند الله وعند رسوله . فان الممدوح عند الله وعند رسوله لا يكون قط إلا
 من المؤمنين المسلمين (٤٥٠) الذين آمنوا بالله وملائكته وكتبه ورسوله والبعث بعد الموت .
 وعبدوا الله وحده لم يشركوا به شيئاً ، ولم يكذبوا نبياً من أنبيائه ولا كتاباً من كتبه .

١ - « موازين الأعمال » للزالي : كذا ، ولله كتاب « ميزان العمل » ط . بمصر سنة ١٣٢٨ . ص ٢٢٠ - معجم
 المطبوعات .

٢ - محمد بن يوسف العامرى : قد أعلنا البحث عن هذا الرجل فلم نجد ذكره في المصادر المعروفة . ولعل في اسمه
 تحريفاً حيث لا يتصور أن يفعل عنه جميعهم وتقدم ذكره في ص ٢٢٧ أيضاً . انظر الاستدراك على ص ٢٨٥

فلا يثنى الله قط إلا على هؤلاء، كما قال تعالى: **إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصْرَى وَالصَّبِيَّةَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلُوا صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ** - البقرة ٢: ٦٢. وقال تعالى: وقالوا لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً أو نصراً^١ تلك أمانيتهم^٢ قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين^٣ بلى^٤ من أسلم وجهه لله وهو محسن^٥ فله أجره عند ربه^٦ ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون - البقرة ٢: ١١١-١١٢. وقال: ومن أحسن ديناً^٧ ممن أسلم وجهه لله وهو محسن^٨ واتبع ملة إبراهيم حنيفاً واتخذ الله إبراهيم خليلاً - النساء ٤: ١٢٥.

وقد ذكر الله عن الأنبياء وأتباعهم أنهم كانوا مسلمين مؤمنين من نوح إلى الحواريين. وقال تعالى: **وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ** وهو في الآخرة من الخسرين - آل عمران ٣: ٨٥. وهذا عام في الأولين والآخرين. وقال: **إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ** - آل عمران ٣: ١٩١. وقال: **وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ** فمنهم من هدى الله ومنهم من حُكِبَ عليه الضلالة - النحل ١٦: ٣٦. وقوله تعالى **وَأَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ** أى، أخلص قصده وعمله لله وهو محسن يفعل الصالحات. وهذا هو الإسلام. وهو أن يكون عمله عملاً صالحاً، ويعمله لله تعالى. وهذا هو عبادة الله وحده لا شريك له. وبهذا بعث الله الرسل جميعهم.

ما هو
الإسلام؟

١٥

سبب نزول قوله **إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا** - الآية،

وكذلك لما ذكر (٤٥١) الملل الأربعة^١ الذين فهم من هو محمود سعيد قال تعالى: **مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ** - البقرة ٢: ٦٢. وروى الناس كابن أبي حاتم وغيره بالأسانيد الثابتة عن سفيان، عن ابن أبي نجيح، عن مجاهد^٢ قال: قال سلمان: سألت النبي صلى

المحمود من
جميع الأمم
من آمن وعمل
صالحاً

١- أربعة: ١- التائيت، والصواب، الأربع. ٢- مجاهد: هو الامام أبو الحجاج مجاهد بن جبر

الله عليه وآله وسلم عن أهل دين كنت معهم ، فذكر من صلاتهم وعبادتهم ، فنزلت
 «إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصرى والصبثين من آمن بالله واليوم الآخر
 وعمل صالحاً - الآية» . وكذلك ذكر الشدي عن أشياخه في تفسيره المعروف .
 قال : نزلت هذه الآية في أصحاب سلماز الفارسي . بينا هو يحدث النبي صلى الله
 عليه وآله وسلم إذ ذكر أصحابه ، فأخبره خبرهم فقال : «كانوا يصومون ويصلون ،
 ويؤمنون بك ويشهدون أنك ستبعث نبياً» . فأنزل الله هذه الآية «إن الذين آمنوا
 والذين هادوا والنصرى والصبثين من آمن بالله واليوم الآخر» . قال : كان
 إيمان اليهود أنه من تمسك بالتوراة وستة موسى حتى جاء عيسى . فلما جاء عيسى كان
 من تمسك بالتوراة وأخذ بسنة موسى فلم يدعها ولم يتبع عيسى كان هالكا . وإيمان
 النصرى أن من تمسك بالإنجيل منهم وشرائع عيسى كان مؤمناً مقبولاً منه حتى جاء
 محمد صلى الله عليه وآله وسلم . فن لم يتبع محمداً صلى الله عليه وسلم [منهم]^٢ ويدع
 ما كان عليه من سنة عيسى والإنجيل كان هالكا . قال ابن أبي حاتم : وروى عن
 سعيد بن جبير نحو هذا .

و «الذين آمنوا» أولاً ، المراد بهم أمة محمد .

وأما ما يذكره طائفة من المفسرين (٤٥٢) في قوله «إن الذين آمنوا» أن فيهم
 أقوالاً : أحدها : إنهم هم الذين آمنوا بعيسى قبل أن يبعث محمد ، قاله ابن عباس .
 والثاني : إنهم^٣ الذين آمنوا بموسى وعملوا بشريعته إلى أن جاء عيسى ، فأمنوا به وعملوا

أقوال
 المفسرين
 في المراد بقوله
 إن الذين آمنوا
 في أول الآية

(بقية التعليق السابق) الخزومي مولاهم المكي ، إمام في التفسير وفي العلم . قال مجاهد : «عرضت المصنف على
 ابن عباس ثلاث عرضات من فاتحته إلى خاتمته أوقفه عند كل آية منه وأسأله عنها» . وقال الثوري : «إذا
 جارك التفسير عن مجاهد لحسبك به» . مات بمكة وهو ساجد سنة ١٠٣ هـ وله ثلاث وثمانون سنة .

١ - السدي : هو إسحاق بن عبد الرحمن بن أبي كريمة السدي الكبير . أبو محمد الكوفي ، المفسر المشهور . قال
 المصنف : ومن رجال التفسير من إسناده في التفسير عن ابن عباس منقطع وهو في نفسه ثقة ، كالسدي
 الكبير جمع ما ذكره من التفسير الذي ذكره عن التابعين كما جمع ابن إسحاق السيرة . مات سنة ١٢٧ هـ .

٢ - [منهم] : لا يوجد في أصلنا ووضعناه عن تفسير ابن جرير الطبري .

٣ - إنهم : في الأصل «إن» .

بشريعته لما أن جاء محمد . وقالوا : هذا قول السدسي عن اشيائه . والثالث : إنهم طلاب الدين ، كحبيب النجار ، وقس ابن ساعدة ، وسلطان الفارسي ، وأبي ذر ، وبحيرا الراهب ، آمنوا بالنبي قبل مبعثه . ففهم من أدركه وتابعه ، ومنهم من لم يدركه . والخامس : إنهم المنافقون . والسادس : إنهم الذين آمنوا بالأنبياء الماضين والكتب المتقدمة فلا يؤمنوا بك ولا بكتابك .

فهذه الأقوال ذكرها الثعلبي^٣ وأمثاله ولم يسموا قائلها . وذكرها أبو القزح ابن الجوزي^٤ إلا السادس ، وسمى قائل الأولين ، وذكر أنهم المنافقون عن الثوري .

وهذه الأقوال كلها مبتدعة لم يقل الصحابة والتابعون لهم بإحسان شيئاً منها . وما نقل عن السدي غلط عليه ، وقد ذكرنا لفظه الموجود في تفسيره المنقول بالاسناد الثابت في تفاسير الذين يذكرون الاسانيد ، كتفسير عبد الرحمن بن أبي حاتم ، وتفسير أبي بكر بن المنذر^٥ ، وتفسير محمد بن جرير الطبري^٦ ، وأمثال هذه التفاسير . وما

١ - من : في الأصل « قيس » وهو خطأ . وهو قس بن ساعدة بن عمرو بن هدي بن مالك الايادي ، أحد حكام العرب في الجاهلية ، وأول عربي خطب متوكئاً على سيف أو عصا ، وأول من قال في كلامه « أما بعد » أدركه النبي صلى الله عليه وسلم قبل النبوة ورآه يخطب بمكاذ على جبل أحر . توفي نحو سنة ٢٣ قبل الهجرة .

٢ - هكذا في الأصل ، ولعل الناسخ أسقط الرابع . قلت : قد ذكر الآلوسي في تفسيره « روح المساني » هذه الأقوال ، وزاد قولاً آخر بلفظ « وقيل إنهم أصحاب سلمان - الخ » . وقد تقدم أن الآية بتأها نزلت فيهم ، ليس أنهم هم المرادون بقوله « إن الذين آمنوا » . ونسب الآلوسي القول الثالث هنا إلى السدي أيضاً .

٣ - الثعلبي : هو أبو إسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي (لقب له وليس بنسب) النيسابوري المفسر . يسمى تفسيره « الكشف والبيان في تفسير القرآن » . قال المصنف : تفسير الثعلبي وتفسير تليذه الواحدى فيها فوائد جليلة ، وفيها غث كثير من المنقولات الباطلة وغيرها . توفي سنة ٤٢٧ هـ .

٤ - ابن الجوزي : هو أبو الفرج محمد بن علي المصروف بابن الجوزي المتوفى سنة ٥٩٧ هـ . وتفسيره يسمى « زاد السير في علم التفسير » في أربعة أجزاء - كشف الظنون .

٥ - ابن المنذر : هو الامام أبو بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري ، الحافظ المجتهد شيخ الحرم ، صاحب التصانيف . ذكر تفسيره في « كشف الظنون » . توفي سنة ٣١٨ هـ .

٦ - الطبري : هو الامام أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن خالد الطبري ، كان من الأئمة المجتهدين ، صاحب التفسير والتاريخ والمصنفات الكثيرة . يسمى تفسيره « جامع البيان في تفسير القرآن » ط . بصرف ٣٠ جزءاً سنة ١٣٢٣ هـ . قال المصنف : وأما التفاسير التي في أيدي الناس فأصحها تفسير محمد بن جرير الطبري ، فإنه يذكر مقالات السلف بالاسانيد الثابتة ، وليس فيه بدعة ، ولا ينقل عن التهمين كقائل بن بكر والكلي . توفي سنة ٥٣١ هـ .

نقل عن ابن عباس لا يثبت .

بطلان هذه الأقوال

وهى أقوال باطلة . فان من كان متمسكا بشرعية عيسى قبل أن يبعث محمد صلى الله عليه وسلم من غير تبديل فهم النصارى الذين أنبى الله عليهم . وكذلك من تمسك بشرعية موسى قبل النسخ والتبديل فهم اليهود الذين أنبى الله عليهم . وطلاب الدين كحبيب النجار كان على دين المسيح ، وكذلك بحيرا الراهب ، (٤٥٢) وغيره . وكل من تقدم من الأنبياء وأمتهم يؤمنون بمحمد . فليس هذا من خصائص هذا النفر القليل .

الكلام على أخذ الله ميثاق النبيين على الإيمان بمحمد ص

إيمان جميع الأنبياء وأمتهم بمحمد

قال تعالى : وإذ أخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتب وحكمة ثم جاءكم رسول مُصَدِّقٌ لما معكم لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ ۗ قَالَ ءَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ إِصْرِي ۗ قَالُوا أَقْرَرْنَا ۗ قَالَ فَاشْهَدُوا ۗ وَأَنَا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ - آل عمران ٣ : ٨١ . وعن على بن أبى طالب أنه قال : لم يبعث الله نبياً - آدم ومن بعده - إلا أخذ عليه العهد فى محمد ، وأمره وأخذ العهد على قومه ليؤمنن به ، ولئن بُعث وهم أحياء لينصرنه . وكذلك عن ابن عباس أنه قال : ما بعث الله نبياً إلا أخذ عليه العهد لئن بُعث محمد وهو حى ليؤمنن به . وكذلك عن ابن عباس أنه قال : ما بعث الله نبياً إلا أخذ عليه العهد لئن بعث محمد وهو حى ليؤمنن به ، وأمره أن يأخذ الميثاق على أمة لئن بعث محمد وهم أحياء ليؤمنن به ولينصرنه .

الاجتزاء بذكر الأنبياء عن ذكر الأمم

قال بعض العلماء : أخذ الميثاق على النبيين وأمتهم ، فاجتزأ بذكر الأنبياء عن ذكر الأمم ، لأن فى أخذ الميثاق على المتبوع دلالة على أخذه على التابع . وحقيقة الأمر أن الميثاق إذا أخذ على الأنبياء دخل فيه غيرهم لكونه تابعا لهم ، ولأنه إذا وجب على الأنبياء الإيمان به ونصره فوجب ذلك على من اتبعهم أولى وأحرى . ولهذا ذكر عن الأنبياء فقط .

١ - وأمره وأخذ كذا فى الاصل . ولله . وأمره أن يأخذ . كما فى رواية ابن عباس الثانية .

وقد قيل إن المراد بأخذ الميثاق على الأنبياء هو أخذه على قومهم، فإنهم هم الذين يدركون الجحش الآتي. وقالوا: هي في قراءة ابن مسعود و أبي بن كعب، وإذا أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب، (٤٥٤) وزعم بعضهم أن هذه القراءة هي الصواب والأولى غلط من الكاتب. وهذا قول باطل، ولو لا أنه ذكر لما حكىته، فإن ما بين لَوْحِي المصحف متواتر. والقرآن صريح في أن الله أخذ الميثاق على النبيين، فلا يلتفت إلى من قال إنما أخذ على أممهم.

بطلان القول بأن الميثاق أخذ على أمم الأنبياء

لكن الأنبياء أمروا أن يلتزموا هذا الميثاق مع علم الله وعلم من أعله منهم أنهم لا يدركونه، كما تؤمن نحن بما تقدمنا من الأنبياء والكتب وإن لم ندركمهم. وأمر الجميع بتقدير إدراكه أن يؤمنوا به وينصروه، كما أن النبي صلى الله عليه وسلم أخبرنا بنزول عيسى ابن مريم من السماء على المنارة البيضاء شريفاً دمشق، وأخبر أنه يقتل المسيح الدجال. فنحن مأمورون بالإيمان بالمسيح ابن مريم وطاعته إن أدركناه وإن كان لا يأمرنا إلا بشريعة محمد، ومأمورون بتكذيب المسيح الدجال، وأكثر المسلمين لا يدركون ذلك بل إنما يدركه بعضهم.

أمروا أن يؤمنوا بمحمد كما أمرنا أن تؤمن بالمسيح

قال طاووس: أخذ الله ميثاق النبيين بعضهم على بعض، ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به ولتنصرنه. فقال: هذه الآية لأهل الكتاب، أخذ الله ميثاقهم أن يؤمنوا بمحمد ويصدقوه، يعني بذلك أن من أدرك نبوة محمد منهم. يعني هم الذين أدركهم العمل بالآية، وإلا فذكر أن الميثاق أخذ على النبيين بعضهم على بعض، لكن ذلك عهد وإقرار مع العلم بأنهم لا يدركونه. وكذلك عن الشدسي: لم يبعث الله نبياً قط من لدن نوح إلا أخذ ميثاقه ليؤمنن بمحمد لينصرنه إن خرج وهو حي، وإلا أخذ على قومه أن يؤمنوا به وينصروه إن خرج وهم أحياء. وقال محمد بن إسحاق: ثم (٤٥٥) ذكر ما أخذ عليهم وعلى أنبيائهم الميثاق بتصديقه إذا هو جاءهم

أقوال السلف في الآية

آ هذا الخبر قطعة من حديث الواس بن سيمان الطويل في ذكر الدجال وصفته الذي أخرجه مسلم في السنن، وكذلك أحمد، والترمذي.

وإقرارهم به على أنفسهم فقال: وإذ أخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتب وحكمة ثم جاءكم - الآية.

عموم
رسالة محمد

وقوله «رسول» مصدق لما معكم، متناول لمحمد بالاتفاق، فإن رسالته كانت عامة. وقد قال الله له: وأنزلنا إليك الكتب بالحق مصداقاً لما بين يديه من الكتب ومهيئناً عليه - المائدة ٥: ٤٨. فكتابه للمبين على ما بين يديه من كتب السماء. وقد أوجب الله على أهل الكتابين وسائر أهل الأرض الإيمان به. وهذا مذكور في غير موضع من القرآن والحديث. وهو مع أنه إجماع من المسلمين فهو معلوم بالاضطرار من دينه متواتر عنه، كما تواتر عنه غزوه اليهود والنصارى.

كون محمد
هو مصداق
الآية خاصة

وهل يدخل في ذلك غيره من الرسل فيه قولان. قيل: إن الله أخذ ميثاق الأول من الأنبياء أن يصدق الثانى وينصره، وأمره أن يأخذ الميثاق على قومه بذلك. وقيل: بل هذا الرسول هو محمد خاصة. وهذا قول الجمهور، وهو الصواب. لأن الأنبياء قبله إنما كانت دعوتهم خاصة، لم يكونوا مبعوثين إلى كل أحد. فإذا لم يدخل في دعوته جميع أهل زمنهم ومن بعدهم كيف يدخل فيها من أدركهم من الأنبياء قبلهم؟ والله تعالى قد بعث في كل قوم نبياً، كما قال تعالى: إنا أرسلناك بالحق بشيراً ونذيراً وإن من أمة إلا خلا فيها نذير - فاطر ٣٥: ٢٤. وقال: ولقد بعثنا في كل أمة رسولا أن اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت - النحل ١٦: ٣٦. وكذلك قوله «لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَاتَّنُصَرُّنَّ»، والنصرة مع الإيمان به هو الجهاد، ونوح وهود ونحوهم من الرسل لم يؤمروا بجهاد، ولكن موسى وبنو إسرائيل أمروا بالجهاد.

اللام الموطئة
للقسم

وقوله «لَمَّا» هذه اللام تسمى «الموطئة للقسم». فإن الكلام إذا كان فيه شرط متقدم وقسم كان جواب القسم يسد مسدّ جواب الشرط والقسم جميعاً. وأدخلت اللام الموطئة على أداة الشرط، و«ما» هنا شرطية. واللام في قوله «لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ» (٥٦) هي جواب القسم. ونظير «اللام الموطئة» قوله: وَلَمَّا آتَيْنَا الَّذِينَ أُوتُوا الْكُتُبَ بِكُلِّ آيَةٍ مَا تَبِعُوا قِبْلَتَكَ - البقرة ٢: ١٤٥. ونظير هذه الآية قوله: وَلَمَّا

جاء نصرٌ من ربك ليقولنَّ إنا كنا معكم - المنكوت ٢٩ : ١٠ ، وقوله: ولئن شئنا لنذهبنَّ بالذي أوحينا إليك - الاسراء ١٧ : ٨٦ . ولئن أخرجنا عنهم العذاب إلى أمة معدودة ليقولنَّ ما يحبسهم - مود ١١ : ٨ .

ولهذا قال النحاة ، كالمُبرِّد^١ والزَّجاج^٢ : هذه لام التحقيق دخلت على « ما » الجزاء ، أي الشرطية ، كما تدخل على « إن » . ومعناه : لئسها آيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به . واللام في « لتؤمنن به » جواب الجزاء . وكذلك قال القرَّاء^٣ : من فتح اللام جعلها لاماً زائدة بمنزلة اليمين إذا وقعت على جزاء حرف بعد ذلك الجزاء على جهة فعل وحرف جوابه كجواب اليمين . والمعنى : أي كتاب آيتكم ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به . وجواب الجزاء في قوله « لتؤمنن به » . ومعنى قولهم « جواب الجزاء » ، في هذا ، أي جواب القسم تضمن أيضاً جواب الجزاء . فهو جواب لها في المعنى .

والمقصود أن ما عليه جميع الأمم من حكمة عليية وعملية إذا لم يكونوا ممن يؤمن بالله واليوم الآخر ويعمل صالحاً فإن الله لا يمدحهم ولا يثني عليهم . وهؤلاء الفلاسفة - أرسطو وقومه - كانوا مشركين يعبدون الأوثان وبينون الهياكل للكواكب . فليست حكمتهم من الحكمة التي أثنى الله عليها وعلى أهلها . ومن كان من الفلاسفة الصابئة المشركين فهو من جنسهم .

ليس المندوح
عند الله إلا
أهل الإيمان
والعمل
الصالح

الصابئة - وصواب التحقيق عنهم

وأما الصابئون الحنفاء فهم في الصابئين بمنزلة من كان متبعاً لشريعة التوراة والانجيل

الصابئون
الحنفاء

١ - المبرد : هو أبو العباس محمد بن يزيد بن عبد الأكبر الثمالي الأزدي المعروف بالمبرد ، إمام العربية ينفذ في زمانه ، صاحب « الكامل » . لقبه أستاذه المازني بـ « المبرد » (بكسر الراء) ، أي الميثب للحق ، فغيره الكوفيون وقتحوا الراء . توفي سنة ٢٨٥ هـ . ٢ - الزجاج : هو أبو إسحق إبراهيم بن السري بن سهل الزجاج ، عالم بالنحو واللغة . كان يخرط الزجاج ثم مال إلى النحو ، فلوزم المبرد . له تصانيف في النحو واللغة . توفي سنة ٣١١ هـ . ٣ - القرَّاء : هو أبو زكريا يحيى بن زياد بن عبد الله بن مروان الديلمي المعروف بالقرَّاء (لأنه كان يفرى الكلام) ، إمام العربية بالكوفة ، صاحب التصانيف . توفي سنة ٢٠٧ هـ .

قبل النسخ والتبديل من اليهود والنصارى . وهؤلاء بمن حدهم الله وأثنى عليهم . وبعض الناس يقول : إن بُقراط كان من هؤلاء .

وَوَهَب بن مُنْبِه من أعلم الناس بأخبار الأمم المتقدمة . وقد روى ابن أبى حاتم (٤٥٧) بالاسناد الثابت أنه قيل لوَهَب بن منبه « ما الصابون » ؟ قال : « الذى يعرف الله وحده وليست له شريعة يعمل بها ولم يحدث كُفراً » . وكذلك روى عن الثورى .
 عن ليث ، عن مجاهد قال : « هم قوم من المجوس واليهود والنصارى ليس لهم دين » .
 قال : وروى عن عطاء نحو ذلك . أى ليس لهم شريعة مأخوذة عن نبي ، ولم يرد بذلك أنهم كفار ، فان الله قد أثنى على بعضهم . فهم متمسكون بالاسلام المشترك . وهو عبادة الله وحده ، وإيجاب الصدق والعدل ، وتحريم الفواحش والظلم ، ونحو ذلك مما اتفقت الرسل على إيجابه وتحريمه . فان هذا دخل فى الاسلام العام الذى لا يقبل الله ديناً غيره . وكذلك قال عبد الرحمن بن زيد : « هم قد يقولون لا إله إلا الله ، فقط ، وليس لهم كتاب ولا نبي » .

وهذا كما كانت العرب عليه قبل أن يتدع عمشرو بن لُحى^٢ الشرك وعبادة الأوثان . فانهم كانوا حنفاء يعبدون الله وحده ويعظمون إبراهيم وإسماعيل ، ولم يكن لهم كتاب يقرؤنه ويتبعون شريعته . وكان موسى قد بعث إلى بنى إسرائيل بشريعة التوراة ووحى البيت العتيق ، ولم يبعث إلى العرب - لا عدنان - ولا إسماعيل ولا قحطان^٥ . والناس

١ - وهب بن منبه : الأبنارى الصنعاقى ، أبو عبد الله ، مؤرخ كثير الأخبار عن الكتب القديمة ، عالم بأساطير الأولين ولا سيما الاسرائيليات ، يعد فى التابعين ، مولده ووفاته بضعاء . توفى سنة ١١٠ هـ - الأعلام .

٢ - من : كذا فى الأصل ، وفى أكثر التفاسير « بين » . ٣ - عمرو بن لُحى : بن حارثة بن عمرو بن

مزريقيا الأزدى ، من ملوك العرب فى الجاهلية . أول من أتى بالأصنام من بقاء الشام إلى الحجاز فجعلها فى الكعبة ودعا العرب إلى عبادتها . يظن أنه كان فى أوائل القرن الثالث للميلاد - الأعلام .

٤ - عدنان : أحد من تقب عندم أفساب عرب . والمؤرخون متفقون على أنه من أبناء إسماعيل بن إبراهيم ، وإلى عدنان ينسب معظم أهل الحجاز . ولد له معد ، وولد لمعد نزار ، ومن نزار ربيعة ومضر ، وكثرت بطون هذين - الأعلام .

٥ - قحطان : بن عامر بن شاخ بن ارغشد بن سام بن نوح . أصل العرب القحطانية ، وأبو بطون (له بقية)

م أهل
الاسلام العام
المشترك

العرب
الحنفاء

١٥

نسب عدنان
وقحطان

متفقون على أن عدنان من ولد إسماعيل - ورَيْبَعَةٌ وَمُضَرٌّ. وأما قحطان فقال بعضهم هم أيضاً من ولد إسماعيل. والصحيح أنهم كانوا موجودين قبل إبراهيم بأرض اليمن، ومنهم مَجْرَمٌ الذين سكنوا مكة ومنهم تعلم إسماعيل العربية.

وأما من قال من السلف: الصابئون فرقة من أهل الكتاب يقرؤون الزبور، كما نقل ذلك عن أبي العالية، والضحاك، والسدي، وجابر بن يزيد، والربيع بن أنس، فهؤلاء أرادوا من دخل في دين أهل الكتاب منهم. وكذلك من قال: هم صنف من النصارى، كما يروى عن ابن عباس أنه قال: هم صنف من النصارى، وهم السائحون المحلقة أوساط رؤسهم. فهؤلاء عرفوا منهم من دخل في أهل الكتاب.

من الصابئين
من دخل في
أهل الكتاب

ومن قال: إنهم يعبدون الملائكة. كما يروى عن الحسن قال: هم قوم يعبدون الملائكة. وعن أبي جعفر الرازي قال: بلغني أن الصابئين قوم يعبدون الملائكة وقرؤون الزبور ويصلون. فهذا أيضاً صحيح، وهم صنف منهم. وهؤلاء كثير من الصابئين، يعبدون الروحانيات العلوية. لكن هؤلاء من المشركين منهم، ليسوا من الحنفاء. وكذلك اختلاف الفقهاء في الصابئين هل هم من أهل الكتاب أم لا؟ ويذكر فيه عن أحمد روايتان، وكذلك (٤٥٨) قولان للشافعي. والذي عليه محققوا الفقهاء أنهم صنفان. فمن دان بدين أهل الكتاب كان منهم، وإلا فلا.

الصابئون
المشركون

١٠

الخلافة في
كونهم من
أهل الكتاب

١٥

وقال أبو الزناد: الصابئون قوم مما يلي العراق، وهم يؤمنون بالتيين كلبم ويصومون من كل سنة ثلاثين يوماً، [و] يصلون إلى الشمس كل يوم خمس صلوات. فهؤلاء الصابئة الذين أذركم الاسلام، وكانوا بأرض حرّان. والذين خبروهم عرفوا أنهم ليسوا من أهل الكتاب، بل مشركون يعبدون الكواكب، ولا يحل أكل

صابئة حران
المشركون

(بقية التعليق السابق) حبر.. وكلان. والتياينة. والتخمين، والنساسة في الجمالية - الأعلام.

١ - حزم: بن قحطان، جد جاهلي قديم، كان له ولنيه ملك الحجاز إلى أن غلبتهم عليه المبالغة. ولما بين البيت الحرام بمكة كان لهم أمره إلى أن غلبتهم عليه خزاعة، فهاجروا إلى اليمن - الأعلام.

٢ - الشمس: في تفسير ابن كثير، واليمن.

ذباثهم ولا نكاح نسائهم . وإن أظهروا الإيمان بالنيين فهو من جنس إيمان الفلاسفة بالنيين . والفلاسفة الصابئون هم من هؤلاء .

الخلاف في قبول الجزية منهم

وأما قبول الجزية منهم فهو على الخلاف المشهور . فمن قبلها من غير أهل الكتاب كما يقبل من المجوس قبلها من هؤلاء . وهذا مذهب مالك ، وأبى حنيفة ، وأحمد في إحدى الروايتين . ومن لم يقبلها إلا من أهل الكتاب لم يقبلها من هؤلاء كما إذا لم يدخلوا في دين أهل الكتاب ، كما هو قول الشافعى ، وأحمد في الرواية الأخرى عنه . وكان أبو سعيد الإصطخرى أقتى بأن لا تقبل منهم الجزية ، ونازعه في ذلك جماعة من الفقهاء .^٢

كون إيمان الفلاسفة كإيمان المنافقين

١. وهذا كما أن كثيراً من الفلاسفة وغيرهم من الزنادقة يدخلون في دين المسلمين واليهود والنصارى من الشرائع الظاهرة وإن لم يكونوا في الباطن مقرين بحقيقة ما جاءت به الأنبياء ، كالمناققين في المسلمين - تجرى عليهم أحكام الاسلام في الظاهر وهم في الآخرة في الدرك الأسفل من النار .

إنكارهم معاد الأيمان وكون النصارى خيراً منهم

فإن قيل : هؤلاء الفلاسفة يؤمنون بالله واليوم الآخر ، فإنهم يقرّون بواجب الوجود وبمعاد الأرواح ، قيل : النصارى خير منهم ومن أسلافهم . وهم مع هذا لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين

١ - الإصطخرى : هو أبو سعيد الحسن بن أحمد بن يزيد بن عيسى بن الفضل الإصطخرى ، من شيوخ الفقهاء الشافعيين ، كان قاضى قم وتولى حسيبة بغداد . له مصنفات في الفقه . توفي سنة ٣٣٨ هـ . قال ابن السبكي : وكان القاهرة الخليفة قد استفناه في الصابئين ، فأثاهم بقتلهم ، لأنه تبين له أنهم يخالفون اليهود والنصارى ، وأنهم يعبدون الكواكب .

٢ - هذا البحث عن الصابئة مع ما قاله عنهم في ص ٢٨٧-٢٨٩ من أحسن وأصح ما قيل فيهم . فقد بين أحوالهم وأصنافهم بالضبط والتحديد ، وذكر خصائص كل صنف منهم ، وطبق أقوال السلف فيهم أحسن تطبيق ، ولم يقتنع بسرد أقوالهم بحسب كمادة المفسرين ، فكثيراً ما يدعوننا حيارى لا نهتدى إلى الصواب . فإنا له من طريق البحث سليم شديد . فإلينا نكون ظفراً بالتفسير الكامل لصاحب هذه العبقريّة الفذ المرزوق ونلفت أنظار أمثال صاحب كتاب الصابئة قديماً وحديثاً ط . مصر سنة ١٣٥٠ هـ إلى هذا البحث القيم ليستدوا منه على المطلوب .

الحق ، فلا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يعملون صالحاً . فكيف هؤلاء ؟ قال تعالى : قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ - التوبة ٩ : ٢٩ . (٤٥٩) مع أن النصارى يقرّون بمعاد الأبدان ، لكن لما أنكروا ما أخبر به الرسول من الأكل والشرب ونحو ذلك صاروا ممن لا يؤمن بالله واليوم الآخر . وهؤلاء الفلاسفة لا يقرّون بمعاد الأبدان .

إنكار
النصارى
الأكل
والشرب
في المعاد

ولهم في معاد النفوس ثلاثة أقوال ، والثلاثة تذكر عن الفارابي نفسه أنه كان يقول تارة هذا ، وتارة هذا ، وتارة هذا . منهم من يقر بمعاد الأنفس مطلقاً . ومنهم من يقول : إنما تعاد النفوس العالمة دون الجاهلة ، فان العالمة تبقى بالعلم ، فان النفس تبقى ببقاء معلومها ، والجاهلة التي ليس لها معلوم باقية تفسد . وهذا قول طائفة من أعيانهم ، ولهم فيه مصنفات . و منهم من ينكر معاد الأنفس كما ينكر معاد الأبدان . وهو قول طوائف منهم . وكثير منهم يقول بالتناسخ .

أقرالم في معاد
الأنفس

اليوم الآخر كما هو مذكور في القرآن

وليس شيء من ذلك إيماناً باليوم الآخر . فان اليوم الآخر هو الذي ذكره الله في قوله تعالى : رَبَّنَا إِنَّكَ جَامِعُ النَّاسِ لِيَوْمٍ لَا رَيْبَ فِيهِ - آل عمران ٣ : ٩ . وقوله تعالى : قُلْ إِنْ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ ۝ لِمَجْمُوعُونَ إِلَىٰ مِيقَاتِ يَوْمٍ مَّعْلُومٍ - الواقعة ٥٦ : ٤٩-٥٠ . وقوله تعالى : زَعَمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ لَنْ يُبْعَثُوا ۗ قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتُبْعَثُنَّ ثُمَّ لَتُنَبَّؤُنَّ بِمَا عَمِلْتُمْ ۗ وَذَلِكَ عَلَىٰ اللَّهِ يَسِيرٌ ۗ فَاٰمِنُوْا بِاللّٰهِ وَرَسُوْلِهِ وَالنُّوْرَ الَّذِي اَنْزَلْنَا ۗ وَاللّٰهُ بِمَا تَعْمَلُوْنَ خَبِيْرٌ ۗ يَوْمَ يَجْمَعُكُمْ لِيَوْمِ الْجَمْعِ ذٰلِكَ يَوْمُ التَّنٰغُبِیْنَ - التناغيب ٦٤ : ٧-٩ . وقوله تعالى : وَإِذَا الرُّسُلُ أُقْبِتَتْ ۗ فَلَأْتِيْ يَوْمَ أُتْبِلَتْ ۗ يَوْمَ الْفَصْلِ ۗ وَمَا أَدْرَاكَ مَا يَوْمَ الْفَصْلِ ۗ وَيَلِیْ یَوْمَئِذٍ الْكٰذِبِیْنَ - إلى قوله - إنطلقوا إلى ما كنتم به تكذبون ۗ إنطلقوا إلى ظل ذي تلك شعب ۗ لا ظلیل ولا یغنی من اللهب ۗ إنها ترمی بشرر كالقصر ۗ كأنه جملة صفر ۗ ویل یومئذ

الآیات في
المعاد

للكذابين • هذا يومٌ لا ينطقون • ولا يؤذَنُ لهم فيعتدرون • ويل يومئذ
للكذابين • [هذا يوم الفصل • جمعكم والأولين • فان كان لكم كَيْدٌ فكيّدون •
ويل يومئذ للكَذِبِينَ] - المرسل ٧٧ : ١١-١٥ و ٢٩-٣٠ : ١٠٠ و قوله تعالى : إن فى ذلك
لآيةٌ لمن خاف عذاب الآخرة ط ذلك يوم مجموع له الناس وذلك يوم مشهود •
وما تؤخره إلا لأجل معدود • يوم يأتى لا تكلم نفس إلا بأذنه • فهم شقى •
وسعيد - مرد ١١ : ١٠٢-١٠٥ • وقوله : ويل للظّافين • الذين إذا اکتالوا على الناس
يشتوفون • وإذا كالوهم أو وزنوهم يُخسرون • ألا يظن أولئك أنهم مبعوثون •
ليوم عظيم • يوم يقوم الناس لرب العالمين - المطففين ٨٢ : ١-٦ • وفى الصحيح عن
النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال : « يوم يقوم الناس لرب العالمين - يقوم أحدهم
فى العرق إلى أنصاف أذنيه » .

وقوله : القارعة • ما القارعة • وما أدراك ما القارعة • يوم يكون الناس
كالفرّاش المبيّثوث • وتكون الجبال كالغبن المنفوش - القارعة ١٠١ : ١-٥ • وقوله :
فاذا نُفخ فى الصور نفخة واحدة • وحملت الأرض والجبال فدكتا دكةً واحدة •
فيومئذ وقعت الواقعة • وانشقت السماء فى يومئذ واهية • والملك على أرجائها •
ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية • يومئذ تُعرضون لا تخفى منكم خافية •
- الحاقة ٦٩ : ١٣-١٨ • وقوله : يقولون إذا متنا وكنا تراباً وعظاماً • إنا لمبعوثون • أو آباؤنا
الأولون • قل نعم وأنتم داخرون • فانما هى زجرة واحدة فاذا هم ينظرون •
وقالوا يلوّنا هذا يوم الدين • هذا يوم الفصل الذى كنتم به تكذبون • احشروا
الذين ظلموا وأزواجهم وما كانوا يعبدون • من دون الله فأنهذوهم إلى صراط
البحيم • وقفوهم إنهم مسئولون • ما لكم لا تنصرون • بل هم مستسلبون •
- الصافات ٣٧ : ١٦-٢٦ • وقوله تعالى : سأل سائل بعذاب واقع • للكافرين ليس له
دافع • من الله ذى المعارج • تعرّج الملكة والروح إليه فى يوم كان مقداره -

١ - أخرجه البخارى من حديث عبد الله بن عمر فى الرقاق ، وفيه « فى رشفه بدل « فى العرق » .

إلى قوله - يوم تكون السماء كالمُهْل ٥ (٤٦١) وتكون الجبال كالعِز ٥ ولا يُسئل
 حيمٌ حيميا ٥ يُيَصَّرُونَهُمْ ٥ يودّ المجرم لو يفتدى من عذاب يومئذ ببنية - المارج ٧٠ :
 ١١-١ . وقوله تعالى : فَذَرْنَهُمْ يَخُوضُوا ويلعبوا حتى يُلقوا يومهم الذي يوعدون ٥
 يوم يخرجون من الأجداث سراعا كأنهم إلى نُصْبٍ يُوفِضُونَ ٥ خاشعةً أبصارهم
 ترهقهم ذلة ٥ ذلك اليوم الذي كانوا يوعدون - المارج ٧٠ : ٤٤-٤٢ . وقوله : قَتَوْلٌ
 عنهم ٥ يوم يدعُ الداع إلى شيء نُكِر ٥ خُشَعاً أبصارهم يخرجون من الأجداث
 كأنهم جَرَادٌ مُنْتَشِر ٥ مُهْطِعِينَ إلى الداع ٥ يقول الكفرون هذا يوم عسر
 - القمر ٥٤ : ٦-٨ . وقوله تعالى : فكيف تتقون يوماً يجعل الولدان شيباً ٥ السماء
 منفطر به ٥ كان وعده مفعولاً - اللؤلؤ ٧٣ : ١٧-١٨ . وقوله تعالى : إن زلزلة الساعة
 شيء عظيم ٥ يوم ترونها تذهل كل مُرْضِعَةٌ عما أَرْضَعَتْ وتضع كل ذات حمل
 حملها وترى الناس سُكْرًا وما هم بسكْرًا ولكن عذاب الله شديد - الحج ٢٢ :
 ٢-١ . ومثل هذا في القرآن كثير .

فهؤلاء لا يؤمنون باليوم الآخر . فلم يدخلوا في من مُدح من الصابئين .

بيان بعض ضلالات من معتقدات الفلاسفة

وأيضاً لأنبياء وأتباعهم بل وجماهير الأمم متفقون على أن الله خلق السموات
 والأرض . فهي محدثة بعد أن لم تكن . وكذلك أساطين الفلاسفة . والقول بيقدمها
 هو عن أرسطو وشيعته ومن وافقهم . فكيف يجوز أن يقال : إن الحكمة التي أمر
 الله نبيه أن يدعو الخلق بها هو هذا ؟

كون العالم
 حادثاً غير
 قديم

وأيضاً حكمتهم غايتها تعديل أخلاق النفس لتستعد للعلم الذي هو كمالها . وهذا من
 أقل ما جاءت به الرسل ومن توابعه . والمقصود بالعبادات التي أمرت بها الرسل
 تكميل النفس بحجة الله تعالى وتألهه . فان النفس لها قوتان - عليية وعملية . وهؤلاء
 جعلوا كمالها (٤٦٢) في العلم فقط ، ثم ظنوا ذلك هو العلم بالوجود المطلق حتى يصير
 الانسان عائلاً معقولا موازياً للعالم الموجود . ومنهم من يقول : النفس إنما تبقى بقاء

لا تكمل
 النفس بمجرد
 العلم

معلومها ، وهم يعتقدون بقاء الأفلاك ، والعقول ، والنفوس . فجعلوا كإلها في العلم بالموجودات التي اعتقدوا بقاءها . ومن تقرب إلى الاسلام منهم يقول : بل كإلها في العلم بواجب الوجود . وهذا يشبه قول الجهم بن صفوان ومن واقفه في أن «الايان مجرد العلم بالله» .

وقد بسطنا الكلام على هذا في غير هذا الموضوع في جواب «المسئلة الصفدية» ، وغير ذلك ، وبيننا أنهم غلطوا من وجوه . منها ظنهم أن كمال النفس في مجرد العلم ؛ ومنها ظنهم أن هذا الكمال يحصل بمعرفة أمور كلية ، لا موجودات معينة ؛ ومنها ظنهم أن ما عندهم في الآليات علم ، وأكثره جهل . ولهذا كان الغاية عندهم التشبه بالفلك .

مقصود الصلوة
عندهم

١٠

ولهذا يصف من يصف منهم في الصلوة فليس المقصود منها عبادة الله ولا دعاؤه ، فانه لا يعلم الجزئيات عندهم ، ولا يميز بين المصلّى وغير المصلّى . بل مقصود الصلوة هو العلم بالوجود المطلق الذي يزعمون أنه كمال النفس . والصلوة الظاهرة يطلب منها سياسة البدن ورياضته . وإنما قالوا إن يسأل القمر ويستعيذه فانه يدبر هذا العالم بواسطة العقل الفعال . فهو عندهم الرب الذي يسأل ويستعاذ به ، ومنه فاضت العلوم على الأنبياء وغيرهم .

المقصود هو
تذكر الشرع

وربما قالو : المقصود بالصلوة تذكر الشرع الذي شرعه الشارع ليحفظ به القانون الذي شرعه لهم لمصلحة الدنيا ، كما يذكر ذلك ابن سينا^٢ وغيره . وذلك أنهم لا يثبتون أن الله يسمع كلام العباد ، ولا يرى أفعالهم ، ولا يجيب دعاءهم . بل الدعاء عندهم (٤٦٣) هو تصرف النفس في هيولى العالم ، فيحصل لها بما تتم به من تجرّدها عن البدن نوع تجريد حتى تصرف في هيولى العالم . وأما الرب تعالى فليس هو عندهم لا بكل شيء عليم ، ولا على كل شيء قدير ، ولا يعلم لا السر ولا النجوى ولا غير ذلك من

٢٠

١ - أنه : في الأصل «أن» . ٢ - كذا بالأصل ، ولعله «إن يسأل يسأل القمر» .

٣ - لابن سينا «رسالة في ماهية الصلوة» أورها : الحمد لله الذي خص الانسان بأشرف الخطاب . طمعت ضمن

مجموعة أربع رسائل بليدين سنة ١٨٩٤ م .

أحوال العباد، ولا له مثلثة كثيرين يزلون ويصعدون إليه عندهم، ولا يصعد إليه لا الكلم الطيب ولا العمل الصالح. وغاية الأنفس عندهم أن تكون متصلة بالعقل الفعال الذي هو ربها عندهم، لا تصعد إلى الله.

وإذا قالوا «سعادة النفس أن تشهد الله من تراه» فحقيقة ذلك عندهم هو العلم بما صورته من الوجود المطلق أو من وجود واجب الوجود. وصاحب «الآحياء» المضمون بها على غير أهلها، إذا تكلم في رؤية الحق ورؤية وجهه في كتابه «الآحياء»^٢ أو غيره قال «هذا يعود مراده^٣ وهو معرفة النفس الناطقة بربها». هذه هي الرؤية عندهم، كما قد بين ذلك في غير موضع. لأن الأصول التي اعتقدوها من أقوال النفاة المعطلة أجاتهم إلى هذه العقائد الفاسدة، كما قد بسط في موضعه. فكيف تكون الحكمة العلية التي أمر الله بها ورسوله موافقة لحكمة هؤلاء؟

المراد برؤية الحق عندهم

ضلالهم في نفي علم الله وغيره من الصفات، ورده

ونحن قد بسطنا الكلام على فساد قولهم في «العلم» وغيره من الصفات، وبيننا اصولهم التي أوجبت أن قالوا مثل هذه الأقوال التي هي من أعظم الفرية على الله،

١ - هو الامام أبو حامد الغزالي كما تقدم مراراً.

٢ - «الآحياء»: هو كتاب «إحياء علوم الدين». قيل: هو من أجل كتب المراسم وأعظمها. وهو مرتب على أربعة أقسام: العبادات، والعادات، والمهلكات، والمنجيات. وفي كل منها عشرة كتب. فاجمعة أربعون كتاباً. طبع بمصر وغيرها مراراً. قال المصنف زح: والآحياء فيه فوائد كثيرة، لكن فيه مواد مدمومة. فان فيه مواداً فاسدة من كلام الفلاسفة تتعلق بالتوحيد والنبوة والمعاد. فإذا ذكرت مبادئ الصوفية كان بمنزلة من أخذ عدواً للمسلمين ألبسه ثياب المسلمين... وفيه أحاديث وآثار ضعيفة، بل موضوعة كثيرة وفيه أشياء من أغايب الصوفية وترهاتهم. وفيه مع ذلك من كلام المشايخ الصوفية العارفين المستقيمين في أعمال القلوب الموافق للكتاب والسنة. ومن غير ذلك من العبادات والأدب ما هو موافق للكتاب والسنة ما هو أكثر مما يرد منه. فلهذا اختلف فيه اجتهاد الناس، وتنازعوا فيه - اه كلام المصنف.

٣ - لا ريب أنه سقط من هنا بعض الكلام ما مثاله «إلى كمال العلم بالله أو نحو ذلك». وهذه عبارة «الآحياء» في الرؤية: فإذا الخيال أول الإدراك، والرؤية هو الاستكمال لادراك الخيال، وهو غاية الكشف. وسمى ذلك «رؤية» لأنه غاية الكشف، لا لأنه في العين... بل المعرفة الحاصلة في الدنيا بعينها هي التي تستكمل فتبلغ كمال الكشف والوضوح وتقلب مشاهدة. ولا تكون بين المشاهدة في الآخرة ولنعلوم في الدنيا إختلاف إلا من حيث زيادة الكشف والوضوح.

وبينا فسادها. ولهذا لما تفتن أبو البركات لفساد قول أرسطو أفرد مقالة في «العلم» وتكلم على بعض ما قاله في «المعتبر» واتصف منه بعض الانتصاف، مع أن الأمر أعظم مما ذكره أبو البركات. وأعظم عُمدهم في نفيه (٤٦٤) أنه يستلزم «التكثر» و«التغير».

تسميتهم
إثبات
الصفات
«تكثر»

ف«التكثر» يريدون به إثبات الصفات. ثم إن سينا وغيره أثبتوا عليه بنفسه وبلوازم نفسه معيّنات كالآفلاك، وكلياً كغيرها. فيلزمهم ما فرّوا منه من تعدد الصفات. وهم يقولون: إنه عاقل ومعقول وعقل، وعاشق ومعشوق وعشوق، ولذيذ وملتذّ ولذة، وربما قالوا: متبجح. وهى معان متعددة. ثم يكابرون فيقولون: العلم هو الحب، وهو القدرة، وهو اللذة. فيجعلون كل صفة هى الصفة الأخرى. ويزيدون مكابرة أخرى فيقولون: العلم هو العالم، والحب هو المحب، واللذة هو الملتذّ. فيجعلون الصفات عين الموصوف. ولما رأى الطوسى شارح «الإشارات» ما لزم صاحبها سلك طريقة أخرى جعل فيها العلم بالمعقولات هو نفس المعقولات. مع أنهم ليس لهم قط حجة على الصفات إلا ما تخيلوه من أن هذا «تركيب». وقد بينا فساده من وجوه كثيرة.

«التغير»
المستلزم
لكونه
للحوادث

أما «التغير» فقالوا: العلم بالتغيرات يستلزم أن يكون عليه بأن الشيء سيكون غير عليه بأنه قد كان، فيلزم أن يكون محلاً للحوادث. وهم ليس لهم على نفي هذه اللوازم حجة أصلاً - لا بينة ولا شبهة. وإنما نفوه لتفهم الصفات، لا الأمر يختص بذلك. بخلاف من نفي ذلك من السكّانية ونحوهم. فانهم لما اعتقدوا أن القديم لا تقوم به الحوادث قالوا: لأنها لو قامت به لم يخل منها، وما لم يخل من الحوادث فهو حادث. وقد يتبن أتباعهم كالرازى والآمدى وغيرهم فساد المقدمة الأولى التى يخالفهم فيها جمهور العقلاء ويقولون: بل القابل للشيء قد يخلو عنه وعن ضده. وأما المقدمة الثانية فهى حجة المتكلمين الجهمية والقدرية ومن وافقهم من أهل الكلام (٤٦٥) على إثبات حدوث الأجسام باستزامها للحوادث قالوا: ما لا يخلو عن

الحوادث أو ما لا يسبقها فهو حادث لبطلان حوادث لا أول لها ، وهو التسلسل في الآثار .

والفلاسفة لا يقولون بشيء من ذلك ، بل عندهم القديم تحله الحوادث ، ويجوزون حوادث لا أول لها . ولهذا كان كثير من أساطينهم متأخريهم كأبي البركات يخالفونهم في إثبات الصفات وقيام الحوادث بالواجب ، وقالوا لآخوانهم الفلاسفة : ليس معكم حجة على نفي ذلك . بل هذه الحجة أثبتوها من جهة التنزيه والتعظيم بلا حجة . والرب لا يكون مديراً للعالم إلا بهذه القضية . فكان من تنزيه الرب وإجلاله تنزيهه عن هذا التنزيه وإجلاله عن هذا الاجلال .

لا حجة معهم في نفي الصفات

وللنظار في جوابهم عن هذا طريقان - منهم من يمنع المقدمة الأولى ومنهم من يمنع الثانية . فالأول جواب كثير من المعتزلة ، والأشعري وأصحابه ، وغيرهم ممن ينفي حلول الحوادث . فادعى هؤلاء أن العلم بأن الشيء سيكون هو عين العلم بأنه قد كان ، وأن المتجدد إنما هو نسبته بين المعلوم والعلوم ، لا أمر ثبوت . والثاني جواب هشام ، وابن كرام ، وأبي الحسين البصري ، وأبي عبد الله بن الخطيب ، وطوائف غير هؤلاء . قالوا : لا محذور في هذا ، وإنما المحذور في أن لا يعلم الشيء حتى يكون . فإن هذا يستلزم أنه لم يكن عالماً ، وأنه أحدث بلا علم . وهذا قول باطل .

طريقان للنظار في الرد عليهم

أدلة القرآن والحديث على إثبات العلم لله تعالى

وعامة من يستشكل الآيات الواردة في هذا المعنى ، كقوله «إِلَّا لِنَعْلَمَ» «حَتَّىٰ»

الاستشكال في قوله «إِلَّا لِنَعْلَمَ»

- ١ - هشام : لعله هشام بن الحكم ، أبو محمد ، مولد بني ثيبان ، فيه متكلم مناظر ، من أكار الامامية . ولد بالكوفة وانتقل إلى بغداد . توفي نحو سنة ١٩٠ هـ .
- ٢ - ابن كرام : هو أبو عبد الله محمد بن كرام بن عراق بن خرابة السجزي ، إمام الطائفة الكرامية . توفي بالقدس سنة ٢٥٥ هـ - الأعلام .
- ٣ - البصري : هو أبو الحسين محمد بن علي الطيب البصري ، المتكلم المعتزل الشافعي ، صاحب التصانيف ، منها «المتن» في أصول الفقه ، كتاب كبير ، ومنه أخذ غر الدين الرازي كتاب «المحصل» . توفي ببغداد سنة ٤٣٦ هـ .
- ٤ - ابن الخطيب : هو الامام غر الدين ابو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين الرازي المتوفى سنة ٦٠٦ هـ .

تفلم ، يتوهم أن هذا ينفي عنه السابق بأن سيكون . وهذا جهل . فان القرآن قد أخبر بأنه يعلم ما سيكون فى غير موضع . بل أبلغ من ذلك أنه قدّر مقادير الخلائق كلها وكتب ذلك قبل أن يخلقها . فقد علم ما (٤٦٦) سيخلقها علماً مفصلاً ، وكتب ذلك ، وأخبر بما أخبر به من ذلك قبل أن يكون ، وقد أخبر بعلمه المتقدم على وجوده . ثم لما خلقه علمه كائناً مع علمه الذى تقدم أنه سيكون . فهذا هو الكمال ، وبذلك جاء القرآن فى غير موضع . بل وبإثبات رؤية الرب له بعد وجوده ، كما قال تعالى : **وقل اعملوا قسرتى الله عملكم ورسوله والمؤمنون - التوبة ٩ : ١٠٥** . فأخبر أنه سيرى أعمالهم .

وقد دلّ الكتاب والسنة واتفق سلف الأمة ودلائل العقل على أنه سميع بصير ، والسمع والبصر لا يتعلق بالمعدوم . فاذا خلق الأشياء رآها سبحانه . وإذا دعاه عباده سمع دعاهم وسمع نجوهم ، كما قال تعالى : **قد سمع الله قول التى تجادلك فى زوجها وتشتكى إلى الله** ^ط **والله يسمع تحاوركما - المجادلة ٥٨ : ١** . أى تشتكى إليه وهو يسمع التحاور - والتحاور تراجع الكلام - بينها وبين الرسول . قالت عائشة : **« سبحان الذى وسع سمعه الأصوات ! لقد كانت المجادلة تشتكى إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم فى جانب البيت وإنه ليخفى على بعض كلامها فأنزل الله : قد سمع الله قول التى تجادلك فى زوجها وتشتكى إلى الله والله يسمع تحاوركما »** . ^١ وقال تعالى لموسى وهارون : **لا تخافا إتنى معكما أسمع وأرى - طه ٢٠ : ٤٦** . وقال : **أم يحسبون أننا لا نسمع سرهم ونجواهم** ^ط **بلى ورسلنا لديهم يكتبون - الزخرف ٤٣ : ٨٠** .

وقد ذكر الله عليه بما سيكون بعد أن يكون فى بضعة عشر موضعاً من القرآن ، مع إخباره فى مواضع أكثر من ذلك أنه يعلم ما يكون قبل أن يكون . وقد أخبر فى القرآن من المستقبلات التى لم تكن بعد بما شاء الله . بل أخبر بذلك نبيّه وغيره

إخبار القرآن
بالمستقبلات
٢٠

١ - أخرجه من طريق عروة عن عائشة ، أحمد ، والنسائى ، وابن

ماجه ، وابن أبى حاتم ، وابن جرير ، ورواه البخارى فى التوحيد تليفاً .

فيه ، ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء . بل هو سبحانه يعلم ما كان ، وما يكون ، وما لو كان كيف كان يكون ، كقوله : ولو رُدُّوا لعادوا لما نهوا عنه - الأنعام : ٦ : ٢٨ . بل وقد يَعْلَمُ بعضُ عباده بما شاء أن يعلمه من هذا وهذا وهذا ، ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء .

آيات العلم

قال تعالى : وما جعلنا القبلة التي كنتَ عليها إلا لنعلمَ من يتَّبِعِ الرسولَ ممن ينقلب على عَقْبِيهِ - لقمة : ٢ : ١٤٣ . و قال : أم حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ اجْتَدُوا مِنْكُمْ وَيَعْلَمَ الصَّابِرِينَ - آل عمران : ٣ : ١٤٢ . وقوله : وتلك الأيام نداولها بين الناس ، وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ - آل عمران : ٣ : ١٤٠ . وقوله : وَمَا أَصَابَكُمْ يَوْمَ التَّتِي الْجَنَّةِ فبِإِذْنِ اللَّهِ وَلِيَعْلَمَ الْمُؤْمِنِينَ * وَلِيَعْلَمَ الَّذِينَ نَاقُوا - آل عمران : ٣ : ١٦٧-١٦٦ . وقوله : أم حَسِبْتُمْ أَنْ تُتْرَكُوا وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ اجْتَدُوا مِنْكُمْ وَلَمْ يُتَّخِذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَا رَسُولِهِ وَلَا الْمُؤْمِنِينَ وَلِيَجْزِيَ - التوبة : ٩ : ١٦ . وقوله : ثُمَّ بَعْضَهُمْ لِنَعْلَمِ أَيْ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَى لِمَا لَبِثُوا أَمَّادًا - الكهف : ١٨ : ١٢ . وقوله : ولقد فتنا الذين من قبلهم فليعلمنَّ الله الذين صدقوا وليعلمنَّ الكاذبين - إلى قوله - وليعلمنَّ الله الذين آمنوا وليعلمنَّ المنافقين - المتكوير : ٢٩ : ١١-٢٠ . وقوله : وَلَتَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجْتَهِدِينَ مِنْكُمْ وَالصَّابِرِينَ وَتَبْلُوَ أَخْبَارَ - محمد : ٤٧ : ٣١ . وغير ذلك من المواضع .

تفسير قوله «إلا لتعلم»

وروى عن ابن عباس في قوله «إلا لتعلم» أي «لنرى» ، وروى «لنميز» ، وهكذا قال عامة المفسرين «إلا لنرى ونميز» . وكذلك قال جماعة من أهل العلم قالوا : «لنعلمه موجوداً واقعاً بعد أن كان قد علم أنه سيكون» . ونلفظ بعضهم ، قال العلم على منزلتين - علم بالثبوت قبل وجوده ، وعلم به بعد وجوده . والحكم للعلم بعد وجوده لأنه يوجب الثواب والعقاب . قال : فمعنى قوله «لتعلم» أي لتعلم الذي يستحق به العامل الثواب والعقاب . ولا ريب أنه كان عالماً سبحانه بأنه سيكون لكن لم يكن المعلوم قد وجد . وهذا كقوله : قل أتتَّبِعُونَ اللَّهَ بما لا يعلم

القياس المقام الرابع - الوجه الحادى عشر : الأحوال الثلاثة فى معرفة الحق والعمل به ٤٦٧

السموت ولا فى الأرض - بونس ١٠ : ١٨ ، أى بما لم يوجد . فانه لو وجد لعله .
فعله بأنه موجود ووجوده متلازمانه ، يلزم من ثبوت أحدهما ثبوت (٤٦٨) الآخر ،
ومن اتفاته اتفاؤه . والكلام على هذا مبسوط فى موضع آخر .

فرارهم من
لازم لادليل
على نفيه

والمقصود أن يعرف الانسان أنهم يقولون من الجهل والكفر ما هو فى غاية
الضلال فراراً من لازم ليس لهم قط دليل على نفيه . ولو قدر شبهة تعارض ثبوت
العلم فأين هذا من هذا ؟ وأين الأدلة الدالة على ثبوت علمه والمحدور فى نفي علمه عما
يُظن أنه يدل على نفي الصفات أو نفي بعضها دليلاً ومحدوراً ؟

بطلان قولهم : الثلاثة المذكورة فى النحل هى البرهان والخطابة والجدل

والمقصود هنا أن ما يجعلونه من القرآن مطابقاً لأصولهم ليس كما يقولون . فان

١٠ قيل : لا ريب أن ما جاء به الرسول من الحكمة والموعظة الحسنة والجدل يخالف
أقوال هؤلاء الفلامفة أعظم من مخالفته لأقوال اليهود والنصارى . لكن المقصود أن
الثلاثة المذكورة فى القرآن هى البرهان الصحيح ، والخطابة الصحيحة ، والجدل
الصحيح ، وإن لم تكن هى عين ما ذكره اليونان . إذ المنطق لا يتعرض لشيء من
المواد ، وإنما الغرض أن هذه الثلاثة هى جنس هذه الثلاثة .

مبنى الوعظ
فى القرآن

قيل : وهذا أيضاً باطل . فان الخطابة عديم ما كان مقدماته مشهورة ، سواء
كانت علماً مجرداً أو علماً [يقينياً] . والوعظ فى القرآن هو الأمر والنهى والترغيب
والترهيب ، كقوله تعالى : ولو أنهم فعلوا ما يوعظون به لكان خيراً لهم وأشد
ثبوتاً . وإذاً لآتينهم من لدنا أجراً عظيماً . ولهديتهم صراطاً مستقيماً - النساء
٤ : ٦٦-٦٨ . فقوله « ما يوعظون به » أى ما يؤمرون به . وقال : يعظكم الله أن
تعودوا لمثله أبداً إن كنتم مؤمنين - النور ٢٤ : ١٧ . أى ينهاكم عن ذلك .

٢٠

الأحوال
الثلاثة فى
معرفة الحق
والعمل به

وأيضاً فالقرآن ليس فيه أنه قال « ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة
والجدل » ، بل قال « ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم » . وذلك

١ - علماً يقينياً : فى الأصل « علماً فقط ، ولعله كما أبتناه .

لأن الانسان له ثلاثة أحوال. إما أن يعرف الحق ويعمل به ، وإما أن يعرفه ولا يعمل به ، وإما أن يحجده . فأفضلها أن يعرف الحق ويعمل به . والثاني أن يعرفه لكن نفسه تخالفه (٤٦٩) فلا توافقه على العمل به . والثالث من لا يعرفه بل يعارضه . فصاحب الحال الأول هو الذي يدعى بالحكمة ، فإن الحكمة هي العلم بالحق والعمل به . فالنوع الأكل من الناس من يعرف الحق ويعمل به ، فيُدعون بالحكمة . والثاني من يعرف الحق لكن تخالفه نفسه ، فهذا يوعظ الموعظة الحسنة . فهاتان هما الطريقان — الحكمة والموعظة . وعامة الناس يحتاجون إلى هذا وهذا . فإن النفس لها هوى تدعوها إلى خلاف الحق وإن عرفته . فالناس يحتاجون إلى الموعظة الحسنة وإلى الحكمة . فلا بد من الدعوة بهذا وهذا .

كون الدعوة بالحكمة والموعظة نقط

وأما الجدل فلا يدعى به ، بل هو من باب دفع الصائل . فاذا عارض الحق معارض جودل بالتى هي أحسن . ولهذا قال « وجادلهم » ، لجعله فعلاً بأموراً به مع قوله « ادعهم » . فأمره بالدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة ، وأمره أن يجادل بالتى هي أحسن . وقال فى الجدال « بالتى هي أحسن » ولم يقل « بالحسنة » كما قال فى الموعظة . لأن الجدال فيه مدافعة ومغاضبة ، فيحتاج أن يكون بالتى هي أحسن حتى يُصلح ما فيه من الممانعة والمدافعة ، والموعظة لا تدافع كما يدافع المجادل . فساد الرجل قابلاً للحكمة أو الموعظة الحسنة أو لها جميعاً لم يحتج إلى مجادلة . فاذا مانع جودل بالتى هي أحسن .

كون الجدال للمعارض فقط

١٥

فائدة الجدال فى تبين الخطأ

٢٠

والمجادلة بعلم كما أن الحكمة بعلم . وقد ذم الله من يجادل بغير علم فقال تعالى : هَاتِمِ هُوَؤَلَاءِ حَاجِجْتُمْ فِيمَا لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَاجُّوْنَ فِيمَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ - آل عمران ٢ : ٦٦ . والله تعالى يأمر المؤمنين أن يجادلوا بمقدمة يسلبها الخصم إن لم تكن علماً . فلو قُدر أنه قال باطلاً لم يأمر الله أن يحتج عليهم بالباطل . لكن هذا قد يُفعل لبيان فساد قوله وبيان تناقضه ، لا لبيان الدعوة إلى القول الحق . والقرآن مقصوده بيان الحق ودعوة العباد إليه . وليس المقصود ذكر ما تناقضوا فيه من أقوالهم ليبين

القياس المقام الرابع - الوجه الثاني عشر : كون تفهيم وجود الجن والملئكة والوحي قولاً بلا علم ٤٦٩

خطأ أحدهما لا بعينه . فالمقدمات الجدلية (٧٠) التي ليست علماً هذا فائدتها . وهذا يصلح لبيان خطأ الناس مجملًا .

محاولة تشبيه كلامهم بالقرآن
٥
ثم إنهم تارة يجعلون النبوة إنما هي من باب الخطابة ، وتارة يجعلون الخطابة أحد أنواع كلامها ، فيتناقضون . وسبب ذلك أن القرآن أمر عظيم باهر لم يعرفوا قدره ولا دروا ما فيه من العلم والحكمة ، وأرادوا أن يشبهوا به كلام قوم كفار اليهود والنصارى أقل ضللاً منهم في معرفة الله ومعرفة أنبيائه ، وكتبه ، وأمره ونهيه ، ووعدته ووعدته . ولو شبه مشبه القرآن بالتوراة والانجيل لظهر خطأ غاية الظهور - والجميع كلام الله تعالى . فكيف بكلام هؤلاء الجهال الملاحدة ؟

الوجه الثاني عشر

١٠
كون تفهيم وجود الجن والملئكة والوحي قولاً بلا علم

إقرارهم بالحسبات الظاهرة والباطنة
الوجه الثاني عشر أن يقال : هم معترفون بالحسبات الظاهرة وبالحسبات الباطنة التي يحس بها الانسان ما في نفسه ، كاحساسه بجوعه وعطشه ، ولذته وألمه ، وشهوته وغضبه ، وفرحه وغمته . وكذلك ما يتخيله في نفسه من أمثلة الحسبات التي أحسها ، فإنه يتخيل ذلك من نفسه .

تفريقهم بين التخيل والوهم
وقد فرقوا بين قوة «التخيل» و«الوهم» . فالتخيل أن يتخيل الحسبات ، والوهم أن يتصور في الحسبات معنى غير محسوس ، كما يتصور الصداقة والعداوة . فان الشاة تتصور في الذئب معنى هو العداوة ، وهو غير محسوس ، ولا تتخيل . وتتصور في التيس معنى الصداقة . فالمولات والمعاداة يسمون الشعور بها «توهمًا» . وهم لم يتكلموا في ذلك بلغة العرب ، فان الوهم في لغة العرب معنى آخر كما قد بين في موضعه .

ليس معهم ما ينفي وجود ما يمكن أن يختص برويته بعض الناس بالباطن ، كالملائكة والجن . بل ولا معهم ما ينفي تمثيل هذه الأرواح أجساماً حتى ترى بالحس والجن

الظاهر. ولا معهم أن النفس قد ترى غير ما هو من أحوالها، مثل أن ترى عند الموت أموراً موجودة لم تكن تراها وهي متعلقة بالبدن. وكذلك النائم وإن كان قد يتخيل فليس معهم علم بأن كل ما يراه يكون تخيلاً مع إمكان أن يرى في منامه من جنس ما يراه الميت عند مفارقة روحه بدنه. فإن النفس الناطقة هي (٤٧١) الرائية، وإنما يمنعها من ذلك تعلقها بالبدن. فإذا تم تجردها بالموت رأت ما لم تكن تراه، كما قال تعالى: فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد - ن. ٥٠. ٢٢. وقال تعالى: فلو لا إذا بلغت الحلقوم و أتم حينئذ تنظرون و نحن أقرب إليه منكم ولكن لا تبصرون - الواقعة ٥٦: ٨٣-٨٥. قال المفسرون: يعني الملائكة. وكذلك بالنوم قد يحصل لها نوع تجريد. ولهذا من الناس من يرى في منامه شيئاً يأتي كما يراه من غير تغيير أصلاً، بل يكون المرئي في المنام هو الموجود في اليقظة.

وأما رؤية كثير من الناس للجن حال الصرع وغير الصرع فهذا أكثر وأشهر من أن يذكر. وما يسميه بعض الأطباء من أن الصرع كله من الأخلط فغلظه ظاهر. فإن دخول الجنى بدن الانسى وتكلمه على لسانه بأنواع من الكلام وغير ذلك أمر قد علمه كثير من الناس بالضرورة. وقد اتفق عليه أئمة الاسلام كما اتفقوا على وجود الجن. وقد زأهم غير واحد من الناس وخاطبهم. فهذا باب واسع. فالظن بالملائكة الكرام التي يراهم الأنبياء صلوات الله عليهم - يرونهم يباطنهم وظاهرهم. وأيضاً فقد تواتر في الكتب الآلهية والأحاديث النبوية أن الملائكة تصور بصورة البشر، وكذلك الجن، ويرون في تلك الصور. كما أخبر الله عن ضيف إبراهيم في غير موضع من كتابه. وكما أخبر عن مريم أنه أرسل إليها الروح - وهو جبريل - فتمثل لها بشراً سوياً. قالت إني أعوذ بالرحمن منك إن كنت تقياً قال إنما أنا رسول ربك لا هب لك غلماً زكياً - سريم ١٧: ١٩.

وجميع هذه الأمور ليس معهم على نفيها إلا ما هو من أضعف الشبه. فنفيهم مثل هذه الحسيات الباطنة والظاهرة قول بلا علم. ولهذا صاروا يحملون ما جاءت به

دخول الجنى بدن الانسى وتكلمه على لسانه

١٥

تصور الملائكة بصورة البشر

حملهم الملك والوحى من باب التخيل

القياس المقام الرابع - الوجه الثالث عشر: طريقهم لا يفرق بين الحق والباطل بخلاف طريقة الأنبياء. ٤٧١

الأنبياء على أنه من باب التخيل في النفس. ويجعلون الملائكة وكلام الله الذي (٤٧٢) بلغوه هو ما يتخيل في نفس النبي من الصور والأصوات، كما يتخيل للناسم، وذلك من أعراضه القائمة به. ليس هناك عندهم ملك منفصل، ولا كلام نزل به الملك من الله عندهم.

إقرار بقراط بالجن

وكل ما يتفونه من هذا ليس معهم فيه إلا الجهل المحض. فهم يكذبون بما لم يحيطوا بعمله ولما يأتيهم تأويله. مع أن عامة أساطين الفلاسفة كانوا يقرّون بهذه الأشياء. وكذلك أئمة الأطباء كأبقراط وغيره، يقر بالجن ويجعل الصرع نوعين - صرعاً من الخلط وصرعاً من الجن. ويقول في بعض الأدوية: هذا ينفع من الصرع الذي يعالجه الأطباء، لا الصرع الذي يعالجه أرباب الهياكل. ونقل عنه أنه قال: طبنا بالنسبة إلى طب أرباب الهياكل كطب العجائز بالنسبة إلى طبنا. وهذه الأمور لبسطها موضع آخر.

أسباب العجائب عند ثلاث

وإنما المقصود أن ما تلقوه من القواعد الفاسدة المنطقية من نقي ما لم يعلم فيه أوجب لهم من الجهل والكفر ما صاروا به أسوأ حالاً من كفار اليهود والنصارى. وادعى ابن سينا وموافقوه أن أسباب العجائب في العالم إما قوة فلكية. وإما قوة نفسانية، وإما قوة طبيعية. وأهل السحر منهم والطلسمات يعلون من وجود الجن ومعاونتهم لهم على الأمور العجيبة ما هو متواتر مشهور عندهم، فضلاً عما يعلمه المسلمون وسائر أهل الملل من ذلك، فضلاً عن العلم بالملائكة وما وكلمهم الله من الأمور التي يدبرونها. كما قال تعالى فيهم: فالمدبرات أمراً - الدعاء ٧٩: ٥٥. وقال: فالمقصودات أمراً - الدبر ٥١: ٤. وهم الملائكة باتفاق السلف وغيرهم من علماء المسلمين. لم يقل أحد من السلف إنها الكواكب.

الوجه الثالث عشر

طريقهم لا يفرق بين الحق والباطل بخلاف طريقة الأنبياء

الوجه الثالث عشر أن يقال: كون القضية برهانية معناه (٤٧٣) عندهم أنها معلومة

للمستدل بها ، وكونها جدلية معناه كونها مسلمة ، وكونها خطائية معناه كونها مشهورة أو مقبولة أو مظنونة . وجميع هذه الفروق هي نسب وإضافات عارضة للقضية ، ليس فيها ما هو صفة ملازمة لها ، فضلا عن أن تكون ذاتية لها على أصلهم ، بل ليس فيها ما هو صفة لها في نفسها . بل هذه صفات نسبية باعتبار شعور الشاعر بها . ومعلوم أن القضية قد تكون حقاً والانسان لا يشعر بها ، فضلا عن أن يظنها أو يعلمها . وكذلك قد تكون خطائية أو جدلية وهي حق في نفسها ، بل قد تكون برهانية أيضاً كما قد سلوا ذلك .

وإذا كان كذلك فالرسل صلوات الله عليهم أخبروا بالقضايا التي هي حق في نفسها لا تكون كذباً باطلاً قط . وبينوا من الطرق العلية التي يعرف بها صدق تلك القضايا ما هو مشترك ينتفع به جنس بني آدم . وهذا هو العلم النافع للناس .

إخبار الرسل
بالقضايا
الصادقة

وأما هؤلاء المتفلسفة فلم يسلكوا هذا المسلك ، بل سلكوا في القضايا الأمر النسبي . فجعلوا البرهانيات ما عليه المستدل ، وغير ذلك لم يجعلوه برهانيات وإن عليه مستدل آخر . والجدليات ما سلته المنازع وإن لم يسله غيره . وعلى هذا فتكون من البرهانيات عند إنسان وطائفة ما ليس من البرهانيات عند إنسان وطائفة أخرى . فلا يمكن أن يحد القضايا العلية بمحد جامع مانع ، بل تختلف باختلاف أحوال من عليها ومن لم يعلمها . حتى إن أهل الصناعات عند أهل كل صناعة من القضايا التي يعلمونها ما لا يعلمها غيرهم .

سلك
الفلاسفة في
القضايا الأمر
النسبي

وحينئذ فيمتنع أن تكون طريقهم مميزة للحق من الباطل والصدق من الكذب باعتبار ما هو الأمر عليه في نفسه ، ويمتنع أن تكون منفعتها مشتركة بين الآدميين . بخلاف طريقة الأنبياء ، فانهم أخبروا بالقضايا الصادقة التي تفرق بين الحق والباطل والصدق والكذب ، فكل ما ناقض الصدق فهو كذب ، وكل ما ناقض الحق فهو باطل . فلماذا جعل الله ما أنزله من الكتاب حاكماً بين الناس فيما اختلفوا فيه . وأنزل (٤٧٤) أيضاً الميزان ، وهو ما يوزن به ويعرف به الحق من الباطل ، ولكل حق ميزان

طريقهم
لا ينتفع
بها الناس

٢٠

القياس المقام الرابع - الوجه الرابع عشر: فساد جعلهم علوم الأنبياء تحصل بواسطة القياس المنطقي ٤٧٣
يوزن به . بخلاف ما فعله الفلاسفة المنطقيون ، فانه لا يمكن أن يكون هادياً للحق ،
ولا مفرقاً بين الحق والباطل . ولا هو ميزان يعرف بها الحق من الباطل . وأما
المتكلمون فما كان في كلامهم موافقاً لما جاءت به الأنبياء فهو منه ، وما خالفه فهو من
البدع الباطلة شرعاً وعقلاً .

جعلهم مواد
البرهان معينة

فان قيل : نحن نجعل البرهانيات إضافية ، فكل ما عليه الانسان بمقدماته فهو برهاني
عنده وإن لم يكن برهانياً عند غيره ، قيل : لم يفعلوا ذلك . فان من سلك هذا السبيل
لم يجد مواد البرهان في أشياء معينة مع إمكان علم كثير من الناس لأمر آخر بغير
تلك المواد معينة التي عينوها . وإذا قالوا : نحن لا نعين المواد ، فقد بطل أحد
أجزاء المنطق . وهو المطلوب .

١٠

الوجه الرابع عشر

فساد جعلهم علوم الأنبياء تحصل بواسطة القياس المنطقي

القوة
القدسية

الوجه الرابع عشر : إنهم لما ظنوا أن طريقهم كلية محيطة بطرق العلم الحاصل لبني
آدم مع أن الأمر ليس كذلك ، وقد علم الناس إما بالحس وإما بالعقل وإما بالأخبار
الصادقة علوماً كثيرة لا تعلم بطريقهم التي ذكروها . ومن ذلك ما علمته الأنبياء -
صلوات الله عليهم - من العلوم . فأرادوا إجراء ذلك على قانونهم الفاسد فقالوا :
النبي له قوة أقوى من قوة غيره في العلم والعمل ، وربما سموها «قوة قدسية» . وهو
أن يكون بحيث ينال الحد الأوسط من غير تعليم معلم له . فاذا تصور طرفي القضية
أدرك بتلك القوة القدسية الحد الأوسط الذي قد يتعسر أو يتعذر على غيره إدراكه
بلا تعليم ، لأن قوى الأنفس في الإدراك غير محدودة . فجعلوا ما تخبر به الأنبياء من
أبناء الغيب إنما هو بواسطة (٤٧٥) القياس المنطقي . وهذا في غاية الفساد .

٢٠

الرسائل أخبروا
بأمر معينة
شخصية جزئية

فان القياس المنطقي إنما تعرف به أمور كلية كما تقدم ، وهم يسلبون ذلك . والرسائل
أخبروا بأمر معينة شخصية جزئية - ماضية وحاضرة ومستقبلية - كما في القرآن من
قصة نوح ، والخطاب والأحوال التي جرت بينه وبين قومه . وكذلك هود ، وصالح ،

وشعيب ، وسائر الرسل . وكذلك ما أخبر به النبي صلى الله عليه وآله وسلم من المستقبلات . فلم بذلك أن ما عيَّده الرسول لم يكن بواسطة القياس المنطقي .

بل قد جعل ابن سينا علم الرب بمفعولاته من هذا الباب ، فانه يعلم نفسه ، والعلم بالعلة يوجب العلم بالملول . فجعل علمه يحصل بهذه الوساطة . وهذا يصلح أن يكون دليلاً على علمه بمخلوقاته ، لا أن يكون علمه بمخلوقاته يفتقر إلى حد أوسط . مع أنه لم يعط هذا البرهان موجه ، بل أنكرك علمه بالجزئيات التي في الموجودات الأخرى . فان لم يعلم الجزئيات لم يعلم شيئاً من المخلوقات ، مع أن «العقول» و «النفوس» و «الأفلاك» كلها جزئية . ونفسه أيضاً معيّنة . ولهذا أراد بعضهم جبر هذا التناقض فقال : إنما نفي علمه بالجزئيات في الأمور المتغيرة . فيقال : التغير من لوازم الفلك ، فلا يكون الفلك إلا متغيراً ، وصدور الملول المتغير عن علة غير متغيرة تمتع بالضرورة ، كما قد بسط في موضعه .

جعلهم علم
الرب أيضاً
يحصل بواسطة
القياس المنطقي

جعلهم معرفة النبي بالغيب

مستفادة من النفس الفلكية وبيان فسادها من عشرة وجوه

فان قيل : هم يذكرون لمعرفة النبي بالغيب سبباً آخر . وهو أنهم يقولون : إن الحوادث التي في الأرض تعلمها النفس الفلكية . ويسمونها من أراد الجمع بين الفلسفة والشريعة بـ «الروح المحفوظ» ، كما يوجد في كلام أبي حامد ونحوه . وهذا فاسد . فان الروح المحفوظ الذي وردت به الشريعة كتب الله فيه مقادير الخلائق قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة ، كما ثبت ذلك في الصحيح عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم .^١ والروح المحفوظ لا يطلع عليه غير الله . والنفس الفلكية تحت

كون النفس
الفلكية تعلم
الحوادث
عند

١ - قال ابن كثير في تفسير قوله تعالى « ألم تعلم أن الله يعلم ما في السماء والأرض » إن ذلك في كتاب ، إن ذلك على الله بغيره . . الحج ٢٢ : ٧٠ . إن الله تعالى علم الكائنات كلها قبل وجودها ، وكتب ذلك في كتابه الروح المحفوظ ، كما ثبت في صحيح مسلم عن عبد الله بن عمرو قال ، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « كتب الله مقادير الخلائق قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة وكان عرشه على الماء . »

العقول. ونفوس البشر عندهم تتصل بها وتنقش في نفوس البشر ما فيها.

ولهذا يقول بعض الشيوخ الذين يتكلمون باللوح المحفوظ على طريقة هؤلاء، إما عن معرفة بأن هذا قولهم، وإما عن متابعة منهم لمن قال ذلك مع شيوخهم الذين أخذوا ذلك عن الفلاسفة، كما يوجد ذلك في كلام ابن عربي، وابن سبعين، والشاذلي، وغيرهم، يقولون: إن العارف قد يطلع على اللوح المحفوظ، وأنه يعلم أسماء مردييه من اللوح المحفوظ، أو أنه يعلم كل ولي كان ويكون من اللوح المحفوظ، ونحو هذه الدعاوى التي مضمونها أنهم يعلمون ما في اللوح المحفوظ. وهذا باطل مخالف لدين المسلمين وغيرهم من أتباع الرسل.

والمقصود هنا أنهم يقولون: إن النفس إذا حصل لها تجرد عن البدن إما بالنوم وإما بالرياضة وإما بقوتها في نفسها اتصلت بالنفس الفلكية وانتقش فيها ما في النفس [الفلكية] من العلم بالحوادث الأرضية. ثم ذلك العلم العقلي قد تجر به النفس مجرداً، وقد تصورّه القوّة الخيالة في صور مناسبة له. ثم تلك الصور تنتقش في الحس المشترك، كما أنه إذا أحس أشياء بالظاهر ثم تخيلها فأنها تنتقش في الحس المشترك، فالحس المشترك يرتسم فيه ما يوجد من الحواس الظاهرة وينتقش فيه ما تصورّه القوّة الخيالة في الباطن. وما يراه الانسان في منامه والمريض في حال مرضه من الصور الباطنة هو من هذا، لكن نفس النبي عليه السلام لها قوة كاملة فيحصل لها تجرد في اليقظة، فتعلم وتخيّل وترى ما يحصل لغيرها في النوم.

قيل: هذا الكلام أولاً ليس من كلام قدماء (٤٧٧) الفلاسفة كأرسطو وأصحابه ولا جمهورهم، وإنما هو معروف عن ابن سينا وأمثاله. وقد أنكر ذلك عليه إخوانه الفلاسفة كابن رشد وغيره. وزعموا أن هذا كلام باطل لم يتبع فيه سلفه. وثانياً

١ - الشاذلي: هو أبو الحسن علي بن عبد الله بن عبد الجبار الحسيني الإدريسي المعمرى الشاذلي (نسبة إلى شاذلة قرية بأفريقية) المغربي، مؤسس الطائفة الشاذلية المتصوفة. كان ضريراً سكن الإسكندرية، له الأوراد المسماة بحزب الشاذلي. توفي سنة ٦٥٦ هـ.

إنه مبنى على أصول فاسدة كثيرة الاصل (كذا)

الأول: إنه لا سبب للحوادث إلا الحركة الفلكية . وهذا من أبطل الأصول .
الثاني: إثبات العقول والنفوس التي يثبتونها . وهو باطل .

هل منبع الفيض هو النفس الفلكية أو العقل الفعال؟

الثالث: إثبات كون الفيض يحصل من النفس الفلكية . فانهم لو سلم لهم ما
يذكرونه من أصولهم فعندهم ما يفيض على النفوس إنما هو من العقل الفعال المدبر لكل
ما تحت فلك القمر ، ومنه تفيض العلوم عندهم على نفوس البشر — الأنبيا وغيرهم .
والعقل الفعال لا يتمثل فيه شيء من الجزئيات المتغيرة ، بل إنما فيه أمر كلي ، لكنه
برعهم دائم الفيض . فاذا استعدت النفس لأن يفيض عليها منه شيء فاض . وذلك
الفيض لا يكون عما يجزئ ، فانه لا جزئ في . فكيف يقولون هنا: إن الفيض على
النفوس هو من النفس الفلكية؟

فان قيل ، هم يقولون: إن الجزئيات معلومة للعقول على وجه كلي ، وللنفوس
الفلكية على وجه جزئ ، قيل: العلم بالكلي — وهو القدر المشترك بين الجزئيات — لا
يفيد العلم بشيء من الجزئيات ألبتة . فان علم الانسان يسمى الوجود ، أو يسمى
الجسم ، أو يسمى الحيوان ، أو الانسان ، أو الياض ، أو السواد ، لا يفيد العلم
قط بوجود معين ، ولا بجسم معين ، ولا حيوان معين ، ولا إنسان معين ، ولا
ياض معين ، ولا سواد معين . ولو كانت الجزئيات تعلم من الكليات لكان من علم
مسمى شيء قد علم كل شيء ، فانها كلها جزئيات هذا المسمى .

العلم بالكلي
لا يفيد العلم
بالجزئيات

١٥

وهذا أيضاً مما يدل على (٤٧٨) فساد قول ابن سينا ومن واقفه على أن البارئ
يعلم الجزئيات على وجه كلي بحيث لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا في
الأرض . فان هذا تناقض بين لمن تصور حقيقة الأمر . فان من لم يتصور إلا كلياً
ويمتنع عنده أن يتصور جزئياً معيناً — إما مطلقاً وإما إذا كان متغيراً — كان قد
عزب عن علمه كل شيء في الوجود ، إما مطلقاً وإما إذا كان متغيراً . وعلمه الكلي لا

فساد قولهم
يعلم البارئ
بالجزئيات
على وجه
كلي

يفيده شيئاً من معرفة المعينات . وهم دائماً ما يشبعون أنفسهم بالحال بمثل هذه الكليات .

موضوع
الحكمة العليا

ولهذا كان موضوع الفلسفة الأولى والحكمة العليا هو الوجود الكلي اللطائف المشترك بين الموجودات المنقسم إلى جوهر وعرض ، وعلّة ومعلول . وهذا الموضوع ليس له وجود في الخارج . ولا يعلم بمعرفة الوجود المطلق شيء من الموجودات الثابتة في نفس الأمر أصلاً . فان كل موجود فانه موجود خاص متميز عما سواه . وصفاته القائمة به - إن كان جوهرًا - مختصة به ، وإن كان عرضاً فهو عرض معين في محل معين . فن لم يعرف إلا الكلي المشترك لم يعرف شيئاً من الموجودات التي هي في نفسها موجودات ، وانما علم أمراً كلياً لا يكون كلياً إلا في الأذهان ، لا في الأعيان .

إن نفس فلك القمر لا تعلم إلا جزءاً من الحوادث

- الرابع : إن النفوس تسعة بعدد الأفلاك ، وحركات الأفلاك عندهم هي تسبب الحوادث . ومعلوم أن كل نفس تعلم حركة فلكها . فنفس فلك القمر لا تعلم ما في نفس الفلك الأطللس وفلك الثوابت وغيره . والنفوس البشرية إنما تتصل - إن اتصلت - بنفس فلك القمر ، كما أنه إنما يفيض عليها ما يفيض من العقل الفعال . وحيثئذ فلا تعلم إلا جزءاً يسيراً من أسباب (٤٧٩) الحوادث . فن أين تعلم الحوادث المنفصلة ؟

ليست حركة الأفلاك علة تامة للحوادث

- الخامس : إنه لو قدر أنها تعلم حركات الأفلاك كلها ، وأنه لا سبب للحوادث إلا حركة الأفلاك ، فحركة الأفلاك ليست علة تامة للحوادث ، بل تختلف أفعالها باختلاف القوابل ، فتؤثر في كل شيء بحسبه . فن لم يعلم أحوال القوابل مع الفواعل لم يعلم الحوادث ، فلا يكون عالماً بها . والنفوس الفلكية غايتها أن تعلم حركات أفلاكها ، لا تعلم ما ليس داخلها فيها .

وإذا قيل: إن حركات العناصر والمتولدات إنما تختلف باختلاف حركة الأفلاك، فالعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول، قيل: تختلف باختلاف القوابل كما تختلف باختلاف الفواعل. والعناصر موجودة قبل حركات الأفلاك، فلا يلزم من العلم بها العلم بنفس العناصر ومقاديرها ليعلم بحركات الأفلاك العلم بالحوادث الأرضية. وقول القائل: العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول، إنما يستقيم في العلة التامة المستلزمة للمعلول. وحركات الأفلاك غايتها أن تكون جزءاً صغيراً من أسباب الحوادث.

لا يلزم علم النفس الفلكية بكل ما يحدث من الأمور

السادس: إنه بتقدير أن تكون للفلك نفس فلكية تحركه كما تحرك نفس الانسان لبدنه، فإنها تصور ما تريد فعله كما يتصور الانسان ما يريد فعله، وأما الأمور المتولدة الحاصلة بأسباب منفصلة مع فعله فلا يجب أن يكون شاعراً بها: فن أين يلزم علم النفس الفلكية بكل ما يحدث من الأمور الحاصلة لحركاتها وأبواب أخرى؟ فانهم يقولون: الفلك إذا تحرك حرك العناصر، فامتزجت نوعاً من الامتزاج. وتحرك العناصر وامتزاجها ليس هو نفس حركة الفلك، ولا حركة الفلك علة تامة له. ثم إذا امتزجت فاض عليها من العقل الفعال ما يفيض. فتقدير أن تستعد نفس الانسان لأن يفيض عليها من العقل الفعال ما يفيض لا يجب أن تعلم النفس الفلكية ذلك، مع أن كلامهم في هذا الموضوع قد عرف تناقضه وفساده. فان العقل إن كان يفيض عنه ما ليس هو فيه كان في المعلول ما ليس في العلة. وإن كان لا يفيض إلا ما فيه فليس فيه إلا الكليات، ليس فيه صور جسمانية، ولا علم بحجزيات، ولا مزاج، ولا غير ذلك مما يدعون فيضه عن العقل.

بيان أن الحوادث الماضية ليست متقشة في النفس الفلكية

السابع: إن النفس الفلكية تحرك (٤٨٠) الفلك دائماً. فيلزم أن تعلم كل وقت الحركة التي تريد ما. وإذا سلم له أنها تعلم ما تولد عنها وعن غيرها قيل لهم: لا ريب أن ما مضى قبل تلك الحركة المعينة من الجزئيات لا يكون معلوماً للنفس على سبيل

لا يمكن للنفس
العلم بما مضى
على سبيل
التفصيل

التفصيل. فانه لو كان معلوماً للنفس على سبيل التفصيل للزم وجود ما لا نهاية له في آن واحد، فان الحوادث الماضية لا نهاية لها. فلو كان العلم بكل منها موجوداً على سبيل التفصيل في النفس الفلكية للزم وجود أمور لا نهاية لها في آن واحد. وهذا يمتنع.

فان قيل: هم يجوزون هذا كما يجوزون وجود نفوس لا نهاية لها في آن واحد. فان قاعدتهم في هذا أن ما هو مجتمع وله ترتيب طبيعي كالفلك، أو وضعي كالأجسام. يمتنع وجود ما لا نهاية فيه. فاذا اتفق أحد القيدين جوزوا وجود ما لا نهاية له، إما بأن لا يكون مجتمعاً كالحوادث المتعاقبة، وإما أن يكون مجتمعاً غير مترتب كالنفوس الفلكية. قيل. الجواب من وجوه. أحدها: إن هذا قول طائفة منهم كابن سينا وغيره، وقد أنكر عليه ذلك إخوانه الفلاسفة كابن رشد وغيره، وزعموا

أن هذا ليس هو قول أئمتهم الفلاسفة. وبينهم في ذلك مشاجرات ليس هذا موضعها. ١٠

الثاني: إن الحركات الفلكية مترتبة كل واحد على ما قبلها. فاذا قدر اجتماع العلم المفصل بها كان قد اجتمع حوادث مترتبة، والعلوم أيضاً مجتمعة في النفس الفلكية، والجزئيات لا تطبع عندهم إلا في قوة جسمانية. فيلزم وجود ما لا يتناهى من

الأعراض في صورة جسمانية. وهذا هو أعظم ما ينكرونه. فان القوة الجسمانية عندهم

لا تقوى على أفعال لا تتناهى، فضلاً عن أن تقوى على أعراض لا نهاية لها. الثالث: ١٥

أن يقال: إن قالوا (٤٨١) «إن جميع ما يحدث لم تزل نفس الفلك عالمة به على

التفصيل، كان عليها قديماً أزلياً، والحركات حادثة شيئاً بعد شيء، والحوادث الجزئية

لا بد لها من تصورات جزئية حادثة معها. وهم يسلبون ذلك. وإن قالوا «إنها لم

تعلمها مفصلة إلا شيئاً بعد شيء» حصل المقصود أيضاً. وعلى التقديرين لا بد عندهم

للفنفس الفلكية من علوم متعاقبة كما يحصل لنفس الانسان. وحيث أن كانت علومها ٢٠

باقية لم تزل الأمور المترتبة تحدث شيئاً بعد شيء، وهي مجتمعة في محل واحد، بل في

قوة جسمانية. فيلزم وجود أعراض مجتمعة لا نهاية لها في محل واحد، بل في قوة

جسمانية. وهذا من أعظم الأمور إحالة عندهم في نفس الأمر.

إخبار الأنبياء
بالحوادث
المتقدمة
والمستقبل

وإذا كان كذلك تبين أن الحوادث الماضية ليست منتقشة في النفس الفلكية .
والأنبياء ، بل وغير الأنبياء ، يخبرون بالحوادث المتقدمة ، كالأخبار بما جرى في
زمن نوح وقبل نوح وبعد نوح . فيمتنع أن يكون الخبر بذلك استفادة من النفس
الفلكية التي يسميها الملاحدة الذين يزلون الكتاب والسنة على أصول هؤلاء المشركين
المعطلين — يسمونها «الروح المحفوظ» . وهكذا العلم بالحوادث المستقبل قبل أن تكون
بمئين من السنين ، أو بألوف من السنين ، فإن تلك لم تنتقش بعد عندهم في النفس
الفلكية . وقد يخبر بها الأنبياء ، كما بشر متقدموهم بمحمد ، وكما أخبر محمد بما سيأتي .
بل ويعلم أيضاً بالرؤيا وغير ذلك .

لا سبيل لتفي كون الأرواح تلتقي الأخبار في نفوس البشر

الوجه الثامن : إنه لو قدر أن النفوس الفلكية تعلم الجزئيات فالجزم بكون ما يحدث
في نفوس البشر من العلم بالجزئيات هو منها — أو من العقل الفعال لو قدر وجوده — إنما
يجوز إذا علم انقضاء سبب آخر . وهذا لا سبيل لهم إلى العلم بنفيه . فلم لا يجوز أن يكون
ذلك مما يلقيه الملائكة ، بل ومما يلقيه الجن أيضاً ؟ كما تواترت الأخبار عن الأنبياء —
صلوات الله عليهم — (٤٨٢) بأنهم يذكرون أن الملائكة تخبرهم بما تخبرهم به ، وكما تواتر
إخبار الجن لبي آدم تارة بما يسترقونه من خبر السماء . وتارة بغير ذلك . والعلم بالمغيبات
من هذا الوجه هو مما اتفق عليه الأنبياء وأتباعهم المسلمون ، واليهود ، والنصارى .
واتفق عليه جماهير بني آدم من غير أهل الملل ، كالمشركين من العرب ، ومن الهند ، ومن
الكلدانيين ، وغيرهم ، كلهم يذكرون ما تخبر به الأرواح — إما مطلقاً وإما إن تعين .
وقد ذكرنا أن الصابئة نوعان — حنفاء ومشركون . فالحنفاء هم من المسلمين المؤمنين .
وأما المشركون ، كالصابئة الذين بعث الله إليهم الخليل عليه السلام وغيرهم ، فهؤلاء
يقرون بهذا . والصابئة الحرانيتون لهم نبي على أصلهم يقال له «البايا» . وله مصحف
يذكر فيه كثيراً من الأخبار المستقبل . ويذكر أن سيده تعني روحانية الزهرة

«البايا»
نبي الصابئة
الحرانيين

القياس المقام الرابع - الوجه الرابع عشر: بيان كون الغلط في هذه الاخبار أكثر من الصواب (٤٨١)

أخبرته بذلك. وكثير منها صحيح، كإخباره بدخول المسلمين بلاداً حرّان وغيرها، وفتحهم البلاد، وإهانتهم لطائفته. وكان بحرّان بئر يقال لها «بئر عزّون»، يعظمونها تعظيماً كثيراً، وكان يذكر أن الأرواح تجتمع إليها. ويذكر أنواعاً من هذه الأمور في مصحف له. وهو موجود قد قرأته أنا وغيري.

التفريق بين
الملائكة والجن

وهذه الأرواح، منهم من يطلق عليها اسم «الأرواح»، و«الروحانيات»، ولا يفصل. ومنهم من يسميها جميعاً «الملائكة»، ولا يفرّقون بين الجنّ والملائكة. لا سيما وطائفة من أهل الكلام وغيرهم يجعلون الجنّ والملائكة جنساً واحداً، وإنما يفرّقون بالأعمال الصالحة والفسادة، كالآدميين. ومن هذا تنازع العلماء في إبليس، هل كان من الملائكة أم لا؟ وقد بسط الكلام عليه في غير هذا الموضع. وأما من يعرف حقيقة الأمر من علماء المسلمين فيعلنون أن الأرواح التي تعين المشركين هي الشياطين، ويفرّقون بين الملائكة وبين الجنّ، كما هو ثابت بالكتاب والسنة والاجماع.

بيان كون الغلط في هذه الاخبار أكثر من الصواب

التاسع: إنه بتقدير أن يكون سبب الاخبار هو اتصال النفس بالقوة النفسانية الفلكية، أو هو إخبار الأرواح كما تقدم، فعلوم أن الغلط في هذا أكثر من (٤٨٣) الصواب. أما على أصلهم، فلا أن الخيال يصور للحس المشترك ما علته النفس من الصور المناسبة، والخيال يكذب أكثر مما يصدق؛ وأما على قول المسلمين وغيرهم، فلا أن الجنّ يكذبون كثيراً في إخبارهم. وقد ثبت في الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه لما ذكر إخبار الكهان قال: «إنهم يسمعون الكلمة فيكذبون مائة كذبة». وهذا أمر معلوم بالتجربة والتواتر، فإن الذين يخبرون بما يخبرون به عن الجنّ يكثرون الكذب في إخبارهم.

١ - بلاد: في الأصل «بلا» بغير دال.

٢ - هذه قطعة من حديث أبي هريرة الطويل الذي أخرجه البخاري وأحمد وغيرهما، وسيأتي بتامه تحت تفسير قوله تعالى «حتى إذا فرغ عن قلوبهم - الآية» من سورة سبأ.

الرؤيا ثلاثة

وأما الرؤيا فقد ثبت في الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال :
 • الرؤيا ثلاثة - رؤيا من الله ، ورؤيا بما يحدث به الرجل نفسه في اليقظة فيراه في المنام ، ورؤيا من الشيطان .^١ فقد بين الصادق المصدوق أن من الرؤيا ما هو من حديث النفس ، ومنها ما هو من وسوسة الشيطان . وقد أمرنا سبحانه أن نستعيز من هذين الوسواسين في قوله : قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ • مَلِكِ النَّاسِ • إِلَهِ النَّاسِ • من شرِّ الوسواس الخناس • الذي يُوسِسُ في صدور النَّاسِ • من الجنَّةِ والناس - ١١٤

لا يميز بين الصدق والكذب مطلقاً إلا الأنبياء.

ولا بد من التمييز بين الصدق والكذب . وليس فيما ذكره ولا فيما يذكره غيرهم ما يميز بين هذا وهذا . ولا يميز بين هذا وهذا مطلقاً إلا الأنبياء . ولهذا أمرنا الله أن تؤمن بكل ما جاؤا به الأنبياء . فانهم معصومون لا يقرؤون على الخطأ فيما يبلغونه عن الله باتفاق المسلمين . قال تعالى : قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحق ويعقوب والأسباط وما أوتي موسى وعيسى وما أوتي النبيون من ربهم - البقرة : ١٣٦ . وقال تعالى : ولكن السبِّ من آمن بالله واليوم الآخر والملئكة والكتب والنبيين - البقرة : ٢٧

قياس فلسفي وخيال صوفي

ولهذا كان أهل الرياضة والزهد والعبادة من الصوفية وغيرهم يرون أشياء في الباطن يظنونها حقاً ويكون باطلاً . ولهذا يقول من يقول من أهل العلم كأبي القاسم الشَّهْبَلِيّ^٢ وغيره • نعوذ بالله من قياس فلسفي (٤٨٤) وخيال صوفي . وهذا بما كان يقوله شيخه أبو بكر بن العربي^٣ . وكان مع تعظيمه لشيخه أبي حامد الغزالي يقول :

٤٨٤

- ١ - هذه قطعة من حديث أبي هريرة أخرجه مسلم في الرؤيا من طريق أيوب عن ابن سيرين مرفوعاً ، أوله • إذا اقترب الزمان لم تكذب رؤيا المسلم تكذب - الحديث ، مع اختلاف في اللفظ . وأخرج البخاري هذه القطعة موقوفاً . وأخرجه أيضاً أحمد ، والترمذي ، والنسائي ، من غير وجه وطريق .
- ٢ - الشَّهْبَلِيّ : هو أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد الحنصلي السجلي (نسبة إلى سهل من قرى مالقة) ، حافظ لغوي . عمي وحمراه ١٧ سنة . ونبغ قاتل خبره بصاحب مراكش فطلبه إليها وأكرمه . فأقام يصنف كتبه إلى أن توفي فيها سنة ٥٨١ هـ . من تصانيفه : الروض الأنف ، في شرح السيرة النبوية لابن هشام - الأعلام .
- ٣ - ابن العربي : هو القاضي أبو بكر محمد بن عبد الله بن محمد بن عبد الله

القياس المقام الرابع - الوجه الرابع عشر: كون النبوة مكتسبة عندم وطلب جماعة لها ٤٨٣

« شيخنا أبو حامد دخل في بطن الفلاسفة، ثم أراد أن يخرج منهم فاقدر». وكان يذكر عنه أنه كان يقول: «أنا مرجى البضاعة في الحديث».

وهؤلاء المتفلسفة يقولون: إن غاية ما عند النبي قياس من جنس القياس الفلسفي، أو خيال من جنس الخيال الصوفي. فإن ما ذكره للنبي يتصف به آحاد الناس. فإن اتصال النفوس بالنفوس الفلكية وانعقاد الأقيسة العقلية في النفس هو قدر مشترك بين الناس، وإنما هو بحسب استعداد النفوس. ثم هم - أعنى ابن سينا وأمثاله - يقولون: إن النفوس الناطقة متماثلة بحسب الحقيقة. وإنما اختلفت باعتبار أبدانها؛ فهي كما واحد وضعته في آنية مختلفة، فاختلف لاختلاف الأوعية. وأسباب صفات النفس عندم إما المزاج وإما العادة وإما ما يتبع ذلك. وبأليت شعري، كم مقدار ما يوجب التفاوت بين النفوس إن لم يكن التفاوت إلا بهذا السبب! فيلزم من هذا أن تكون نفس أحسن الناس مشاركة في الحقيقة لنفس إبراهيم وموسى وعيسى ومحمد، وإنما امتازت عنها بأمر عارضة. وأن تكون نفس كثير من الناس قريبة من نفوسهم أو أفضل، وتكون مستعدة لأن يحصل لها ما حصل لنفوسهم.

ولهذا كانت النبوة عندم مكتسبة، وصار كثير منهم يطلب أن يؤتى مثل ما أوتى رسل الله، وأن يؤتى صحفاً منشورة، كما طلب ذلك غير واحد في زماننا، وكما طلبه الشهروردى المقتول وابن سبعين وغيرهما. وسبب ذلك أن هذه النبوة التي أثبتوها أمرها من جنس منامات الناس.

ولهذا كان عمدتهم في إثبات النبوة هو المنامات. ولما أراد ابن سينا وأمثاله أن

(قبة التعليق السابق) المعروف بابن العربي المعافى الاندلسي المالكي. من حفاظ الحديث. رحل إلى المشرق ومحب يفتاد أبا حامد الغزالي. صنف كتباً في الحديث، والفقه، والأصول، والتفسير، والأدب، والتاريخ. من كتبه «عارضة الأحوذى في شرح الترمذى»، و«أحكام القرآن». توفي بفاس سنة ٥٤٣ هـ.

١ - في «التاج المكلل»: دخل في بطن الفلاسفة ثم أراد أن يخرج منها.
٢ - مرجى البضاعة: قد ذكر التواب سيد محمد صديق حسن قول الحفاجي في «نسيم الرياض» وهو: قال ابن تيمية رح: بضاعته (أى بضاعة الغزالي) في الحديث مرجاة، ولذا أكثر من إيراد الموضوعات في كتبه، وأكثر فيها من مقالات الفلاسفة - الخ.

يقرّروا ذلك قالوا: التجربة والقياس مطابقان على أن للنفس الانسانية أن تنال من الغيب نيلاً تاماً. وقرّروا ذلك بأن معرفة المغيبات في النوم ممكنة، فوجب أن يكون أيضاً في اليقظة ممكنة. (٤٨٥) والمقدمة الأولى معلومة بالتجربة والتواتر. وأما الثانية فهو أنه لما صح ذلك في النوم لم يمكن القطع باستحالته في اليقظة. بل لو قدرنا أن الناس ما جربوا وقوع ذلك في النوم لكان استبعادهم بحصول هذا حال النوم أشدّ من استبعادهم لحصوله حال اليقظة. فانه لو قيل لواحد أن يجعاً من الأذكياء مع كمال عقولهم وسلامة حواسهم وذكاء قرائحهم وقوة أفكارهم وأنظارهم احتالوا بكل حيلة لتحصيل معرفة بعض المغيبات فمجزوا، ثم إن واحداً منهم لما صار كالميت وبطلت حركته وإدراكه عرف ذلك المغيب، لقليل بأن ذلك محال، ولاحتجوا عليه بأنه لما عجز عنه القوى الكامل فالضعيف الناقص أولى بالمعجز عنه. ولكن وقوع هذا المعنى مراراً كثيرة حال النوم بما أزال الاستبعاد والعناد. ثبت أن حصول معرفة المغيبات لما كان ممكناً حال النوم فإن يكون ممكناً حال اليقظة أولى. قالوا: ونحن لا نستدل بصحة إحدى الحالين على القطع بالحال الأخرى، ولكن على دفع استبعاد المنكر وحصول الرأى الأخلق الأولى.

قلت: فهذه المقدمة التي بنوا عليها معرفة الغيب للأنبياء وغيرهم. ومعلوم أن النائم تتجرّد نفسه عن بدنه نوع تجرّد، فإن النوم أخو الموت. وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم يقول إذا أوى إلى فراشه: «اللهم! أنت خلقت نفسي، وأنت توفأها، لك عاتها ومحياها. إن أمسكتها فارحها، وإن أرسلتها فاحفظها بما تحفظ به عبادك الصالحين». ٢. ويقول أيضاً: «باسمك ربى وضعت جنبي، وباسمك أرفعه. إن أمسكت نفسي فاغفرها وارحها، وإن أرسلتها فاحفظها بما تحفظ به عبادك الصالحين». ٣.

تجرّد نفس
النائم عن بدنه

١ - ما: كذا بالأصل، ولعله «لا». ٢ - أخرجه مسلم والنسائي عن ابن عمر، ولفظها: إن النبي صلى الله عليه وسلم أمر رجلاً إذا أخذ مضجعه قال «اللهم - الخ». وفيه «إن أحييتها فاحفظها، وإن أمتها فاغفر لها. اللهم إني أسئلك العافية». وليس فيه «وإن أرسلتها فاحفظها - الخ». ٣ - أخرجه الجماعة - البخارى ومسلم وأهل السنن - من حديث أبي هريرة. أوله: إذا جاء أحدكم إلى فراشه

وكان إذا استيقظ يقول: « الحمد لله الذى أحيانا بعد ما أماتنا وإليه النشور ». وقد قال الله (٤٨٦) تعالى: « اللهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا صَاحٍ فِيمُمْسِكِ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ۗ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ - الزمر ٣٩: ٤٢ ». فأخبر سبحانه أنه يتوفى الأنفس حين النوم وحين الموت، وأن ما يتوفاه حين النوم منه ما يقضى عليه الموت في نومه ومنه ما يرسله . وبسبب تجردها عن البدن يحصل لها من العلم ما يلقيه الله إليها ، إما بواسطة الملك الذى يربها ويحدثها من الرؤيا ، وإما بغير ذلك .

٤٨٦

حصول العلم
للفن بعد
التجرد من
البدن

قال تعالى: وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحى بأذنه ما يشاء ۗ إنه علىٰ عليم حكيم - الفورى ٤٢: ٥١ . قال عبادة ابن الصامت: رؤيا المؤمن كلام يكلم به الرب عبده في المنام .^١ وقد ثبت في الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «لم يبق بعدى من النبوة إلا المبشرات، وهى الرؤيا الصالحة يراها الرجل الصالح أو ترى له» .^٢ وقال: «الرؤيا الصالحة جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة» .^٣ وفي الصحيحين عن عائشة

(بقية التعليق السابق) فلينفض فراشه بداخلة إزاره ، فإنه لا يدري ما خلفه عليه ، ثم يقول : باسمك ربى - الخ . : وفيه «وبك أرفعها» و«فأرحمها» فقط .

١ - أخرجه البخارى من حديث حذيفة بن اليمان قال : كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا أوى إلى فراشه قال : « باسمك أموت وأحيا » وإذا قام قال : الحمد لله الذى أحيانا - الخ . . وأخرجه أيضاً أبو داود ، والترمذى ، والنسائى . وأخرجه مسلم من حديث البراء بن عازب .

٢ - قال الحافظ ابن حجر: وذكر ابن القيم حديثاً مرفوعاً غير معروء إن رؤيا المؤمن كلام - الخ . . ووجد الحديث المذكور فى «توادر الأصول» للترمذى من حديث عبادة بن الصامت ، أخرجه فى الأصل الثامن والسبعين . وهو من روايته عن شيخه عسمر بن أبى عمر ، وهو واه . . . قال الحكيم . قال بعض أهل التفسير فى قوله تعالى «وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب» . . أى فى المنام - ٥١ .

٣ - أخرجه البخارى عن أبى هريرة بلفظ «لم يبق من النبوة إلا المبشرات» . قالوا : وما المبشرات ؟ قال : «الرؤيا الصالحة» . . ولاحد من حديث عائشة «لم يبق بعدى» . وأخرجه مسلم من حديث ابن عباس أنه صلى الله عليه وسلم قال ذلك فى مرض موته بلفظ «يا أيها الناس ! إنه لم يبق من مبشرات النبوة إلا الرؤيا الصالحة يراها المسلم أو ترى له» . . وأخرجه أيضاً أبو داود ، والنسائى

٤ - هو قطعة من حديث أبى هريرة أخرجه الشيخان . وأحد ، والترمذى ، والنسائى

قالت: «أول ما بُدئى به رسول الله صلى الله عليه وسلم من الوحي الرؤيا الصادقة في النوم، فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح. ثم حُبب إليه الخلاء، فكان يخلو بغار حراء فيتحنث فيه، وهو التعبّد الليالي ذوات العدد»^١. وقد قال تعالى:

الله أعلم حيث يجعل رسالته - الانعام ٦: ١٢٤. فلا ريب أن ما يجعله الله في النفوس وغيرها يجعله بعد إعدادها لذلك وتسويتها لما يلقى فيها. فهذا ونحوه حق يقول به السلف وجهور المسلمين. وإنما ينكر ذلك من ينكر الحكم والأسباب من أهل الكلام.

والنبي صلى الله عليه وسلم بُدئى أولاً بالرؤيا الصادقة. فإن رؤيا الأنبياء وحي مدارج النوة

معصوم، كما قال ابن عباس وعبيد بن عمير وغيرهما: «رؤيا الأنبياء وحي» وقرأ قول إبراهيم عليه السلام: (٤٨٧) «إني أرى في المنام أني أذبحك» - الصافات ٣٧: ١٠٢.

ثم إن النبي صلى الله عليه وسلم نقل من درجة إلى درجة، ثم بعد هذا جاءه الملك فخطبه بالكلام. فأحياناً يأتيه في الباطن فيكلمه، وأحياناً يتمثل له في صورة رجل فيكلمه. ثم أُخرج به إلى ربه ليلة الإسراء.

فما ادعوه من أن الرؤيا قد يحصل بها معرفة المغيبات حقاً. وهذا يحتاج به على من ينكر هذا الجنس مطلقاً، ولكن لا تجعل النوبة كلها من هذا الجنس. فن الباطل ما

ادعوه في النوبة وفي كفيتهما، حيث زعموا أنه ليس هناك ملك حتى يأتي بالوحي من الله، ولا الله كلام يتكلم به يسمعه الملك فينزل به، ولا يعرف الله جزئيات الأمور حتى يكتبها عنده، أو حتى يخبر بها الملك والملك يخبر بها النبي، أو يخبر بها النبي ابتداءً.

وزعموا أنه ليس لله ما يدبر به أمر السموات والأرض إلا مجرد حركة الفلك. وأثبتوا نوبةً حالاً كثير من أحوال أوساط المسلمين خير منها. فإن كثيراً من أوساط

المسلمين له من العلم والعمل أعظم مما أثبتته هؤلاء للأنبياء. فانهم جعلوا خواص النوبة نوعين^٢: القوة العلية التي ينال بها العلم، إما بواسطة القياس المنطقي، وإما بواسطة

١ - هو قطعة من حديث عائشة أخرجه البخاري في بدء الوحي، والتفسير، والتميز. وأخرجه أيضاً مسلم.
٢ - أخرجه ابن أبي حاتم عن ابن عباس. قال ابن كثير: ليس هو في شيء من الكتب الستة من هذا الوجه.
٣ - نوعين: في الأصل «نوعان».

إنكاره
وجود الملك
وأنبياء بالوحي

النوبة كما أثبتنا
للفلاسفة

التجرد الذي هو كتجرد النائم حتى تتصل بالنفس الفلكية؛ والثاني القوة العملية. وهو أن تكون نفسه قوية على التصرف في هوى العالم بحيث تحدث عنها عجائب. والنوع الأول يتضمن أمرين: أحدهما معرفة العلوم الكلية بالقياس المنطقي، والثاني معرفة الجزئيات بهذا الاتصال. ثم الخيال يصور المعقولات في الصور المناسبة لها وينقشها في الحس المشترك، فيرى الإنسان في باطنه صوراً ويسمع أصواتاً. وتلك الصور عندهم ملائكة الله، وتلك الأصوات كلام الله.

ادعاء بعضهم
ان الولاية
اعظم من
النسبة

ولهذا كان الملاحدة من المتصوفة على طريقهم كإبن عربي وابن سبعين وغيرهما قد سلكوا مسلك ملاحدة الشيعة كأصحاب «رسائل إخوان الصفا»، واتبعوا ما وجدوه من كلام صاحب «الكتب المضمون بها على غير أهلها» وغير ذلك مما يناسب ذلك.

- فصار بعضهم يرى أن باب النبوة مفتوح لا يمكن إغلاقه. فيقول كما كان ابن سبعين يقول: لقد زرّب ابن آمنة حيث قال «لا نبي بعدى». أو يرى لكونه أشد تعظيماً للشريعة أن باب النبوة قد أغلق فيدعى أن الولاية أعظم من النبوة، وأن خاتم الأولياء أعلم بالله من خاتم الأنبياء، وأن خاتم الأنبياء بل وجميع الأنبياء إنما يستفيدون معرفة الله من مشكوة خاتم الأولياء. ويقول: إنه يوافق النبي في معرفة الشريعة العملية لأنه يرى الأمر على ما هو عليه فلا بد أن يراه هكذا، وإنه أعلم من النبي بالحقائق العلية لأنه يأخذ من المعدن الذي يأخذ منه الملك الذي (٤٨٨) يوحى به إلى الرسول.

١ - «رسائل إخوان الصفا»: تقدم ذكرها وحالها في ص ٤٤٤. وقال المصنف في «البعينة»: بل أصعب من ذلك ظن طوائف أن كتاب «رسائل إخوان الصفا» هو عن جعفر الصادق. وهذا الكتاب هو أصل مذهب القرامطة الفلاسفة، فينسبون ذلك إليه ليجعلوا ذلك ميراثاً عن أهل البيت. وهذا من أفحج الكذب وأوحش. فانه لا نزاع بين العقلاء أن «رسائل إخوان الصفا» إنما صنفت بعد المائة الثالثة في دولة بني بويه قريباً من بناء القسامرة. وقد ذكر أبو حيان التوحيدي في كتاب «المتاع (الامتاع) والمؤانسة» من كلام أبي الفرج بن طراز مع بعض واضعها ومناظرته لهم، ومن كلام أبي سليمان المنطقي فيهم، وغير ذلك مما يثبت به بعض الحال. وفيها نفسها بيان أنها صنعت بعد أن استولى النصارى على سواحل الشام. ومن العلوم بالتواتر أن استيلائهم على سواحل الشام كان بعد المائة الثالثة، وجعفر رضى الله عنه توفي سنة ثمان وأربعين ومائة قبل وضع هذه الرسائل بنحو مائتي سنة.

معاني
الملحدون
في عبارات
المسلمين

وهذا بناء على أصول هؤلاء الفلاسفة الكفار الذين هم أكفر من اليهود والنصارى، الذين سلك هؤلاء سبيلهم. ولكن غيروا عباراتهم فأخذوا عبارات المسلمين الموجودة في كلام الله ورسوله وسلف الأمة وعلماؤها وعبادها ومن دخل في هؤلاء من الصوفية المتبعين للكتاب والسنة، كالفُضيل بن عياض^١، وأبي سليمان الداراني^٢ ومغروف البكرخي^٣، والتسري السقطي^٤، والجُنَيْد^٥، وسَهْل بن عبد الله^٦، وغيرهم. أخذوا معاني أولئك الملاحدة فعبّروا عنها بالعبارات الموجودة في كلام من هو معظم عند المسلمين، فيظن من سمع ذلك أن أولئك المعظمين إنما عنوا بهذه العبارات الموجودة في كلامهم ما أرادوه هؤلاء الملحدون، كما فعلت ملاحدة الشيعة الاسماعيلية ونحوهم.

فجمد عندهم يأخذ من الملك الذي هو عندهم خيال في نفسه، وذلك الخيال يأخذ عن العقل. فجمد عندهم يأخذ عن جبريل، وهذا الخيال هو جبريل. وجبريل يأخذ عن ما عليه من النفس الفلكية. فزعم ابن عربي أنه يأخذ من العقل، وهو المعدن الذي يأخذ منه جبريل. فان ابن عربي وهؤلاء يعظمون طريق الكشف

ما سموه
والحقيقة،
هي الخيالات

١ - الفضيل بن عياض: هو شيخ الحرم أبو علي الفضيل بن عياض بن مسعود القمي اليربوعي، ثقة من أكابر البلاد الصالحة. أخذ عنه الامام الشافعي. من كلامه: «من عرف الناس استراح». سكن مكة وتوفي فيها سنة ١٧٨ هـ.

٢ - الداراني: هو أبو سليمان عبد الرحمن بن أحمد بن عطية العنسي المذحجي الداراني، من كبار المتصوفين، من أهل داريا (بنوطة دمشق). له أخبار في الزهد. توفي سنة ٢١٥ هـ - الأعلام.

٣ - مغروف الكرخي: هو أبو محفوظ معروف بن فيروز الكرخي البغدادي. أحد أعلام الزهاد والمتصوفين. كان الامام أحمد بن حنبل في جملة من يختلف إليه. توفي ببغداد سنة ٢٠٠ هـ - الأعلام.

٤ - التسري السقطي: هو أبو الحسن سري بن المنس السقطي البغدادي، من أعلام التصوفة وإمام البغداديين وشيخهم في وقته، وهو عال الجند. من كلامه: «من هجر عن أدب نفسه كان عن أدب غيره أعجز». توفي سنة ٢٥١ هـ - الأعلام.

٥ - الجنيد: هو أبو القاسم الجنيد بن محمد بن الجنيد البغدادي الحزاز، الصوفي العالم المنهور، أول من تكلم ببغداد في علم التوحيد. من كلامه: «طريقنا مضبوط بالكتاب والسنة. من لم يحفظ القرآن ولم يكتب الحديث ولم يتفقه لا يقتدى به». توفي سنة ٢٩٧ هـ - الأعلام.

٦ - سهل بن عبد الله: بن بونس التسري، أحد أئمة الصوفية وعلماهم. له كتاب في تفسير القرآن. توفي سنة ٢٨٣ هـ - الأعلام.

والمشاهدة والرياضة والعبادة، ويدتومون طريق النظر والقياس. وما يدعونه من الكشف والمشاهدة عامته خيالات في أنفسهم، ويسونها «حقيقة». ولهذا يقول «باب أرض الحقيقة»، وهي أرض الخيال. وقد ادعى أن «الفتوحات الملكية»، ألقاها إليه روح بمكة. وإذا كان صادقاً فقد ألقاها إليه شيطان من الشياطين، كما كان مُسَيَّلِمَةَ الكذاب يلقى إليه شيطان^٢ وكذلك الأَسود العنسى^٣، وكذلك غيرهما من المنتهين الكذابين.

تنزل
الشياطين على
مدعى الولاية
بدون المتابعة

وكذلك الذين يدعون الولاية بدون متابعة الرسول تنزل عليهم الشياطين، وتجبرهم بأشياء، وتأمزمهم بأشياء. وربما أحضرت لهم طعاماً (٤٨٩) ونفقة وغير ذلك. وربما حملت أحدهم في الهواء إلى مكان ونحو ذلك. فهم في الأولياء من جنس مُسَيَّلِمَةَ الكذاب وأمثاله في الأنبياء. ولهم أحوال شيطانية يظنونها من كرامات أولياء الله، وإنما هي من أحوال أعداء الله. وهؤلاء من جنس كتمان العرب الذين كان يكون لأحدهم ربي من الجن من جنس شيوخ العباد الذين للشركيين من الهند، والترك، والحبشة، وغيرهم الكفار، أو من جنس شيوخ النصارى. فان هؤلاء شيوخ المشركين وأهل الكتاب لهم شياطين تقترن بهم. وكذلك للداخل في المشيخة والدين والزهد والعبادة مع الخروج عن الكتاب والسنة من يدعى الاسلام. ثم إن كانوا كفاراً منافقين لجنهم من جنسهم، وإن كانوا فساقاً لجنهم من جنسهم، وإن كانوا أهل جهل وبدعة بلا علم كان جنهم من جنسهم.

كون الملائكة أحياء ناطقين، لا صوراً خيالية

الوجه العاشر^٣: إنه من المتواتر عن الأنبياء - صلوات الله عليهم - أن الملائكة

١ - «الفتوحات المكية في معرفة أسرار المالكية والملكية»، لابن عربي. من أعظم كتبه وآخرها تأليفاً. طبع بمصر سنة ١٢٧٤ و ١٢٩٣ و ١٣٢٩ هـ في ٤ أجزاء كبار. ٢ - الأسود العنسى: اسمه صهبة بن كعب. كان قد خرج بصنعاء وادعى النبوة. قتل فيروز. أصيب الأسود قبل وفاة النبي بيوم ليلة، فأناه الوحى، فأخبر به أصحابه، ثم جاء الخبر إلى أبي بكر رضى الله عنه. وقيل وصل الخبر بذلك صبيحة دفن النبي صلى الله عليه وسلم. ٣ - العاشر: في الأصل «التاسع»، وهو خطأ.

أحياء ناطقون يأتونهم عن الله بما يخبر به ويأمر به تارة ، وينصرونهم ويقاثلون معهم تارة . وكانت الملائكة أحياناً تأتيهم في صورة البشر والحاضرون يرونهم . وقد أخبر الله عن الملائكة في كتابه بأخبار متنوعة . وذلك يناقض ما يزعمونه من أن الملك إنما هو الصورة الخيالية التي ترسم في الحس المشترك ، أو أنها العقول والنفوس .

الأخبار المتواترة بمجيء الملائكة في صورة البشر

قال الله تعالى : **عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى ۝ ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَى ۝ وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَى ۝ ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى ۝ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى ۝ فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى ۝ مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى ۝ أَفَتُكْفُرُونَ عَلَىٰ مَا يَرَىٰ ۝ وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ ۝ عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَىٰ ۝ عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَىٰ ۝ إِذْ يَغْشَى السِّدْرَةَ مَا يَغْشَىٰ ۝ مَا زَاغَ الْبَصَرُ ۝ وَمَا طَغَىٰ ۝ لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَىٰ - النجم ٥٣ : ١٨ - ١٠**

وفي الصحيحين عن مسروق قال : كنت متكئاً عند عائشة رضی الله عنها ، فقالت : « يا أبا عائشة ! ثلاثٌ من تكلم بواحدة منهن فقد أعظم على الله الفيرية » . [قلت : « ماهي ؟ » قالت :] « من زعم أن محمداً رأى ربه (١٩٠) فقد أعظم على الله الفيرية . ومن زعم أنه يعلم ما في غد فقد أعظم على الله الفيرية . ومن زعم أنه كتم شيئاً مما أوحى إليه فقد أعظم على الله الفيرية . قال : وكنت متكئاً جلست قلت : « يا أم المؤمنين ! أنظريني ، ولا تعجليني . ألم يقل الله تعالى : ولقد رآه بالأفق المبين - التكرير ٨١ : ٢٣ ، ولقد رآه نزلَةً أُخْرَى - النجم ٥٣ : ١٣ ، ٤ » فقالت : أما أول هذه الأمة سأل عن ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم ، قال : « إنما هو جبريل ، لم أره على صورته التي خلق عليها غير هاتين المرتين . رأيته منهبطاً من السماء ساداً عظيماً خلقه ما بين السماء والأرض » .^١ وفي لفظ : قلت « فأين قوله عز وجل : ثم دنا فتدلى ، فكان قاب قوسين أو أدنى » فأوحى إلى عبده ما أوحى - النجم ٥٣ :

عظم خلق
جبريل

١٩٠

١٥

٢٠

١ - أبو عاتقة : كنية الامام مسروق (سرق صغيراً ثم وجد) . هو ابن الأجدع ابن مالك المديني الكوفي ، أحد الأعلام والفقهاء ، حضر من كبار التابعين ، قدم المدينة في أيام أبي بكر ، توفي سنة ٦٣ هـ .
٢ - أخرجه مسلم في الإيمان ، وهذا لفظه مع بعض المذهب والتقديم والتأخير ، وأخرجه البخاري مختصراً .

٨-١٠٠٩ قالت: إنما ذلك جبريل عليه السلام، كان يأتيه في صورة الرجال، وإنه أتاه هذه المرة في صورته [التي هي صورته]، فسد أفق السماء.^١

قد رثي
جبريل له
ستمائة جناح

وفي الصحيحين أيضاً عن الشَّيْبَانِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ زَيْدَ بْنَ جُبَيْشٍ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ: «فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى». قَالَ أَخْبَرَنِي ابْنُ مَسْعُودٍ أَنَّ «النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ

وَسَلَّمَ رَأَى جَبْرِيْلَ لَهُ سِتْمِائَةَ جَنَاحٍ».^٢ وَعَنْ ابْنِ مَسْعُودٍ أَيْضاً قَالَ: مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ

مَا رَأَى، قَالَ: «رَأَى جَبْرِيْلَ لَهُ سِتْمِائَةَ جَنَاحٍ».^٣ وَعَنْهُ أَيْضاً: لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ

رَبِّهِ الْكُبْرَى، قَالَ: «رَأَى جَبْرِيْلَ فِي صُوْرَتِهِ، لَهُ سِتْمِائَةَ جَنَاحٍ».^٤ وَقَالَ الْبُخَارِيُّ فِي

بَعْضِ طَرَفِهِ: «رَأَى رَفْرَفًا أَخْضَرَ قَدْ سَدَّ الْأَفْقَ». وَعَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: لَقَدْ رَأَى

مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى، قَالَ: «رَأَى رَفْرَفًا أَخْضَرَ قَدْ سَدَّ الْأَفْقَ».^٥ وَفِي صَحِيحِ مُسْلِمٍ

١٠

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ: وَلَقَدْ رَأَاهُ نَزْلَةً أُخْرَى، قَالَ: «رَأَى جَبْرِيْلَ».^٦

كون جبريل
مطاعاً فوق
السموات

وَقَدْ قَالَ سُبْحَانَهُ: إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ * ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ *

مَطَاعٌ نَمًّا أَمِينٌ * وَمَا صَاحِبُكُمْ بِمَجْنُونٍ * وَلَقَدْ رَآهُ بِالْأَفْقِ الْمَبِينِ * وَمَا هُوَ عَلَى

الْغَيْبِ بَعْضَيْنِ * وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَيْطَانٍ رَجِيمٍ (٤٩١) رَجِيمٌ - التَّكْوِيْرُ ٨١: ١٩-٢٥. فَبَيَّنَ أَنَّ

الرَّسُولَ الَّذِي جَاءَ بِهِ إِلَى مُحَمَّدٍ رَسُولٌ كَرِيمٌ، ذُو قُوَّةٍ، عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٌ، مَطَاعٌ

نَمًّا، أَمِينٌ. وَهَذِهِ صِفَةٌ لَا تَنْطَبِقُ عَلَى مَا فِي النَّفْسِ مِنَ الْخَيَالِ، وَلَا عَلَى الْعَقْلِ

الْفَعَالِ. فَانْه أَخْبَرَ أَنَّهُ مَطَاعٌ، وَالْمَطَاعُ فَوْقَ السَّمَوَاتِ لَيْسَ هَذَا وَلَا هَذَا. وَكَذَلِكَ

قَوْلُهُ: نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ - الشُّعْرَاءُ ٢٦: ١٩٣، ١٩٤. وَقَوْلُهُ: مَنْ كَانَ

عَدُوًّا لِجَبْرِيْلَ فَانْه نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَى

لِلْمُؤْمِنِينَ * مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجَبْرِيْلَ وَمِيكَالَ فَانْه عَدُوٌّ

لِلْكَافِرِينَ - الْبَقَرَةُ ٣: ٩٧، ٩٨. وَقَالَ تَعَالَى: وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا

١ - أَخْرَجَهُ الْفَيْحَانُ أَيْضاً، وَالْقَفْظُ لِمُسْلِمٍ.

٢ - الْأَسَاطِيْقُ الثَّلَاثَةُ أَخْرَجَهَا مُسْلِمٌ فِي الْإِيْمَانِ، بَابُ فِي ذِكْرِ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى، وَأَخْرَجَهُ الْبُخَارِيُّ فِي

تَفْسِيْرِ سُورَةِ النَّحْمِ.

٣ - أَخْرَجَهُ الْبُخَارِيُّ فِي التَّفْسِيْرِ، سُورَةُ وَالنَّجْمِ.

٤ - أَخْرَجَهُ مُسْلِمٌ فِي كِتَابِ الْإِيْمَانِ.

ينزل قالوا إنما أنت مُفترٍ بل أكثرهم لا يعلمون . قل نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ - النحل ١٦ : ١٠٢

وفي الصحيحين عن عائشة أن الحرث بن هشام سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم : « كيف يأتيك الوحي » ؟ قال : « أحياناً يأتيني في مثل صلصلة الجرس ، وهو أشده علي ، فيفصم عني وقد وعيت [عنه] ما قال . وأحياناً يتمثل لي الملك رجلاً فيكلمني ، فأعي ما يقول » . قالت عائشة : ولقد رأيته ينزل عليه في اليوم الشديد البرد ، فيفصم عنه وإن جبينه لينفصد عرقاً .

تمثل الملك رجلاً عند الوحي وتكايبه

وفي الصحيحين عن عائشة قالت : كان أول ما بُدئ به رسول الله صلى الله عليه وسلم من الوحي الرؤيا الصادقة في النوم . فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح . ثم حُبب إليه الخلاء . فكان يخلو بغار حراء فيتحنث فيه - وهو التعبُد - الليالي ذوات العدد قبل أن ينزع إلى أهله . ويتزوّد لذلك ، ثم يرجع إلى خديجة فيتزود لمثلها ، حتى يحقّ الحق وهو في غار حراء . فجاءه الملك فقال : « اقرأ » . قال : « ما أنا بقارئ » . قال : فأخذني فغطّني حتى بلغ مني الجهد . ثم أرسلني فقال : « اقرأ » . قلت : « ما أنا بقارئ » . فأخذني فغطّني الثانية حتى بلغ مني الجهد . ثم أرسلني فقال : « اقرأ » . قلت : « ما أنا بقارئ » . فأخذني

عجى جبريل إلى النبي في غار حراء

١٠

فغطّني الثالثة (٤٩٢) حتى بلغ مني الجهد . ثم أرسلني فقال : « اقرأ باسم ربك الذي خلق » خلق الإنسان من علق « اقرأ وربك الأكرم الذي علّم بالقلم » علّم الإنسان ما لم يعلم - العلق ١ : ٥-٥ . وذكر الحديث بطوله^٢ وذكر قرة الوحي . قال جابر في حديثه عن النبي صلى الله عليه وسلم في فترة الوحي ، قال : بينا أنا أمشي إذ سمعت صوتاً من السماء ، فرفعت بصري ، فإذا الملك الذي جاءني بحراء جالس على كرسى بين السماء والأرض ، فرُعبت منه ، فرجعت فقلت : « زملوني ،

٤٩٢

٢٠

١ - لذلك كما في الصحيحين ، وفي الأصل « كذلك » .

٢ - أخرجه البخاري من حديث عائشة بطوله في بدء الوحي والسيرة النبوية ، وكذلك مسلم في كتاب الإيمان .

[زملوني] ، فأُنزل الله : يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ ۖ قُمْ فَأَنْذِرْ ۚ وَرَبُّكَ فَكَثِيرٌ ۝ وَثِيَابِكَ فَطَهِّرْ ۝ وَالرُّجْزَ فَانْحَرْ ۝ - المدثر ٧٤ : ٥١ . فحسبي الوحي وتابع^١ .

حسب جبريل
بين الصحابة
بصفة أعرابي

وقد ثبت في الصحاح عن النبي صلى الله عليه وسلم ، من حديث أبي هريرة وهو في الصحيحين ، [و] من حديث عمر وهو في مسلم ، ومن حديث غيره ، أنه جاءه أعرابي شديدُ يابضِ الثياب شديدُ سوادِ الشعر ، لا يُرى عليه أثر [السفر] ولا يعرفه [منا] أخذ . فسأله عن الإسلام ، والإيمان ، والاحسان . فقال له النبي صلى الله عليه وسلم : « الإسلام أن تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ، وتقيم الصلاة ، وتؤتي الزكاة ، وتصوم رمضان ، وتحج البيت » . قال : « صدقت » . فعجبنا له - يسأله ويصدقه قال : وسأله عن الإيمان ، فقال : « أن تؤمن بالله ، وملائكته ، وكتبه ، ورسوله ، والبعث بعد الموت ، وتؤمن بالقدر - خيره وشره » . قال : « صدقت » . وقال في الاحسان : « أن تعبد الله كأنك تراه ؛ فإن لم تكن تراه فإنه يراك » . وسأله عن الساعة ، فقال : « ما المسئول عنها بأعلم من السائل » . وسأله عن أشراطها ، فقال ما ذكروه . فلما أدبر قال : « عني بالرجل » ! فطلب فلم يوجد . فقال : « هذا جبريل جاءكم يعلمكم أمر دينكم » .^٢

حسب الملائكة
إلى إبراهيم
ولوط في
صورة الرجال

وقد استفاض أنه كان يأتيه في صورة دحية الكلبي^٣ ، وكان من أجمل الناس صورة . وقد أخبر الله في القرآن أن الملائكة أتوا إلى إبراهيم ، ثم لوطاً ، في صورة رجال . فقال تعالى : هل أتاك حديث ضيف إبراهيم المسكرمين ۝ إذ دخلوا عليه فقالوا سلبا ط قال سلم قوم منكرون ۝ فراغ إلى أهله فجاء يعجل سمين ۝ فقر به إليهم

١ - أخرجه البخاري بإسناد الحديث السابق ، وأخرجه مسلم حديثاً مستقلاً ، واللفظ للبخاري .

٢ - تقدم بيان تخريجه في ص ٥١ . قال الحافظ ابن رجب المنبلي : هذا الحديث تفرد به مسلم عن البخاري بإخراجه ، فخرجه من غير طريق عن عمر بن الخطاب . وخرجه ابن حبان في صحيحه عنه بلفظ فيه زيادات . وخرجه في الصحيحين من حديث أبي هريرة . وخرجه الإمام أحمد في مسنده عن ابن عباس . وقد روى حديث عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم أنس بن مالك ، وجبريل بن عبد الله الجلي ، وغيرهما .

٣ - تقدم بيان ذلك في ص ٢٧٧ .

قال ألا تأكلون ۖ فأوجس منهم خيفة ط قالوا لا نخف ط وبشروه بعلم عليهم ۖ
 فاقبلت امرأته في صرة فضكت وجهها وقالت عجوز عقيم ۖ قالوا كذلك قال
 ربك ط إنه هو الحكيم العليم ۖ قال فما خطبكم أيها (٤٩٣) المسلمون ۖ قالوا إنا
 أرسلنا إلى قوم مجرمين ۖ لنرسل عليهم حجارة من طين ۖ مسومة عند ربك
 للسرفين ۖ فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين ۖ فما وجدنا فيها غير بيت من
 المسلمين ۖ وتركنا فيها آية للذين يخافون العذاب الأليم - الذاريات ٥١ : ٢٤-٢٧ . فأخبر
 أنهم دخلوا على إبراهيم وسلوا عليه ، فرد عليهم وأنكرهم لما رأى من صورهم العجبية ،
 وأتامهم بالعجل السمين ضيافة لهم . فلما رآهم لا يأكلون أوجس منهم خيفة فقالوا له
 لا نخف ، ، وأخبروه أنهم رسل الله . وبشروه بالفلام العليم إسحاق بعد كبره وكبر
 امرأته وذلك من خوارق العادات . . وقالوا إنا أرسلنا إلى قوم مجرمين لنرسل
 عليهم حجارة من طين . . والملائكة أرسلوا الحجارة من السماء على قريى قوم لوط .
 وقد ذكر الله قصتهم في مواضع من القرآن - في سورة هود ، والحجر ، والعنكبوت .
 وفي كل موضع يذكر نوعاً مما جرى .

٤٩٣

١٠

وأخبر الله تعالى أنه أرسل إلى مريم العذراء البتول ملكاً في صورة بشر . فقال
 تعالى : واذكر في الكتاب مريم إذ انتبذت من أهلها مكاناً شرقياً ۖ فاتخذت من
 دونهم حجاباً ۖ فأرسلنا إليها روحنا فتمثل لها بشراً سوياً ۖ قالت إني أعوذ بالرحمن
 منك إن كنت تقياً ۖ قال إنما أنا رسول ربك ط لا هب لك غلماً زكياً ۖ قالت
 أنى يكون لى علم ۖ ولم يمسننى بشر ولم أك بغياً ۖ قال كذلك ۖ قال ربك هو
 على هين ۖ ولنجعله آية للناس ورحمة منا ۖ وكان أمراً مقضياً ۖ حملته فانتبذت
 به مكاناً قصياً ۖ فأجاءها المخاض إلى جذع النخلة ۖ قالت يليلتى ميت قبل هذا
 وكنت نسياً منسياً ۖ فنادى من تحبها ألا تحزنى قد جعل ربك تحك سرياً ۖ
 وهزى إليك بجذع النخلة تسقيط عليك رطبا جنياً ۖ فكلى واشربى وقزى
 عينا ۖ فأباً ترين من البشر أحداً فقولى إني نذرت للرحمن صوماً فلن أكلم

تمثل الملك
 لمريم بشراً

١٥

٢٠

٤٩٤ اليوم إنسيأه فأتت به (٤٩٤) قومها تحمله ط قالوا لمرم لقد جئت شيئاً فريأه
 يأخت هرون ما كان أبوك امرأ سوء وما كانت أمك بغياً فأشارت إليه ط
 قالوا كيف نكلم من كان في المهند صديأه قال إني عبد الله ط آتني الكتب
 وجعلني نبياً وجعلني مباركاً أين ما كنت ط وأوصني بالصلاة والزكاة ما دمت
 حياً ه وبراً بوالدتي ولم يجعلني جباراً شقياً والصلم على يوم وُلدت ويوم أموت ه
 ويوم أُبعث حياً ه ذلك عيسى ابن مريم ط قول الحق الذي فيه يمتنون ه ما
 كان لله أن يتخذ من ولد سبحانه ط إذا قضى أمراً فأنما يقول له كن فيكون ه وإن
 الله ربي وربكم فاعبدوه ط هذا صراط مستقيم - مريم ١٩ : ١٦ - ٣٦ . وقد ذكر الله
 النسخ في فرجها من هذا الروح في موضعين آخرين من القرآن .

فهذه الأخبار المتواترة من مجيء الملائكة في صورة البشر .

أخبار نزول الملائكة لنصر الأنبياء وتأيدهم

وأما نزولهم لنصر الأنبياء وتأيدهم فقد ذكره الله في غير موضع من كتابه في قصة
 بدر: إذ تستغيثون ربكم فاستجاب لكم أني ممدكم بألف من الملائكة مردفين ه وما
 جعله الله إلا بُشراى ولتطمئن به قلوبكم ط وما النصر إلا من عند الله ط إن الله
 عزيز حكيم - إله قوله - إذ يوحى ربك إلى الملائكة أني معكم فثبتوا الذين آمنوا
 ١٥ - الأنفال ٨ : ٩-١٢ . وقوله: ولو ترى إذ يتوفى الذين كفروا الملائكة يضربون
 وجوههم وأدبارهم ط وذوقوا عذاب الحريق - الأنفال ٨ : ٥٠ .

وقوله تعالى في يوم أحد: إذ تقول للؤمنين ألن يكفئكم أن يمدكم ربكم
 بثلاثة ألف من الملائكة منزلين ه بلى إن تصبروا وتتقوا ويأتوكم من فورهم هذا
 يمددكم ربكم بخمسة ألف من الملائكة مسومين ه وما جعله الله إلا بُشراى لكم
 ولتطمئن قلوبكم به ط وما النصر إلا من عند الله - آل عمران ٣ : ١٢٤-١٢٦ .

يوم الخندق
يوم خيبر

وقال تعالى في يوم الخندق: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَاءَتْكُمْ جُنُودٌ فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا وَجُنُودًا لَمْ تَرَوْهَا ط وَكَانَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرًا - الأحزاب ٩: ٣٣ . وقال تعالى: وَيَوْمَ تُحَنِّبُ إِذْ أَعْجَبْتُمْ كَثْرَتَكُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنْكُمْ شَيْئًا وَضَاقَتْ عَلَيْكُمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحَّبْتُمْ ثُمَّ وُلِّيتُمْ مُذْبِرِينَ ه ثُمَّ أَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَأَنْزَلَ جُنُودًا لَمْ تَرَوْهَا وَعَذَّبَ الَّذِينَ كَفَرُوا ط وَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ ه ثُمَّ يَتُوبُ اللَّهُ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ عَلَى مَنْ يَشَاءُ - التوبة ٩: ٢٥-٢٧ .

يوم الهجرة

وقال عند خروجه للهجرة: إِلَّا تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا ثَانِيَ اثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ وَأَيَّدَهُ بِجُنُودٍ لَمْ تَرَوْهَا وَجَعَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُوا السُّفْلَى ط وَكَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا ط وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ - التوبة ٩: ٤٠ .

أنواع اخر من أخبار الملائكة

وقد أخبر سبحانه عن الملائكة بقوله: إني جاعل في الأرض خليفة ط قالوا: أَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ ط وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ط قَالَ إني أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ه وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ه قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا ط إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ ه قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ ه فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إني أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ - البقرة ٢: ٣٠-٣٣ .

هاودة الله
الملائكة عند
٤٩٥
خلق آدم

وأخبر عنهم سبحانه بقوله تعالى: وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَ اللَّهِ ط بَلْ عِبَادٌ مُكْرَمُونَ ه لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ ه يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنْ ارْتَضَى وَهُوَ مِنْ خَشْيَتِهِ مُشْفِقُونَ ه وَمَنْ يَقُلْ مِنْهُمْ إني إِلَهٌ مِنْ دُونِهِ فَقَدْ لَكَ نَجْوَاهُ فِي جَهَنَّمَ - الأنبياء ٢١: ٢٦-٢٩ . فأين هذا النعت من قول هؤلاء المتفلسفة الذين يدعون أن العقل الأول رب جميع العالمين - العلوى والسفلى

وصفهم بكرتهم
عباداً مطيعين
٢٠

القياس المقام الرابع - الوجه الرابع عشر: كونهم لا يستكبرون عن عبادة الله ٤٩٧

وكذلك كل عقل حتى ينتهى إلى «الفعال»، فيزعمون أنه ربّ لما تحت فلك القمر؟ وقد قال سبحانه: «وكم من ملك في السموات لا تغنى شفعهم شيئاً إلا من بعد أن يأذن الله لمن يشاء ويرضى - النجم ٥٣: ٢٦»

كونهم لا
يستكبرون
عن عبادة الله

وقال تعالى: «فان استكبروا فالذين عند ربك يسبحون له بالليل والنهار وهم لا يسْمون - فصلت ٤١: ٢٨» وقال تعالى: «وله من في السموات والأرض طومون عنده لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون» يستحسرون الليل والنهار لا يفترّون - الأنبياء ٢١: ٢٠، ١٩: ٢٠. وقال: «إن الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته ويسبحونه وله يسجدون - الأعراف ٧: ٢٠٦»

كيفية صفوة
الملائكة

١٠

وفي الصحيحين عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال: «ألا تصفون كما تصف الملائكة عند ربها؟ قالوا: وكيف تصف الملائكة عند ربها؟ قال: «يسدون الأول، فالأول، ويتراصون في الصف»^٢. وهذا موافق لقوله تعالى: «وَالصُّفُتِ صَفًّا» فالزُّجَرَاتِ زَجْرًا» فالتلبيت ذكرًا - الصفات ٣٧: ٣-١، ولقوله عنهم: «وما مِنَّا إِلَّا له مَقَامٌ معلوم» وإنا لنحن الصّافون» وإنا لنحن المستحون - الصفات ٣٧: ١٦٤-١٦٦.

دعائم
المؤمنين

وقال تعالى: «الذين يحملون العرش ومن حوله يسبحون بحمد ربهم ويؤمنون به ويستغفرون للذين آمنوا» ربنا وسعت كل شيء رحمة وعلماً فاتغفر للذين تابوا واتبوا سبيلك وقيهم عذاب الجحيم - المؤمن ٤٠: ٧.

وصف
خزنة جهنم

وقال تعالى: «قوا أنفسكم وأهليكم ناراً وقودها الناس والحجارة عليها ملائكة غلاظٌ شدادٌ لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يُؤمرون - التحريم ٦٧: ٦» وقال

١ - لما: في الأصل «كا».

٢ - أخرجه مسلم دون البخارى في الصلاة من حديث جابر بن سمرة، وهو القطعة الأخيرة منه، وأوله: خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: «ما لي أراكم رافعي أيديكم - الحديث». وفيه: قال «يسبون الصفوف الأولى». وهذه القطعة فقط أخرجه أيضاً أبو حنيفة، والنسائي، وابن ماجه.

تعالى (٤٩٦) في صفة أهل النار: ما ضا سقره وما أدراك ما سقره لا تُثبِق ولا تَذَرُه لَوَاحَةٌ للبشره عليها تسعة عَشْرَه وما جعلنا أصحاب النار إلا ملائكة وما جعلنا عدتهم إلا فتنة للذين كفروا لِيَسْتَيَقِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الكِتَابَ وَيَزِدَادَ الَّذِينَ آمَنُوا إِيمَانًا وَلَا يَرْتَابَ الَّذِينَ أُوتُوا الكِتَابَ وَالْمُؤْمِنُونَ وَلِيَقُولَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَالْكَافِرُونَ مَاذَا أَرَادَ اللهُ بِهَذَا مَثَلًا كَذَلِكَ يُضِلُّ اللهُ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ وما يعلم جنود ربك إلا هو وما هي إلا ذكرى للبشر

— المذنب ٧٤: ٢٦-٣١ . وقال تعالى: قَلِيدٌ نَادِيهٖ سَدْعُ الزَّبَانِيَّةِ — المعلق ٩٦: ١٧-١٨ .

تفسير الزبانية

قال غير واحد من الصحابة والتابعين، كأبي هريرة، وعبد الله بن الحارث، وعطاء: هم الملائكة. وقال قتادة: الزبانية في كلام العرب، الشرط. وقال مقاتل:

هم خزنة جهنم. قال أهل اللغة، كابن قتيبة وغيره: هو مأخوذ من «الزبن»، وهو الدفع، كأنهم يدفعون أهل النار إليها. قال ابن دريد: «الزبن، الدفع؛ يقال «ناقة زبون»

إذا زبنت حالبها ودفعته برجلها؛ و«زبن القوم»، تدارأوا؛ واشتقاق «الزبانية» من الزبن.

وأيضاً في الصحاح من غير وجه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه أخبر ليلة المعراج بما رآه من الملائكة والجنة والنار، وأخبر عن البيت المعمور أنه يدخله كل يوم سبعون ألف ملك لا يعودون آخر ما عليهم.

دخولهم
البيت المعمور
١٥

وما في القرآن والأحاديث وكلام السلف من ذكر الملائكة وأحوالهم يفوق الإحصاء. وكذلك عند أهل التوراة والإنجيل ونبوت سائر الأنبياء.

١ — ابن دريد: هو أبو بكر محمد بن الحسين بن دريد بن عتامة الأزدي البصري الشافعي، إمام عصره في اللغة والأدب والشعر، صاحب «المقصورة»، و«الجمهرة في اللغة»، مرتباً على الحروف المعجمة، ط. حيدرآباد سنة ١٣٤٥ هـ في ٢ مجلدات، مع فهارس عديدة في مجلد وضما شيخنا العلامة أبو عبد الله محمد بن يوسف السورقي رحمه الله. توفي سنة ٢٢١ هـ. — ٢ — هو من حديث الاسراء الطويل، الذي أخرجاه في الصحيحين عن أنس بن مالك. ولفظ البخاري عن مالك بن ضمعة في بدء الخلق: «يصلى فيه كل يوم سبعون ألف ملك إذا خرجوا لم يعودوا إليه آخر ما عليهم»

القياس المقام الرابع - الوجه الرابع عشر : بيان كذبهم على الأنبياء ، وأن النبوة ليست كما يدعون ٤٩٩

بيان كذبهم على الأنبياء ، وأن النبوة ليست كما يدعون

وما أخبر به الأنبياء يناقض قول من قال عن الأنبياء : « إن الذي رأوه من الملائكة إنما هو ما يخيل في أنفسهم ، وإن الذي سمعوه إنما هو ما سمعوه في نفوسهم » . فان كان مقصوده أنهم أرادوا بما أخبروا به هذا فهذا كذب صريح عليهم لا حيلة فيه . وإن كان مكذباً لهم ، يقول « إنهم لم يروا شيئاً » أو « إنهم غلطوا فيما أخبروا به من ذلك » ، فهذا ليس مقام من يفسر كلامهم ويبين مرادهم ، كما يزعمه هؤلاء المتفلسفة (٤٩٧) الذين يتكلمون على النبوة بما يدعون أنه تفسير لها . والمقصود هنا بيان كذبهم على الأنبياء ، وأن النبوة ليست كما يدعون .

٤٩٧

إبطال القول
بكذب
الأنبياء

وأما الكذب للأنبياء فلخطابه مقام آخر ، مع أن هذا من أجل أهل الأرض وأكفرهم . وذلك أن الأنبياء عدد كثيرين ، وهم باجماع العقلاء غاية صفات الكمال من العقل ، والعلم ، والعدل ، والصدق ، والأخلاق الحسنة . وكل منهم لم ير الآخر ولم يستمع منه ، لا سيما محمد صلى الله عليه وسلم ، فانه لم يكن بمكة على عهده أحد يعرف شيئاً من كتب الأنبياء البتة . وكل منهم يخبر عما رأى وسمع أخباراً يصدق بعضها بعضاً . فلو لم تثبت عصمة الأنبياء وصدقهم ، بل كان الخبر بمثل هذا مجهولاً ، لوجب تواتر جنس ما رأوه . كما أن العدد الكثير إذا أخبر كل منهم أنه رأى أسود تواتر وجود السودان عند من لم يره . ولهذا لما أخبر كثير من المصروعين عن وجود الصرغ ثبت بهذا وجوده في الجملة ، ولم يكن تكذيب المصروعين فيما يخبرون به مما يعاينونه ، بل عامة العقلاء يعلم أنهم رأوا الجن الأحياء الناطقين . وهذا معلوم عند جمهور العقلاء علماً ضرورياً لا يمكنهم النزاع فيه .

٢٠

تدبير الله أمر السماء والأرض بواسطة الملائكة

وأيضاً ، فالأدلة العقلية تدل على أن الملائكة بهم يدبر الله أمر السماء والأرض ، كما قد بسط الكلام على هذا في غير موضعه . وبيّن فيه أن الحركات الثلاثة : طبيعية ، - يمكن : مكذبا في الأصل ، ولعل الصواب « يمكن » .

جميع
الحركات
مبدأها
حركة إرادية

وقسرية، وإرادية. لأن المتحرك إنما يتحرك بقوة فيه أو خارجة عنه؛ والثاني هو المقسور المتحرك قسراً، والأول إن لم يكن له شعور فهي الحركة الطبيعية، وإن كان له شعور فهي الإرادية. والقسرية تابعة للقسار، فلو لا هو لم يتحرك المقسور. والطبيعية إنما يكون إذا خرج الجسم الطبيعي عن محله فيطلب بطبعه العود إلى محله؛ فاذا عاد سكن، كالتراب إذا سقط على الأرض (٤٩٨) والماء إذا وصل إلى مقره، ونحو ذلك. فلم يبق هنا متحرك ابتداء إلا المتحرك بالحركة الإرادية. فلم أن جميع الحركات مبدأها حركة إرادية. ومعلوم أن الآدميين لا يحركون الهواء والسحاب وغير ذلك من الأجسام. فالمتحرك لها أحياء يحركون لها بالإرادة، وهؤلاء هم الملائكة.

و«المَلَك» معناه الرسول، وأصله «مَلَاك» على وزن «مَفْعَل» ولكن أقيمت حركة الهمزة على الساكن قلباً وحُذفت. وهذه المادة معناها «الرسالة» سواء تقدمت اللام على الهمزة كما في صيغة «المَلَك»، أو تقدمت الهمزة على اللام. وهذه الأمور لبسطها موضع آخر.

وإنما المقصود أن نعرف أن ما يفسرون به الملائكة والوحي مما يعلم بالاضطرار من دين الرسول أنه مناقض لما جاء به. فلم أن ما يبتونه من النبوة لا حقيقة له؛ وأن ادعاهم أن علم الأنبياء إنما يحصل بالقياس المنطقي وإما باتصال نفسه بالنفس الفلكية من أبطل الكلام. وذلك مما يبين فساد ما ذكروه في المنطق من حصر طرق العلم مادةً وصورة، وهو المطلوب في هذا الموضع؛ ويبين أنهم أخرجوا من العلوم الصادقة أجل وأعظم وأكبر مما أثبتوه؛ وأن ما ذكروه من الطرق إنما يفيد علوماً قليلة خسيصة، لا كثيرة ولا شريفة. وهذه مرتبة القوم، فانهم من أحسن الناس علماً وعملاً، وكفار اليهود والنصارى أشرف منهم علماً وعملاً من وجوه كثيرة.

١ - زاد في «تفسير المعوذتين». و«مَلَاك» مأخوذ من «المَلَك» و«المَلَاك» بتقديم الهمزة على اللام واللام على الهمزة، وهو «الرسالة». وكذلك «الألوكة» بتقديم الهمزة على اللام. قال الشاعر:
أبلغ للعبات عن مالكا * أنه قد طال حبسي وانتظاري
وهذا بتقديم الهمزة. لكن «المَلَك» هو بتقديم اللام على الهمزة، وهذا أجود، الخ.

٤٩٨

أصل الملك.

١٠

ما يبتونه من الملائكة والوحي والنبوة لا حقيقة له

٢٠

كون حصول العلم في قلوب الأنبياء من الملائكة

وما يبين ذلك أن يقال: ما يحصل في قلوب الأنبياء وغيرهم من العلم بأمر معينة إما أن يكون له سبب يقتضى حصول ذلك العلم، أو يحصل بلا سبب كما يقول ذلك من أهل الكلام من ينكر الأسباب في الوجود. فإن لم يكن له سبب بطل قولهم «إن ذلك من العقل والنفس». وإن كان له سبب أمكن أن يكون ذلك هو ملائكة تعلمهم بذلك، أو جن تعلم بعض الناس. وهم ليس لهم حجة أصلاً على نفي ذلك بتقدير ما يقولونه من قدم الأفلاك وصدورها (٤٩٩) عن علة مستلزمة لها كما يقوله ابن سينا، أو أن العلة تحركها تحريك القدوة للقتدى به على قول أرسطو وأتباعه. فعلى قول أرسطو وأتباعه وعلى كل قول ليس في العقل حجة تنفي ذلك. وإذا أمكن كون ذلك من الملائكة بطل قولهم. بل نقول: يجب أن يكون ذلك من الملائكة إذا كان له سبب. فإن كون ذلك من النفس الفلكية قد ظهر بطلانه، فوجب أن يكون ذلك من الملائكة. وهو المطلوب.

وقد أثبت طائفة من نظار المسلمين والفلاسفة وجود الملائكة والجن بهذه الطريق. وقالوا: نحن نجد أموراً تحدث في نفوسنا بغير قصد منا من العلوم والارادات، وما هو من جنس العلوم والارادات من الخواطر - خواطر الشبهات والشهوات. فلا بد لتلك من فاعل يحدثها في قلوبنا. والله سبحانه وتعالى هو خالق كل شيء، لكن لم يخلق شيئاً إلا لسبباً كما دل على ذلك استقراء خلقه للوجودات، ولا يحدث حادثاً إلا بسبب حادث. والإنسان يكون قلبه خالياً من اعتقاد الضدين ومن إرادة الضدين، فيحدث أحدهما في قلبه، فلا بد لذلك من سبب حادث أوجب ذلك. ولا يجوز إضافة ذلك إلى مجرد الحركات الفلكية، فإن نسبة الحركة الفلكية في اليوم المعين إلى الأشخاص نسبة واحدة والناس مختلفون في هذه الخواطر اختلافاً لا مزيد عليه. والشخص الواحد يختلف حاله، فتارة يكون مؤمناً وتارة يكون كافراً، وتارة برّاً

١ - سبب: كذا بالأصل، ولعله «سبب».

وتارة فاجراً، وتارة عالماً وتارة جاهلاً، وتارة ناسياً وتارة ذاكراً، بدون حدوث سبب فلكى يرجح أحد هذين الحالين على الآخر. وأهل الأرض الواحدة، والبلد الواحد، والاقليم الواحد، تختلف أحوالهم في ذلك مع أن طالع البلد لم يختلف، ومع أن المتجدد من الأشكال الفلكية قد يكون متشابه الأحوال وأحوالهم مع هذا تختلف. وهذا لبسطه موضع آخر.

فإن ظن هؤلاء أن الحوادث التي تحت الفلك ليس سببها (٥٠٠) الا تغير أشكال الفلك واتصالات الكواكب من أفسد الأقوال. ولهذا كان أصحاب هذا القول من أكثر الناس جهلاً، وكذباً، وتناقضاً، وحيرة.

استنراد

حيرة الفلكيين في أمر الكعبة وما لها من التعظيم والمهابة

ولهذا حاروا في مكة - شرفها الله - وأى شيء هو الطالع الذي بُنيت عليه على زعمهم حتى رُزقت هذه السعادة العظيمة وهذا البناء العظيم مع طول الأزمان! مع أنه لم يقصدها أحد بسوء إلا اتقم الله منه كما فعل بأصحاب الفيل، ولم يعل عليها عدو قط. والحجاج بن يوسف^٢ لم يكن عدواً لها، ولا أراد هدمها ولا أذاها بوجه من الوجوه، ولا رماها بمنسجنيق أصلاً. ولكن كان محاصراً لابن الزبير^٣، وكان ابن الزبير وأصحابه في المسجد، وكانوا يرمون بالمنسجنيق له ولأصحابه، لا لقصد الكعبة. ولم يهدموا الكعبة، ولا وقع فيها شيء من حجارة الحجاج.

لم يكن الحجاج عدواً للكعبة

١٥

١ - البناء: وكذلك يقرأ «البناء»، ويؤيد الأول عبارة بهامش الأصل، وهي: فائدة - وهذا البناء العظيم، الخ: يناسب قوله سبحانه «وإذ جعلنا البيت مثابة للناس وأماناً»، أو ذيل قوله «جعل الله الكعبة البيت الحرام»، كما قاله المصنف روح في آخر البحث. ٢ - الحجاج بن يوسف: هو أبو محمد الحجاج بن يوسف بن الحكم بن أبي عقيل بن مسعود بن طامر بن معتب بن مالك بن كعب، الثقفي. وولد عبد الملك بن مروان الحجاز ثلاث سنين، ثم وولد العراق فولها عشرين سنة. وكان جباراً عنيداً مقدماً على سفك الدماء بأذى شبة. قيل قتل مائة ألف وعشرين ألفاً. وقيل إنه كان يكثر تلاوة القرآن، ويعطى المال لأهل القرآن، وينجب الحرام. بنى مدينة «واسط»، بين البصرة والكوفة، ومات بها سنة ٩٥ هـ وله أربع وعشرون سنة. ٣ - ابن الزبير: هو أمير المؤمنين عبد الله بن الزبير بن العوام بن خويلد بن أسد بن عبد العزى بن قصي بن

بل كان ابن الزبير قد بناها^١ على قواعد إبراهيم ، وأصقتها بالأرض ، وجعل لها بابين ، كما أخبرته عائشة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « لولا قومك حديثوا عهد بجاهلية لنقضت الكعبة وأصقتها بالأرض وجعلت لها بابين - باباً يدخل الناس منه وباباً يخرجون منه » . ووصف لعائشة من الحجر ما هو من البيت قريباً من سبعة أزرع موضع انحناء الحجر ؛ وكانت قريش قد بذتها فقصّرت بها النفقة فتركوا ما تركوه من الحجر ، ورفعوها^٢ .

فلما وُلى ابن الزبير شاور الناس في ذلك . فمنهم من رأى ذلك مصلحة ، ومنهم من أشار عليه بأن لا يفعل ، وقال : « هذه الكعبة هي التي كانت على عهد النبي صلى الله عليه وسلم ، وعليها أسلم الناس » . وهذا كان رأى ابن عباس وطائفة .

والفقهاء متنازعون في هذه المسئلة . منهم من يرى إقرارها كقول ابن عباس . وهو قول مالك وغيره . ويقال إن الرشيد^٣ شاوره أن يفعل كما فعل ابن الزبير ، فأشار عليه أن لا يفعل ، ورأى أن هذا يفضي إلى انتقاص حرمة الكعبة باختلاف الملوك (٥٠١) في ذلك - هذا يهدمها لينبئها كما فعل ابن الزبير ، وهذا يرى أن يعيدها

(بقية التعليق السابق) كلاب ، أبو بكر وأبو خبيب القرشي ، أول مولود ولد بعد الهجرة بالمدينة من المهاجرين ، وأمه أسماء بنت أبي بكر الصديق ، وهو صحابي جليل وكان صواماً قواماً بطلاً شجاعاً . بويع له بالخلافة في جميع البلاد الإسلامية سنة ٦٤ هـ ومدة خلافته تسع سنين ، وكانت له مع الأمويين وقائع هائلة انتهت بمقتله في مكة سنة ٧٣ هـ . وكان حصار الحجاج له بمكة قريباً من سبعة أشهر حتى ظفر به في سابع عشر جمادى الأولى سنة ٧٣ هـ .

١ - أكل ابن الزبير بناء الكعبة سنة ٦٥ هـ ، وكان قد هدمها أثر احتراقها في ربيع الأول سنة ٦٤ هـ حين حاصره حصين بن نمير السكوني من قبل يزيد بن معاوية ورماه بالمنجنيق وهو محصور في المسجد .

٢ - حديث عائشة في نقض الكعبة وبنائها قد أخرجوه في الصحيحين وغيرهما من المسانيد والسنن من طرق ، وسيأتي الإشارة إلى بعضها .

٣ - الرشيد : هو هارون (الرشيد) ابن محمد (المهدي) ابن المنصور ، العباسي ، أبو جعفر ، خامس خلفاء الدولة العباسية في العراق ، وأشهرهم ، توفي سنة ١٩٣ هـ . قال في فتح الباري : « حكى ابن عبد البر ، وتبعه عياض وغيره ، عن الرشيد ، أو المهدي ، أو المنصور ، أنه أراد أن يعيد الكعبة على ما فعله ابن الزبير فناشده مالك ، الخ .

كما كانت . ومنهم من يرى تصويب ما فعله ابن الزبير . ويقال إن الشافعي يميل إلى هذا . فلما قُتل ابن الزبير كتب الحجاج إلى عبد الملك بن مروان يخبره بما فعل ابن الزبير ، فيخبره بأنهم وجدوا قواعد إبراهيم ، وأنه أرى ذلك لأهل مكة . فكتب إليه عبد الملك أن يعيدها كما كانت إلا ما زاده من الطول فلا يغيره . ويذكر أن ما فعله ابن الزبير لا يعلم أصله .

إعادتها كما كانت بعد ابن الزبير

ثم إن عبد الملك حدثه بعض الناس بحديث عائشة ، فقال : « ووددت أني وليت ابن الزبير من ذلك ما تولى » .^٢

تدانة عبد الملك على نقض الكعبة

والمقصود أنه - والله الحمد - لم يُرِدْها أحد من المسلمين بسوء ، لا الحجاج ولا غيره . ولكن قرامطة البحرين بعد ذلك بمدة أخذوا الحجر الأسود وبقي عندهم مدة ،^٢ فانتقم الله منهم وجرت فيهم المثلات .

فعل القرامطة

١٠

فصار هؤلاء الفلكيون حائرين في أمرها لما جعل الله لها من العز والمهابة والتعظيم مع المحبة ، ومع كون الناس من مشارق الأرض ومغاربها يأتونها بمحبة ورغبة وذلك مع المشاق العظيمة التي تزيد على مشقة عامة الأسفار من الجوع والعطش والخوف والتعب ، وأنه ليس بمكة بساتين ولا أنهار ولا غير ذلك مما تطلبه النفوس . حتى ألبأ بعضهم الحيرة إلى أن زعم أن تحتها مغارة فيها طلاسم موجهة إلى جميع الجهات ،

حيرة الفلكيين في أمر الكعبة

١٥

١ - كل ما ذكره المصنف هنا من بناء ابن الزبير الكعبة على ما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يريد أن يبنها عليه من الشكل ، ثم نقض الحجاج بن يوسف إياها وإعادتها إلى ما كانت عليه بأمر عبد الملك بن مروان ، هو مضمون الحديث السادس الطويل من باب « نقض الكعبة وبنائها » من كتاب الحج ، من صحيح مسلم ، من رواية التابسي الكبير أبي محمد صلاه بن أبي رباح المتوفى سنة ١١٤ هـ . وورد ذكر ذلك في الحديث الثاني عن عائشة من باب « فضل مكة وبنائها » في الحج ، من صحيح البخاري . وقد شرح الحافظ ابن حجر هذه القصة مبسوطاً وجمع كل ما ورد فيها من الروايات حيث تضمنت قصا صالحاً من تاريخ بناء الكعبة في « الفتوح » ج ١٠ ، ص ٢٣ ، ص ٢٥١-٢٥٨ ، ط . الأميرية ، فليراجع هنالك .

٢ - هذا مضمون الحديث السابع والثامن والتاسع من نفس الباب الآنف الذكر من صحيح مسلم ، من رواية الحارث بن عبد الله بن أبي ربيعة ، وهو المراد به بعض الناس ، الذي حدث عبد الملك بحديث عائشة .

٣ - تقدم ذكر قرامطة البحرين في ص ٢٧٩ ، ص ١١ وما بعده . وذكرنا في تعليقتنا هنالك أنهم أخذوا الحجر سنة ٢١٧ هـ وأنه بقي عندهم نيفاً وعشرين سنة .

القياس الرابع - الوجه الرابع عشر: الدليل على وجود الملائكة والجن ٥٠٥

وأنها تُبَخَّر في شهر رجب أو غيره لتصرف وجوه الناس إليها، ونحو هذه الأقوال المكذوبة التي يعلم كل من له علم بمكة أنها كذب محتلق، وأنه لا ينزل أحد قط إلى أسفل الكعبة، ولا مغارة تحتها.

والتبخير والتدخين
هو عندهم من جنس الطيب فتقصد رائحته. ومن كان قبل المسلمين من أهل الكتاب كانوا يقربون القرابين (٥٠٢) فنزل النار تأكله، وقد يدخنون بدخن. وأما المشركون من عباد الكواكب والأصنام فالتدخين عندهم من أصول العبادات.

جعل الكعبة قياماً للناس
بل وجود مكة مما يدل على القادر المختار، وأنه يخلق بمشيئته وقدرته وعلمه، كما قال تعالى: جعل الله الكعبة البيت الحرام قيماً للناس والشهر الحرام والهدى والقلائد ذلك لتعلموا أن الله يعلم ما في السموات وما في الأرض وأن الله بكل شئ عليم - المائدة ٥: ٩٧. وقد قال ابن عباس: لو ترك الناس الحج سنة واحدة لما فظروا. ولهذا كان حج البيت كل عام فرضاً على الكفاية، كما ذكر ذلك الفقهاء من أصحاب الشافعي كالقاضي أبي بكر وغيره.^٢

عود إلى أصل الموضوع

والدليل على وجود الملائكة والجن وسوسة الشياطين
والمقصود هنا أنه إذا علم ما يحدث في النفوس ليس سببه مجرد حركة الفلك مع أنه لا بد له من سبب دل ذلك على وجود الملائكة والجن. وهذا قول سلف الأمة والتابعين لهم باحسان وأئمة المسلمين. فانهم يقولون: إن الشياطين توسوس في نفوس بني آدم كالعقائد الفاسدة والأمر باتباع الهوى، وإن الملائكة بالعكس إنما تقذف في القلوب الصدق والعدل. قال ابن مسعود: «إن للملك لمة وللشيطان لمة، فلمة الملك إيعاد

١ - قول ابن عباس هذا ذكره الحافظ ابن كثير تحت تفسير قوله تعالى «وإذ جعلنا البيت مثابة للناس وأماناً من سورة البقرة بغير إسناد، ولقظه «لو لم ينجح الناس هذا البيت لأطبق الله السماء على الأرض».

٢ - قال الإمام النووي في «المجموع»: قال أصحابنا من فروض الكفاية أن تسبح الكعبة في كل سنة فلا يعطل. وليس لعدد المحصلين لهذا الفرض قدر متعين، بل الفرض وجود حجها كل سنة من بعض المكلفين».

بالخير وتصديق بالحق ، ولمة الشيطان إبعاد بالشر وتكذيب بالحق ،^١ وفي الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « ما منكم من أحد إلا وقد وكل به قرينه من الملائكة ومن الجن » . قالوا : « وإياك ، يا رسول الله » ؟ قال : « وإيأى ، إلا أن الله أعانني عليه فأسلم » . - وفي لفظ « فلا يأمرني إلا بخير »^٢ .

وقد قال تعالى : قل أعوذ بربّ الناس • ملكِ الناس • إله الناس • من شر الوسواس الخناس • الذى يُوسوس فى صدور الناس • من الجنة والناس - الناس ١١٤ . والقول الصحيح الذى عليه أكثر السلف أن المعنى : من شر الوسوس من الجنة ومن الناس - من شياطين الانس والجن^٣ .

شياطين
الانس
٥٠٢

وقال : وكذلك جعلنا لكل نبي عدوًّا شيطيين الانس والجن يوحى بعضهم إلى بعض زخرف القول غروراً - الانعام ٦ : ١١٢ . (٥٠٣) وقال النبي صلى الله عليه وسلم لأبي ذر : « يا أبا ذر ! تعوذ بالله من شياطين الانس والجن » . قال : « يا رسول الله ! أو للانس شياطين » ؟ قال : « نعم ، شرٌّ من شياطين الجن »^٤ . قال تعالى : وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا وإذا خلوا إلى شياطينهم قالوا إنا معكم إنما نحن مستهزون - البقرة ٢ : ١١٤ . وهم شياطينهم من الانس كما قال ذلك عامة السلف وكما يدل

- ١ - رواه مسمر بن عطاء بن السائب عن أبي الأحوص عن ابن مسعود موقوفاً . ورواه الترمذى ، والنسائى ، وابن حبان ، وابن أبي حاتم ، عن ابن مسعود مرفوعاً . ولفظ الترمذى : إن للشيطان لمة بإبن آدم وللملك لمة ، فأما لمة الشيطان - الخ . وفي آخره : فمن وجد ذلك فليعلم أنه من الله فليحمد الله ، ومن وجد الأخرى فليعوذ من الشيطان ، ثم قرأ : الشيطان يعدمكم الفقر - الآية .
- ٢ - أخرجه مسلم في كتاب صفة القيامة والجنة والنار ، عن عبد الله بن مسعود من طريقين ، في باب تحريش الشيطان وبمنه سراياه لفتة الناس وأن مع كل إنسان قريناً . وفيه : قرينه من الجن وقرينه من الملائكة . وقرينه فأسلم . برفع الميم وتنحها . فن رفع قال معناه : أسلم أنا من شره وقتته . ومن فتح قال : إن القرين أسلم من الاسلام ، وصار مؤمناً لا يأمرني إلا بخير ، - التوى .
- ٣ - قد شرح المصنف هذا المعنى مبسوطاً ، وشرح كل ما ذكر هنا في « تفسير المعوذتين » ، وحى الرسالة العاشرة من الجزء الثانى من مجموعة الرسائل الكبرى ، ط . مصر سنة ١٣٢٢ هـ ، ص ١٨٠-٢٠٢ .
- ٤ - ذكر الحافظ ابن كثير هذا الحديث تحت آية الانعام من تفسيره من خمس طرق لعبد الرزاق ، وابن جرير ، والامام احمد ، وابن أبي حاتم ، بعضها منقطعة وأخرى متصلة . فلتراجع .

عليه سياق القرآن، فإن شياطين الجن لم يكونوا يحتاجون إلى أن يخجلوا بهم، ولا هم يقولون لهم «إنا معكم، إنما نحن مستهزون».

كون الصواب من إلهام الملك والخطأ من إلقاء الشيطان

وقد تنازع الناس في العلم الحاصل في القلب عقيب النظر والاستدلال على أقوال.

- فهؤلاء المتفلسفة يقولون: إن ذلك من فيض العقل الفعال عند استعداد النفس. والمعتزلة يقولون: هو حاصل على سبيل التولد. والأشعري وغيره يقولون: هو حاصل بفعل الله تعالى، كما تحصل سائر الحوادث عندهم - لا يجعلون لشيء من الحوادث سبباً ولا حكمة.

حصول التثبيت والتأييد بواسطة الملائكة

والذي عليه السلف والأئمة أن الله جعل للحوادث أسباباً وحكماً، وهذه الحوادث

قد تحدث بأسباب من الملائكة أو من الجن. وأن ما يحصل في القلب من العلم

والقوة ونحو ذلك قد يجعله الله بواسطة فعل الملائكة، كما قال تعالى: إذ يوحى ربك

إلى الملائكة أني معكم فثبتوا الذين آمنوا - الأنفال ٨: ١٢. وقال تعالى: لا تجد قوماً

يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله ولو كانوا آباءهم أو أبناءهم

أو إخوانهم أو عشيرتهم أولئك كتب في قلوبهم الإيمان وأيدهم بروح منه - المجادلة

٥٨: ٢٢. وكما قال النبي صلى الله عليه وسلم: «من سأل القضاء واستعان عليه وكل إليه،

- ١٥ ومن لم يسأل القضاء ولم يستعن عليه أنزل الله إليه ملكاً يسدده». والتسديد هو إلقاء

القول السداد في قلبه. وقال تعالى: وأوحينا إلى أم موسى أن أرضعيه - قصص ٢٨: ٧.

وقال تعالى: وإذ أوحيت إلى الحواريين أن آمنوا بي وبرسولي قالوا آمنا - المائدة

٥: ١١١. وهؤلاء لم يكونوا أنبياء. بل ذلك إلهام، وقد يكون بتوسط الملك، (٥٠٤)

٥٠٤

كما قال تعالى: وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل

١ - أخرجه الترمذي، وأبو داود، وابن ماجه، وابن المنذر، والحاكم، في الأحكام من حديث أنس بن مالك. وهذا اللفظ أشبه بلفظ أبي داود. وأخرج البخاري معناه من حديث عبد الرحمن بن سمرة بلفظ

«لا تسأل الامارة، فإن أعطيتها عن مسألة وكلت إليها، وإن أعطيتها عن غير مسألة أعنت عليها» وبعده قطعة في اليمين.

رسولا فيوحي باذنه ما يشاء - البصري ٤٢ : ٥١ .

والآراء والخطأ في الرأي من إلقاء الشيطان ، ولو كان صاحبها مجتهداً معذوراً ، كما قال غير واحد من الصحابة ، كأبي بكر ، وابن مسعود ، في بعض المسائل : « أقول فيها برأى ، فان يكن صواباً فن الله ، وإن يكن خطأ فنتي ومن الشيطان والله ورسوله بريء منه » .

كون الرأي من إلقاء الشيطان

وما يكون من الشيطان إذا لم يقدر الانسان على دفعه لا يأثم به ، كما يراه النائم من أضغاث الشيطان وكاحتماله في المنام ، فانه وإن كان من الشيطان فقد رفع القلم عن النائم حتى يستيقظ .

وكذلك ما يحدث به الانسان نفسه من الشر قد تجاوز الله له عنه حتى يتكلم به أو يعمل به وإن كان من الشيطان . ففي الصحيحين عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « إن الله تجاوز لأمي عما حدثت به أنفسها ما لم تتكلم به » .^١ وفي الصحيحين من غير وجه عن أبي هريرة وابن عباس^٢ أن النبي صلى الله عليه وسلم ذكر أنه « إذا همَّ العبد بحسنة كتبت له حسنة ، فان عملها كتبت له عشر حسنات .^٣ وإذا همَّ بسيئة فلا تكتبها عليه ، فان عملها فاكتبها سيئة .^٤ وإن تركها فاكتبها له حسنة فانه إنما تركها من جرأى » .^٥

تجاوز الله عن حديث النفس بالشر

١٥

وفي الصحيح أن الصحابة سألوا النبي صلى الله عليه وسلم عن الوسوسة التي يكرهها

الوسوسة المكروهة

١ - أخرجه عن أبي هريرة ، وفيه « ما لم تعمل أو تكلم به » . ورواه أيضاً أحد ، وأهل السنن .

٢ - رواه عن النبي صلى الله عليه وسلم ابن عباس رضي الله عنهما ، أخرجه البخاري ومسلم . وهو من الأحاديث القدسية ، أوله « إن الله كتب الحسنات والسليبات ، الخ » . شرحه الحافظ ابن رجب في « جامع العلوم والحكم » . وأخرجه البخاري من حديث أبي هريرة في التوحيد ، وخرجه مسلم عنه في الإيمان من أزيمة أوجه . وهذا اللفظ مركب من ثلاث روايات عند مسلم .

٣ - هذا قطعة من رواية الأعرج عن أبي هريرة بلفظ « إذا هم عبدي بسيئة ، الخ » .

٤ - هذه القطعة من أول رواية الأعرج عن أبي هريرة بلفظ « إذا هم عبدي بسيئة ، الخ » .

٥ - هذا آخر قطعة من رواية معمر عن همام عن أبي هريرة مع زيادة كلمة « فانه » . ومعنى « من جرأى ، أو « من جرأى » : « من أجل » . وجاء في الحديث

« إن امرأة دخلت النار من جواهره ، أي من أجلها » .

القياس المقام الرابع - الوجه الرابع عشر: إبطال القول بمعرفة الغيب بدون توسط الأنبياء ٥٠٩

المؤمن ، وهي ما يلقى في قلبه من خواطر الكفر . فقالوا : « يا رسول الله ! إن أحدنا يسجد في نفسه ما لأن يُحرق حتى يصير حُممة أو يخز من السماء إلى الأرض أحب إليه من أن يتكلم به . » قال : « ذلك ضريح الايمان » . وفي حديث آخر : « الحمد لله الذى رده كيدته إلى الوسوسة » .^١

وسوسة
الشیطان في
الصلوة

وفي الصحيحين عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « إذا أذن المؤذن أدبر الشيطان وله ضراط حتى لا يسمع التأذين . فإذا قضى التأذين أقبل . فإذا أقيمت الصلوة أدبر . فإذا قضيت أقبل حتى يخيط بين^٢ المرأ وقلبه ، (٥٠٥) فيقول « اذكر كذا [اذكر كذا] » ، لما لم يكن يذكر ، حتى يظلل الرجل إن يدرى كم صلى . فإذا وجد ذلك أحدكم فليسجد سجدتين^٣ . فقد أخبر أن الشيطان يوسوس في الصلوة ، ولم يأمر بإعادة الصلوة .

٥٠٥

فالا اعتقادات والارادات الفاسدة تحصل بسبب شياطين الانس والجن . والاعتقادات الصحيحة والارادات المحمودة قد تحصل بسبب الملائكة وصالحى الانس . فان سماع الكلم قد يؤثر في قلب المستمع . فالتكلم فاعل ، فان كان السامع قابلاً لتقش كلامه في قلبه ، وإن لم يكن قابلاً لم ينتقش فيه :

إبطال القول بمعرفة الغيب بدون توسط الأنبياء

وما يذكره طوائف من الباطنية - باطنية الشيعة كأصحاب «رسائل إخوان الصفا» ، وباطنية الصوفية كابن سبعين وابن عربى وغيرهما - وما يوجد في كلام أبى حامد وغيره من أن أهل الرياضة وتصفية القلب وتركية النفس بالأخلاق المحمودة قد يعلمون

١ - أخرجه مسلم في الايمان وأبو داود في الأدب عن أبى هريرة ، ولفظ مسلم : قال ، جاء ناس من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم فسأوه «لنا نجد في أنفسنا ما يتعاظم أحدنا أن يتكلم به . » قال . وقد وجدتموه ؟ قالوا نعم . . قال ذلك صريح الايمان . . وأخرجه أبو داود عن ابن عباس قال ، جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال «يا رسول الله ! إن أحدنا يجد في نفسه يعرض بالشئ . لأن يكون حمة أحب إليه من أن يتكلم به . » فقال : « الله أكبر ، الله أكبر ، الله أكبر ! الحمد لله الذى رده كيدته إلى الوسوسة . » وأخرجه أيضاً أحمد ، والنسائى .

٢ - أخرجه الشيخان عن أبى هريرة من غير وجه في غير موضع . وفي الأصل « من ، بدل « بين ، كما في الصحيحين .

حقائق ما أخبرت به الأنبياء من أمر الإيمان بالله، والملائكة، والكتاب، والنبين، واليوم الآخر، ومعرفة الجن والشياطين، بدون توسط خبر الأنبياء هو بناء على هذا الأصل الفاسد. وهو أنهم إذا صفوا نفوسهم نزل على قلوبهم ذلك، إما من جهة العقل الفعال، أو غيره.

كلام في الغزالي قادح فيه

وأبو حامد يكثر ذكر هذا. وهو بما أنكره عليه المسلمون، وقالوا فيه أقوالا غليظة بهذا السبب الذي أسقط فيه توسط الأنبياء في الأمور الخبرية، وجعل ما جاء به الرسول من الكتاب والسنة لا يفيد معرفة شيء من الغيب، ولا يعرف معنى كلامه وما يتأول منه وما لا يتأول؛ لكن إذا ارتاض الانسان انكشفت له الحقائق، فما وافق كشفه أقره وما لم يوافقه تأوله. ولهذا قالوا: كلامه يقدح في الإيمان بالأنبياء. وذلك أن هذا مأخوذ من أصول هؤلاء الفلاسفة.

كلامه يقدح في الإيمان بالأنبياء

ولهذا كانوا يقولون: أبو حامد أمرضه الشفاء^١. وأنشده فيه ابن العربي^٢ الآيات المعروفة عنه حيث قال:

تأثر الغزالي من كتاب الشفاء.

بَرِّتْنَا إِلَى اللَّهِ مِنْ مَعْشَرٍ بِهِمْ مَرَضٌ مِنْ كِتَابِ الشِّفَاءِ.

١ - على هامش الأصل هنا: إلى هنا انتهى قلم العلامة محمد بن إسماعيل الدجيني رحمه الله.

٢ - الشفاء: هو كتاب مشهور لابن سينا في الفلسفة، تقدم ذكره مراراً كما في ص ٤٣، ٤٤، ٤٥، ٤٦.

٣ - ابن العربي: في الأصل ما شكله هكذا بن العسري، كأنه ابن القسري، أو نحوه. ولم نعتز على أمم يشبه لنا عائش بين عصر الغزالي والمصنف. وزجح كونه «ابن العربي» الامام القاضي أبو بكر بن عبد الله المسافري المتوفى سنة ٤٤٣ هـ تليذ الغزالي لكونه أديباً شامراً عدا فضائله الأخرى كما أورد من شعره في «نفع الطيب». . . ثانياً، قد تقدم في ص ٤٨٢ قوله «شيخنا أبو حامد دخل بطن الفلاسفة ثم أراد أن يخرج منهم فما قدره، ومعناه يوافق معنى هذه الآيات. ثالثاً، بدل المصراع الأخير على كون قائله متمسكاً بالسنة وقد قيل إن ابن العربي التزم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حتى أودى في ذلك، وله كتاب الرد على من خالف السنة من ذوى البدع والالحاد». قاله ابن بشكوال والمقرئ. أما المد بين العين والراء في الكتابة فلفصد إملاء الفراغ المتبق في آخر السطر حيث وقع، وليس هو بالسين كما يومم. وأما كتابة «بي» بما يشبه الياء المفردة فن عادة الكاتب في نظائره. لم يبق إلا إشكال جعل العين فاء، فلا يعبد أنه من تصحيف الكاتب.

٥٠٦ (٥٠٦) «كم قلت: يا قوم انتم على هـ شفا جُرْفٍ من كتاب (الشفاء)،
فلبا استهانوا بتبينها هـ رجعنا إلى الله حتى كنى
فاتوا على دين رسطالس هـ وعشنا على ملة المصطفى

إنكار العلماء
على الغزالي

وكلامه في «مشكوة الأنوار»، وفي «كيمياء السعادة» هو قول هؤلاء. ولهذا يذكر أن
«صاحب الرياضة قد يسمع كلام الله كما سمعه موسى بن عمران عليه السلام»،
وأشال هذه الأقاويل التي أنكرها علماء المسلمين العارفين بما جاء به الرسول من الكتاب
والسنة من الطوائف كلها - من أصحاب الشافعي ومالك وأبي حنيفة وأحمد بن
حنبل، والصوفية المحققين المتبعين للرسول، وأهل الحديث، ونظار أهل السنة.

انتصار
المصنف

للغزالي في
الحق

وقد أنكر عليه طائفة من أهل الكلام والرأي كثيراً بما قاله من الحق، وزعموا أن
طريقة الرياضة وتصفية القلب لا تؤثر في حصول العلم. وأخطأوا أيضاً في هذا التنبؤ،
بل الحق أن التقوى وتصفية القلب من أعظم الأسباب على نيل العلم.

لا يمكن أحد
معرفة الغيب
بنفسه

لكن لا بد من الاعتصام بالكتاب والسنة في العلم والعمل، ولا يمكن أن أحداً
بعد الرسول يعلم ما أخبر به الرسول من الغيب بنفسه بلا واسطة الرسول، ولا يستغنى
أحد في معرفة الغيب عما جاء به الرسول. وكلام الرسول مبين للحق بنفسه، ليس كشف
أحد ولا قياسه عياراً عليه. فما وافق كشف الانسان وقياسه واقفه، وما لم يكن
كذلك خالفه. بل ما يسمى «كشفاً»، و«قياساً»، هو مخالف للرسول. فهذا قياس
فاسد وخيال فاسد، وهو الذي يقال فيه «نعوذ بالله من قياس فلسفي وخيال صوفي».

٥٠٧ ٢٠

والانسان قد يصنئ نفسه ويلقى الشيطان في نفسه أشياء، فإن لم يعتصم بالذكر المنزل
وإلا اقترن به الشيطان، كما قال تعالى: «ومن يعش عن ذكر الرحمن نقيض له شيطاناً
فهو له قرين - الزخرف ٤٣: ٣٦، وقوله: فمن اتبع هُداى (٥٠٧) فلا يضل ولا

يشقى - طه ٢٠: ١٣٢.

الفرق بين طرق متكلمي الاسلام وطرق المناطقة الفلاسفة

فان قيل: ما ذكره أهل المنطق من حصر طرق العلم يوجد نحو منه في كلام متكلمي

المسلمين ، بل منهم من يذكره بعينه إما بعباراتهم وإما بتغيير العبارة ، قيل : الجواب من وجهين .

أحدهما : أن ليس كل ما يقوله المتكلمون حقاً . بل كل ما جاء به الرسول فهو حق ، وما قاله المتكلمون وغيرهم مما يخالف ذلك فهو باطل . وقد عرف ذم السلف والأئمة لأهل الكلام المحدث المشتمل على الباطل المخالف للكتاب والسنة . وقد بسط الكلام عليهم في غير هذا الموضوع . ومرّ أن الكلام المذموم الذي ذمّه السلف الطيب — أتباع الصحابة والتابعين لهم باحسان — هو الكلام الباطل ، وهو المخالف لما جاء به الرسول .

وهذان وصفان ملازمان : فكل ما خالف ما جاء به الرسول فهو باطل ، وكل كلام في الدين باطل فهو مخالف لما جاء به الرسول . وبطلان ذلك قد يعلم بالأدلة العقلية مع دلالة الشرع على بطلانه . ودلالة الشرع تكون تارة بالأخبار عن الحق والباطل ، وتارة بالارشاد والهداية إلى الأدلة التي بها يعرف الحق ، وينظر العاقل في تلك الأدلة التي أرشد الرسول إليها ودل عليها .

الثاني أن يقال : متكلموا الاسلام لم يسلكوا طريق هؤلاء الفلاسفة . فانه ليس فيهم أحد يحصر طرق العلم حصراً يدخل فيه الأنبياء كما فعل هؤلاء حيث جعلوا ما علمه الأنبياء داخلاً في طريقهم ، فجعلوا النبوة من جنس ما يكون لبعض الناس إذا كان فيه ذكاء وزهد . بل المتكلمون متفقون على أن النبي يعلمه الله بما لا يعلم به غيره بمشيئة الرب وقدرته . فانه متفقون على أن الله يفعل بمشيئته وقدرته ، وأنه يرسل ملكاً إلى النبي ، وهو يعلم الملك ، ويعلم ما يقول وما يقوله للنبي . ليس فيهم من يقول إن الله لا يعلم الجزئيات ، ولا أن الله ليس بقادر مختار ، ولا أن الأفلاك قديمة أزلية ، ولا من ينكر معاد الأبدان ، ولا من يقول إن ملائكة الله مجرد ما يتخيل في النفوس كما يتخيل للنائم ، ولا كلام الله (٥٠٨) مجرد ما يتخيل في النفوس من الأصوات ، ولا من يقول إن ما يعلمه الأنبياء من الغيب إنما يفيض على نفوسهم من النفس الفلكية ،

ليس كل ما يقوله المتكلمون حقاً

قاعدة كلية لمعرفة الباطل في الدين

بيان ما خالف فيه المتكلمون الفلاسفة

٢٠

٥٠٨

ولا يجعل أحدهم « اللوح المحفوظ » هو النفس الفلكية .

ولا يقول أحد منهم إن شيئاً غير الله أبدع ما سواه كما يقوله هؤلاء : إن « العقل الأول » أبدع كل ما سواه من الممكنات ، ويستتبعه من ينتسب إلى الإسلام منهم « القلم »^١ ، ويظنون أن الحديث المروى « إن أول ما خلق الله العقل قال له « أقبل ، فأقبل ، ثم قال له « أدبر ، فأدبر ، هو هذا العقل . والحديث لفظه حجة عليهم ، لا لهم . ومع هذا فلو كان حجة لهم لم يَحْجُز التمسك به لأنه موضوع باتفاق أهل المعرفة بالحديث ، كما ذكر ذلك الدارقطني ، وابن حبان ، وأبو الفرج ابن الجوزي ، وغيرهم .^٢

بطلان جعلهم النبوة جزءاً من الفلسفة

والتكلمون إذا حصروا طرق العلم حصروا طرق مثلهم وأمثالهم ، فيذكرون الحسيات والعقليات الضرورية والنظرية سواء كان ذلك الحصر مطابقاً أو ليس بمطابق .^{١٠} لم يقصدوا أن يذكروا الطريق التي بها يعلم النبي ما يوحى إليه ، بل هذه الطريق خارجة عما يقدرون عليه وأمثالهم من الطرق ، وليست من جنسها عندهم ، بخلاف المتفلسفة . فإن النبي عندهم من جنس غيره من الأذكياء الزهاد لكنه قد يكون أفضل ، والنبوة عندهم جزء من الفلسفة . وهذا هو الضلال العظيم . فإن الفلسفة كلها لا يصير صاحبها في درجة اليهود والنصارى بعد النسخ والتبديل ، فضلاً عن درجتهم قبل ذلك ، فضلاً عن درجة المؤمنين - أهل القرآن كالصحابة والتابعين ، فضلاً عن درجة واحد من الأنبياء ، فضلاً عن الرسل ، فضلاً عن أولى العزم منهم ، بل عامة أذكياء الناس وأزهد الناس أن يكون مُشبهها للتابعين باحسان (٥٠٩) للسابقين الأولين .^{١٥}

فأما درجة السابقين الأولين كأبي بكر وعمر فتلك لا يبلغها أحد . وقد ثبت في الصحيحين عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « قد كان في الأمم قبلكم مُحمدٌ ثون ، فإن

درجة السابقين الأولين

١ - شيئاً : في الأصل « شيء » .

٢ - القلم : في الأصل « العلم » .

٣ - تقدم بيان المصنف لهذا الحديث الموضوع باليسط في ص ١٩٦ ، ١٩٧ وكذلك في ص ٢٧٥ ، ٢٧٦ .

يكن في أمتي فعمر،^١ وفي حديث آخر: «إن الله ضرب الحق على لسان عمر وقلبه»^٢.
 وقال علي: «كنا نتحدث أن السكينة تنطق على لسان عمر»^٣. وفي الترمذي وغيره:
 «لو لم أبعث فيكم لبعث فيكم عمر، ولو كان بعدى نبي ينتظر لكان عمر»^٤.
 ومع هذا فالصديق أكل منه. فان الصديق كل في تصديقه للنبي، فلا يتلقى إلا
 عن النبي، والنبي معصوم. والمحدث - كعمر - يأخذ أحياناً عن قلبه ما يلهمه ويحدث
 به، لكن قلبه ليس معصوماً. فعليه أن يمرض ما أتى عليه على ما جاء به الرسول،
 فان واقفه قلبه، وإن خالفه رده. ولهذا قد رجع عمر عن أشياء، وكان الصحابة يناظرونه
 ويحتجون عليه، فاذا بُيِّنت له الحججة من الكتاب والسنة رجع إليها وترك ما رآه.
 والصدّيق إنما يتلقى عن الرسول، لا عن قلبه. فهو أكمل من المحدث. وليس بعد
 أبي بكر صدّيق أفضل منه، ولا بعد عمر محدث أفضل منه.

الموازنة
بين الصديق
والمحدث

كون معيار الولايات عند العارفين هو لزوم الكتاب والسنة

ولهذا كان الشيوخ العارفون المستقيمون من مشايخ التصوف وغيرهم يأمرّون أهل

العارفون
يأمرّون
بلزوم
الكتاب
والسنة

١ - أخرجه البخاري في فضائل الأصحاب عن أبي هريرة، ولفظه «لقد كان فيما قبلكم من الأمم محدثون، فان
 يكن في أمتي أحد فانه عمر». وأخرجه عن عائشة مسلم، والترمذي، والنسائي. والمحدث - بفتح
 الهمزة المشددة - هو الملهم، وهو من أتى في روعه شيء من قبل الملائكة الأعلى فيكون كالذي حدثه غيره به؛
 وقيل من يجرى الصواب على لسانه من غير قصد؛ وقيل مكلم. أي تكلمه الملائكة بغير نبوة. قاله الحافظ
 في الفتح. وقد ذكر شرح المصنف لهذا الحديث وما يتعلق بمرتبته التحديث العلامة ابن القيم رح في
 مدارج السالكين، ج ١، ص ٢٢.

٢ - أخرجه الترمذي وأحمد من حديث ابن عمر، وفيه «جعل بدل ضرب». قال الحافظ: وأخرجه أيضاً

أحمد من حديث أبي هريرة، والطبراني من حديث بلال. وأخرجه في الأوسط من حديث معاوية.

٣ - رواه الطبراني في الأوسط. وإسناده حسن. قاله الهيثمي في «مجمع الزوائد». وذكره أبو الفرج ابن الجوزي

في «سيرة عمر بن الخطاب»، ط. مصر سنة ١٩٣١ م، ص ٢١٢. من غير وجه، عن الشعبي، وذر بن

حبيش، وعمرو بن ميمون، وطارق بن شهاب، كلهم عن علي رضي الله عنه.

٤ - القطعة الثانية فقط أخرجا أحمد، والترمذي في المناقب، من حديث عفة بن عامر، ولفظها «لو كان (من)

بعدي نبي لكان عمر بن الخطاب». وأخرجه أيضاً ابن حبان، والحاكم. وأخرجه الطبراني في الأوسط

من حديث أبي سعيد.

٥ - الصديق: في الأصل «التصديق».

القياس المقام الرابع - الوجه الرابع عشر: كون معيار الولاية لزوم الكتاب والسنة ٥١٥

القلوب - أرباب الزهد، والعبادة، والمعرفة، والمكاشفة - بلزوم الكتاب والسنة. قال الجنيد بن محمد: «علمنا هذا مقيّد بالكتاب والسنة. فمن لم يقرأ القرآن ويكتب الحديث لا يصلح له أن يتكلم بعلمنا». وقال الشيخ أبو سليمان الداراني: «إنه كَتَمْتُه بقلبي النكته من نكت القوم فلا أقبلها إلا بشاهدين - الكتاب والسنة». وقال أيضاً:

• ليس لمن أُلِّم شيئاً من الخير أن يفعله حتى يسمع فيه بأثر». وقال أبو عثمان التيسابوري: «من أمر السنة على نفسه قولاً (٥١٠) وفعلًا نطق بالحكمة، ومن أمر الهوى على نفسه نطق بالبدعة. فان الله يقول: وإن تطيعوه تهتدوا - النور ٢٤: ٥٤». وقال آخر: «من لم يستهم خراطره في كل حال فلا تعدّه في ديوان الرجال».

قصّة البسطامي
مع صاحبه
١٠

وقيل لأبي يزيد البسطامي: «قد قدم شيخ من أصحابك». فذهب ليزوره، فراه قد بصق في القبلة، فقال: «ارجعوا بنا! هذا رجل لم يأتنه الله على أدب من آداب الشريعة فكيف يأتنه على سرّه؟ وهذا الذي فعله أبو يزيد يستدل عليه بما في السنن سنن أبي داود وغيره - أن رجلاً كان إماماً في مسجد من مساجد الأنصار - فان كل قبيلة كان لها مسجد - فجاء النبي صلى الله عليه وسلم فرأى بصاقاً في القبلة، فقال: «من فعل هذا؟ فذكرنا الامام، ففهم أن يصلوا خلفه. فلما جاء ليؤمّمهم منعوه وقالوا: «إن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهانا أن نصلّي خلفك». فجاء إليه، فذكر ذلك له. فقال: «صدقوا. إنك آذيت الله ورسوله».

العمدة هو
اتباع الرسول

وقال غير واحد من الشيوخ والعلماء^٤: «لو رأيتم الرجل يطير في الهواء ويمشي

١ - أبو عثمان التيسابوري: هو الزاهد الكبير أبو عثمان الحيري، سعيد بن إسماعيل بن سعيد بن منصور، شيخ نيسابور وواعظها وكبير الصوفية بها. قيل إنه كان مستجاب الدعوة. قال أبو عمرو بن نجيد: في الدنيا ثلاثة لا رابع لهم، أبو عثمان نيسابور، والجنيد بغداد، وأبو عبد الله بن الجلاء بالشام. توفي سنة ٢٩٨ هـ. - عن «تاريخ بغداد»، و«الشدرات».

٢ - إماماً: في الأصل «إمام» بالرفع. ٣ - أخرجه أبو داود وابن حبان في الصلوة من حديث السائب بن خلاد من غير هذا الوجه. وله أصل في الصحيحين.

٤ - منهم الشيخ أبو يزيد البسطامي، فقد ذكر عنه ابن خلكان في ترجمته على نحو هذا القول. وقد أكثر الحافظ ابن القيم رح من أقوال وأحوال الصوفية في هذا الباب في «مدارج السالكين» ج ٢، ص ٧٤-٧٦.

على الماء فلا تغتروا به حتى تنظروا وقوفه عند الأمر والنهي . . . ومثل هذا كثير في كلام المشايخ والعارفين وأئمة الهدى . وأفضل أولياء الله عندهم أكملهم متابعة للأنبياء . ولهذا كان الصديق أفضل الأولياء بعد النبيين . فما طلعت شمس ولا غربت على أحد بعد النبيين والمرسلين أفضل من أبي بكر لكمال متابعتهم . وهم كلهم متفقون على أنه لا طريق للعباد إلى الله إلا باتباع الوسطة الذي بينهم وبين الله . وهو الرسول .

ولكن دخل في طريقهم أقوام يبدع وفسوق وإلحاد . وهؤلاء مذمومون عند الله وعند رسوله وعند أولياء الله المتعينين . وهم صالحوا عباده . مثل من يظن أن لبعض الأولياء طريقاً إلى الله بدون اتباع الرسول ، أو يظن أن من الأولياء من يكون مثل النبي ، أو أفضل منه ، أو أنه يكون من هو خاتم الأولياء أفضل من السابقين الأولين ، أو أعلم بالله من خاتم الأنبياء . وأمثال هذه المقالات التي تقوّها (٥١١) من دخل فيهم من الملاحدة الضالين . ومن هذا الوجه صار قوم متصوفون يتفلسفون .

معارب الولاية
عند التصوفة

٥١١ ١٠

وتكلم ابن سينا في « إشارات » ، على « مقامات العارفين »^٢ . وقال الرازي في شرحه : « هذا الباب أجل ما في الكتاب ، فانه رتب علم الصوفية ترتيباً ما سبقه إليه من قبله ولا يلحقه من بعده » . وهذا الذي قاله الرازي قاله بحسب معرفته ، فانه لم يكن عارفاً بطريق الصوفية العارفين المتبعين للكتاب والسنة . ولعله قد رأى من صوفية وقته وفيه من الجهالات والضلالات ما رأى أن هذا الكلام أحسن ما يرتب عليه طريقهم . وقد ذكر في « مقامات العارفين » ، أمر النبوة التي يثبتونها .

كلام ابن سينا
على مقامات
العارفين

١٥

الفناء المذموم والفناء المحمود^٣

وآخر ما انتهى إليه العارفون في تسليكه هو « الفناء عما سوى الحق » الذي أئتمته والبقاء

كرون الفناء
عن شهود
السوى نقصاً
لا غاية

١ - متصوفون : كذا بالأصل ، ولعله « يتصرفون » .

٢ - هو النمط التاسع من قسم الالهيات من « الاشارات » لابن سينا .

٣ - قد شرح العلامة ابن القيم رح مقام الفناء بكل بسط ، مع ذكر أسماؤه ومراتبه ومدوحه ومذمومه ومتوسطه ،

في موضعين من كتابه الكبير ، مدارج السالكين ، ص ١٠١ ، وهما ج ١١ ص ٧٩-٩١ ، وج ٢ ص ٢٢٦-٢٤٦ .

به . وهذا لو كان سالكه يؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ، ويفعل ما أمر الله به ويتقى عما نهى الله عنه ، فيسلك سلوك أتباع الرسل ، لكانت هذه الغاية سلوكاً ناقصاً عند أئمة العارفين . فان « الفناء » الذي أثبتته إنما هو « الفناء عن شهود السوى » ، وكذلك من اتبعه مثل ابن الطَّفَيْل المغربي صاحب رسالة « حتى بن يقظان » ، وأمثاله . وهذا « فناء عن ذكر السوى وشهوده وخطوره بالقلب » . وهذا حال ناقص يمرض لبعض السالكين ، ليس هو الغاية ، ولا شرطاً في الغاية .

كرون الفناء عن
عبادة السوى
هي الغاية

بل الغاية « الفناء عن عبادة السوى » . وهو حال إبراهيم ومحمد الخليلين صلى الله عليهما وسلم تسليماً . فانه قد ثبت في الصحاح عن النبي صلى الله عليه وسلم من غير وجه أنه قال : « إن الله اتخذني خليلاً كما اتخذ إبراهيم خليلاً » .^٢

حقيقة الفناء
المحمود

وحقيقة هذا « الفناء » هو تحقيق الحنيفة ، وهو إخلاص الدين لله . وهو أن يفنى بعبادة الله عن عبادة ما سواه ، وبمحبة عن محبة ما سواه ، وبطاعته عن طاعة ما سواه ، وبخشية عن خشية ما سواه ، وبالحب فيه والبغض فيه عن الحب فيما سواه والبغض فيه . فلا يكون لمخلوق من المخلوقين (٥١٢) - لا لنفسه ولا لغير نفسه - على قلبه شركة مع الله تعالى . ولهذا أمر إبراهيم الخليل بذبح ابنه ، فانه كان قد سأل الله أن يهبه إياه ، ولم يكن له ابن غيره . فان الذبيح هو إسماعيل على أصح القولين للعلماء وقول أكثرهم ، كما دل عليه الكتاب والسنة . فقال الخليل : رَبِّ هَبْ لِي مِنَ الصَّالِحِينَ - الصافات ٣٧ : ١٠٠ . قال

٥١٢

الذبيح هو
إسماعيل

١ - ابن الطفيل : هو أبو بكر ، بالأفنجي عرفاً (Abubacer) (أو أبو جعفر) محمد بن عبد الملك بن محمد بن محمد بن الطفيل القيسي ، أو الأندلسي ، الفيلسوف الطبيب المغربي . وكانت بينه وبين ابن رشد مباحث ومراجعات . توفي بمراكش سنة ٥٨١ هـ . وتصنيفه رسالة « حتى بن يقظان » قصة فلسفية تعرف أيضاً باسم « أسرار الحكمة الاشرافية » استخلصها من ألفاظ الرئيس ابن سينا ، وحقيقتها هي فلسفة الافلاطونية الجديدة في صورتها الاسلامية ، نشرها بوكوك (Pococke) سنة ١٦٧١ م ، ثم طبع في اكسفورد سنة ١٧٠٠ م ، وبمصر سنة ١٢٩٩ هـ . - عن « دائرة المعارف الاسلامية » و « معجم المطبوعات » .

٢ - أخرجه مسلم في الصلوة من ضمن حديث جندب بن عبد الله ، ونقله : « إني أرى إلى الله أن يكون لي منكم خليل ، فان الله تعالى قد اتخذني خليلاً ، الخ » ، وفيه « لا تتخذوا القبور مساجد » . وذكره ابن كثير في قوله تعالى « واتخذ الله إبراهيم خليلاً » وقال إنه جاء من طريق جندب بن عبد الله البجلي ، وعبد الله بن عمرو بن العاص ، وعبد الله بن مسعود ، مرفوعاً .

الله: فَبَشَّرْتَهُ بِعُلْمٍ حَلِيمٍ - لِمَافَات ٧٣: ١٠٩. والغلام الحليم لإسماعيل. وأما إسحق فقال فيه: فَبَشَّرْتَهُ بِغُلَامٍ عَليمٍ. وإسحق بُشِّرَتْ به سارة أيضاً لما غارت من هاجر. والله ذكر قصته بعد قصة الذبيح. فانه لما ذكر قصة الذبيح قال بعدها: وبَشَّرْتَهُ بِإِسْحَاقَ نَبِيًّا مِنَ الصَّالِحِينَ - لِمَافَات ٣٧: ١١٢.

والمقصود هنا أن الله أمر الخليل بذبح ابنه - بكره - امتحاناً له وإبتلاء ليخرج من قلبه حجة ما سوى الله لئتم كونه خليلاً بذلك. فهذا هو الكمال. وأما مجرد شهوده الحق من غير فعل ما يحبه ويرضاه فهذا ليس بإيمان ينجي من عذاب الله، فضلاً عن أن يكون هذا غاية العارفين.

مجرد شهود الحق لا ينجي

ثم الذي لا يشهد السوي مطلقاً إن شاهده عين السوي فهذا قول الملاحدة القائلين بوحدة الوجود. وإن كان ذلك لغيبته وإعراضه عن شهود السوي فن شهد ما سواه مخلوقاً له - آية له - وشهد ما فيه من آياته كان أكمل ممن لم يشهد هذا.

فضل شهود السوي مخلوقاً لله وآية له

وهؤلاء قد يبلغ بهم الأمر إلى أن يروا أن شهود الذات مجردة عن الصفات هو أعلى مقامات الشهود. وهذا من جهلهم. فان الذات المجردة عن الصفات لا حقيقة لها في الخارج، وليس ذلك رب العالمين. ولكن هم في أنفسهم جردوها عن الصفات وشهدوا مجرد الذات (٥١٣) الذات، كما يشهد الانسان تارة علم الرب وتارة قدرته. فهؤلاء شهدوا مجرد ذات مجردة. فهذا في غاية النقص في معرفة الله والإيمان به. فكيف يكون هذا غاية؟ ومنهم من ينظر هذا شرطاً في السلوك، وليس كذلك. بل السابقون الأولون أكمل الناس ولم يكن مثل هذا يخطر بقلوبهم، ولو ذكره أحد عندهم لدموه وعابوه.

شهود مجرد كون الذات نقصاً

١٥ ٥١٣

الفرق بين شهود الخلق وشهود الشرع

ومن جعل من الصوفية هذا «الفناء» غاية وقال إنه يقنى عن شهود فعل الرب حتى لا يستحسن حسنة ولا يستقبح سيئة فهذا غلط عند أئمة القوم. وأصحاب هذا «الفناء»

٢٠

١ - كذا في الأصل، ولم يرد في التنزيل آية هكذا. والوارد هو قوله: إنا نبشرك بغلام عليم - الحجر ١٥: ٥٣، وقوله: وبشروه بغلام عليم - الذاريات ٥١: ٢٨.

وصية الجند
لأصحابه

يسمون هذا اصطلاحاً ، و « محوياً ، و « جمعاً » . وكان الجنيد - رضى الله عنه - لما رأى طائفة من أصحابه وصلوا إلى هذا أمرهم بالفرق الثانى ، وهو أن يفرقوا بين المأمور والمحذور ، وما يحبه الله وما يسخطه ، حتى يحبوا ما أحب ويغضوا ما أبغض . وإلا فاذا شهدوا خلقه لكل شىء ولم يشهدوا إلا هذا الجمع استوت الأشياء كلها فى شهودهم لشمول الخلق والمشئنة والقدرة لكل شىء . وهذا شهود لقدره ، لا لشرعه ودينه . فلم يبق فى قلوبهم حب لما يحبه وبغض لما يبغضه ، وموالاته لما يواليه ومعاداة لما يعاديه ، وكانوا ممن أنكر عليهم سبحانه بقوله : أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصلح كالمفسدين فى الأرض أم نجعل المتقين كالفجار - ص ٣٨ : ٢٨ . وقال فيهم : أم حسب الذين اجترأوا السيئات أن نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصلح سواء بحياهم ومماتهم ساء ما يحكمون - الآية ٤٥ : ٢١ . وقال : أفنجعل المسلمين كالمجرمين ه ما لكم قوة كيف تحكمون - القلم ٦٨ : ٢٦ .

ونفس ولاية الله مخالفة لعداوته . وأصل الولاية والعداوة الحب (٥١٤) والبغض . فأولياء الله هم الذين يحبون ما أحب ويغضون ما أبغض ، وأعداؤه الذين يبغضون ما يحب ويحبون ما يبغض . وقد قال تعالى : لا تجد قوماً يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حادَّ الله ورسوله ولو كانوا آباءهم أو أبناءهم أو إخوانهم أو عشيرتهم أولئك كتب فى قلوبهم الايمان وأتيدهم بروح منه - المجادلة ٥٨ : ٢٢ . وقال تعالى : فسوف يأتى الله بقوم يحبهم ويحبونه أذلة على المؤمنين أعززة على الكافرين يجاهدون فى سبيل الله ولا يخافون لومة لائم - المائدة ٥ : ٤٤ . وقال : إن كنتم تحبون الله فاتبعونى يحبكم الله ويغفر لكم ذنوبكم - آل عمران ٣ : ٢١ .

فمن لم يشهد بقلبه إلا خلقه الشامل ومشئته العامة وربوبيته الشاملة لكل شىء لم يفرق بين وليه وعدوه ، ولم تتميز عنده الفرائض والنوافل وغيرها . وقد ثبت فى صحيح البخارى عن أبى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم قال : يقول الله : « من عادى لى ولياً فقد بارزنى بالمحاربة . وما تقرب إلى عبدى بمثل ما افترضت عليه .

أصل ٥١٤
الولاية
والعداوة
الحب
والبغض
١٥

الحديث
القدسى
عادى لى ولياً ،
- التمييز
الفرائض
والنوافل

ولا يزال عبدى يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه . فإذا أحبه كنت سمعته الذى يسمع به ، وبصره الذى يبصر به ، ويده التى يبطش بها ، ورجله التى يمشى بها . فبى يسمع . وبى يبصر ، وبى يبطش ، وبى يمشى . ولئن سألتى لأعطينه ، ولئن استعاذنى لأعذته وما ترددتُ عن شيء أنا فاعله ترددى عن قبض نفس عبدى المؤمن — يكره الموت وأكره مساءته ، ولا بد له منه .

فالناسظر إلى (٥١٥) القدر فقط لا يفرق بين مأمور ومحذور سواء كان فرضاً أو نفلاً . وهو مع هذا لا بد لنفسه أن تميل إلى شيء وتفر عن شيء ، فإن خلواً الحى عن الارادة مطلقاً محال . فإن لم يجب ما يحبه الله ويبغض ما يبغضه أحب ما تحبه نفسه وأبغض ما تبغضه نفسه . فيخرج عن الفرق الالهى النبوى — الذى هو حقيقة قول « لا إله إلا الله » وحقيقة دين الاسلام — إلى الفرق النفسانى الشيطانى .

ثم هؤلاء صاروا فرقة . أما ابن سينا وأمثلة من الملاحدة فانهم يأمرون بهذا مع سائر إلحادهم من نبي الصفات ، وقدم الأفلاك ، وإنكار معاد الأبدان ، وجعل النبوة تنال بالكسب كالذكاء والزهد وإنما يفرض عليها فيض من العقل الفعال . فيخرج من دين المسلمين واليهود والنصارى .

بل الفناء المحمود عند العارفين هو تحقيق شهادة أن لا إله إلا الله . فلا يشهد لمخلوق شيئاً من الالهية . فيشهد أنه لا خالق غيره ، ويشهد أنه لا يستحق العبادة غيره ، ويتحقق بحقيقة قوله : إِيَّاكَ تَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ — الفاتحة ١ : ١ ، وقوله : فاعْبُدْهُ وَتَوَكَّلْ

١ — تفرد باخراج هذا الحديث القدسي البخارى دون بقية أصحاب الكتب . وقد روى من وجوه آخر لا تخلو كلها عن مقال . فأخرجه أحمد ، وابن أبى الدنيا ، وأبو نعيم ، والبيهقى ، عن عائشة : والطبرانى ، والبيهقى ، عن أبى أمامة : والاسماعيلي عن علي : والطبرانى عن ابن عباس : وأبو يعلى ، والبرار ، والطبرانى ، عن أنس : والطبرانى عن حذيفة مختصراً : وابن ماجه ، وأبو نعيم ، عن ماز بن جبل مختصراً : وأحمد ، وأبو نعيم . عن وهب بن منبه مقطوعاً — عن « فتح البارى » . وهذا اللفظ يختلف عن لفظ البخارى في مواضع . وليس فيه ، فبى يسمع ، وبى يبصر ، وبى يبطش ، وبى يمشى . وقد شرحه الحافظ ابن القيم رح في « الجواب الكافي » ، ط ٥١٣ : ٦ ، ص ٢٤٩-٢٥٣ . وهو الحديث الثامن والثلاثون من شرح تحسين حديثه للحافظ ابن رجب الحنبلى .

٥١٥
الفرق الالهى
والفرق
النفسانى

كون عدم
التفريق
إلحاداً

الفناء المحمود
تحقيق إياك
تعبد وإياك
نستعين

عليه - مرد ١١: ١٢٣. وإلا فإذا شهدت أنه المستحق للعبادة مع رؤيتك نفسك لم تشهد حقيقة «إياك نستعين»، وإذا شهدت حقيقة أنه الفاعل لكل شيء ولم تشهد أنه المستحق للعبادة دون ما سواه وأن عبادته إنما تكون بطاعة رسوله لم تشهد حقيقة «إياك نعبد». وإذا تحققت بقوله «إياك نعبد وإياك نستعين» تحققت بالفناء في التوحيد الذي بعث الله به رسله وأنزل به كتبه. قال الله تعالى: «وَأذْكُرْ اسْمَ رَبِّكَ وَتَسْتَلِّ إِلَيْهِ تَبْتِيلاً» رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَاتَّخِذْهُ وَكِيلًا - المزل ٧٣ و ٨٠. وقال تعالى: «فَاعْبُدْهُ وَتَوَكَّلْ عَلَيْهِ» - مرد ١١: ١٢٣. وقال تعالى: «وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجاً وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ وَمَنْ يَتَوَكَّلْ (٥١٦) عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ» - الطلاق ٦٥: ٢ و ٣. وقال تعالى قل هو ربي لا إله إلا هو عليه تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ مَتَاب - الرعد ١٣: ٣٠.

ولهذا لما سلك ابن عربي وابن سبعين وغيرهما هذه الطريق الفاسدة أورثهم ذلك «الفناء عن وجود السوى». فجعلوا الموجود واحداً ووجود كل مخلوق هو عين وجود الحق. وحقيقة «الفناء» عندهم أن لا يرى إلا الحق، وهو الرائي والمرئي، والعباد والمعبود، والذاكر والمذكور، والناكح والمنكوح. والآمر الخالق هو الأمر المخلوق. وهو المتصف بكل ما يوصف [به] الوجود من مدح وذم. وعباد الأصنام ما عبدوا غيره، وما ثم موجود مغاير له ألبتة عندهم. وهذا منتهى سلوك هؤلاء الملحدين.

حقيقته قول فرعون، لأن فرعون كان في الباطن عالماً بأن ما يقوله باطل، وكان جاحداً مريداً للعلو والفساد. ولهذا جحد وجود الصانع بالكلية. وأما هؤلاء الجهال ضلالاً يحسبون أن ما يقولونه هو حقيقة إثبات الرب وتعظيمه، وهو في الحقيقة قول فرعون. فان فرعون ما كان ينكر وجود هذا العالم، ولا ينكر أن الموجودات تشترك في مسمى «الوجود»، وإنما كان ينكر أن لهذا الوجود خالقاً مابياً له. ولهذا أمر ببناء الصرح ليكذب موسى بزعمه أن للعالم إلهاً فوقه. قال تعالى: وقال فرعون

يَهَامُنْ ابْنَ لِي صَرَحًا لَعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ ۖ أَسْبَابَ السَّمَوَاتِ فَأَطَّلِعُ إِلَى إِلَهِ
 مُوسَى وَإِنِّي لِأَظُنُّهُ كَاذِبًا ۖ وَكَذَلِكَ زَيْنٌ لِفِرْعَوْنَ سَوْءَ عَمَلِهِ وَصُدَّ عَنْ
 السَّبِيلِ ۖ وَمَا كَيْدُ فِرْعَوْنَ إِلَّا فِي تَبَابٍ - الفجر ٤٠ : ٣٦ و ٣٧ . وقال تعالى : وقال
 فِرْعَوْنُ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهِ غَيْرِي ۖ فَأَوْقِدْ لِي يَهَامُنُّ عَلَى الظِّينِ
 ۖ فَاجْعَلْ لِي صَرْحًا لَعَلِّي أَطَّلِعُ إِلَى إِلَهِ مُوسَى وَإِنِّي لِأَظُنُّهُ مِنَ الْكَاذِبِينَ ۖ وَاسْتَكْبَرَ
 هُوَ وَجُنُودُهُ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَظَنُّوا أَنَّهُم لَنَا لَا يُرْجَعُونَ ۖ فَأَخَذْنَاهُ وَجُنُودَهُ
 فَنَبَذْنَاهُمْ فِي الْيَمِّ ۖ فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ ۖ (٥١٧) ۖ وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَدْعُونَ
 إِلَى النَّارِ ۖ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ لَا يُنصَرُونَ ۖ وَأَتَّبَعْنَاهُمْ فِي هَذِهِ الدُّنْيَا لَعْنَةً ۖ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ
 هُمْ مِنَ الْمَقْبُوحِينَ - القصص ٢٨ : ٣٨ - ٤٢ .

٥١٧

وأكثر هؤلاء الملاحدة القائلين بوحدة الوجود يقولون إن فرعون أكل من
 موسى ، وإن فرعون صادق في قوله : أنا ربكم الأعلى ، ، لأن الوجود فاضل
 ومفضول ، والفاضل يستحق أن يكون رب المفضول . ومنهم من يقول : مات
 مؤمناً ، وإن تغريقه كان ليغتسل غسل الاسلام . فانهم مع قولهم بأن الوجود واحد
 قد يقولون إما بقول بعضهم : إن الثبوت غير الوجود ، وإن ماهيات الممكنات ثابتة ،
 وإن وجود الحق قاضٍ عليها ، كما يقول ذلك ابن عربي وغيره ؛ وإما أن يفرق بين
 المطلق والمعين ، كما يقوله صاحبه القونوي ؛ وابن سبعين قوله قريب من هذا . وقد
 بسط الكلام عليهم في غير هذا الموضوع ، وإنما ذكروا هنا لأن هؤلاء هم آخر مراتب
 فلاسفة الصوفية الذين يقولون إنهم أهل التحقيق والعرفان ، وكل من سواهم عندهم
 ناقص بالنسبة إليهم . وقد رأيت من هؤلاء غير واحد .

أقولهم
 الخرافية في
 فرعون

١٥

وهم يرتبون الناس طبقات ، أذناها عندهم الفقيه ، ثم المتكلم ، ثم الفيلسوف ، ثم
 الصوفي - أي صوفي الفلاسفة ، ثم المحقق . ويجعلون ابن سينا وأمثاله من الفلاسفة
 في الثانية ، وأبا حامد وأمثاله من الصوفية من العشرة ، ويجعلون المحقق هو الواحد .

ترتيب
 طبقات الناس
 عندهم

ولهذا ذكر ابن عربي في «الفتوحات» له أربع عقائد. الأولى: عقيدة أبي المعالي وأمثاله مجردة عن الحجّة، ثم هذه العقيدة بحجتها، ثم عقيدة الفلاسفة، ثم عقيدة المحققين. وذلك أن الفيلسوف يفرّق بين الوجود، والممكن، والواجب، (٥١٨) وهؤلاء يقولون «الوجود واحد». والصوفي الذي يعظمه هؤلاء هو الصوفي الذي عظمه ابن سينا. وبعده المحقق.

وهؤلاء ليسوا مسلمين، ولا يهوداً، ولا نصارى، بل كثير من المشركين أحسن حالاً منهم. وهؤلاء أئمة النظار المتفلسفة وصوفيّتهم وشيعتهم كان من أسباب تسلّطهم وظهورهم هو يدع أهل البدع، من الجهميّة، والمعتزلة، والرافضة، ومن نحنا نحوم في بعض الأصول الفاسدة. فان هؤلاء اشتروا هم وأولئك الملاحدة في أصول فاسدة يجعلونها قضايا عقلية صادقة، وهي باطلة كاذبة مخالفة للشرع والعقل

مقالات للفلاسفة لم يذهب إليها أحد من طوائف المسلمين

ثم أراد هؤلاء المتكلمون الرد عليهم في إلحادهم الظاهر الذي يظهر فيه مخالفتهم للمسلمين، مثل القول بقدم العالم، وإنكار علم الله بالجزئيات، والقول بانكار المعاد. وهذه الثلاثة هي التي يكفروهم بها أبو حامد الغزالي في «تهافت الفلاسفة». وطائفة يقولون: إن سائر أقوالهم الباطلة هي البدع التي ذهب إليها بعض أهل الكلام، كانكار الصفات. وليس الأمر كما قاله هؤلاء، بل مقالاتهم التي لم يذهب إليها أحد من طوائف المسلمين - لا أهل البدعة ولا أهل السنة - كثيرة، مثل قولهم في النبوات، والملائكة، وكلام الله، وقولهم في الشفاعة، وإنكار مشيئة الله وقدرته. وليس هذا من لوازم القول بقدم العالم، بل في القائلين بذلك من يقول «إن الله يفعل بمشيئته وقدرته»، كأحد القولين الذين ذكرهما أبو البركات واختاره. وكذلك ما يقولونه في الملائكة إنها مجرد ما يتخيّل في النفوس، أو إنها العقول، (٥١٩) وإن الواحد منها أبدع كل ما سواه، وإن العقل الفعّال هو المدير لكل ما تحت الفلك، وإن الوحي على

١ - إليها: في الأصل «إليه».

الأنبياء إنما يجيء منه ، وإنه منتهى معاد الأنفس .

فإنكارهم لقدرة الله ومشيتته أعظم من إنكارهم لعله بالجزئيات . فإن كثيراً من الناس كان لا يعرف ذلك ولكن يعلم أن الله قادر خلق الأشياء بمشيئته ، كما في الصحيحين عن ابن مسعود قال : اجتمع عند البيت ثلثة نفر — قُرَشِيَّانَ وَثَقَفِيَّانَ ، أو ثَقَفِيَّانَ وَقُرَشِيَّانَ — كثير شحم بطونهم قليل فقه قلوبهم . فقال أحدهم : « أترون الله يسمع ما

شاعة
إنكارهم
أقدرة الله
ومشيئته

نقول ؟ » فقال الثاني : « يسمع إن جهرنا ، ولا يسمع إن أخفينا » . فقال الثالث : « إن كان يسمع إذا جهرنا فهو يسمع إذا أخفينا » . فأنزل الله : وما كنتم تستترون أن يشهد عليكم سمعكم ولا أبصاركم ولا جلودكم ولكن ظننتم أن الله لا يعلم كثيراً مما تعملون . وذلك ظنكم الذي ظننتم بربكم أرداكم فأصبحتم من الخسرين — نك ٤١ : ٢٢ و ٢٣ . وهؤلاء كانوا يقرّون بأن الله خلق السموات والأرض بمشيئته وقدرته . وكذلك كان بعض أحداث من المسلمين قد يجمل هذه المسئلة فيقول : « يا

رسول الله ! مهما يكتم الناس يعلبه الله ؟ » فيقول له النبي صلى الله عليه وسلم : « نعم » . ولم يكن هؤلاء يجهلون أن الله خلق كل شيء بمشيئته وقدرته ، بل كان هذا من أظهر الأمور وأعرفها عند عامة المسلمين ، بل وعامة المشركين الذين كانوا يعبدون الأصنام ، وهم كفار ، وهم مشركون ، وهم الذين قاتلهم النبي صلى الله عليه وسلم ، وهم أول من يتناول ذم القرآن للمشركين . ومع هذا فكانوا مقرّين بأن الله خلق السموات والأرض وما بينهما ، وخلق كل شيء بقدرته ومشيتته . فكانوا أحسن حالا من هؤلاء الفلاسفة (٥٢٠) في الاقرار بأن الله خالق كل شيء وربّه ومليكه ، وأنه خلق الأشياء بمشيئته وقدرته .

فإن هؤلاء حقيقة قولهم أنه لم يخلق شيئاً . ومتقدموهم كأرسطو وأتباعه على أنه علة يتحرك الفلك للتشبه بها . فليس هو عندهم لا موجباً بالذات ، ولا فاعلاً بالمشيئته . وأما ابن سينا وأمثاله ممن يقول إنه موجب بذاته فهم يقولون ما يعلم جماهير العقلاء

قول أرسطو
وابن سينا
في الله

١ — أخرجه الشيخان ، والترمذي ، وأحمد ، في التفسير ، من حديث عبد الله بن مسعود ، وهذا اللفظ أشبه بلفظ الترمذي .

أنه مخالف لضرورة العقل ، إذ يثبتون مفعولاً يمكن وجوده ويمكن عدمه ، وهو مع هذا قديم أزلي لم يزل ولا يزال ، وهو مفعول معلول لعلّة فاعلة لم يزل مقارناً لها في الزمان . فكل من هذين القولين مما خالفوا فيه جماهير العقلاء من الأولين والآخرين ، حتى سلفهم كآرسطو ونحوه ، فانهم لم يقولوا بهذا ولا بهذا . بل أولئك يقولون : إن الفلك قديم أزلي بنفسه ليس له مبدع ، ولكن يتحرك للتشبه بالعلّة الأولى . فهو مفتقر إليها من هذه الجهة ، لا من جهة أنها مبدعة له . وحقيقة قوله أنها شرط في وجود العالم مع وجوبه بنفسه ، فيجعلون الواجب بنفسه مفتقراً إلى غيره . وهذا بما ينكره متأخروهم ، كابن سينا وأمثاله .

وكذلك القائلون بالعلّة الموجبة ، كابن سينا ، وابن رشد ، والسهروردي ، وغيرهم ، حقيقة قولهم أنه شرط في وجود الممكنات لا مبدع لها ولا فاعل . فانهم لا يثبتون للحوادث محدثاً أصلاً في نفس الأمر ، إذ الفلك عندهم يمكن له مبدع ، وهو متحرك باختياره كما يتحرك الانسان باختياره ، وله نفس فلكية كما للانسان نفس . وليس عندهم فوقه شيء (٥٢١) يحدث عنه شيء .

٥٢١

وإن قالوا إنه معلول ، فقولهم في الفلك أقبح من قول القدرية في أفعال الحيوان . فإن القدرية يقولون : إن الله خلق الحيوان بقدرته ومشيتته ، فجعل له قدرة تصلح للضدين ، فهو يحدث إرادته وأفعاله بقدرته ومشيتته . وهؤلاء لا يجعلون الفلك مخلوقاً في الحقيقة وإن قالوا هو معلول . . ولو جعلوه مخلوقاً فعندهم هو متحرك حركة اختيارية نفسانية بمشيئة وقوة فيه ، وليس فوقه شيء يحدث هذه الحركة ولا يفعلها . وإنما الفلك متحرك للتشبه بالأول لاستخراج أيونه وأوضاعه ، إذ هي غاية كماله .

وإن قالوا إن حركته تصدر عن الأول ، فكلام لا حقيقة له . فانهم وكل عاقل يعلم أن الشيء البسيط الذي هو على حال واحدة أزلاً وأبداً لا يحدث عنه شيء ، فضلاً عن حوادث مختلفة . ويعلمون أن المتغيرات لا تصدر عن بسيط ألبتة . وهذا كله مبسوط في غير هذا الموضوع .

٢٠

قولهم في
الفلك

١٠

القول بأن
الفلك معلول

١٥

من دون الله لا يملكون مثقال ذرّة في السموات ولا في الأرض وما لهم فيها من شرك وما له منهم من ظهير ولا تنفع الشفاعة عنده إلا لمن أذن له - سبأ: ٢٤، ٢٢، ٢٣. وقال تعالى: **وَمَنْ مَلَكَ فِي السَّمَوَاتِ لَا تُغْنِي شَفَعْتَهُمْ شَيْئًا إِلَّا** من بعد أن يأذن الله لمن يشاء ويرضى - النجم ٥٢: ٢٦

اتخاذ
المشركين
شفعا. ٥٢٣
يقربونهم
إلى الله

فهذه الشفاعة التي نفاها القرآن تتضمن نفي ما كان يقوله مشركوا العرب وأمثالهم من المشركين. وهي من جنس شرك (٥٢٣) النصارى ونحوهم من الضلال المنتسبين إلى الاسلام، حيث يعتقدون في الملائكة أو الأنبياء أو الشيوخ أنهم شفعا لهم عند الله كما يشفع الشفعا إلى ملوك الدنيا. ويضربون الله مثلا فيقولون: من أراد أن يتقرب إلى ملك عظيم فلا ينبغي له أن يأتي إليه أو لا، بل يتقرب إلى خاصته وهم يرفعون حوائجه ويقربونه إليه. قال تعالى: **وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَىٰ** - الزمر ٢٤: ٣. أى يقولون: ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى. ذكر سبحانه هذا بعد قوله: **تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ** إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق فأعبد الله **مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ** إلا الله الدين الخالص والذين اتخذوا من دونه أولياء ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى إن الله يحكم بينهم في ما هم فيه يختلفون إن الله لا يهدي من هو كاذب كفار - الزمر ٢٩: ١-٣

ذكر التوحيد
الخالص من
سورة الزمر

وقال في هذه السورة: **أَلَيْسَ اللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ** **وَيُخَوِّفُونَكَ بِالَّذِينَ مِنْ دُونِهِ** **وَمَنْ يُضِلِّ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ** **وَمَنْ يَهْدِي اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ مُضِلٍّ** **أَلَيْسَ اللَّهُ بِعَزِيزٍ ذِي انْتِقَامٍ** ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن **اللَّهُ قُلْ أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ أَرَادَنِيَ اللَّهُ بِضُرٍّ هَلْ هُنَّ كَاشِفَاتُ ضُرِّيهِ أَوْ أَرَادَنِي بِرَحْمَةٍ هَلْ هُنَّ مُمْسِكَتُ رَحْمَتِي** **قُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ عَلَيْهِ يَتَوَكَّلُ الْمُتَوَكِّلُونَ** - الزمر ٢٦: ٢٨-٢٩. وقال فيها: **قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ**

وَأْمَرْتُ لِأَن أَكُونَ أَوَّلَ الْمُسْلِمِينَ - الزمر ٢٩ : ١١ و ١٢ - وقال فيها : قل أفعير الله
تَأْمُرُونِي أَعْبُدُ أَيُّهَا الْجَاهِلُونَ . ولقد أوحى إليك وإلى الذين من قبلك لئن
أشركت ليجنطن عملك وتكونن من الخسرين . (٥٢٤) بل الله فاعبذ وكن من
الشكرين - الزمر ٢٩ : ٦٤ - ٦٦ .

٥٢٤

تفسير قوله تعالى « أولئك الذين يدعون يبتغون - الآية »

وقال تعالى : قل ادعوا الذين زعمتم من دونه فلا يملكون كشف الضر
عنكم ولا تحويلاً . أولئك الذين يدعون يبتغون إلى ربهم الوسيلة أيهم أقرب
ويرجون رحمته ويخافون عذابه ط إن عذاب ربك كان محذوراً - الامراء ١٧ :

٥٦ و ٥٧

روى ابن أبي حاتم وغيره بأسانيد ثابتة ، عن شعبة ، عن السدي ، سمع أبا
صالح ، عن ابن عباس في قول الله : أولئك الذين يدعون يبتغون إلى ربهم الوسيلة .
هو عيسى ، وأمه ، وعزير ، والملائكة . وكذلك في تفسير عطية عن ابن عباس
قال : كان أهل الشرك يقولون « نعبد الملائكة ، والمسيح ، وعزيراً . وعن إسرائيل ،
عن السدي ، عن أبي صالح : عيسى ، وعزير ، والملائكة . وكذلك في تفسير أسباط
عن السدي ، قال : ذكروا أنهم اتخذوا الآلهة ، وهو حين عبدوا الملائكة ، والمسيح ،
وعزيراً ، قال الله : أولئك الذين يدعون يبتغون إلى ربهم الوسيلة .

قول من قال
المدغون
عيسى وعيسى
والملائكة

١٥

وفي صحيح البخارى وغيره عن ابن مسعود قال : كان ناس من الانس يعبدون ناساً
من الجن ، فأسلم الجن وتمسك الآخرون بعبادتهم ، فزلت : أولئك الذين يدعون
يبتغون إلى ربهم الوسيلة أيهم أقرب ويرجون رحمته - إلى آخر الآية . وكذلك

قول من قال
لهم الجن

١ - أخرجه البخارى ومسلم في التفسير ، وابن جرير ، وسعيد بن منصور ، عن عبد الله بن مسعود ، واللفظ
للبخارى تقريباً . ومفعول « يدعون » محذوف . تقديره « أولئك الذين يدعونهم آلهة يبتغون إلى ربهم
الوسيلة » . وقرأ ابن مسعود « تدعون » بالثاء النوقانية على أن الخطاب للكفار ، وهو واضح - عن
« فتح البارى » . وقد جمعت أقوال المصنف والشيخ ابن القيم رح في تفسير هذه الآية في « فتح المجيد
شرح كتاب التوحيد » ط . مصر سنة ١٣٥٧ هـ ، ص ٧٨ - ٨٢ .

القياس المقام الرابع - الوجه الرابع عشر. حصر أقسام المدعوين من دون الله وتنفى كل واحد منهم ٥٢٩

روى ابن أبي حاتم وغيره ، عن ابن شوذب ، عن مطر الوراق . قال : أنزلها الله في حى من العرب كانوا يعبدون حياً من الجن . وفي تفسير مقاتل : إن المشركين كانوا يعبدون الملائكة ويقولون : هي تشفع لنا عند الله . فلما ابتلوا بالقحط سبع سنين قيل لهم : ادعوا الذين زعمتم .

شمول الآية لكل من يدعى غير الله

والآية تناول كل من دُعى غير الله وذلك المدعو يتنقى إلى الله الوسيلة - أى القربى والزلفى - ويرجو رحمة الله ويخاف عذابه . وهذا يدخل فيه الملائكة والأنبياء والصالحون - الانس والجن . وقد قرأ طائفة « أولئك الذين تدعون » ، فين أن الذين يدعونهم المشركون هم يتقربون إلى الله ويرجونه ويخافونه فكيف (٥٢٥) يجوز دعاؤهم ؟ وهذا كقوله : أحسب الذين كفروا أن يتخذوا عبادى من دونى أولياء - الكهف : ١٨ : ١٠٢ .

حصر أقسام المدعوين من دون الله وتنفى كل واحد منهم

كون المدعو مالكا ، شريكاً ، ظهيراً أو شقيقاً

وقال تعالى : قل ادعوا الذين زعمتم من دون الله لا يملكون مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض وما لهم فيها من شرك وما له منهم من ظهير . ولا تنفع الشفاعة عنده إلا لمن أذن له - سبأ : ٢٤ : ٢٢ و ٢٣ . فذكر سبحانه الأقسام الممكنة . فان الشرك الذى يدعو غير الله ويرجوه ويخافه إما أن يجعله مالكا ، أو شريكاً ، أو ظهيراً ، أو شقيقاً . وهكذا كل من مُطلب منه أمر من الأمور إما أن يكون مالكا مستقلاً به ، وإما أن يكون شريكاً فيه ، وإما أن يكون عوناً وظهيراً لرب الأمر ، وإما أن يكون سائلاً محضاً وشافعاً إلى رب الأمر . فاذا اتفت هذه الوجوه امتعت الاستغاثة به .

انقسام الناس بعضهم مع بعض فى هذه الآية

ولهذا كان الناس بعضهم مع بعض من الملوك وغيرهم فيما يتساءلونه لا يخرجون عن هذه الأقسام . إما أن يكون لكلٍ منهما ملك متميز عن الآخر فيطلب من هذا ما فى ملكه ومن هذا ما فى ملكه . وإما أن يكون أحدهما شريكاً للآخر فيطلب منه ما يطلب من الشريك . وإما أن يكون أحدهما من أعوان الآخر وأنصاره وظهرانه

كأعوان الخلق فهو محتاج إليهم . فيطلب منهم ما يحتاج إليه . وإذا اتفت هذه الوجوه لم يبق إلا مجرد طلب محض وسؤال من غير حاجة بالمستول إلى السائل الشافع . والمشركون بالله كل منهم في نوع من هذه الأنواع . منهم من أثبت فأعلا مستقلاً غير الله . لكن لم يتوه بمثاله له - لا في ذاته . ولا في صفاته . ولا في أفعاله . وهذا كالجوس الذين أثبتوا قديماً شريراً يستقل بفعل الشر . (٥٢٦) وكذلك القائلون مهم أنه خلق الشر . والقدرية من جميع الأمم أثبتوا غير الله يحدث أشياء بفرد باحداثها دون الله ، وإن كان الله خالقاً له . ولهذا قال السلف : «القدرية مجوس هذه الأمة» .

والقائلون بتقديم العالم كلهم لا بد لهم من إثبات غير الله فاعلاً . أما أرسطو وأتباعه فإن الفلك عندهم بحركته هو المحدث للحركات وما يتوآيد عنها . ثم من أثبت له شريكاً من «العقول» و«النفوس» جعله مستقلاً باحداث شيء . وذاك مستقلاً باحداث شيء . ومن قال منهم بالعلة المشبهة بها ، ومن قال بالموجب بالذات . فإن الطائفتين لا يثبتون في الحقيقة أن الله أحدث شيئاً . ولا خلقه .

والله سبحانه نفى أن يكون لغيره ملك ، أو شرك في الملك ، أو يكون له ظهير . فانه سبحانه هو وحده خالق كل شيء وربه ومليكه . وهذا هو مذهب أهل السنة المثبتين للقدر القائلين بأن الله خالق كل شيء بمشيئته وقدرته . لكن السلف والأئمة وأتباعهم يثبتون قدرة العبد وفعله . ويثبتون الحكمة والأسباب . وجهم ومن اتبعه من أهل الكلام ينفون ذلك كله ، كما قد بسط في موضعه .

تفسير قوله تعالى «حتى إذا فزع عن قلوبهم - الآية» .

ولم يثبت سبحانه إلا الشفاعة . لكن أثبت شفاعة مفيدة . ليست هي الشفاعة

١ - أخرجه أبو داود والحاكم من حديث عبد الله بن عمر مرفوعاً . مع زيادة «إن مرضوا فلا تعودوم ، ولذ ماتوا فلا تشهدوم» . قال المنذري: هذا منقطع . . . وقد روى من طرق عن ابن عمر ليس منها شيء يثبت .

الشرك بانبات
تأكل مستقل
بغير الله

٥٢٦

الشرك بجمل
الفلك محدثاً
للحركات

الصحيح أن
الله خالق
كل شيء

٢٠

القياس المقام الرابع - الوجه الرابع عشر: تفسير قوله تعالى «حتى إذا فرغ عن قلوبهم» ٥٣١

التي يظنها المشركون. فقال تعالى: «ولا تنفع الشفاعة عنده إلا لمن أذن له ط حتى إذا فرغ عن قلوبهم قالوا ما ذا قال ربكم ط قالوا الحق» وهو العلي الكبير - با ٣٤: ٣٣. وقد جاءت الأحاديث الصحيحة والآثار عن الصحابة والتابعين تخبر بما يوافق تفسير هذه الآية من حال الملائكة مع الله. كما وصفهم تعالى في الآية الأخرى

فقال: «بل عباد مكرمون» لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون - الانبياء ٢١: ٥٧٠٤٦. ففي الحديث الصحيح الذي رواه أحمد والبخاري وغيرهما عن ابن عيينة، عن

٥٢٧ عمرو بن دينار. عن عكرمة. عن أبي هريرة يبلغ به النبي صلى الله عليه وسلم. قال: «إن الله إذا قضى الأمر في السماء ضربت الملائكة بأجنحتها خضعاناً لقوله كأنه سلسلة على صفوان. فإذا فرغ عن قلوبهم قالوا ما ذا قال ربكم قالوا الحق وهو العلي

الكبير. فيسمعها مسترقو السمع. وهم هكذا - ووصف [سفيان] بيده فأقامها منخرقة. فرما أدرك الشهاب المسترق قبل أن يرعى بها إلى صاحبه [فيخرقه] وربما لم يدركه. فيرمى بها إلى الذي يليه. ثم يرمى بها إلى الذي يليه إلى الذي يليه، ثم يلقيها إلى الأرض. فتلقي على لسان الساحر أو لسان الكاهن. فيكذب عليها مائة كذبة. فيقولون: قد أخير يوم كذا وكذا بكذا وكذا فوجدنا [ه] حقاً للكلمة التي سمعت من السماء» ١٥

وفي الحديث الصحيح الذي رواه مسلم وغيره، عن الزهري، عن علي بن الحسين، عن عبد الله بن عباس: حدثني رجل من الأنصار أنهم بينما هم جلوس ليلة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم روى بنجم فاستنار. فقال لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم:

١ - أخرجه البخاري في تفسير سورة الحجر، وسورة سبأ، وفي التوحيد. من حديث أبي هريرة. قال الحافظ ابن كثير: وقد رواه أبو داود، والترمذي، وابن ماجه، اه. فلم يذكر أحمد. وهذا اللفظ يختلف عن اللفظ المشهور لهذا الحديث في مواضع. منها أن أوله في المشهور: «إذا قضى الله الأمر في السماء». ومنها أن فيه «ووصف سفيان بيده خرفها ويدد بين أصابعه»، ومنها أن فيه «فيكذب معها مائة كذبة». وقد أورده الشيخ محمد بن عبد الوهاب في «كتاب التوحيد» وشرحه في «فتح المجيد» ط. سنة ١٣٥٧ هـ.

« ما كنتم تقولون لهذا في الجاهلية، ؟ قالوا: « كنا نقول ولد عظيم، أو مات عظيم ». قال: « فانه لا يرى بها لموت أحد ولا لحياة، ولكن ربنا تبارك وتعالى إذا قضى أمراً سبّحه حملة العرش، ثم سبّحه أهل السماء الذين يلونهم، حتى يبلغ التسبيح أهل السماء الدنيا، ثم يقول الذين يلون حملة العرش لحملة العرش: « ما ذا قال ربكم، ؟ قالوا: « الحق وهو العليّ الكبير، » فيقولون كذا وكذا. فيخبر أهل السموات بعضهم بعضاً حتى يبلغ الخبر أهل السماء الدنيا، فتخطف الجنّ السمع، فيلقونه إلى أوليائهم فيلقون إلى أوليائهم، فيُرمون. فما جاءوا به على وجهه فهو الحق، ولكنهم يقرّون فيه ويزيدون. »^١

وكذلك في الحديث الآخر (٥٢٨) المعروف من رواية نعيم بن حماد، عن الوليد بن مسلم، عن عبد الرحمن بن يزيد، عن عبد الله بن أبي زكريا. عن رجاء بن حيوة، عن الثوّاس بن سميان قال، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: « إذا أراد الله أن يوحى بأمره تكلم بالوحى. فإذا تكلم أخذت السموات منه رجفةً — أو قال رجعةً — شديدة من خوف الله. فإذا سمع بذلك أهل السموات صعقوا وخرّوا لله سجداً، فيكون أول من يرفع رأسه جبريل، فيكلمه الله من وحيه بما أراد. فيمضى به جبريل على الملكة، كلما مرّ بسما سألها ملائكتها: « ما ذا قال ربنا، يا جبريل، ؟ فيقول: « قال الحق وهو العليّ الكبير. » فيقولون كلهم مثل ما قال جبريل. فينتهى جبريل بالوحى [إلى] حيث أمره الله من السماء والأرض. وقد رواه ابن أبي حاتم، والطبري، وغيرهما.^٢

وقوله « فرع عن قلوبهم، » أى أزال عنها الفرع. وكذلك قال غير واحد من

١ — أخرجه مسلم في السلام، باب تحريم الكفاة، وأحمد، والترمذى، من حديث ابن عباس. واللفظ يختلف عن لفظ مسلم في مواضع، وأبسن فيه «سج»، بل «سبح»، في الموضعين. ومعنى « يقرّون فيه »: يخطون فيه الكذب.

٢ — أخرجه ابن أبي حاتم بسنده هكذا ذكره الحافظ ابن كثير، ثم قال: وكذا رواه ابن جرير، وابن خزيمة، اه. ورواه الطبراني أيضاً. وفي تفسير ابن جرير المطبوع « جابر بن حيوة، بدل « رجاء بن حيوة ».

القياس المقام الرابع - الوجه الرابع عشر: تفسير قوله تعالى «حتى إذا فرغ عن قلوبهم» ٥٢٣

السلف: «جُلِّيَ عن قلوبهم». وهذا كما يقال «قَرَدَ البعير» إذا أزال عنه القراد، ويقال: تَحْرَجَ، وتَحَوَّبَ، وتَأَثَمَ، وتَحَثَثَ، إذا أزال عنه الحرج، والحبوب، والاثم، والحث.

وروى ابن أبي حاتم، ثنا الحسن بن محمد الواسطي، ثنا يزيد بن هارون، عن شريك، عن يزيد بن أبي زياد، عن مقسم، عن ابن عباس في قوله «حتى إذا فرغ عن قلوبهم» قال: كان إذا نزل الوحي كان صوته كوقع الحديد على الصفوان. قال: فيصنع أهل السماء، حتى إذا فرغ عن قلوبهم قالوا ما ذا قال ربكم؟ قالت الرسل: الحق وهو العلي الكبير. وقال عن الحارث الدمشقي، ثنا أبي، عن

عن جعفر بن أبي المغيرة، عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس: «حتى إذا فرغ عن قلوبهم قالوا ما ذا قال ربكم» قال: تنزل (٥٢٩) الأمر إلى السماء الدنيا له وقعة كوقعة السلسلة على الصخرة فيفرغ له جميع أهل السموات فيقولون: ما ذا قال ربكم؟ ثم يرجعون إلى أنفسهم فيقولون: الحق، وهو العلي الكبير.

ويروى من تفسير عطية عن ابن عباس: «حتى إذا فرغ عن قلوبهم - الآية» قال: لما أوحى الله إلى محمد دعا الرسول من الملكة ليعثه بالوحي سمعت الملكة صوت الجبار يتكلم بالوحي. فلما كشف عن قلوبهم سألوا عما قال الله، فقالوا الحق، وعلسوا أن الله لا يقول إلا حقاً وأنه منجزه. قال ابن عباس: وصوت الوحي كصوت الحديد على الصفا. فلما سمعوه خرّوا سجداً. فلما رفعوا رؤسهم قالوا ماذا قال ربكم ط قالوا الحق، وهو العلي الكبير.^٢

وبإسناده من تفسير قتادة رواية عبد الرزاق، عن معمر، عنه: «حتى إذا فرغ عن قلوبهم» قال: لما كانت الفقرة التي كانت بين عيسى ومحمد صلى الله عليهما وسلم فنزل الوحي مثل صوت الحديد. فأفرغ الملكة ذلك، فقال الله: حتى إذا فرغ

١ - صحیح البیاض بالأصل. ٢ - رواه ابن جریر بإسناده في تفسيره. وقال في فتح المجيد، ص ١٥٩ وروى ابن أبي حاتم وابن مردويه عن ابن عباس، ثم ذكره إلى قوله «لا يقول إلا حقاً».

عن قلوبهم - يقول : حتى إذا جلى عن قلوبهم - قالوا ما ذا قال ربكم ط قالوا الحق وهو العلى الكبير . و يروى باسناده من تفسير الوالى ، عن ابن عباس « فزع عن قلوبهم » قال : جلى عن قلوبهم . قال : وروى عن ابن عمر ، وأبى عبد الرحمن السلمى ، والشعبي ، والضحاك ، والحسن ، وإبراهيم النخعي ، وقتادة ، مثل ذلك .

وقد روى أحمد وغيره ، عن أبى معاوية أو عبد الرحمن ، عن الأعمش ، عن مسلم ، عن مسروق ، عن عبد الله بن مسعود قال : إذا تكلم الله بالوحي سمع أهل السماء صوته كحرّ السلسلة على الصفا . فيصعقون لذلك ويخرون سجداً . فاذا علموا أنه وحي فزع عن قلوبهم - قال : فيردّ إليهم - فينادى أهل السموات بعضهم بعضاً : ماذا قال ربكم ط قالوا الحق وهو العلى الكبير . (٥٣٠) وقد رواه أبو داود في سننه مرفوعاً إلى النبي صلى الله عليه وسلم .

٥٣٠

وهذا الذى جاء به الكتاب والسنة والآثار مما يصيب الملائكة عند سماع الوحي إذا قضى الله الأمر يتناول ما يقضيه بخلقه وبقدره . وما يقضيه بشره وبأمره . فانهم ذكروا ذلك عند تكلمه بالقرآن ، وعند ما يقضيه من الحوادث التى يسمع بعضها مسترق السمع ويخبر بها الكهان . ومسترق السمع وهذا الصنف هو الغالب . فان إرسال رسول من البشر قليل بالنسبة إلى هذه الحوادث .

إصابة الملائكة عند قضا الأمر عموماً

١٥

قول الفلاسفة فى الشفاعة أعظم شركاً من قول غيرهم

وقال سبحانه : ما كان لبشر أن يؤتيه الله الكتاب والحكم والنبوة ثم يقول للناس كونوا عباداً لى من دون الله ولكن كونوا ربّدين بما كنتم تعلمون الكتاب وبما كنتم تدرسون . ولا يأمركم أن تتخذوا الملائكة والنبيين أرباباً ط أ يأمركم بالكفر بعد إذ أنتم مسلمون - آل عمران ٣ : ٧٩ و ٨٠ . فيتن سبحانه أن من اتخذ

كفر المتخذ غير الله أرباباً

١ - رواه أبو داود بهذا الاسناد من هذا الوجه ببعض الاختلاف . وقال فى « فتح الجيد » ص ١٥٩ : وروى سعيد بن منصور وأبو داود وابن جرير بن ابن مسعود ، ثم ذكر الشطر الأول منه .
٢ - ومسترق السمع : كذا بالأصل ، ولعله زائد .

الملائكة والنبين أرباباً فهو كافر ، مع أن المشركين إنما كانوا يتخذونهم شفعاء ويتقربون بهم إلى الله زلفى . فاذا كان هؤلاء الذين دعوا مخلوقاً ليشفع لهم عند الله كما يشفع المخلوق عند المخلوق فيسأله ويرغب إليه بلا إذنه وقد جعلهم الله مشركين كقصاراً مأواهم جهنم فكيف بشرك هؤلاء الفلاسفة وما يثبتونه من الشفاعة ؟ فانهم يجوزون دعاء الجواهر العلوية - الشمس والقمر والكواكب ، وكذلك الأرواح التي يسمونها « العقول » و « النفوس » ، ويسمونها من انتسب إلى أهل الملل « الملائكة » .

وهؤلاء المشركون قد تنزل عليهم أرواح تقضى بعض مطالبهم وتخبرهم ببعض الأمور . وهم لا يميزون بين الملائكة والجن ، بل قد يسمون الجميع « ملائكة » و « أرواحاً » ، ويقولون « روحانية الشمس » ، « روحانية عطارد » ، « روحانية الزهرة » . (٥٣١) وهي الشيطان والشيطانة التي تضل من أشرك بها كما أن نفس الأصنام وهي التماثيل المصنوعة على اسم الوثن من الأنبياء والصالحين ، أو على اسم كوكب من الكواكب ، أو روح من الأرواح ، والأصنام أيضاً لها شياطين تدخل فيها وتكلم أحياناً بعض المشركين . وقد تروا أحياناً فيراها بعض الناس من السدنة وغيرهم .

فالمشركون من الفلاسفة القائلين بقدم العالم هم أعظم شركاً وما يدعونه من الشفاعة لآلهتهم أعظم كفرأ من مشركى العرب . فانهم لا يقولون إن الشفيع يسأل الله والله يجب دعوته ، كما يقوله المشركون الذين يقولون « إن الله خالق بقدرته ومشيتته » . فان هؤلاء عندهم أنه لا يعلم الجزئيات ، ولا يحدث شيئاً بمشيئته وقدرته . وإنما العالم فاض عنه .

فيقولون : إذا توجه الداعي إلى من يدعوه - كتوجهه إلى الموتى عند قبورهم وغير قبورهم وتوجهه إلى الأرواح العالية - فانه يفيض عليهم ما يفيض من ذلك المعظم الذي دعاه واستغاث به وخضع له من غير فعل من ذلك الشفيع ولا سؤال منه لله تعالى ، كما يفيض شعاع الشمس على ما يقابلها من الأجسام الصقيلة كالمراة وغيرها . ثم ينعكس الشعاع من ذلك الجسم الصقيل إلى حائط أو ماء . وهذا قد ذكره غير

نزول الأرواح = المشركين

كون الشيء لا يزال عندهم

كونه فيضاً الشفيع على المتوجه من غير قصد

واحد من هؤلاء، كان سينا ومن اتبعه كصاحب الكتب المضمون بها، وغيره.

وهؤلاء يزورون القبور الزيارة المنهى عنها بهذا القصد. فان الزيارة الشرعية مقصودها مثل مقصود الصلوة على الجنازة. يقصد بها السلام على الميت والدعاء له بالمغفرة والرحمة. وأما الزيارة المبتدعة التي هي من جنس زيارة المشركين فقصودهم بها طلب الخواجج من الميت أو الغائب، إما أن يطلب الحاجة منه، أو يطلب منه أن يطلبها من الله، وإما أن يُقسم (٥٣٢) على الله به. ثم كثير من هؤلاء يقول: إن ذلك المدعو يطلب تلك الحاجة من الله، أو إن الله يقضيها بمشيئته واختياره للاقسام على الله بهذا المخلوق. وأما أولئك الفلاسفة فيقولون: بل نفس التوجه إلى هذه الروح يوجب أن يفيض منها على المتوجه ما يفيض، كما يفيض الشعاع من الشمس، من غير أن تقصد هي قضاء حاجة أحد، ومن غير أن يكون الله يعلم بشيء من ذلك على أصلهم الفاسد.

زيارة القبور
الشرعية
والبدعية
ومقصودها

٥٣٢

فتبين أن شرك هؤلاء وكفرهم أعظم من شرك مشركي العرب وكفرهم، وأن اتخاذ هؤلاء الشفعاء الذين يشركون بهم من دون الله أعظم كفراً من اتخاذ أولئك.

ليس توسط البشر عند الخنفاء كتوسط العلويات عند الفلاسفة

ولهذا كانت مناظرة كثير من أهل الكلام لهم مناظرة قاصرة، حيث لم يعرف أولئك حقيقة ما بعث الله به رسله وأنزل به كتبه وما ذمه من الشرك. ثم يكشفون بنور النبوة ما عند هؤلاء من الضلال. كما ناظرهم الشهرستاني في كتاب الملل والنحل،^٢ لما ذكر فصلاً في المناظرة بين الخنفاء وبين الصابئة المشركين، فإن الخنفاء يقولون بتوسط البشر وأولئك يقولون بتوسط العلويات. فأخذ يبين أن القول بتوسط البشر

صور معرفة
أهل الكلام
بدين
الاسلام
مناظرة
لشهرستاني
بين الخنفاء
والصابئة

١ - تقدم كلام المصنف رح مانبط على قولهم في الشفاعة في ص ١٠٣ - ١٠٥.

٢ - الملل والنحل، لابن الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني المتوفى سنة ٥٤٨ هـ، طبع طبعت، منها على هامش الأجزاء الثلاثة الأولى من كتاب الفصل في الملل والأهواء والنحل، لابن حزم، ط. مصر سنة ١٣١٧-١٣٢١ هـ في ٥ أجزاء. والمناظرة المشار إليها تقع على ص ٩٨-١٠٤ ج ٢، منها. وتقدمت الإشارة إليها في ص ١٠٥ من هذا الكتاب. فليراجع.

أولى من القول بتوسط العلويات. ومعلوم أنه إذا أخذ التوسط على ما يعتقدونه في العلويات كان قولهم أظهر. فكان رده عليهم ضعيفاً لضعف العلم بحقيقة دين الاسلام.

لا وسائط
عند الخفاء
كما ثبتها
العلاقة

فان الخفاء ليس فيهم من يقول بآيات البشر وسائط في الخلق والتدبير، والرزق،

والاحياء والامامة، وسماع الدعاء، وإجابة الداعي. بل الرسل كلهم وأتباع الرسل

متفقون على أنه لا يُعبد إلا الله وحده. فهو الذي يُسأل ويُعبد، وله يُصلى

ويُسجد، وهو الذي يجيب دعاء المضطرين، ويكشف الضر عن المضورين، ويُغيث

(٥٢٢) عباده المستغيثين. ما يفتح الله للناس من رحمة فلا يُمكنك لها وما يُمكنك

فلا مرسل له من بعده - القاطر ٢: ٢٥. وما بكم من نعمه فمن الله ثم إذا متم

الضر فاليه تجترون - النحل ١٦: ٥٢.

لا يستقل
بأحداث شيء
أحد غير الله

وليس عند الخفاء أن أحداً غير الله يستقل بفعل شيء، بل غايته أن يكون سيياً،

والآثر لا يحصل إلا به وبغيره من الأسباب وبصرف الموانع. والله تعالى هو الذي

يخلق بتأثير الأسباب وبدفع الموانع، مع خلقه سبحانه أيضاً لهذا السبب. لكن

المقصود أنه ليس في الوجود ما يستقل بأحداث شيء، ولا ثم شيء يوجب كل أثر

إلا مشيئة الله وحده. فإشياء كان وما لم يشأ لم يكن.

كون الرسل
وسائط في
تبليغ الرسالة
فقط

والرسل هم وسائط بين الله وبين خلقه في تبليغ رسالاته، وأمره ونهيه، ووعد

ووعيده، كما قال تعالى: وما نرسل المرسلين إلا مبشرين ومنذرين - الأنعام ٦: ٤٨،

والكف ١٨: ٥٦. وقال: إنا أرسلناك شهيداً ومُبشراً ونذيراً. وداعياً إلى الله بأذنه

وسراجاً مُنيراً - الأحزاب ٣٣: ٤٥ و٤٦. فأخبر أنه أرسله شاهداً، كما قال: ليكون

الرسول شهيداً عليكم وتكونوا شهداء على الناس - الحج ٢٢: ٧٨. وقال: فكيف

إذا جئنا من كل أمة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيداً - النساء ٤: ٤١. وقال: ٢٠

وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً

- البقرة ٢: ١٤٣. ولما دفن النبي صلى الله عليه وسلم شهداء أُحد قال: وأما أنا فنشهد

على هؤلاء. ١. وقوله «مبشراً ونذيراً» بالوعد والوعيد، وداعياً إلى الله بأذنه. بالآمر والنهي.

وظيفة الرسل
وبرايتهم من
٥٣٤
خواص
الربوبية

وقال تعالى: وَسُئِلَ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا أَجَعَلْنَا مِنْ دُونِ الرَّحْمَنِ آلِهَةً يُعْبَدُونَ - الزخرف ٤٣: ٤٥. وقال: ولقد بعثنا في كل أمة رسولاً أن اعبدوا الله واجتنبوا الطواغوت ٥ فمنهم من هدى الله ومنهم من حقت عليه الضلالة - النحل ١٦: ٢٦. وقال تعالى: وما أرسلنا من قبلك من رسولٍ إلا نوحى إليه أنه لا إله إلا أنا فاعبدون - الانبياء ٢١: ٢٥. وقد أخبر الله عن أول الرسل نوح - عليه السلام - ومن بعده من الرسل أنهم قالوا لقومهم: أعبدوا الله ما لكم من إله غيره - الأعراف ٧: ٥٩، ٦٥، ٧٣، ٨٥. وقال نوح: ولا أقول لكم عندي خزائن الله ولا أعلم الغيب ولا أقول إني ملك ولا أقول للذين تزدري أعينكم لن يؤتيتهم الله خيراً ط الله أعلم بما في أنفسهم ط إذا لمن الظالمين - مريم ١١: ٢١. وكذلك قال لحاتم الرسل: قل لا أقول لكم عندي خزائن الله ولا أعلم الغيب ولا أقول لكم إني ملك ٥ إن أتبع إلا ما يوحى آ إلى - الأنعام ٦: ٥٠.

توسط البشر
بالرسالة
كتوسط
الملك بالرسالة

فتوسط البشر بالرسالة مثل توسط الملك بالرسالة، كما قال تعالى: الله يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ - الحج ٢٢: ٧٥. وقال تعالى: إنه لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ٥ ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ ٥ مُطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ - التكاوير ٨١: ١٩-٢١، فهذا جبريل. ثم قال: وما صاحبكم بمجنون - التكاوير ٨١: ٢٢. وقوله «وما صاحبكم» كقوله في الآية الأخرى: والنجم إذا هوى ٥ ما ضل صاحبكم وما غوى - النجم ٥٣: ٢١.

١ - هو قطعة من حديث جابر بن عبد الله أخرجه البخاري في الجائز، وانقطعت: كان النبي صلى الله عليه وسلم يجمع بين الرجلين من قتلى أحد في ثوب واحد، ثم يقول: «أيهما أكثر أخذاً للقرآن؟» فإذا أشير له إلى أحدهما قدمه في اللحد، وقال: «أنا شهيد على هؤلاء يوم القيامة» (أى، أما شفيع لهم، وأشهد أنهم بذلوا أرواحهم في سبيل الله)، وأمر بدفنتهم في دماثهم، ولم يغسلوا، ولم يصل عليهم. ورواه أيضاً الترمذي، والنسائي، وابن ماجه. ولم يخرج مسلم - عن «تفقيح الرواة».

الحكمة في إرسال الرسول البشرى إلى البشر دون الملكى

قوله «صاحبكم» تنبيه على نعمته على البشر وإحسانه إليهم إذ بعث إليهم من يصحبهم ويصحبونه بشراً مثلهم. فانهم لا يطيقون الأخذ عن الملك، كما قال تعالى: وقالوا لولا أنزل عليه ملكٌ ط ولو أنزلنا ملكاً لَقِضِيَ الأمر ثم لا يُنظرون ه ولو جعلناه ملكاً لجعلناه رجلاً ولَلَّابَسْنَا عليهم ما يَلْبَسُونَ - الانعام ٦: ١٠٨.

وروى ابن أبي حاتم، عن أبي زرعة، عن [منجاب] بن الحرث، عن بشر بن عمار، عن أبي رزق، عن الضحاك، عن ابن عباس: «ولو أنزلنا ملكاً لَقِضِيَ الأمر»: «لأهلكناهم»، «ثم لا يُنظرون»: «لا يُؤْتَخرون». «ولو جعلناه ملكاً لجعلناه رجلاً»، يقول: لو أتاهم ملك ما أتاهم إلا في صورة رجل، لأنهم لا يستطيعون النظر إلى الملكة. وكذلك قال غيره من المفسرين. «ولَلَّابَسْنَا عليهم»، قالوا: لَخَطَّأْنَا ولَشَبَّهْنَا عليهم ما يَخْلِطُونَ ويشبهون على أنفسهم، حتى يُشْكُوا فلا يدروا أملك هو أو آدمى.

فبين سبحانه أنه لو أنزل ملكاً لم يمكنهم أن يروه إلا في (٥٣٥) صورة بشر، كما كان جبريل يأتي النبي صلى الله عليه وسلم إذا رآه الناس في صورة دحية الكلبي، أو في صورة أعرابي لما أتاه وسأله عن الإسلام والایمان والاحسان. وكذلك لما أتوا إبراهيم ولوطاً ورآتهم سارّة وقوم لوطٍ لم يأتوا إلا في صورة رجال. وكذلك لما أتى جبريلُ مريمَ - عليها السلام - لينفخ فيها أتاها في صورة رجل. قال تعالى: فأرسلنا إليها روحنا فتمثل لها بشراً سوياً ه قالت إني أعوذ بالرحمن منك إن كنتَ نَقِيّاً ه قال إنما أنا رسولٌ ربِّك لِأَهَبَ لِكَ غُلَامًا زَكِيًّا - مريم ١٧-١٩. وإذا كانوا لا يستطيعون أن يروا الملك إلا في صورة رجل فلو جاءهم لقالوا «هذا بشر، ليس بملك»، واشتبه الأمر واختلط، والتبس الأمر عليهم. فلم تكن هذه شبهة تنقطع بانزال ملك.

١ - منجاب: بياض في الأصل، وقد أدرجناه من بعض أسانيد ابن أبي حاتم المذكورة في تفسير ابن كثير.

لا يمكن الأخذ عن الملك

لا فائدة في إرسال الملك في صورة البشر

فيه التباس الأمر عليهم

٣٠

١ كان
الارض
ملائكة انزلنا
ملكا

وهذا كما قال في السورة الأخرى: وَيَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ ط قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ۝ وَلئن سئنا لنذهبن بالذی أوحینا إلیک ثم لا تجدک به علینا وکیلا ۝ إلا رحمة من ربک ط إن فضله کان علیک کبیرا ۝ قُل لئن اجتمعت الانس والجن علی أن یأتوا بمثل هذا القرآن لا یأتون بمثله ولو کان بعضهم لبعض ظهیرا ۝ ولقد صرنا للناس فی هذا القرآن من کل مثل فانی أكثر الناس إلا کفورا - إلی قوله - وما منع الناس أن یؤمنوا إذ جاءهم الهدی إلا أن قالوا أبعث الله بشرا رسولا ۝ قُل لو کان فی الارض ملئکا یمشون مظمین لازلنا علیهم من السماء ملکا رسولا - الامراء: ١٧: ٨٥-٩٥.

کونه عربیا
بعث بلسانهم
١٠ ٥٣٦

وایضاً فی قوله «صاحبکم» بیان أنه عربی بُعث بلسانهم ، كما قال: وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه - ابراهیم ١٤: ٥٣٦) وقد قال تعالی: لقد جاءکم رسول من أنفسکم عزیز علیہ ما عنینم حریص علیکم بالمؤمنین رؤوف رحیم - التوبة ١٢٨: ٩. قیل: المراد «من أنفس العرب» ، فالخطاب لهم .

وقیل المراد
بالأنفس
جنس
الانسان
١٥

وقیل: «من أنفس بنی آدم» ، فهو بشر لا ملک ولا جنی ، لأن الخطاب لجميع الخلق الذین أرسل إليهم . لا سیما وهذه فی سورة برآة ، وهی من آخر القرآن نزولاً ، وقیل إن هذه الآیة آخر ما نزل . وقد نزلت بعد دعوة الروم ، والفرس ، والقبط . وهو «بالمؤمنین» من هؤلاء کلهم «رؤف رحیم» . ولا ریب أنه صلی الله علیه وسلم من الانس ؛ ومن العرب - أفضل الانس ؛ ومن قریش - أفضل العرب ؛ ومن بنی هاشم - أفضل قریش . و «الأنفس» یراد بهم جنس الانسان ، كما قال تعالی: لولا [إذ سمعتموه] ظن المؤمنون والمؤمنات بأنفسهم خیرا - النور ٢٤: ١٢ . فقوله «صاحبکم» مثل قوله «من أنفسکم» ، ومثل قوله: أکان للناس نجباً أن أوحینا إلی رجل منهم أن أنذر الناس - یونس ١٠: ٢ .

لم یقصد
تفضیل الملک
أو غیره علی
الرسول

وقوله: سُبْحان ربی هل کنت إلا بشرا رسولا - الامراء: ١٧: ٩٣ - لم یقصد بهذا اللفظ تفضیل الملک علیه ، كما توهمه بعض الناس . كما أن قوله «أن أوحینا إلی رجل

القياس المقام الرابع - الوجه الرابع عشر : كون الرسول مبلغاً للقرآن عن الله . لا محدثاً له ٥٤١

منهم ، وقوله « سبحان ربّي هل كنت إلا بشراً رسولا » لم يقصد به أن غيره أفضل منه .

استطراد آخر

كون الرسول مُبَلِّغاً للقرآن عن الله ، لا مُخَدِّثاً له

الرسول هو
جبريل في
التكوير وعمر
في الحاقة

وقال سبحانه : وما صاحبكم بمجنون . ولقد رآه بالأفق المبين . وما هو على الغيب بضنين . وما هو بقول شيطان رجيم - التكوير : ٨١ : ٢٢ - ٢٥ . فالرسول هنا هو الرسول الملكى - جبريل . وقال في السورة الأخرى : إنه لقول رسول كريم .

٥٢٧

(٥٢٧) وما هو بقول شاعرٍ قليلٍ ما تؤمنون . ولا بقول كاهنٍ قليلٍ ما تدكّرون . تنزيلٌ من ربّ العالمين . ولو تقول علينا بعض الأقاويل . لأخذنا منه باليمين . ثم لقطعنا منه الوتين . فما منكم من أحدٍ عنه حجين . - الحاقة : ٦٩ :

٤٧-٤ . فالرسول هنا محمد صلى الله عليه وسلم .

أضافه إلى
الرسولين :
البشرى
والملكى

وأضافه إلى هذا الرسول تارة ، وإلى هذا تارة ، لأن كلا من الرسولين بلغه وأداه . ولفظ « الرسول » يتضمن مرهلاً أرسله . فكان في اللفظ ما يبيّن أن الرسول مبلغ له عن غيره ، لا أن الرسول أحدث شيئاً منه ، كما توهمه بعض الناس وظن أن إضافته إلى الرسول يقتضى أنه هو الذى أحدث القرآن الميرى . فانه قد أضافه إلى هذا تارة ، وإلى هذا تارة . فلو كان المراد الاحداث لتناقض الخبران .

١٥

قال « قول
رسول »
ولم يقل
« قول بشر »

ولانه أضافه إليه باسم « رسول » ، لم يقل « إنه لقول ملك » ، ولا « قول بشر » . بل قد كفر من قال « إنه قول البشر » في قوله : دَرَزْنِي وَمَنْ خَلَقْتُمْ وحيداً . وجعلتُ له مالاً ممدوداً . وبنين شهوداً - إلى قوله - [إنه] فكّرَ وقَدَّرَ . فقَتِلَ كيف قَدَّرَ . ثم قَتِلَ كيف قَدَّرَ . ثم نَظَرَ . ثم عَبَسَ وبَسَرَ . ثم أذْبَرَ وانسكَبَرَ . فقال إن هذا إلا حَجْرٌ يُؤْتَرُ . إن هذا إلا قولُ البشرِ . سأُضِلُّه سَفَرًا - المذثر : ٧٤ : ١١ - ٢٦ . والكلام

٢٠

١ - كذا هذه الآيات في الأصل منها . ولعل المراد - والله أعلم - الآيات التي قبلها . وهي : إنه لقول رسول كريم * ذى قوة عند ذى العرش مكين * مطاع ثم أمين - التكوير : ٨١ : ١٩ - ٢١ .

الذي توعد بسقر من قال « إنه قول البشر » هو الكلام الذي أضافه إلى رسول من البشر تارة ، وإلى رسول من الملائكة تارة . لأن المراد هناك أنه بلغه ، والذي كَفَرَهُ قال : « إنه أنشأه » ، و « إنه كلام نفسه » ، سواء كان المراد المعنى ، أو اللفظ ، أو كلاهما . فان الذي لعنه الله هو الذي قال « إن هذا إلا قول البشر » .

فمن قال « إن هذا (٥٣٨) القرآن قول البشر » فهو من جنس قوله من بعض الوجوه . ولهذا قال تعالى : « وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ - التوبة ٩ : ٦ . فأخبر أن ما يسمعه المستجير هو كلام الله ، والمستجير يسمعه بصوت القارئ . والصوت صوت القارى والكلام كلام الباري ، كما قال النبي صلى الله عليه وسلم : « زَيَّنُوا الْقُرْآنَ بِأَصْوَاتِكُمْ » . وقال : « اللَّهُ أَشَدُّ أذْنَا إِلَى الرَّجُلِ الْحَسَنِ الصَّوْتِ بِالْقُرْآنِ مِنْ صَاحِبِ الْقَيْنَةِ إِلَى قَيْنَتِهِ » .

٥٣٨ القول
بخلق القرآن
ورده

الصوت
صوت القارى
والكلام كلام
البارى

١٠

وكذلك ذكر في غير موضع أن الصوت المسموع من العبد هو صوت العبد ، كما قال تعالى : « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلَا تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ - الحجرات ٤٩ : ٢ . وقال : « إِنَّ الَّذِينَ يَغُضُّونَ أَصْوَاتَهُمْ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ أُولَئِكَ الَّذِينَ امْتَحَنَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ لِلتَّقْوَى - الحجرات ٤٩ : ٣ . وقال لقلمن لابنه : « وَأَقْصِدْ فِي مَشِيكِ وَأَغْضُضْ مِنْ صَوْتِكَ ط إِنْ أَنْكَرَ الْأَصْوَاتِ لَصَوْتِ الْحَمِيرِ - لقمان ٣١ : ١٩ .

الصوت
المسموع هو
صوت العبد

٥

وفي سنن أبي داود عن جابر أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقول في الموسم : « أَلَا رَجُلٌ يَجْعَلُنِي إِلَى قَوْمِهِ لَا يَبْلُغُ كَلَامَ رَبِّي ، فَاِنْ قَرِيشًا قَدْ مَنَعُونِي أَنْ أَبْلُغَ كَلَامَ رَبِّي » .
١ - رواه البخارى تعليقا في التوحيد ، وأخرجه موصولا في كتاب « خلق أفعال العباد » من حديث البراء بن عابد . وأخرجه أحمد ، وإبو داود ، والنسائي ، وابن ماجه ، والدارى ، وابن حزيمة ، وابن حبان .
٢ - أخرجه ابن ماجه . وابن حبان ، والحاكم ، والبيهقي في الشعب ، من حديث فضالة بن عبيد ، وذكره البخارى في « خلق أفعال العباد » . وقوله « أذنا » أى استماعا . والقينة : الجارية مذنبة كانت أو غير مذنبة .
٣ - أخرجه أحمد ، وأصحاب السنن ، وصححه الحاكم - عن « تحفة الأحوذى » نقلًا عن الحافظ ابن حجر . وليس في أبو داود والترمذى . لأبلغ كلام ربى . قال الحافظ فى « الفتح » : ومن شدة اللبس فى هذه المسئلة كثر نهي السلف عن الخوض فيها ، واكتفوا باعتقاد أن القرآن كلام الله غير مخلوق « ولم يزيدوا على

كونه كلام الله

عود إلى أصل الموضوع

فُرْسِلَ اللهُ وَسَائِطُ فِي تَبْلِيغِ رِسَالَتِهِ ، كَمَا قَالَ تَعَالَى : يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ
إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ - المائدة ٥ : ٦٧ . وَقَالَ تَعَالَى : إِلَّا مَنْ ارْتَضَى مِنْ رَسُولٍ فَانَهُ يَسْلُكُ
مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا * لِيَعْلَمَ أَنْ قَدْ أَبْلَغُوا رِسَالَاتِ رَبِّهِمْ - الجن ٧٢ : ٢٧ .
٢٨ . وَقَالَ (٥٣٩) تَعَالَى عَنْ نُوحٍ : وَلِكُلِّ رَسُولٍ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ * ابْلِغْكُمْ
رِسَالَاتِ رَبِّي - الأعراف ٧ : ٦١ و ٦٢ . وَكَذَلِكَ قَالَ هُودُ (الأعراف ٧ : ٦٧ و ٦٨)

وَفِي صَحِيحِ الْبُخَارِيِّ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ :
* بَلِّغُوا عَنِّي وَلَوْ آيَةً ، وَحَدَّثُوا عَنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلَا حَرَجَ ، وَمَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعِدًّا
فَلَسْتُ بِوَأَقْرَبَ مَقْعَدِهِ مِنَ النَّارِ * .
وَفِي السَّنَنِ عَنْ زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ وَابْنِ مَسْعُودٍ أَنَّ النَّبِيَّ
صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ : نَضَرَ اللَّهُ أَمْرًا سَمِعَ مِنْهُ حَدِيثًا فَبَلَّغَهُ إِلَى مَنْ يَسْمَعُهُ . فَرُبَّ
حَامِلٍ قَعَهُ غَيْرَ قَعِهِ وَرُبَّ حَامِلٍ قَعَهُ إِلَى مَنْ هُوَ أَقْبَهُ مِنْهُ * .
وَفِي الصَّحِيحِينَ
عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ فِي حِجَّةِ الْوُدَاعِ : لِئَلَّا يَسْلُغَ الشَّاهِدُ الْغَائِبَ ، فَرُبَّ
مَنْ مَبْلَغٌ أَوْعَى مِنْ سَامِعٍ * .

وَالْمَقْصُودُ هُنَا أَنَّ الْخُفَاءَ الَّذِينَ يَعْبُدُونَ اللَّهَ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ وَهُمْ مُسْلِمُونَ
وَجَمِيعُ الْأَنْبِيَاءِ وَأَمَّهُمْ كَانُوا مُسْلِمِينَ مُؤْمِنِينَ . وَمَنْ يَبْتَدِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ

نور الخفاء
هم المسلمين

(بقية التعليق السابق) ذلك شيئاً ، وهو أسلم الأقوال ، والله المستعان .

١ - في الأصل بدل هذه الآية : إنما أنا رسول مبین ، وليس في التنزيل .

٢ - أخرجه البخاري في أخبار بني إسرائيل ، وأخرجه أيضاً أحمد ، والنسائي ، والترمذي - عن تنقيح الرواة .

٣ - حديث زيد بن ثابت أخرجه أحمد ، وأصحاب السنن ، والدارمي ، ولفظ الترمذي : نضر الله امرأ سَمِعَ مِنْهُ
حَدِيثًا فَحَفِظَهُ حَتَّى يَبْلُغَ غَيْرَهُ ، فَرُبَّ حَامِلٍ قَعَهُ إِلَى مَنْ هُوَ أَقْبَهُ مِنْهُ ، وَرُبَّ حَامِلٍ قَعَهُ لَيْسَ بَقَعِهِ ، .
وحديث ابن مسعود أخرجه أحمد ، والترمذي ، وابن ماجه ، وابن حبان ، ولفظ الترمذي : نضر الله امرأ
سَمِعَ مِنْهُ شَيْئًا فَبَلَّغَهُ كَمَا سَمِعَهُ ، فَرُبَّ مَبْلَغٍ أَوْعَى مِنْ سَامِعٍ .

٤ - هو طرف من حديث أبي بكر الطويل في خطبة يوم النحر ، أوله : إن الزمان قد استدار كالأخ ، أخرجه
البخاري ، ومسلم ، وأحمد ، والنسائي . وفيه : فَرُبَّ مَبْلَغٍ ، مِنْ دُونِ مَنْ ،

٥ - الذين ، خبره أن ، و الخفاء ، اسمها .

منه - آل عمران ٢: ٨٥ - لأن الدين عند الله الاسلام - آل عمران ٣: ١٩ - في كل زمان ومكان . وقد أخبر الله عن نوح وإبراهيم وإسرائيل وغيرهم إلى الحوارتين أنهم كانوا مسلمين . ونوح أول رسول بُعث إلى أهل الأرض ، كما ثبت ذلك في الحديث المتفق على صحته - حديث الشفاعة - عن النبي صلى الله عليه وسلم .

كون جميع الأنبياء خليلين

فن جعل ما يثبت الخفاء من توسط البشر أو توسط الملائكة من جنس ما يثبت المشركون وأخذ يفاضل بين البشر والملائكة لم يكن عارفاً بدين الاسلام .

مذاهب من وصف المرفة بدين الاسلام

بل قول الخفاء هو ما قاله الله تعالى في كتابه حيث قال : ما كان لبشر أن يُؤتيه الله الكتاب والحكم والنبوة ثم يقول للناس كونوا عباداً لي من دون الله (٥٠)

قول الخفاء في توسط البشر ٥٠

ولكن كونوا ربيين بما كنتم تعلمون الكتاب وبما كنتم تدرسون . ولا يأمركم أن تتخذوا الملائكة والنبيين أرباباً . أيا أمركم بالكفر بعد إذ أنتم مسلمون - آل عمران ٣: ٧٩ و ٨٠ . فن اتخذ هؤلاء أرباباً كما يقول من يجهلهم وسائط في العبادة والدعاء ونحو ذلك فهو كافر .

وصاحب الكتاب المضمون بها ، قد جعل الملائكة والنبيين وسائط وجعل هذه شفاعتهم موافقة للفلاسفة ، كما تقدم من أن هذا القول شر من قول مشركي العرب .

جعل النزال الملائكة والنبيين وسائط ١٥

وجاء بعده صاحب كتاب السر المكتوم في السحر ومخاطبة النجوم ، فذكر فيه الشرك الصريح من عبادة الكواكب والجن والشياطين ، ودعواتها ، وبجورها . وخواتيمها ، وأصنامها التي تجعل لها على مذهب المشركين - الكلدانيين والكشديانيين - الذين بُعث إليهم إبراهيم الخليل . وبنى على ذلك القول بقدوم العالم ، وأن لا سبب

السر المكتوم وما فيه من الشرك الصريح

١ - مر حديث الشفاعة الطويل الذي أخرجه الشيخان عن أنس بن مالك . وفيه يقول (آدم) : لست هناك . . . ولكن اتوا نوحاً - أول نبى بعث الله تعالى إلى أهل الأرض . . . وإليه الإشارة .

٢ - قدم ذلك باليسر في ص ١٠٢-١٠٣ .

٣ - السر المكتوم . تأليف الامام غفر الرازى ، تقدم ذكره في ص ٢٨٦ مع بيان الخلاف في مصنفه .

لحدوث الحوادث إلا مجرد حركة الفلك . كما يقوله هؤلاء القائلون يقدم العالم الذين هم شرّ من مشركي العرب .

وكذلك ذكر في تفسير حديث المعراج ما هو مبنى على أصول هؤلاء الذين هم أكفر الكفار . كقوله : إن الأنبياء الذين رآهم النبي صلى الله عليه وسلم هم الكواكب ، فأدم القمر ، ويوسف الزهرة ، ونحو هذا الهذيان . و . إن المعراج إنما هو رؤية قلبه الوجود ، كما يذكر ابن عربي وغيره مثل هذا المعراج ، ويبتون لأنفسهم إسراء ومراجاً .

وهذه خيالات تلقىها الشياطين مناسبة (٥٤١) لما يعتقدونه من الاتحاد على عادة الشياطين في إحلال بني آدم ، فأما يُضلوهم بما يقبلونه منهم وما يوافق أهواءهم . والحمد لله رب العالمين .

قال الناخب في آخر الكتاب :
نجز على يد الفقير إلى الله تعالى محمود بن أحمد بن حسن الشافعي ، غفر الله له ولوالديه ولجميع المسلمين .

وكتب في الزاوية العليا من الهامش بخط آخر :

بلغت مقابلة بأصل المصنف بخطه

المقروء عليه رضى الله عنه في سنة ثمان وعشرين وسبعائة (في سبع ذى الحجة)
وقد قرأت عليه أوائل هذه النسخة وكتب بخطه على

هو أمشها زيادات له تمه

. . . قرأت . . . النسخة . . .

استدراك

ابن الأبتارى المتأخر — ص ٨ س ١٧ :

هو كمال الدين أبو البركات عبد الرحمن بن محمد بن عبيد الله بن إبي سعيد الأبتارى النحوى، كان ثقة، نقياً، مناظراً، غزير العلم، زاهداً، عابداً، صاحب نزهة الألباء في طبقات الأدباء. و له الانصاف في مسائل الخلاف بين البصريين والكوفيين، و له أسرار العربية، وغيرها. توفى ببغداد سنة ٥٧٧ هـ. وأما ابن الأبتارى المتقدم فهو أبو بكر محمد بن القاسم بن محمد بن بشار الأبتارى المتوفى سنة ٣٢٨ هـ.

أبو الميمون النسفي — ص ١٥ س ١٦ :

هو أبو المين ميمون بن محمد بن محمد بن معتمد بن مكحول النسفي الحنفي، إمام فاضل جامع الأصول. صاحب بصيرة الأدلة، في الكلام، مجلد ضخم، و بحر الكلام، و التهديد لقواعد التوحيد، وغيرها. كنيته أبو المين، و ميمون، اسمه. توفى سنة ٥٠٨ هـ.

أبو هاشم — ص ١٥ س ١٦ :

هو أبو هاشم عبد السلام بن أبي علي محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبالي البصري المتكلم، شيخ المعتزلة وابن شيخهم، رئيس الفرقة البهيمية نسبة إلى أبي هاشم، توفى سنة ٣٢١ هـ.

الموسوى — ص ١٥ س ١٧ :

هو أبو القاسم علي بن الحسين بن موسى من أحفاد الحسين بن علي بن أبي طالب رض، الحسينى الموسوى الشيعى البغدادى، المعروف بالشرىف المرتضى أخو الشرىف الرضى، كان إماماً في علم الكلام والأدب والشعر. له تصانيف في مذهب الشيعة، ومقالة في أصول الدين، وله ديوان شعر كبير، وطبعت أماليه بمصر سنة ١٣٢٥ هـ. توفى سنة ٤٣٦ هـ.

محمد بن الهيصم — ص ١٥ س ١٨ :

هو من متكلى الكرامية، أصحاب أبي عبد الله محمد بن كرام الشهرستانى العابد المتكلم المبتدع المتوفى سنة ٣٥٥ هـ. ومن فرق الكرامية الهيصمية. ذكر الشهرستانى مقالاته في الملل والنحل، وفي نهاية الاقدام في علم الكلام، ولم تقف على أحواله وستة وقاته.

أبو القاسم الأنصارى — ص ١٦ س ١ :

هو أبو القاسم سليمان (وقيل سليمان) بن ناصر بن عمران بن محمد بن إسماعيل، الأنصارى النيسابورى الشافى المتكلم الصوفى، تلميذ إمام الحرمين وشيخ أبي الفتح الشهرستانى، صاحب شرح الارشاد، وكتاب الغنية، في فروع الشافعية، توفى سنة ٥١٢ هـ.

الشيخ أبو حامد — ص ١١٩ س ٧ :

هو الشيخ أبو حامد أحمد بن محمد بن أحمد الاسفرائينى، ويعرف بابن أبي طاهر أيضاً، شيخ المراق وإمام الشافعية. له التليقة الكبرى، في الفروع، و تعاليف في شرح مختصر المزنى، وغيرها. توفى سنة ٤٠٦ هـ.

القاضي يعقوب — ص ١١٩ س ٨ :

هو القاضي أبو علي يعقوب بن إبراهيم بن أحمد بن سطورا المكنى البرزبيني الخنيلي . تفقه على القاضي أبي يعلى ، وصنف كتباً في الأصول والفروع ، وكان أعرف قضاء الوقت بأحكام القضاء والشروط ، توفي سنة ٤٨٦ أو ٤٨٨ هـ — طبقات الخنابلة ، و الشذرات .

الحلواني — ص ١١٩ س ٨ :

هو أبو الفتح محمد بن علي بن محمد الحلواني الخنيلي . تفقه على القاضي أبي علي يعقوب تلميذ القاضي أبي يعلى . توفي سنة ٥٥٥ هـ — طبقات الخنابلة .

الكرزولي (وقد طبع «الكرولي» خطأ) — ص ١٢٧ س ١٣ :

هو أبو موسى عيسى بن عبد العزيز بن بليخت (كسمرقند) بن عيسى بن يوماديلي الجزولي (كالأصول) نسبة إلى جزولة — ويقال لها أيضاً «كرولة» بالكاف — بطن مشهور من البربر ، اليزدكني البربري المراكشي ، إمام في علم النحو ، صاحب «المقدمة الجزولية» في النحو ، وسمى «القانون» . توفي سنة ٦٠٧ هـ — بقية الوعاة ، و الشذرات .

والمقصود هنا أن ابن سينا أخبر عن نفسه أن أهل بيته كانوا من هؤلاء الملاحدة

الاسماعيلية ، الخ — ص ١٤٣ س ٢-٤ ، و ص ٢٧٩ س ١ :

قد نقل التقطى كلام ابن سينا عن نفسه : «كان أبي ممن أجاب داعي المصريين ، ويعد من الاسماعيلية . وقد سمع منهم ذكر النفس والعقل على الوجه الذي يقولونه ويمسونه م . وكذلك أخي ، الخ — أخبار الحكماء . ط . مصر سنة ١٣٢٦ م ، ص ٢٦٩ .

«الصفح أحسن من توحيد الفلاسفة» — ص ٢٢١ س ١٠ :

في الأصل «الصبع» ، من غير نقط ، ولعله «الصفح» ، بالقاف من قولهم «صقع الحمار بضطة» ، أي أخرج ربحاً مصوناً من دبره في وطوبة وانتشار — معجم لين المستشرق (H. W. Lane) . أو هو من قولهم «صه صاقع» ، أي أسكت يا كذاب . ، والفاقع : الكذاب .

إننا نظن أنه يمكن تعيين وقت كسوف من الكسوفات السابقة بالحساب الفلكي بالضبط ،

الخ . — تعليقا على تاريخ وفاة إبراهيم بن النبي صلى الله عليه وسلم ، ص ٢٧٣ :

قد كلفنا الأستاذ هري هر برانفكر بهت (Prof H. P. Bhatt) الفلكي الأحديادي الهندي لحساب الكسوف المرئي بالمدنية في سنة عشر من الهجرة (من ٩ أبريل ٦٣١ إلى ٢٨ مارس ٦٣٢ م) . فأخبرنا بنتيجة حسابه أنه وقع يوم الثلاثاء ٢٨ يناير سنة ٦٣٢ م الموافق ٢٩ شوال سنة ١٠ هـ . فإن صح ذلك تعين تاريخ كسوف الشمس المرئي بالمدنية طلوعه في سنة عشر . وحيث أنه كان يوم مات إبراهيم عليه السلام تعين تاريخ وفاته وزال النزاع بحمد الله ، والله أعلم .

محمد بن يوسف العامري — ص ٣٣٧ و ٤٤٧ :

هو أبو الحسن محمد بن يوسف العامري . ذكر له في «كشف اللغون» ، كتاب «الأمم على الأبد» . وله

كتاب «إنقاذ البشر من الجبر والقدر» و«التقرير لأوجه التقدير»، منه نسخة كتبت سنة ٥٩٢ هـ في مكتبة مراد بك البارودي ببيروت، ذكرته مجلة «المجمع العلمي العربي» بدمشق، مجلد ٥، ص ٣٤. فيه عليه المستشرق بروكلمان، ولكن خطأ فقال كتبت سنة ٥٢٩، وقال مجلد ٤. ولم تنف على سنة وفاته غير أن الشهرستاني المتوفى سنة ٥٤٨ هـ ذكره فيمن ذكره من فلاسفة الإسلام في «الملل والنحل»، ج ٢، ص ٩٣، على هامش الفصل، لابن حزم، ط. مصر ١٣٢٠ هـ. ثبت أنه كان قبل ٥٤٨ هـ.

وليس في الشريعة شيء على خلاف القياس الصحيح، بل على خلاف القياس الفاسد،

كما قد بسطنا ذلك في مصنف مفرد — ص ٣٧٣ من ٩ و ١٠:

ولعل هذا المصنف هو ما وصفته مجلة «الزهراء» المصرية، م ٤، ص ٥٦٩، باسم «القياس في الشرع الإسلامي»، لابن تيمية وابن القيم رح، ط. المطبعة السلفية. قالت في نقدها: «لشيخ الإسلام ابن تيمية نظرية في التشريع الإسلامي... أن كل نص في الإسلام موافق لما يوجه القياس؛ فإذا خالف القياس فإن التحليل المنطقي سيظهر أن هذا القياس المخالف للنص إنما هو قياس فاسد».

بل مقصود الصلوة (عند الفلاسفة) هو العلم بالوجود المطلق الذي يزعمون أنه كال

النفس. والصلوة الظاهرة يطلب منها سياسة البدن ورياضته — ص ٤٦١ من ١٠-١٢:

وعذا لفظ ابن سينا في «الكشف عن ماهية الصلوة وحكمة تشريها» (جامع البدائع، مصر ١٣٣٠ هـ، ص ٢-١٤):

«فإن حقيقة الصلوة علم الله سبحانه وتمالى بوحديته ووجوب وجوده وتزيه ذاته وتقديس صفاته في سوانح الاخلاص في صلواته» — ص ٨. «فاعلم أن الصلوة منقسمة قسمين — قسم منها ظاهر وهو الرياضى ويتعلق بالظاهر. وقسم منها باطن وهو الحقيقى ويلزم الباطن» — ص ٨. «والقسم الظاهر الرياضى مربوط بالأجسام... ويجرى مجرى السياسات للإبدان لانتظام العالم» — ص ٨-٩. «إن القسم الظاهر الرياضى... تضرع واشتياق من هذا الجسم... إلى فلك القمر... فإنه مربى الموجودات متصرف في المخلوقات... والقسم الباطن الحقيقى... تضرع إلى ربه بالنفس الناطقة... من غير إشارة بجملة ولا اختلاط ببدن... والأمر العقلى والفيض القدسى ينزل من سماء القضا إلى حيز النفس الناطقة بهذه الصلوة، ويكلف بهذا التمدد من غير تعب بدنى ولا تكليف إنسانى» — ص ١١-١٢.

برئنا إلى الله من معشر — الآيات — ص ٥١٠ من ١٤:

قال محمد شرف الدين ياللقايا، مصحح «كشف الطنون»، ط. استنبول ١٣٦٢ هـ، تحت مادة «الشفاء»، لابن سينا، ج ٢، عهود ١٠٥٥: كتب الشيخ أبو سعيد أبو الخير ممرضاً لابن سينا:

قلطنا الأخرة عن مشر ◊ بهم مرض من كتاب الشفا
فاتوا على دين رسطالس ◊ وعشنا على سنة المصطفى

فهرس كتاب الرد على المنطقيين

صفحة	كلمة الناشر
١٤	٣ - ع مقدمة الناشر
١٤	٣ مقدمة المصنف
١٥	٤ ملخص أصول المنطق واصطلاحاته
١٩	٧ الكلام في أربع مقامات
٢٢	٧
٢٦	٧
٣١	٧
٣٢	٧
٣٥	٨
٣٧	٨
٣٨	٨
٣٩	٩
٣٩	٩
٤٣	٩
٤٨	٩
٤٨	٩
٤٩	٩
٥١	٩
٥٣	٩
٥٥	٩
٦١	٩

المقام الثاني

المقام الأول

في رد قولهم « إن الحد يفيد العلم بالتصورات »

في رد قولهم « إن التصورات لا تتال إلا بالحد »

وجوه الأدلة على بطلانه

وجوه الأدلة على بطلانه

الأول : الحد لا يفيد معرفة المحدود

الأول : أساس المنطق القول بلا علم

بدعة ذكر الاسم المفرد - استطراد

الثاني : تعريف المحدود بحد آخر يستلزم الدور

الثاني : خبر الواحد بلا دليل لا يفيد العلم

الثالث : تصور مفردات العلوم بغير الحدود

الثالث : لو حصل تصور المحدود بالحد لحصل

الرابع : لا يعلم حد مستقيم على أصلهم

ذلك قبل العلم بصحة الحد

الخامس : الحد الحقيقي إمامتعدر وإمامتعدس

الرابع : معرفة المحدود بتوقف على العلم

السادس : معرفة الأنواع بغير حد أولى من

بالمسمى واسمه فقط

معرفة ما لا تركيب فيه

الحد قد يبه تبيهاً

السابع : سببية تصور المعنى على العلم بدلالة

اعتراف ابن سينا بأن من الأمور ما هو متصور بذاته

اللفظ عليه

التحقيق الشديد في مسألة التحديد

الثامن : إمكان تصور المعنى بدون اللفظ

مطلوب السائل المتصور للمعنى الجاهل بدلالة اللفظ عليه

التاسع : جميع الموجودات بتصورها الانسان

الترجمة وأحكامها

بمشاعره فقط

معرفة الحدود الشرعية من الدين

العاشر : لا يمكن التقض والمعارضة إلا بعد

أقسام الحدود التقضية

تصور المحدود بدون الحد

الاجتهاد والتأويل

الحادي عشر : البدهة والنظر ليسا من لوازم

فصل : مطلوب السائل الغير المتصور للمعنى الجاهل باسمه

المعلومات

الخامس : التصورات المفردة يمتنع أن

تكون مطلوبة

صفحة	صفحة
١٢٦	٦٢
الثالث : ليس العلم الآمى عندهم علماً بالخالق ولا بالملخوق	السادس : التفريق بين الذاتى والمرضى باطل
١٢٦	٦٤
إيراد لابن المطهر الحلى وتخطئة المصنف له طيه	الكلام على الفرق بين المامية ووجودها
١٣٠	٧٠
العلم الأعلى عند المنطقيين ليس علماً بوجود	الكلام على التفريق بين الذاتى واللازم
١٣٣	٧٣
الرابع : العلم الرياضى لا تكمل به النفوس، وإن ارتاضت به العقول	السابع : اشتراط الصفات الذاتية المشتركة
١٣٦	أمر وضعى محض
الاسباب المنعرة بالاستشغال بالعلم الرياضى وما أشبهه	٧٦
١٣٨	الثامن : اشتراط ذكر الفصول مع التفريق بين الذاتى واللازم غير ممكن
العلم الآمى عندهم ليس له معلوم فى الخارج	٧٧
١٣٣	التاسع : توقف معرفة الذات على معرفة الذاتيات وبالعكس يستلزم الدور
الخامس : كمال النفس بمعرفة الله مع العمل الصالح لا بمجرد معرفة الله ، فضلاً عن كونه يحصل بمجرد علم الفلسفة	٨٠
١٤١	أبحاث فى حد العلم والخبر
١٤٥	٨٨
مآخذ علوم ابن سينا وشي من أحواله	المقام الثالث
١٤٧	فى رد قولهم « إن الصدقات لا تنال إلا بالقياس »
تزيف القول بأن الايمان مجرد بمعرفة الله	٨٨
١٤٧	فى رد قولهم « إن الصدقات لا تنال إلا بالقياس »
السادس : البرهان لا يقيد أموراً كلية واجبة البقاء فى الممكنات	٨٨
١٥٠	حصر حصول العلم فى القياس قول بغير علم
الاستدلال بالآيات وقياس الأولى فى القرآن	٨٨
١٥٨	الفرق بين البديهى والنظرى أمر نسبى محض
شناعة زعيمهم أن علم الله أيضاً يحصل بواسطة القياس	٩٢
١٥٩	بطلان منعهم الاحتجاج بالمتواترات والمجربات
(انتهى الوجه السادس من المقام الثالث)	٩٨
١٥٩	إنكار المتواترات هو من أصول الاحاد
فصل : أقوال المنطقيين فى الدليل والقياس	١٠١
١٦٢	شرك الفلاسفة أشنع من شرك أهل الجاهلية
بطلان حصر الأدلة فى القياس والاستقراء والتشليل	١٠٧
١٦٣	بطلان دعواهم : لا بد فى البرهان من قضية كلية
الاستدلال بالكلى على الكلى وبالجزئى على الجزئى الملازم له	١١٠
١٧٣	فساد قولهم بأنه لا بد فى كل علم نظرى من مقدمتين
فصل : إبطال قولهم « إن الاستدلال لا بد فيه من مقدمتين »	١١٥
١٧٧	القضايا الكلية تعلم بقياس التمثيل
١٨٢	١٢٢
مقالات سخيفة للمفسفة والمتصوفة فى الأتباء المرسلين	دعواهم فى البرهان أنه يفيد العلوم السكالية
١٨٦	وجوه الأدلة على بطلانه
حقيقة شخصيات أرسطو والاسكندر وذى القرنين	١٢٤
١٨٧	الأول : البرهان لا يفيد العلم بشئ من الموجودات
مزيد الكلام على تحديد الاستدلال بمقدمتين فقط	١٢٥
١٩٤	الثانى : لا يعلم بالبرهان واجب الوجود الخ
الامام الغزالى وعلم المنطق	
٢٠٠	
تلازم قياس الشمول وقياس التمثيل	

ليس فيها قضية كلية

٢٠٤ عود الاقتران والاستثنائي إلى معنى واحد

٢٠٤ الكلام على قول الخليل عليه السلام « هذا ربي »

٢٠٨ فصل: قياس التمثيل لا يفيد إلا الالظن عند المناطقة

٢٠٧ رد نقول من زعم أن عالم الغيب هو العالم العقلي

٢٠٩ إشكالات أوردها نظار المسلمين على قياس التمثيل

٢١٠ أغاليط المتكلمين والمتفلسفة

٢١١ رد المصنف إشكالاتهم على قياس التمثيل

٢١٣ توحيد واجب الوجود عند الفلاسفة

٢١٤ حقيقة توحيد الفلاسفة - رد قولهم « الواحد لا

٢١٥ الثاني: إن المعين المطلوب عليه بالقضايا الكلية

يصدر عنه إلا واحد،

يعلم قبلها وبدونها

٢٢٢ كون لفظ « التركيب » مجملًا يطلق على معان

٢١٨ طريقة القرآن في بيان إمكان المعاد

٢٢٥ دليل نفاة الصفات ورده

٢٢٣ محاورتهم معارضة الفطر وتعاليم الرسل

٢٢٢ رد القول بأن قياس التمثيل لا يفيد إلا الالظن

٢٢٨ المقدمات الخفية قد تنفع بعض الناس وفي المناظرة

٢٢٨ تمثيل التقسيم الحاضر في مسألة الرؤية

٢٢٢ اختلاف الفلاسفة فيما بينهم

المقام الرابع

٢٢٧ كلام النوبختي في الرد على المنطق - كتاب « الآراء

٢٤٦ في رد قولهم « إن القياس يفيد العلم بالصدقات »

والديانات »

٢٤٤ الثالث: عدم دلالة القياس البرهاني على

٢٤٨ كون القياس المنطقي عديم التأثير في العلم

إثبات الصانع

وجوداً وعدمًا

٢٤٥ الكلام على علة الاعتقاد إلى الصانع

٢٥٨ ليست شريعة الاسلام موقوفة على شيء

٢٤٨ الكلام على جنس القياس والدليل مطلقاً

من علومهم

٢٥١ الرابع: التصور التام للحد الأوسط يفنى

٢٦٠ من بدع المتكلمين ردهم ما صحح من الفلسفة

عن القياس المنطقي

٢٥٦ كل تصور يمكن جملة تصديقاً وبالعكس

٢٦٩ تقابلهم لمنكري تأييد حركات الفلك في

٢٦١ الخامس: من الأقيسة ما تكون مقدمته

الحوادث مطلقاً

ونتيجه بديهية

٢٧٥ حقيقة ملائكة الله تعالى و« عقول » الفلاسفة

٢٦٢ السادس: من القضايا الكلية ما يمكن العلم به

٢٨٢ أرسطو ومشركو اليونان

بغير توسط القياس

٢٨٧ حران - دار الصابئة

٢٦٤ السابع: الأدلة القاطعة على استواء قياس

٢٨٩ قسطنطين أول ملك أظهر دين النصراني

الشمول والتمثيل

٢٩٢ فصل: القياس مع صحته لا يستفاد به علم

٢٧١ الميزان المنزل من رافة هو القياس الصحيح

بالموجودات

٢٧٥ كل قياس في العالم يمكن رده إلى القياس الاقتراني

وجوه الأدلة على بطلانه

٢٧٧ إبطال القول باقتران العلة والمعلول في الزمان

٢٠٠ الأول: بيان أصناف اليقينات عندهم التي

٢٨١ الميزان العقلي هو المعرفة القطرية للتباين والاختلاف

٤٤٤	حكاية قرنهم الفلسفة بتعاليم الأنبياء	٢٨٤	الثامن: ليس عندهم برهان على علومهم الفلسفية
٤٤٨	سبب نزول قوله تعالى وإن الذين آمنوا والذين هادوا - الآية	٢٨٨	كون علم الهيئة من المجرىبات إن كان علماً
٤٥١	الكلام على أخذ الله ميثاق النبيين على الإيمان بمحمد صلى الله عليه وسلم	٢٩٠	سنة الله التي لا تنقض بحال
٤٥٤	الصائبة - وصواب التحقيق عنهم	٢٩١	التواتر عن الأنبياء أعظم من التواتر عن الفلاسفة
٤٥٨	اليوم الآخر كما هو مذكور في القرآن	٢٩٤	كون الفلاسفة من أجل الخلق برب العالمين
٤٦٢	ضلالهم في نقي علم الله وغيره من الصفات . ورد الكلام على جعلهم الآيسة الثلاثة من القرآن	٢٩٦	التاسع: الرد على ابن سينا والرازي في كلامهما
٤٦٧	الثاني عشر: ككون نفهم وجود الجز والملائكة والوحي قولاً بلا علم	٢٩٩	في القضايا المشهورة - وفيه ثمانية أنواع الأول: الكلام على تفريقهم بين الأوليات والمشهورات
٤٧١	الثالث عشر: طريقهم لا يفرق بين الحق والباطل بخلاف طريقة الأنبياء	٤٠٢	برهان للرازي على هذا التفريق وبيان تناقضه من ثلاثة عشر طريقاً
٤٧٢	الرابع عشر: فساد جعلهم علوم الأنبياء تحصل بواسطة القياس المنطقي	٤١٦	فصل: برهان آخر للرازي على هذا التفريق
٤٧٤	جعلهم معرفة النبي بالنبي مستفادة من النفس الفلكية وبيان فسادها من عشرة وجوه	٤٢٠	الثاني: لا دليل على دعواهم أن المشهورات ليست من اليقينات
٤٨٩	العاشرة: كون الملائكة أحياء ناطقين لا صوراً خيالية	٤٢٢	بيان أن قضايا التحسين والتقيح من أعظم اليقينات
٥٠١	كون حصول العلم في قلوب الأنبياء بواسطة الملائكة	٤٢٦	الثالث: في بيان كون المشهورات من جملة القضايا الواجب قبولها
٥١١	الفرق بين طرق متكلمي الاسلام وطرق الفلاسفة	٤٢٨	الرابع: خاصة العقل والقطرة استحسان الحسن واستبجاح التقيح
٥١٦	الفتاء المذموم والفتاء المحمود	٤٣٠	الخامس: في كون هذه المشهورات معلومة بالفطرة
٥٢٢	مقالات للفلاسفة لم يذهب إليها أحد من المسلمين	٤٣٠	السادس: في كون الموجب لاعتقاد هذه المشهورات من لوازم الإنسانية
٥٢٦	الشفاعة الشركية المنفية والشفاعة الشرعية الثابتة	٤٣٠	السابع: رد ابن سينا على نفسه في قوله بان المشهورات لا تدرك بقوة النفس
٥٢٩	حصر أقسام المدعويين من دون الله ونقي كل واحد منهم	٤٣٣	الثامن: رد قولهم إن العقل بمجرد لا يقضى في المشهورات بشيء
٥٣٤	قول الفلاسفة في الشفاعة أعظم شركاً من قول غيرهم	٤٣٧	العاشر: لا حجة على تكذيبهم بأخبار الأنبياء الخارجة عن قياسهم
٥٣٦	ليس توسط البشر عند الحنفاء كتوسط العلويات عند الفلاسفة	٤٣٨	الحادي عشر: بطلان قولهم: إن القياس البرهاني والخطابي والجدلي هي المذكورة في سورة النحل
٥٤٦	استدراك في التعليقات	٤٤١	كلام أهل الفلسفة في الأنبياء عليهم السلام