

کتاب

المدخل إلى المنطقيين

للإمام الهام شيخ الإسلام العلامة تقي الدين أبي العباس أحمد بن تيمية الجعفي رحمه الله

٦٦١ هـ ————— ٧٢٨ هـ

تولى إعادة طبعه ونشره

إدارة ترجمان السنن

٧ - ايبك رود - لاهور (باكستان)

١٣٩٦ هـ ————— ١٩٧٦ م

كَلَامُ الشَّيْخِ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

نقدم اليوم الى القراء سفرا جليلا لشيخ الاسلام والمسلمين الامام ابن تيمية رحمه الله
الا وهو "كتاب الرد على المنطقيين" فقد طبع هذا الكتاب سنة ١٣٦٨ هـ ١٩٤٩ م في
المطبعة القيمة بمبای باشراف الشيخ عبد الصمد شرف الدين الكتبي على نفقة محب العلوم
الدينية و ناشر الكتب السلفية جلالة الملك الراحل عبد العزيز آل سعود عاهل المملكة
العربية السعودية رحمه الله .

ثم ندر وجوده مع حاجة الناس اليه و لم يطبع بعد ذلك مطلقا فرأينا ان نعيد طبع
هذا الكتاب و استعنا بالله و بدأنا في العمل .

ويلاحظ الباحث ان الطبعة الاولى من الكتاب كانت مليئة بالاعطاء المطبعية حتى
اضطر ناشره آنذاك ان يلحق في آخره جدول الصواب و الخطأ مشتملا على أكثر من ثلاثين
صفحة فصحصنا هذه الاعطاء في هذه الطبعة قدر الاستطاعة حتى لم يبق منه الا ما شذ
وندر كما راعينا جودة الطباعة و التغليف و التجليد و نرجوا الله سبحانه و تعالى ان يوفقنا
دائما لما فيه خير و نفع للاسلام و المسلمين .

مدیر
ادارة ترجمان السنة
v - ايلك رود - لاهور باكستان

٥١٣٩٦/٦/٣
٥١٩٧٦/٦/١

فهرس كتاب الرد على المنطقيين

صفحة

المقام الثاني

في رد قولهم «إن الحد يفيد العلم بالتصورات»

- ١٤ رأى الامام الغزالي في المنطق
- ١٥ فائدة الحد عند المتكلمين
- ١٩ اعتراف الغزالي باستعصاء الحد في معيار العلم
- ٢٢ الرد على كلام الغزالي
- ٢٦ صناعة الحد وضع اصطلاحى غير فطرى
- ٣١ خطط مقالات أهل المنطق بالعلوم النبوية
- وجوه الأدلة على بطلانه
- ٣٢ الأول : الحد لا يفيد معرفة المحدود
- ٣٥ بدعة ذكر الاسم المفرد - استطراد
- ٣٧ الثانى : خبر الواحد بلا دليل لا يفيد العلم
- ٣٨ الثالث : لو حصل تصور المحدود بالحد لحصل ذلك قبل العلم بصحة الحد
- ٣٩ الرابع : معرفة المحدود يتوقف على العلم بالمسمى واسمه فقط
- ٣٩ الحد قد يفيد تنبيها
- ٤٣ اعتراف ابن سينا بأن من الأمور ما هو متصور بذاته
- ٤٨ التحقيق الشديد فى مسألة التحديد
- ٤٨ مطلوب السائل المتصور للمعنى الجاهل بدلالة اللفظ عليه
- ٤٨ الترجمة وأحكامها
- ٤٩ معرفة الحدود الشرعية من الدين
- ٥١ أقسام الحدود اللفظية
- ٥٣ الاجتهاد والتأويل
- ٥٥ فصل : مطلوب السائل الغير المتصور للمعنى الجاهل باسمه
- ٦١ الخامس : التصورات المفردة بمنع أن تكون مطلوبة

صفحة

كلمة الناشر

ر-ج المحقق الناشر

٣ مقدمة المصنف

٤ ملخص أصول المنطق واصطلاحاته

٧ الكلام فى أربع مقامات

المقام الأول

في رد قولهم «إن التصورات لا تنال إلا بالحد»

وجوه الأدلة على بطلانه

- ٧ الأول : أساس المنطق القول بلا علم
- ٨ الثانى : تعريف المحدود بحد آخر يستلزم الدور
- ٨ الثالث : تصور مفردات العلوم بغير الحدود
- ٨ الرابع : لا يعلم حد مستقيم على أصلهم
- ٩ الخامس : الحد الحقيقى إمامتعدى وإمامتعدى
- ٥ السادس : معرفة الأنواع بغير حد أولى من معرفة ما لا تركيب فيه
- ١ السابع : سبقية تصور المعنى على العلم بدلالة اللفظ عليه
- ١١ الثامن : إمكان تصور المعنى بدون اللفظ
- ١١ التاسع : جميع الموجودات بتصورها الانسان بمشاعره فقط
- ١١ العاشر : لا يمكن النقص والمعارضة إلا بعد تصور المحدود بدون الحد
- ١٢ الحادى عشر : البداهة والنظر ليسا من لوازم المعلومات

صفحة	صفحة
١٢٦ الثالث: ليس العلم الا لشيء عندهم علماً بالخالق ولا بالخلق	٦٢ السادس: التفريق بين الذاتي والعرضي باطل
١٢٦ ليراه لابن المطهر الحل وتخطئة المصنف له عليه	٦٤ الكلام على الفرق بين الحامية ووجودها
١٣٠ العلم الاعلى عند المنطقيين ليس علماً بوجود	٧٠ الكلام على التفريق بين الذاتي واللازم
١٣٣ الرابع: العلم الرياضي لا تكمل به النفوس، وإن ارتاضت به العقول	٧٣ السابع: اشتراط الصفات الذاتية المشتركة
١٣٦ الاسباب المغربة بالاشتغال بالعلم الرياضي وما اشبهه	أمر وضعي محض
١٣٨ العلم الا لشيء عندهم ليس له معلوم في الخارج	٧٦ الثامن: اشتراط ذكر الفصول مع التفريق
١٣٨ الخامس: كمال النفس بمعرفة الله مع العمل الصالح	بين الذاتي واللازم غير ممكن
لا بمجرد معرفة الله، فضلا عن كونه يحصل بمجرد علم الفلسفة	٧٧ التاسع: توقف معرفة الذات على معرفة
١٤١ مآخذ علوم ابن سينا ونحوه من أحواله	الذاتيات وبالعكس يستلزم الدور
١٤٥ تزييف القول بأن الايمان مجرد بمعرفة الله	٨٠ أبحاث في حد العلم والخبر
١٤٧ السادس: البرهان لا يفيد أموراً كلية	٨٨ المقام الثالث
واجبة البقاء في الممكنات	في رد قولهم: إن التصديقات لا تنال إلا بالقياس،
١٥٠ الاستدلال بالآيات وقياس الأولى في القرآن	٨٨ حصر حصول العلم في القياس قول بغير علم
١٥٨ شناعة زعمهم أن علم الله أيضاً يحصل بواسطة القياس	٨٨ الفرق بين البديهي والنظري أمر نسبي محض
(انتهى الوجه السادس من المقام الثالث)	٩٢ بطلان منعمهم الاحتجاج بالمتواترات والمجربات
١٥٩ فصل: أقوال المنطقيين في الدليل والقياس	٩٨ إنكار المتواترات هو من أصول الاتحاد
١٦٢ بطلان حصر الأدلة في القياس والاستقراء والتثليل	١٠١ شرك الفلاسفة أشنع من شرك أهل الجاهلية
١٦٣ الاستدلال بالكل على الكلي وبالجزئى على الجزئى الملازم له	١٠٧ بطلان دعواهم: لا بد في البرهان من قضية كلية
١٧٣ فصل: إبطال قولهم: «إن الاستدلال لا بد فيه من مقدمتين»	١١٠ فساد قولهم بأنه لا بد في كل علم نظري من مقدمتين
١٧٧ المنطق أمر اصطلاحى وضعه رجل من اليونان	١١٥ القضايا الكلية تعلم بقياس التمثيل
١٨٣ مقالات حجة للمفسفة والمتصوفة في الآتياء المرسلين	١٢٢ دعواهم في البرهان أنه يفيد العلوم السكالية
١٨٦ حقيقة شخصيات أرسطو والاسكندر وذى القرنين	وجوه الأدلة على بطلانه
١٨٧ مزيد الكلام على تحديد الاستدلال بمقدمتين فقط	١٢٤ الأول: البرهان لا يفيد العلم بشئ من الموجودات
١٩٤ الامام الغزالي وعلم المنطق	١٢٥ الثاني: لا يعلم بالبرهان واجب الوجود الخ
٢٠٠ تلازم قياس الشمول وقياس التمثيل	

ليس فيها قضية كلية		عود الاقتراي والاستثنائي إلى معنى واحد	٢٠٤
الكلام على قول الخليل عليه السلام . هذا ربي .	٢٠٤	فصل : قياس التمثيل لا يفيد إلا الظن عند المناطقة	٢٠٨
رد لقول من زعم أن عالم الغيب هو العالم العقلي	٢٠٧	إشكالات أوردتها نظار المسلمين على قياس التمثيل	٢٠٩
أغاليط المتكلمين والمتفلسفة	٢١٠	رد المصنف إشكالاتهم على قياس التمثيل	٢١١
توحيد واجب الوجود عند الفلاسفة	٢١٣	حقيقة توحيد الفلاسفة — رد قولهم . الواحد لا يصدر عنه إلا واحد .	٢١٤
الثاني : إن المعين المطلوب عليه بالقضايا الكلية	٢١٥	كون لفظ . التركيب . مجملًا يطلق على معان	٢٢٣
يعلم قبلها وبدونها		دليل نقاة الصفات ورده	٢٢٥
طريقة القرآن في بيان إمكان المعاد	٢١٨	رد القول بأن قياس التمثيل لا يفيد إلا الظن	٢٣٣
محاولتهم معارضة الفطر وتعاليم الرسل	٢٢٣	تمثيل التقسيم الحاضر في مسألة الرؤية	٢٣٨
المقدمات الخفية قد تنفع بعض الناس وفي المناظرة	٢٢٨		
اختلاف الفلاسفة فيما بينهم	٢٣٢	المقام الرابع	٢٤٦
كلام التوحى في الرد على المنطق — كتاب . الآراء والديانات .	٢٣٧	في رد قولهم . إن القياس يفيد العلم بالتصديقات .	
الثالث : عدم دلالة القياس البرهاني على	٢٤٤	كون القياس المنطقي عديم التأثير في العلم وجوداً وعدماً	٢٤٨
إثبات الصانع		ليست شريعة الاسلام موقوفة على شيء من علومهم	٢٥٨
الكلام على علة الافتقار إلى الصانع	٢٤٥	من بدع المتكلمين ردهم ما صح من الفلسفة	٢٦٠
الكلام على جنس القياس والدليل مطلقاً	٢٤٨	١٦٩ تقابلهم لمنكرى تأثير حركات الفلك في الحوادث مطلقاً	١٦٩
الرابع : التصور التام للحد الأوسط يغني عن القياس المنطقي	٢٥١	حقيقة ملائكة الله تعالى و«عقول» الفلاسفة	٢٧٥
كل تصور يمكن جملة تصديقاً وبالعكس	٢٥٦	أرسطو ومشركو اليونان	٢٨٣
الخامس : من الأقضية ما تكون مقدمته ونتيجته بديهية	٢٦١	حران — دار الصابئة	٢٨٧
السادس : من القضايا الكلية ما يمكن العلم به بغير توسط القياس	٢٦٢	قسطنطين أول ملك أظهر دين النصراني	٢٨٩
السابع : الأدلة القاطعة على استواء قياس الشمول والتمثيل	٢٦٤	فصل : القياس مع صحته لا يستفاد به علم بالموجودات	٢٩٣
الميزان المنزول من الله هو القياس الصحيح	٢٧١	وجوه الأدلة على بطلانه	
كل قياس في العالم يمكن رده إلى القياس الاقتراي	٢٧٥	الأول : بيان أصناف اليقنيات عندهم التي	٣٠٠
إبطال القول باقتران العلة والمعلول في الزمان	٢٧٧		
الميزان العقلي هو المعرفة القطرية للتأثر والاختلاف	٢٨١		

صفحة	صفحة
٤٤٤	٣٨٤ الثامن: ليس عندهم برهان على علومهم الفلسفية
٤٤٨	٣٨٨ كون علم الهيئة من المحربات إن كان علماً
	٣٩٠ سة الله التي لا تنقض بحال
٤٥١	٣٩١ المتواتر عن الأنبياء أعظم من المتواتر عن الفلاسفة
	٣٩٤ كون الفلاسفة من أجل الخلق برب المالمين
٤٥٤	٣٩٦ التاسع: الرد على ابن سينا والرازي في كلامهما
٤٥٨	في القضايا المشهورة — وفيه ثمانية أنواع
٤٦٢	٣٩٩ الأول: الكلام على تفريقهم بين الأوليات
٤٦٧	والمشهورات
٤٦٩	٤٠٢ برهان للرازي على هذا التفريق وبيان تناقضه من
	ثلاثة عشر طريقاً
	٤١٦ فصل: برهان آخر للرازي على هذا التفريق
	٤٢٠ الثاني: لا دليل على دعواهم أن المشهورات ليست
	من اليقنيات
	٤٢٢ بيان أن قضايا التحسين والتقيح من أعظم اليقنيات
	٤٢٦ الثالث: في بيان كون المشهورات من جملة القضايا
	الواجب قبولها
	٤٢٨ الرابع: خاصة العقل والفطرة استحسان الحسن
	واستقباح التقيح
	٤٣٠ الخامس: في كون هذه المشهورات معلومة بالفطرة
	٤٣٠ السادس: في كون الموجب لاعتقاد هذه المشهورات
	من لوازم الانسانية
	٤٣٠ السابع: رد ابن سينا على نفسه في قوله بأن
	المشهورات لا تدرك بقوى النفس
	٤٣٣ الثامن: رد قولهم إن العقل بمجرد لا يقضى في
	المشهورات بقى.
	٤٣٧ العاشر: لا حجة على تكذيبهم بأخبار
	الأنبياء الخارجة عن قياسهم
	٤٣٨ الحادى عشر: بطلان قولهم: إن القياس
	البرهاني والخطابي والجدلى هي المذكورة
	في سورة النحل
	٤٤١ كلام أهل الفلسفة في الأنبياء عليهم السلام
٤٤٤	محاولة قرئهم الفلسفة بتعاليم الأنبياء
٤٤٨	سبب نزول قوله تعالى: إن الذين آمنوا والذين
	عادوا — الآية.
٤٥١	الكلام على أخذ الله ميثاق النبيين على الإيمان
	بمحمد صلى الله عليه وسلم
٤٥٤	الصائبة — وصواب التحقيق عنهم
٤٥٨	اليوم الآخر كما هو مذكور في القرآن
٤٦٢	ضلالهم في نقي علم الله وغيره من الصفات. ورد
٤٦٧	الكلام على جعلهم الآتية الثلاثة من القرآن
٤٦٩	الثاني عشر: كون نفهم وجود الجن
	والملائكة والوحي قولاً بلا علم
٤٧١	الثالث عشر: طريقهم لا يفرق بين الحق
	والباطل بخلاف طريقة الأنبياء
٤٧٣	الرابع عشر: فساد جعلهم علوم الأنبياء
	تحصل بواسطة القياس المنطقي
٤٧٤	جعلهم معرفة النبي بالغيب مستفادة من النفس
	الفلكية وبيان فساد من عشرة وجوه
٤٨٩	العاشر: كون الملائكة أحياء ناطقين لا صوراً خيالية
٥٠١	كون حصول العلم في قلوب الأنبياء بواسطة الملائكة
٥١١	الفرق بين طرق متكلمي الاسلام وطرق للفلاسفة
٥١٦	الفناء المذموم والفناء المحمود
٥٢٢	مقالات للفلاسفة لم يذهب إليها أحد من المسلمين
٥٢٦	الشفاعة الشريكة المنفية والشفاعة الشرعية الثابتة
٥٢٩	حصر أقسام المدعوين من دون الله ونقي كل واحد
	منهم
٥٣٤	قول الفلاسفة في الشفاعة أعظم شركاً من قول غيرهم
٥٣٦	ليس توسط البشر عند الخفاء كتوسط العلويات
	عند الفلاسفة
٥٤٦	استدراك في التعليقات
	تم الفهرس

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ، وكفى بالله شهيدا . وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له إقراراً به وتوحيدا . وأشهد أن محمداً عبده ورسوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم تسليماً مزيداً .

أما بعد ، فإن لعقري الإسلام ، مجدد القرن الثامن ، الامام الأعظم ، تقي الدين أبي العباس أحمد بن تيمية في خزانة الكتب الأصفية بحيدر آباد الدكن أثر مهم وسفر قيم لا يكاد يوجد على وجه الأرض اليوم نسخة منه سواها إلا ما نسخ منها . ألا وهو كتاب « الرد على المنطقيين » — مخطوط نادر سالم كامل ، من قسم الكلام ، رقم ٢١٩ .

١٠. ومصنفه هو الامام تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن الخضر بن علي بن عبد الله الشهير بابن تيمية الحراني ، المولود بحران سنة ٦٦١ ، والمتوفى بدمشق سنة ٧٢٨ هـ .

كتاب « الرد على المنطقيين » . وما أدراك ما كتاب « الرد على المنطقيين » ؟ موضوع الكتاب
كتاب يبحث عما اتخذوه أساساً للفكر البشري منذ أقدم العصور قبل الإسلام ، وتطوراتها في عهد الإسلام إلى عصر المصنف ، ويبين ما لذاك الأساس في الأفكار الإسلامية والعلوم الشرعية من عميق الأثر وعظيم السلطان ، ثم يكشف ما فيه من فساد وعوج بتحقيق دقيق وبصيرة نافذة وجرأة نادرة المثال . كتاب يفرق بين الحق والباطل ويميز بين الصحيح والفاسد ويهدي إلى صراط مستقيم ، ويقذف بالحق على الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق .

٢٠. قام مصنفه أمام جيش كثيف من شبهات مشككة وظنون كاذبة وبدع مضلة ومحدثات مزخرفة ، حمل عليه حملات صادقة متسلحاً بسلاح لا ينكسر ومتدرباً بدرع لا ينخرق . فشتت شمله وفرّق جمعه وهدم حصنه وكشف سرّه وهتك ستاره ، وأخرج العالم الإسلامي المتحيز من الظلمات إلى النور . قابل وحده أساطينه العظام

ونازل فرداً صناديده الجسام وهو رابط الجأش ثابت الجنان غير هيب ولا محجام .
فإن سألت متى سرّ هذا الاقدام القاهر والهجوم الظاهر تجده مضراً في الاعتصام
بكلام ميمم طاهر ، ونور ساطع باهر ، وميزان عادل غير جائر . ذلك الكتاب لا
ريب فيه ، لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، تنزيل من حكيم حميد . ولقد
صدق القائل حيث قال :

لا تخش من بدع لهم وحوادث ٥ ما دمت في كتف الكتاب وحرزه
من كان حارسه الكتاب وذرعه ٥ لم يخش من طعن العدو ووتخذه
لا تخش من شبهاتهم واحمل إذا ٥ ما قابلتك بتصره وبعزه
والله ما هاب امرؤ شبهاتهم ٥ إلا لضعف القلب منه وتجزه

١٠ وقد أطلعنا المصنف رحمه الله على طريقته ، بل قد ضرب لنا قاعدة كلية هي معيار
صالح وميزان صادق يوزن به كل ما حدث أو سيحدث من آراء ومعتقدات أو أفكار
ونظريات أو قضايا ومقالات لملة من الملل أو نخلة من النحل في زمن من الأزمان ،
حيث قال في بعض مصنفاته :

١٥ « إن الواجب طلب علم ما أنزل الله على رسوله من الكتاب والحكمة ، ومعرفة
ما أراه بالفاظ القرآن والحديث كما كان على ذلك الصحابة والتابعون لهم بإحسان ومن
سلك سبيلهم . ثم إذا عرف ما بينه الرسول ونظر في أقوال الناس وما أرادوه بها ،
فعرضت على الكتاب والسنة لينظر المعاني الموافقة للرسول والمعاني المخالفة له . والعقل
الصريح دائماً موافق للرسول لا يخالفه قط ، فإن الميزان مع الكتاب ، والله أنزل
الكتاب بالحق والميزان . فهذا سبيل الهدى والسنة والعلم . » وقال أيضاً : « الألفاظ
٢٠ نوعان : نوع يوجد في كلام الله ورسوله ، ونوع لا يوجد في كلام الله ورسوله . فيعرف
معنى الأول ويجعل ذلك المعنى هو الأصل ، ويعرف ما يعنيه الناس بالثاني ويرد إلى
الأول . هذا طريق أهل الهدى والسنة . »

- ولقد أوتي المصنف رحمه الله حظاً وافراً من هذه الحكمة ومُسلط على استعمالها كل التسليط ، والله يؤتي الحكمة من يشاء ، ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً . وهذه إشارة إلى خلاصة ما في الكتاب ، أما تفصيله فموضوع بحث مستوعب وقد تحلّلي مستفيض . لا نستطيع القيام بحقه الآن وقد تأخر صدور الكتاب غاية التأخير .
- ولا يكمل الكلام على كتاب بدون الكلام على حياة مصنفه . ولوددنا استيفاء الكلام على ذلك وليكننا نؤجله إلى فرصة أخرى ونحيل القارئ على مصادرهما المعروفة ، مثل « العقود الدرّية في مناقب شيخ الاسلام أحمد بن تيمية ، لتليذه الرشيد الحافظ شمس الدين محمد بن أحمد بن عبد الهادي المقدسي ، صاحب « الصارم المنكي في الرد على ابن السبكي » ، المتوفى سنة ٧٤٤ هـ ، ط . مصر سنة ١٣٥٦ هـ ؛ و « القول الجلي في ترجمة شيخ الاسلام ابن تيمية الخليلي » ، لصفي الدين الحنفي البخاري ؛ و « الكواكب الدرّية في مناقب الامام ابن تيمية » ، للشيخ مرعي بن يوسف الكرمي الخليلي المتوفى سنة ١١٣٣ هـ ، كلاهما ط . مصر سنة ١٣٢٩ هـ .
- وقد ترجم له جماعة ، منهم تليذه الحافظ شمس الدين الذهبي . صاحب « تاريخ الاسلام » ، الكبير ، المتوفى سنة ٧٤٨ هـ ؛ وتليذه الحافظ عماد الدين ابن كثير ، صاحب « البداية والنهاية » ، المتوفى سنة ٧٧٤ هـ ؛ والحافظ ابن رجب الخليلي المتوفى سنة ٧٩٥ هـ في « طبقات الجنابلة » ، غير مطبوع ؛ والحافظ ابن حجر العسقلاني المتوفى سنة ٨٥٢ هـ في « الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة » ، ط . حيدرآباد الدكر سنة ١٣٤٨ هـ ، ج ١ ، ص ١٤٤-١٦٠ . وقد أوردت « دائرة المعارف الاسلاميّة » ، للمستشرقين المطبوعة بأوروبا ترجمة الشيخ فإ أنصفته ، وأصح منها ما كتبه المستشرق الألماني « غولديهر » ، في مقالته على « ابن تيمية » ، في المجلد السابع من « دائرة معارف الديانة والأخلاق » ، الانجليزية للسستر هيستنج ، ط . ايدمبرو سنة ١٨١٤ م .
- ونسخة الآصفية كتبها بعض تلامذة الشيخ المصرّح اسمه بآخر الكتاب ، وهو محمود بن أحمد بن حسن الشافعي . كتبها بخط النسخ الجلي المسلسل ، تمتدّ الحروف

وصف
النسخة الخط

مستديرة الروايا غير منقوصة إلا قليلا ، ومحلى في كثير من المواضع بفضول النقط والعلامات بضلل القارئ . بحبر أسود ضارب إلى الحمرة قليلا على ورقين أسمر اللون خفيفة ، بالقطع الكبير . عدد صفحاتها ٥٤١ بترقيم حديث يتم الرصاص بالترقيم الأردوية . أما الترقيم الاصل فيالحبر بالحروف الابجدية على كل ورقة دون الصفحات . فأخر الورقة « رجب ، أى ٢٧٤ . وطول الصفحة ١٠ قراريط أو $25\frac{1}{4}$ سنتيمتراً ، وعرضها ٧ قراريط أو $17\frac{1}{2}$ سنتيمتراً . وطول المكتوب منها $7\frac{5}{8}$ قراريط أو $19\frac{1}{4}$ سنتيمتراً ، وعرضه $4\frac{3}{4}$ قراريط أو ١٢ سنتيمتراً . وعدد السطور في كل صفحة يختلف ما بين ١٨ و ٢٥ سطراً ، وعامته ٢٠ و ٢١ و ٢٣ سطراً .

عنوان الكتاب على الغلاف : « كتاب الرد على المنطقيين للشيخ الامام الحافظ أبو (كذا) العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام الحراني المعروف بابن تيمية عفا الله عنه بمنه وكرمه » . وكتبت عليه عبارات أخرى ذكر من ألف في الرد على المنطقيين ، وقصيدة في ذم المنطق (وقد نقلها ابن القيم رح في « مفتاح دار السعادة » ج ١ ، ص ١٦٦ ، مع اختلاف يسير) ، وفي عرضه بعض الأدعية ، فحرب عن إعادة ذلك صفحا في هذه العجالة اكتفاء بصورته في أول الكتاب .

والكتاب قد تناولته أيد متعددة توجد آثارها على هوامشه بخطوط مختلفة بين عنايات لبعض المباحث وتعليقات على بعض المواضع وتكرار بعض الكتابات سيما كتابات الشيخ ، وكتب عليها شئ كثير من تصحيح الكتاب عند المعارضة من قيل استدراك السقطات ، والاضافات ، واختلاف بعض القراءات . وفي مواضع من المتن والحواشي قد ضرب المكرر من العبارات وغير ما اقتضى التغيير وأعربت بعض الكلمات .

وجاء في الصفحة الأخيرة (أنظر الصورة) : « بلغت مقابلة بأصل المصنف بخطه المقروء عليه رضي الله عنه في سنة ثمان وعشرين وسبعائة ، وقد قرأت عليه أوائل هذه النسخة ، وكتب بخطه على هوامشها زيادات له ، الخ » . وكفى بذلك جلالة قدر هذه

النسخة وعظم شأنها . فقد ثبت أن النسخة كتبت في حياة المصنف رح ؛ وأنها قوبلت على أصل المصنف بخطه المقروء عليه ؛ وأن مقابليها قد انتهت في سنة ٧٢٨ هـ - سنة وفاة المصنف - بل مصلا بعد وفاته وكانت في ٢٠ ذى القعدة منها ؛ وأن أوائلها قد قرأت على المصنف ، لجاء على هامش ص ٧٥ « بلغ على مؤلفه رضى الله عنه » ؛ وأن المصنف رح قد كتب على هامشها بخطه الشريف ؛ وأن من تلك الكتابات ما هو زيادات له على أصل تصنيفه ، فاحتوت على موا لا توجد فيه ، وذلك ما امتازت به هذه النسخة على نسخة المصنف بخطه .

تفحصنا عن خط الشيخ وكتابه فوجدناها في عدة مواضع من أوائل الكتاب . خط المصنف ووجدناها في صفحات ١٠٠ ، ١١ ، ١٢ ، ١٣ ، ١٤ ، ١٥ ، ٢١ ، ٢٢ ، ٢٣ ، ٢٤ ، ٢٨ ، ٢٩ ، ٣١ ، ٣٢ ، ٣٤ ، ٣٨ ، ٤٢ ، ٤٥ ، ٤٩ ، ٥٥ ، ٦٢ ، ٦٥ . وخطه مطابق لخط إمضائه الذي نشرت صورته بأول رسالة « الاجتماع والافتراق في الحلف بالطلاق » ط الأستاذ محمد عبد الرزاق حمزة ، مصر سنة ١٣٤٢ هـ . وإنا لنستحف القارى بصور فوتوغرافية لخمس صفحات هامة من الكتاب قد تجلّت فيها كتابة الشيخ بخطه الشريف تحفة ثمينة وهدية فاخرة لمن يقدر قدرها ، وهي صفحات ١٠ ، ٢٩ ، ٤٥ ، ٥٥ ، ٦٥ . مع صور غلاف الكتاب والصفحة الأولى والصفحتين الأخيرتين منه . والمقصود تمثيل الكتاب للقارئ بصورة ١٥ تغنى عن وصفه المسهب .

لخط الشيخ رحمه الله ميزة لا تخفى على من درسه بامعان وتظهر منه شخصيته البارزة غاية الظهور شأن خط أى إنسان . فانه يكتب بخط محكم ، موجز ، سريع ، يمكن وصفه بالابحاز في تمام وبالسرعة في وضوح ، ويدل على ذهن وقاد مفكر ، وقلب حى مقدم ، وفكر ناضج سيال ، وبنان ذات ثبات ومهارة . لا يكاد يقرأ من شدة إبحازه ، وإذا قرأ فلا يكاد ينكر أو يجمد . يكتب بقلم متوسط بين الغليظ والدقيق بحبر لونه أحمر أكثر من الأسود . وقد كتب الشيخ على حواشى الكتاب وبين سطوره حيث اقتضى المقام لاستدراك ما سقط من الكاتب أو تصحيح غلط أو زيادة بيان .

وربما كتب كلمة أو كلمتين بخطه ثم استكمل الباقي من خط بعض الكتبة .

ولنضرب مثالين لما أشكل من خطه . زاد الشيخ عبارة قدر ستة أسطر في عرض الحاشية اليمنى من ص ٥٥ . وقد أعادها بنماها بعض من طالع الكتاب بخطه بأسفل الصفحة (أنظر الصورة) . ووقع في السطر الثاني منها ما قرأه هذا الكاتب «ودخول من خرج منه منى» فاسدٌ في قوله وإن كنتم جنباً فاطهروا ، ولكن كلمة «فاسد» لا تشبهها صورة ولا تستقيم معنى ، بل هي أشبه بكلمة «فابتل» ، ولعل الشيخ يشير إلى ما أخرجه أبو داود في كتاب الطهارة عن عائشة رضى الله عنها قالت : سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن الرجل يجد البلل ولا يذكر اختلاماً ، قال : «يغتسل» ؛ وعن الرجل يرى أن قد احتلم ولا يجد البلل ، قال : «لا غسل عليه» - الحديث . والمثال الثاني في عبارة كتبها في عرض الحاشية اليمنى من ص ٥٥ (أنظر الصورة) . فوقع في السطر الثاني منها كلمة لا تكاد تقرأ ، وهي كلمة «قوالون» ، حيث قال «وقوالون بسبق الذاتي للماهية» . وفي ابتداء السطر الثالث منها كلمة قد انطمس بعضها وقرأتها أصعب من الأولى ، وهي «قوالون» أيضاً حيث قال «وقوالون بأنه لا يتأخر عن الماهية» . ومن عسى أن يقرأها «قوالون» ؟ وحصلت هنا عجيبة إذا انحلت انحلت الكلمة ، وذلك كأن الشيخ قد أخطأ أولاً فكتب «وقوال» بصيغة الافراد ولكنه استدرك الخطأ حالاً ، فاما أن ترك اللام على حالها وكتب بعدها «لون» أو ضرب على اللام بضربة خفيفة لا تظهر الآن في حالتها المطبوسة ، والله أعلم بالصواب .

مثال خط
المصنف

انقسم الكتاب في أربع مقامات كل منها أكبر من الذي قبله حتى الأخير منها قد احتوى على أكثر من نصف الكتاب ، واشتمل كل منها على عدة وجوه الأدلة على بطلان دعوى من دعاوى أهل المنطق ، وافتتح كل منها سوى الأول بكلام عمومي على سبيل التمهيد ، واختتم المقام الثالث بزيادة ثلاثة فصول ، وقد تخلل الكتاب أبحاث شتى - وبعضها مكررة - على سبيل الاستطراد على عادة المصنف .

تقسيم
الكتاب

وقد كتب الكتاب من أوله إلى آخره بكتابة متصلة على منوال واحد من غير

وضع هذه
الطبعة
وترتيبها

فصل ولا عنوان . فكل ما ترى فيه من العنوانات في صلب المتن أو في الحواشي فمن وضعنا . وليس من المصنف ، اللهم إلا قسمًا من العنوانات قد اخترناها بما كتب على حواشي الأصل وقد فاتنا الإشارة إليه بعلامة خاصة . وكذلك ما يوجد فيه من تفصيل المباحث وتقطيعها وترتيبها ، وجميع ما فيه من علامات الوقف والابتداء المختلفة ، وعلامات أقوال القائلين والاصطلاحات الفنية بين قوسين صغيرين ، وعلامات العبارات المعترضة أو المفترسة ، وعلامتى السؤال والتعجب ، وضبط الكلمات المهمة أو المشكلة فمن اجتهدنا وبذمتنا . والأرقام الصغيرة بين قوسين في صلب المتن تدل على أعداد صفحات أصل الكتاب . وما وضعنا كل ذلك إلا تهيلاً لاقتناء أبحاث الكتاب وتقريراً لقهم معانيه كما هو المعهود في أرقى فن الطباعة الحديثة في الغرب والشرق .

التصحیح
والتعليق

أما الآيات فقد بالغنا في تصحيحها بعد عرضها على المصنف بالرسم المصرى وإعرابها كلها أو بعضها المشكل وترقيم أعدادها مسيوفاً باسم السورة الواقعة فيها مع رقم عددها . واستخرجنا ما ورد فيه من الأحاديث النبوية وعزوناها إلى من خرجها من أرباب كتب الحديث وعلقنا عليها ما احتاج إلى تعليقه . وقد أرخنا ترجمة من جاء ذكره من الأعلام على وجه الاختصار المفيد . وأشرنا إلى ما حضرنا من مراجع بعض الأبحاث في تأليفات آخر للمصنف أو للحافظ ابن القيم ، ووضعنا فهرساً لمحتويات الكتاب . واهتمنا فيه ما استطعنا من أمر التصحيح إذ هو المقصود الأعظم ، المطلوب رعايته في طبع الكتب . ولو كلفنا ذلك صرف الوقت الكثير والجهد المتعب الخطير ومن المال غير يسير . وبالجملة كان قصارى جهدنا إبراز هذا السفر الجليل إلى عالم المطبوعات في قالب قشيب جميل بلبّ سليم غير عليل . ولا ندعى الكمال ولا ينبغي ، بل نرجو العفو وغض الطرف عما فيه من النقض والخلل .

٧٠

قد تقدم أن الكتاب لا يعلم له نسخة غير واحدة . وقد أعدت لإدارة دائرة حصول النقل من دائرة المعارف العثمانية بحيدرآباد الدكن نسخة عن الأصل المحفوظ بالمكتبة الآصفية بغرض طبعه . فلما أحجمت عن ذلك لأسباب هي أعرف بها عزمنا على طبعه بمطبعتنا . تفضلت

الادارة بمنحنا نسخة . الكتاب نقلها لنا أحد مصححيها عن نسختها من غير تعرض للأصل . ولما تبيننا فيها غلاطاً رددناها ثانياً وكلفنا رجلين فاضلين من مصححيها بمقابلتها على الأصل وتصحيحها تصحيحاً كاملاً . وأخيراً طبعنا الكتاب امتداداً إلى النسخة المصححة المقابلة على أصل الآصفية غير مرتابين في صحتها . ولينا صدقنا حسن ظننا فيها !

أوشك الكتاب أن ينتهي من الطبع إذ حدثت عاصفة شديدة مع طوفان أصاب بعض متاعنا فيه أوراق النسخة التي كنا نطبع عنها الكتاب . فاضطررنا رغم أنفنا إلى زيارة النسخة الأصلية بحيدرآباد الدكن لنقل ما أضاعه الطوفان . ولما اكتشفنا أن النسخة التي اعتمدنا عليها في الطبع ليست صحيحة مطابقة للأصل تولينا بأنفسنا مقابلة القدر المطبوع وما بقي من الطبع على أصل الآصفية ، وذلك بعد تمام طبع ٤٨٠ صفحة من الكتاب . فعملنا جدولاً كاملاً لتصحيح الأغلاط كلها وألحقناه في آخر الكتاب حتى إذا صحّح بموجبه يرجي أن يكونه طبق الأصل . ولما للأسف جد الأسف على هذا الخلل القادح ولكنه كان أمراً مقضياً ، ونحمد الله عز وجل على إرسال ذلك الطوفان إذ لولاه لما اطلعنا على هذه المساوي ولما أتيح لنا تصحيح كتاب طالما اشتاقت إليه النفوس بشوق ولحف شديد . فله الحكمة البالغة في كل ما يقضى ويقدر ، وعسى أن تكرر هو شيئاً ويجعل الله فيه خيراً كثيراً . وسنستدرك هذه النقائص في الطبعة الثانية إذا شاء الله وقدر .

وقد عملنا فهرس مفيدة للكتاب كفهرس الأعلام ، والكتب ، والأماكن ، والفريق ، ونريد أن نعمل فهرساً عاماً لموضوعات الكتاب مرتباً على حروف المعجم . فانه مفتاح لكنوز الكتاب وخزائنه التي تبقى محجوبة عن الأنظار غير مهيأة للطلاب بدونه ، ولكنه لم يتيسر طبعها لضيق الوقت ، ولعلنا أتبعنا الكتاب بتمة تحتوي على ذلك كله ، والله هو المستعان .

لخص العلامة جلال الدين السيوطي المتوفى سنة ٩١١ هـ كتاب الرد على المنطقيين

فهرس
الكتاب

مختصر
للكتاب
للسيوطي

هذا ، فقال في مقدمة مختصره : « فما زال الناس قديما وحديثا يعيون المنطق ويذمونه ويؤلفون الكتب في ذمّه وإبطال قواعده ونقضها وبيان فسادها . وآخر من صنف في ذلك شيخ الاسلام ، أحد المجتهدين ، تقي بن تيمية . فله في ذلك كتابان : أحدهما صغير ولم ألق عليه . والآخر مجلد في عشرين كراساً سماه « نصيحة أهل الايمان في الرد على منطق اليونان » . وقد أردت تلخيصه في كرايس قليلة تقريباً على الطلاب ، وتسهيلاً على أولى الألباب . فشرعت في ذلك وسميته « جهد القريحة في تجريد النصيحة » . والله الهادي للصواب » . وقال في آخره : « هذا آخر ما لخصته من كتاب ابن تيمية . وقد أوردت عبارته بلفظه من غير تصرف في الغالب ، وحذفت من كتابه الكثير فانه في عشرين كراساً ، ولم أحذف من المهم شيئاً . إنما حذفت ما لا تعلق له بالمقصود مما ذكر استطراداً ، أو ردّاً على مسائل من الهيات ونحوها ، أو مكرراً ، أو نقضاً ١٠ لعبارات بعض المناطقة وليس راجعاً لقاعدة كلية في الفن ، أو نحو ذلك » .

وقد طبع هذا المختصر مع كتاب « صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام » ، للسيوطي بمصر سنة ١٣٦٦ هـ ، بتصحيح الأستاذ على سامي النشار ، صفحاته ١٤٣ ، بالقطع المتوسط . طبع عن نسخة خطية في مكتبة الأزهر سقيمة . وقابلنا نسختنا عليها فالفيناها مشحونة بالأغلاط ، غير أننا قد استفدنا منها في تصحيح بعض الأغلاط ١٥ الموجودة في نسختنا ، ورمزنا إليها بـ « س » . وبالتالي سيجد مصححه الفاضل في طبعنا هذه خير عون على تصحيح المختصر عند إعادة طبعه .

ما زالت أمنتنا طبع هذا الكتاب الفذ منذ عرفنا النسخة الآصفية قبل أكثر من عشرين سنة إلى أن جاء الله تعالى بحضرة صاحب المعالي وزير مالية المملكة العربية السعودية ، الشيخ عبد الله بن سليمان الحمدان — أطال الله عمره في صالح الأعمال — ٢٠ إلى بمباي سنة ١٣٦٢ هـ . فبرع بالاشتراك في طبعه معنا لحكومة صاحب الجلالة السعودية ومحبي السنة المحمدية ، الامام عبد العزيز آل سعود ، ملك المملكة العربية السعودية — أيد الله تعالى به العلم والدين ، وأعز بسيفه الاسلام والمسلمين . فجعل

الله ذلك سبباً لطبعه على أيدينا . فالحمد لله الذي هدانا لهذا ، وما كنا لنهتدى لولا أن هدانا الله . ربنا ! تهيل منا ، إنك أنت السميع العليم .

اعتراف
المجمل

ونشكر كل من ساعدنا على نشر هذا الكتاب ، لا سيما عملة دائرة المعارف العثمانية وبالأخص ناظمها الحالي حضرة الدكتور محمد نظام الدين حيث لم يأل جهداً في تيسير أسباب الاستفادة عن النسخة الخطية ، والمكتبة الآصفية ومديرها حضرة الدكتور محمد زاحه الله خان إذ سمح لنا الاستفادة عن نسختها النادرة الوجود وأخذ الصور الشمسية عنها ، ونحب العلم والعلماء العالمين السلفي الكريم الشيخ محمد تصيف من أعيان جدّة (الحجاز) إذ له سابق الفضل في حثّ دائرة المعارف العثمانية لاعطائنا نسخة من الكتاب وموازرتنا بالتأمة أثناء طبعه ، وصاحب الفضل والكريم عالم المعقول والمنقول حضرة الأستاذ الأكبر السيد أحمد أبو الكلام آزاد حيث كتب لنا وصية رسمية من قبل حكومة الهند إلى أرباب السلطة بجندراباد لمساعدتنا حين سفرنا إلى تلك الديار . فجزاهم الله كلهم أحسن الجزاء .

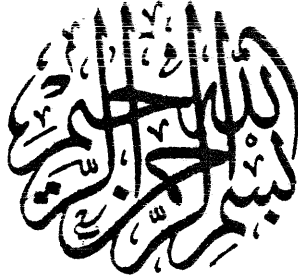
وأخيراً لا يسعني إلا الاعتراف بما قام به شقيقاي عبد الحكيم شرف الدين وخليل شرف الدين من أنواع المساعدات المادية والمعنوية التي لم يمكن طبع الكتاب بدونها ، فكان سعيهما مشكوراً .

والحمد لله رب العالمين ، وصلى الله على سيدنا محمد خاتم النبيين .

دار القصة ، ، إسلام آباد (بمري)
بجوار بمبای (الهند)
عبد الصمد شرف الدين الكتبي النورول
١٨ شوال ١٣٦٨ هـ ، ١٤ أغسطس ١٩٤٩ م

كتاب

الوعداء المنطقيين



رَبِّ يَتَسَبَّرُ وَأَعِزَّ

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 الحمد لله رب العالمين. وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله، صلى الله عليه وعلى آله وسلم تسليماً.

أما بعد، فاني كنت دائماً أعلم أن «المنطق اليوناني» لا يحتاج إليه الذكي ولا يتفجع به البليد، ولكن كنت أحسب أن قضاياها عادية 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 رأيته يعظم المتفلسفة بالتحويل والتقليد، فذكرت له بعض ما يستحقونه من التجويل والتضليل. واقتضى ذلك أني كتبت في قعدة بين الظهر والمصر 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 ٧٠٩ هـ وهو محبوس (أنظر: «الكواكب الدرية في مناقب ابن تيمية» للشيخ مرعي، ص ١٨١).

ولم يكن ذلك من همى ، فان همى إنما كانت فيما كتبته عليهم فى « الالهيات »^١ .
وتبين لى أن كثيراً مما ذكروه فى أصولهم فى الالهيات وفى المنطق هو من أصول
فساد قولهم فى الالهيات ، مثل ما ذكروه من تركيب « الماهيات » من الصفات التى
سموها « ذاتيات » ، وما ذكروه من حصر طرق العلم فيما ذكروه من « الحدود والاقية »
البرهانيات ، بل فيما ذكروه من « الحدود » التى بها تعرف « التصورات » ، بل ما
ذكروه من صور « القياس » ومواده « اليقنيات » .

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

(٢) بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فصل

(ملخص أصول المنطق واصطلاحاته)^٢

بنوا المنطق على الكلام فى « 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 بديهيًا ، ولا يجوز أن يكون الجميع نظريًا لافتقار النظرى
إلى البديهي ، فيلزم الدور القبلى أو التسلسل فى العلل — التى هى هنا أسباب العلم ، وهى
الأدلة — وهما تمتعان .

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

١ — والمصنف أيضاً كتاب « بيان موافقة صريح المقول لصحيح المنقول » المطبوع على هامش « منهاج السنة
النبوية » فى أربعة أجزاء بمصر ، سنة ١٣٢١-٢٢ هـ ، فى الرد عليهم فى « الالهيات » وغيرها .

٢ — من أراد توضيحها فعليه بكتب المنطق ، لا سيما كتاب « معيار العلم » للفرالى الذى له علاقة خاصة بهذا الرد .

أقسام
الحد

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

أقسام
القياس
باعتبار المواد

١٠ و«القياس» إن كانت مادته «يقينية» فهو «البرهاني» خاصة، وإن كانت «مسئلة» فهو «الجدلي»، وإن كانت «مشهورة» فهو «الخطابي»، وإن كانت «محمّلة» فهو «الشعري»، وإن كانت «مموّهة» 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. فإن كثيراً من المصنفين فيه خرجوا في كثير منه عن طريقة معلمهم الأول، ولكن ليس المقصود هنا بسط هذا.

الكليات
الجنس التي
تألف منها
الحدود

١٥ ثم «الحد» إنما يتألف من الصفات «الذاتية» إن كان «حقيقياً»، وإلا فلا بد من «العرضية». وكل منها إما أن يكون «مشتركا» 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 عامّاً 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». ولكن هذا وأمثاله من جزئيات المنطق التي ليس هنا المقصود الكلام فيها، فإن للكلام على ما ذكرناه في «الجنس» و«النوع» مقاماً آخر، غير ما علق في هذه العبارة.

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

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

القضايا التي
تألف منها
الاقضية

وقد يستدل عليها بـ «نقيضها»، وبـ «عكسها»، وبـ «عكس نقيضها»: فإنها إذا صحت بطل «نقيضها»، وصح «عكسها» و«عكس نقيضها». فتتكمّل في «تناقض القضايا» و«عكسها المستوي»، و«عكس نقيضها».

طرق
الاستدلال

و«القضية» إما «حليّة» وإما «شرطيّة متصلة» وإما «شرطيّة منفصلة». فانقسم القياس — باعتبار صورته — إلى «قياس تدّاخل» وهو الحلي، و«قياس تلازم» وهو الشرطي المتصل، و«قياس تعاند»، وهو التقسيم والترديد، وهو الشرطي المنفصل. هذا باعتبار صورته. وباعتبار مادّته، إلى الأقسام الخمسة المتقدمة.

صور الاقضية

فلا بد من الكلام في موادّ «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 «الكلّي» على «الجزئي» هو «قياس الشمول»؛ وبـ «الجزئي» على «الكلّي» هو «الاستقراء»، إما «التام» إن علم شموله للأفراد، وإلاّ فـ «الناقص»؛ والاستدلال بأحد «الجزئيين» على الآخر هو «قياس التمثيل».

أقسام
القياس
باعتبار الطرق

مع أنا قد بسطنا في غير هذا الموضع الكلام على أن كل «قياس شمول» فانه يعود إلى «التمثيل»، كما أن كل «قياس تمثيل» فانه يعود إلى «شمول»، وأن جعلهم «قياس الشمول» يفيد اليقين دون «قياس التمثيل» خطأ.

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

- والمقصود هنا شيء آخر، فنقول : الكلام في أربع مقامات ، مقامين سالبين
ومقامين موجبين .
- ١ - أحدهما في قولهم : « إن التصور المطلوب لا ينال إلا بالحد » ؛
والثاني : « إن التصديق المطلوب لا ينال إلا بالقياس » ؛
- ٢ - والآخران : ٣ - في « أن الحد يفيد العلم بالتصورات » : و
٤ - « أن القياس أو البرهان الموصوف يفيد العلم بالتصديقات » .^١

المقام الأول

(المقام السلبي في «الحدود والتصورات»)

في قولهم : إن التصورات غير البديهية لا تنال إلا بالحد

- ١٠ والكلام على هذا من وجوه :
- أحدها : أن يقال : لا ريب أن النافي عليه الدليل ، إذا لم يكن فيه بديهياً ،
كما أن على المثبت 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 . فمن 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
(٥) 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 «الأقيسة والتصديقات» .
الرابع : المقام الإيجابي في «الأقيسة والتصديقات» .

٢ - هذا هو غرض المنطق ومنفعته عديم .

الوجه الثاني : الثاني : أن يقال : الحد يراد به « نفس المحدود » ، وليس هذا مرادهم هنا .
تعريف
المحدود
بحد آخر

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

الوجه الثالث : الثالث : إن الأمم جميعهم من أهل العلم والمقالات وأهل العمل والصناعات
يعرفون الأمور التي يحتاجون إلى معرفتها ويحققون ما يعاينونه من العلوم والأعمال من
غير تكلم بحد 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 عليهم . فاعلم استغناء التصور عن هذه « الحدود » .

الوجه الرابع : الرابع : أنه إلى الساعة لا يُعلم للناس حد مستقيم على أصلهم . بل أظهر الأشياء
« الإنسان » ، وحدّه يد « 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 منتفياً . فلو
كان تصور الأشياء موقوفاً على الحدود لم يكن^(١) 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 السفسة .

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 متعسر، كما قد أقروا بذلك. وحيث فلا يكون قد تصور حقيقة من الحقائق دائماً أو غالباً. وقد تصورت الحقائق. فنعلم استغناء التصورات عن الحد.

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. فنعلم استغناء التصورات عن الحد. بل إذا أمكن معرفة هذه بلا حد فمعرفة تلك «الأنواع» أولى. لأنها أقرب إلى الحس، وأن أشخاصها مشهودة.

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 بجمع لوازمه حتى لا يشذ عنا منها شيء، وأنه كلما كان التصور لصفات المتصور أكثر كان التصور أتم.

وأما جعل بعض الصفات داخلة في حقيقة الموصوف وبعضها خارجة فلا يعود إلى أمر «الحقيقي»، 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 للموصوف. وقد بسطنا ألفاظهم في غير هذا الموضع، وبيننا ذلك يائناً مبسوطاً بين أن ما سموه «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

الصفات الثابتة
غير تابعة لما
في الأذهان

تكون الحقائق الموجودة تابعة لذلك .

السابع : إن مستمع الحدّ يسمع الحدّ الذي هو مركب من ألفاظ كل منها لفظ دالّ على معنى . فإن 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 ، والأرض ، والاب ، 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^٢ صفاته المشتركة والمختصة ، وإن كان للتكلمين في الحدّ طريق آخر ، إذ لا يحدّون إلا بـ « الخاصّة » المميّزة الفاصلة دون المشتركة ، بل يمتنعون من التركيب الذي يوجه المنطقيون . وهو — لعمري — أقرب إلى المقصود ، كما سنبينه إن شاء الله تعالى . ونبين أن فائدة الحدود التمييز لا التصوير .^٣

طريق
التكلمين
في الحدود

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

الحد في
الحقيقة اسم
من الأسماء

١ — بهامش الأصل بعده : « أي ، ثبت أن إمكان فهم الكلام يقتضى معرفة تلك الألفاظ ودلالاتها على معانيها » .

٢ — سيأتى لفظ الكلام في ذلك في « المقام الثاني » ، ص ١٤ وما بعدها .

الوجه الثامن
إمكان تصور
المعنى بدون
اللفظ

الثامن : إن الحد إذا كان هو قول الحادّ فعلم أن تصور المعاني لا يقتصر إلى الالفاظ . فإن التكلّم قد يتصور معنى ما يقوله بدون لفظ ، والمستمع قد يمكنه تصور تلك المعاني من غير مخاطب بالكلية . فكيف يمكن أن يقال : لا تُتصور المفردات إلا بالحد الذي هو قول الحادّ ؟

الوجه التاسع :

جميع
الموجودات
يصورها
الإنسان
بمشاعره فقط

التاسع : إن الموجودات المتصورة إما أن يصورها الإنسان بحواسه الظاهرة ، كالطعم ، واللون ، والريح ، والأجسام التي تحمل هذه الصفات ؛ وإما أن يصورها بمشاعره الباطنة ، كما يُتصورُ الأمور الحسية الباطنة الوجدانية ، مثل الجوع والشبع ، والحب والبغض ، والفرح والحزن ، واللذة والألم ، والارادة والكراهية ، والعلم والجهل ، وأمثال ذلك . وكل من الأمرين قد يتصوره معيّناً ، وقد يتصوره مطلقاً أو عامّاً . 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 ،
وهو انعكاسه ،
إلا بعد تصور
المحدود
بدون الحد
التنقض .

العاشر : إنهم يقولون « إن للعارض أن يطعن على حدّ الحادّ به » التنقض و « المعارضة » .

وه « التنقض » إما في « الطرد » ، وإما في « العكس » . أما « الطرد » فهو أنه حيث وجد الحد وجد المحدود ، فيكون الحد مانعاً . فإذا بُين وجود الحد ، ولا محدود ، لم يكن مطرداً ، ولا مانعاً ، بل دخل فيه غيره ، كما لو قال في حدّ « الإنسان » إنه « الحيوان » . وأما « العكس » وهو أن يكون حيث انتفى الحد انتفى المحدود لكون الحد جامعاً . فإذا لم يكن جامعاً انتفى الحد مع بقاء بعض المحدود ، كما لو قال في حدّ « الإنسان » إنه « العربي » ، فلا يكون الحد منعكساً ، ولو استعمل لفظ الطرد في موضع العكس لكان سائغاً . والمقصود أنه لا بد من اتفاق الحد والمحدود في العموم والخصوص . فلا بد أن يكون مطابقاً للمحدود ، لا يدخل فيه ما ليس من المحدود ، ولا يخرج منه ما هو من المحدود . فمتى كان أحدهما أعمّ كان باطلاً بالاتفاق ، وسمى ذلك « نقضاً » .

فإن «النقض» يرد على الحد، والدليل، والقضية الكلية، والعلة. لكن الدليل والقضية الكلية لا يجب فيها الانعكاس إلا بسبب منطقي، مثل المتلازمين إذا استدل بأحدهما على الآخر، فهذا يكون الدليل مطرداً منعكساً. وأما الحد فلا بد فيه من الانعكاس.

أنواع النقض وأحكامه

و«العلة» إن كانت تامة وجب طردها، وإن لم تكن تامة جاز تخلف الحكم عنها لقوات شرط، أو وجود مانع، ويسمى ذلك «تخصيصاً» و«نقضاً». 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. فهذا تكون العلة عديمة التأثير، فكون باطلة. وبهذا يظهر أن عدم التأثير مبطل لها، وعدم الانعكاس ليس مبطلا لها.

أحكام النقض في العلة،

١... فإنها إذا انتفت انتفى الحكم المتعلق بها، وإذا وجد الحكم بعلة أخرى، فإن كانت العلة مساوية لها من كل وجه فهي هي، وإن كانت بجانبها في بعض أوجهها فلا بد أن يختلف [الحكم]، كما أن حل الدم كان اسم جنس. فالحلّ الحاصل بالردة نوع غير النوع الحاصل بالزنا والحلّ الحاصل بالقتل. فإن حل الدم الحاصل [بالقتل] يجوز فيه الفداء والمعاقة، والحلّ الحاصل بالردة [يجوز] فيه الغفران بالتوبة، والحلّ الحاصل بالزنا فيه حدّ الرجم بالحجارة وبحضور شهود. وكثير نظائر هذا. فإلى... في أحد الحليّين إن كان مماثلاً للآخر فالعلتان [واحدة]، وإن اختلف الحكم اختلفت [العلة]. واتقاض الوضوء بالبول والغائط نوع واحد ليس هو من باب تغاير الحكم بعليتين... كالقتل بالحدود. قال المعارض: هذه الأوصاف لا تأثير لها في حلّ الدم، فإن الردّة وزنا المحصن... وحراب الكافر الأصلي يبيح الدم مع انتفاء هذه الأوصاف. فيقال له: فإن الحلّ وجد لسبب آخر لا لعدم تأثير هذه الأوصاف، كما يستحق الابن

حاشية المصنف بحظه

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) بتمامها، وضاعت منها بعض كلمات، فأثبتنا ما أمكن قراءته منها.

الارث بالنسب والنكاح والولاء، ويثبت الملك بالمعاوضة والارث والايهاب والاعتنام. وتلك المباحات لو كان مستدل... فيجب القَوْد قياسًا على القتل لم يرد عليه هذا السؤال، لأن الواجب بالردة والزنا ليس قَوْدًا.

- وأما عدم التأثير مبطل لما هو العلة، لأن تأثير الدلالة الذي يجمع فيه لا يدل على العلة، فإن الدليل لا يجب انعكاسه، كما لو قال من يركب القياس في مسألة زكوة الصبي: ملبوس، فلا يجب له الزكوة كلباس الكبير. قيل له: لا تأثير لكونه لباسًا، لا في الفرع ولا في الأصل، بل هذا الحكم ثابت عند أهل الشرع في جميع مال الصغير^١. وهذه كلمات جوامع في هذه الكليات التي يكثر فيها اضطراب الناس.

وأما «المعارضة» للحدّ بحدّ آخر فظاهر.

- فإذا كان المستمع للحدّ يُبطله به «التنقض» تارة، وبـ «المعارضة» أخرى، ومعلوم أن كلاهما لا يمكن إلا بعد تصوّر المحدود، عُلِمَ أنه يمكن تصوّر المحدود بدون الحدّ. وهو المطلوب.

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

الوجه الحادى
عشر: البداهة
والنظر ليس
من لوازم
المعلومات

- وحينئذ يقال: كون العلم بديهيًا أو نظريًا هو من الأمور النسبية الإضافية، مثل كون «القضية» يقينية أو ظنية. إذ قد يتيقن زيد ما يظنه عمرو، وقد يده^٢ زيداً من المعاني ما لا يعرفه غيره إلا بالنظر، وقد يكون حسيًا لزيد من العلوم ما هو خبري عند عمرو. وإن كان كثير من الناس يحسب أن كون العلم المعين ضروريًا أو كسبيًا، أو بديهيًا أو نظريًا، هو من الأمور اللازمة له بحيث يشترك في ذلك جميع الناس. وهذا غلط عظيم، وهو مخالف للواقع.

٢٠

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

١ - هنا انتهت حاشية المصنف.

٢ - من «بدهمه يده بدهماً» (باب نفع): بقتله وقاجاه، 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 يسمعها فهي عنده من «المجهولات». وكذلك «العقليّات». فإن الناس يتفاوتون في الإدراك تفاوتاً لا يكاد يضبط طرفاه. ول بعضهم من العلم البديهي عنده والضروري ما ينفيه غيره، أو يشك فيه. وهذا يبيّن في «التصورات» و «التصديقات».

وإذا كان ذلك من الأمور النسبية والاضافية 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 بالبدهة حصلت له بالحدّ»، قيل: كثير منهم يجعل هذا حكماً عاماً في جنس النظريات الجنس الناس، وهذا خطأ واضح. ومن تفتن لما ذكرناه يقال له: ذلك الشخص الذي لم يعلمها بالبدهة يمكن أن تصير بديهيته بمثل الأسباب التي حصلت لغيره، فلا يجوز أن يقال: «لا يعلمها إلا بالحدود».

وأما المقام الثاني

(المقام الرابع في الحدود والتصورات.)

وهو أنه هل يمكن تصوّر الأشياء بالحدود؟

فيقال: المحققون من النظائر 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 تقليداً لهم من المسلمين وغيرهم. فأما جماهير أهل النظر والكلام من المسلمين وغيرهم فعلى خلاف هذا.

وإنما دخل هذا في كلام من تكلم في «أصول الدين والفقه» بعد أبي حامد في أواخر المائة الخامسة وأوائل المائة السادسة. فإن أبا حامد وضع مقدمة منطقية في أول «المستصفي»، وزعم أن من لم يحيط بها علماً فلا ثقة له بشيء من

الفرق بين
الظنّي
والعقليّ
والتطبيقات
في الحدود

١ - على هامش الأصل المنقول عنه فيها عبارة مزيدة ليست بواضحة القراءة.

علومه . وصنف في ذلك « محك النظر » و« معيار العلم » ؛ ودواماً اشتدت به ثقته . وأنجب من ذلك أنه وضع [كتاباً] سماه « القسط المستقيم » ونسبه إلى أنه تلميذ 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^١ من جميع الطوائف - المعتزلة ، والأشعرية ، والكرامية ، والشيعة ، وغيرهم - من صنف 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 « فضلاً » 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 الاثبات وغيرهم ، كأبي الحسن الأشعري ، والقاضي أبي بكر ، وأبي إسحاق . وأبي بكر بن قورق . 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 النجاشي ، والموسوي ، والطوسي ، وغيرهم من شيوخ الشيعة ؛ وكذلك محمد بن الهيثم ، وغيره من شيوخ الكرامية . فأنهم إذا تكلموا في « الحد » قالوا : إن حد الشيء وحقيقته « خاصة التي تميزه » .

١ - لا يوجد في الأصل .

٢ - هذه العبارة على هامش الأصل بخط المصنف .

٣ - ولعله : أبو المعين ميمون بن مكحول النسفي ، صاحب « بصرة الأدلة » ، المتوفى سنة ٥٠٨ هـ .

٥ - وجاء : ابن الهيثم « بالمعجمة أيضاً كما في « ميزان الاعتدال » ج ٣ ، ص ١٢٧ .

الكلام على
كتب التمران
ورأيه في
المحقق

فائدة الحد
عند المتكلمين:
التمييز بين
المحدود وغيره

مشاهير
المتكلمين من
جميع الطوائف

قال أبو القاسم الأنصارى في «شرح الارشاد»

قول أبي
الحال وتليده
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 المعالي : ولو قال قائل ، حدّ الشيء « معناه » واقتصر عليه كان
سديداً ، أو قال ، حدّ الشيء « حقيقته أو خاصته » كان حسناً .

قال : فإن 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 ، فإن المجتمعين في الأخصّ مثائلات . . فنقول : إنما غرضنا
أن نبين أن المذكور حدّاً هو « خاصة وصف المحدود في مقصود الحد » ، 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 « التبيين » .

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

قال أبو المعالي : فإن قيل « الحدّ يرجع إلى قول المخبر ، أو إلى صفّة في
المحدود ؟ » قلنا : ما صار إليه كآفة الأئمة أن الحدّ صفة المحدود ، سكّت عنه
الواصفون أم نطقوا ، وهو بمعنى « الحقيقة » . وقد ذكر القاضي في « التقریب »
أن الحدّ قولُ الحادّ المنبئ عن الصفة التي تشترك فيها آحاد المحدود . ووافق
الأصحاب في أن حقيقة الشيء ومعناه راجعان إلى صفّة دون قول القائل ، وإنما
يُبين ذلك في الحدّ لمشابهة الوصف ومشابهة الحقيقة الصفة ، ونحن نفصل بين
الوصف والصفة . ثم قال القاضي : 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

١ — هو كتاب « الارشاد في قواعد الاعتقاد » في علم الكلام لإمام الحرمين أبي المعالي عبد الملك بن عبد الله
الجويني . المتوفى سنة ٤٧٨ هـ ، شرحه تليده أبو القاسم سليمان بن ناصر الأنصارى ، المتوفى سنة ٥١٢ هـ .

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 . فـ « الاطراد » هو « تحقق المحدود مع تحقق الحد » و « العكس » هو « اتقاء المحدود مع اتقاء 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 بحادث ، والسائل عن حد « العلم » لم يقصد حدًا « ضرب منه تخصيصًا » وإنما أراد « الاحاطة بمعنى سائر العلوم » .

١٠

وإذا قلنا : « العلم » هو « المعرفة » فـ « 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 .

هل يجوز
تركيب الحد
من وصفين
أم لا ؟

فذهب كثير منهم إلى أن المركب ليس بحد . وشيخنا أبو الحسن يميل إلى ذلك ويقدر في التركيب . وليس المراد بمنع التركيب تكليف المسئول 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 عالمًا » ، وهذا يشتمل على كلمات ، ولم يغد هذا تركيبًا ، فإن المقصود بالحد التعرّض لصفة واحدة ، وهو « إيجاب العلم حكمه » . وكذلك إذا قيل في حد « الجوهر » « ما قبل العرض » فليس

٢٠

٢٥

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

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

التركيب ،
منه باطل
ومنه مختلف
فيه

وأما المختلف فيه فكما يقول المعتزلة في حدّ « المرئي » ، « ما يكون لوّناً أو متلوّناً » . فهم يصحّحون هذا الحدّ ، ولا يرون هذا التركيب قادحاً . قالوا : لأن المقصود من الحدّ « حصر المحدود مع التعرّض للحقيقة » ، فإذا قامت الدلالة على أن المنحيز يُرى ، وعلى أن الألوان مرئية ، ولا تجتمع الألوان والجوهر في حقيقة واحدة ، إذ الأوصاف الجامعة لها محدودة ، منها الوجود والحدوث ، وباطل 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 : المنحيز وكون اللون هيئة حكمان متافيان ، فينبغي أن لا يثبت لهما — مع تباينهما — حكمٌ 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 عنه الأخرى على القبيل الآخر لصحّ تحديده : قال القاضي : ولو حقق ذلك لزال فيه الخلاف . فإن الذي يحدّ بصفتين لو قيل له « أندعى

ضبط آحاد
المحدود بصفة
واحدة
وبصفتين

٢٥

اجتماع القيلين في صفة واحدة؟ ، لما ادّعاه ، ولو قيل لمطالبه « أنتكر 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 ، فإن الكلام إلى مناقشة في العبارة .

الحدّ ما أحاط
بالمحدود

وقال القاضي أبو بكر بن الطيب : 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 حدّا ثابتاً صحيحاً . فكلما حدّ به « العلم » وغيره وكانت حاله في حصر المحدود وتمييزه من غيره وإحاطته به حال ما حدّدنا به « العلم » وجب الاعتراف بصحته . وقد ثبت أن « كل علم تعلّق بمعلوم » فانه « معرفة له على ما هو به » و « كل معرفة بمعلوم » فانها « علم به » ، فوجب توفيق الحدّ الذي حدّدنا به « العلم » وجعلناه تفسيراً لمعنى منه بأنه « علم » .

١٠

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

١٥

اعتراف الغزالي باستعصاء الحدّ

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

٢٠

في استعصاء الحدّ على القوى البشرية إلا عند غاية التّشهير والجهد

مثار
الاشتباه في
أربعة أمور

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

١ - طبع « استعصاء » ، بالقاف 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 يغفل عنه ؟ فيأخذ « جنساً » يظن أنه أقرب ، وربما يوجد ما هو أقرب منه ، فيجد « الخمر » بأنه « مانع مسكر » ويذهل عن « الشراب » الذي هو تحته وهو أقرب منه ، ويحدّ « الإنسان » بأنه « جسم ناطق مائت » ويغفل عن « الحيوان » . وأمثاله .

الأول :
الاشتباه في
الجنس
القريب ،
والبعيد

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

الثاني :
الاشتباه في
« الذاتى » و
« اللازم »

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

الثالث :
اشتراط جميع
« الفصول
الذاتية »

الرابع : إن « الفصل » مقوم لـ « النوع » ، مقسم لـ « الجنس » . فاذا لم يراع شرط التقسيم أخذ فى القسمة « فصولاً » ليست « أولية » لـ « الجنس » . وهو غير مرضى فى 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 » . فهما قيل « الجسم » ينقسم إلى « الناطق » و« غير الناطق » ، فقد قسم بما ليس هو « الفصل » ، القاسم أولئاً ، 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 ^(١٨) « 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 »
الآخريّة
دون الأوليّة

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 .

اكفاء
التكلمين في
الحد بالقييد

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

ويلزم عليه الاكفاء بـ « الخواص » ، فيقال في حد « الفرس » إنه « الصَّهال » ، وفي حد « الانسان » إنه « الضحَّاك » ، 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 الاختصار على القوانين المعروفة لطريقه ، وقد حصل ذلك بالفن الأول .

ولكننا أوردنا حدوداً مفصلة لفائدتين :

فائدة الحدود
المفصلة

إحداهما : أن تحصل الدربة بكيفية تحرير الحد وتأليفه ؛ فإن الامتحان والممارسة للشئ 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 .

فقد أوردنا حدود ألفاظ أطلقوها في «الاهليات»، و«الطبيعيات»، وشيئا قليلا من «الرياضيات».

فلتؤخذ هذه الحدود على أنها «شرح للاسم». فان قام البرهان على أن ما شرحوه هو كما شرحوه اعتقد «حدأ»، وإلا اعتقد «شرحا للاسم».

في بين
لحد و
رج الاسم

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

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

١٠

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

١٥

الرد على كلام الغزالي

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

٢٠

طريقة
التكبير في
الحمد لله

6

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

« المسكر » هنا أخصّ عندهم من « الشراب » ومن « المائع » وهو « فصل » ، كـ « الناطق » .
 لـ « الانسان » .^(٣) ومعلوم حينئذ أن « كل مسكر شراب » كما أن « كل ناطق حيوان » .
 كما أنه إذا قيل في « الانسان » « جسم ناطق » ، أو « الناطق » عندهم أخصّ من
 « الجسم » ومن « الحيوان » ، وهو يدل على « الحيوان » بالتضمن أو الالتزام . ودل
 لفظ « المائع »^(٤) على « الجنس البعيد » بالمطابقة .

५०

١ - هي الأمور الأربعة التي ذكرها الامام الغزالي بأنها أعصى مبادئ الاشتباه في الحد، على الذهن . تكلم فيها المصنف امرأ امرأ

٢ - وهو قول الغزالي في الأمر الأول . أحدها : أنا شرطنا أن نأخذ الجنس الأقرب . إلخ ، ص ٢٠ ، س ١ .

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

يدلّ على « الجنس البعيد » بالمطابقة « والقريب » بالتضمن ، وتارة بالعكس .
 فإذا قالوا « الأحسن أن يدلّ على القريب بالمطابقة لأنه أحسن بالحدود » ، وكلما
 كان أحسن كان أكثر تمييزاً ، قيل : ليس في ذلك اختصاص أحد الحدين بتصوير
 الماهية دون الآخر ، بل بأنه آتم تمييزاً .

وهذا نكلم على المثال الذي ذكره في حد « الخمر » بحسب ما قاله . وإلا فـ « الخمر »
 اسم لـ « المسكر » عند الشارع سواء كان مائلاً أو جامداً ، طعاماً أو شروباً ، كما قال
 النبي صلى الله عليه وسلم : « كل مسكر خمر »^١ . فلو كانت « الخمر » جامدة وأكلها كانت
 « خمرآ » باتفاق المسلمين^٢ .

« الخمر » اسم
 لكل مسكر
 عند الشارع

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

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

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 » للماهية 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
 أتمتهم في هذا الموضع^(٣) وتفسيرها .

الوضع
 المنطقي
 خلاف
 لصريح
 العقل

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

« الماهية »
 تابعة لما
 يتصوره

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

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

٤-٥ - هذه العبارة على هامش الأصل بخط المصنف .

الانسان، لا للحقائق
متحركاً بالارادة، ناطقاً، أو ضاحكاً،^١ كان كل جزء من هذه الأجزاء 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.

١٠ وأصل غلط هؤلاء أنه اشتبه عليهم ما في الأذهان بما في الأعيان. فالانسان إذا حدّ 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 يوجب هؤلاء،^٥ فلا يجمع بين «فصلين». وهذا كما إذا حدّ «الحيوان» بأنه «جسم نام، حساس، متحرك بالارادة». و«الحساس» و«المتحرك بالارادة» فصلان، والمنطقيون يوجبون ذكرهما، والمتكلمون يمنعون من ذكرهما جميعاً ويأمرون بالاقصرار على أحدهما.^٦

الوجه الرابع : فإنه 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، وبعبارة أخرى بخطه أيضاً مقطوعة الطرف لا يمكن قراءتها.

٦-٥ - زيادة على هامش الأصل بخط المصنف.

« الجنس » ، بـ « الفصول الآخريّة » ، دون الأوليّة مثل تقويم « النوع » ، بـ « الأجناس الأوليّة » ، دون الآخريّة .

صناعة الحد وضع اصطلاحى غير فطرى

وقوله « رعاية الترتيب فى هذه الأمور شرط للوفاء بصناعة الحد ، وهو فى غاية

العسر » ، يقال :

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 ؛ فإن تلك فيها منفعة ، وهى لا تخالف عقلا ولا وجوداً . وأما وضعهم فبخالف لصريح العقل والوجود . ولو كان وضعاً مجرداً لم يكن « ميزاناً للعلوم والحقائق » ، فإن الأمور الحقيقيّة العلية لا تختلف باختلاف الأوضاع والاصطلاحات ، كالمعرفة بصفات الأشياء وحقائقها . فالعلم بأن الشئ حىء ، 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 .

١٥ 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 الموازين لها .

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

العلوم العقلية
تُعلم بالفطرة

١ — العبارة من هنا لغاية ص ٢٧ ، س ٨ ، المشار بالنجمة * . على هامش الأمل بخط الذى قرأ الكتاب على المصنف . كتبها بعد صفحتين وأشار بأن تقرأ بعد قوله : « ... ويكون قد ظن أنه لم يفهم لدقته عليه فلا يكون كذلك » . — ص ٣٠ ، س ٦ من هذه الطبعة ، ولكن نظراً لمناسبتها هذا المحل وضعتها هنا . نبه إلى ذلك الناصح المصحح للنسخة التى بمكتبة دائرة المعارف العلية بمحدر آباد 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 تقتصر إلى ذلك غالبًا. لكن تعيين ما به يكال ويوزن بقدر مخصوص أمر عادي، كمادة الناس في اللغات.

وقد تنازع علماء المسلمين في مسمى «الدرهم» و«الدينار»، هل هو مقدّر بالشرع، أو المرجع فيه إلى العرف؟ على قولين، أحدهما 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 وضعًا. 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. وأجزاء المنطق ثمانية:

أجزاء المنطق
وأسمائها
باليونانية

- 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» واحدًا، ويجعلون أجزاءه سبعة، ويقولون:

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

١- يسمى الجزء الأول - وهو المقولات - باليونانية «قاطيغورياس»، 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 يبايض في الأصل، وقد أدرجناه من كتاب «أخبار الحكماء» للقفطي، ط. مصر، ص ١٦٩-١٧٠.

هذا قول أرسطو .

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

والثالث الذي يشتمل على « القياس المطلق » يسمونه « أنولوجيا الأول » ^٢،

و « البرهاني » يسمونه [« أنولوجيا الثاني »] ^٣ .

و « الجدلي » يسمونه [« طويقا »] ^٤ .

و « الخطائي » يسمونه [« ريطوريقا »] ^٥ .

و « الشعري » يسمونه « أوقيوطيقا » ^٦ .

و « السفسطة » يسمونه « سوفسطيقا » ^٧ .

وهذه عبارات يونانية، فإذا تكلمت بها العرب فأنها تعربها وتقربها إلى لغاتها، كسائر ما تكلمت به العرب من الألفاظ المعجمة . فلذا توجد ألفاظا 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 فيلبس المقدوني، وليس هذا ذا القرنين ^٨ المذكور في القرآن كما يظنه كثير منهم، بل هذا كان قبل المسيح بنحو ثلثمائة سنة ^٩ .

وجاهير 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 « هرميناس » (The Hermeneutics) يعرب أيضاً به أرمينياس ، ، ويسبق أحياناً بكلمة « باري » .

٢ - أو « أنولوجيا الأول » ، 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^(٢) والترتيب الذي ذكره هو «صورته». ولما كان ذلك مستلزماً للتفريق بين المتماثلين أو المتقاربين كان متمماً أو عسراً^١، 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. فالمطلوب إما متعذراً^٢ وإما متعسراً^٣. فان كان متعذراً بطل بالكلية، وإن كان متعسراً فهو بعد حصوله ليس فيه فائدة زائدة^{١٠} على ما كان يعرف قبل حصوله. فصاروا بين أن يتمتع عليهم ما شرطوه، أو ينالوه ولا يحصل به ما قصدوه. وعلى التقديرين ليس ما وضعوه من الحد طريقاً لتصوير الحقائق في نفس من لا يتصورها بدون الحد، وإن كان الحد قد يفيد من تنبيه المخاطب وتميز المحدود ما قد تفيدته الأسماء، كما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى^٤.

الفرق
بين الحد
وشرح الاسم

وما ذكره من الفرق بين «الحد» و«شرح الاسم» فتلخيصه أن المحدود المميز عن غيره إذا تصوّرت حقيقة فقد يكون هو الموجود الخارجى، وقد يكون هو المراد الذهني فقد يراد بالحد تمييزاً عما غناه المتكلم بالاسم وتفهمه، سواء كان ذلك المعنى الذى أراده بالاسم ثابتاً فى الخارج أو لم يكن. وقد يراد به تمييز ما هو موجود فى الخارج. وهذا شأن كل من فسر كلام متكلم أو شرحه. فقد يفسر مراد المتكلم ومقصوده، سواء كان مطابقاً للخارج أو لم يكن^٦. وقد يتبين مع ذلك أنه مطابق^{٢٠}

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

٣ - 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 يوافقته لا حتى قد يظن الظان أن للشارح أو المستمع لم يفهم مقصود المتكلم لعسره ولا يكون كذلك ، بل لأن ما ذكره من الكلام ليس بمطابق للواقع فلا يمكن مطابقته إياه . وقد يكون ظن من ظنه مطابقاً للخارج إحساناً للظن بالمتكلم ؛ ويكون قد ظن أنه لم يفهمه لدقته عليه فلا يكون كذلك .

عسر الحد
الحقيقي

وقولهم في الحد الحقيقي « إنه متعسر ، وإنه لا يقف عليه إلا آحاد الناس » هو من هذا الباب . فان الحد الحقيقي إذا أريد به ما زعموه فانه لا حقيقة له في الخارج ، إذ يريدون به أن الموصوف في نفسه مؤلف من بعض صفاته اللازمة له التي بعضها أعم 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 الحد دون غيره . فهذا ليس بحق .

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

ولهذا يقال « الحد يكون تارةً بحسب الاسم ، وتارةً بحسب المسمى » ، ويقال « الحد يكون تارةً بحسب اسم الشيء ، وتارةً بحسب حقيقته » . وإن كان الحد بحسب الاسم قد يكون مطابقاً للخارج ، لكن المقصود أن الحد تارةً يميّز بين المراد باللفظ وغير المراد (٢٧) 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 .

خُلط مقالات أهل المنطق بالعلوم النبوية وإفساد ذلك للعقول والأديان

وقد تفطن 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 تضيع الزمان، وإتاعب الأذهان، وكثرة الهذيان، ودعوى التحقيق بالكذب والبهتان، وشغل النفوس بما لا ينفعها — بل قد يضرها — عما لا بد لها منه، وإثبات الجمل الذي هو أصل النفاق في القلوب، وإن ادعوا أنه أصل المعرفة والتحقيق.

١٥

(٢٧) 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 قدما المتكلمين يرضون أن يخوضوا في «الحدود» على طريقة المنطقيين، كما دخل في ذلك متأخروهم الذين ظنوا ذلك من التحقيق، وإنما هو زيف عن سواء الطريق.

٢٠

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

قف على
فائدة
علم المنطق
الإصطلاح

هذا من توابع
«الكلام»
المنتهى عنه

وهذا — لعمري — في « الحدود » التي ليس فيها باطل . فأما « حدود المنطقيين » التي يدعون أنهم يصورون بها الحقائق فأما باطلة ، يجمعون بها بين المختلفين ويخرقون بين المتماثلين .

الأدلة على بطلان دعواهم أن الحدود تفيد تصوير الحقائق

و نحن نبين أن الحدود لا تفيد تصوير الحقائق ، وأن حدود أهل المنطق التي يسمونها « حقيقة » تفسد العقل . والدليل على ذلك وجوه :

الوجه الأول

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

أحدها : إن الحدّ مجرد قول الحدّ ودعواه . فانه إذا قال : حدّ « الانسان » مثلاً : « إنه الحيوان الناطق أو الضاحك » ، فهذه قضية خبرية ، ومجرد دعوى خلية عن حجة . فأما 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 ، يصدقه بمجرد قول المخبر الذي لا دليل معه ، لا يفيد العلم . كيف ، وهو يعلم أنه ليس بمعصوم في قوله ؟^١ فقد تبين أنه على التقديرين ليس الحدّ هو الذي يفيد معرفة الحدود .

الحد مجرد
قضية خبرية

فان قيل : الحدّ ليس هو الجملة الخبرية ، وإنما هو مجرد قولك « حيوان ناطق » ، فان قيل : وهذا مفرد ، لا جملة — وهذا السؤال وارد على أحد اصطلاحاتهم ؛ فانهم تارة يجعلون الحدّ هو الجملة التي يقولها الغزالي وغيره ، وتارة يجعلون الحدّ هو المفرد المقيد كالاسم ، وهو الذي يسمونه « التركيب التقيدي » ، كما يذكر ذلك الرازي ونحوه .

المفرد
غير مفيد

٢. قيل : التكلّم بالمفرد لا يفيد ، ولا يكون جواباً لسائل ، سواء كان موصوفاً

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

مركباً تركيباً تقيدياً أو لم يكن كذلك .

وهذا 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 : وَلَيْنَ سَأَلْتَهُمْ « مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ ؟ » .
لَيَقُولُنَّ « اللَّهُ » - الزمر ٢٩ : ٢٨ ، وقوله : قُلْ « مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى نُوراً وَهُدًى لِلنَّاسِ ؟ » - الى قوله - قُلْ « اللَّهُ » - الأنعام ٦ : ٩١ ، وكقوله : سَيَقُولُونَ « ثَلَاثَةٌ » رَأَيْعُهُمْ كَلْبُهُمْ ، وَيَقُولُونَ « خَمْسَةٌ » سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ ، ... وَيَقُولُونَ « سَبْعَةٌ » وَرَأَيْنَاهُمْ 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 الجهال ، أي ، « قل القول الحق » ، فان هذا لو أُريد لَنُصِبَ لِقِطْعَةِ الْحَقِّ . والمراد إثبات أن القرآن حق ، ولهذا قال « الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ » ، ليس المراد هنا بقول حق مطلق : بل هذا المعنى مذكور في قوله : وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا - الأنعام ٦ : ١٥٢ ، وقوله : أَلَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِمْ مِيثَاقُ الْكِتَابِ أَنْ لَا يَقُولُوا عَلَى اللَّهِ ١٥ إِلَّا الْحَقَّ - الاعراف ٧ : ١٦٩ .

ثم إذا قُدِّرَ أن الحد هو المفرد فالمفردات أسماء . وغاية السائل أن يتصور مسماها ، لكن من أين له إذا تصور مسماها أن هذا المسمى هو المسئول عنه ، وأن هذا المسمى هو حقيقة المحدود ؟

فان قيل : يفيد مجرد تصور المسمى من غير أن يحكم أنه هو ذلك أو غير ذلك ، دلالة الحد بل تصور « إنسان » . قيل : حينئذ يكون هذا كمجرد دلالة اللفظ المفرد على معناه ، وهو دلالة الاسم على مسماه ، كما لو قيل « الإنسان » . وهذا يحقق ما قناه من أن

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

خلف 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 .

استطراد

ولهذا عدّ الناس من البدع ما يفعله بعض النساك من ذكر اسم «الله» وحده ، بدون تأليف كلام . فإن النبي صلى الله عليه وسلم قال : «أفضل الذكر ، لا إله إلا الله» ، وأفضل الدعاء ، الحمد لله ، كبري رواه 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 .

١٠

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

١٥

١ - هذا من جملة مباحث المصنف الاستطارية التي تكثر 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 بتأيمه ، من حديث عمرو بن شعيب ، عن أبيه . عن جده ، لكن بلفظ «خير» بدل «أفضل» . وأخرجه أيضاً الطبرانى وأحمد بالفاظ آخر .

٤ - أخرجه مسلم في الآداب ، باب ٢ ، عن سمرة بن جندب ، بلفظ «أحب الكلام إلى 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.

فطن 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 والالحاد — أهل «وحدة الوجود» — الذين يجعلون
وجود المخلوقات وجود الخالق. ويقول أحدهم: «ليس إلا الله»، و«الله فقط»،
ونحو ذلك.

وربما احتج بعضهم عليه بقوله تعالى: «قل: «الله»، ثمم ذرهم في حوضهم
يلعبون، وظنوا أنه مأمور بأن يقول الاسم مفرداً. وإنما هو جواب الاستفهام،
حيث قال: «وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا: «مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِنْ
شَيْءٍ»؛ قال الله تعالى: «قل: «مَنْ أَنْزَلَ النُّكُتَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى نُوراً
وَهَدَى لِلنَّاسِ، تَجْعَلُونَهُ قَرَاطِيسَ يُبْتَذَوْنَهَا وَيُخْفُونَ كَثِيراً...؟» قل:
«الله»، — الأنعام ٦: ٩١. أى. الله أنزل الكتاب الذي جاء به موسى»^٣.

عود إلى أصل الموضوع

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

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

- ١ — أخرجه مسلم في الذكر. باب ١٠، عن أبي هريرة. وأخرجه أيضاً الترمذي، والنسائي، وابن أبي 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 القودية»، له، ط. مصر ١٣٢٢، ص ٢٩-٤٢.

ودعوى المدعى أن الحدَّ مجرد المفرد المقيد كدعواهم أن التصور^{١٠} — الذى هو أحد نوعي العلم — هو التصور المجرد عن كل نفي وإثبات. ومعلوم أن مثل هذا لا يكون علماً عند أحد من العقلاء، بل إذا خطر ببال الإنسان شيء مما ولم يخطر له ثبوته ولا انتفاذه بوجه من الوجوه لم يكن قد علم شيئاً؛ مثل من خطر له «بحر زنبق» أو «جبل ياقوت» خاطراً مجرداً عن كون هذا التصور ثابتاً في الخارج أو منتفياً، ممكناً أو ممتعاً، فإن هذا من جنس الوسواس، لا من جنس العلم.

وقد بسطنا الكلام على هذا في مواضع متعددة، مثل الكلام على «المحصل»، وبيّنا أن المشروط في «التصديق» من جنس العلم المشروط في «القول». فن صدق (٣١) بما لم يتصوره كان قد تكلم بغير علم، ومن صدق بما قصّوره كان كالتكلم بغير. 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، والمعارضة، بخلاف القياس»، فانه يمكن فيه «الممانعة» و «المعارضة». فيقال : إذا لم يكن الحادّ قد أقام دليلاً على صحة الحدّ امتنع أن يعرف المستمع الحدود إذا جاوز عليه الخطأ. فانه إذا لم يعرف صحة 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، الذى هو قول الحادّ بلا

١ — بهامش الأصل : كون التصور ليس بعلم والمناطقة يجعلونه علماً، كما قال السعداء العلم إن كان إدعائاً لنسبة فتصديق، والا فتصوره، فجعله قسماً من العلم، والحق ما قاله المصنف رحمه الله.

دليل ، وهو خبر واحد عن أمر عقلي لا حتى يحتمل الصواب والخطأ والصدق والكذب . ثم يعيون على من يعتمد في الأمور السمعية على نقل الواحد الذي معه من القرائن ما يفيد المستمع العالم بها العلم اليقيني ، زاعمين أن خبر الواحد لا يفيد العلم . ولا ريب 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 لتصوّر المحدود .

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

١٠. وتلخيصه أن تصور المحدود بالحد لا يمكن (٢٢) بدون العلم بصدق قول الحاد ، 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 تصوّر المحدود بدون هذا اللفظ كان قد تصوّره بدون هذا اللفظ المفرد ، وإن لم يكن تصوّره لاقبله ولا بعده ٢

الوجه الثالث

١٥

لو حصل تصوّر المحدود بالحدّ لحصل ذلك قبل العلم بصحة الحدّ

الثالث : أن يقال : لو كان الحدّ مفيداً لتصوّر المحدود لم يحصل ذلك إلا بعد العلم بصحة الحدّ ، فانه دليل التصوّر وطريقه وكاشفه ، فمن الممتع 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 ، فمن الممتع أن يُعلم صحة الخبر وصدقته قبل

المقام الثاني — الوجه الرابع: معرفة المحدود يتوقف على العلم بالسمى واسمه فقط ٣٩

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

الوجه الرابع

معرفة المحدود يتوقف على العلم بالسمى واسمه فقط

الرابع: أنهم يحدّون المحدود بالصفات التي يسمونها «الذاتية»، ويسمونها «أجزاء الحد»، «أجزاء المباشرة»، «المقومة لها»، «الداخلية فيها»، ونحو ذلك من العبارات

فان 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 النقيضين لا يكون قد تصوّره بالحد. وهذا بَيّن. ١٠

فانه إذا قيل: «الانسان»، هو «الحيوان الناطق»، فان لم يكن قيد عرف «الانسان»، قبل هذا بل كان متصوّراً لمسمى «الحيوان الناطق»، ولا يعلم أنه «الانسان» — 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 «الانسان» بدون الحد. ١٥

الحد قد ينبّه تنبيهاً

نعم، الحد قد ينبّه على تصوّر المحدود، كما ينبّه الاسم. فان الذهن قد يكون غافلاً عن الشيء، فاذا سمع اسمه أو حدّه أقبل بذنه 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».

٢٠

وتكون الحدود للانواع بالصفات ، كالحدود للاعيان بالجهات . كما إذا قيل : حد الأرض من الجانب القبلي كذا ، ومن الجانب الشرقي كذا ، ومُتِيزت الأرض باسمها وحدها . وحد الأرض يحتاج إليه ، إذا خيف من الزيادة في المسمى أو النقص منه ، فيفيد إدخال المحدود جميعه وإخراج ما ليس منه ، كما يفيد الاسم . وكذلك حد النوع .

تحديد
الصفات
التحديد
الجهات

وهذا يحصل بالحدود اللفظية تارة ، وبالموصفية أخرى . وحقيقه الحد في الموضوعين لحد باللغة بيان مسمى الاسم فقط ، وتمييز المحدود عن غيره ، لا تصوير المحدود . وإذا كان فائدة الحد بيان مسمى الاسم ، والتسمية أمر لغوي وضعي ، رُجع في ذلك إلى قصد ذلك المسمى ولغته . ولهذا يقول الفقهاء : من الأسماء ما يعرف حده بـ « اللغة » ، ومنه^١ ما يعرف حده بـ « الشرع » ، ومنه^٢ ما يعرف حده بـ « العرف » .

ومن هذا تفسير الكلام وشرحه إذا أريد به تبين مراد المتكلم ؛ فهذا يبنى 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 بـ « 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 لـ « الاسم » ، وتارة يكون لـ « المسمى » .^٣

وأئمة المصنفين في صناعة الحدود على طريقة المنطقيين يعترفون عند التحقيق بهذا ، كما ذكر أبو حامد الغزالي في كتاب « معيار العلم » الذي صنفه في المنطق^(٣٤) بعد أن قال :^٤

١ — س : بالوضع . ٢ — كذا بالأصل ، والصواب : « منها » . ٣ — سيأتي بيان ذلك بالنبط .
٤ — نص العبارة التالية يقع في « معيار العلم » المطبوع بمصر سنة ١٢٤٦ هـ ، ص ٣٦-٣٧ ، باختلافات بسيرة في القراءات ، بعضها في أصلنا أرجح^٥ .

اعتراف
الغزالي بأن
فائدة الحد
كفائدة الاسم

الحث 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 هذا الكتاب تعريف مبادئ القول الشارح ، لما أريد تصوره « حدّاً » ، 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 يحفل بالانسان العلم التصوري حتى يفتقر إلى « الحد » ؟ قلنا : بأن يسمع الانسان اسماً لا يعرف معناه ، كمن قال : « ما الخلاء ؟ » ، « ما الملاء ؟ » ، « ما الشيطان ؟ » ، « 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 : قد 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 .

اعتراف
الغزالي

وهذا عما يعنون^٢ به « حدّ آقهم » ، حتى قال « معلهم الثاني » ، أبو نصر الفارابي^٣ — وهو أعظم الفلاسفة كلاماً في المنطق وتعاريفه — من « برهانه » :

٢٠. ومعلوم أن الاسم لا يفيد بنفسه تصوير المستمى ، وإنما يفيد التمييز بينه وبين غيره . وأما تصوّر المستمى فتارة يتصوره الانسان بذاته — بحسّه 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 . وهو الأول ، كما سبق ، أرسطو .

« الخمر » إذا لم يعرف معنى لفظ « العُقَار » قيل له : هو « الخمر » أو غيرها من الأسماء ، تعريفياً . ومن لم يعرف عين « الخمر » بحالٍ عرف بنظيرها ، فقبل له : هو « شراب » . فإذا تصوّر القدر المشترك بين النظيرين ذكر له ما يميّزها ، فقبل « مسكر » .

ولكن الكلام في تصوّره لمعنى « المسكر » كاللّكلام في تصوّره لمعنى « الخمر » . فإن لم يعرف عين « المسكر » (٣٥) 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 تصوّر جنسها به « الأكل » و « الشرب » وغيرهما .

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

ثلاثة الحدود
قد تكون
أضعف من
فائدة الأسماء

وحقيقة الأمر أن الحدّ هو أن تصف المحدود بما تفصل به بينه وبين غيره . والصفات تفيد معرفة الموصوف خبراً ، و « ليس المختبر كالمعاين » ، 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 » به « الحبيب » و « اللحم » ، ومعلوم فرق ما بين « اللذّتين » .

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 ١٣٢٣ هـ ، ج ٢ ، ص ١٤٦ . وقد أخرجه الطبراني عن أنس بلفظ « ليس الخبر كالمعاينة » ، وكذلك أخرجه أحمد ، والبيهقي ، 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 حُذّاقيهم في تحديد أمور كثيرة قد حدّها غيرهم . يقولون : لا يمكن تحديدها تحديد تعريف لماهياتها ، بل تحديد تنبيه و تمييز . كما قال ابن سينا في « الشفاء »^١ . قال :

فنقول : إن « الموجود » و « الشيء » و « الضروري » معانيها ترسم في النفس إرتساماً أوليّاً - ليس ذلك الارتسام مما 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 تفهم ما يدل عليها من الالفاظ محاولاً لفائدة علم ما ليس في الغريزة ، بل منتهياً على تفهم ما يريده القائل أو يذهب إليه . وربما كان ذلك بأشياء هي في نفسها أخفى من المراد تعريفه ، لكنها لعلّ^٦ ما وعبارة ما صارت أعرف .

كذلك في « التصوّرات » أشياء هي مبادئ للتصوّر - هي متصوّرات لذاتها^٧ . وإذا أريد أن يدل عليها لم يكن ذلك بالحقيقة تعريفاً لمجهول ، بل تنبيهاً وإخطاراً بالبال باسم العلامة^٨ . 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 قبلنا 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 تفهم ما يدل به عليها . ٧ - ط : وهي متصوّرات لذاتها . ٨ - ط : باسم أو بعلامة .

لكنها لعلّ ما وحال ما تكون أظهر دلالة . فاذا استعملت تلك العلامة
تثبت النفس على إخطار ذلك المعنى بالبيان من حيث أنه هو المراد ، لا
غيره ، من غير أن تكون العلامة بالحقيقة معشئة إليها .

ولو كان كل تصور يحتاج إلى أن يسبقه تصور قبله لذهب الأمر إلى
غير النهاية ، أو لدار . وأولى الأشياء بأن تكون متصورة لأنفسها الأشياء
العامة للأمر كلها ، كـ « الموجود » و « الشيء » و « الواحد » وغيره .
ولهذا ليس يمكن أن يبين شيء منها بيان لا دور فيه ألبته ، أو بيان و
شيء أعرف منها .

وكذلك من حاول أن يقول فيها شيئاً وقع في اضطراب . كمن يقول :
« إن من حقيقة الموجود ، أن يكون « فاعلاً » أو « منفعلاً » . وهذا ،
وإن كان ولا بد ، فن أقسام « الموجود » ، (٣٧) و « الموجود » أعرف
من « الفاعل » و « المنفعل » ، وجمهور الناس يتصورون حقيقة « الموجود »
ولا يعرفون ألبته أنه يجب أن يكون « فاعلاً » أو « منفعلاً » . وأنا إلى هذه
الغاية لم يتضح لي ذلك إلا بقياس ، لا غير . فكيف يكون حال من يروم
أن يعرف الشيء الظاهر بصفة له تحتاج إلى بيان حتى يثبت وجودها له ؟

تزييف

تعريف

« الموجود »

١٥

وكذلك قول من قال : « إن « الشيء » هو الذي يصح عنه الخبر » . فإن
« يصح » أخفى من « الشيء » ، و « الخبر » أخفى 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 كالمراقات لاسم « الشيء » .
فكيف يصح أن يعرف « الشيء » تعريفاً حقيقياً بما لا يعرف إلا به ؟

تزييف

تعريف

« الشيء »

٢٠

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

الحد ربما

يقع تنبيهاً

٢ - زاد في ط : في ذلك .

٤ - ط : ولذلك .

١ - ط : تنبيه .

٢ - لا يوجد « هو » 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، فتكون قد أخذت «الشيء» في حد «الشيء». على أننا لا نكر 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 «الحاصل» 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:

صعوبة حد
«الواحد»
و «الكثير»

فصل في تحقيق «الواحد» و «الكثير»، وإبانة أن «العدد» عرض^٢ والذي يضعب علينا تحقيقه ماهية «الواحد»^٣. وذلك أنا إذا قلنا: «إن «الواحد» الذي لا ينقسم»^٤ فقد قلنا «إن «الواحد» الذي لا يتكرر» ضرورة^٥، فأخذنا في بيان «الواحد» «الكثرة». وأما «الكثرة» فن الضرورة أن تُحدَّ به الواحد، لأن «الواحد» مبدأ «الكثرة»، ومنه وجودها وماهيتها.

١٥

ثم أي حد حدنا به «الكثرة» استعملنا فيه «الواحد» بالضرورة. فن 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 «الوحدان» أو «الآحاد» فقد أوردنا بدل

٢٠

١ - ط: هو ما يصح الخبر عنه.

٢ - هو الفصل الثالث من المقالة الثالثة في الالهيات من «الشفاء» لابن سينا، ويقع بص ٤٢٩ من ط. وبها «الوحدة» بدل «الواحد»، و «الكثرة» بدل «الكثير».

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

٤ - ط: إن الواحد لا ينقسم.

٥ - ط: الواحدات.

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

فما أغنىٰ علينا أن نقول في هذا الباب شيئاً يعتد به ، لكنه يشبه أن
 تكون «الكثرة» أيضاً أعرف عند تخيلنا، ويشبه أن تكون «الوحدة»
 و «الكثرة» من الأمور التي تصوورها بدياً . فذكر «الكثرة» تخيلها
 أولاً، و «الوحدة» نعقلها من غير مبدأ لتصورها^١ . ثم إن كان ولا بد،
 خيالاً . ثم تعريفنا «الكثرة» بـ «الوحدة»^٢ تعريفاً عقلياً . وهنالك نأخذ
 «الوحدة» متصورة بذاتها . ومن أوائل التصور 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 ممن (٣٩) يحدد^٣ «العدد» ويقول: «إن «العدد» كثرة مؤلفة
 من وحدة^٤ أو آحاد» . و «الكثرة» نفس «العدد» ، ليس كالجنس
 لـ «العدد» ، وحقيقة «الكثرة» أنها «مؤلفة من وحدات» . فقولهم
 «إن «الكثرة» مؤلفة من وحدات» ، كقولهم «إن «الكثرة»
 «كثرة» ، فإن «الكثرة» ليس إلا اسماً لـ «المؤلف من الوحدات» .

١ - ط: فقد اوردنا لفظ «الجمع» مع هذا اللفظ . ٢ - ط: العد . ٣ - ط: أعسر .
 ٤ - زاد في ط: و «الوحدة» أعرف عند عقولنا . ٥ - ط: تصورهما . ٦ - ٧ - ط: لكن
 «الكثرة» تخيلها أولاً، و «الوحدة» نعقلها أولاً، و «الوحدة» نعقلها من غير مبدأ لتصورها عقل .
 ٨ - ط: بل . ٩ - زاد في ط: يكون . ١٠ - كلمة «الكثرة بالوحدة» كانت مقلوبة في الأصل
 فادبها المصنف بخطه بالهامش . ١١ - ط: يحد . ١٢ - ط: وحدات .

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

فيجب أن يعلم أن هذه كلها تنبيهات مثل التنبيه^٦ بالأمثلة والأسماء المترادفة .
 فان هذه المعاني متصورة كلها أو بعضها لذواتها ، وإنما يُبدل عليها بهذه
 الأشياء لينبّه عليها ويميّز فقط .

هي تنبيهات
 غيب

١٥

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

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

نتيجة
 اعتراقاتهم

٢٠

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
 « اتحاد » . ٤ - ط : « الكمية » . ٥ - ط : هو ما يفهم بعد فهم « العدد » . ٦ - ط : مثل التنبيهات .

وأما الأمور التي تخفى فجرد الحدود لا تفيد تعريف حقيقتها بعينها، وإنما تفيد تمييزها ونوعاً من التعريف الشبهي .
وهذا يتبين بتقرير قاعدة في ذلك . فنقول :

التحقيق السديد في مسألة التحديد

المقول في جواب « ما هو ؟ » المطلوب تعريفه بالحد هو جواب لقول سائل قال « ما كذا ؟ » ، كما يقول « ما الخمر ؟ » ، 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

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 معاني الأسماء الأجنبية ، والعجمي إذا سأل عن معاني الأسماء العربية ، وبعض الأعاجم إذا سأل بعضاً عن معاني الأسماء التي تكون في لغة المشول دون السائل . وهذا هو الترجمة .

الترجمة ، وأحكامها

- ١٠ فالمرجم لا بد أن يعرف اللغتين : التي يترجمها ، والتي يترجم بها . وإذا عرف أن المعنى الذي يقصد بهذا الاسم في هذه اللغة هو المعنى الذي يقصد به في اللغة الأخرى ترجمه ، كما يترجم اسم الخبز ، والماء ، والأكل ، والشرب ، والسياء ، والأرض ، والليل ، والنهار ، والشمس ، والقمر ، ونحو ذلك من أسماء الأعيان والأجناس (١) وما تضمنته من الأشخاص ، سواء كانت مسمياتها أعياناً أو معاني .
- ٢٠ والترجمة تكون لـ « المفردات » ، ولـ « الكلام المؤلف من 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 ، ١٠ 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 عيني ، وقد تكون فرض كفاية . ولهذا ذم الله تعالى من لم يعرف هذه الحدود بقوله تعالى : **الْأَغْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا ۖ وَأَجْدَرُ أَلَّا يَعْلَمُوا حُدُودَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ ۚ** — التوبة : ٩ . ١٥

والذي أنزله على رسوله فيه ما قد يكون الاسم غريباً بالنسبة إلى المستمع ، (٤٢) **كَلَفْظٌ ضِيْزِيٌّ ١** ، و **قَسْوَرَةٌ ٢** ، و **عَسْعَسٌ 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 ضيزي ، أي : ناقصة . جائرة . وأصله « فعل » ، فكسرت الياء .

٢ - في سورة المدثر ٧٤ : ٥١ . فرت من قسورة ، وهو الأسد ، وقيل : الراي . من « القسر » : الغلبة .

٣ - في سورة التكويد ٨١ : ١٧ . والليل إذا عسعس ، أي : أدبر ، وذلك في منتهى الليل ؛ وقيل : أقبل .

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

٥ كما إذا قيل : « صلوة الجنازة » 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 ،^٣ فقيل : كل ذلك « صلوة » يجب لها « الطهارة » ، وقيل لا يجب « الطهارة » ،^٤ وقيل يجب لما تحريمه التكبير وتحليله التسليم ، كـ « صلوة الجنازة » و « سجدة السهو » ، دون « الطواف » و « سجود التلاوة » ؟^٥

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 — شرعي ، أو غيره .

حد الغيبة ، ومن هذا قول النبي صلى الله عليه وسلم ، لما سئل عن حد « الغيبة » ، فقال : « ذكرك أخاك بما يكره » . فقال له : « أ رأيت ، إن كان في أخي ما أقول ؟ » فقال : « إن كان فيه ما تقول فقد اغتبتته ، وإن لم يكن فيه ما تقول فقد بهتته » .^٦

حد الكبر ، وكذلك قوله لما قال : « لا يدخل الجنة من في قلبه مثقال ذرة من كبر » .

١-٢ — هذه البارة زيدت على هامش الأصل بخط المصنف . وقد حقق المصنف مسألة « ما يجب له الطهارة » :

الفصل والوضوء ، تحقيقاً مفصلاً في « مجموعة فتاوى ابن تيمية » ، ط . مصر ، سنة ١٣٢٦ ، ج ٢ ، ص ٤٥-٥٧ .

٣ — أخرجه الشافعي ، وأحمد ، والبخاري ، وأصحاب السنن إلا اللسان ، وصححه الحاكم وابن السكن ، من حديث علي بن أبي طالب — من « التلخيص الحبير » .

٤ — أخرجه مسلم في الأدب ، عن أبي هريرة ، وكذلك أصحاب السنن . ولفظه : « أتدرون ما الغيبة ؟ » ، وفي رواية : قيل « يا رسول الله ! ما الغيبة ؟ » — الحديث . وفيه : « أي : قلت عليه البهتان . وهو كذب عظيم .

فقال رجل : « يا رسول الله ! الرجل يحب أن يكون ثوبه حسناً ، ونعله حسناً ، أفمن
الكبير ذلك ؟ » فقال : « لا . الكبير بَطَر الحق ، وَغَطَط 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 ؟ » ف قيل : هو « المبتد » . وما أشبه ذلك .

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

الجواب
بمثال

١ - أخرجه مسلم فى الايمان ، والترمذى فى البر والصلة ، عن عبد الله بن مسعود ، ببعض زيادة ونقصان . وبطريق
الحق : تفهيمه ، وغطط الناس : احقارهم .

٢-٣ - هذه العبارة مزيدة بين السطورين بخط المصنف .

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

٥ - كما فى حديث ابي موسى الأشعرى : سألت النبي صلى الله عليه وسلم عن شراب من العسل ، فقال : « ذلك
البيع » . قلت : « ومن الشعر 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 العبودية » ، أو « طريق الخوف والرجاء
والحب » ، أو « امثال المأمور واجتناب المحذور » ، أو « متابعة الكتاب والسنة » .

« رغبةً » ، فقال : « هذا ١ » ، فإن معرفة « الشخص » يعرف منه « النوع » .

وإذا سئل عن « المقتصد » و « السابق » و « الظالم » ٢ فقال : « المقتصد » الذى يصلى الفريضة فى وقتها ، ولا يزيد ؛ و « الظالم » الذى يؤخرها عن الوقت ؛ و « السابق » الذى يصلها فى أول الوقت ، ويزيد عليها التوافل الراجعة ؛ ونحو ذلك من التفسير الذى هو تمثيل يفيد تعريف المسمى بـ « المثال » لاخطاره بالبال ، لا لأن السائل لم يكن يعرف المصلى فى أول الوقت ، وفى أمثاله ، والمؤخر عن الوقت ، لكن لم يكن يعرف أن هذه الثلاثة أمثلة « الظالم » و « المقتصد » و « السابق » . فإذا عرف ذلك قاس به ما يماثله من « المقتصر على الواجب » و « الزائد عليه » و « الناقص عنه » .

تمثيل المقتصد
والسابق
والظالم

ثم إن معرفة حدود هذه الأسماء فى الغالب تحصل بغير سؤال لمن يباشر المتخاطبين ١٠ بتلك اللغة ، أو يقرأ كتبهم ؛ فإن معرفة معانى اللغات تقع كذلك .

وهذه الحدود قد يظن بعض الناس أنها حدود لغوية يكفى فى معرفتها العلم باللغة ، والكتب المصنفة فى اللغة ، وكتب الترجمة ؛ وليس كذلك على الإطلاق .

بل الأسماء المذكورة فى الكتاب والسنة ثلاثة أصناف : (ألف) منها ما يعرف حده بـ « اللغة » كالشمس ، والقمر ، والكوكب ، ونحو ذلك ؛ (ب) ومنها ما لا يعرف إلا بـ « الشرع » كأسماء الواجبات (٤٤) الشرعية والمحرمات الشرعية ، كالصلاة ، والحج ، والربوا ، والميسر ؛ (ج) ومنها ما يعرف بـ « العرف » العادى — وهو عرف الخطاب باللفظ — كاسم النكاح ، والبيع ، والقبض ، وغير ذلك .

الأسماء
الشرعية ثلاثة
أصناف

هذا فى معرفة حدودها التى هى مسمياتها على العموم .

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

٢ — كما فى سورة فاطر ٣٥ : ٣٢ : « فمنهم 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 ، الذي 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 اشخص معين فيُنزل عليه كلام الأطباء . إذ الكتب والكلام المنقول عن الأنبياء والعلماء إنما هو مطلق بذكر الأشياء بصفاتها وعلاماتها ، فلا بد أن يعرف أن هذا المعين هو ذاك .

وإذا كان خفياً فقد يسميه بعض الناس « تحقيق المناط » ، فان الشارع قد ناط الحكم بوصف . كما ناط « قبول الشهادة » بكونه ذا عدل ، وكما ناط « العشرة المأمور 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 (٥) » 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 . معروفة دخول بعض الأنواع في مسمياتها 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 « رمي الشباب » في ذلك ، ودخول « الرمل » ونحوه في الصعيد

١ - من أراد الاطلاع الصحيح الشرعي في مسألة « الشطرنج » وما أشبهه من أنواع اللعب المحذرة في هذا الزمان فليقرأ مقالة المصنف الممتعة في « مجموعة فتاوى ابن تيمية » ، ج ٣ ، ص ١٨-٥٠ .

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: **وَأِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا** — المائدة: ٦، ودخول «الساعة» في قوله: **فَامْسَحُوا بِوُجُوْهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ** — المائدة: ٦، ودخول البياض الذي بين العذار والأذن في قوله: **فَاغْسِلُوا وُجُوْهَكُمْ** — المائدة: ٦، ودخول «الماء المتغير بالظواهرات» أو «ما وقعت به نجاسة ولم تغيره» في قوله: **فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً** — المائدة: ٦، ودخول المانع الذي لم يغيره ما مات فيه في الطيات أو الجبائث^٢، ودخول «سارق الأموال الرطبة» في قوله: **وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ** — المائدة: ٣٨، ودخول «الباش» في ذلك، ودخول «الحلقة بما يلزم لله» في مسمى الأيمان، ودخول بنات البنات والجندات في قوله: **حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبنَاتُكُمْ** — النساء: ٤: ٢٣.

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

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

فصل

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

١ — العذار: جانب اللحية، أى الشعر الذى يحاذى الأذن، أو الموضع الذى يثبت عليه ذلك الشعر.
٢ — كذا بالأصل، ولعل الصواب: «ودخول المانع الذى لم يغيره ما مات فيه، في الطيات، أو الجبائث»، كما بحث المصنف في فتاواه، ج ٢ ص ١٢٩-١٤١، تحت «مسألة في الزيت إذا وقعت فيه مثل الفأرة وماتت، وجواز مكافئته والاتقاع 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 يعنى 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 » .

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 » أو « 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 والمساكن التي لا يعرفها .

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 ، فها لا يمكن تعريفه إياه بمجرد « ترجمة » اللفظ ، بل الطريق في تعريفه إياه إما « التعيين » وإما « الصفة » .

وأما « التعيين » ، فانه بحضور الشيء المسمى ليراه إن كان مما يرى ، أو يذوقه ، تعريف المسمى أو يلمسه ، ونحو ذلك ، بحيث يعرف المسمى كما عرفه (٤٨) المتكلمون بذلك الاسم .
بـ « التعيين » ،
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 ، فحينئذ يتصورها ويتصور اسمها كما تصورهما أهل اللغة . وعم 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 لزوجها حتى كأنه ينظر إليها »^١ .

تعريف
المسمى
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 أفراد وأجزاء ويمنع أن يدخل فيه ما ليس منه . وهي في الحقيقة تعريف بـ « القياس » و « التمثيل » ، إذ الشيء لا يتصور إلا بنفسه أو بنظيره .

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 المختصة ، 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 .

١ — يشير إلى الدرجة الثانية والثالثة من درجات العلم الثلاث . قال في رسالته « درجات اليقين » : « علم اليقين » ما علمه بالسمع ، والخبر ، والقياس ، والنظر . و « عين اليقين » ما شاهده وعينه بالبر . و « حق اليقين » ما باشره ، ووجده ، وذاقه ، وعرفه بالاعتبار . ٢ — في الأصل : « المصف » .

٣ — أخرجه البخاري ، وأبو داود ، والترمذي ، وغيرهم ، عن عبد الله بن مسعود ، بلفظ « لا تباهر المرأة المرأة ، فتتبعها لزوجها كأنه ينظر إليها » .

فالحد 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 ، فضلاً عن تصوير ما يتنبه له ، وإنما يفيد تعريفه بطريق « التمثيل المقارب » ، إذ لو عرف « المثل المطابق » لعرف حقيقته .

ثم قد يكون المخصص صفة واحدة ، وقد يكون الاختصاص بمجموع الصفتين . ولو عرف المستمع الوصف الذي يخصه كان قد تصور به « 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 ، فيقال له : هو « الشراب المسكر » . فلفظ « 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 (٩) « جنس » فيه يشترك « الشراب » وغيره . ١٥ 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 خمر » 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 نقضوا عليهم تعريف زيادتهم فصل « الملوك » زاد المتأخرون « المائت » . وهي زيادة فاسدة . فان كونه « مائتاً » ليس بوصف ذاتي له ، إذ يمكن تصور « الانسان » مع عدم خطور موته بالبال ، بل ولا « المائت » .

هو صفة « لازمة » ، فضلا عن أن تكون « ذاتية » . فان « الانسان » في الآخرة هو « إنسان كامل » ، وهو « حيٌ أبداً » .

وَهَبْ أَنْ مِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْكُ فِي ذَلِكَ ، أَوْ يَكْذِبُ بِهِ ، أَلَيْسَ هُوَ مِمَّا يُمْكِنُ تَصَوُّرُهُ فِي الْعَقْلِ ؟ فَإِذَا قُدِّرَ « الْإِنْسَانُ » عَلَى الْحَالِ الَّذِي أَخْبَرَتْ بِهِ الرُّسُلُ — عَلَيْهِمُ السَّلَامُ — أَلَيْسَ هُوَ « إِنْسَانًا كَامِلًا » ، وَهُوَ « غَيْرُ مَائِتٍ » ؟

امكان
تصور
الانسان
غير مائت

ثم يقال أيضاً: والمَلَك يموت عند كثير من المسلمين واليهود والنصارى، أو أكثرهم. وهب أنه لا يموت، كما قاله طائفة من أهل الملل وغيرهم، كما يقوله من يقوله. ولكن ليس ذلك معلوماً للمخاطب بالحد، لا سيما و« النفس الناطقة » من جنس ما يسمونه « الملائكة » — وهي « العقول » (٥٠) و« النفوس الفلكية » عندهم. فظهر ضعف ما يذكره الفارابي، وأبو حامد، وغيرهما من هذا الاحتراز.

ولكن يقال: اسم «الحيوان» عندهم مختص بـ «النامي المغذى»، وهذا يخرج الملك. فـ «الحيوان» يخرج «الملك». وحيث أن «الناطق» أعم من «الإنسان»، إذ قد يكون «إنساناً» و«غير إنسان»، كما أن «الحيوان» أعم منه. وهب أنا نقبل فصلهم بـ «المائت»، فنقول: «المائت» أيضاً ليس مختصاً بـ «الإنسان»، بل هو من الصفات التي يشترك فيها «الحيوان».

فقد تبين أن كل صفة من هذه الصفات — الحيوان ، والناطق ، والمائت — ليس منها^٢ واحد مختص بنوع «الانسان» . فبطل قولهم : إن «الفصل» لا يكون إلا بالصفات المختصة بـ «النوع» ، فضلا عن كونها «ذاتية» . وإنما يحصل التمييز بذكر المجموع — إما الوصفين . وإما الثلاثة .

هذا إذا جعل « الفصل » مصوراً للحدود في نفس من لم يتصوره . وأما إذا جعل « الفصل » ممزاً له عن غيره فلا ريب أنه يكون بالصفات المختصة .

٣ - في الأصل : « منها » .

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

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 منتهياً له على الحقيقة كإيثاره 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 بالمحدود لا تتصور بدون تصور المحدود ، إذ لا وجود (٥١) لها بدونها . والعقل إنما يجرد « الكليات » إذا تصور بعض « جزئياتها » . فمن لم يتصور الشيء الموجود كيف يتصور جنسه ونوعه ؟

ولكن يتصور بـ « 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 « الظبي » : 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 « الصهيل » ، 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 قد عرف « الحمار » بـ « النهيق » ، و « النهيق » بـ « الحمار » .

وهكذا سائر الخواص المميزة للمحدود — لا يعرف بها المحدود لمن لم يكن عارفاً . 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 فأنما يعرف به إذا عرف ما يشبهه ، ولو من بعض الوجوه . فيؤلف له من الصفات المشتبهة (٥٢) المشتركة بينه وبين غيره ما يخص المعرف .

ومن تدبر هذا وجد حقيقة : 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 يقل : القرآن يعمل بر « محكمه » ويؤمن بر « 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 بسطناه في غير هذا الموضع .

حقيقة معرفة الغيب

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

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

مطلوب السائل العالم قدر زائد على التمييز

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

٢-١ — هذه العبارة زبدت على هامش الأصل بخط المصنف . وتوجد بعدها في صلب المتن هذه الكلمات : « لا يعلمه إلا الله » ، والظاهر أنها حشو ، ولذلك حذفناها . وقد شرح المصنف هذا المقام في رسالة « الاكليل في المتشابه والتأويل » ، ضمن « مجموعة الرسائل الكبرى » ، ج ٢ ، ص ٣٥-١ . بما يشق العليل ويروى العليل .
٣-٤ — هذه العبارة زبدت 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 الخصائص ، وقد يحصل بغير ذلك ، بحسب غرض السائل ومقصوده .

الوجه الخامس

٥ . التصورات المفردة يتمتع أن تكون مطلوبة

(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 مسبوق 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 تصوراً معانيها . سواء كانت المعاني مصورة 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 . فهذا المتصور ذات وأنها مسماه بكذا . من جنس ما يرى « الثلج » من لم يكن يعرفه . فيراد ويعلم أن اسمه « الثلج » . وهذا ليس تصوراً للعنى فقط . بل للعنى ولاسمه . وهذا لا ريب أنه يكون مطلوباً ، ولكن هذا لا يوجب أن يكون المعنى المفرد مطلوباً . فان المطلوب هنا تصديق ، وفيه أمر لغوي .

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

فان قيل: جعلتم امتناع الطلب لازماً (٥٤) للتقيضين، والتقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان، وإذا عدم اللازم عدم المعلوم: فإذا كان استبعاد الطلب - وهو اللازم - معدوماً لزم عدم التقيضين، وعدم التقيضين محال. قيل: هذا 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 التقيضين ولا رفع للتقيضين.^٥ وهذا يقوى المقصود. ^٦ فان هذا الامتناع إذا لزم من انتفائه المحال لم يكن متفياً، بل يكون هذا الامتناع ثابتاً، وهو المطلوب. ^٧ وإذا كان عدم هذا الامتناع مستلزماً للتقيضين كان محالاً، فيكون نقيضه - وهو ثبوت هذا الامتناع - حقاً. فيكون امتناع الطلب للتصورات المفردة ثابتاً، وهو المراد.^٨

فائدة الحدود كفايدة الاسم 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 تصور المسميات لمن لا يعرفها. ومتى كان له شعور بها لم يحتاج إلى الحد في ذلك الشعور، إلا من جنس ما يحتاج إلى 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

٢-٣ و ٤ - هاتان العبارتان زيدتا على هامش الأصل بخط المصنف.
٥ - هنا بعض العبارة بخط المصنف، ولكنها مطموسة. ٦ - كذا بالأصل، الظاهر أن كلفي «ذكر الأسماء»، حشو ليس لهما معنى، كما في س، ص ٢١٤: «فبجرد الحد لا يوجب تصور المسميات لمن لا يعرفها».

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

التعريف
بين الذاتي
والعرضي

فقول: مبنى هذا الكلام على الفرق بين «الذاتي» و «العرضي» .
وهم يقولون: المحمول الذاتي هو داخل في حقيقة الموضوع، أي: الوصف الذاتي داخل في حقيقة الموصوف، بخلاف (٥٥) المحمول العرضي، فإنه 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، والموت للحيوان^١ . 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،^٢ 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، وقد يقولون ما كان ثابتاً لها بواسطة^٣ . وقالوا أيضاً: «الذاتي» ما يكون سابقاً للماهية في الذهن والخارج، بخلاف «اللازم»، فإنه ما يكون تابعاً .
فذكروا هذه الفروق الثلاثة، وطعن محققهم في كل واحد من هذه الفروق الثلاثة .
ويناو أنه لا يحصل به الفرق بين «الذاتي» وغيره، كما قد بسطت كلامهم في غير هذا الموضع .

^١ وقد يقولون أيضاً: هو المقوم للماهية الذي يكون متقدماً عليها في الوجود . وهذه ٢ .
الماهية وهو أن يسبق «الذاتي» للماهية . . . فإنه 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 من ٣، ص ٦٤، زيدت على هامش الأصل بخط المصنف، منها بعض كلمات مطبوعة .

والفرق الثالث أنه لازم لها بواسطة، والعرضي اللازم لازم لها بوسط. والوسط عند
أمتهم كإبن سينا وغيره هو ما يفرق بين «اللام» في قولك، «لأنه» ومعناه الدليل
ولهم بعض متأخريهم كالرازي أنه صفة تقوم بالموصوف، 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 قصد التنبيه على جوامع تعرف (٥٦) ما يظهر به
بطلان كثير من أقوالهم المنطقية.

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

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 الموضع. 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،
فتخيل 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
والثبوت

و « الثبوت » مع دعوى أن كليهما في الخارج غلط عظيم ؛ وكذلك التفريق 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 « الآئنة » . ويقال « ماهية » و « مائية » ، وهي أسماء مولدة . وهي المقول في جواب « ما هو ؟ » بما يصور الشيء في نفس السائل .

فلما كانت « الماهية » منسوبة إلى الاستفهام ير « ما هو ؟ » ، والمستفهم إنما يطلب تصوير الشيء في نفسه ، كان الجواب عنها^١ هو المقول في جواب « ما هو ؟ » بما يصور الشيء في نفس السائل^٢ ، 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^٣ . فهذا أمر لفظي اصطلاحى .

وإذا قيد ، 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 المنتسبين إلى أهل السنة والجماعة ، وسائر أهل الإثبات 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 أريد ير « الماهية » ما في الذهن وير « الوجود » ما في الخارج كانت هذه « الماهية » غير

١ - في الأصل : « كلاماً » . ٢-٢ - زيدت على ما مش الأصل بخط المصنف .

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

« الوجود » . لكن ذلك لا يقتضى أن يكون وجود (هـ) الماهيات التى فى الخارج رائداً عليها فى الخارج . وأن يكون لـ ماهيات ثبوت فى الخارج غير وجودها فى الخارج .
 وما يوضح الكلام فى الأصل الأول أن المتفلسفة . أتباع أرسطو ، كابن سينا ودونه ، 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
 والثبت

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 .
 ١. غير المعدودات المقدرات

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
 وبطلانها

وتفطن أرسطو وذووه أن هذه كلها أمور مقدرة 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

المعينة . وهذا أيضاً باطل ، كما بسط في غير هذا الموضع . وُبين أن قول من يقول « إن الجسم مركب من الحيولى والصورة » باطل ؛ كما أن قول من يقول « إنه مركب من الجواهر المفردة » باطل ؛ وأن أكثر فرق أهل الكلام من المسلمين وغيرهم ، كالكلالية ، 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 الموضع . والمقصود هنا التنبيه على أن ما ذكره في المنطق من الفرق بين « الماهية » و « وجود الماهية في الخارج » هو مبنى على هذا الأصل الفاسد .

وحقيقة الفرق الصحيح أن « الماهية » هي « ما يرسم في النفس من الشيء » ، الفرق
و « الوجود » هو « نفس ما يكون في الخارج منه » . وهذا فرق صحيح . فان الفرق
بينها
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 يان ما في النفس ، والموجود في الخارج ^٢ . فتى 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 « العددية » لـ « الزوج والفرد »

٢-١ - زيدت على هامش 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 متباعدة في الخارج فيدعى أن «الماهية» التي يختبرها 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 بئناً لكل عدد، بل تارة يُعلم ثبوته لـ «العدد» بلا وسط، كما يعلم أن «الاثنين 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 بئنة بلا وسط، إذ كل حيوان يعلم أنه حيوان.

لا فرق بين
ثبوت
الصفات
بوسط أو
بدونه

قيل: هذا باطل من وجهين:

أحدهما: إن هذا أمر يرجع إلى علم الإنسان بأن هذه الصفة ثابتة للوصوف 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 بئناه 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

دلالات
اللفظ الثلاث

الوجه الأول

١٥

٢٠

غير مطابق .

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

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

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

فيقال : 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 ذكرناه من الفرق بين «العرضي اللازم» و«الذاتي» لا حقيقة له. فإن «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 وترّاً، 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 «ياض» 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 «الثنوية» فتارة يجعلونها كـ «الحيوانية» فيجعلونها ذاتية . وتارة يجعلونها كـ «العددية» فيجعلونها غير ذاتية . وسبب ذلك دعواهم أن كون «العدد المعين» «زوجاً أو فرداً» قد يخفى فلا يعلم إلا بوسط - هو الدليل . بخلاف كون «الإنسان» والفرس . والحمار . والجل . والقرد . ونحو ذلك «حيواناً» . فانه يبين لكل أحد .

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

وما ذكرود من أن ما جعلوه هو «الذاتي» يتقدم تصوره 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 قلدهم في ذلك . ١٥ 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 فطرياً لكانت الفطرة تدركه بدون التقليد المغير لها ، كما تدرك سائر الأمور الفطرية . والذي في الفطرة أن هذه «اللوازم» كلها لوازم للموصوف ، وقد تخطر ٢٠ بالبال وقد لا تخطر ، وكلما خطرت كان الإنسان 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 .

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

و معلوم أن صفات الموصوف قائمة به يتمتع أن تكون مقدمة عليه في الخارج . وأما تسمية الصفة «جزء» فسبب ذلك أنها أجزاء في الصور الذهني وفي اللفظ . فانك إذا قلت : «جسم حساس ، نام ، متحرك بالارادة ، ناطق» كان هذا المجموع — لفظه ومعناه — مركباً من هذه الألفاظ ومعانيها ، وتلك هي أجزاء هذا المركب . ولكن هذا يحقق 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 بـ «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 كلاهما من هذين فرقاً . وهما متداخلان ؛ فان ما يتقدم عنها يتمتع أن يتأخر عنها .

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 حقيقة 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 يتبع (٦٥) تقدير صاحب الذهن . وحيث قد يعود حاصل هذا الكلام إلى أمور مقدرة في الأذهان لا حقيقة لها في الخارج ، وهي التخيلات والوهميات 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 ذكروه . وهو أنهم قالوا : « الذاتيات » هي وجه ثالث « أجزاء الماهية ، وهي متقدمة عليها في الذهن وفي الخارج . و « الأجزاء » هي هذه الصفات . فجعلوا صفة الموصوف متقدمة عليه في الخارج . وهذا مما يُعلم بصريح العقل بطلانه .

- وسبب غلطهم أن ذلك الوصف إذا تكلم به كان جزءاً من الكلام متقدماً على تمام الجملة في التصور والتعبير . 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 المقومة لماهياتها الثابتة في الخارج هي متقدمة عليها في الخارج . وكان هذا من أظهر الغلط لمن تصور ما قالوا . وقد يثبتون ماهيته . . . متقدماً عليها .^٢

الوجه السابع

١٠

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 تُصور جميع صفاته الذاتية المشتركة بينه وبين الاكتفاء غيره أم لا ؟ فإن اشترطتم ذلك لزم أن تقولوا مثلاً « جسم نام ، حساس ، متحرك بالارادة » ، فأما لفظ « الحيوان » ، فلا يدل على هذه الصفات ب « المطابقة » ، ولا يفضلها . وإن لم تشترطوا ذلك فاكتفوا بمجرد المميز ، كـ « الناطق » مثلاً ، فإن « الناطق » يدل على « الحيوان » كما يدل « الحيوان » على « النامي » ، إذ « النامي » جنس قريب لـ « الحيوان » يشترك فيه « الحيوان » و « النبات » . فإذا أردت حد « الحيوان » على وضعهم قلت « الجسم النامي ، الحساس ، المتحرك بالارادة » ، كما تقول في ٢. « الانسان » ، « حيوان ناطق » .

٢-١ - هذه العبارة زيدت على هامش الأصل بخط المصنف ، وموضع الياء محرو .

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

وهذا يبين أن إيجابهم في الحدة الثام «الجنس القريب» دون غيره تحكّم محض. ونظير هذا دعواهم أن «البرهان» لا بد أن يكون مؤلفاً من «مقدمتين» لا أقل ولا أكثر. فإن اكتفى فيه به «مقدمة» واحدة قالوا: الأخرى محذوفة، وسموه «قياس الضمير». وإن احتج فيه إلى «مقدمات» قالوا: هذه «قياسات متداخلة». فاصطلحوا على أنه لا بد في «الحدة» من لفظين: «جنس» و «فصل»، ولا بد في «القياس» من «مقدمتين». وكل هذا تحكّم.

تحكّم في
الحد وفي
القياس

فإن «البرهان» قد يكتفى فيه به «مقدمة»، وقد لا يتم إلا به «مقدمتين»، وقد لا يتم إلا بثلاث «مقدمات» وأربع وخمس، بحسب حاجة المستدل وما يعلمه ما لا يعلمه من «المقدمات».

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

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

هذا محض
الوضع
والاصطلاح

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

والاصطلاح ، الذى جعلوه من باب الحقائق الذاتية والمعارف . وهذا عين الضلال والاضلال ، كمن يحى . 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 العقلى يفرقون بين المتماثلات ويسوون بين المختلفات .

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

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 .

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

يوضح ذلك أنهم يقولون ما ذكره أبو حامد فى « معيار العلم » ٣ :

إن دلالة « التضمن » كدلالة لفظ « البيت » على « الحائط » ، ودلالة لفظ « الانسان » على « الحيوان » ، وكذلك دلالة ٤ « 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 الجوهرى » .
 ودلالة « الالتزام » ، و« الاستتاع » ، كدلالة لفظ « السقف » ، على « الحائط » ،
 « مستتبع له استتباع الرفيق اللازم الخارج عن ذاته » ، ودلالة لفظ
 « الانسان » ، على « قابل صنعة الخياطة ومعلبها » .

« قال :

- والمعتبر فى التعريفات دلالة « المطابقة » ، و« التضمن » . فأما دلالة
 « الالتزام » فلا ، لأن المدلول عليه فيها^١ 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 الحاضر على الاسم دلالة « تضمن » ، كدلالة « الانسان » ، على
 « الحيوان » ، وذكر أنها معتبرة فى التعريفات . ومعلوم أن دلالة « الحيوان » ، على
 « الحساس » ، المتحرك بالارادة ، ودلالة « الحساس » ، على « النامى » ، ودلالة « النامى » ،
 على « الجسم » ، هو كذلك عديم . ومعلوم أن دلالة « الناطق » ، على « الحيوان » ، كدلالة
 « النامى » ، على « الجسم » . فكان الواجب حينئذ أن يكتب « الناطق » ، أو لا يكتب
 ١٥ معه بلفظ « الحيوان » . فانهم إن اكتفوا بدلالة « التضمن » ، لزوم الحذف ، وإن لم
 يكتبوا 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 المميزة » ، مع تفريقهم بين « الذاتى » ، و« العرضى اللازم » ، للماهية غير ممكن . إذ ما
 من مميز هو من خواص المحدود المطابقة له فى العموم والخصوص إلا ويمكن شخصاً

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

٢ - كلمة « فيها » زيادة من المطبوع .

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 قلى . فلا يصح .

وذلك أنهم يقولون : إن المحدود لا يتصور أولاً بحد حذاً حقيقياً^١ إلا بذكر صفاته « الذاتية » . ثم يقولون : « الذاتى » هو ما لا يمكن تصور « الماهية » بدون تصوره . فيفترقون بين « الذاتى » و « غير الذاتى » أن « الذاتى » ما يتوقف عليه تصور « الماهية » ، فلا بد أن يُتصور قبلها .

ويقولون تارة : لا بد أن يتصور معها . فلا يمكن عندهم أن يتأخر تصوره عن تصور « الماهية » ، وبذلك يعرف أنه وصف « ذاتى » .

فحقيقة قولهم أنه لا يعلم « الذاتى » من « غير الذاتى » حتى تعلم « الماهية » ، ولا تعلم « الماهية » حتى تعلم الصفات « الذاتية » - التى منها تؤلف « الماهية » . وهذا دور^٢ .
فإذا كان المتعلم لا يتصور المحدود حتى يتصور صفاته « الذاتية » ، ولا يعرف أن الصفة « ذاتية » حتى يتصور الموصوف - الذى هو المحدود - حتى يُتصور . فلا يعلم أنها « ذاتية » حتى يتصور الموصوف ، ولا يتصور الموصوف حتى يتصور الصفات « الذاتية » ويميز بينها وبين غيرها .^٣ داخل فيها وما هو جزء لها^٤ .
فإن تصور كون الشيء جزءاً لغيره بدون تصور ذلك الغير ممتنع .

ونحن لم نقل أنه لا يتصور الوصف « الذاتى » حتى يتصور الموصوف ، بل الانسان يتصور أشياء كثيرة ولا يتصور أنها صفات لغيرها ولا أجزاء لها ، فضلاً عن كونها

٢-١ - زيدت على هامش الأصل بخط المصنف .

٣-٤ - هذه العبارة زيدت على هامش الأصل بخط الناسخ ، وعليه « صح » .
٥ - من هنا إلى « إن لم يعلم الذات » ، ص ٧٨ ، زيدت 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» — أى معرفة كونها هي «الذاتيات»، لهذه «الماهية»، دون غيرها من «اللازم» — على معرفة «الذات». فيتوقف معرفتها على معرفتها. فلا يُعرف هو ولا يُعرف «الذاتيات».

نوقف
الذاتيات
على الذات
وبالعكس

وهذا كلام متين يحتاج أصل كلامهم، ويُبين أنهم متحكّمون فيما وضعوه — لم يبنوه على أصل علمي تابع للحقائق. ولكن قالوا: هذا «ذاتي»، وهذا «غير ذاتي»، بمجرد التحكّم، ولم يعتمدوا على أمر يمكن الفرق به بين «الذاتي» وغيره، إذ هذا غير ممكن فيها وضعوه. ويبين أن ما ذكره مما زعموا أنه صفات «ذاتية»، لا يعرف حقيقة الموصوف أصلا، بل ما ذكره يستلزم أنه لا يمكن حده^٣. فإذا لم يعرف المحدود (٦٩) إلا بالحد، والحد غير ممكن، لم يعرف. وذلك باطل.

هذا رد
متين عليهم

مثال ذلك: إذا قُدر أنه لا تُتصور حقيقة «الانسان»، حتى تصور 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.

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

٢ — في الأصل: «حد» بدون «الهاء».

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

فإن قيل : مجرد تصور «الحيوانية» و«الناطقة» يوجب تصور «الإنسان» ، قيل : مجرد تصوره لذلك لا يوجب أن يعلم أن هذا هو «الإنسان» حتى يعلم أن «الإنسان» مؤلف من هذه دون غيرها . وهذا يوجب معرفته بـ «الإنسان» 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 «الإنسان» بدون دليل يقيمه على أن هذا هو حقيقة «الإنسان» كان بمنزلة من يقول في حده «الحيوان الضاحك» ويدعى أن هذا حقيقة «الإنسان» . فكلاهما دعوى بلا برهان .

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

فإن 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 تصور «الذات» إلا بها - وبين «العرضية» - التي تصور بدونها . ولا يمكن التمييز بين هذين النوعين إلا إذا عرفت «ذاته» المؤلفة من الصفات «الذاتية» ، ولا تعرف «ذاته»

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

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

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 بينها أن «الذات» 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.

وهذا بخلاف الفرق بين الصفات «اللازمة» و«العارضة»، فانه فرق حقيقى ثابت فى نفس الامر.

أبحاث فى حد «العلم» و«الخبر»

مثال ذلك: إنهم يتنازعون فى حد «العلم» و«الامر» 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 رأى المعتزلة الذين لا يقولون «إن لله علماً»؛ أو يقولون: «العلم ما أوجب لمن قام به أن يكون عالماً»؛ ونحو ذلك.

بعض حدود
«العلم»

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

ويعترض على هذه الحدود بالاعتراضات المشهورة.

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

اعتراضات
على حدود
العلم والخبر

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 ، لأنهما نوعا « الخبر » وتعريفهما إنما يمكن بـ « الخبر » . فلو عُرف « الخبر » بهما لزم الدور .

وأمثال ذلك من الاعتراضات المشهورة على الحدود المشهورة .

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

١٠

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 جموعة وشعبة ، ويعلم أنه عالم بذلك ، و « العلم » بالمركب (٧٦) 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 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 «المعین» لا يستلزم العلم بالكلية - بشرط كونه كلياً. فإذا ما علم به «المعین» ليس هو المحدود.

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

[فان قيل:] يلزم من وجود الجزئي وجود الكلي، أو قيل: المطلق جزؤ المطلق 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 الشـركة فيه هو نفسه جزء من هذا «المعین» مع كونه كلياً فهذا مكابرة ظاهرة، ونفس تصوره كاف في العلم بفساده. فان «الجزئي» من «معین» 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 «المعین» لا يستلزم مثل هذا.

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

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

٢. الدور».

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

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

٥ - ههنا 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». فنقطع «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».

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.

والجواب الآخر أن يقال: تصور «غير العلم» بما 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 ٧٢-٧١ من أصل النسخة، وكتب بازائه على الهامش الوريقة: «أولها: «قول القائل»، وقال
في آخر عبارة الوريقة يلو: «وكذلك ما ذكره».

٢ - كذا بالأصل.

و«الخبر المعين»، وقد يتصور الإنسان أمراً «مطلقاً» كـ«الإنسان المطلق» و«العلم المطلق» و«الخبر المطلق». وهذا «المطلق» قد يراد به «المطلق بشرط له إطلاق» وهو الذي يقال إنه «كل عقل»، وقد يراد به «المطلق لا بشرط» وهو الذي يسمى «الكلّي الطبيعي».

وهذا «الكلّي المطلق لا بشرط» قد يتنازعون هل هو موجود في الخارج أم لا؟ والتحقيق أنه يوجد في الخارج — لكن «معيناً مشخصاً». فلا يوجد في 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 الإنسان» و«هذا الحيوان» وجد «مسمى الإنسان» و«مسمى الحيوان»، وهو «المطلق».

ومن الناس من ينكر هذا ويقول: «المطلق الكلّي» هو الذي لا يمنع تصور معناه من وقوع الشركة فيه، فيجوز أن تدخل فيه أفراد كثيرة. و«المعين» هو جزئى يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه. فكيف يكون «الكثير» 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 في الخارج؟

وفصل الخطاب: أنه ليس في الخارج إلا «جزئى معين»، ليس في الخارج ما هو «مطلق عام» مع كونه «مطلقاً عاماً». وإذا وجد «المعين الجزئى» فـ«الإنسان» و«الحيوان» وجدت فيه «إنسانية معينة، مختصة، 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 في الخارج، لكن لا يوجد إلا «مقيداً خاصاً». وهذا كما إذا قيل: «إن ما في نفسى وجد، أو فعل، أو فعلت ما في نفسى» فمعناه أن الصور الذهنية وجدت في الخارج، أى،

وجد ما يطابقها .

إذا عُرِفَ هذا ، فكل ما يعلم إنما يعلم به « 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 الكلى الجامع المانع ، الشامل لجميع الأفراد ، المانع من دخول غيرها فيه . فـ « غير العلم » إذا توقف على « حصول العلم » ، فأنما توقف على « حصول علم معين جزئى » ، لا على « تصوره » ، كما قيل فى الجواب الأول .

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 » به « النظر » - يقال فيه تجلّ صحّة « جنس النظر » .
به « نظر معين » . (١٣) و « النظر المعين » تعلم صحّته بالضرورة . فالدليل « نظر معين » والمدلول عليه « جنس النظر » ، و « النظر المعين » ، تعلم صحّته بالضرورة .

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

فاذا كان القول به « أن هذه الأمور محدودة بالحدود الممكنة » ترد عليه لا يمكن
تعريف
الأشياء
على أصلهم
الاعتراضات القادحة على أصلهم ، والقول به « أنها غير مفتقرة إلى الحدود » ترد

* - إلى هنا انتهت عبارة الورقة المشار إليها فى حاشية ١ ، ص ٨٣ .

عليه الاعتراضات القادحة على أصلهم . لم يمكن 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 بهما بل الذين حدوها بحدودهم 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 «الملزوم» قد يكون أخص من «اللازم» ، كما أن «اللازم» قد يكون أعم من «الملزوم» . 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 «الصاهلية» 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 .

السوازم
والمعلومات

والذين قالوا إنها غنية عن الحدود بينوا أن مطلق الحقيقة تُتصور بلا حد. وهذا مطلق الحقيقة حتى. بل هذا ثابت في جميع الحالات أن مطلبها تصور بلا حد. ولكن المقصود تصور بلا حد. 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 تصوره مطلقاً، أو تصور بعض أفرادهِ. فليس كل من تصور معنى مطلقاً تصوره عامّاً مميّزاً بينهِ وبين غيره. فكيف إذا لم يتصوره إلا خاصّاً مقيداً معيّن^١؟ إذ قد يقطع في مواضع بأنها «خبر»^(٧) أنها «أمر»، وأنها «علم» ويشك في مواضع، كما يشك في الاعتقاد المطابق الذي يحصل للقلد، وفي أمر الأدنى للأعلى، وفي الأمر الحالى عن الإرادة، ونحو ذلك.

فالمطلوب من الجمع والمنع الذى هو مقصود الحد لا يحصل بتصور أعيان معينة،^{١٠} 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 «جزء من المعين»، أو هذا «المطلق» - وهو «المطلق لا بشرط» - ليس هو في الخارج شيئاً غير^٥ «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.

٣-٤ - هذه العبارة على هامش الأصل.

٥ - كتب «شيئاً غير» على هامش الأصل.

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

المقام الثالث

(المقام السلي في الألفية والتصديقات)

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

فصل

وأما «القياس»، فالكلام في المقامين أيضاً.^١

المقام الأول: السلي. فنقول:

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 بالبدية. ولم يذكروا على هذا السلب دليلاً أصلاً، فصاروا مدّعين 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 بديهية — إلا بواسطة «القياس المنطقي الشمولي» — الذي وصفوا مادته وصورته؟

الفرق بين «البدهي» و«النظري»، أمر نسبي محض

الثاني^٢ أن يقال: هم معترفون بما لا بد منه من أن التصديقات منها «بدهي» ومنها «نظري»، وأنه يمتنع أن تكون كلها «نظرية» لافتقار «النظري» إلى «البدهي». وإذا كان كذلك فالفرق بين «البدهي» و«النظري» إنما هو بالنسبة^(٧٧) والاضافة.

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

٢ — بهامش الأصل ما نصه: «بلغ على مؤلفه — رضي الله عنه».

٣ — قوله «الثاني»، أي، «الوجه الثاني من الكلام على قولهم»، ولعل الذي تقدم هو «الوجه الأول». ولم يرد فيها بعد «الوجه الثالث»، إلخ، ولعل ذلك لطول الكلام على هذا ولتشعب 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 لزيد هذا دليلاً يختص هذا ، فنقول :

«البديهي» من التصديقات هو ما يكفي 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 . فنفس الناس من يكون في سرعة التصور وجودته في غاية يبين بها غيره مباينة كبيرة . وحيث فيتصور الطرفين تصوراً تاماً بحيث تبين بذلك التصور التام «اللازم» التي لا تبين لغيره الذي لم يتصور الطرفين التصور التام .

وذلك أن من الناس من يكون لم يتصور الطرفين إلا بعض 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» .

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 «اللزوم» .

المراد بالحد الأوسط

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 يقتصر إلى «وسط» يكون بين الموضوع والمحمول .

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

وهو «الحد الأوسط».

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

(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 يفترق إلى «وسط»، ومنها ما لا يفترق إلى
«وسط» عندهم. وهذا أحد الفروق الثلاثة التي فترقوا بها بين «الذاتي» و «العرضي»
١٠ «اللازم» للماهية. وقد أبطلوا هذا الفرق. ويعبر بعضهم عن هذا الفرق بـ «التعليل»،
كما يعبر به ابن الحاجب.

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

١٥ وإذا كان المراد بـ «الوسط» «الدليل الذي يعل 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»^٢. وقد لا يكون كذلك،
وهو الدليل المطلق، ويسمى «قياس الدلالة» و «برهان الدلالة» و «برهان ان»^٣.
٢٠ 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 يحجب به عن «لم».

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

القياس المقام الثالث - الناس ليسوا سوا في احتياجهم إلى «الدليل» ٩١

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

فاذا قيل «الذاتى 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» - الذى هو «الدليل» - قد يفتقر إليه في بعض القضايا بعض الناس دون بعض ، فهذا أمر بين . فان كثيراً من الناس تكون القضية عنده «حسية» أو «مختبرة» أو «مبرهنة» أو «متواترة» ، وغيره إنما عرفها بالنظر والاستدلال .

١٠

ولهذا كثير من الناس لا يحتاج في ثبوت «المحمول» لـ «الموضوع» إلى «دليل» لنفسه ، بل لغيره . وبين ذلك لغيره بأدلة هو غنى 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» .

١٥

وهذا أكبر من أن يحتاج إلى تمثيل . فإما أكثر من يرى الكواكب ويرى الهلال وغيره ، فيقول «قد طلع الهلال» . وتكون هذه القضية له «حسية» ، وقد تكون عند غيره مشكوكاً 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 . وهى تأليف لطيف فيما يتعلق برؤية الهلال وعدد السنين والحساب ، وفتناقه للاتفاقيات بها وبغيرها من مؤلفاته القيمة .

بطلان منع المنطقيين الاحتجاج

بـ «التواترات» ، و «المجربات» ، و «الحدسيات» .

وقد ذكر من ذكر من هؤلاء المنطقيين أن القضايا المعلومة بـ «التواتر» و «التجربة» و «الحدس» يختص بها من علمها بهذا الطريق ، فلا تكون حجة على غيره ؛ بخلاف غيرها ، فإنها مشتركة محتج بها على المنازع .

(٧٩) وقد بينا في غير هذا الموضع أن هذا تفريق فاسد .

فان «الحسيات» الظاهرة والباطنة تنقسم أيضا 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 .

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 .

«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 .

والعلم بهذه القضية الكلية «تجربى» . فان «الحس» إنما يدرك ريا معينا ، 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: ^{الحديث} «تجربيات» و«حديثات». فان كان «الحس» المقرون بـ «العقل» من فعل الانسان، ^{كالجربيات} كأكله وشربه وتناوله الدواء، سماه «تجريباً»، وإن كان خارجاً عن قدرته، كتغير أشكال القمر عند مقابلة الشمس، سماه «حديثاً». والاول أشبه باللغة. فان العرب تقول «رجل مجرب» - بالفتح - لمن تجرّبه الأمور وأحكمته، وإن كانت تلك من أنواع البلايا التي لا تكون باختياره.

وذلك أن «التجربة» تحصل بنظره واعتباره وتدبره، كحصول الأثر المعين دائراً ^{الدورات} مع المؤثر المعين دائماً. فيرى ذلك عادة مستمرة، لا سيما إن شعر بالسبب المناسب. ^{والمناسبة} 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 ^{١٥} 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 ^{٢٠} اللفظ، لا...! وفي النحو والتصريف يدور الحكم مع النوع. وهذا كالعلم بأن أكل الخبز ونحوه يشبع، وشرب الماء ونحوه يروى، 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 المريد، من غير أن يكون أحدهما سبباً للآخر ولا مولداً له.

نفاة السبب
م نفاة
حكمة الله

وأما جمهور العقلاء من المسلمين وغير المسلمين، أهل السنة من أهل الكلام والفقه 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«الحلق» و«العادة» ونحو ذلك من الأسماء.

ولهذا كان السلف كاحمد بن حنبل والشارح المحاسبي وغيرهما يقولون: «العقل غريزة». وأما نفاة «الطباع» 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 تجرب به الإنسان بـ«عقله وحسه». وإن لم يكن من مقدورات، 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 أوردت الأشجار وأزهرت. فهذا أمر يشترك في العلم به جميع الناس لما قد اعتادوه وجربوه.

حصول
التجربة
بالحس
والعقل

١ - هامش الأصل: «العقل عند الأشعري مجرد العلم، وواقفه الآخرون».

ثم يعلم من يثبت «الأسباب» أن سبب ذلك أن شيه الشيء منجذب إليه، وضده
 انجذاب الشيء
 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
 الظواهر، وهربت البرودة إلى البواطن، فيبرد باطن الأرض وأجواف الحيوان،
 وتبرد الينابيع. ولهذا يكون الماء النابع في الصيف أبرد منه في الشتاء، ويضعف
 الهضم للطعام.

فهذه القضايا ونحوها «مجربات» عاديات، وإن كان كثير منها يقع بغير فعل^{١٠}

بنى آدم.

وكذلك ما علم من سنة الله تعالى من نصر أنبيائه وعباده المؤمنين،
 التجربة من
 عقوباته لأعدائه الكافرين، هو مما قد علم ويحصل به الاعتبار، وإن لم يكن ذلك مما
 فعل الانسان
 يقدر عليه المجرب نفسه. وقد يعلم الانسان من فعل غيره ما يحصل له به العلم
 وفعل غيره
 «التجربة»، وإن لم يكن له قدرة على فعل الغير.

وأيضاً فالسبب المقتضى للعلم بـ «المجربات» هو يكرر اقتران أحد الأمرين^{١٥}
 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 «المجربات» لهذين الصنفين، كما يقال في «الحسيات» إنها تناول ما أحسه
 يبصره، 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 المرتئي. و«الذوق» و«الشم» و«اللمس»

١ - كذا في نسخة دائرة المعارف، وفي الأصل «ما»، والاول أصح.

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

وهذا سبب تفضيل طائفة من الناس لـ « السمع » على « البصر » ، كما ذهب إليه ابن
قتيبة وغيره . وقال الأكثرون : « البصر » أفضل من « السمع » . والتحقيق أن
هـ (٨٤) إدراك « البصر » أكمل كما قاله الأكثرون ، كما قال النبي صلى الله عليه وسلم :
« ليس المخبر كالمعاني »^١ . لكن « السمع » يحصل به من العلم لنا أكثر مما يحصل
بـ « البصر » . فـ « البصر » أقوى وأكمل ، و « السمع » أعم وأشمل^٢ .

المفاضلة
بين السمع
والبصر

وهاتان الحاستان هما الأصل في العلم بالمعلومات التي يتناز 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 - النحل ١٦ : ٧٨ -

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

يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا

أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ 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 - العلامة ابن القيم رح تحقيق مبدوط 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: هُتِّمَ بِكُمْ عُصَىٰ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ - البقرة ٢: ١٨ - في حق المناقين.
وقال في حق الكافرين: فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ - البقرة ٢: ١٧١.

وقال تعالى: وَقَالُوا قُلُوبُنَا فِي أَكِنَّةٍ يَمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ وَفِي آذَانِنَا وَقْرٌ وَمِنْ بَيْنِنَا وَبَيْنِكَ حِجَابٌ - نملك ٤١: ٥٥.

وقال (٨٥) تعالى: وَلَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ حِجَابًا مَنُشُورًا. وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا وَلَإِذَا ذُكِّرْتُ بِرَبِّكَ فِي الْقُرْآنِ وَحْدَهُ وَلَّوْا عَلَىٰ أَدْبَارِهِمْ نُفُورًا - الاسراء ١٧: ٤٥-٤٦. ونظائر هذا متعددة.

عود إلى أصل الموضوع

وأما الشم، والدوق، واللس، فحس محض لا يحصل إلا بمباشرة الحيوان لذلك. فالثلاثة كالجنس الواحد. وقد قال تعالى: وَيَوْمَ يُحْشَرُ أَعْدَاءُ اللَّهِ إِلَى النَّارِ فَهُمْ يُوزَعُونَ. حَتَّىٰ إِذَا مَا جَاؤُوهَا شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصَارُهُمْ وَجُلُودُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ. وَقَالُوا لَوْلَا دُعِينَا إِلَىٰ مَن شَهِدْنَا قَالُوا أَنطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنطَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ خَلَقَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ - نملك ٤١: ١٩-٢١.

الشم والدوق
واللس
كالجنس
الواحد

فالجلود إن حُصَّت به اللس، لم يدخل فيها الشم، والدوق. وإن قيل بل يدخل فيها، عمت الجميع. وإنما ميزت عن اللس، لاختصاصها ببعض الأعضاء. وبنوع من المدركات - وهو الطعوم، والروائح. فان سائر البدن لا يميز بين طعم وطعم وريح وريح، ولكن يميز بين الحار والبارد، واللين والصلب، والناعم

والحسن، ويميز بين ما يلتذ به وبين ما يتألم به، ونحو ذلك.

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

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

فان 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 يسمعون من الرعد وما يرونه من البرق يشترك أهل المكان الواحد فى رؤية
١٠ «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.

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

فتبين أن القضايا «الحسية» و«المتواترة» و«المجترية» قد تكون مشتركة، وقد
تكون مختصة. فلا معنى للفرق بأن هذه يحتج بها على المنازع دون هذه.

إنكار «المتواترات»، هو من أصول الالحاد والكفر

ثم هذا الفرق — مع ظهور بطلانه — هو من أصول الالحاد والكفر. ٢٠

فان 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، وحيث يحصل لك العلم».

(٨٧) وإنما هذا كقول من يقول: «روية الهلال أو غيره لا تحصل إلا بالحس، وأنا لم أره». فيقال له: «أنظر إليه كما نظر غيرك، فراه — 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 الآثار الماثورة عنهم لا يمنع الحجة، إذ المكتنة حاصلة.

فلذلك قال تعالى: وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِ آيَاتُنَا وَلَّىٰ مُسْتَكْبِرًا كَانَ لَمْ يَسْمَعْهَا كَأَنَّ فِي أُذُنَيْهِ وَقْرًا ۚ فَنَذِرُهَا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ — لقمان ٣١: ٧.

وقال تعالى: وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَسْمَعُوا لِهَٰذَا الْقُرْآنِ وَالْغَوْا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَغْلِبُونَ. فَلْيَذِيقُوا الَّذِينَ كَفَرُوا عَذَابًا شَدِيدًا... الآية — فصلك ٤١: ٣٦-٣٧. وقال تعالى: وَقَالَ الرَّسُولُ يَا رَبِّ إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَٰذَا الْقُرْآنَ مَهْجُورًا. وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا مِنَ الْمُجْرِمِينَ ۚ وَكَفَىٰ بِرَبِّكَ هَادِيًا وَنَصِيرًا — الفرقان ٣٥: ٣٠-٣١.

وقال تعالى: فَإِنَّمَا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَىٰ. وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ أَعْمَىٰ. قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِي (٨٨) أَعْمَىٰ وَقَدْ كُنْتُ بَصِيرًا. قَالَ كَذَٰلِكَ

أَتُنَكِّمَ مَا يُلَاقِيُنَا فَتَسِيْبُهُمْ وَكَذَلِكَ الْيَوْمَ تُنْفَسُ - طه ١٢٢-١٢٦ .

وقال تعالى: وَلَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ رَأَيْتَ الْمُنَافِقِينَ يُصْطَفُونَ عَنْكَ صُدُودًا - النساء ٦١ .

وقال: وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَتَّقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً هُصْمٌ مِنْكُمْ هُصْمٌ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ - البقرة ١٧١ .

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

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 يعلبوا ذلك لم يكن هذا علماً منهم بعدم ذلك ، ولا بعدم علم غيرهم به . بل هم كما قال الله تعالى: بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحَيِّطُوا بِهِ لَعَلَّه يَتُوبُونَ - يونس ١٠ : ٢٩ .

وتكذيب من كذب بالجن هو من هذا الباب . وإلا ، فليس عند المتطّيب والمنفلس دليل عقليّ بنى وجودهم . لكن غايته أنه ليس في صناعته ما يدل على وجودهم . وهذا إنما يفيد « عدم العلم » ، لا « العلم بالعدم » . وقد اعترف بهذا مُحَدِّثُ الْأَطْبَاءِ وَالْفَلَاسِفَةِ ، كَأَبُقَرَّاطٍ وَغَيْرِهِ .

والمقصود هنا التنبيه (٨٩) على كليات طرق العلم التي تكلم فيها هؤلاء

وغيرهم .

شرك الفلاسفة أُنشع من شرك أهل الحاملية

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.

فان 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 زلفى، ويتخذونهم شفعاء يشفعون لهم عند الله، بمعنى أنهم يدعون الله لهم فيُجيب الله دعاءهم له. وهؤلاء المشركون الذين بين القرآن كفرهم وجاهدتم رسول الله صلى الله عليه وسلم على شركهم.

قال تعالى: وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُهُمْ وَلَا يَضُرُّهُمْ وَيَقُولُونَ ١٠ هَؤُلَاءِ شُفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللَّهِ - يونس ١٠: ١٨.

وقال تعالى: وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى - الزمر ٢٦: ٢٠.

وقال تعالى: قُلْ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِهِ فَلَا يَمْلِكُونَ كَشْفِ الضَّرِّ عَنْكُمْ وَلَا نَحْوِيلًا. أُولَئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَى رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ ١٥ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ كَانَ مَحْذُورًا - الاسراء ١٧: ٥٦-٥٧. قالت طائفة من السلف: كان أقوام يدعون الملائكة والأنبياء، فقال تعالى: هَؤُلَاءِ الَّذِينَ تَدْعُوهُمْ يَتَوَسَّلُونَ إِلَى كَمَا تَتَوَسَّلُونَ إِلَى، ويرجون (١٠) رحمتي كما ترجون رحمتي، ويخافون عذابي كما تخافون عذابي.

وقال تعالى: مَا كَانَ لِلْبَشَرِ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِي مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّانِيِّينَ بِمَا كُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ. وَلَا يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَتَّخِذُوا الْمَلَائِكَةَ

وَالنَّبِيِّينَ أَرْبَابًا أَيَأْمُرُكُمْ بِالْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ - آل عمران ٧٩-٨٠.

وقال تعالى: قُلْ ادْعُوا الَّذِينَ رَزَقْتُمْ مِنْ ذَوْنِ اللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ

ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَمَا لَهُمْ فِيهَا مِنْ شِرْكٍَ وَمَا لَهُ مِنْهُمْ مِمَّنْ

ظَهَرَ. وَلَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ عِنْدَهُ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُ - الباء ٢٢: ٢٤.

وقال تعالى: وَكَمْ مِنْ مَلَكٍ فِي السَّمَوَاتِ لَا تُغْنِي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئًا إِلَّا مِنْ

بَعْدِ أَنْ يَأْذِنَ اللَّهُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَرْضَى - النجم ٥٢: ٢٦.

وقال تعالى: وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنْ ارْتَضَى وَهُمْ مِنْ خَشْيَتِهِ مُشْفِقُونَ

- الأنبياء ٢١: ٢٨.

ومثل هذا في القرآن كثير.

والعرب كانوا - مع شركهم وكفرهم - يقولون: «إن الملائكة مخلوقون». وكان

«الملائكة»

عند العرب

من يقول منهم «إن الملائكة بنات الله» يقولون أيضاً «إنهم محدثون». ويقولون: «إنه

صاهر إلى الجن، فولدت له الملائكة».

وقولهم من جنس قول النصارى في أن المسيح ابنُ الله، مع أن مريم أمه.

ولهذا قرن سبحانه بين هؤلاء وهؤلاء.

وقول هؤلاء الفلاسفة شرّاً من قول هؤلاء كلهم.

١٥

فإن «الملائكة» عند من آمن بالنبوات منهم هي «العقول العشرة»، وتلك عندهم

«الملائكة»

عند الفلاسفة

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 الملائكة

ربّ العالم كله.

ويقولون: «إن العقل الفعّال مُبدع لما تحت فلك القمر». وهذا أيضاً كفرٌ لم

٢٠

يصل إليه أحد من كفّار أهل الكتاب ومشركي العرب.

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

- الأنبياء ٢١: ٢٨-٢٦.

الشفاعة
عند الفلاسفة

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 عالماً 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. المتبرية بمصر، ١٣٥٢ هـ، 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 «الاربعين في أصول الدين»: «وإن أردت صريح المعرفة بحقائق هذه العقيدة من غير بحجة ولا مراقبة فلا تصادفه إلا في بعض الكتب المضمون بها على غير أهلها، وإياك أن تغتر وتحدث نفسك بأهليته فتشرب بطله، فتستهدف للشفاعة بصرح الرد، إلا أن تجمع ثلاث خصال». ثم ذكر تلك الخصال التي لا يكاد يجمعها إلا ائمة من الناس.

وله كتاب مخصوص باسم «المضمون به على غير أهلها»، 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 ٧٥٠ هـ، كتاباً في رده».

وقد كتب على هامش أصلنا بعض قارئيه شيئاً عن هذا الكتاب، وقال في أثناءه: «طلعت وقرأت فيه من الكفریات ما لا يدخل في قدرة إبليس، وأحرقته في سنة ١١٧٢ هـ».

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

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

تمثيل الشفاعة
عند
ومثلونه بالشمس إذا طلعت على مرآة، فانعكس الشعاع الذي على المرآة على موضع آخر، فأشرق بذلك الشعاع. فذلك الشعاع حصل له بمقابلة المرآة، وحصل للمرآة بمقابلة الشمس.^١

فهذا الداعي المستشفع إذا توجه إلى شفيعه (٩٢) أشرق عليه من جهته مقصود الشفاعة، وذلك الشفيع 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.

وكثير منهم ومن غيرهم من الجهال يرون^٢ 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 الشفعاء 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 أقروا بأن الله عالم بهم، قادر عليهم، يخلق بمشيئته وقدرته، وقالوا: إن هؤلاء ينفعونا بدعائهم لنا.

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

١- بهامش الكتاب هنا حاشيتان بغير خط المصنف، قد حاول فيها كتابهما شرح تمثيل الشمس والمرآة هذا مالمس تحته طائل، لخذفنا يانها.

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 .

ثم إن طائفة من أهل الكلام يردّون عليهم باطلهم (٩٢) 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 الخفاء على أقوال الصابئة . وهذا غلط عظيم .

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

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

ومعلوم أن المشركين من عبّاد الأصنام وغيرهم كانت الشياطين تُصلّهم ، فتكلمهم ، وتقضى لهم بعض حوائجهم ، وتخبرهم بأمور غائبة عنهم .

وكان للكُهان شياطينٌ تخبرهم وتأمّرهم ، وإن كان الكذب فيما يقولونه أكثر من الصدق .

وهكذا المشركون في زماننا الذين يدعون غير الله كالشيوخ الغائبين والموتى ،

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 ملصكاً. وأن ذلك من ركة دعائه. وإنما يكون الذي تصوّر لهم شيطان من الشياطين.

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

والشياطين أيضاً تُضَلَّ مُعْبَادَ القبور، كما كانت تضل المشركين من العرب وغيرهم. — للمقاربة

وكانت اليونان من المشركين، يعبدون الآوثان، ويعانون السحر، كما ذكروا — للفلاسفة

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 هي أسباب عجائب العالم عند ابن سينا وموافقيه. ١٠

وهم جاهلون بما سوى ذلك من أفعال الشياطين، الذين هم أعظم تأثيراً في العالم في

الشر من هذا كله. وجاهلون بملئكة الله، الذين يجرى بسببهم كل خير في السماء

والأرض.

وما يدّعون من جعل «الملئكة»، هي «العقول العشرة»، أو هي «القوى الصالحة

في النفس»، وأن «الشياطين» هي «القوى الخبيثة»، مما قد عُرف فسادُه بالدلائل

العقلية، بل بالضرورة من دين الرسول.

فاذا كان شرك هؤلاء وكفرهم في نفس التوحيد وعبادة الله وحده أعظم من شرك

مشركي العرب وكفرهم، فأى كمال للنفس في هذه الجهالات؟

وهذا وأمثاله يفتقر إلى بسط كثير. وقد ذكرنا منه طرفاً في مواضع غير هذا.

والمقصود هنا ذكر ما ادّعاه هؤلاء في «البرهان المنطقي». ٢٠

١ — إقرأ للمصنف نصلاً ممتعاً في تلاعب الشياطين والجن بين آدم ووقائعهم العجيبة القريبة في «الفرقان بين

أولياء الرحمن وأولياء الشيطان»، ص ٥٥-٧٣، ج ١، من «مجموعة الرسائل الكبرى»، ط. مصر،

سنة ١٣٢٢ هـ.

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

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

ولهذا قالوا: إنه لا تاج عن قضيتين «سهلتين» ولا «جزئيتين» فى شئ من أنواع القياس، لا بحسب صورته، كـ «الحلى»، و«الشرطى المتصل»، و«المنفصل»؛ ولا بحسب مادته، لا «البرهانى»، ولا «الخطابى»، (٩٥) ولا «المجدلى»، بل ولا «الشعرى» .

فيقال: إذا كان لا بد فى كل ما يسمونه «برهاناً» من «قضية كلية» فلا بد من العلم بتلك «القضية الكلية»، أى من العلم بكونها «كلية». وإلا، فتى مجوز عليها أن لا تكون «كلية» بل «جزئية» لم يحصل العلم بموجبها. و«المهمة» — وهى المطلقة التى يحتمل لفظها أن يكون «كلية» و«جزئية» — فى قوة «الجزئية» .

وإذا كان لا بد فى العلم الحاصل بالقياس — الذى 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 .

١٥

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

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

القضايا
«الحسية»
واخواتها

١ — يعنى «الدور»، و«التسلسل» .

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

مثل العلم بكون ضوء القمر مستفاداً من الشمس إذا رأى اختلاف أشكاله عند اختلاف محاذياته للشمس، كما يختلف إذا فارقها بعد الاجتماع كما في ليلة الهلال، وإذا كان ليلة الاستقبال عند الابدار^١.

وهم متنازعون: (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« النقيضان لا يرتفعان ولا يجتمعان ».

القضايا
العقلية

١٠ فما من قضية من هذه القضايا الكلية التي تجعل « مقدّمة » 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.

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

وكذلك « هذان النقيضان » من تصورهما نقيضين 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. فان 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 ليله، كأنه يجعله المنعيب.

إلى قضية كلية بأن «كل شيء لا يكون أسوداً أبيض»، و «لا يكون متحركاً ساكناً». وكذلك في سائر ما يعلم تضادّهما. فإن علم تضادّ المعينين علم أنها لا يجتمعان. وإن لم يعلم تضادّهما لم يغنه العلم بالقضية الكلية — وهي علمه بأن «كل ضدّين لا يجتمعان». فإن العلم بالقضية الكلية يفيد العلم بـ «المقدمة (٩٧) الكبرى» المشتعلة على «الحدّ الأكبر»، وذلك لا يغنى بدون العلم بـ «المقدمة الصغرى» المشتعلة على «الحدّ الأصغر». والعلم بـ «النتيجة» — وهو أن «هذين المعينين ضدان، فلا يجتمعان» — يمكن بدون العلم بالمقدمة الكبرى — وهو أن «كل ضدّين لا يجتمعان». فلم يفتقر 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 خصّوا هم لفظ «البرهان» بما اشتمل على القياس الذي خصّوا صورته ومادته بما ذكره.

مثال ذلك : أنه إذا أريد إبطال قول من ثبت «الأحوال» ويقول «إنها لا موجودة ولا معدومة»، فقل : «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 يفتقر العلم بـ «النتيجة» إلى «البرهان».

وكذلك إذا قيل : إن «هذا ممكن» و «كل ممكن فلا بد له من مرجّح 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 من مرجّح» — 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 ثبت
الأحوال

مثال المحدث
والامكان

الممكن لا بد له من مرجح .

فإن شك عقله وجوز أن = يحدث هو بلا محدث أحدثه ، أو أن (٥٥) « يكون — وهو « ممكن » يقبل الوجود والعدم — بدون مرجح يرجح وجوده ، ، جور ذلك في غيره من المحدثات والممكنات بطريق الأولى . وإن جزم بذلك في نفسه لم يحتاج 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 ، ويستدل 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 المستلزم للدلول .
ثم الدليل قد يكون مقدمة واحدة ، وقد يكون مقدمتين ، وقد يكون مقدمات ، بحسب حاجة الناظر المستدل ، إذ حاجة الناس تختلف .
وقد بسطنا ذلك في الكلام على « المحصل » ، وبيننا تخطئة جمهور العقلاء لمن قال : إنه لا بد في كل علم نظري من « مقدمتين » لا يستغنى عنها ، ولا يحتاج إلى أكثر منهما ، كما يقوله من يقوله من المنطقيين .

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

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 « محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكام والتكلميين ، لفخر الدين الرازي ، وطبع

بمصر سنة ١٣٢٣ هـ .

تعدد
المقدمات
بحسب
الحاجة
خطأ حصر
حصول العلم
على مقدمتين

٢٠
مثال تحريم
النبيذ

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 «المقدّمتين» 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.

١٠

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.

١٥

وقد بين ذلك نظار المسلمين في كتبهم، وبسطوا الكلام عليهم. وذلك أن كون «كل خمر حراماً» هو بما عليه المسلمون، فلا يحتاجون إلى معرفة ذلك بـ «القياس».

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

حديث كل مسكر حرام

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 «التع»، وشراب يصنع من النخلة يقال له «المور». قال : «وكان قد أوتي جوامع الكلم»، فقال : «كل مسكر حرام».

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

وهاتان قضيتان كلتاهما صادقتان متطابقتان العلم — بأيهما كانت — يوجب العلم — بتحريم (١٠٠) كل مسكر، إذ ليس العلم بتحريم كل مسكر متوقفاً على العلم بهما جميعاً. كونه من جوامع الكلم

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

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

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»، وحينئذ 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 التنبيه على التمثيل. فإن

١ — تقدمت الإشارة إلى تخریج هذا الحديث في ص ٥١، حاشية رقم ٥٥.

٢ — «لقرّب عهده بالاسلام مثلاً، أو لنشأ 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.

التحليل بصور مجردة عن المواد المعينة

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

كل أ : ب وكل ب : ج فكل أ : ج

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

بل إذا طولبوا بالعلم (١٠١) بالمقدمتين الكلّيتين في جميع مطالبهم العقلية التي لم تؤخذ عن المعصومين تجدّهم 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 «قياسهم 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 ممكن في «الاعيان 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، لا تنفع

١ — كالغزالي في «مقياس العلم»، ص ٨٨. ومن ٩٦-٩٧. ط. مصر ١٣٤٦.

والكليات إنما تكون كليات في الأذهان لا في الأعيان .

قيل : فعلى هذا التقدير لا يفيد « البرهان » العلم بشيء موجود ، بل بأمور 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 .
 هـ وهم لا يقولون بذلك ، بل يستعملونه في العلم بالموجودات الخارجة « الطبيعية » و « الإلهية » .

ولكن حقيقة الأمر — كما بيناه (١٠٢) في غير هذا الموضع — أن « المطالب الطبيعية » التي ليست من الكليات اللازمة بل الأكثرية فلا تفيد مقصود « البرهان » .
 وأما « الإلهيات » فكلياتهم فيها أفسد من كليات الطبيعية^١ ، وغالب كلامهم فيها ظنون كاذبة ، فضلاً عن أن تكون قضايا صادقة يؤلف منها « البرهان » .

فساد كلياتهم
في الإلهيات

ولهذا حدثونا 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 يفتقر إلى المؤثر » . ثم قال : « الافتقار وصف سلبى ، فأنا أموت وما عرفت شيئاً » . وكذلك حدثونا عن آخر من أفاضلهم .

اعتراف
الخوننجي
عند الموت

فهذا أمر يعرفه كل من خبرهم ، ويعرف أنهم أجمل أهل الأرض بالطرق التي تنال 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^٣ 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 « دس » ، أو « الكليات الطبيعية » .
 ٢ — هو القاضي أفضل الدين محمد بن ناماور بن عبد الملك الخوننجي الشافعي المصري ، توفي سنة ٦٤٩ هـ ، وقيل ٦٤٢ هـ ؛ وولد المصنف سنة ٦٦١ هـ ، أى قريباً من عهده . فلعل الاسناد المذكور كان بواسطة أو بواسطتين .
 ٣ — كذا ، ولعله : « الذي » كما في « دس » .

القضايا الكلية تُعلم بـ «قياس التمثيل»

ونما يبين أن حصول العلوم اليقينية الكلية والجزئية لا يفتقر إلى «برهانهم» أن يقال: إذا كان لا بد في «برهانهم» من «قضية كلية»، فالعلم بتلك القضية الكلية لا بد له من سبب. فان عرفوها بـ «اعتبار الغائب بالشاهد» وأن «حكم الشيء حكم مثله»، كما إذا عرفنا أن «هذه النار محرقة»، علمنا أن «النار الغائبة محرقة»، لأنها مثلاً، و«حكم الشيء حكم مثله»، فيقال:

هذا استدلال بـ «قياس التمثيل»، وهم يزعمون أنه لا يفيد (١٠٣) اليقين — بل الظن. فإذا 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 كلي من «واهب العقل»؛ أو: تستعد النفس عند الاحساس بـ «الجزئيات» لأن يفيض عليها «الكلي» 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 ظن ولا جهل.

١٥

فان قالوا: هذا يعلم بالبديهة والضرورة، كان هذا قولاً بأن هذه القضايا الكلية معلومة بالبديهة والضرورة، وأن النفس مضطرة إلى هذا العلم. وهذا إن كان حقاً فالعلم بالأعيان المعينة بأنواع الكليات يحصل أيضاً في النفس بالبديهة والضرورة، كما هو الواقع.

فان جزم العقلاء بـ «الشخصيات» من الحسيات أعظم من جزمهم بـ «الكليات»، استنباط الكليات من الجزئيات بالتمثيل، وجزمهم بكليّة «الأنواع» أعظم من جزمهم بكليّة «الأجناس». والعلم بـ «الجزئيات»

١ - كذا في «س»، وهو الأوجه؛ وفي أصلنا «بالشاهد».

أسبق إلى الفطرة، فخرم الفطرة بها أقوى؛ ثم كلما قوى العقل اتسعت «الكليات» .
 وحيث 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 الإنسان «أنه حساس، متحرك بالارادة» قبل أن يعلم أن «كل إنسان كذلك»،
 ويعلم أن «الإنسان 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 .

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 .

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

٢٠ العبارات .

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

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

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

فيكون الحكم قد علم ثبوته في بعض « الجزئيات » ولا يكفي في « قياس التثيل » إثباته في أحد الجزئيين لثبوته في الجزئي الآخر . اشتراكهما في أمر لم يقم دليل على استلزامه للحكم ، كما يظنه هؤلاء الغالطون ، بل (١٠٥) لا بد من أن يُعلم أن « المشترك بينهما مستلزم للحكم » . والمشارك 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 . فإدلة 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 يُفقد العلم ، بل افاد الظن ، فكذلك المقدمة الكبرى في ذلك القياس لا تكون إلا ظنيّة . وهذا أمر يتن .

ولهذا صار كثير من الفقهاء يستعملون في الفقه « القياس الشمولي » كما يستعمل في العقليات « القياس التثيلي » . وحقيقة 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 به «القياس التمثيلي» لا يستدلّ به «القياس الشمولي».

١٠ وأبو المعالي ومن قبله من نظار المتكلمين لا يسلكون طريقة المنطقيين ولا يرضونها، بل يستدلون بالأدلة المستلزمة عندهم لمدلولاتها من غير اعتبار ذلك

بميزان المنطقيين وجمهور النظار يقيسون الغائب على الشاهد إذا كان المشترك مستلزماً للحكم، كما يمثلون به من الجمع بالحدّ، والعلة، والشرط، والدليل.

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

١٥ 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.

٢٠ فعلبت 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».

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

وقال جمهور العلماء : بل هو حقيقة فيها ، 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

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

و« المدلول عليه » الذي هو محل الحكم ، وهو المحكوم عليه ، المخبر عنه ، الموصوف ، الموضوع ، إما أخص من « الدليل » ، وإما مساويه — فيطلق عليه القول بأنه أخص منه ، لا يكون أعم من « الدليل » . إذ لو كان أعم 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 أعم من « النيد » المتنازع فيه وأخص من « التحريم » . وقد يكون « الدليل » مساوياً في العموم والخصوص لـ « الحكم » و لـ « محله » . وبأى صورة ذهنية أو لفظية صور « الدليل » حقيقته واحدة ، وإن ما يعتبر في كونه « دليلاً » هو كونه « مستلزماً للحكم لازماً للمحكوم عليه » . فهذا هو جهة دلالته — سواء صور قياس « شمول » و « تمثيل » ، أو لم يصير كذلك .

١٥ وهذا أمر يعقله القلب ، وإن لم يعبر عنه اللسان . ولهذا كانت أذهان بني آدم تستدل بـ « الأدلة » على « المدلولات » ، وإن لم يعبروا عن ذلك بالعبارات المبينة لما في حوسهم . وقد يعبرون بعبارات مبينة لمعانيهم . وإن لم يسلخوا اصطلاح طائفة معينة (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 .

فهي بتصور 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 الانسان»، ثم يوردون على هذا القياس ما يختص به لخصوص المادة. وهذا يرد عليه ولو جعل «قياس شمول». فانه لو قيل: «السماء مؤلفة، وكل مؤلف محدث»، لورد عليه هذه الأسئلة وزيادة.

١٠

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^١.

وكذلك (١١٠) قولهم في «الحدة»: «إنه لا يحصل بالمثال»، إنما ذلك في المثال قولهم في الحدة: إنه لا يحصل بالمثال الذي لا يحصل به التمييز بين المحدود وغيره، بحيث يعرف به ما يلزم المحدود طرداً وعكساً، بحيث يوجد حيث وجد وينتفي حيث انتفى. فان الحدة المميزة للمحدود هو ما به يعرف الملازم المطابق طرداً وعكساً. فكل ما حصل هذا فقد ميز المحدود من غيره. وهذا هو الحد عند جماهير النظار، ولا يسوّغون 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

٢٠

١ - زاد في «س» بعده: فان الكلى هو مثال في الذهن لجزئياته، ولهذا كان مطابقاً موافقاً له.

٢ - في الأصل ما صورته: «يتسبون به»؛ وفي «س»: «يتبتون به»، ولعله: «يقيسون به».

ذكروه وذكره المنطقيون في الكلام على « المحصل » وغير ذلك .
 ووجد هذا في الأمثلة المجردة إذا كان المقصود إثبات الجيم للآلف ، والحد
 الأوسط هو الباء ، فقول :

كل ألف باء وكل باء جيم أنتج : كل ألف جيم
 . ولكن يحتاج ذلك إلى إثبات « القضية الكبرى » مع « الصغرى » .
 فإذا قيل :

الألف جيم قياساً على الدال ،
 لأن الدال هي جيم ،
 وإنما كانت جيماً لأنها باء ،
 والآلف أيضاً باء ،

ف تكون الآلف جيماً لاشتراكها في المستلزم للجيم ، وهو الباء ،
 كان هذا صحيحاً في معنى الأول . لكن فيه زيادة مثال قيست عليه الآلف ، مع أن
 « الحد الأوسط » - وهو الباء - موجود فيها .

دعواهم في « البرهان » أنه يفيد العلوم الكلية
 ١٥ 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 التغير والتبدل » ، فهي التي
 تكمل بها النفس ، وتصير (١١١) عالماً معقولا موازياً للعالم الموجود ، بخلاف القضايا
 التي تبدل وتغير .

٢٠ وإذا كان المطلوب هو الكليات العقلية التي لا تقبل التبدل والتغير ، فذلك 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 يمكن » ،

١ - لا يوجد كلمة « الباء » في أصلنا ، مع أن السياق يقتضيها ، كما وجدناها ثابتة في « دس » .

القياس المقام الثالث - تقسيم العلوم إلى «الطبيعي»، و«الرياضي»، و«الالهي»، ١٢٣

ونحو ذلك من القضايا الكلية التي لا تقبل التغير.

أقسام العلوم عندهم ثلاثة

ولهذا كانت العلوم عندهم ثلاثة:

إما علم لا يتجرد عن المادة لا في الذهن ولا في الخارج، وهو «الطبيعي»، العلم الطبيعي وموضوعه «الجسم».

وإما علم مجرد عن المادة في الذهن لا في الخارج، وهو «الرياضي»، كاللّلام العلم الرياضي في «المقدار»، و«العدد».

وإما ما يتجرد عن المادة فيها، وهو «الالهي»، وموضوعه «الوجود المطلق»، العلم الالهي بلواحقه التي تلحقه من حيث هو «وجود»، كاتقسامه إلى «واجب» و«يمكن»؛ و«جوهر» و«عرض».

الجواهر الخمسة

وانقسام «الجوهر» إلى ما هو حالٌّ؛ وما هو محلٌّ؛ وما ليس بحالٍّ ولا محلٍّ، بل هو يتعلق بذلك تعلق التدبير؛ وإلى ما ليس بحالٍّ ولا محلٍّ، ولا هو متعلق بذلك. فالأول هو «الصورة»؛

والثاني هو «المادة»، وهو «الهيولى»، ومعناه في لغتهم «المحلّ»؛

والمركب منها هو «الجسم»؛

والثالث هو «النفس»؛

والرابع هو «العقل».

وهذه الخمسة أقسام «الجوهر» عندهم.

والأول مقالى يجعله أكثرهم من مقولة «الجوهر». ولكن طائفة من متأخريهم كابن سينا امتنعوا من تسميته «جوهرًا»، وقالوا: «الجوهر ما إذا وجد كان وجوده لا في موضوع»، أى: لا في محلّ يستغنى عن الحال فيه، وهذا إنما يكون فيما وجوده غير «ماهية»، والأول ليس كذلك فلا يكون «جوهرًا». وهذا ما خالفوا

فيه سلفهم، ونأذعهم فيه نزاعاً لفظياً، ولم (١١٢) يأتوا بخرق صحيح معقول. قال
تخصيص اسم «الجوهر» بما ذكرناه أمراً اصطلاحياً.

وأولئك يقولون: بل هو «كل ما ليس في موضوع»، كما يقول المتكلمون «كل
ما هو قائم بنفسه»، أو «كل ما هو متحيز»، أو «كل ما قامت به الصفات»، أو «كل
ما حمل الأعراض»، ونحو ذلك.

وأما الفرق المعنوي، فدعواهم أن «وجود الممكنات» زائد على ماهيتها في
الخارج، باطل، ودعواهم أن «الأول وجود مقيدة بالسلوب» أيضاً باطل، كما هو
مبسوط في موضعه.

علم «المقولات العشر»

مع أن تقسيم «الوجود» إلى «واجب» و«ممكن» هو تقسيم ابن سينا وأتباعه.
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 «قاطيغورياس»^١.

الأدلة على بطلان دعواهم في «البرهان»

والمقصود هنا الكلام على «البرهان». فيقال:
هذا الكلام، وإن ضلّ به طوائف، فهو كلام مزخرف، وفيه من الباطل ما
يطول وصفه، لكن ننبه هنا على بعض ما فيه. وذلك من وجوه:

الوجه الأول

«البرهان»، لا يفيد العلم بشيء من الموجودات

الاول أن يقال: إذا كان «البرهان» لا يفيد إلا العلم بالكليات، والكليات إنما
تتحقق في الأذهان لا في الأعيان، وليس في الخارج إلا موجود معين، لم يُعلم

١ - تقدم ذكر هذا الاصطلاح اليوناني حيث ذكرت أجزاء المنطق البناية، ص ٢٧، حاشية ١.

به البرهان ، شيء من المعينات . فلا يُعلم به موجودٌ أصلاً ، بل إنما يُعلم به أمور مقدّرة في الأذهان .

ومعلوم أن النفس لو قدّر أن كذا في العلم فقط — وإن كانت هذه قضية كاذبة كما تُبسط في موضعه — فليس هذا علماً تكمل به النفس ، إذ لم تُعلم شيئاً من الموجودات ، ولا صارت عالماً معقولاً موازياً للعالم الموجود ، بل صارت عالماً لأمور كلية مقدّرة .^٥ لا يُعلم بها شيء من العالم الموجود . وأتى خير في هذا ، فضلاً عن أن يكون كلاً ؟

الوجه الثاني

لا يعلم به البرهان « واجب الوجود ، ولا « العقول ، الخ

الثاني أن يقال : أشرف الموجودات هو « واجب الوجود » ، ووجوده معيّن — لا كلي ، فإن الكلي لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه ، و« واجب الوجود » يمنع^{١٠} 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 » عندهم — وهي « العقول العشرة » ، أو أكثر من ذلك عند من يجعلها أكثر من ذلك عندهم ، كالشهرزوردي المقتول^{١١} ، وأبي البركات^{١٢} ، وغيرهما — كلها جواهر معينة . لا أمور كلية . فإذا لم يُعلم إلا الكليات لم يعلم شيء منها .

١ — الشهروردي المقتول : هو يحيى بن حبس بن أميرك ، أبو الفتوح شهاب الدين الشهروردي ، فيلسوف ، نسب إلى انحلال العقيدة ، فألقى العلماء باباحة دمه ، فسجنه الملك الظاهر الغازي وخنقه في سجنه سنة ٥٨٧ هـ ، ومن كتبه « حكمة الاشراق » وغيره .

٢ — أبو البركات : هو هبة الله بن ملكا ، أبو البركات البلدي البغدادى المعروف بأوحد الزمان ، طبيب وفيلسوف العراقي ، كان يهودياً وأسلم في آخر عمره ، توفي سنة ٥٤٧ هـ . من أشهر كتبه « كتاب المختبر » في الحكمة ، وقد طبع في حيدرآباد (الهند) سنة ١٣٥٧ هـ ، في ٢ أجزاء ، وبآخره مقالة عليّة للاستاذ السيد سنايان الندوى حقق فيها عن « كتاب المختبر 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 «الموالات» — وهذه جملة «الموجودات» عندهم. فأى علم هنا تكمل به النفس!

الوجه الثالث

ليس «العلم الإلهي» عندهم علماً بالخالق ولا بال مخلوق

الثالث أن يقال: العلم الأعلى عندهم، الذي هو الفلسفة الأولى والحكمة العليا، «علم ما بعد الطبيعة» باعتبار الاستدلال — وما هو «قبلها» باعتبار «الوجود» — وهو الذي يسميه طائفة منهم «العلم الإلهي».

وموضوع هذا العلم هو «الوجود المطلق الكلي» المنقسم إلى «واجب» و«ممكن»؛ و«قديم» و«محدث»؛ و«جوهر» و«عرض».

إيراد لابن المطهر الحلي، وتخطيط 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 جمال الدين أبو منصور الحسن بن يوسف بن علي بن المطهر الحلي الشيعي، انتهت إليه رئاسة الإمامية في عصره، وله نحو سبعين كتاباً، توفي سنة ٧٢٦ هـ، أي قبل وفاة المصنف بستين. وللمصنف كتاب حافل سماه «منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية»، طبع بمصر 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 ، وقسمة «الكل» إلى أجزائه . والقسمة الثانية (١١٤) هي المعروفة في الأمر العام ، كما يقول العلماء «باب القسمة» ، ويذكرون قسمة الموارد ، والمخام ، والأرض ، وغير ذلك . ومنه قوله تعالى : **وَنَبِّئُهُمْ أَنَّ الْمَاءَ قِسْمَةٌ بَيْنَهُمْ كُلُّ شَرْبٍ مُّخْتَصِرٌ** - القمر ٥٤ : ٢٨ ، ومنه قوله تعالى : **لَهُمَا سَبْعَةُ أَبْوَابٍ لِّكُلِّ بَابٍ مِنْهُمْ جُزْءٌ مَّقْسُومٌ** - 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 فى قوانين النحو ، كالكرولى ، 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 تحت أنواع الاسم ، والفعل ، والحرف» .

وهذا الاعتراض خطأ من أورده . لأن أولئك لم يقصدوا تقسيم «الكلى» إلى «جزئياته» ؛ وإنما قصدوا تقسيم «الكل» إلى «أجزائه» ، وهو التقسيم المعروف أولاً فى العقول واللغات . كما إذا قلت : هذه الأرض مقسومة ، فلفلان هذا الجانب ، ولفلان هذا الجانب ، كما قال تعالى : **وَنَبِّئُهُمْ أَنَّ الْمَاءَ قِسْمَةٌ بَيْنَهُمْ كُلُّ شَرْبٍ مُّخْتَصِرٌ** القمر ٥٤ : ٢٨ . و «الكلام» مركب من الأسماء ، والأفعال ،

والحروف، كما يتركب «البيت» من السقف، والحيطان، والأرض؛ وكما أن «بدن الإنسان» مركب من أعضائه (١١٥) المتميزة، وأخلاطه المترجمة؛ فنقسمه إلى الأعضاء والأخلاط تقسيم «كل» إلى «أجزائه». ومثل هذا يتمتع أن يصدق فيه اسم «المقسوم على الأجزاء». فليس كل واحد من أعضائه «بدناً»، ولا كل من أخلاطه «بدناً»، ولا كل من أجزاء السقف «بيتاً». وكذلك «الوجه» إذا قيل ينقسم إلى جبين، وأنف، وعين، وخد، وغير ذلك، لم يكن كل واحد من هذه الأعضاء «وجهاً». ونظائر هذا كثيرة.

وأما «الكلى» فأنما يوجد في الذهن لا في الخارج. فتبين أن تقسيم الأولين أظهر من تقسيم الآخرين.

١٠ استطراد آخر

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 لجملة تامة — اسمية أو فعلية — كقول النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «كلمتان خفيفتان على اللسان، حبيتان إلى الرحمن، ثقيتان في الميزان: «سبحان الله وبحمده»، «سبحان الله العظيم»،^١ وقوله: «أصدق كلمة قالها شاعر كلمة كَيْيد: «ألا! كل شيء ما خلا الله باطل»،^٢ وقوله في النساء: «أخذتموهن بأمانة الله، واستحللتم فروجهن بكلمة الله».^٣ ومنه قوله تعالى: وَجَعَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُوا السُّفْلَى ط وَكَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا ط — التوبة ٩: ٤٠، وقوله تعالى: وَمُنْذِرَ الَّذِينَ قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا. مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ وَلَا لِآبَائِهِمْ ط

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 الحج، بلفظ: «فاتقوا الله في النساء، فانكم أخذتموهن بأمانة الله، الخ».

كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ^١ إِنْ يَقُولُونَ إِلَّا كَذِبًا - الكهف ١٨ : ٤٠ هـ

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^١ 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 « 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 « آله » حرف ، ولكن « ألف » حرف ، و « لام » حرف ، و « ميم » حرف »^٢ . والذي عليه محققوا العلماء أن المراد بـ « الحرف » الاسم وحده ، والفعل ، وحرف المعنى ، لقوله « ألف حرف » ، وهذا اسم .

ولهذا لما سأل الخليل^٣ 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 « سيبويه » (ومعناه : رائحة التفاح) ، إمام النحاة ، وأول من بسط علم النحو ، وصنف فيه كتابه المسمى « كتاب سيبويه » ، 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 « آله » حرف ، ولكن ... الخ . »

٣ - الخليل : هو الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الأزدي الفراهيدي البصري ، أبو عبد الرحمن ، من أئمة اللغة والأدب ، واضع علم العروض ، صاحب « كتاب الدين » ، المشهور في اللغة ، وأستاذ سيبويه ، توفي سنة ١٧٠ هـ .

الدُّوَلِي، وذكر له لفظه من الغريب وقال: «هذا حرف، لم يبلغك»؛ فقال: «كل حرف، لم يبلغ عمك فافعل به كذا».

ولهذا ذكر سيبويه في أول «كتابه» التقسيم إلى «اسم» و«فعل» و«حرف جاء لمعنى ليس باسم ولا فعل». فجعل الفصل من النوع الثالث أنه «حرف جاء لمعنى ليس باسم ولا فعل»، فميزه 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 وأعرفهما في العقول واللغات. والثاني، تقسيم «الكل» إلى «جزئياته»، وهو التقسيم الثاني، لأن «الكليات» هي «المعقولات الثانية».

فاذا قال القائل: «الوجود» الذى هو موضوع العلم الإلهي 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» في الخارج

لكن الذى تبين به خساسة ما عند القوم ونقص قدره أن هذا «الوجود الكلى»

١ - أبو الأسود الدؤلى: هو ظالم بن عمرو بن ظالم (وقيل: ابن سفيان) الكنتانى 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 كـ مسمى « 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 بالخلوق ؛ وإنما هو علم بأمر مشترك كلي تشترك فيه الموجودات . لا يوجد إلا في الذهن . ومن المنصورات ما يشترك فيه الموجود والمعدوم ، كقولنا « مذكور » و « معلوم » و « مخبر عنه » . فهذا أعم من ذلك .

وهذا بخلاف « العلم الأعلى » عند المسلمين . فانه 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 موجود .

وهذا بخلاف العلم بمسمى « الوجود » . فان 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 . ١٥ . فانا إذا علمنا أن « الوجود » ينقسم إلى « جوهر » و « عرض » . وأن أقسام « الجوهر » خمسة كما زعموه . مع أن ذلك ليس بصحيح . ولا يثبت مما ذكره 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 .

وقد اعترف بذلك من ينصرهم ويعظمهم ، كأبي محمد بن حزم وغيره . ولتعظيمه

تعظيم ابن حزم الأندلسي

لأهل المطلق

١ - لم يذكر جواب هذا الشرط ، ويعلم من الجملة المتقدمة .

٢ - هو الامام أبو محمد ، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري ، عالم الأندلس في عصره ، توفي سنة ٥٦٠ 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 فاتتضى^{١٠} فهذه عشر مقولات سوى
فذكر في هذين البيتين: الجوهر^١ والكم^٢ والكيف^٣ والاضافة^٤ (١١٩) والأين^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 تتصور 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 ٨٣٠ هـ. ٢ - حذف جواب الشرط هنا أيضاً.

٣ - كذلك جواب الشرط غير مذكور هنا، ويمكن تقديره: «فلا يوجب ذلك كمالاً للنفس».

بمعرفة وعبادته محبةً وذلاً، كما قد بسط في موضعه.

وهذا كانت نهاية الفلاسفة - إذا عبدوا الله بعض الحداية - بداية اليهود
 والنصارى الكفار، فضلاً عن المسلمين، أمة محمد صلى الله عليه وسلم. فان 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 الطباع - أشرف من مجرد
 تصور مقادير مجردة، وأعداد مجردة. (١٢٠) فان 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 كمالاً للنفس. ١٥
 ولولا أن ذلك يطلب فيه معرفة المعدودات والمقدرات الخارجية التى هى أجسام
 وأعراض لما جعل علماً.

وإنما جعلوا علم الهندسة مبدأً لعلم «الهيئة» ليستعينوا به على براهين «الهيئة»، أو
 يتفخوا 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،

وضربها، ونسبة بعضها إلى بعض.

فإنك إذا جمعت مائة إلى مائة علبت أنها مائتان، وإذا قسمتها على عشرة كان لكل واحد عشرة، وإذا ضربتها في عشرة كان المرتفع مائة.

والضرب مقابل للقسمة. فإن ضرب الأعداد الصحيحة تضعيف أحاد أحد العددين بأحاد العدد الآخر. والقسمة توزيع أحد العددين على أحاد العدد الآخر. فإذا 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 ذوو 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 قضاياه كلية واجبة القبول لا تنتقض البتة.

١٥ استطراد

وهذا لا مبتدأ فلسفتهم التي وضعها فيثاغورس، وكانوا يسمون أصحابه «أصحاب العدد»، وكانوا يظنون أن الأعداد المجردة موجودة خارج الذهن.

بتدأ فلسفة
فيثاغورس

ثم تبين لأفلاطون وأصحابه غلط ذلك، وظنوا أن الماهيات المجردة كالإنسان 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 مشي 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».

القياس المقام الثالث - الوجه الرابع: مبتدأ فلسفة فيثاغورس هو «الأعداد المنفردة» ١٣٥

على هذا . وهو أيضاً غلط . فإن ما في الخارج ليس بكلّي أصلاً ، وليس في الخارج إلا ما هو معين مخصوص .

وإذا قيل «الكلّي الطبيعي في الخارج» ففساد أن ما هو كلّي في الذهن هو مطابق للأفراد الموجودة في الخارج مطابقة «العام» لأفراده . والموجود في الخارج معيّنًا مختصّ ، ليس بكلّي أصلاً : ولكن فيه حصته من الكلّي .

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 الْيَعْقُوبَ قَضَاهَا - يوسف ١٢ : ٦٨ ، وقول عمر : «كنت زوّرت في نفسي مقالة أحببت أن أقولها» . ونظائره كثيرة .

والكلّي إذا وجد في الخارج لا يكون إلا معيّنًا ، لا يكون كلياً . فكونه كلياً ١٠ مشروط بكونه في الذهن .

ومن أثبت ماهية لا في الذهن ولا في الخارج ، فنصور قوله تصوراً تاماً يكفي في العلم بفساد قوله . وهذه الأمور مبسطة في غير هذا الموضع .

عود إلى أصل الموضوع

والمقصود هنا أن هذا العلم الذي تقوم عليه براهين صادقة ، نكن لا تكمل ١٥ بذلك نفس ، ولا تجزبه 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 الانصار) 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 بديته مثلاً أو أفضل حتى سكت . . . الخ . . ومعنى زورت : هأت . وأصاحت . وحسنت . وكلام مزور . أي محسن .

هي بين علوم * هي بين علوم صادقة لا منفعة فيها - ونعوذ بالله من (١٣٢) علم لا ينفع؛
صادقة
وغيره كاذبة. وبين غشوب كاذبة لا ثقة بها - وإنَّ يَخْضُ الظَّنَّ إِثْمًا - المجرات ٤٩: ١٣. *
يشيرون بالأول إلى العلوم الرياضية، وبالثاني إلى ما يقولونه في الاهليات، وفي
أحكام النجوم، ونحو ذلك.

الأسباب المغرية بالاستغفال بالعلم الرياضى وما أشبهه

التذاذ النفس
لكن قد تلتذذ النفس بذلك كما تلتذذ بغير ذلك. فان الانسان يلتذذ بعلم ما لم يكن
عليه، وسماع ما لم يكن سمعه، إذا لم يكن مشغولاً عن ذلك بما هو أهم عنده منه، كما
قد يلتذذ بأنواع من الأفعال التي هي من جنس اللهو واللعب.

تصحیح
الذهن
والادراك
وأيضاً في الإدمان على معرفة ذلك تعتاد النفس العلم الصحيح، والقضايا
الصادقة، والقياس المستقيم، فيكون في ذلك تصحيح الذهن والادراك، وتعويد
النفس أنها تعلم الحق وتقوله 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
عارضهم من أهل الكلام الباطل لم يجد في ذلك ما هو حق، أخذ يشتغل نفسه بالـ
الرياضى، كما كان يجرى مثل ذلك لمن هو من أئمة الفلاسفة كابن واصل^١، وغيره. ١٥

وكذلك كثير من متأخري أصحابنا يشتغلون وقت بطالتهم بعلم الفرائض
والحساب، والجبر والمقابلة، والهندسة، ونحو ذلك، لأن فيه تفريحاً للنفس، و
علم صحيح لا يدخل فيه غلط.

١ - في أصلاً: «من»، وفي «س»: «بين».

٢ - ابن واصل: هو محمد بن سالم بن نصر الله بن واصل، أبو عبد الله المازني التميمي الحوي، مؤرخ، عالم
بالمنطق والهندسة والأصولين، من فقهاء الشافعية، توفي سنة ٦٩٧ هـ، أى في عصر المصنف. له: «مفرج
الكروب في أخبار بني أيوب»، ٣ مجلدات، وفي المنطق «نخبة الفكر»، و«هداية الألباب»، و«شرح
الموجز للغونجي»، و«شرح الجمل للغونجي»، وغير ذلك من الكتب.

وقد جاء عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه أنه قال : « إذا لهوتم قالهوا رياضة العقل بالرمي ، وإذا تحدثتم فتحدثوا بالفرائض »^١ . فان حساب الفرائض (١٢٣) علم معتول 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 ، ويبنون لها الهياكل ، ويدعونها بأنواع الدعوات ، كما هو معروف من أخبارهم وما صنف على طريقهم من الكتب المستعانة على الكواكب الموضوع في الشرك ، والسحر ، ودعوة الكواكب ، والعزائم ، والأقسام التي بها يعظم إبليس وجنوده . وكان الشيطان بسبب السحر والشرك يغويهم بأشياء هي التي دعته إلى ذلك الشرك والسحر . فكانوا يرصدون الكواكب ليتعلموا مقاديرها ، ومقادير حركاتها ، وما بين بعضها وبعض من الاتصالات ، ليستعينوا بذلك على ما يروونه مناسباً لها .

ولما كانت الأفلاك مستديرة ، ولم يكن معرفة حسابها إلا بمعرفة « الهندسة » معرفة الأفلاك ومعارة الدنيا وأحكام الخطوط المنحنية والمستقيمة ، تكلموا في « الهندسة » لذلك ، ولعمارة الدنيا . فلهذا صاروا يتوسعون في ذلك . وإلا فلو لم يتعلق بذلك غرض إلا مجرد تصور الأعداد والمقادير لم تكن هذه الغاية مما يوجب طلبها بالسعي المذكور .

وربما كانت هذه غاية لبعض الناس الذين يتلذذون بذلك ؛ فان لذات النفوس أنواع . ومنهم من يتلذذ بالشطرنج ، والورد ، والقمار ، حتى يشغله ذلك عما هو أنفع له منه .

فكان مبدأ وضع « المنطق » من « الهندسة » . فجعلوه أشكالاً كالأشكال الهندسية ، وسموه « حدوداً » كحدود تلك الأشكال ، لينتقلوا من الشكل المحسوس إلى الشكل المعقول . وهذا لضعف عقولهم وتعذر المعرفة عليهم إلا بالطريق البعيدة .

١ - ما تيسر بيان تخریج هذا الأثر ، ولكن روى الدارمی عن عمر رضى الله عنه ، قال : « تعلموا الفرائض » ، وزاد ابن مسعود « والطلاق ، والحج » . قالوا : « فانه من دينكم » . - من مشكوة المصابيح .

تبرأه
للسلبيين من
العلم والتمس
والله تعالى قد يسّر (١٢٤) للسلبين من العلم، والبيان، مع العمل الصالح،
والإيمان، ما برزوا به على كل نوع من أنواع جنس الإنسان، والحمد لله رب العالمين.
«العلم الإلهي» عندهم ليس له معلوم في الخارج

وَأما «العلم الإلهي» الذي هو عندهم مجرد عن المادة في الذهن والخارج، فقد
تبين لك أنه ليس له «معلوم في الخارج»، وإنما هو علم بأمور كلية مطلقة، لا توجد
كلية إلا في الذهن. وليس في هذا من كمال النفس شيء.

لا يمكن
معرفة الله
بـ «البرهان»
وإن عرفوا «واجب الوجود» بخصوصه فهو علم بمعين يمنع تصوره من وقوع
الشركة فيه. وهذا مما لا يدل عليه «القياس» الذي يسمونه «البرهان».
و«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.

ومن لم يثبت للرب إلا معرفة الكليات، كما يزعمه ابن سينا وأمثاله، وظن ذلك
كألا للرب، وكذلك يظنه كالا للنفس بطريق الأولى، 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

٢٠ كمال النفس بمعرفة الله مع العمل الصالح، لا بمجرد معرفة الله

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» ولواحقه ليس كذلك. فإن

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 الانقسام ما يقتضى علماً عظيماً عالياً على تصور « الوجود » .

فإذا عرفت الانقسام فليس فيها ما هو علم بمعلوم لا يقبل التغير والاستحالة . فإن هذه الانقسام 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 يحتاجون به على دوام الفاعل ، والفاعلية ، والزمان ، والحركة ، وتوابع ذلك ، فأنما 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 لمثلثته ، 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 أكل وأعظم وجوداً مما^١ نشهده في الدنيا . فأين هذا من هذا ؟

وعم لما كانوا مكذبين 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 » : « بما » ، وهو الصواب . ٢ - بهتهم : أى غلبهم .

إخبار الجمهور بما يتخيل إليهم لينتفعوا بذلك في العدل الذي أقاموه لهم .
ثم منهم من يقول : « إن الرسل عرفت ما عرفناه من نبي هذه الأمور » : ومنهم من
يقول : « بل لم يكونوا يعرفون هذا . وإنما كان كالهم في القوة العملية ، لا النظرية » .
وأقل أتباع الرسل إذا تصور حقيقة ما عندهم وجده بما 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 صنفت
على طريقة
الفلاسفة

- ١ - « المباحث المشرقية » في العلم الالهي والطبيعي ، من تأليف الامام محمد بن عمر بن الحسين . أبي عبد الله
نظر 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 حيش المهروردي المقتول بحلب سنة ٥٨٧ هـ . وهو
متن مشهور شرحه الأكابر كقطب الدين محمود بن مسعود الشيرازي المتوفى سنة ٧١٠ هـ - كشف الظنون .
- ٣ و ٤ - « دقائق الحقائق » و « رموز الكنوز » في الحكمة كلاهما لسيف الدين الآمدي ، أبي الحسن علي بن أبي
علي بن محمد بن سالم الثعلبي الشافعي الأصولي ، له نحو عشرين مصنفاً ، منها « أبعاد الأفكار » في علم الكلام ،
أربع مجلدات ، و « رموز الكنوز » اختصره من هذا الكتاب ، توفي سنة ٦٣١ هـ .
- ومن العجب أن ناشر كتاب « جند القريحة في تجريد النصيحة » مختصر السيوطي لكتاب ابن تيمية هذا
ط . مصر سنة ١٣٦٦ هـ (الرموز بـ « دس » في طبعتنا) ، قد نسب كتاب « دقائق الحقائق » إلى ابن كمال باش
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 ،
ولما صنفه بالتركي في تحقيق بعض الألفاظ 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، من لم يجرّد القول لتصر مذهبهم مطلقاً، ولا تحلّص من اشتراك ضلالهم مطلقاً، بل شاركهم في كثير من ضلالهم، وشكّكهم في كثير من محالهم، وتحلّص من بعض وبالهم، وإن كان أيضاً لم ينصفهم في بعض ما أصابوا فيه، وأخطأ لعدم علمه بمرادهم، أو لعدم معرفته أن ما قالوه صواب.

مآخذ علوم أبي علي ابن سينا، وشيء من أحواله

ثم إن هؤلاء إنما يتبعون كلام ابن سينا^٣. وابن سينا تكلم في أشياء من الآلهيات والنبويات، والمعاد، والشرائع، لم يتكلم فيها سلفه، ولا وصلت إليها عقولهم، ولا بلغت 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 أبي البركات البغدادي، من تلامذة الإمام غير 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 الحلي الشيعي، المتوفى سنة ٧٢٦ هـ، كما تقدم في ص ١٣٦، جاشية ١. ذكر له هذا الكتاب الفاضل إسماعيل باشا البغدادي المتوفى سنة ١٣٣٩ 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 والآلهيات، توفي سنة ٤٢٨ هـ. صف نحو مائة كتاب، منها « الشفاء »، في الحكمة، ٤ مجلدات، وقد طبع منه ألفان الأول من الطبيعيات والفن الثالث عشر في الآلهيات بظهران، سنة ١٣٠٣ هـ.

٤ - الحاكم العبيدي. هو منصور بن نزار بن معد، أبو علي، الملقب بـ « الحاكم بأمر الله » (٣٧٥-٤١٠ هـ)، السادس من خلفاء العبيديين الباطنيين أصحاب مصر.

قال الاستاذ الزركلي في ترجمته : « كان جواداً، سفاكاً للدماء، قتل عدداً لا يحصى من وزرائه وأعيان دولته وغيرهم... وكانت يشتغل بعلوم الفلسفة وينظر في النجوم... ودعا إلى تأليهه، ففتح سجلاً 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، فيقال أن رجلاً اغتاله غيرة لله وللإسلام، - اقتبلاً من « الأعلام »، ج ٣، ص ١٠٧٥، ط. مصر سنة ١٣٤٧ هـ. وقال في ترجمة المهدي : « عيّد 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 الجبهة بـ « الفاطميين »، فان المهدي هذا ادعى أنه علوي، وإنما جده مجوسي. قال القاضي أبو بكر الباقلاني : « جد عيّد الله الملقب بالمهدي مجوسي. دخل عيّد الله المغرب، وادعى أنه علوي ولم يعرفه أحد من علماء النسب. وكان باطنياً، خبيثاً، حريصاً على إزالة ملة الاسلام... الخ، - تاريخ الخلفاء، ط. المطبعة المصرية، سنة ١٣٥١ هـ، ص ٢٥٩.

الذي كان هو وأهل بيته وأتباعه معروفين عند المسلمين بالاحقاد . أحسن ما يظهرونه دين الرضى . وهم في الباطل يظنون الكفر الحق .

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 » للقاضى أبى بكر محمد بن الطيب^١ ، وكتاب عبد الجبار بن أحمد^٢ ، وكتاب (١٢٨) أبى حامد الغزالي^٣ ، وكلام أبى إسحاق^٤ . وكلام ابن فورك^٥ . والقاضى أبى يعلى^٦ ، وابن عقيل^٧ ، والشهرستانى^٨ .

- ١ — القاضى أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر الباقلانى المتكلم ، صنف في الرد على الفرق الضالة ، توفى سنة ٤٠٣ هـ . قال المصنف : هو أفضل المتكلمين المنتسبين إلى الأشعرى ، ليس فيه مثله ، لا قبله ولا بعده .
- ٢ — عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار ، القاضى أبو الحسين ، الهداى الأسدآبادى ، شيخ المعتزلة في عصره ، صاحب التصانيف . منها « تنزيه القرآن عن المطاعن » ، وقد طبع بمصر سنة ١٣٢٦ هـ ، توفى سنة ٤١٥ هـ .
- ٣ — كتاب أبى حامد الغزالي : هو « فضائح الباطنية وفضائل المستظهرية » أو « المستظهرى » ، أهداه إلى الخليفة المستظهر العباسى ، نشر منه الاستاذ كولد زهر الألمانى (Goldziber) قمماً كبيراً ، بليدين سنة ١٩١٦ م . — أفاذه يوسف إلبان مركيس في « معجم المطبوعات » ط . مصر سنة ١٣٤٦ هـ .
- ٤ — أبو إسحاق : إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران الاسفراينى الشافعى الشهير بالاستاذ ، الفقيه الأصولى الأشعرى ، توفى ببغداد سنة ٤١٨ هـ . ذكر له في « كشف الظنون » ، كتاب « جامع الجلى والحقى في أصول الدين ، والرد على الملحدين » ، ولعله الذى أشار إليه المصنف .
- ٥ — ابن فورك : محمد بن الحسن بن فورك أبو بكر . الأنصارى الاصبهانى الشافعى ، عالم بالأصول والكلام ، توفى سنة ٤٠٦ هـ . له نحو مائة كتاب . منها « مشكل الحديث » ، وقد طبع بمجيد آباد الدكن (الهند) .
- ٦ — القاضى أبو يعلى : هو محمد بن الحسين بن محمد بن خلف بن أحمد بن الفراء ، شيخ الخنابلة في عصره ، المتوفى سنة ٤٥٨ هـ . ذكر له ابنه في « طبقات الخنابلة » (عندنا مختصراً ط . دمشق سنة ١٣٥٠ هـ) ٥٧ مصفاً ، منها « إبطال التأويلات لأخبار الصفات » ، وأربعة ردود : على الأشعرية ، والكرامية ، والسالية ، والمجسمة ، وإثبات إمامة الخلفاء الأربعة . . و « بركة معاوية » ، ويحتل أن في بعضها كلاماً على الباطنية .
- ٧ — ابن عقيل : هو أبو الوفاء على بن عقيل بن محمد بن عقيل البغدادى ، الفقيه الأصولى ، عالم العراق وشيخ الخنابلة في وقته . من تلامذة القاضى أبى يعلى . صنف كتاباً كبيراً في ماتى مجلد وسماه « كتاب القنون » ، وكتاباً في الفقه وسماه « الفصول » ، في عشر مجلدات . وغير ذلك ، توفى سنة ٥١٣ هـ .
- ٨ — الشهرستانى : هو أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أحمد الشهرستانى ، الفيلسوف المتكلم ، صاحب التصانيف ، توفى سنة ٥٤٨ هـ . صنف كتابه المشهور « المال والنحل » ، في مقالات الفرق ، وطبع طبعات عديدة ، ذكر فيه آخر الفرق فرقة الباطنة الاسماعيلية . وقد أطال 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 - أباء وأخاء - كانوا من هؤلاء الملاحدة ، وأنه إنما اشتغل بالفلسفة بسبب ذلك . فانه كان يستعجب يذكرون « العقل » و « النفس » .

وهؤلاء المسلمون الذين كان ينتسب إليهم ، وهم مع الاتحاد 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 .

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 الطوائف المعروفة 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 .

نعم لهم في « الطبيعيات » كلام غالبه جيد ، وهو كلام كثير واسع . ولهم عقول عرفوا بها ذلك . وهم قد يقصدون الحق ، لا يظهر عليهم اتعناد . لكنهم جهال بـ « العلم الالهي » ، إلى الغاية ، ليس عندهم منه إلا قليل كثير الخطأ .

وابن سينا لما عرف شيئاً من دين المسلمين - وكان قد تلقى ما تلقاه عن الملاحدة وعمن 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 ردّاً بليغاً جامعاً . وذكر لهم سبعة ألقاب معروفة عند المسلمين ، وهي الملاحدة ، والقرامطة ، والباطنية ، والاسماعيلية ، والتصيرية ، والخزمية ، 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 الالهيات » لأرسطو ، الذي تربيته على ترتيب حروف اليونانيين . و « مقالة اللام » ، هذه هي الحادية عشر من الحروف ، نقلها إلى العربي أبو بشر متى بن يونس النصارى . - من أخبار 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 والسموات ، بل وكلامه في
بعض « الطبيعيات » 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 ،
والطبيعيات ، والآليات ، 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 العقلیات ، ويرمطون في السمعیات .

والمقصود هنا التنبيه على أنه لو قدر أن النفس تكمل بمجرد العلم كما زعموه ؛ مع
أنه قول باطل . فإن النفس لها قوتان : قوة عقلية نظرية ، وقوة إرادية (١٣٠)
عقلية ٢ . فلا بد لها من كمال القوتين بمعرفة الله ، وعبادته .

وعبادته تجمع محبته ٢ والذل له . فلا تكمل نفس قط إلا بعبادة الله وحده

١ - جواب الشرط محذوف ، والتقدير مثلاً : « فلا يكون ذلك العلم علم فلسفتهم ، بل يكون العلم بالله » .

٢ - قد بسط المصنف وخلفه الفاضل ابن القيم رح الكلام في ذلك في مواضع من مصنفاتها ، منها ما ذكر ابن
القيم رح في « طريق المجيرتين » ط . المنيرة المصرية ، سنة ١٣٥٧ هـ ، ص ٢٣١-٢٣٤ ؛ والقصل في عمى
القلب من « الجواب الكافي » ط . الشيخ أبي السمع ، مصر ، سنة ١٣٤٦ هـ ، ص ١٢٣-١٢٤ ؛ وقال في
مقدمة كتابه المبكر الفريد في العلم ونضله ، وأسرار الخلق ، ومحاسن الشريعة : « كان وضع هذا الكتاب
مؤسساً على هاتين القاعدتين ، وسميته « مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية أهل العلم والارادة » ، ط . مصر ،
سنة ١٣٣٣ هـ ، جزآن .

٣ - في أصلنا : « بحبه » ، ولا يستقيم ، والتصويب من « س » .

القياس المقام الثالث - الوجه الخامس: تزيف القول بأن الايمان مجرد معرفة الله ١٤٥

لا شريك له . والعبادة تجمع معرفته ، ومحبته ، والعبودية له . وبهذا بعث الله الرسل . وأرسل الكتب الآتية : 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 الاتحاد أو بعضه ، وانتسب إلى الصوفية ، أو المتكلمين ، أو الشيعة ، أو غيرهم .

تزيف القول بأن الايمان مجرد معرفة الله

والجَهْمِيَّة قالوا : « الايمان مجرد معرفة الله » . وهذا القول ، وإن كان خيراً من قولهم^٢ : فانه جعل «معرفة الله» بما يلزم ذلك من معرفة ملكته ، وكتبه ، ورسله . وهؤلاء جعلوا الكمال معرفة «الوجود المطلق» ولو احقه . وهذا أمر لو كان له حقيقة في الخارج لم يكن كمالاً للنفس ، إلا معرفة خالقها - سبحانه وتعالى .

فهؤلاء الجهمية من أعظم مبتدعة المسلمين ، بل جعلهم غير واحد خارجين عن

الرد على
الجهمية

١ - نقول هنا أن من أجل تأليفات المصنف «رسالة العبودية» (طبع بمصر سنة ١٣٢٣ هـ في «مجموع تسع رسائل» ، ص ٤٤-١ ، 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 ٣ مجلدات (طبع بمطبعة الخار المصرية ، سنة ١٣٣١-٣٣ هـ) الذي هو كدائرة المعارف الاسلامية بمعنى الكلمة ، شرح فيه مقام العبودية هذا بقاية 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 . فاجدر بالمسلمين الاعتناء بهذه الرسالة وشرحها ، قراءة ، وتعلماً ، وتعليماً ، وعملاً ، بحيث أنها تستحق بأن يقرر دراستها في جميع مدارس المسلمين في العالم . ونحن واقفون بأن قراءتها حق القراءة لا تدع القارئ إلا رجلاً راسخاً في العقيدة الاسلامية الطاهرة السامية ، مستكمل الايمان ، عبداً لله ، حراً عن سواه ، معه عدة عقيدة يحارب بها الكفر والاتحاد .

٢ - جواب الشرط محذوف ، مثلاً : «ولكنه قاسد مردود» .

الثنتين وسبعين فرقة ، كما يروى ذلك عن عبد الله بن المبارك ، ويوسف بن أسباط ، وهو قول طائفة من المتأخرين من أصحاب أحمد ، وغيرهم . وقد كثر غير واحد من الأئمة كوكيع بن الجراح ، وأحمد بن حنبل ، 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 . فإن ما ذكروه هو أصل ما تكمل به النفوس . لكن لم يجمعوا بين علم النفس وبين إرادتها التي هي مبدأ القوة العملية ، وجعلوا الكمال في نفس العلم ، وإن لم يصدق له قول ولا عمل ، ولا اقترن به من الخشية ، والمحبة ، والتعظيم ، وغير ذلك مما هو من أصول الإيمان ولوازمه .
وأما هؤلاء فبعدوا عن الكمال غاية البعد .

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 طريق هؤلاء ، كان من الأشقياء في الآخرة .
ذم العاديين 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 صف فيه .

٢ - يوسف بن أسباط الشيباني الزاهد الواعظ ، توفي سنة ١٩٥ هـ .

٣ - وكيع بن الجراح بن مليح الرؤاسي ، أبو سفيان الكوفي . ثقة . حافظ . عابد ، سمى 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 أعتل من غيرهم. لكن الأنبياء جاؤا بالحق، وبقياباه في الأمم وإن كفروا بعبه. 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 فتلك ليس فيها ما هو واجب (١٣٢) البقاء على حال واحدة، أزلاً وأبداً، بل هي قابلة للتغير والاستحالة، وما قُدّر أنه من اللازم لموصوفه فففس الموصوف ليس بواجب البقاء. فلا يكون العلم به علماً بموجود 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» أبداً، مع القول بأن «كل مفعول محدث مسبوقٌ بالعدم»، كما هو مقتضى العقل الصريح والنقل الصحيح. فان القول بـ «أن المفعول المعين مقارن لفاعله أزلاً وأبداً» مما يقضى ضريح العقل بامتناعه، أي شيء. ١٥ قُدّر فاعله، لا سيما إذا كان فاعلاً باختياره، كما دلت عليه الدلائل البينية، ليست التي يذكرها المقصرون في معرفة أصول العلم والدين، كالرازي وأمثاله، كما بسط في موضعه.

وما يذكرونه من «اقتران المعلول بعلة» فإذا أريد بـ «العلة» ما يكون مُبدياً للمعلول فهذا باطل بصريح العقل. ولهذا تُقرّ بذلك جميع الفِطَر السليمة التي لم تفسد بالتقليد الباطل. ولما كان هذا مستقراً في الفطر، كان نفس الإقرار بأنه خالق كل شيء، وموجباً لأن يكون كل ما سواه محدثاً مسبوقاً بالعدم.

وإن قُدّر دوام الخالقية لمخلوق بعد مخلوق، فهذا لا ينافي أن يكون خالقاً لكل

شيء، وكل ما سواه محدث (١٣٣) مسبوق بالعدم، ليس معه شيء سواه قديم بقدمه؛ بل ذلك أعظم في الكمال، والجود، والاتصال.

أما إذا أريد بر «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.

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. فأنهم، وإن قالوا بقدم العالم، فهم لم يثبتوا له «مبدءاً» ولا «علة فاعلة»، بل «علة غائية» يتحرك الفلك للتشبه بها، لأن حركة الفلك إرادية.

وهذا القول — وهو «إن الأول ليس مبدءاً 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 بقديم علته»، كما يقول ذلك ابن سينا وموافقوه^١.

ولهذا أنكر 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. واتباعه على إمكان ذلك أتباعه في ذلك كالشهروردي الحلبي^٣.

١ — أى، 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 الأفرنج Averroes، عني بكلام أرسطو، وصنف نحو خمسين كتاباً، توفي سنة ٥٩٥ هـ.

٣ — الشهروردي الحلبي: هو شهاب الدين الشهروردي المقتول بحلب سنة ٥٨٧ هـ، قتله الملك الظاهر صاحب حلب ابن السلطان صلاح الدين بإشارة والده، وتقدم المزيد من ترجمته بحاشية 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 نُقلت إلينا أقوالهم ، كأرسطو وأمثاله . وإنما قاله ابن سينا وأمثاله .

والمتكلمون إذا قالوا بقدوم ما يقوم بالرب من « الصفات » ونحوها ، فلا يقولون أنها مفعولة ، ولا معلولة لعل 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 يحيوا عنه ، كما قد بسط في موضعه . فإن هذا ليس موضع تقرير هذا .

ولكن نبهنا به على أن « برهانهم القياسي » لا يفيد أموراً كلية واجبة البقاء في « الممكنات » .

١ - الرازي : هو غفر الدين الرازي المتوفى سنة ٦٠٦ هـ : والآمدي : هو سيف الدين الآمدي المتوفى سنة ٦٢١ .

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 .

ولا يعرف وأما «واجب الوجود» تبارك وتعالى فـ «القياس» الذى يدعونه لا يدل على ما يخص به ، وإنما يدل على أمر مشترك كلّى بينه وبين غيره ، إذ كان مدلول «القياس الشمولى» عندهم ليس إلا أموراً كلية مشتركة ، وتلك لا تختص بـ «واجب الوجود» رب العالمين — سبحانه وتعالى .

فلم يعرفوا بـ «برهانهم» شيئاً من الأمور التى يجب دوامها ، لا من «الواجب» ، ولا من «الممكنات» .

وإذا كانت النفس إنما تكمل بالعلم الذى يبقى بقاء معلومه ، وهم لم يعلموا علماً يبقى بقاء 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» .

طريقة الأنبياء فى الاستدلال

ولهذا كانت طريقة الأنبياء — صلوات الله عليهم وسلامه — الاستدلال على الرب تعالى بذكر آياته . وإن استعملوا فى ذلك «القياس» استعملوا «قياس الآولى» ، لم يستعملوا «قياس شمول» تستوى أفرادها ، ولا «قياس تمثيل» محض . فإن الرب تعالى لا مثل له ، ولا يجتمع هو وغيره تحت كلّى تستوى أفرادها . بل ما ثبت لغيره من كمال لا نقص فيه (١٣٦) فتبوت له بطريق الآولى ، وما تنزه عنه غيره من النقائص فتبزه عنه بطريق الآولى .

استعمال «قياس الآولى» فى القرآن

ولهذا كانت الأقيسة العقلية البرهانية المذكورة فى القرآن من هذا الباب ، كما يذكره فى دلائل ربوبيته ، وإلهيته ، ووحدانيته ، وعلمه ، وقدرته ، وإمكان المعاد ، وغير ذلك من المطالب العالية السنية ، والمعالـم الإلهية التى هى أشرف العلوم ، وأعظم ما تكمل به النفوس من المعارف . وإن كان كمالها لا بد فيه من كمال علمها ، وقصدها ، جميعاً . فلا بد من عبادة الله وحده المتضمنة لمعرفته ، ومحجته ، والذّل له .

الاستدلال بـ « الآيات » في القرآن

وأما استدلاله تعالى بالآيات فكثير في القرآن . والفرق بين الآيات وبين القياس ما هي ،
 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 آيَاتَيْنِ فَمَحْوُتَا
 آيَةِ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ 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 يكون هذا مستلزماً لهذا هو جهة الدليل .

(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 . فإن 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 أ : ب ، وكل ب : ج ، فكل ج : أ . 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 المعين للباء
 المعين ، والباء المعين للألف المعين ، أقرب إلى الفطرة من هذا .

وهذا كما قدمناه في أمثلة أقبيستهم 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 . فإن هذه قضايا كلية .

تصور المعين
أسبق إلى
العقل
و معلوم أن الانسان إذا تصور ما يتصوره من معين ، أو جزئه ، فإن تصوّره
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 السوء أعظم من
كواكبها ، والجبل أعظم من بعضه ، والمدينة أعظم من بعضها ، ونحو ذلك ، قبل أن
يتصور القضية الكلية الشاملة لجميع هذه الأفراد .

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 : فحصول تلك القضية المعينة في الذهن من واهب العقل أقرب .

عَظُمَ الفرق بين إثبات الرب بالآيات وبين إثباته بالقياس البرهاني
و معلوم أن كل ما سوى الله من الممكنات فانه مستلزم لذات الرب تعالى — بمتنع
وجوده بدون وجود ذات الرب تعالى وتقدس .

يلزم من
وجود المعين
الوجود المطلق
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

١ — هنا يابض ، ولعل المحذوف : « فانه » .

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 فى الأعيان ، فضلاً
عن أن يكون خالفاً لها مُبدعاً .

ثم^٢ يلزم من وجوده المعين الوجود المطلق المطابق للمعين . فاذا تحقق الوجود^٣ الواجب تحقق الوجود المطلق المطابق للمعين . وإذا تحقق الفاعل لكل شيء تحقق الفاعل المطلق المطابق . وإذا تحقق القديم الأزلى تحقق القديم المطلق المطابق . وإذا تحقق الغنى عن كل شيء تحقق الغنى المطابق . وإذا تحقق رب كل شيء تحقق الرب^{١٠} 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 فى الأذهان ، لا فى الأعيان . والله تعالى هو الخالق للأشياء الموجودة فى الأعيان ، والمعلم للصور الذهنية المطابقة لما فى الأعيان .
ولهذا كان أول ما أنزل على رسوله : اقرأ باسم ربك الذى خلق ه تخلق
الإنسان من علق ه اقرأ وربك الأكرم - إلى قوله - ما لم يعلم
- التلق ٩٦ : ٥-١ . بين فى أول ما أنزل أنه خالق الأعيان عموماً وخصوصاً . فبما أنه

خالق الموجودات العينية فهو المعلم للماهيات الذهنية . فالموجودات الخارجية آيات له مستلزمة لوجود عينه ، وإذا تصورتها الأذهان معينة أو مطلقة فهو المعلم لهذا المتصور . فالصور الذهنية أيضاً من آياته المستلزمة لوجود عينه . لكنها تدل مع^{٢٠} ذلك على هدايته وتعليمه ، كما قال : سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى ه الذى خلق

١ - فى أصلنا : « الموجود » ، وفى « س » : « الوجود » . ٢ - فى أصلنا : « لم يلزم » ، وفى « س » :

« ثم يلزم » . ٣ - فى أصلنا وكذلك فى « س » : « الموجود » ، ولعل الصواب : « الوجود » .

فَسَوَّى ۖ وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَىٰ - الأعلى ٨٧: ٢-١ ، وقال موسى : رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَىٰ - 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 عنه التي يمنع تصورهما 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 » .

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 أكمل مما علوه ثابتاً لغيره ، مع التفاوت الذي لا يضبطه العقل ، كما لا يضبط التفاوت بين الخالق وبين المخلوق . بل إذا كان العقل يدرك من التفاضيل 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 . فكأن « قياس الأولي » يفيد

٢٠

أمراً يختص به الرب ، مع علمه بجنس ذلك الأمر .

لا بد في الأسماء المشككة من معنى كلتي مشترك

ولهذا كان الحدائق يختارون أن الأسماء المتقولة عليه وعلى غيره مقولة بطريق التشكيك ، الذي هو نوع من التواطىء 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 كبياض الثلج ، وعلى ما دونه كبياض 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 بينهما . فلا بد في الأسماء المشككة من معنى كلتي مشترك ، وإن كان ذلك لا يكون إلا في الذهن . 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 بينهما .

وهكذا في سائر الأسماء والصفات المطلقة على الخالق والمخلوق ، كاسم الحي ، والعليم ، والقدير ، والسيِّع ، والبصير ، وكذلك في صفاته ، كعلمه . وقدرته ، ورحمته ، ورضاه ، وغضبه ، وفرحه ، وسائر ما نطقت به الرسل من أسمائه وصفاته .

الخلاف في الأسماء التي تطاق عليه تعالى وعلى العباد

والناس تنازعوا في هذا الباب . فقالت طائفة كأبي العباس الناشئ^١ من شيوخ

١ - أبو العباس الناشئ : هو عبد الله بن محمد الناشئ الأنباري المعروف بابن شرشير ، الشاعر المجيد ، كان نحوياً ، عروضياً ، متكليماً ، منطقياً ، له تصانيف جملة وأشعار كثيرة ، توفي بمصر سنة ٢٩٣ هـ . وقد احتج به أبو سعيد السيرافي في مآثره لمحق الفيلسوف بقوله : « وهذا أبو العباس الناشئ قد نقض عليكم ، الخ » .

المعتزلة الذين كانوا أسبق من أبي علي^١ : 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 فترق بين
المتماثلين . ونثني الجميع بمتنع أن يكون « موجوداً » .

وقد علم أن « الموجود » ينقسم إلى واجب وممكن ، وقديم وحادث ، وغنى
وفقر ، 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 فبين الوجودين أمر مشترك ، و « الواجب »
يختصّ بما يتميز به . فكذلك الثاني ، في الجميع .

والأسماء المشككة هي « متواطئة » باعتبار القدر المشترك . ولهذا كان المتقدمون
من نظار الفلاسفة وغيرهم لا يخصّون 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 » .

١ - أبو علي : هو محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبائي (نسبة إلى جبلي) ، رئيس المتكلمين ، وشيخ المذتلة ، وأبو
شيخ المعتزلة أبي ستم ، توفي سنة ٢٠٣ هـ . وعنه أخذ الشيخ أبو الحسن الأشعري ، ثم رجع عن مذهبه .

القياس المقام الثالث - الوجه السادس : القول بحصول علم الله أيضاً بواسطة «القياس» ١٥

ولا بد من إثبات التفاضل ، وهو مدلول المشككة التى بى قسم «التواطئة الخاصة» . وذلك هو مدلول الأقيسة البرهانية القرآنية ، وهى «قياس الأولى» .
ولا بد من إثبات خاصة الرب التى بها يتميز عما سواه . وذلك مدلول «آياته» سبحانه (١٢٢) التى يستلزم ثبوتها ثبوت نفسه ، لا يدل على هذه «قياس» . لا «برهان» ولا «غير برهان» .

فتبين بذلك أن «قياسهم البرهان» لا يحصل المطلوب الذى به تكمل النفس فى معرفة «الموجودات» ومعرفة خالقها ، فضلاً عن أن يقال : «لا تعلم الطالب إلا به» . وهذا باب واسع ، لكن المقصود فى هذا المقام التنبيه على بطلان قضيتهم السالبة ، وهى قولهم : «إن العلوم النظرية لا تحصل إلا بواسطة برهانهم» .

شناعة زعمهم أن علم الله أيضاً يحصل بواسطة «القياس»

ثم لم يكفهم هذا السلب العام الذى 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 «الحدة الأوسط» . كما يذكر ذلك ابن سينا وأتباعه .

وهم فى إثبات ذلك خير ممن نفى علمه وعلم أنبيائه ، من سلفهم الذين هم من أجهل الناس برب العالمين ، وبأنبيائه ، وبكتبه .

فابن سينا لما تميز عن أولئك بمزيد عقل وعلم سلك طريقهم المنطقى فى تقرير ذلك . وصاروا سالكو هذه الطريق ، وإن كانوا أعلم من سلفهم وأكمل ، فهم أضل من اليهود والنصارى وأجهل ، إذ كان أولئك حصل لهم من الايمان بـ «واجب الوجود» وصفاته .
١- لم يحصل هؤلاء الضلال ، لما فى صدورهم من الكبر والخيال . وهم من أتباع فرعون .
٢- وأمثاله . ولهذا تجدهم لموسى ومن معه من أهل الملل والشرائع متقصين أو معادين .

قال تعالى: إِنَّ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ (١٤٣)
 إِنَّ فِي صُدُورِهِمْ إِلَّا كِبْرٌ مَّا هُمْ بِبَاسِعِيهِ - المؤمن ٤٠ : ٥٦ . وقال : [الَّذِينَ
 يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ] كِبْرٌ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ وَعِنْدَ
 الَّذِينَ آمَنُوا كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى كُلِّ قَلْبٍ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ - المؤمن ٤٠ : ٣٥ .
 وقال : قَلْبًا جَاءَهُمْ رَسُولُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَرِحُوا بِمَا عِنْدَهُمْ مِنَ الْعِلْمِ وَحَاقَ
 بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ * فَلَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا قَالُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَحْدَهُ
 وَكَفَرْنَا بِمَا كُنَّا بِهِ مُشْرِكِينَ * فَلَمْ يَكُ يَنْفَعُهُمْ إِيمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا
 سُدَّتْ اللَّهُ آلَتِي قَدْ خَلَتْ فِي عِبَادِهِ * وَخَسِرَ هُنَاكَ الْكَافِرُونَ - المؤمن ٤٠ : ٨٣-٨٥ .
 وقد بسط الكلام على قول فرعون ومتابعة هؤلاء له ، والنمرود بن كنعان وأمثالها
 ١٠ من رؤوس الكفر والضلال ، ومخالفتهم لموسى وإبراهيم وغيرهما من رسل الله -
 صلوات الله عليهم - في مواضع .

وقد جعل الله آل إبراهيم أئمة للمؤمنين أهل الجنة ، وآل فرعون أئمة لأهل النار
 قال تعالى : وَاسْتَكْبَرَ هُوَ وَجُنُودُهُ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ
 إِلَهِا لَا يُرْجَعُونَ * فَأَخَذْنَاهُ وَجُنُودَهُ فَنَبَذْنَاهُمْ فِي الْيَمِّ * فَانْظُرْ كَيْفَ
 كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ * وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ * وَيَوْمَ الْقِيَمَةِ لَا
 يُنْصَرُونَ * وَاتَّبَعْنَاهُمْ فِي هَذِهِ الدُّنْيَا لَعْنَةً * وَيَوْمَ الْقِيَمَةِ هُمْ مِنَ الْمَقْبُوحِينَ *
 وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ مِنْ بَعْدِ مَا أَهْلَكْنَا الْقُرُونَ الْأُولَى بَصَائِرَ
 لِلنَّاسِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ * - إل قوله - قُلْ فَأَتُوا بِكِتَابٍ مِنْ
 عِنْدِ اللَّهِ هُوَ أَهْدَى مِنْهُمَا أَتَّبِعْهُ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ - القصص ٢٨ : ٢٩-٤٩ .
 ٢٠ وقال في آل إبراهيم : وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ (٢) أئمة يهتدون بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَكَانُوا

١ - حذف المصنف رح هذه القطعة من الآية اكنفا بها من الآية السابقة .
 ٢ - في أصلا وفي « س » : « وجعلناهم » ، وهو غلط هنا . نعم ، ورد هكذا في سورة الأنبياء ٢١ : ٧٣ .

بِالْيَتْنَا يُوقِنُونَ - السجدة ٣٢ : ٣٤ .

والمقصود أن متأخريهم الذين هم أعلم منهم جعلوا علم الرب يحصل بواسطة «القياس البرهاني» ، وكذلك علم أنبيائه . وقد بطل الكلام في الرد (١٥٠) عليهم في غير هذا الموضع .

والمقصود هنا التنبيه على فساد قولهم : إنه لا يحصل العلم إلا بالبرهان ، الذي وصفوه . وإذا كان هذا السلب باطلا في علم آحاد الناس كان بطلانه أولى في علم رب العالمين سبحانه وتعالى ، ثم ملئته ، وأنبيائه - صلوات الله عليهم أجمعين .

— انتهى الوجه السادس من المقام الثالث —

فصل

أقوال المنطقيين في «الدليل» و «القياس»

١٠

وأيضاً فانهم قسموا جنس «الدليل» إلى «القياس» و «الاستقراء» و «التمثيل» . فسموا الدليل 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 : والاول هو «القياس» ، يعنون به «قياس الشمول» ، فانهم 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» . فان 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 فكذلك الأسفل» ،

لأننا استقريناها فوجدناها هكذا ، فيقال له : « التماسح يحرك الأعلى » .

نم قالوا : « القياس » ينقسم إلى « الافتراضي » و « الاستثنائي » . و « الاستثنائي » ما تكون النتيجة أو نقيضها مذكورة فيه بالفعل ، و « الافتراضي » ما تكون (١٥) فيه بالقوة ، كالمؤلف من القضايا « الحلية » ، كقولنا : « كل نبيذ مسكر ، وكل مسكر حرام » .

و « الاستثنائي » ما يؤلف من « الشرطيات » ، و هو نوعان .

أحدهما : « متصلة » ، كقولنا : « إن كانت الصلوة صحيحة فالمصلي مطهر » . واستثناء
الشرطي المتصل
عين المقدم ينتج عين التالي ، واستثناء نقيض التالي ينتج نقيض المقدم .

والثاني : « المنفصلة » . وهي إما « مانعة الجمع والخلو » ، كقولنا : « العدد إما زوج
الشرطي المنفصل
وإما فرد » ، فإن هذين لا يجتمعان ، ولا يخلو « العدد » عن أحدهما . وإما « مانعة

الجمع » فقط ، كقولنا : « هذا إما أبيض وإما أسود » ، أى ، لا يجتمع السواد
١٠ والياض ، وقد يخلو المحل عنهما . وإما « مانعة الخلو » ، فهى التى يمتنع فيها عدم
الجزئين جميعاً ، ولا يمتنع اجتماعهما .

وقد يقولون : « مانعة الجمع والخلو » هى « الشرطية الحقيقية » ، وهى مطابقة
للقيضين فى العموم والخصوص . و « مانعة الجمع » هى أخص من النقيضين ، فإن
الضدين لا يجتمعان ، وقد يرتفعان ، وهما أخص من القيصين .

وأما « مانعة الخلو » ، فإنها أعم من النقيضين . وقد يصعب عليهم تمثيل ذلك
بمثاله
بمخلاف النوعين الأولين ، فإن أمثالها كثيرة . ويمثلونه بقول القائل : « هذا راكب
البحر ، أو لا يفرق فيه » ، أى ، لا يخلو منها . فانه لا يفرق إلا إذا كان فى البحر .
فاما أن لا يفرق فيه ، وحيث لا يكون راكبه : وإما أن يكون راكبه ، وقد يجتمع
أن يركب ويفرق .

والأمثال كثيرة ، كقولنا : « هذا حى ، أو ليس بعالم ، أو قادر ، أو سميع ، أو

بصير، أو متكلم». (١٤٦) فانه إن وجدت الحيوة فهو أحد القسمين، وإن عُدَّتْ عُدَّتْ هذه الصفات، وقد يكون حياً من لا يوصف بذلك. وكذلك إذا قيل: «هذا متطهر، أو ليس بمصلٍ»، فانه إن عُدَّتْ الصلوة عُدَّتْ الطهارة، وإن وجدت الطهارة فهو القسم الآخر، فلا يخلو الأمر منهما

وكذلك كل عدم شرط ووجود مشروطه. فانه إذا رُدِّد الأمر بين وجود المشروط وعدم الشرط كان ذلك مانعاً من الخاؤ. فانه لا يخلو الأمر من وجود الشرط وعدمه، وإذا عُدَّتْ عدم الشرط. نصار الأمر لا يخلو من وجود المشروط وعدم الشرط.

ثم قسموا «الاقتراني» إلى الأشكال الأربعة لكون «الحد الأوسط» إما محمولاً في «الأولى»^١ موضوعاً في «الصغرى»، وهوفي الشكل الطبيعي، وهو ينتج المطالب الأربعة - الجزئي، والكلّي، والايجابي، والسلبّي. وإما أن يكون «الأوسط» محمولاً فيها، وهو الثاني، ولا ينتج إلا السلب. وإما أن يكون موضوعاً فيها، ولا ينتج إلا الجزئيات. والرابع ينتج الجزئيات والسلب الكلّي، لكنه بعيد عن الطبع.

ثم إذا أرادوا بيان إنتاج الثاني، والثالث، وغير ذلك من المطالب، احتاجوا إلى الاستدلال بـ «القيض»، و«العكس»، و«عكس النقيض». فانه يلزم من صدق القضية كذب «نقيضها»، وصدق «عكسها المستوي» 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) الذي قالوه إما أن يكون باطلاً، وإما أن يكون تطويلاً يُبعد

طريقهم إما
باطل وإما
طويل متعب

١ - المراد به الأولى، هي «الكبرى».

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 يمثلّه بعض سلفنا بمنزلة من قيل له : « أين أذنك ؟ » ، فرفع يده فوق رأسه رفعا شديدا ثم أدارها إلى أذنه اليسرى ، وقد كان يمكنه الإشارة إلى اليمنى أو اليسرى من طريق مستقيم .
وما أشبه هؤلاء بقول القائل :

أقام يعمل أيا ما رَوَيْتَه • وشبّه الماء بعد الجُهد بالماء

وقول الآخر :

وإني ، وإني ، ثم إني ، وإني • إذا انقطعت نعلي جعلتُ لها شِسعاً

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 .

بطلان حصر « الأدلة » في القياس ، والاستقراء ، والتثليل

١٥ بيان ذلك أن ما ذكره من حصر « الدليل » في « القياس » و « الاستقراء » و « التثليل » 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 .
واستدلّواهم 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 التثليل » .

٢٠ يقال : لم تقيموا دليلا 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 العنوم والخصوص . وكذلك الاستدلال بالجزئى على الجزئى الملازم له ، بحيث يلزم من وجود أحدهما وجود الآخر ، ومن عدمه عدمه . فإن هذا ليس مما سيمتوه « قياساً » ، ولا « استقراء » ، ولا « تمثيلاً » . وهذه هي « الآيات » .

طريق
من الأدلة
خرجت عن
حصرم لها
في الثلاثة

الاستدلال بالكل على الكل ، وبالجزئى على الجزئى الملازم له

وهذا كالأستدلال بطولع الشمس على النهار ، وبالنهار على طلوع الشمس . فليس هذا استدلالاً بكل على جزئى ، بل الاستدلال بطولع معين على نهار معين - استدلالاً بجزئى على جزئى ؛ وبجنس النهار على جنس الطولع 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 » فى الحقيقة جزءاً من الفلك قريباً من ذلك الكوكب الصغير .

الاستدلال
بالكواكب
على جهة
الكعبة
وغيرها

وكذلك الاستدلال بظهور كوكب على ظهور نظيره فى 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 فى جميع الأزمان جنب القطب الشمالى ولا يتغير ، يستدل به على تعيين جهة الشمال من أى بقعة من نصف كرة الأرض الشمالى (Northern-hemisphere) . فإذا تبينت تبينت جهة الكعبة منها مشرقاً أو مغرباً ، جنوباً أو شمالاً .

و « الجدى » : كوكب إلى جنب القطب تعرف به القبلة ، ويقال له « جدى النفرقة » . و « بنات نعش » الكبرى (Ursa-Major) : هى مجموع سبعة كواكب شديدة اللمعان على صورة علامة ضخمة للاستنهام ؟ ، نشاهد بها جهة القطب الشمالى ؛ وبقرها سبعة أخرى تسمى « بنات نعش الصغرى » التى منها « النجمة القطبية » .

بطلوعه على غروب آخر ، وتوسط آخر ، ونحو ذلك من الأدلة التي اتفق عليها الناس . قال تعالى : **وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ** - النحل ١٦ : ١٧

والاستدلال على المواقيت والامكنة بالاستدلال على المواقيت والامكنة بالامكنة ، والعجم ، وأهل الملل ، والفلاسفة . فاذا استدلل بظهور « الثريا » 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 ، استدلل بما رآه منها على مقدار ما مضى من الليل وما بقى منه . وهو استدلال بأحد المتلازمين على الآخر . ومن علم الجبال ، والأنهار ، والرياح ، استدلل بها على ما يلزمها من الامكنة .

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 مطرداً .

وإن كان اللزوم أقل من ذلك مدة ، مثل الكعبة - شرفها الله ، فإن الحليل بناها ، ولم تزل معظمة لم يمل عليها جبار قط - استدلل 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 من ناحية الحجر « الشامى » ، وإن قيل لذلك « الشامى » قيل لهذا « العراقى » ، فهذا « الشامى العراقى »

١ - فى أصلاً : « شاماً » ، وفى « دس » : « شمالاً » .
٢ - الذى من ناحية الحجر : أى « الركن الذى يقابل الحجر الأسود » ، وقد سماه « الشامى » آنفاً ، المقابل للمغرب .

يقابل الشمال، وهو يقابل القطب. وحيث قد يستدل بها على الجهات، ويستدل بالجهات عليها.

وما كان مدته أقصر من مدة الكعبة، كالآبنة 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 معين جزئى، وليس هو من «قياس التمثيل».

حد «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. ١٠ أو ما يكون النظر الصحيح فيه موصلاً إلى المطلوب؛ وهو ما يكون النظر الصحيح فيه موصلاً إلى علم، أو إلى اعتقاد راجح.

ولهم نزاع اصطلاحى هل يسمى هذا الثانى «دليلاً»، أو يخص باسم «الامارة». والجمهور يسمون الجميع «دليلاً». ومن أهل الكلام من لا يسمى به «الدليل» إلا الأول.

ثم الضابط في «الدليل» أن يكون مستلزماً للدلول. فكل ما كان مستلزماً لغيره ١١ يمكن 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 يعلمه.

ثم إن كان «اللزوم» قطعياً كان الدليل «قطعياً». وإن كان ظاهراً - وقد يتخلف - كان الدليل «ظنياً».

فالأول كدلالة مخلوقات على خالقها سبحانه وتعالى، وعليه، وقدرته، ومشيتته، ١٢ ورحمته، وحكمته. فان وجودها مستلزم لوجود ذلك، ووجودها بدون ذلك ممتنع. فلا توجد إلا دالة على ذلك.

ومثل دلالة خبر الرسول على ثبوت ما أخبر به عن الله. فانه لا يقول عليه إلا

الاستدلال
بالآبنة
والأشجار

الضابط في
«الدليل»

القطعى والظنى

مثال الدليل
القطعى

الحق، إذ كان معصوماً في خبره عن الله، لا يستقر في خبره عنه خطأ البتة.

فهذا دليل مستلزم لمدلولة (١٥١) لزوماً واجباً، لا ينفك عنه بحال، ومواء كان
الملزوم المستدل به «وجوداً» أو «عدمياً». فقد يكون الدليل «وجوداً» و«عدمياً»،
ويستدل بكل منهما على «وجود» و«عدم». فانه يستدل بثبوت الشيء على انتفاء
«نقيضه» و«ضده»، ويستدل بانتفاء «نقيضه» على ثبوته. ويستدل بثبوت الملزوم
على ثبوت اللازم، وبانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم. بل كل دليل يستدل به فانه
ملزوم لمدلولة. وقد دخل في هذا كل ما ذكره وما لم يذكره.

فان ما يسمونه «الشرطي المصل» 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.

فاذا قال القائل: «إن كانت الصلوة صحيحة فالمصلي 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 مصلياً إلا مع الطهارة»، وقوله: «الطهارة
شرط في صحة الصلوة، وإذا عدم الشرط عدم المشروط»، وقوله: «كل مصل
متطهر، فمن 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 وضيق ، وتكلف وتعسف - وغايته بيان البين وإيضاح الواضح - من القبيح . وقد يوقعه ذلك في أنواع من السفسطة التي عاقب الله منها من لم يسلك طريقهم .

مثل ما ذكره عن يعقوب بن إسحاق الكندي ^١ 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 .

وكذلك تكلفاتهم في « حدودهم » ، مثل حدهم لـ « الإنسان » ، و « الشمس » ، بأنها « كوكب يطلع نهاراً » . وهل من تحت « الشمس » مثل هذا الحد ونحوه إلا من هو من أجهل الناس ؟ وهل عند الناس شيء أظهر من الشمس حتى تحت الشمس به ؟ ومن لم يعرف « الشمس » فاما أن يحل اللفظ ، فيترجم له ، وليس هذا من الحد 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

وهم معترفون بأن الشكل الأول من « الخليات » يغني عن جميع صور « القياس » . وتصويره فطري لا يحتاج أحد إلى تعلمه منهم ، مع أن الاستدلال لا يحتاج إلى تصويره على الوجه الذي يزعمونه .

تصوير
الشكل
الأول من
الخليات
طري

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 - ٢ - وما معناه إلا : « هذا من باب المصنوع » ، أو « هذا لا يوجد » .

فإن كان «الدليل» مقدمة واحدة قالوا: «الأخرى محدودة»، 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 يحتج 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»؛ فقام 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 يصدقّه، أو بغير ذلك من الأدلة، أنه مسكر علم تحرّمه.

وكذلك سائر ما يقع الشك في الدراجة تحت قضية كلية من الأنواع والأعيان، مع العلم بحكم تلك القضية، كتنازع الناس في النرد والشطرنج «هل هما من الميسر أم لا؟»؛ وتنازعهم في النيد المتنازع فيه «هل هو من الخمر أم لا؟»؛ وتنازعهم في الحلف بالنذر، والطلاق، والعناق «هل هو داخل في قوله تعالى: قد فرّض الله لكم تحيلة آيما نكحتم - التحريم ٦٦: ٢ - أم لا؟»؛ وتنازعهم في قوله: أو يغفروا الذي بيده عقيقة النكاح - البقرة ٢: ٢٣٧ - «هل هو الزوج أو الولي المستقل؟»؛ وأمثال ذلك.

اختلاف
حال الناس
في عدد
المقدمات
الاحتياج إليها

مثال
الاستدلال
بمقدمة
واحدة

١٥

٢٠

وقد يحتاج الاستدلال إلى مقدمتين كمن لم يعلم أن «التبذ المسكر المتنازع فيه محرم» ولم يعلم أن «هذا المعين مسكر» . فهو لا يعلم أنه محرم حتى يعلم أنه مسكر ، ويعلم أن كل مسكر حرام .

مثال
الاستدلال
بمقدمتين

وقد يعلم أن هذا مسكر ، ويعلم أن كل مسكر خمر ، لكن لم يعلم أن النبي صلى الله عليه وسلم حرّم الخمر لقرب عهده بالاسلام ، أو لنشأه بين جهال (١٥٤) أو زنادقة يشكّون في ذلك .

أو يعلم أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال : «كل مسكر حرام» ، أو يعلم أن هذا خمر 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 يكفيه في العلم بتحريم هذا التبذ المسكر تحريماً عاماً إلا أن يعلم أنه مسكر ؛ وأنه خمر ؛ وأن النبي صلى الله عليه وآله وسلم حرّم الخمر ، أو أن النبي صلى الله عليه وسلم جرم كل مسكر ؛ وأنه رسول الله — صلى الله عليه وسلم — حقاً ، فإحرامه فقد حرّمه الله ؛ وأنه حرّمه تحريماً عاماً لم يُبحه للتداوى ولا للتبذ .

مثال
الاستدلال
بمقدمات

وما يبين أن تخصيص الاستدلال بمقدمتين باطل أنهم قالوا في حد «القياس» الذي يشمل البرهاني ، والخطابي ، والجدلي ، والشعري ، والسوفسطائي : «إنه قول مؤلف من أقوال — أو عبارة عما ألف من أقوال — إذا أُسلبت لزم عنها لذاتها قول آخر» . قالوا : واحترزنا بقولنا «من أقوال» عن القضية الواحدة التي تستلزم لذاتها «صدق عكسها» و«عكس نقيضها» و«كذب تنقيضها» . وليست «قياساً» . قالوا : ولم نقل «مؤلف من مقدمات» ، لأننا لا يمكننا تعريف «المقدمة» من حيث هي مقدمة إلا بكونها جزء «القياس» . فلو أخذناها في حد «القياس» ، كان دوراً .

حدم
«القياس»
ونقصه
للمصنف

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 . فإن « المبتدأ والخبر » (١٥٥) لا
 يكون إلا جملة اسمية ، والقضية الخبرية قد تكون اسمية وفعلية ، كما لو قيل في قوله :
 وَيَقُولُونَ بِالَّذِينَ هُمْ عَلَىٰ آلِهِمْ أَشَدُّ حَتًّا لَّيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ - الفتح ٤٨ : ١١ ، وقوله : لَقَدْ صَدَّقَ اللَّهُ
 رَسُولَهُ الرُّسُلَ بِالْحَقِّ - الفتح ٤٨ : ٢٧ . فإن 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 » .
 فإن « القياس » مشتمل على ثلاثة حدود : أصغر ، وأوسط ، وأكبر . كما إذا قيل :
 « النبيذ المتنازع فيه مسكر ، وكل مسكر حرام » ، فـ « النبيذ » 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 لزم عنها لذاتها قول آخر » ، واللازم إنما هو « النتيجة » ، وهي قضية ،
 وخبر ، وجملة تامة ؛ ليست مفرداً . ولذلك قالوا « القياس قول » ، فسموا بمجموع
 التخصيتين « 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 فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ - النساء : 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

فصاعداً»، وهم قطعاً ما أرادوا هذا. لم يبق إلا الأول.

فإذا قيل: هم يلتزمون ذلك، ويقولون: نحن نقول: «أقل ما يكون القياس من مقدماتين، وقد يكون من مقدمات». فيقال: (١٥٦) أو لا هذا خلاف ما في كسبكم، فانكم لا تلتزمون إلا مقدمتين فقط. 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 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».

قالوا: وحاصله يرجع إلى أقيسة متعددة سقت لبيان مطلوب واحد، إلا أن القياس المبين 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 كذبها عند التصريح بها.

قالوا: ثم إن كانت الأقيسة لبيان المقدمات قد صرح فيها بنتائجها فيسمى القياس «مفصلاً»، وإلا في «موصول». المفصول
النتائج
والموصول

ومثلوا «الموصول» بقول القائل: «كل إنسان حيوان، وكل (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 جرئين فذاك في الطلبي. والمطلوب في العقل إنما هو شيء واحد، لا اثنان^١. وهو «ثبوت النسبة الحكيمة أو انتفاؤها؛ وإن شئت قلت «اتصاف الموصوف بالصفة نفيًا أو إثباتًا»؛ وإن شئت قلت «نسبة المحمول إلى الموضوع، والخبر إلى المبتدأ، نفيًا أو إثباتًا»؛ وأمثال ذلك من العبارات الدالة على المعنى الواحد المقصود بـ «القضية».

ثبوت النسبة
الحكيمة
أو انتفاؤها

فإذا كان النتيجة أن «النبيذ حرام أو ليس بحرام»، أو «الإنسان حساس أو ليس بحساس»، أو نحو ذلك، فالمطلوب ثبوت التحريم للنبيذ أو انتفاؤه، وكذلك ثبوت الحس للإنسان أو انتفاؤه. والمقدمة الواحدة إذا ناسب ذلك المطلوب حصل بها المقصود. وقولنا «النبيذ خمر» يناسب المطلوب؛ وكذلك قولنا «الإنسان حيوان». فإذا كان الإنسان يعلم أن «كل خمر حرام»، ولكن يشك في النبيذ المتنازع فيه هل يسمى في لغة الشارع «خمرًا»، فقولنا: «النبيذ 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 النبيذ. وإن كان نفس قوله قد تضمن قضية أخرى.

أشلة
الاستدلال
بمقدمة
أحدة.

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

فلو لزم أن يذكر كل ما يتوقف عليه العلم وإن كان معلوماً كانت المقدمات أكثر من اثنين، بل قد تكون أكثر من عشر^٢. وعلى ما قالوه فينبغي لكل من استدل

٢٠

١ - كذا بالأصل: «فكل إنسان حيوان»، ولعل الصواب: «فكل حيوان جوهر». ٢ - في أصلنا: «اثنين»، وفي «س»: «اثنان». ٣ - في أصلنا وفي «س»: «و»، والصواب: «أو». ٤ - في أصلنا: عشرة، وفي «س»: كما أثبتناه.

بقول 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 ، والزكاة ، والحج ، بمثل قول الله تعالى : **وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجُّ الْبَيْتِ** - آل عمران ٩٧ ، يقول : « إن الله أوجب الحج في كتابه ، وما أوجبه الله فهو واجب » . وأمثال ذلك مما يده العقلاء لكثرة ، وعياً ، وإيضاحاً للواضح ، وزيادة قول لا حاجة إليها . 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 تضيق الزمان ، وإتعاب الأذهان ، وكثرة المذيان 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 يفتر إلى أكثر من مقدمتين » ، يقال : إن أردتم « ليس له إلا اسمان مفردان » فليس الأمر كذلك ، بل قد يكون التعبير عنه بأسماء متعددة . (١٤٩) 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 مقيداً بقيود

القضية مؤلفة من لفظين أو أكثر

كثيرة ، مثل قوله تعالى : **وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ**
وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ - التوبة ٩ : ١٠٠ ، وقوله
 تعالى : **إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَجْهَهُدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ**
يَرْجُونَ رَحْمَتَ اللَّهِ - البقرة ٢ : ٢١٨ ، وقوله : **وَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْ بَدُوٍّ وَهَاجَرُوا**
وَجْهَدُوا مَعَكُمْ فَأُولَئِكَ مِنْكُمْ - الأنفال ٨ : ٧٥ ، وأمثال ذلك من القيود التي يسميها
 النحاة الصفات ، والعطف ، والأحوال ، وظرف المكان ، وظرف الزمان ، ونحو ذلك .
 فإذا 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 . فان المطلوب بحسب طلب الطالب ، وهو
 الناظر المستدل ، والسائل المتعلم المناظر ، وكل منها قد يطلب معنى (١٦٠) واحداً ،
 وقد يطلب معنيين ، وقد يطلب معاني . والعبارة عن مطلوبه قد تكون بلفظ واحد ،
 وقد تكون بلفظين ، وقد تكون بأكثر .

فإذا قال : « آلتبذ حرام ؟ » ، قيل له : « نعم » ، كان هذا اللفظ وحده كافياً في
 جوابه ، كما لو قيل له : « هو حرام » .

فان قالوا : القضية الواحدة قد تكون في تقدير قضايا ، كما ذكرتموه من التمثيل
 بـ « الانسان » . فان 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
 التبذ حرام أم لا ؟ فإذا كان حراماً فهل تحريمه بالنص أو بالقياس ؟

فيقال : إذا رضيتم بمثل هذا ، وهو أن تجعلوا الواحد في تقدير عدد ، فالمفرد قد

المفرد قد
 يكون في
 معنى قضية

يكون في معنى قضية . فإذا قال : « ألتبذ 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 « قول النبي صلى الله عليه وسلم أكل 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 إن « 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 به « 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 » ، وأشكال ذلك مما يُعبر فيه عن الدليل بـ « اسم مفرد » ، لا بـ « القضية » التي هي جملة تامة . ثم هذا الدليل الذي يُعبر عنه باسم مفرد هو إذا فصل 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 الموصوف 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 فنخصيص 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 ،

تخصيص عدد المقدمات باثنين تحكّم محض

و أربعة وأكثر . فيجعلُ الجاعلُ المنطقيين 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 ، وثلاثة . فأصل التقدير بواحد ، وإذا قُدر باثنين أو ثلاثة يكون تقديرين وثلاثة ، لا تقريراً واحداً . فتكون تلك التقديرات أقيسة . لا قياساً واحداً .

أصل التقدير
بواحد

لجعلهم ما زاد على الاثنين من المقدمات في معنى أقيسة متعددة ، وما نقص عن الاثنين 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 في مسمى « العلة » و « الدليل » ،

١٥

وحينئذ يعلم أن القوم لم يرجعوا فيما سموا « حدّاً » و « برهاناً » إلى حقيقة موجودة ، ولا إلى أمر معقول ، بل إلى اصطلاح مجرد ، كتنازع الناس في « العلة » ، هل هي « اسم لما يستلزم المعلول بحيث لا يتخلف عنها بحال ، فلا يقبل النقيض والتخصيص » ، أو هو « اسم لما يكون مقتضياً للمعلول وقد يتخلف عنه المعلول لقوات شرط أو وجود مانع » ؟ وكاصطلاح بعض أهل النظر والجدل في تسمية أحدهم « الدليل » لـ « ما هو مستلزم للدلول مطلقاً حتى يدخل في 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 في ذكر الدليل

٢٠

لتبيين المعارض جملة أو تفصيلاً حيث يمكن (١٦٣) التفصيل ، . أو « لا يتعارض اثنين
لا جملة ولا تفصيلاً ، . أو « يتعارض اثنين جملة ، لا تفصيلاً » ؟

وهذه أمور وضعية اصطلاحية بمنزلة الألفاظ التى يصطلح عليها الناس للتعبير عما
فى أنفسهم ، وبمنزلة ما يعتاده الناس فى بعض الأفعال لكونهم رأوا ذلك أولى بهم
من غيره ، وإن كان غيره أولى منه ؛ ليست حقائق ثابتة فى أنفسها لأمور معقولة .
تتفق فيها الأمم ، كما يدعى هؤلاء فى منطقهم .

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 لاحظوا صفات ثابتة فى « العلة » و « الدليل » ، وهو
وصف التام 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 منطقهم بأنه أمر اصطلاحى وضعه رجل من
اليونان لا يحتاج إليه العقلاء ، ولا طلب العقلاء لتعلم موقوفاً عليه ، كما ليس موقوفاً
على التعبير بلغاتهم ، مثل فيلسوفيا ، وسوفسطيقا ، وأنولوجيا ، وإثولوجيا^{١٥}
و قاطيفورياس^٥ ، وإيساغوجى^٦ ؛ ومثل تسميتهم للفعل بـ « الكلمة » ، وللحرف
بـ « الأداة »^٧ ، ونحو ذلك من لغاتهم التى يعبرون بها عن معانيهم .

١ - فيلاسوفيا : بالانجليزية : Philosophy . معناه باليونانية : حب الحكمة .

٢ - سوفسطيقا : (the Sophistic) السفسطة أو المغالطة . هى جزء من المنطق .

٣ - أنولوجيا : (the Analytics) « القياس » و « البرهان » من المنطق .

٤ - إثولوجيا أو إثولوجيا : لعله بالانجليزية : Ethology . وهو علم الأخلاق وتكوينها .

٥ - قاطيفورياس : (the Categories) هى المقولات العشر . وهو الجزء الأول من المنطق .

٦ - إيساغوجى : (the Isagoge) معناه « المقدمة » .

٧ - تسمية الحرف « أداة » : تقدم ذكره بالتفصيل فى « المقام الثانى » - انظر ص ٣٤ ، ص 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 اليان، المينة لما تتصوره الأذهان بأوجز لفظ وأكمل تعريف.

العربية
أشرف
اللغات

وهذا مما احتج به أبو سعيد السيرافي^١ في مناظرته المشهورة لمتي الفيلسوف لما أخذ متي يمدح المنطق ويزعم احتياج العقلاء إليه. ورد 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، فإنه لا بد فيها من التعلم^٢. ولهذا كان تعلم العربية التي يتوقف فهم القرآن والحديث عليها فرضاً على الكفاية، بخلاف المنطق.

مناظرة
السيرافي
لمتي
الفيلسوف

١ - أبو سعيد السيرافي: الحسن بن عبد الله بن المرزبان السيرافي (نسبة إلى سيراف من بلاد فارس) النحوي القاضى، كان يدرس ببغداد 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، وحده عليه أبو على الفارسي وغيره من معاصريه، طبع منه بعض تقارير مع كتاب سيويه، طبعة بولاق، سنة ١٣١٦ هـ. أما متي فهو أبو بشر متي بن يونس القناني النصراني الفيلسوف، ترجم وشرح كتب أرسطو، وله تصانيف في المنطق وغير ذلك، قبل توفي نحو سنة ٣٢٧ هـ. والمناظرة المشهورة بينهما فقد جرت ببغداد 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 التوحيدي عن الشيخ الصالح على بن عيسى أبي الحسن الرماني النحوي المتوفى سنة ٣٨٤ هـ. أحد من حضر المجلس على ما يظهر، بإملانه على التمام. وقد نقلها ياقوت الروي 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 متي: «إذ كانت الأغراض المعقولة والمعاني المدركة لا يوصل إليها إلا باللغة الجامعة للاسماء، والأفعال، والحروف، أفليس قد لزمنا الحاجة إلى معرفة اللغة؟ قال: نعم». قال: «أخطأت. قل في هذا الموضع، بلى». قال متي: «بلى. أنا أفدك في مثل هذا». قال أبو سعيد: «فأنت إذألت تدعونا إلى علم المنطق، بل إلى تعلم اللغة اليونانية، وأنت لا تعرف لغة يونان، وأنت فلو فرغت بالك وصرفت عنايتك إلى معرفة هذه اللغة التي نتحاورنا بها وتجارنا فيها لعلت أنك غنى عن معاني يونان، كما أنك غنى 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 . وأجل منه من قال « إنه فرض على الأعيان » ، مع أن كثيراً من هؤلاء ليسوا مقرّين بإيجاب ما أوجه الله ورسوله وتحريم ما حرّمه الله ورسوله .
ومعلوم أن أفضل هذه الأمة -- من الصحابة ، والتابعين لهم بإحسان ، وأئمة المسلمين -- عرفوا ما يجب عليهم ، وكلّ 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 الى المعاني التي توزن بها العلوم » ، قيل : لا ريب أن المجهولات لا تعرف إلا بالمعلومات ، والناس محتاجون إلى أن يزونا ما جهلوه بما علّموه . 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 قطّ بمنطق اليونان . فعلم أن الأهم غير محتاجة إليه .

ملخص دعاوى أهل المنطق وكذبها

- وهم لا يدعون احتياج الناس إلى نفس ألفاظ اليونان ، بل يدعون الحاجة إلى المقولات
المعاني 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 النِسَب الثانية - للماهيات من حيث
هى مطلقة عرض لها ، إن كانت موصلة إلى تحصيل ما ليس بحاصل ، أو معينة في
ذلك ، لا على وجه جزئى ، بل على قانون كلى .

الدليل المطلق

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 منطقهم 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 منطقهم 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 آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن أن يزل في فكره، دعوى كاذبة، بل من أكذب الدعاوى.

والكلام معهم إنما هو في المعاني التي وضعوها في المنطق وزعموا أن التصورات المطلوبة لا تنال إلا بها، و«التصديقات المطلوبة لا تنال إلا بها». فذكروا لمنطقهم أربع دعاوى — دعوتان سالبتان، ودعوتان موجبتان^٢.

ادّعوا أنه (١٦٦) لا تنال التصورات بغير ما ذكروه 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 وقعت كلمة «المذروعات» أيضاً (ص ٢٧، س ٣)، وطبعت بالراء خطأ فلتصحح.

٢ — وتقدم تقرير ذلك في ابتداء الكتاب، انظر ص ٧.

٣ — قد تقدم الكلام على بطلان هذه الدعوى، وهو «المقام الأول»: ص ٧-١٤.

أربع دعاوى
في الحدود،
و«الآقية»

التصديقات لا تتال بغير ما ذكره فيه من الطريق^١. وهاتان الدعوتان من أظير
الدعاوى كذباً. وادعوا «أن ما ذكره من الطريق يحصل به تصور الحقائق التي لم
تكن متصورة»^٢، وهذا أيضاً باطل. وقد تقدم البينة على هذه الدعاوى الثلاثة
وسياتى الكلام على دعواهم الرابعة التي هي أمثل من غيرها، وهي دعواهم «أن برهانهم
يفيد العلم بالتصديق»^٣.

فان قالوا: «إن العلم بالتصديق أو التصورى أيضاً لا ينال بدونه» فهم ادعوا أن
طرق العلم على عقلاء بنى آدم مسدودة إلا من الطريقين اللتين ذكروهما - ما ذكره
من «الحسد»، 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 الذى ذكره، لا على غيره. فما ذكره «آلة قانونية» به توزن الطرق العلية،^{١٠}
ويميز به بين الطريق الصحيحة والفسادة. فإعادة هذا القانون «يعصم الذهن أن يزل
في الفكر» الذى 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 الذى
ادعوه فيه، وإن كانت 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 عباد 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 الثانى»: ص ١٤ ٨٧. ٣ - سياتى الكلام عليها، وهو «المقام الرابع».

ولهذا كان اليونان مشركين كفاراً يعبدون الكواكب والأصنام — شرًا من اليهود والنصارى بعد النسخ والتبديل بكثير. ولولا أن الله من عليهم بدخول دين المسيح إليهم، لحصل لهم من الهدى والتوحيد ما استفادوه من دين المسيح ما داموا متمسكين بشريعته قبل النسخ والتبديل، لكانوا من جنس أمثالهم من المشركين. ثم لما غُيرت ملة المسيح صاروا على دين مركب من حنيفة وشرك، بعضه حق وبعضه باطل. وهو خير من الدين الذي كان عليه أسلافهم.

ن اليونان
رأى
يهود
النصارى

وقد قيل إن آخر ملوكهم كان صاحب «المجسطى» — 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

س
لا سكندر
وذا القرنين

١ — بطليموس: (Ptolemy) — يجمع «البطالة» — اسم للملك يونان بعد الاسكندر الذين ملكوا الاسكندرية وغيرها من بلاد مصر. وكان آخرهم الملكة «قلوبطرة» (Cleopatra) ابنة بطليموس الثالث عشر، التي قُلب عليها «أوغسطس» (Augustus) أول ملك روم سنة ٣٠ ق. م. وبذلك انقرض ملك اليونانيين من الدنيا.

أما بطليموس الذي ينسب إليه كتاب «المجسطى» فهو «بطليموس بدلس الثاني» (Ptolemy II, Philadelphus) من هؤلاء الملوك البطالة، توفي سنة ٢٤٦ ق. م. وقد ذكره القفطى 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 المجسطى»، وهو خطأ. وقد بينا في ترجمة «بطليموس» ذلك، وإنما هذا كان يعرف من البطالة بـ «عجب الحكمة»، والله أعلم. وملك ثمانية وثلاثين سنة (٢٨٥-٢٤٦ ق. م.)، وكان معلمه «أرسطوس المنجم». قلت: ولعله: أرسطرخس (Aristarchus of Soles) المنجم اليوناني الاسكندراني الشهير الذي عاش في القرن الثالث ق. م. وأما «المجسطى»، فقال في «كشف الظنون»: هو بكسر الميم والجيم وتخفيف الياء، كلمة يونانية معناها «الترتيب»، أصله «ماجستوس» هو لفظ يوناني ومذكر، ومعناه «البناء الأكبر»، مؤنثه «ماجستي». وهو أشرف ما صنف في الهيئة، بل هو الأم، ومنه يستخرج سائر الكتب المؤلفة في هذا الفن. وهو كتاب لبطلبيوس القلوزي الحكيم. اهـ.

وقال في «أخبار الحكماء»، ص ٦٧: «بطليموس القلوزي» (Ptolemy, Claudius Ptolemaeus) هو صاحب كتاب «المجسطى» وغيره، إمام في الرياضة، كامل فاضل من علماء يونان... وكثير من الناس يخيله أحد البطالة اليونانيين الذين ملكوا الاسكندرية وغيرها بعد الاسكندر، وذلك غلط بين وخطأ واضح، لأن بطليموس بين في كتاب «المجسطى» حقيقة وقته، وأن عصره كان بعد عصر «أوغسطس» (المتوفى سنة ١٤ 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، الساجي، تلميذ أفلاطون. كان أعظم الحكماء الأقدمين،

حقيقة شخصيات أرسطو ، والاسكندر ، وذى القرنين

وكلامنا هنا فى ضلال هؤلاء المنطقيين الذين يبنون ضلالهم بضلال غيرهم ، فيتعلقون بالكذب فى المقولات ، وبالجهل فى المعقولات . كقولهم : « إن أرسطو وزير ذى القرنين » - المذكور فى القرآن - لأنهم سمعوا أنه كان وزير الاسكندر ، وذو القرنين^١ 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 السدة ، 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
هو
موحداً

- ١ - قد أورد البخارى ذكر « ذى القرنين » فى أحاديث الأنبياء من صحيحه قبل ذكر « ابراهيم الخليل » . قال الحافظ ابن حجر فى « فتح البارى » ط . بولاق ، ج ٦ ، ص ٢٧ : « وفى إيراد المصنف ترجمة ذى القرنين قبل ابراهيم إشارة إلى توهين قول من زعم أنه الاسكندر اليونانى ، لأن الاسكندر كان قريباً من زمن عيسى عليه السلام . وبين زمن ابراهيم وعيسى أكثر من ألفى سنة . ثم ذكر لم لقب الاسكندر بـ « ذى 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 ابراهيم ، فلتقاه .
- ٢ - تقدم آنفاً أنه كان فى زمن ابراهيم الخليل عليه السلام .
- ٣ - كتب كاتب على هامش أصل النسخة مهنا تعليقة هذا نصها : « لا يقول أحد بأن الاسكندر هو ابن دارا ، بل هو القائل للملك الذى يقال له « دارا بن دارا » . بل هو ابن فيلبس المقدونى ، لا خلاف فى ذلك » .

فأنكر صاحب التعليقة وجود من يقول بأن الاسكندر هو ابن دارا إنكاراً مطلقاً . والتحقيق يدل على وجود القائمين بذلك ، خطأ كان أو صواباً . فقال المعلم بطرس البستاني فى « دائرة المعارف العربية » ط . بيروت ، ج ٣ ، ص ٥٤٧ ، فى ترجمة « الاسكندر بن فيلبس المقدونى » : « وإليه الأنزنج بـ « الكبير » ، والعرب بـ « ذى القرنين » . ثم قال : « وأما كتاب العرب فقد ذكروا عنه أموراً كثيرة ... وقد أحيينا أن نورد هنا بعض قصص رووها عنه فى عدة كتب ، واعتقدهم فى منشأه وتصرفاته وغير ذلك من أحواله » . ثم قال فى أثناءه : « وقال قوم إنه أخو دارا لآبيه ، وهو دارا الأصغر الذى حاربته . وكان دارا الأكبر قد تزوج أم الاسكندر ، وهى ابنة ملك الروم » . ثم ذكر قصة درما إلى أهلها وهى حامل بالاسكندر ، وولادته وتسميته ، ثم ملكه بلاد الروم ، ومحاربتة لدارا بن دارا - وهو أخوه لآبيه - وكيفية قتله ، الخ مما يرجع لتفصيله هناك . (يتبعه بقية)

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 الراهب : أنت رجل صالح ، وأنت ولي لله . ومدّ يده إلى فأس كان الرجل نسيه في مكان وهو ذاهب إليه ، فناولته إياه ، وكان بينه وبين ذلك المكان نحو ميل . ومثل هذه الحكاية كثير .

وكل من قال إنه رأى الخضر وهو صادق إما أن يُتخيّل له في نفسه أنه رآه ، ويظن ما في نفسه كان في الخارج ، كما يقع لكثير من أرباب الرياضات . وإما أن يكون جَنِيًّا يتصوّر له بصورة إنسان ليُضلّه ؛ وهذا كثير جدًا قد علمنا منه ما يطول وصفه . وإما أن يكون رأى إنسيًّا ظن أنه الخضر ، وهو غلط في ظنه ؛ فإن قال له ذلك الجنّي أو الانسيّ : 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 التلبس عليهم كما لبس على كثير من العباد . ولهذا كثير من الكفار - اليهود والنصارى - يأتهم من يظنون أنه الخضر ، ويحضر في كنائسهم ، وربما حدّثهم بأشياء ؛ وإنما هو شيطان جاء إليهم ، يضلّهم .

ولو كان الخضر حيًّا 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 ٢ : ٨١ . والخضر قد أصلح السفينة لقوم من عرض الناس ، فكيف لا يكون بين محمد وأصحابه ؟

وهو إن كان نبيًّا فنيينا أفضل منه ؛ وإن لم يكن نبيًّا 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 ١٣٥١ ، ج ١ ص ٢٢٥-٢٢٦ .

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.

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 من 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). والعرب به ذي القرنين.

١ - ابن سبعين: هو قطب الدين أبو محمد. عبد الحقي بن إبراهيم بن محمد بن نصر الاشيلي النرسي 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 بالحوال والاتحاد، وهو المنعوت به السبعينية. ويتضمن الرد على ابن سبعين. وابن عربي، وغيرهما

ولهم من هذا الجنس ما يطول حكايته بما يدل على أنهم من أجهل الناس بالمعقول والمنقول. ولم يكفهم جهلهم بما جاءت به السوات 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 حيّ - كبعض العباد، وبعض العامة، وكثير من اليهود والنصارى - (١٦٩) غلطون في ذلك غلطاً لا ريب فيه.

١٠ وسبب غلطهم أنهم يرون في الأماكن المنقطعة وغيرها من يظن أنه من الزهاد، ويقول «أنا الخضر»، وقد يكون ذلك شيطاناً قد تمثل بصورة آدمي.

وهذا ما علمناه في وقائع كثيرة، حتى في مكان الذي كتبت فيه هذا عند الرّبوّة^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 الحامشي الطائي الأندلسي، ثم الملكي، ثم الدمشقي، أبو بكر المعروف بمحي الدين بن عربي، الملقب بـ «الشيخ الأكبر». فيلسوف بارع في علم التصوف. كان مكته وظهوره بدمشق ينشر فيها علومه، وبها توفي سنة ٦٣٨ هـ. له مصنفات تزيد على مائتين. وقيل أربعمائة، منها «الفتوحات المكية» ط. بمصر غير مرة في ٤ مجلدات.

١ - أفلاطون: أو أفلاطون (Plato) بن أرسطون (٤٢٩ - ٣٤٧ ق. م.)، أحد أساطين الحنة من يونان. اخذ عن فيثاغورس (Pythagoras) اليوناني، 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» للقفطي، إلا سقى الولادة والوفاة.

٢ - يابض بأصل النسخة. قال مصحح نسخة مكتبة دائرة المعارف العلية: لعله كان يريد أن يكتب «يزيد على ألف ومائتي سنة»، فإن موسى كان قبل مسيح بنحو ألف وستمائة وست عشر سنة.

٣ - الرّبوّة: قال في «نزهة الأنام»: «ومن محاسن الشام «حلة الرّبوّة»، مغارة لطيفة بسفح الجبل الغربي، وبه صفة: أب يقال إنه مهد عيسى عليه السلام... وبها جامع، وخطبة، ومدارس، وعدة مساجد، الخ».

ولهذا كان هؤلاء المتفلسفة إنما راحوا على أبعد الناس عن العقل والدين ، راج
المتفلسفة
على الكفار
والمناققين
كأنقراطمة والباطنية الذين ركبوا مذهبهم من فلسفة اليونان ودين المجوس وأظهروا
الرفض ، وكجبال المنصوفة وأهل الكلام . وإنما ينفقون في دولة جاهلية بعيدة عن
العلم والايمان ، إما ككفاراً وإما منافقين ، كما نفق منهم من نفق على المنافقين
الملاحدة ، ثم نفق على المشركين أترك . 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 ، أى مقدمة ثالثة زائدة على
مقدمتين لغرض فاسد أو صحيح ، كيان المقدمتين ، ويسمونه «الركب» . قالوا :
ومضمونه أقيسة متعددة سيقت لبيان مطلوب واحد ، إلا أن المطلوب منها بالذات

(تابع) فن قال بهذا القول الذى نقله البستاني بقول : «هو الاسكندر بن دارا» ، كما ذكره المصنف تماماً ،
فلا وجه لانتكاره . وهذا القول لا ينافي كون الاسكندر هو «القاتل» الذى يقال له دارا بن دارا ،
بل في القصة إثباته . وأما قول صاحب التعليقة «بل هو ابن فيليس المقدوني» ، لا خلاف في ذلك ،
فتحصيله للأصل لا حاجة إليه .

ومن الغريب أن النواب أبا طيب صديق بن حسن الفتوحى رحمه الله حيث نقل قول المصنف بطوله
وحرفه عن «ذى القرنين» في تفسيره المسمى «فتح البيان» ط . بولاق سنة ١٣٠١ ، ج ٥ ، ص ٤٢٣ ،
عند قوله تعالى : «ويستلونك عن ذى القرنين» قد غير قول ابن تيمية هذا ، وهو «ومن يسميه الاسكندر
يقول : هو الاسكندر بن دارا» فقال بدله «ومن يسميه الاسكندر (و) يقول : هو الاسكندر بن فيليس» .
فهذا إما غلط مطبعي وهو بعيد ، وإما تبديل متعمد وهو الأقرب .

ولعل سبب ذلك أن نسخة أصلنا من «كتاب الرد على المتطعنين» المحفوظة في المكتبة الآصفية بحيدر
آباد الدكن هي النسخة بنفسها التي كان يملكها النواب صديق رحمه الله ، كما أخبرنا بذلك الاستاذ السيد
سايان السدوى ، بل لا يوجد فيها يعلم لهذا الكتاب غير تلك النسخة إلا ما استنسخ منها . وعليها في
هذا المقام من التعليقة ما نرى ، ويظهر أن النواب رحمه الله قد اعتقد صدقها ، فأصلح بزعمه أصل كلام
ابن تيمية رحمه الله ، كما طبع في «فتح البيان» ، بناء 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 حذفت إحدى المقدمات . إما للعلم بها ، أو لغرض فاسد . وقسموا المركب (١٧٢) إلى « مفصول » و « موصول » كما تقدم .

فيقال : هذا اعتراف منكم بأن من المطالب ما يحتاج إلى مقدمات ، ومنها ما لا بد منه هو مقدمة واحدة . ثم قلتم : إن ذلك الذي يحتاج إلى مقدمات هو في معنى أقيسة متعددة . فيقال لكم : إذا اذعيتم 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 فإنا هو لبيان تلك المقدمة .

وهذا أقرب إلى المعقول^١ . فانه إذا لم يعلم ثبوت الصفة للأوصاف — 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 للاحتياج إلى ذلك في بعض المطالب ، فهو كدعوى الاحتياج في بعضها إلى ثلاث مقدمات ، وأربع ، وخمس ، للاحتياج إلى ذلك في بعض المطالب . وليس تقدير عدد باولى من عدد . وما يذكرونه من حذف إحدى المقدمتين لوضوحها أو للتغليط يوجد مثله في حذف الثالثة والرابعة .

ومن احتج على مسألة بمقدمة لا تكفي وحدها في بيان المطلوب ، أو مقدمتين أو ثلاثة لا تكفي ، طواب بالتزام الذي يحصل به الكفاية . وإذا ذكرت المقدمات منع منها ما يقبل المنع ، وعورض منها ما يقبل المعارضة ، حتى يتم الاستدلال . كمن

إن لم تكف
مقدمة طوبى
بأكثر

١ — « المعقول » : كذا في د س ، ، وفي أصلنا : « المعقول » .

٢ — « أو المحمول للموضوع » : كذا في د س ، ، وفي أصلنا : « والموضوع للمحمول » ، والاول 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 يوثق بخبره، أو بالتجربة في نظيرها. وهذا قياس تمثيل، وهو مفيد لليقين. فان الشراب الكثير إذا جرب بعضه وعلم أنه مسكر علم أن الباقي منه مسكر، لأن حكم بعضه مثل بعض. وكذلك سائر القضايا التجريبية، كالعلم بأن الخبز يُشبع، والماء يروي، وأمثال ذلك، إنما مبناها على «قياس التمثيل». بل وكذلك سائر الحسيات التي علم أنها كلية إنما هو بواسطة «قياس التمثيل».

١٠. وإن كان ممن يتنازعه في «أن النبيذ المسكر حرام»، احتاج إلى مقدمتين - إلى «إثبات أن هذا مسكر»، وإلى «أن كل مسكر خمر». فثبت الثانية بأدلة متعددة، كقول النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «كل مسكر خمر»^١؛ و«كل شراب أسكر فهو حرام»^٢؛ وبأنه سئل عن شراب يصنع 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 جرّاً.

مزيد البيان أن المقدمة الواحدة قد تكفي

- وما يبين لك أن المقدمة الواحدة قد تكفي في حصول المطلوب أن «الدليل» هو ما يستلزم الحكم المدلول عليه، كما تقدم بيانه. ولما كان الحد الأول مستلزماً للاوسط،

١ و٢ و٣ - الأحاديث الثلاثة أخرجا مسلم في كتاب الأشربة، باب بيان أن كل منكر خمر، الخ. فالأول قلعة من حديث عبد الله بن عمر، وقد تقدم في ص ١١١، والثاني عن عائشة، والثالث عن أبي موسى الأشعري.

(١٧٤) والوسط 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 يقرن 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» لاهية بأن «اللازم» ما افتقر إلى «وسط» بخلاف «الذاتي». فقالوا له: كثير من الصفات اللازمة لا تنفقر 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 بآين بنفسه لا يحتاج إلى «دليل» يتوسط بينهما، فهذا نفس تصوّره و تصور الملزوم يكفي في العلم بثبوته 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 بآين بنفسه احتاج إلى «وسط». وإن لم يكن واحد منها يتبيناً احتاج إلى «وسطين». وهذا «الوسط» هو حدّ تكفي فيه مقدمة واحدة.

فاذا طلب الدليل على تحريم النبيذ المسكر فقل: 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 النبيذ المتنازع فيه لتحريم المسكر إلى «وسط». فان كل أحد يعلم أنه إذا حرّم كل مسكر حرّم النبيذ المسكر المتنازع فيه، وكل

مؤمن يعلم أن النبي صلى الله عليه وسلم إذا حرّم شيئاً حرّم .
ولو قال : « الدليل على تحريمه أنه مسكر » فالمخاطب 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 » ، فإن أقرّ أنه خمر ثبت التحريم . وإذا أقرّ بعد إنكاره فقد يكون كان جاهلاً فعلم ، أو غافلاً فذكر . فليس كل من علم شيئاً كان ذا كراً 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 التفطن 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 منتفخة 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 يتفطن لكونها لا تلد .

ونازعه الرازي وغيره وقالوا : هذا ضعيف ؛ لأن اندراج إحدى المقدمتين تحت خلاف
الرازي في ذلك
الأخرى إن كان مغايراً للمقدمتين كان ذلك مقدمة أخرى لا بد فيها من الاتساج ، ويكون الكلام في كيفية النيامها مع الأوليين كالكلام في كيفية التيام الأوليين ، ويفضى ذلك إلى اعتبار ما لانهاية 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
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 لزهم في ظنهم الحاجة إلى مقدمتين فقط ،

و ليس الأمر كذلك ، بل المحتاج إليه هو ما به يعلم المطلوب ، سواء كانت مقدمة ، أو ثنتين ، أو ثلاثاً . والمفعول عنه ليس بمعلوم حال الغفلة ، فإذا تذكر صار معلوماً بالفعل . وهنا الدليل هو « العلم بأن الغفلة لا تحبل » ، وهذه المقدمة كان ذاهلاً عنها ، فلم يكن عالماً بها العلم الذي تحصل به الدلالة . فإن المفعول (١٧٧) عنه لا يدل حين ما يكون مغفولاً عنه ، بل إنما يدل حال كونه مذكوراً ، إذ هو بذلك يكون معلوماً علماً حاضراً .

أحتاج إليه
هو ما به
يعلم المطلوب

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 التَّسْيِيحَ كما يُسَمُّونَ أحداً النفس .

تنزيه الرب
عن الغفلة

والمقصود هنا أن وجه الدليل « العلم بلزوم المدلول له ، سواء سُمِّيَ « استحضاراً ، أو « تفتّناً ، أو غير ذلك . ففي استحضار في ذهنه لزوم المدلول له علم أنه دالّ عليه . وهذا اللزوم إن كان يتيماً له ، وإلا فقد يحتاج في بيانه إلى مقدمة ، أو ثنتين ، أو ثلاثة ، أو أكثر .

وجه الدليل
العلم بلزوم
المدلول له

و « الأوساط » تتنوّع بتنوّع 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 .

إن الأوساط
تنوّع

ف « الوسط » هو الدليل ، وهو البواسطة في العلم بين الملزوم واللازم ، وهما المحكوم والمحكوم عليه ، فإن الحكم لازم للمحكوم عليه ما دام حكماً له . والأوساط — التي هي الأدلة — مما يتنوّع ويتعدّد 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 وفصله، وهم الذين دلّوهم على ذلك بأخبارهم وتعليمهم.

وكذلك المعلومات التي تنال بالعقل أو الحس إذا نبّه عليها منبه، وأرشد إليها مرشد، فذلك أيضاً مما يختلف ويتنوّع؛ ونفس الوسائط العقلية تتنوّع وتختلف. ٥
وأما من جعل «الوسط» في اللوازم هو وسطاً في نفس ثبوتها للوصوف، فهذا باطل من وجوه، كما قد بسط في موضعه. ويتقدير صحته، فالوسط الذهني أعمّ من الخارجي، كما أن الدليل أعمّ 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 ينعكس، لأن الدليل هو ما كان مستلزماً للدلول. فالعلة المستلزمة للمعلول يمكن الاستدلال بها. والوسط الذي يلزم الملزوم، ويلزمه اللازم البعيد، هو مستلزم لذلك اللازم، فيمكن الاستدلال به.

فبين أنه على كل تقدير يمكن الاستدلال على المطلوب بمقدمة واحدة إذا لم يحتاج إلى غيرها، وقد لا يمكن إلا بمقدمات، (١٧٩) فيحتاج إلى معرفتين. وأن تخصيص ١٥
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، ويحتهد في ردّ الزيادة إلى اثنتين وفي تكميل النقص بجعله ٢٠
مقدمتين، إلا أهل منطق اليونان ومن سلك سبيلهم، دون من كان باقياً على فطرته السليمة، أو سلك مسلك غيرهم، كالمهاجرين، والانصار، والتابعين لهم بإحسان،

١ - الأواسط: جمع الأوسط، مثل الأفاضل والأفاضل. و«الأوسط»: هو المتوسط المعتدل، فكان المراد: هم الدول الثقات، والله أعلم.

وسائر أئمة المسلمين، وعلمائهم، ونظارهم، وسائر طوائف الملل.
وكذلك أهل النحو، والطب، والهندسة، لا يدخل في هذا الباب إلا من أتبع
في ذلك هؤلاء المنطقيين، كما قلّدهم 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 يلتزمون 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 يعيون (١٨٠) طريقة أهل المنطق، ويبينون ما فيها من
العي، 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 «المستصفي»^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. تلذ لامام الحرمين أبي المعالي، وتولى التدريس بمدرسة النظامية ببغداد،
ثم حج ورجع إلى دمشق واستوطنها عشر سنين وصنف فيها كتباً، ثم صار إلى القدس والاسكندرية، ثم
عاد إلى وطنه بطوس مقيلاً على التصنيف، والعبادة، والنظر في الأحاديث، خصوصاً البخاري، إلى أن
انتقل إلى رحمة الله تعالى في سنة ٥٠٥ هـ، عن خمس وخمسين سنة.

٢ - «المستصفي»: في أصول الفقه، فرغ من تأليفه سنة ٥٠٣ هـ، طبع مراراً بمصر. وقد أورد الشيخ ابن

مؤلفات

الغزالي

في المنطق

وصنف فيه « معيار العلم » و « محك النظر »^٢.

وصنف كتاباً سماه « القسطاس المستقيم »^٣، ذكر فيه خمس موازين - الضروب الثلاثة الحمليات، والشرطى المتصل، والشرطى المنفصل - وغير عباراتها إلى أمثلة أخذها من كلام المسلمين، وزعم أنه أخذ تلك الموازين من الأنبياء، وذكر أنه خاطب بذلك بعض أهل التعليم.

ترويح معاني

الفلاسفة

أولاً، ثم ذم

طريقهم آخراً

وصنف كتاباً في مقاصدهم^٤، وصنف كتاباً في تهافتهم^٥، 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 »^٦ وغيرها من معاني كلامهم الباطل المخالف لدين المسلمين ما غير عبارته، وعبر عنه بعبارة المسلمين^{١٠}.

(بقية التعليق السابق) الصلاح (المتوفى سنة ٦٤٣ هـ) عبارة « المستقيم » 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 . مصر 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 . مطب . 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 : « تصرّح من المصنف رحمه الله بأن « المضمون به عن (كذا) غير أهله ، تأليف الغزالي . قد رقت عليه ، ورأيت فيه كفرات بلا ريب . فأحرقه بحمد الله ، وخبرت على ناره و نار « الإنسان الكامل » (للجيل) طعاماً ، وكنت مريضاً ، فلما أكلته شفا في الله - وله الحمد - بركات نصري لدين الاسلام . الحمد لله . ولم أكن أظنه للغزالي حتى رأيت كلام المصنف رحمه الله . اهـ . ولعل كانتا هو الذي كتب ما كتب عن هذا الكتاب كما بيناه في تعليقنا بصفحة ١٥٣ ، حيث سبق ذكر هذا الكتاب أو هذه الكتب ، وقد بسطنا هناك ما آل إليه تحقيقنا عن ذلك .

التي لم يريدوا بها ما أرادته ، كما يأخذ لفظ « الملك » ، و « الملكوت » ، و « الجبروت » .
 وكان النبي صلى الله عليه وآله وسلم (١٨١) يقول في ركوعه ومجوده : « سُبحان ذى
 الجبروت والملكوت والكبرياء والعظمة » . و « الجبروت » ، و « الملكوت » ، فَعَمَلُوتُ
 الجبر والملك ، كالرَّحْمَتِ ، والرَّغْبَتِ ، والرَّهْبَتِ ، فَعَلُوتُ من الرحمة ، والرغبة ،
 والرهبة . والعرب تقول : رهبت خير من رحمت ، أى ، أن تُرهب خير
 من أن تُرحم .

و « الجبروت » ، و « الملكوت » ، يتضمنان من معانى أسماء الله تعالى وصفاته ما دلّ
 عليه معنى « الملك » ، الجَبَّار . وأبو حامد يجعل عالم الملك « عالم الأجسام » ، وعالم
 الملكوت والجبروت « عالم النفس والعقل » . ومعلوم أن النبي صلى الله عليه وآله
 وسلم والمسلمين لم يقصدوا بهذا اللفظ هذا .

١٠ بل ما يثبت المتفلسفة من « العقل » باطل عند المسلمين ، بل هو من أعظم الكفر .
 فان « العقل الأول » ، عندهم مُبدع كل ما سوى الله ، و « العقل العاشر » مبدع ما
 تحت فلك القمر . وهذا من أعظم الكفر عند المسلمين ، واليهود ، والنصارى .
 و « العقل » ، فى لغة المسلمين مصدر عَقَلَ يَعْقِلُ عَقْلاً . وهو أيضاً غريزة فى
 الإنسان ، فسماه من باب الأعراض ، لا من باب الجواهر القائمة بأنفسها . وعند
 المتفلسفة مسماه من النوع الثانى .

و « الملكة » ، التى أخبرت بها الرسل ، وإن كان بعض من يريد الجمع بين النبوة
 والفلسفة يقول إنها « العقول » ، فهذا من أبطل الباطل . فبين ما وصف الله به
 « الملكة » فى كتابه وبين « العقول » التى يثبتها هؤلاء من الفروق ما لا يخفى إلا على
 من أعشى الله بصيرته ، كما قد بسطنا ذلك فى موضعه .

٢٠ من الحديث الذى يروى « أوّل ما خلق الله العقل » (١٨٢) قال له « أقبل » ، فأقبل ،
 ثم قال له « أدبر » ، فأدبر . فقال : « وعزنى ما خلقت خلقاً أكرم على منك ، فك
 موضوع ١ - أخرجه أبو داود ، والنسائى ، فى الصلوة ، عن عوف بن مالك الأشجعى رضى الله عنه .

بطلان ما
 يثبت المتفلسفة
 من « العقل »

أول ما خلق
 الله العقل ،
 حديث

أخذ، وبك أعطى، وبك الثواب، وبك العقاب،،، هو حديث موضوع باتفاق أهل المعرفة بالحديث، كما ذكر ذلك الدار قطنى^١ وبين من وضعه. وكذلك ذكر ضعفه أبو حاتم بن حبان^٢، والعقيلي^٣، وابن الجوزى^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، فرق الغزال 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 «الملائكة»، في كلام الأنبياء فقد ثبت بالنص والاجماع أن الله خلق الملائكة، بل خلقهم من مادة، كما ثبت في صحيح مسلم، عن عائشة، أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «خلق الله الملائكة من نور، وخلق

١ - الدار قطنى: هو أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد بن مهدي بن مسعود البغدادي، الامام الحافظ الكبير، صاحب التصانيف، إليه النهاية في معرفة الحديث، والعلل، 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 حائفاً، ثباتاً، إماماً، حجة. أحد أوعية العلم في الحديث، والفقه، واللغة، والوعظ، وغير ذلك، صاحب التصانيف. أكثر النقاد 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 مقبلاً بالحرمين ولهذا عداده في أهل الحجاز. هو ثقة جليل القدر، عالم بالحديث، مقدم بالحفظ، له «كتاب الضعفاء» كبير وغيره. توفي بمكة سنة ٣٢٢ هـ.

٤ - ابن الجوزى: 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 أشيع المصنف رح الكلام على هذا الحديث في كتاب «بغية المرتاد» ط. مصر سنة ١٣٢٩ هـ، من ص ٥٢-١، من جميع الوجوه العقلية والنقلية يسط لا مزيد عليه.

خلقت الملائكة
من مادة
خلاقاً لقول
الفلاسفة

الجآن من مارج من نار، وخلق آدم مما وُصف لكم^١. فين أن الملائكة 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 ادّعوه من «الحدة» و«البرهان» هو أمر صحيح ومسلم عند العقلاء. ولا يعلم أنه ما زال العقلاء والفضلاء من المسلمين وغيرهم يعميون ذلك ويطنون فيه، وقد صنف نظائر المسلمين في ذلك مصنفات متعددة. وجمهور المسلمين يعيونه عيياً بجملاً لما يرونه من آثاره ولوازمه الدائرة على ما في أهله مما يناقض العلم والايमान، ويفضى بهم الحال إلى أنواع من الجهل، والكفر، والضلال.

غلط
التأخرون
بسبب تعظيم
الغزالي وغيره
المنطق
١٥

والمقصود هنا أن ما يدّعونونه من توقف كل مطلوب نظري على مقدمتين لا أكثر

ليس كذلك. ٢٠

- ١ - أخرجه مسلم في الزهد والرقائق، ولفظه بصيغة المجهول: «خلقت 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 »

وعم يسمون القياس الذي حذفت إحدى مقدمتيه « قياس (١٨٤) الضمير » ، ويقولون إنها قد تحذف إما للعلم بها ، وإما غلطاً ، أو تغليطاً .

فيقال : إذا كانت معلومة كانت كغيرها من المقدمات المعلومة . وحينئذ فليس إضمار مقدمة بأولى من إضمار ثنتين ، وثلاثة ، وأربعة . فان جاز أن يدعى في الدليل ٥ الذي لا يحتاج إلا إلى مقدمة أن الأخرى مضرة محذوفة جاز أن يدعى فيما يحتاج إلى ثنتين أن الثالثة محذوفة ، وكذلك فيما يحتاج إلى ثلاث ، وليس لذلك حجة . ومن تدبر هذا وجد الأمر كذلك .

وجود الركعة والى في كلام أهل المنطق

ولهذا لا يوجد في كلام البلغاء أهل البيان الذين يقيمون البراهين والحجج اليقينية ١٠ بأبين العبارات من استعمال المقدمتين في كلامهم ما يوجد في كلام أهل المنطق . بل من سلك طريقهم كان من المضيقين لطريق العلم عقولاً وأسنة . ومعانيهم من جنس ألفاظهم ، تجد فيها من الركعة والى ما لا يرضاه عاقل .

وكان يعقوب بن إسحاق الكندي فيلسوف الاسلام في وقته - أعنى الفيلسوف الذي في الاسلام ، وإلا فليس الفلاسفة من المسلمين . كما قالوا لبعض أعيان القضاة الذين كانوا في زماننا : « ابن سينا من فلاسفة الاسلام » . فقال : « ليس للاسلام 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 بالعقول 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 .

هـ 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 ، وتبرّأهم منهم ،
بل وردّهم عليهم — وإلا بقي في الضلال^١ .

وَضَلالهم في الآلهيات ظاهر لأكثر الناس ، ولهذا كفرهم فيها نظار المسلمين قاطبة .
وإنما المنطق الثبسي الأمر فيه على طائفة لم يتصوّروا حقائقه ولوازمه ، ولم يعرفوا ما
قال سائر العقلاء في تناقضهم فيه .

الشكل الأول يعرف بدون المنطق
واتفق أن فيه أموراً ظاهرة مثل « الشكل الأول » ، ولا يعرفون أن ما فيه من
الحق لا يحتاج إليهم فيه ، بل طوّلوا فيه الطريق ، وسلّكوا الوعر والضيق ، ولم
يهتدوا فيه إلى ما يفيد التحقيق .

وليس المتصود في هذا المقام يان 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 » ، ويانه 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 .

٢. 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 ما مش الأصل : « قد ذكر ابن خلكان أن ابن سينا تاب قبل موته ، وأعتق بماليكه ، وأقبل على

تلاوة القرآن » . ٢ — قد تقدم بيانه باليسر في ص ١١٦-١٢٢ .

والإعتبار بمادة العلم ، لا بصورة القضية . بل إذا كانت المادة يقينية ، فسواء كانت صورتها في صورة « قياس القليل » أو صورة « قياس الشمول » ، فهي واحدة ، وسواء كانت صورة القياس اقترانياً أو استثنائياً ، بعبارتهم أو بأى عبارة شئت ، لا سيما في العبارات التى هى خير من عباراتهم ، وأبين في العقل ، وأوجز في اللفظ ، فالمعنى واحد .

وحداً هذا في أظهر الأمثلة إذا قلت : « هذا إنسان ، وكل إنسان مخاضق . أو حيوان ، أو حساس ، أو متحرك بالارادة ، أو ناطق ، أو ما شئت من لوازم « الإنسان » . فإن شئت صوّرت الدليل على هذه الصورة ، وإن شئت قلت : « هو إنسان ، فهو مخلوق ، أو حساس ، أو حيوان ، أو متحرك ، كغيره من الناس ، لاشتراكها في الانسانية المستلزمة لهذه الصفات » . وإن شئت قلت : « هذا إنسان ، والانسانية مستلزمة لهذه الأحكام ، فهي لازمة له » . وإن شئت قلت : « إن كان إنساناً فهو مُتَّصِف بهذه الصفات اللازمة للإنسان » . وإن شئت قلت : « إما أن يتصف بهذه الصفات وإما أن لا يتصف . والثانى باطل ، فتعين الأول ، لأن هذه لازمة للإنسان لا يتصور وجوده بدونها » .

« الاستقراء » ليس استدلالاً يحزنى على كلى

وأما « الاستقراء » ، فأنما يكون يقينياً إذا كان استقراءً تاماً . وحينئذ فتكون قد حكمت على القدر المشترك بما وجدته في جميع الأفراد . (١٨٧) وهذا ليس استدلالاً يحزنى على كلى ، ولا بخاص على عام ، بل استدلال بأحد المتلازمين على الآخر . فان وجود ذلك الحكم في كل فرد من أفراد الكلى العام يوجب أن يكون لازماً لذلك الكلى العام .

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

١ - مكنّا في أصلنا وفي « دس » . ولعله : « دخذ » .

المدلول معه ، إذا علمنا أنه تارة يكون معه وتارة لا يكون معه . فانا إذا علمنا ذلك ثم قلنا « إنه معه دائماً » كنا قد جمعنا بين التقيضين .

وهذا اللزوم الذى 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 . فانه ما منها مخلوق إلا وهو ملزوم لخالقه . لا يمكن وجوده بدون وجود خالقه ، بل ولا بدون عليه ، وقدرته ، ومشيته ، وحكمته ، ورحمته . فكل مخلوق دالّ على ذلك كله .

وإذا كان المدلول لازماً للدليل فعلوم أن اللازم إما أن يكون مساوياً لللزوم ، وإما أن يكون أعمّ منه . فالدليل إما أن يكون مساوياً للحكم المدلول فى العموم والخصوص ، وإما أن يكون أخصّ منه ، لا يكون الدليل أعمّ منه .

« القياس » استدلال بكلى على ثبوت كلى آخر لجزئيات ذلك الكلى .

وإذا قالوا فى « القياس » : « يستدل بالكلى 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 . فانه لا يكون إلا أعمّ من الدليل ، أو مساوياً له . فان ذلك هو المدلول اللازم للدليل ، والدليل هو لازم المخبر عنه ، الموصوف .

فاذا قيل : « النيزد حرام » ، لأنه خمر ، « كونه خمرآ » هو الدليل ، وهو لازم للنيزد . و « التحريم » لازم للخمر .

و « القياس » المؤلف من المقدمتين إذا قلت : « النيزد المتنازع فيه مسكر أو خمر ، وكل مسكر أو كل خمر حرام » ، فأنت لم تستدلّ بـ « المسكر أو الخمر » الذى هو كلى على نفس محل النزاع الذى هو أخصّ من الخمر ، و [هو] « النيزد » ؛ فليس هو استدلالاً بذلك الكلى على هذا الجزئى ، بل استدلت به على « تحريم هذا النيزد » . فلما كان

ليس القياس
استدلالاً كلى
على جزئى

١ - لا يوجد كلمة « هو » فى أصلنا ولا فى « د » ، وإن يستقيم المعنى بدونها .

« تحريم هذا النبيذ » مدرجاً في « تحريم كل مسكر » قال من قال : إنه « استدلال بالكلية على الجزئ » . والتحقيق أن ما ثبت للكل قد ثبت لكل واحد من جزئياته . و « التحريم » أعم من الحرز . وهو ثابت لها ، فهو ثابت لكل فرد من جزئياتها . فهو استدلال بكل على ثبوت كل آخر لجزئيات ذلك الكلي . وذلك الدليل هو كالجزئ بالنسبة إلى ذلك الكلي الذي هو الحكم ، وهو كلي بالنسبة إلى تلك الجزئيات التي هي المحكوم عليها .

وهذا مما لا يبايعون فيه . فان الدليل هو « الحد الأوسط » ، وهو أعم من « الأصغر » أو مساوٍ له ، و « الأكبر » أعم منه أو مساوٍ له . و « الأكبر » هو الحكم ، والصفة ، والخبر ، وهو محمول النتيجة . و « الأصغر » هو المحكوم عليه ، الموصوف ، المبتدأ ، وهو موضوع النتيجة .

١١ . قياس التمثيل ، هو اشتراك الجزئيين في علة الحكم

وأما قولهم في « التمثيل » : (١٨٩) « إنه استدلال بجزئ على جزئ » ، فان أطلق ذلك وقيل : إنه « استدلال بمجرد الجزئ على جزئ » فهو غلط . فان « قياس بالتمثيل » إنما يدل بحد أوسط ، وهو اشتراكهما في علة الحكم ، أو دليل الحكم مع العلة . فانه « قياس علة » . أو « قياس دلالة » .

١٥ لا تعلم صحة القياس في « قياس الشبه »

وأما « قياس الشبه » ، فإذا 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 .

٢٠ 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 اشتراكهما فيها ، أو في ملزومها — فان ثبوت الملزوم يقتضى ثبوت اللازم . فإذا قدرنا أنهما لم

يشارك في المزوم ، 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 تاماً بانتفاء الفارق ، وإما بإبداء جامع ،
وهو كلّي يجمعها يستلزم الحكم . وكل منهما يمكن تصويره بصورة « قياس الشمول » .
وهو يتضمن لزوم الحكم للكلّي ، ولزوم الكلّي لجزئياته . وهذا حقيقة (١٩٠) « قياس
الشمول » ، ليس ذلك استدلالاً بمجرد ثبوته لجزئى على ثبوته لجزئى آخر .

فأما إذا قيل : « بما يعلم أن المشترك مستلزم الحكم ؟ » قيل : بما تعلم القضية الكبرى
في « القياس » . فيان الحد الأوسط هو المشترك الجامع ، ولزوم الحد الأكبر له هو
لزوم الحكم للجامع المشترك ، كما قد تقدم التنبه 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 « الاقتراعى » ، و « الاستثنائى » ، إلى معنى واحد

وما ذكره في « الاقتراعى » يمكن تصويره بصورة « الاستثنائى » ، وكذلك
« الاستثنائى » يمكن تصويره بصورة « الاقتراعى » . 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 يشرق فقد مرق أخ له من قبل » . قال : فلم يجمعوا بين الأصل والفرع
بعله ولا دليلها . وإنما ألحقوا أحدهما بالآخر من غير دليل جامع ، سوى مجرد الشبه الجامع بينه وبين
يوسف : وهو قياس فاسد . ٢ - هكذا بالأصل . ولله « به » .

وهو مادة الدليل. والمادة لا تعلم من صور القياس، الذي ذكره. بل من عرف المادة بحيث يعلم أن هذا مستلزم لهذا علم الدلالة، سواء صوّرت بصورة «القياس» أو لم تصور، وسواء عتبر عنها بعباراتهم أو بغيرها، بل العبارات التي صقلتها عقول المسلمين وألسنتهم خير من عباراتهم بكثير كثير.

و «الاقتراضي» كلمة يعود إلى لزوم هذا لهذا، وهذا لهذا، كما ذكر. وهذا بعينه هو «الاستثنائي» المؤلف من «المتصل» 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 «السبر والتقسيم»، وقد تسميه أيضاً الجدليون «التقسيم والترديد»، فضمونه الاستدلال بثبوت أحد التقيضين على انتفاء الآخر، وبانتفائه 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 تقيضه، وكذلك الآخر؛^٢ وإن اتقى هذا ثبت تقيضه، وكذلك الآخر.^٣

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 تقيضه، وكذلك الآخر»، وذلك تكرار لما سبق، ولا تتم به الأقسام الأربعة، فهو ظاهر التعريف. وعبرة «مقيار العلم» هكذا: «فاستثناء عين أحدهما ينتج تقيض الآخر، واستثناء تقيض إحداهما ينتج 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 التقيض: أو نقول: «لكنه ليس بمحدث، فيلزم أنه قديم»؛ - في الأصل: «المتافيان».

مانعة الخلو « مانعة الخلو » فيها تناقض ولزوم ، والتقيضان لا يرتفعان ، فنعت الخلو منها .
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 .

٥ مدار الاستدلال على مادة العلم ، لا على صورة القياس
وبالجملة ما من شيء إلا وله لازم لا يوجد بدونه ، وله منافي مضاد لوجوده .
فيستدل عليه بثبوت ملزومه ، وعلى انتفائه بانتفاء لازمه .

ويستدل على انتفائه بوجود منافيه ، ويستدل بانتفاء منافيه على وجوده . إذا
انحصر الأمر فيها فلم يمكن عدمها جميعاً ، كما لم يمكن وجودها جميعاً .

١٠ وهذا الاستدلال يحصل من العلم بأحوال الشيء ، وملزومها ، ولوازمها . وإذا
تصورته الفطرة عبرت عنه بأنواع من العبارات ، وصورته بأنواع 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 » ،
١٥ وحكم الفطرة بهما — لاسيما بما سموه « وهميات » — أعظم من حكمها بكثير من
« اليقنيات » التي جعلوها مواد « البرهان » .

وقد بسطت القول على هذا ، وبثنت 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
٢٠ الموضوع لا يتسع لحكاية ألفاظهم في هذا ، وما أوردته عليهم ، لذكرته . فقد ذكرت
ذلك كله في مواضعه من العلوم الكلية والالهية ، فانها هي المطلوبة .

والكلام في المنطق إنما وقع لما زعموا أنه آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن أن

يرى 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 ، وقبلها الفضلاء » . فيقال له : عن هذا أجوبة .

أحدها : إنه ليس الأمر كذلك . فما زال العقلاء الذين هم أفضل من هؤلاء ينكرون عليهم . ويبتنون خطأهم وضلالهم .

فأما القدماء فالنزاع بينهم كثير معروف . وفي كتب أخبارهم ومقالاتهم من ذلك ما ليس هذا موضع ذكره .

وأما أيام الاسلام فان كلام نظار المسلمين في بيان فساد (١٩٣) ما أفسدوه من ١٠
أصولهم المنطقية والالهية . بل والطبيعية . بل والرياضية ، كثير : قد صنف فيه كل طائفة من طوائف نظار المسلمين . حتى الرافضة .

وأما شهادة سائر العلماء وطوائف أهل الايمان بضلالهم وكفرهم . فهذا البيان عام لا يدفعه إلا معاند . والمؤمنون شهداء الله في الأرض .

فاذا كان أعيان الأذكياء الفضلاء من الطوائف . وسائر أهل العلم والايمان . ١٥
معتنين بخطبتهم 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 . وابن سينا وأتباعه

القدماء في طائفة . أقاويلهم المنطقية وغيرها ، وبتنوا خطأهم . وردّ الفلاسفة ٢
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 يجوز رده^٢ ، فإن أهلها لم يدّعوا أنها مأخوذة عن 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 يكون جزئياً . بخلاف « الاستقراء » ، فانه قد يفيد اليقين ، والمحكوم عليه لا يكون إلا كلياً .

الاستقراء قالوا : وذلك أن « الاستقراء » هو الحكم على كلّي بما تحقق في جزئياته . فان كان في جميع الجزئيات كأن « الاستقراء » تاماً ، كالحكم على المتحرك بـ « الجسمية » لكونها محكوماً بها على جميع جزئيات المتحرك من الحيوان ، والجماد ، والنبات .

١ — أى ، تكون دين من الأديان الباطلة أو مذهب من المذاهب الفاسدة قديماً ، وكثرة من يدخل فيه ، ليس دليلين على كونه هدى وحقاً .

٢ — أى ، لم يجوز رده لكونه منبأ على « النقل » ؛ والأمر ليس كذلك ، فاذن جاز رده .

و. الناقص. كالحكم على الحيوان به أنه إذا أكل تحرك فكه الأسفل عند المضغ، لوجود ذلك في أكثر جزئياته، ولعله فيما لم يستقرأ على خلافه، كالتصاح. والاول ينتفع به في البقيات، بخلاف الثاني، وإن كان متفعلاً به في الجدليات.

وأما قياس التمثيل، فهو الحكم على شيء بما حكم به على غيره بناءً على جامع مشترك بينهما، كقولهم «العالم موجود، 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 فيه قد يكون جزئياً، والمحكوم عليه في الاستقراء، لا يكون إلا كلياً.

١٠

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 فظني. فان المساعد على ذلك في العقليات - عند القائلين به - لا يخرج عن الطرد والعكس، والسبب والتقسيم.

١٥

أما الطرد والعكس، فلا معنى له غير تلازم الحكم والعلّة وجوداً وعدماً، 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 فيتنق نقصان العلّة. وعند ذلك فلا يلزم من وجود المشترك في الفرع ثبوت الحكم لجواز تخلف باقي الأوصاف، أو بعضها.

٢٠

١ - وجودها: كما في س.، وفي أصلاً: وجودها.

وأما « السبر والتقسيم » فخالصه يرجع إلى دعوى حصر أوصاف الأصل في جملة معينة وإبطال كل ما عدا المستبق . وهو أيضاً غير يقيني 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 . فانا لا نشك — مع سلامة البصر وارتفاع الموانع — في عدم « بحر من زنبق » و « جبل من ذهب » بين أيدينا ونحن لا نشاهده . وإن كان منحصراً فن الجائز أن يكون معللاً بالمجموع ، أو ببعض الذي لا تحقق له في الفرع . وثبت الحكم مع المشترك في صورة مع تخلف غيره من الأوصاف المقارنة له في الأصل مما لا يوجب استقلاله بالتعليل . 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 السبر
والتقسيم
غير يقيني

قالوا : والفراصة البدنية هي عين « التمثيل » ، غير أن الجامع فيها بين الأصل والفرع دليل العلة ، لا نفسها ، وهو المسمى في عرف الفقهاء بـ « قياس الدلالة » . فأنما 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 ، كالأستدلال بـ « عرض الأعلى » على « الشجاعة » ، بناء على كونها معلولاً لمزاج واحد ، كما يوجد مثل ذلك في الأسد .

الفراصة
البدنية
فيها قياس
الدلالة

ثم إثبات العلة في الأصل لا بد فيها من « الدوران » أو « التقسيم » ، كما تقدم . وإن قدر أن علة الحكمين في الأصل واحدة فلا مانع من ثبوت أحدهما في الفرع بغير علة الأصل ، وعند ذلك فلا يلزم الحكم الآخر .

هذا كلامهم على ما حرره لهم نظار المسلمين الذين أوردوا على « قياس التمثيل » هذه الاشكالات . وإلا فكلام أئمتهم في « قياس التمثيل » ليس فيه هذا التحرير الذي

١ - فن : كما في س . ، وفي أصلنا : . ، في . .

حرره لهم نظار المسلمين .

رد المصنف إشكالاتهم على «قياس التثيل» .

فيقال : تفريقهم (١٩٧) بين «قياس الشمول» و «قياس التثيل» ، بأن الأول قد يفيد اليقين والثاني لا يفيد إلا الظن ، فرق باطل . بل حيث أفاد أحدهما اليقين وأفاد 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 يفيد إلا الظن . والذي يسمى في أحدهما «حداً أوسط» هو في الآخر «الوصف المشترك» . والقضية الكبرى المتضمنة لزوم الحد الأكبر للأوسط هو يان تأثير الوصف المشترك بين الأصل والفرع . فإما 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 علته^٢ . فانما استدلت على تحريم النبيذ بـ «المسكر» . وهو الحد الأوسط ، لكن زدت في «قياس التثيل» . 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 : «فيثبت التحريم لوجود علته» .

المشترك لم يكن ذكر الأصل محتاجاً إليه .

و « القياس » لا يحلو إما أن يكون ير « إبداء الجامع » ، أو ير « إلغاء الفارق » ،
و « الجامع » إما العلة ، وإما دليلها . وأما القياس بإلغاء الفارق فهنا « إلغاء الفارق »
هو « الحد الأوسط » .

إبدال الجامع
وإلغاء الفارق

فإذا قيل : « هذا مساوٍ لهذا » ، مساوئ المساوئ مساوٍ ، ، كانت « المساواة » هي
الحد الأوسط ، وإلغاء الفارق عبارة عن « المساواة » . فإذا قيل : « لا فرق بين الفرع
والأصل إلا كذا » ، وهو مهدر ، فهو بمنزلة قولك : « هذا مساوٍ لهذا » ، وحكم
المساوئ 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 للصغير هو لزوم الجامع المشترك
للصغير ، وهو ثبوت العلة في الفرع .

قولهم : كل
ما يدل على
أن ما به
الاشتراك
علة للحكم فظني

فإذا 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
ليتوصل 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

١ - مهدر : كذا بأصلنا . وفي « س » ، « متعذر » . ٢ - « علة للحكم » : في أصلنا : « علة الحكم » .

«القياس» بـ «إبداء العلة» فقد يستغنى عن ذكر الأصل إذا كان الاستدلال على علية الوصف لا يفترق إليه : وأما إذا احتاج إثبات علية الوصف إليه فيذكر الأصل ، لأنه من تمام ما يدل على علية المشترك ، وهو الحد الأكبر .

وهؤلاء الذين فرقوا بين «قياس التمثيل» و «قياس الشمول» أخذوا يظهرون كون أحدهما ظاهرياً في مواد معينة . وتلك المواد التي لا تفيد إلا الظن في «قياس التمثيل» لا تفيد إلا الظن في «قياس الشمول» . وإلا فإذا أخذوه فيما يستفاد به اليقين من «قياس الشمول» أفاد اليقين في «قياس التمثيل» أيضاً ، وكان ظهور اليقين به هناك أتم .

فإذا 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» . فان كون تلك الحيوانات حيواناً هو مستلزم لكونها أجساماً ، سواءً كانت علة أو دليل العلة ، والحيوانية (٢٠٠) موجودة في الإنسان ، فيكون جسماً .

وإذا نوزع في «عليّة 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» فانما 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 — فانه يقول ذلك في علل الأفعال . وأما غير الأفعال فقد تُفسّر «العلة» فيها بـ «الوصف المستلزم» ، كاستلزام الانسانية لـ «الحيوانية» ، والحيوانية

الخلاف في
سمى «العلة» .

٢٠

لـ «الجسمية»، وإن لم يكن أحد الوصفين هو المؤثر في الآخر.
 على أنا قد بينا في غير هذا الموضع أن ما به يعلم «كون الحيوان جسماً» به يعلم
 أن «الإنسان جسم»، حيث بينا 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«القيضان
 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، كالأضافة التي هي في معنى السلب. وجعلوا إبداعه للعالم أمراً عديماً لكونه
 «إضافة» عندهم. وجعلوا العلم، والعالم، والمعلوم، والعشق، والعاشق، والمعشوق،
 واللذة، كل ذلك أموراً عديمة، ليس فيها أمر ثبوتى. وادّعوا أن نفس العلم،
 والعناية، والقدرة، هو نفس العالم، القادر، المرید. ونفس العلم هو نفس القدرة،
 ونفس القدرة هو نفس العناية، وهذا كله هو العشق، وهو اللذة. والعشق واللذة
 هو العاشق الملتذ. والعشق واللذة هو نفس العلم ونفس القدرة. وعليه بنفسه هو عليه
 بالمعلومات. إلى أمثال ذلك مما يتضمنه قولهم الذى يسمونه «توحيد واجب الوجود».

ردّ قولهم: «الواحد لا يصدر عنه إلا واحد»

٢٠ فان قدر ثبوت هذا المعنى الذى يسمونه «توحيداً»، مع أن جماهير العقلاء من
 جميع الأمم إذا تصوروا ذلك علموا 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 «الالف» غير مصدر «الجيم»، وكان المصدر مع هذا الصادر مخالفاً لهذا المصدر مع هذا الصادر، فيكون في المصدر جهتان، وذلك يناقض الوحدة». وبهذا اثبتوا أن «الواحد» لا يكون «فاعلاً» و«قابلاً». لئلا 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 يحدث، 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 عديمياً - بل وفي قولهم هو إضافة - و«الإضافة» أمراً عديمياً. قد قرروا في العلم الأعلى عندهم القاسم لـ «الوجود»، ولو افاقه 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 ابداع. فكيف يكون أكمل أنواع «أن يفعل» عديمياً؟

ثم هم جعلوا «الإضافة» جنساً غير «أن يفعل». فان ثبت هذا بطل جعل ابداعه 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 أبدع 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
عديمياً

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 كثرة 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 ، والشيء مع سلب « ألف » عنه ليس هو ذاك مع سلب « باء » عنه . وإذا قيل : كثرة السلوب لا توجب تعدد أمر ثبوتى له ، قيل : وكثرة الإضافات كذلك عندكم .

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 نفيكم للصفات ، ولزم أنه موصوف بالأمور الثبوتية التي منها تهريون . وإن لم يكن ثبوتياً كان عديمياً ، فلم يكن في كثرة المفعولات إلا كثرة الأفعال التي هي عديمة ، وكثرة العدميات لا توجب اتصافه بأمر ثبوتى . وإذا كان كونه « فاعلاً » عندكم ليس وصفاً ثبوتياً فكونه « قابلاً » كذلك بطريق الأولى . وحينئذ فلا يمتنع كون الشيء « فاعلاً » و « قابلاً » .

قولكم لا يمتنع كونه « فاعلاً »

ومعلوم أن هذا التناقض لزمهم لكونهم جعلوا الأمور الوجودية عديمياً ، كما جعلوا نفس الفعل والتأثير ليس إلا إضافة عديمة . ثم ادّعوا ذلك في أكل الفاعلين فعلاً وأحقهم بالوجود التام من سائر الموجودات . وإلا فهم قد قرّروا 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 تقضوا ما ذكروا هناك في العلم الإلهى .

جعلهم الأمور الوجودية عديمياً

القياس المقام الثالث - ما أمكن إثباته بـ «قياس الشمول» كان إثباته بـ «التشليل» أظهر . ٢١٧

وكان ما نفوه أحق بالاثبات مما أثبتوه ، إذ كانوا معرضين عن الله ، ومعرفة ،
وعبادته ، جاهلين بما يجب له ويستحقه . يعبدون المخلوقات ، ويعظمونها ، ويعرفون
من كمالها ما يتخذونها به آلهة إشرافاً 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 موضعه . ٥

و أرسطو 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
الالهية التي يختصون هم بآياتها . والمقصود أن نبين أنه لا فرق بين «القياس
الشمولي» و «التشليل» ، إذا أُعطي كل منهما حقه . ١٠

ما أمكن إثباته بـ «قياس الشمول» كان إثباته بـ «التشليل» أظهر

ثم إذا قُدر أن ما ذكره يدلهم على أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ، بهذا
الطريق أثبت ذلك بـ «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 . ١٥

ومن هنا قالوا في الآليات «الواحد لا يصدر عنه إلا واحد» . لكن (٢٠٥) عجزم عن
إثباتها في
الآليات
إذا أرادوا أن يثبتوا ذلك في الآليات بـ «قياس شمولى» ، وقُدر 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 بـ «القياس التمثيلي» ، وأثبتوا
فيه أن الحكم تعلق بالقدر المشترك ، فقد أفاد هذا ما أفاده «قياس الشمول» وزيادة . ٢٠

مثل أن يقولوا: «إن الواحد في مورد الاجماع إنما لم يصدر عنه إلا واحد لأنه بسيط. فلو صدر عنه اثنان لكان مركباً. فالنار البسيطة لا تصدر عنها إلا الحرارة، ومتى نُدر صدور الحر 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، فممتنع. فلا يمكن أحداً أن يثبت قضية كلية بـ «قياس شمول، إلا وإثباتها بـ «التمثيل، أيسر وأظهر. وإن عجز عن إثباتها بـ «التمثيل، فعجزه عن إثباتها بـ «الشمول، أقوى وأشد.

فإنهم إذا قالوا: «الحار 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 الذي أثر حرارة، والبارد الذي 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 الذي ينعكس الشعاع عليه، ومشروط بعدم المانع، كالسحاب، والسقف.

وعلى هذا فليس في الوجود واحد يفعل وحده إلا الله وحده. قال تعالى: **وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ** - الناريات ٥١: ٤٩. قال مجاهد وغيره: تذكرون فتعلمون أن خالق الأزواج واحد.

قال تعالى: **أَنَّى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةً** وَخَلَقَ كُلَّ

إمتناع التولد
عن الله تعالى

شَيْءٌ ٥ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ - الأنعام ٦: ١٠١. فنفي التولد عنه لامتناع التولد من شيء واحد، وأن التولد إنما يكون بين اثنين، وهو سبحانه لا صاحبة له. وأيضاً فإنه خلق كل شيء، وخلق كل شيء يناقض أن يتولد عنه شيء. وهو بكل شيء عليم، وعليه بكل شيء يستلزم أن يكون فاعلاً بارادته، فإن «الشعور» فارق بين الفاعل بالارادة والفاعل بالطبع. فيمتنع مع كونه عالماً أن يكون كالأمور الطبيعية التي تتولد عنها الأشياء بلا شعور، كالحار والبارد. فلا يجوز إضافة الولد إليه (٢٠٧) بوجهه، سبحانه قال تعالى: وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ ۖ سُبْحَنَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُصِفُونَ ۚ بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ۖ أُنَّى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةٌ ۖ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ ٤ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ - الأنعام ٦: ١٠١-١٠٢.

١٠

الفلاسفة
خرقوا الله
بنين 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»، أبدع كل ما سواه، ويجعلون «العقل» كالذكر، و«النفوس» كالأُنثى. وهذا مما صرخوا به. وكانت العرب تقر بأنه خلق السموات والأرض، وأحدثها بعد أن لم تكونا، ولم يكونوا يقولون إنها قديمة أزلية معه، لم تزل 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»، و«باطلاً» في «قياس التمثيل». لكن الغرض أنه لو أثبت هذا وأمثاله بـ «قياس الشمول»، لكان إثباته بـ «قياس التمثيل» أولى.

٢٠

الفاعل
بالاختيار
أكمل من
الفاعل
بالطبع

وأيضاً، فهذا الحار الذي يفعل حرارة والبارد الذي يفعل برودة إنما يفعل ذلك مع عدم العلم (٢٠٨) والارادة، 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 ، ونزوهه أن يشبهوه بالأحياء الناطقين .

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 الإنسانية » . فيقال لهم إذا نفيت عنه العلم ، والحياة ، والقدرة ، والارادة ، فقد شبهتموه بالجمادات ، كالتراب ، والماء . فإن كنتم إنما هربتم من « التشبيه » فالذي هربتم إليه شر مما هربتم منه .

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 فيطل قولهم . وعلى الثاني فيكون المخلوق بدون إعانة الخالق له يقدر على أن يحدث ما يشبهه بالرب ، والرب لا يقدر على ذلك .

فتبين أن قولهم « الواحد لا يصدر عنه إلا واحد » لا يصح استدلالهم به في حق الله تعالى ، بأي قياس استدلوا .

وإن قالوا: «إن الواحد من الوجه الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، وإذا صدر عنه اثنان فمن وجيبين»، أو قالوا: «هذا معلوم بالضرورة فلا يحتاج إلى دليل، فإنه لا بد بين المصدر والصادر من مناسبة، والوجه الواحد لا يناسب اثنين»، قيل لهم: هذا يبطل قولكم في نفي 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 متوعدة 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: «الصنع 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 عديمة»، 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.

١٥

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، لئلا 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 ثبوت.

الوجود أكل من العدم فيقال له: فعلى هذا التقدير قد شارك جميع الموجودات في مسمى «الوجود»، وامتاز عنها بقيد عدمي، وهو سلب كل ثبوت. وامتاز به كل منها عنه بما يخصه من الحقيقة الموجودة. ومعلوم أن الوجود أكل من العدم، وهم يسلبون ذلك. فإذا اشترك اثنان في الوجود، وامتاز أحدهما عن الآخر بأمر وجودي، والآخر لم يمتز إلا بأمر عدمي، كان الممتاز بأمر وجودي أكل من الممتاز بأمر عدمي، لأنه شارك هذا في الوجود المشترك، وامتاز عنه بالوجود المختص، وذلك لم يمتز عنه إلا بعدم كل وجود خاص. وسواء جعل الوجود المشترك «جنساً» أو «عرضاً عاماً»، وجعل المميز بينهما «فضلاً» أو «خاصة»، فعلى كل تقدير يلزم أن يكون ما لم يتميز إلا بعدم دون ما تميز بوجود.

قوله في غاية الفساد وهم يقولون: إنما فررنا إلى هذا من «التركيب»، فيقال: إن كان «التركيب» نقصاً لكان ما فررتم إليه شرّاً مما فررتم منه. فإن الذي فررتم إليه بوجوب أن لا يكون له وجود في الخارج، لأن الموجود الذي لا يختص بأمر ثبوتي لا يوجد إلا في الأذهان، لا في الأعيان. وإذا قُدر ثبوته في الخارج فكل موجود ممكن أكل منه. فيلزم أن يكون كل مخلوق — ولو أنه ذرة أو بعوضة — أكل من رب العللين، رب الأرض والسموات. والقول المستلزم لهذا في غاية الفساد.

فالحمد لله الذي هدانا لمعرفة الحق (٢١٢) وبيان ما التبس على هؤلاء الذين يدعون أنهم أكل الناس — وهم أجهل الناس برب العالمين.

حال من سوى المخلوق بالخالق والله تعالى أخبر عن المشركين ما ذكره في سورة الشعراء من قوله: وَأَزَلَّيْتِ الْجَنَّةَ لِلتَّيْقِينَ ۖ وَبَرَزْتَ الْجَحِيمَ لِلْغَاوِينَ ۖ وَقِيلَ لَهُمْ أَنْيْنَ مَا كُنْتُمْ

تَعْبُدُونَ ۝ مِنْ دُونِ اللَّهِ هَلْ يَنْضَرُونَكُمْ أَوْ يَنْتَصِرُونَ ۝ فَكُفُّوا فِيهَا عَنْهُمْ
وَالْعَاثُونَ ۝ وَجُنُودُ إِبْلِيسَ أَتَجْمَعُونَ ۝ قَالُوا وَهُمْ فِيهَا يَخْتَصِمُونَ ۝ تَاللَّهِ
إِنْ كُنَّا لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ ۝ إِذْ تُسَوِّىكُمْ رَبِّ الْعَالَمِينَ - الشعراء ٢٦: ٩٠-٩٨
فهذا حال من سوى المخلوق رب العالمين ، فكيف حال من فضل كل مخلوق على
رب العالمين ؟

وإذا قيل : هم لم يفهموا ولم يقصدوه ، قيل : ونحن لم نقل إنهم تعبدوا مثل هذا
الباطل ، لكن هذا لازم قولهم ، وهو دليل على غاية فسادهم وغاية جهلهم بالله تعالى ،
وأنهم أضل من اليهود ، والنصارى ، ومشركى العرب ، وأمثالهم من المشركين الذين
يعظمون الخالق أكثر من تعظيم هؤلاء المعطلين .

فان كنت لا تدري فذلك مصيبة ۝ وإن كنت تدري فالمصيبة أعظم

كون لفظ «التركيب» مجملاً يطلق على معان

وما فرأوا منه من «التركيب» قد تكلمنا عليه في غير هذا الموضع ، ويئسنا أن
لفظ «التركيب» مجمل يراد به «تركيب الجسم من أجزاء كانت متفرقة فاجتمعت» ،
كتركيب «السكنجيين» وغيره من الأدوية ، بل ومن الأطعمة ، 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 الاثنين بالآخر ، كما يقال : «ركب
الباب في موضعه» ، و«ركب المسار في الباب» . وهذا «التركيب» أخص من
الأول ، وهو المشهور من الكلام . وقد قال تعالى : فِي أَىْ صُورَةٍ مَّا شَاءَ رَكَّبَكَ
- الانشقاق ٨٢: ٨ . ومعلوم أن عاقلاً لا يقول إن الله تعالى «مركب» بهذا المعنى
الأول ، ولا بالثانى .

وقد يقال «المركب» على ما يمكن مفارقة بعض أجزائه لبعض ، كاختلاط
الإنسان وأعضائه . فإنها ، وإن لم يعقل أنها كانت مفترقة فاجتمعت ، بل خلقه الله
عن بعض

تركيب
الجسم من
أجزاء متفرقة

التركيب من
غير امتزاج

المركب ما
يمكن تفريق
بعض أجزائه
عن بعض

من نقطة، ثم من علقه، ثم من مضغة. ولكن يمكن تفريق بعض أعضائه عن بعض، ويعقل أيضاً أنه إذا مات استحال، فصار بعضه تراباً وبعضه هواء، 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 فى 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 فى المعانى المعقولة لا فى الألفاظ (٢١٤) السمعية، 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 ممن يقوله،

إطلاق
«الجسم»
عليه تعالى

فان مطلوبه صحيح، لكن يبقى النظر هل يُحسن هذا الاستدلال عليه أو لا يحسنه.
وأما من قال: إنه ليس بـ «مركب»، لا هذا التركيب، ولا هذا التركيب،
وإنما أسميه «جسماً» أو «جوهراً»، لأن «الجسم» و«الجوهر» عندى اسم لكل
موجود قائم بنفسه، فهذا النزاع معه فى اسم «الجسم» و«الجوهر» نزاع لفظى،
لا عقلى ولا شرعى. فان الشرع لم ينطق بهذا الاسم، لا نفياً ولا إثباتاً؛ والعقل
إنما ينظر فى المعانى، (٢١٥) لا فى مجرد اللفظ. فالنظر مع هذا إما فى إثبات كون
«الجسم» مركباً أحد التركيبين، وهذا بحث عقلى معروف؛ وإما فى كون لفظ
«الجسم» فى اللغة لكل مركب، وهذا مركب، وهذا بحث لغوى له موضع آخر.
وهؤلاء ليس مقصودهم بنفى «التركيب» هذا المعنى فقط، فان هذا يوافقهم عليه
كثير من مثبتة الصفات، لكن مقصودهم أنه لا يتصف بصفة ثبوتية أصلاً.
وأنخذوا لفظ «التركيب» الذى وافقهم بعض أهل الكلام على نفي معناه، وتوسعوا
فيه حتى جعلوه أعم مما وافقهم عليه أولئك المتكلمون، ونفوه وصاروا كالجهمية
الحضنة التى تنفى الأسماء والصفات، أو تثبتها على وجه المجاز.

دليل نفاة الصفات. والرد عليه

والمقصود هنا أن نقول قولهم «المرصوف بالحياة، والعلم، والقدرة، مركب»
من هذا وهذا، يقال لهم: سمّوا هذا «تركيباً»، أو «تجسماً». أو ما شئتم من
الأسماء، فما الدليل على نفي هذا عقلاً أو سمعاً؟ قالوا: الدليل على ذلك أن كل
«مركب» مفتقر إلى أجزائه، وجزؤه غيره. فـ «المركب» مفتقر إلى غيره،
والمفتقر إلى غيره ليس واجباً بنفسه.

فيقال: أجزاء هذا الدليل وألفاظه التى تسمونها «حدوداً»، كلها ألفاظ بمجلة تحتل
حقاً وباطلاً، واستعمال الألفاظ المجملة فى «الحدود» و«القياس» من باب السبغة.

فيقال لكم: قد عرف أن لفظ «المركب» مجمل، وأن المراد به هنا «ذات تقوم
بها صفات». (٢١٦) وخيئذ فالمراد بـ «الافتقار» تلازم الذات والصفات، بمعنى
الافتقار هو تلازم الذات والصفات

أنه لا توجد الذات إلا مع وجود صفتها الملازمة لها . ولا توجد الصفة إلا مع وجود الذات الملازمة لها . ولو قدر أنه أريد به 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 متمنع . وإن أريد أنه يفتقر إليه افتقار 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 .

ثم قولكم « وجزؤه غيره » ، يقال : لفظ « الغير » يراد به ما كان مبايناً للشيء . وما يجوز مفارقه له ، وما ليس إياه . فإن أردتم أن جزء المجموع ما هو مباين له . فهذا باطل ، فإنه يمتنع أن يكون مبايناً 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 » عندهم « مركب » من أجزائه وصفاته ، ولا يجوز عندهم على أجزائه التفرق .

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 « أغياراً » بهذا الاعتبار .

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

وجود
المجموع
بدون جزئه
متمنع

ما يطلق عليه
لفظ « الغير »
من المساوي

كون صفات
الله من
لوازم ذاته

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 أزلاً وأبداً. 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 العلة الأربع

ومع هذا فليس مجموع الذات والصفة مفتقراً إلى شيء من أنواع العلة الأربع، افتقار الصفة لا إلى الفاعل، ولا إلى الغاية، ولا إلى القابل، ولا إلى الصورة. فبطل أن يقال: المجموع مفتقر إلى جزئه افتقار المعلول إلى علة 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 به «الافتقار»: التلازم؛ والمراد به «الغير»: ما هو داخل في المجموع، إما الذات وإما الصفات، ليس المراد به ما هو مبين له، وما يجوز مفارقتها له، وغايته أن يراد أن الصفة لا بد لها من الموصوف. فليس المراد افتقار المعلول إلى علة الفاعلة. وحيث لا فاعل في هذا التلازم الذي سميتموه «افتقاراً» ولا في هذه الصفات التي سميتموها «أغياراً» (٢١٨) ما يوجب أن يكون شيء من ذلك مفعولاً لفاعل ولا لعة فاعلة. و«واجب الوجود» الذي دلت «الممكنات» عليه هو الموجود بنفسه؛ القائم بنفسه، رب العالمين، الذي لا يفترق إلى فاعل ولا علة فاعلة، بل هو نفسه وصفاته

لا يفتقر 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 مستلزمة لها ، وهي محل لها .

كون الذات
محلاً للصفات

وإذا قيل : « فيلزم أن تكون الذات فاعلة وقابلة ، وذلك باطل » ، قيل : كلا المقدمتين ممنوعة . فإن كون الذات مستلزماً 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 سمو هذا الاستلزام « فعلاً » ، 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

فان استدلووا على ذلك بحجتهم المعروفة المبنية على نقي « التركيب » ، فلا يمكنكم 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 منهما ثابتة .

لا يمكن
إثبات كل
من المقدمتين
بالأخرى

مبدع
الممكنات هو
واجب الوجود

٢١٩) والدليل الدال على إثبات « واجب الوجود » دل على إثبات فاعل مبدع لـ « الممكنات » ، والمبدع لها يمتنع أن يكون صفة قائمة بغيره . فان ذلك الموصوف هو الفاعل حينئذ دون مجرد الصفة ، وهذا « الواجب » الذي دلت عليه آياته ليس

يفتقر إلى علة من العلل 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 ممنوع عندهم. وهذا أظهر المعقولات التي قهرها بها المتكلمين - الجهمية، والقدرية، ومن وافقهم من الأشعرية، والكلائية، وأتباعهم. ولم يميز الطائفتان بين «فاعل النوع»، و«فاعل العين».

ثم إذا جاز أن يفعل، ف«الفعل» 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 وافقهم من حنبلى، وشافعى، ومالكى، وغيرهم، إنما ألجأهم إلى ذلك فرارهم من «قيام الحوادث بالقديم»، و«تسلسل الحوادث». وهذان كل منهما غير ممنوع عند (٢٢٠) هؤلاء الفلاسفة؛ مع أن أولئك المتكلمين النفاة حججهم على النفي ضعيفة.

وجاهير المسلمين وطوائفهم على خلاف ذلك. والقول بأن «المخلوق» غير «المخلوق» هو مذهب السلف قاطبة. وذكر البخارى^١ فى 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 بخرتك سنة ٢٥٦ هـ . ذكر الحافظ ابن حجر العسقلانى للبخارى عشرين كتاباً عدا «صحيحه» . أكثرها موجودة . منها كتاب «خلق أفعال العباد» . يرويه عنه يوسف بن ريمان بن عبد الصمد ، والفربرى أيضاً . صفته بسبب ما وقع بينه وبين الذهلى . وقد طبع فى مجموعة ثلاثة كتب : هو ، و «إعلام أهل العصر بأحكام ركنى الفجر» لشمس الحق العظيم آبادى ، و «كتاب الملوك» للذهلى . فى مدينة دهم بالهند . سنة ١٣٠٦ هـ .

المخلوق غير
المخلوق هو
مذهب
السلف

أنه قول العلماء مطلقاً بلا نزاع . وهو قول أئمة الحديث وجمهورهم ؛ وقول أكثر طوائف الكلام ، كالشامية ، والكلائية ، والكرامية ؛ وقول جمهور الفقهاء من أصحاب أبي حنيفة^١ ، وأحمد^٢ ، مالك^٣ ، والشافعي^٤ . وقول الصوفية ، كما حكاها عنهم صاحب « التعرف لمذهب التصوف »^٥ ؛ 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 يفتقر إلى « خلق » آخر ، ويلزم التسلسل ، ويلزم أيضاً كون الرب محلاً للحوادث .

فيقال لهم : جميع هذه المقدمات مما ينازعكم الناس فيها ، ولا تقدرّون 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 المتكلمين على كون المخلوق عين الخلق إيصال قولهم : لزم قدم المخلوق

١ - أبو حنيفة : هو الامام أبو حنيفة النعمان بن ثابت بن زوطى بن ماة الكوفي ، مولى بنى تيم الله بن ثعلبة . صاحب المذهب وإمام أهل الراى . كان من أذكيا بنى آدم ، جمع الفقه ، والعبادة ، والورع ، والسخاء . توفى سنة ١٥٠ هـ .

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 ١٧٩ هـ .

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 « الام » ، والمذهب الشافعي ، أخذ عن مالك وطبقته ، كانت يفتى وله خمس عشرة سنة ، أول من صنف في أصول الفقه بإجماع . توفى سنة ٢٠٤ هـ بمصر .

٤ - « التعرف لمذهب التصوف » : لأبي بكر محمد بن إبراهيم البخارى الكلاباذي المتوفى سنة ٣٨٠ هـ . 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 آريوى بالانجليزية وطبعت بمطبعة جامعة كبرج (إنكلترا) .

٥ - البغوي : هو أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد الفراء البغوي الشافعي الملقب « بحجى السنة » ، نسبته إلى « بئح » قرية قرب المراة ، المحدث ، المفسر . توفى سنة ٥١٦ هـ . له تفسير « معالم التنزيل » ، و « الجمع بين الصحيحين » ، و « مصابيح السنة » . وفي الفقه « التهذيب » ، و « شرح السنة » .

وكثير من الخبئية، والشافعية، والمالكية، والصوفية، وأهل الحديث، لهم
وأما قولهم: «إن كان محدثاً افتقر إلى خلق آخر»، فهذا أيضاً ممنوع، فأنهم
يسئلون أن المخلوقات محدثة منفصلة (٢٢١) بدون حدوث «خلق»، فإذا جاز هذا في
الحادث المنفصل عن الحديث، 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«الارادة»، لا يفتقر إلى «خلق»، وإنما يفتقر إلى «الحلق»، «المخلوق»، و«المخلوق»
ما كان منفصلاً عنه. وكثير منهم يسمونه «محدثاً»، ويقولون: هو «محدث»، ليس
بـ «مخلوق»، فإن «المخلوق» ما خلقه بآثاء عنه. وأما نفس فعله، وكلامه، ورضاه،
وغضبه، وفرحه، الذي يقوم بذاته بـ «قدرته»، فانه وإن كان «حادثاً» و«محدثاً»،
فليس بـ «مخلوق»، وليس كل «حادث»، ولا «محدث»، «مخلوقاً» عند هؤلاء.

فان قيل: النزاع في ذلك لفظي، قيل: هذا لا يضرهم. فان من سمى ذلك القائم
به «مخلوقاً» قالوا له: غاية أن «المخلوق» الذي هو نفس «الحلق»، لا يفتقر إلى
«خلق» آخر. ولا يلزم من ذلك أن «المخلوق» الذي ليس بـ «خلق» لا يفتقر إلى
«الحلق». فان من المعقول أن «المخلوق» لا بد له من «خلق». وأما «الحلق»،
نفسه، إذا جاوز وجود «مخلوق» بلا «خلق»، فتجوز «خلق» بلا «خلق» أولى.
والمنازع لهم يجوز وجود كل «مخلوق» بلا «خلق». فإذا جاوزوا هم نوعاً منه بلا
«خلق»، كان ذلك أولى بالجواز. والفرق بين نفس «الحلق» الذي به خلق «المخلوق»،
وبين «المخلوق» معقول.

٢٠

البحث في قيام الحوادث به تعالى

وكذلك احتجاجهم بامتناع حلول الحوادث لا ينفع الفلاسفة. فان هذا إنما
نفوه لامتناع قيام الحادث (٢٢٢) بالتقديم. وهؤلاء الفلاسفة يجوزون قيام الحادث
القول بجواز
قيام الصفات
بالباري

بالقديم . ومن جَوَزَ قيام الصفات بالبارى منهم جوز قيام الحوادث به ، مثل كثير من أساطينهم القدماء والمتأخرين ، كأبي البركات وغيره . فهذان 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 فأنما هو تسلسل في الآثار ، وهو قيام الصفات به لا يستلزم التسلسل

وجود كلام بعد كلام ، أو فعل بعد فعل . والنزاع في هذا مشهور . وإنما يعرف نفيه عن الجهمية ، والقدرية ، ومن وافقهم من كلابي ، وكرامى ، ومن وافقهم من المتفهمة . وأما أئمة السلف ، وأئمة السنة ، فلا يمتنعون 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 .

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 » متمتع . وإذا قام « الخلق » به فـ « العلم » و « القدرة » لازمة « الخلق » ، وقيامهما به أولى .

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 (٢٢٣) و « الصفات » ، وقيام « الصفات » به أولى من قيام « الأفعال » . فبطل ما نفوا به « الصفات » ، وسموه « تركيباً » .

و « الواحد » الذى قالوا إنه لا يصدر عنه إلا واحد ، هو الواحد المطلوب عنه تناقضهم في جميع بين وصفه بالكمال والنقصان

الصفات كلها ، بل هو الوجود المقيّد بكل سلب . وهذا لا حقيقة له إلا في الذهن . وأى موجود مخلوق قدّر فهو أكمل من هذا الخيال الذى لا حقيقة له في الخارج .

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 النقصان الذي يكون كل موجود أكمل منه دلّ على تناقضهم وفساد قولهم ، وكان ما قالوه من الحق حقاً ، وما قالوه من الباطل باطلاً . وهذه المسائل الإلهية مبسوبة في موضعها^١ .

ردّ القول بأن «قياس التمثيل» لا يفيد إلا الظن

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 بذلك . 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 الإلهية الفاسدة .

وأما الأقوال الصحيحة فهذا أيضاً ظاهر فيها . فإن «القياس الشمولي» لا بد فيه من قضية كلية موجبة ، ولا تناج عن سالتين . ولا عن جزئيتين ، باتفاقهم . والكلّي لا يكون كليّاً إلا في الذهن . فإذا عرف تحقق بعض أفراده في الخارج كان ذلك مما يعين على العلم بكونه كليّاً . وجباً . فإنه إذا أحسن الإنسان ببعض الأفراد الخارجية انبزع منه وصفاً كليّاً ، لا سيما إذا كثرت أفراده . فالعلم بثبوت الوصف المشترك لأصل في الخارج هو أصل العلم بالقضية الكلية . وحينئذٍ و«القياس التمثيلي» أصل

١ - قد تكلم المصنف رحمه الله على هذه المسائل

الإلهية بغاية البسط في كتابه «بيان موافقة صريح المعقول لصريح المنقول» .

بـ «القياس الشمولى» . إما أن يكون سبباً فى حصوله . وإما أن يقال : لا يوجد بدونه . فكيف يكون وحده أقوى منه ؟

وهؤلاء يمثلون الكليات بمثل 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 فى النفس ضرب لها المثل بفرد من أفرادها ، وبين اتفاق الفارق بينه وبين غيره ، أو ثبوت الجامع . وحيث يمحكم العقل بثبوت الحكم لذلك المشترك الكلى . وهذا حقيقة «قياس التمثيل» .

تحقق الكلى
بضرب المثل
بفرد من
أفراده

ولو قدرنا أن «قياس الشمول» لا يقتصر إلى «التمثيل» ، وأن العلم بالقضايا الكلية لا يقتصر إلى العلم بمعين أصلاً . فلا يمكن أن يقال : (٢٢٥) «إذا علم الكلى مع العلم بثبوت بعض أفرادها فى الخارج كان أنقص من أن يعلمه بدون العلم بذاك المعين» ؛ فإن العلم بالمعين ما زاده إلا كلاً . فتبين أن ما نفوه من صورة «القياس» ، أكل بما أثبتوه .

علم الكلى
مع العلم
بالمعين أكل

ما ذكروه من تضعيف «قياس التمثيل» هو من كلام متأخريهم واعلم أنهم فى المنطق الإلهى بل والطبيعى غيروا بعض ما ذكره أرسطو ، لكن ما زادوه فى الإلهى خير من كلام أرسطو . فأنى قد رأيت الكلامين . وأرسطو وأتباعه فى الآلهيات أجهل من اليهود والنصارى بكثير كثير . وأما فى الطبيعيات فغالب كلامه جيد . وأما المنطق فكلامه فيه خير من كلامه فى الإلهى .

وما ذكروه من تضعيف «قياس التمثيل» والاحتجاج عليه بما ذكروه هو من كلام متأخريهم لما رأوا استعمال الفقهاء له غالباً . والفقهاء يستعملونه كثيراً فى 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

القياس المقام الثالث - إبطال قولهم: «الدوران» و«التقسيم» لا يفيدان إلا الظن ٢٣٥

ومثله بأمثلة كلامية ليقروا أن المتكلمين يحتجون علينا بالأقيسة الظنية، كما
مثال فاسد لقياس التمثيل
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».

والآمدى ونحوه ممن يصنف في الفلسفة ويكره التمثيل بمثل هذا (٢٢٦) لما فيه من
مثال آخر أيضاً فاسد
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 ذكره من أن «قياس التمثيل» إنما يثبت به «الدوران» أو «التقسيم»،
وكلاهما لا يفيد إلا الظن، قول باطل. ويلزمهم مثل ذلك في «قياس الشمول».

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 من ٢ و ٣):

«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 فلا يمتنع أن
القول: يجوز أن يكون الحكم ثابتاً في الأصل لذات الأصل، لا يلزم التسلسل.

٣٠١ - في الأصل بالترتيب: «لخارجي»، و«لغير خارجي»، و«بالأصل» لم يزل.

تعلم أن الحكم في هذا الأصل المعين لم يثبت لما يختص 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 المصوص عنه ، فإنه 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 وفضلهم أنهم لا يمنعون ذلك مطلقاً ، كما لا يمتنع في «المنصوصة» .

وفي ذلك فائدتان : قصر الحكم على مورد النص ومنع اللاحق ، لئلا يظن الظان أن الحكم يثبت فيما سوى مورد النص . كما يعلل تحريم الميتة بعللة تمنع دخول المذكي فيها ؛ ويعلل تحريم الدم بعللة تمنع دخول العرق والريق وغيرهما فيها ؛ ويعلل اختصاص الهدي والأضحية بالأنعام بعللة تمنع دخول غيرها فيها ؛ ويعلل وجوب الحد في الخمر بعللة تمنع دخول الدم والميتة فيها ؛ وأمثال ذلك كثيرة . بل من يقول إن جميع

القائمة
الأولى : قصر
الحكم على
مورد النص

١ - أبو الخطاب : هو محفوظ بن أحمد بن الحسن بن أحمد الكنوذاني (نسبة إلى «كلواذى» 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 تعاليقه القديمة : روى الامام أبو الخطاب في المنام ، ف قيل له : «ما فعل الله بك ؟» فأشهد .

أنيت ربي بمثل هذا * فقال : ذا المذهب الرشيد
محفوظ ! نعم في الجنان حتى * بفذاك السائق الشهيد

الاحكام تثبت بالنص يقول : إنها معللة بـ « علل قاصرة » . لكن إنما يعطل بـ « العلة المتعدية » نص يتناول بعض أنواع الحكم ، فيعطل ذلك الحكم لعله تتعدى إلى سائر النوع الذى دلّ على ثبوت احكم فيه نص آخر .

والفائدة الثانية : معرفة حكم الشرع وما اشتمل عليه من مصالح العباد فى المعاش والمعاد . فان ذلك مما يزيد به الايمان والعلم ، ويكون أعون على التصديق والطاعة . وأقطع لشبه أهل الاتحاد والشناعة ، وأنصر لقول من يقول : إن الشرع جميعه إنما شرع لحكمة ورحمة ، لم (٢٢٨) يشرع لا لحكمة ورحمة بل لمجرد قهر التعبد ومحض المشيئة .

وإذا كانت الأوصاف فى الأصل قد تكون مختصة بذات الأصل ، وقد تكون مشتركة بينه وبين غيره ، خارجة عنه ، لم يلزم - إذا كان هذا الأصل ثبت الحكم فيه الخارج مشترك - أن يكون الحكم فى كل أصل خارج مشترك .

جواب قولهم (ص ٢١٠ س ٦-٣) :

« وإن ثبت لخارج فن الجائز أن يكون لغير ما أبدى ، وإن لم يطلع عليه مع البحث عنه ، الخ .

قوله : « وإن ثبت لخارج ، فن الجائز أن يكون لغير ما أبدى وإن لم يطلع عليه مع^٢ البحث عنه ، بخلاف « الحسّيات » . فيقال : إما أن يكون « التقسيم » فى « العقليات » قد يفيد اليقين ، وإما أن لا يفيد بحال . فان كان الأول بطل جعلهم^{١٥} « الشرطى المفصل » من صور القياس البرهانى . وإن كان الثانى بطل كلامهم هذا . ومعلوم أن هذا أحق بالظلال من ذاك . 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 فى ص ٢١٠ س ٤ ، وطبع هناك « لغيرها أبداً » ، وهو خطأ ، وهذا هو الصواب .

٢ - مع : فى الأصل « يقع » وهو من تحريف الناسخ .

الثانية : معرفة
حكمة التشريع

لا يلزم كون
الحكم فى كل
أصل لخارج
١٠

لكلى عقلى، بل «الوجود»^١ 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 «السبر والتقسيم» لا يفيد اليقين؟
تمثيل «التقسيم الحاصر» فى مسألة «الرؤية».

(٢٢٩) ثم إذا اختلف الناس فى «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 الذى 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.
١٠ فإن الرؤية وجود محض، وهى إنما تتعلق بوجود، لا بعدم. فما كان أكمل وجوداً، بل كان وجوده واجباً، فهو أحق بها بما يلزمه العدم. ولهذا يشترط فيها النور الذى هو بالوجود أولى من الظلمة. والنور الأشد كالشمس لم يمتنع رؤيته لذاته، بل لضعف الأبصار. فهذا يقتضى أنا نعجز عن رؤية الله مع ضعف أبصارنا. ولهذا لم يطلق موسى رؤية الله فى الدنيا. لكن لا يمتنع أن تكون رؤيته بمكنة، والله قادر على تقوية أبصارنا لنراه.

وإذا قيل: هى مشروطة بـ «اللون» و «الجهة»، ونحو ذلك مما يمتنع على الله، قيل له: كل ما لا بد منه فى الرؤية لا يمتنع فى حق الله. فإذا قال القائل: لو روى للزم كذا، واللازم منتفٍ، كانت إحدى مقدمتيه كاذبة. وهكذا كل ما أخبر به الصادق الذى أخبر بأن المؤمنين يرون ربهم كما يرون الشمس والقمر، كل ما أخبر به وذن الضان أن فى العقل ما يناقضه، لا بد أن تكون إحدى مقدماته باطلة.

فإذا قال: «لو روى لكان متحيزاً» (٢٣٠) أو جسمياً، أو كان فى جهة، أو كان ذا لون، وذلك منتفٍ عن الله، قيل له: جميع هذه الألفاظ مجمة لم يأت شرع بنفى

إمكان الرؤية
لكل موجود

لا تنفى
مسميات
الألفاظ
الحملة بالشرع

سياقها حتى تنق بالشرح وإنما ينبغي من بينها بالعقل فيستفسر عن مراده ، إذ البحث في المعاني المعقولة ، لا في مجرد هذه الألفاظ .

فيقال : ما تريد بأن المرنى لا بد أن يكون « متحيزاً » ؟ فإن « المتحيز » في لغة العرب التي نزل بها القرآن يعني به « ما يحوزه غيره » ، كما في قوله تعالى : أَوْ مُتَحِيزًا إِلَىٰ فِتْنَةٍ - الأنفال ٨ : ٦ . فهذا تحيز موجود يحيط به إلى موجودات .

تحيط به ، وسمى « متحيزاً » ، لأنه تحيز من هؤلاء إلى هؤلاء . والمتكلمون يريدون بـ « التحيز » ، ما شغل الحيز ، و « الحيز » عديم « تقدير مكان » ، ليس أمراً موجوداً . فالعالم عديم « متحيز » ، وليس في حيز وجودي . و « المكان » عند أكثرهم وجودي .

فاذا أريد بـ « المتحيز » ما يكون في حيز وجودي منعت المقدمة الأولى ، وهو قوله « كل مرنى 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 ، فن جعله في الحيز العدمي لم يجعله في شيء موجود . ومعلوم أنه ما يتم موجود إلا الخالق والمخلوق . فاذا كان الخالق بائناً عن المخلوقات كلها لم يكن في شيء موجود . وإذا قيل : « هو في حيز معدوم » ، كان حقيقته أنه ليس في شيء . فلم قلت : إن هذا محال ؟^١

وكذلك إذا قال : « يلزم أن يكون جسماً » ، ففيه إجمال تقدم التنبيه (٢٣١) عليه .^٢ لفظ الجسم

وكذلك إذا قال « في جهة » ، فإن « الجهة » يراد بها شيء موجود ، وشيء معدوم .^٣ ما يراد : « الجهة » .

فإن شرط في المرنى 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 للعقل ، ج ٤ ، ص ٦٩ . بقوله : فكأنك قلت : « المتحيز ليس في غيره » . وجيب ذلك امتناع كون الرب متحيزاً . أم .

٢ - وذلك في مبحث « كون » التركيب ، مجمل يطلق على معان ، اطلب ص ٢٢٣-٢٢٥ .

على اتفائه .

وهذا «التقسيم» مثلاً به في مسألة «الرؤية» . فأنها من أشكال المسائل العقلية ، وأبعدها من قبول «التقسيم» المنحصر . ومع هذا فإن حصر الأقسام فيها ممكن ، فكيف بغيرها ؟

كيف عدد
من أشكال
المسائل العقلية

وحينئذ : فإذا احتج عليها بـ «قياس التمثيل» ، فقل : 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 الأشعرى^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 الراغوثي^٤ ؛ أو لا يعين المصحح ، بل يجعل قدرأً مشتركاً .

الخلاف في
المصحح للرؤية

١ - الأشعرى : هو الامام أبو الحسن علي بن إسماعيل بن إسماعيل بن سالم البصري . من ذرية أبي موسى الأشعرى الصحابي المشهور . والأشعرى نسبة لـ «أشعر» أحد أجداده قد ولد والشعر على بدنه . انتهت إليه الرئاسة في الكلام . رئيس الطائفة الأشعرية . نشأ على الاعتزال ، ثم رجع عنه . ورد على المعتزلة . واتصل لمذهب أهل السنة والجماعة . وقد تبعه كثير من العلماء . توفي على الأشهر سنة ٢٢٤ هـ . وصف تصانيف كثيرة ، آخرها «الإبانة في أصول الديانة» . ط حيدر آباد . سنة ١٣٢١ هـ . ثم بمصر .

٢ - القاضي أبو بكر : هو محمد بن الطيب الباقلاني المتكلم . من أتباع الأشعرى ، 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 . ويقال له «ابن كلاب» . لشدة مجادلاته في مجلس المناظرة ، وهو لقب له مأخوذ من «الكلاب» (كرمان) : المهراز . وهو الحديدة التي على خف رائض الخيل أو راكبها ، وهذا كما يقال «فلان ابن بجدتها» ، لا أن «الكلاب» . جد له كما ظن . أفاده الزبيدي في «تاج العروس» . . ونقول : ولهذا يصح قولنا «الكلابي» . مكان «ابن كلاب» . كما ساءد الشهرستاني في «الملل والنحل» . فقال «عبد الله بن سعيد الكلابي» . كما أن لفظ «الكلابي» . يطلق أيضاً على أحد من «الكلابية» .

٤ - أبو الحسن الراغوثي : 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 ، وصنف في ذلك كله .

كـ «التقسيم» الحاصر . وهو أيضاً يفيد اليقين ، (٢٣٢) كما قد بسط في موضعه .

وإذا كانت مسألة الرؤية والمصحح لها أمكن تقريره على هذا الوجه ، فكيف فيما هو أوضح منها ؟ إذا قيل : الفاعل منا مريد ، 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 .

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 القليل . أو غير ذلك من الأدلة التي بسطت في غير هذا الموضع .

وهم في كلامهم في جنس «القياس» لم يتعرضوا لآحاد المسائل . فنحن 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 صورت بصورة «الشمول» علم أن أفرادها لا تتساوى . وإذا صورت بصورة «التمثيل» علم أن الرب أحق بكل كمال لا نقص فيه أن يثبت له ، وأحق بنى كل نقص عنه من نفيه عن سائر الموجودات .

جواب قولهم (ص ٢١٠ ، س ٧-٦) :

«وإن كان منحصراً فن الجائز أن يكون ممللاً بال مجموع ، أو بال بعض الذي لا تحقق له في الفرع ،

(بقية التعليق السابق) من مصنفاته في أصول الدين «الإيضاح» مجلد . توفي بغداد سنة ٥٢٧ هـ - من شذرات الذهب . تنبيه : مر ذكره في ص ١١٩ ، س ٩ ، وعلقنا عليه هناك تعليقاً مبهماً ، فهذا وقاؤه ، والله الحمد .

وأما قولهم : « إذا انحصرت الأقسام فمن الجائز أن يكون معللاً بالمجموع ، أو بالبعض الذي لا تحقق له في الفرع » ، فيقال : هذا يمكن في بعض الصور ، كالمسائل الظنية من الفقه أو غيره . إذا قيل : « خيار الأئمة المعتقة تحت العبد ، كقصّة بريرة »^١ ، إما أن يكون يثبت لكونها كانت تحت ناقص ، وإما أن يكون لكونها ملكت نفسها ، أمكن أن يقال : « وإما أن يكون لمجموع الأمرين » .

إمكانه في
المسائل الظنية
من الفقه

لكن تعليله بما يختص بالأصل — سواء كان هو المجموع ، أو بعض منه — يمكن العلم بنفيه ، 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 بالإنسان هو « علة كونه حساساً ، متحركاً بالارادة » ، بل العلة ليست إلا « المشترك بينه وبين الحيوان » .

يمكن العلم بنفي
التعليل بما
يختص بالأصل

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 لافترق إلى فاعل . فالقديم إما واجب بنفسه ، وإما لازم للواجب بنفسه . وكلاهما ممتنع لعدم ، لأنه يستلزم عدم الواجب بنفسه ، ولو عدم لكان قابلاً للعدم ، 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
للوواجب بنفسه

١ — بريرة : مشتقة من « البربر » ، وهو نمر الأراك ، اسم أمة كانت أناس 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 صلى الله عليه وسلم فغيرها من زوجها . فقالت : لو أعطاني كذا وكذا ما ثبت عنده . فاختارت نفسها . » وعن ابن عباس : « كان زوج بريرة عبداً أسود يقال له منيث عبداً لبني فلان . كأني أنظر إليه يطوف وراءها في سكك المدينة . »

القياس المقام الثالث - بطلان القول بقدم الأفلاك مع إمكان عدمها ٢٤٣

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 معلولاً لغيره»، فالأفلاك، وإن قيل هي قديمة، فهي ممكنة العدم. فإن هذا باطل لما ذكرناه من أن المشترك بين الواجب بنفسه والواجب بغيره هو مستلزم ليقدم المشترك بين القديم الموجود بنفسه والقديم الموجود بغيره. فمن ادعى قديماً موجوداً بغيره، وقال إنه مع هذا يمكن عدمه، فقله متناقض، كما بسط في موضعه. ولهذا لم يقل أحد من العقلاء إنها قديمة يمكن عدمها إلا مكان المعروف. وإنما ادّعوا أن لها ماهية باعتبار نفسها، فقل «الوجود والعدم، ولكن وجب لها الوجود من غيرها».

وقد تبين بطلان هذا في غير (٢٣٥) هذا الموضع. وبين 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 الرسل مع مخالفة العقول، مع مخالفة سلفهم فيما أصابوا فيه، وموافقهم فيما أخطأوا فيه وكان كفرأ في الملل، ومع تناقضهم ومخالفة جميع العقلاء.

وأما قولهم «ثبت 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 تتمتع أن تكون الأوصاف الزائدة المقارنة له في الأصل مؤثرة في الحكم مع تخلف غيره من الأوصاف. فإنها مختصة بالأصل، فلو كانت مؤثرة لم يجوز أن يوجد الحكم في غير الأصل. وحيث أنه لا يؤثر. والصورة الأخرى قد ثبت فيها وجود المشترك.

وَأما إمكان وجود وصف آخر مستقل بعلة فهذا لا بد من نفيه، إما بدليل قاطع، أو ظاهر، أو بأن الأصل عدمه، ويكون «القياس» حيث أنه يقيناً أو ظناً. والكلام فيها إذا حُصرت أقسام العلة، ونفى التعليل عن كل منها إلا واحد. والنفي قد يكون لنفي التعليل بها في الأصل، وقد يكون لنفي التعليل مطلقاً. فالأول (٢٣١) 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، فبعد يستغنى عن التمثيل»، فيقال: لا بعد في ذلك، بل كلما دل على أن الحد الأوسط يستلزم الأكبر فإنه 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، ولتصور الفرع نظير، لأن الكلي إنما وجوده كلياً في الذهن لا في الخارج، فإذا عرف تحققه في الخارج كان أيسر لوجود نظيره. ولأن المثال قد يكون ميسراً لاثبات التعليل، بل قد لا يمكن بدونه. وسائر ما تثبت به العلة من «الدوران والمناسبة» وغير ذلك إذا أخذ معه «السبب والتقسيم» أمكن كون «القياس» قطعياً.

وأيضاً ، فقد يكون « قياس التمثيل » يقينياً في كذا . فإن الجمع بين الأصل والفرع كما يكون بإبداء الجامع يكون بالغاء الفارق ، وهو أن يعلم أن هذا مثل هذا ، لا يفرقان في مثل هذا الحكم ، ومساوى المساوى (٢٣٧) مساو . والعلم بالمساواة والمثالة بما قد يعلم بالعقل ، كما يعلم بالسمع . فإذا 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 الكلّي المشترك . فيمكن جعل ذلك الكلّي المشترك هو الجامع بين الأصل والفرع . فكل « قياس شمول » يمكن جعله « قياس تمثيل » . فإذا أفاد اليقين لم يزد « التمثيل » إلا قوة .

إذا علمت إحدى المقدمتين بالنص المعصوم فاستعمال « الشمول » أولى
و « قياس التمثيل » يمكن جعله « قياس شمول » . لكن قد يكون بيان صحته محتاجاً
إلى بيان إحدى مقدمتيه . لا سيما الكبرى . فإنها هي في الغالب التي تحتاج إلى البيان .
وإذا كان كذلك « الأصل » المقيس عليه أولاً أسهل في البيان أو « قياس التمثيل »
أعون على البيان ، إلا إذا كانت القضية الكلية معلومة بنص المعصوم . فهنا يكون
الاستدلال بها أولى من الاستدلال (٢٣٨) بـ « 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 يبايض ، 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 شئ عليم » ، و « أن الله خالق كل شئ » ، 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 الموضع لم نحتاج به عليهم ، بل احتجنا عليهم بما يسلبونه .

ضلالهم فى جعل القضايا النبوية غير يقينية

وما يتناهى بمجرد العقل من أن قولهم « العلوم الكسبية لا تحصل إلا بقياسهم البرهانى » قول باطل ، بل هو من أبطل الأباطيل . هذا فى جانب النفى .^١

المقام الرابع

(المقام الايجابى فى « الآفصة والتصدقات »)

(فى قولهم : إن القياس يفيد العلم بالتصدقات)

فصل

وأما المقام الثانى ، وهو المقام الرابع من المقامات الأربع المذكورة أولاً . وهو أدق المقامات .

كونه أدق المقامات

١ - بالهامش هنا : « يتلوه الورق الأبيض ، أوله : « وواضع المنطق » . وذلك الورق لا يوجد فى الكتاب .

تبصرة على ما تقدم من المقامات

فإن ما نهىنا عليه خطأهم في منع إمكان «التصور» إلا بـ «الحد» . بل ومن في دعوى حصول «التصور» بـ «الحد» . ونفى انحصار «التصديق» فيما ذكرناه من «القياس» مدركه قريب ، والعلم به ظاهر ، وخطأ المنطقيين فيه واضح بأدنى تدبر . وإنما يلبسون على الناس بالتهويل والتطويل .

المقامان الأول والثاني

وأظهرها خطأ دعواهم أن «التصورات» المطلوبة لا تحصل إلا بما ذكرناه من «الحد» . ثم أن مجرد «الحد» يفيد «تصور» الحقائق الثابتة في الخارج بمجرد قول الحاد ، سواء جعل «الحد» هو الجملة النامة الخبرية التي يسمونها «القضية» و «التقييد الخيري» ، أو جعل «الحد» هو خبر المبتدأ المفرد وإن كان له صفات تقيده وتميزه .^{١٠} فانه إذا قال : «ما الانسان ؟» فقول : «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 «تصور الحقيقة» ، فقله^{١٥} أبعد عن الصواب .

المقام الثالث

وبعد ذلك قولهم : إن شيئاً من «التصديقات» المطلوبة لا ينال (٢٤٠) إلا بما ذكرناه من «القياس» . فإن هذا النقي العام أمر لا سبيل إلى العلم به . ولا يقوم عليه دليل أصلاً . وقد أشرنا إلى فساد ما ذكرناه مع أنه معلوم البطلان بما يحصل من «التصديقات» المطلوبة بدون ما ذكرناه من «القياس» . كما يحصل «تصورات» مطلوبة بدون ما يذكرونه من «الحد» .

بخلاف هذا المقام الرابع . فإن كون «القياس» المؤلف من مقدمتين يفيد

« النتيجة » هو أمر صحيح في نفسه .

كون القياس المنطقي عديم التأثير في العلم وجوداً وعدماً

ليس في المنطق فائدة عليّة

لكن الذي يبينه 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 عليّة . بل كل ما يمكن عليه به « قياسهم » المنطقي يمكن عليه بدون « قياسهم » المنطقي ، وما لا يمكن عليه بدون « قياسهم » لا يمكن عليه 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 وعدماً ، ولكن فيه تطويل كثير متعب . فهو مع أنه لا ينفع في العلم ، فيه إتعاب الأذهان ، وتضييع الزمان ، وكثرة الهديان . ١٠

كونه من الأسباب المعروفة عن حصول العلم

والمطلوب من الأدلة والبراهين يبان 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 (٢٤١) يسلك الطريق ليذهب إلى مكة أو غيرها من البلاد فإذا سلك الطريق المستقيم المعروف وصل في مدة قريبة بسعي معتدل . وإذا قُيِّض له من يسلك به التعاسيف — والعسف في اللغة : الأخذ على غير طريق بحيث يدور به طرقات 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 بقى في الجهل البسيط . وهكذا هؤلاء .

قال أحد أئمتهم عند موته : ما علت شيئاً

ولهذا حكى من كان حاضراً عند موت إمام المنطقيين في زمانه الخونجي صاحب « الموجز » و « كشف الأسرار » وغيرهما أنه قال عند موته : « أموت وما

١ — الخونجي : هو القاضي أفضل الدين محمد الخونجي المتوفى سنة ٦٤٩ هـ . وقد تقدمت هذه الحكاية عنه مع ترجمته في ص ١١٤ .

علت شيئاً إلا على بأن «الممكن يقتصر إلى الواجب» : ثم قال : «الاقتدار وصف سلبي . أموت وما علت شيئاً» .

فهذا حالهم إذا كان منتهى أحدهم الجهل البسيط . وأما من كان منتهاه الجهل المركب فكثير . والواصل منهم إلى علم يشبهون 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 نفر بالسوية» ، فإن هذا يمكن بلا كلفة . فلو قال له قائل : اصبر ، فإنه لا يمكنك «القسمة» حتى تعرف حداً ، وتميز بينها وبين «الضرب» . فإن «القسمة» عكس «الضرب» ، فإن «الضرب» هو تضعيف آحاد أحد العددين بآحاد العدد الآخر ، و«القسمة» توزيع آحاد أحد العددين على آحاد العدد الآخر . ولهذا إذا ضرب «الخارج بالقسمة» في «المقسوم عليه» عاد «المقسوم» ، وإذا قسم «المرتفع بالضرب» على أحد «المضروبين» خرج «المضروب» الآخر . ثم يقال : ما ذكرته في حد «الضرب» لا يصح ، فإنه 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» . فإذا 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 ألزم نفسه أنه لا يقسمه حتى يتصور هذا كله كان هذا

١ - الفطرية : في أصلها : «الفطرة» ، وفي «ن» : «النظرية» .

تعدياً له بلا فائدة . وقد لا يفهم هذا الكلام ، وقد يعرض له فيه إشكالات .

«الدليل» ما كان موصلاً إلى المطلوب .

فكذلك «الدليل» و«البرهان» . فإن الدليل هو المرشد إلى المطلوب والموصل إلى المقصود . وكل ما كان مستلزماً لغيره فإنه 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 فإنه 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 تعلقت بعلم المطلوب . وقد يحتاج المستدل إلى مقدمتين ، وقد يحتاج إلى ثلاث مقدمات ، وأربع ، وخمس ، وأكثر ، ليس لذلك حدٌ مقدر يتساوى فيه جميع الناس في جميع المطالب . بل ذلك بحسب علم المستدل الطالب بأحوال المطلوب ، والدليل ، ولوازم ذلك وملزوماته .

اختلاف عدد
المقدمات
 باختلاف علم
المستدل

فإذا 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 المتنازع فيه مسكر» ، لكن لم يعلم أن «كل مسكر هو خمر» ، فهو لا يحتاج إلا إلى هذه المقدمة . فإذا قيل : ثبت في الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : «كل مسكر خمر» ، حصل مطلوبه ، ولم يحتاج إلى أن يقال : «كل نبيذ مسكر» و«كل مسكر خمر» ، ولا أن يقال : «كل مسكر خمر» و«كل خمر حرام» . فإن 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 . فإذا ثبت له عن صاحب الشرع

مثال .
يحتاج إلى
مقدمة واحدة

٢.

أنه جعله عاماً لا خاصاً حصل مطلوبه . وهذا الحديث في صحيح مسلم . ويروى بلفظين : « كل مسكر خمر ، وكل مسكر حرام » .

ولم يقل : « كل مسكر خمر ، وكل خمر حرام » ، كالنظم اليوناني ، وإن كان روى في بعض طرق الحديث فليس بثابت . فإن النبي صلى الله عليه وسلم أجلّ قدراً في علمه 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 عامة المطالب الآلهية 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 ، سواءً كان مقدمة ، أو مقدمتين ، أو أكثر . وما قصد به هديّ 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 ، ونظيره هو فيما يخص حاله ، ونحو ذلك .

وأيضاً فما يذكرونه من (٢:٥) « القياس » لا يفيد إلا العلم بأمور 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

١ - تقدم بيان تخريج الحديث بهذا اللفظ على ص ١١١ ، وكلام المصنف عليه بالبسط ، ص ١١١-١١٢ .

٢ - هدى عاماً : بالنصب في أصلنا وفي « س » ، فإن كان نائب فاعل لـ « قصد » ، فصوابه الزفع .

« قياسهم الشمولي » ، وربما كان أيسر . فان العلم بالمعبيات قد يكون أبين من العلم بالكليات . وهذا منسوط في موضعه .

ليس في قياسهم إلا صورة الدليل من بيان صحته أو فسادة 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 ، فان هذا إنما يقوله جاهل لا يعرف حقيقة قياسهم . فان قياسهم ليس فيه إلا شكل الدليل وصورته . وأما كون الدليل المعين مستلزماً لمدلوله فهذا ليس في قياسهم ما يتعرض له بنفي 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 نبه عليه في موضع آخر .

الحقيقة المعتمدة في كل دليل هو « اللزوم »

والمقصود هنا أن الحقيقة المعتمدة 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 : ٣٥ . وفي الصحيحين عن جبير بن مطعم أنه لما قدم في فداء الأسرى عام بدر 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 : ٣٥

لا يوجد
حادث بدون
محدث

أحبست بفؤادى قد انصدع»^١.

فإن هذا تقسيم حاصر . يقول : أخلقوا من غير خالق خلقهم ؟ فهذا ممنوع في بداية العقول . أم هم خلقوا أنفسهم ؟ فهذا أشد امتناعاً . فعلم أن لهم خالقاً خلقهم . وهو سبحانه ذكر الدليل بصيغة استفهام الإنكار ليبين أن هذه القضية التي استدل بها فطريته ، بديهيته ، 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 «الحادث 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 ، وكلابى ، وأشعرى ، 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 - مصيرون - الطور ٥٢ : ٣٥-٣٧ - كاد قلبي أن يطير» . وفي المغازى بلفظ : قال : «وذلك أول ما وقر الإيمان في قلبي» . قال الحافظ ابن حجر : ولسعيد بن منصور عن هشيم عن الزهرى : «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 «مناهج السنة النبوية في رد الشيعة والقدرة» للمصنف أيضاً بمط . الأميرية بمصر ، سنة ١٣٢١-١٣٢٣ هـ في ٤ مجلدات . قد فات صاحب «كشف الظنون» ذكره ، فاستدركه عليه اسمعيل باشا الباباوى في «إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون» ط . استانبول سنة ١٣٦٤ هـ . بدأه المصنف بذكر أصل فاسد للتكلمين بقولهم : إذا تعارض النقل والعقل ، الخ ، ومنه سمي الكتاب مختصراً بهذا الاسم . وقد نوه الحافظ ابن القيم رح بهذا الكتاب في كتابه «طريق المجرتين» بقوله : «فاذا رأى المؤمن المتكلمين قد تعدى أحدهم إلى ما جاء به الرسول يناقضه ويعارضه فليعلم أنهم لا طريق لهم إلى ذلك أبداً ، ولا يقع ردم إلا على أشباههم وأشباههم . وأما ما جاء به الرسول فمحفوظ من تطرق المعارضة والمناقضة إليه . . . ولولا أن كل مسائل القوم وشبههم التي خالفوا فيها النصوص بهذه المثابة لذكرنا من أمثلة ذلك ما تقر به عيون أهل الإيمان . وقد كفانا شيخ الإسلام ابن تيمية هذا المقصد في عامة كتبه ، لا سيما كتابه

وكذلك بيناً طرق الناس في إثبات العلم بالنبوات في «شرح الاصبهانية»^١،
و«كتاب 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 . فإن المطلوب كلما كان الناس إلى معرفته أحوج يسّر الله على

تيسيره على
الناس الأدلة
الضرورية

(بقية التعليق السابق) الذي وسع به «بيان موافقة العقل الصريح للنقل الصحيح» . ففرق فيه شملهم كل بموق ،
وكشف أسرارهم ، وهتك أستارهم . فجزاه الله عن الاسلام وأهله من أفضل الجزاء . انتهى ملخصاً .
وذكر المصنف له فيها يدل على أن هذا الكتاب ، أعني «كتاب الرد على المنطقيين» ، متأخر في
التصنيف عن ذلك .

١ - «شرح الاصبهانية» : هو كتاب للمصنف مشهور باسم «شرح العقيدة الاصبهانية» . قد طبع في المجلد الخامس
من «مجموعة فتاوى ابن تيمية» ، بمصر سنة ١٣٢٩ هـ ، صفحاته ١٥٢ من القطع الكبير .

قال في أوله : مثل شيخ الاسلام وهو مقيم بالديار المصرية في شهر سنة اثني عشر وسبعائه أن
يشرح «العقيدة» التي ألفها الشيخ شمس الدين محمد بن محمود بن محمد بن عبد الكافي الشيرازي شمس الدين
الاصفهاني ، مولده بأصفهان سنة ٦١٦ هـ . ووفاته سنة ٦٨٨ هـ . الامام المتكلم المشهور الذي قيل إنه لم
يدخل إلى الديار المصرية أحد من رؤساء علماء الكلام مثله ، وأن بين ما فيها . فأجاب إلى ذلك واعتذر
بأنه لا بد عند شرح ذلك الكلام من مخالفة بعض مقاصده لما توجه قواعد الاسلام . . . ولعل أن
الشرح المطلوب اشتمل مع اختصاره على غرر قواعد أصول الدين التي لم ينهض بتحقيق الحق فيها إلا
الجهادفة النقاد من سادات الأولين والآخرين - انتهى .

ويؤخذ من هذا تاريخ تصنيف هذا الرد ، وأن المصنف لم يكتبه قبل سنة ٧١٢ هـ على الأقل . أو
أنه ابتداء قبل ذلك كما مر في مقدمته لهذا الرد وأن إتمامه قد امتد إلى هذا الوقت . وعلى كل هو متأخر في
التصنيف عن «شرح العقيدة الاصبهانية» .

٢ - «كتاب الرد على النصارى» : هو المعروف بـ «الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح» . زاد في أوله في
«كشف 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 عصره ، التي
سماها «الكتاب المنطقي الدولة خاني المبرهن عن الاعتقاد الصحيح والرأي المستقيم» . وهي عدة النصارى
التي يعتمد عليها علماءهم . ومضمونها ستة فصول : ١ - دعواهم أن محمداً صلى الله عليه وسلم لم يعث 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 بالمعقول ؛
٥ - دعواهم أنهم موحدون ؛ ٦ - أن المسيح عليه السلام جاء بعد موسى عليه السلام بغاية الكمال ، فلا
حاجة إلى شرع مزيد على الغاية . فذكر المصنف مدعاهم بألفاظهم بأعيانها نصلاً فصلاً ، وأنبغ كل فصل
على تناسبه من الجواب . فجاء الكتاب فريداً في بابه ، مشحوناً بفوائد كلها برهان ، وهدى ، ونور .

عقول الناس معرفة أدلته . فآدلة إثبات الصانع وتوحيده ، وأعلام النبوة وأداتها 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 .

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 الأذكاء معرفته ، لم يكن عند نفسه قد امتاز عنهم بعلم ، فيجب معرفة الأمور الخفية الدقيقة الكثيرة المقدمات . وهذا يسلك معه هذه السيل .

وأيضاً ، فان النظر في العلوم الدقيقة يفتيق ذهن ويدربه ويقويه على العلم . (٢٤٨) فيصير مثل كثرة الرمي بالنشأاب وركوب الخيل تعين على قوة الرمي والركوب وإن لم يكن ذلك وقت قتال . وهذا مقصد حسن .

ولهذا كان كثير من علماء السنة يرغب في النظر في العلوم الصادقة الدقيقة ، كالجبر والمقابلة ، وعويص الفرائض ، والوصايا ، والدور ، لشحن ذهن . فانه علم صحيح في نفسه ، ولهذا يسمى « الرياضي » . 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 .

ويروى عن عمر بن الخطاب - رضى الله عنه - أنه قال : « إذا لهوتم فاهلوا بالرمي ، وإذا تحدثتم فتحادثوا بالفرائض »^١ . أراد : إذا لهووا بعمل أن يلهوا بعمل ينفعهم في دينهم - وهو الرمي ؛ وإذا لهووا بكلام فاهلوا بكلام ينفعهم أيضاً

١ - تقدم بيان هذا الأثر في «المقام الثالث» ، ص ١٣٧ ، من ٢-١ . وسيأتي بيان تخريجه في ص ٤٢٤ ، ت ١١ .

اعتياد بعض
الناس
النظر الطويل

تدريب
الذهن

« الرياضة »
ثلاثة أنواع
١٥

تحدثوا
بالفرائض

في عقلمهم ودينهم — وهو الفرائض .

وعلم الفرائض نوعان : أحكام ، وحساب .

علم الفرائض
نوعان
الأحكام
ثلاثة أنواع

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 .

وأما علم حساب الفرائض ، فمعرفة أصول المسائل وتصحيحها ، والمناسخات ، 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 — رضى الله عنه — أنه تكلم في ذلك ، وأنه تعلم ذلك من يهودى . وهذا كذب على علي — رضى 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 للتعاادل . 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 أحسنها أصلاً ، وأصدقها قياساً . وكان مما يجب علينا من التقديم والاقرار له بالمعروفة والفضل إذ كان السابق إلى « كتاب الجبر والمقابلة » ، والمتبدى 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 رورن بلندن سنة ١٨٣٠م ، صفحاته ١٢٣ و ٢٠٨ و ١٦٦ — معجم المطبوعات لسركيس .

٢ — الخوارزمي : يكنى أبا عبد الله ، أصله من خوارزم . وكان منقطعاً إلى خزانة كتب الحكمة للمأمون ، 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 الحكماء . وكشف الظنون . سنة ٥١٠هـ — بروكلمان .

ونحن قد بينا في الكتاب المصنف في الدور لما ذكرنا فيه أن لفظ « الدور » يقال « الدور » على ثلاثة أنواع .

« الدور الكوني » الذي يذكر في الأدلة العقلية أنه « لا يكون هذا حتى يكون هذا ، ولا يكون هذا حتى يكون هذا » . وطائفة من النظائر كالأزى يقولون هو ممتنع . والصواب أنه نوعان ، كما يقوله الآمدى وغيره : دور قبلي ، ودور معي .
« الدور القبلي » ممتنع ، و « الدور المعى » ممكن .

« الدور القبلي » الذي يذكر في العلل ، وفي الفاعل والمؤثر ، ونحو ذلك . مثل أن يقال : « لا يجوز أن يكون كل من الشيئين فاعلا للآخر ، لأنه يفضى إلى الدور » . وهو أن يكون هذا قبل ذاك ، وذاك قبل هذا ؛ وذاك فاعل لهذا ، وهذا فاعل لذاك . فيكون الشيء فاعلا لنفسه ، ويكون قبل قبله . وقد أورد الرازى وغيره عليه ١٠ إشكالات ذكرناها وبيننا وجه حلها في طرق إثبات الصانع .

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 .

والنوع الثاني مما يسمى دوراً « الدور الحكمي الفقهي » المذكور في المسئلة السريجية^١ 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 .

والنوع الثالث « الدور الحسابي » . وهو أن يقال : « لا يعلم هذا حتى يعلم هذا » . فهذا هو الذي يطلب حله بحساب « الجبر والمقابلة » .

١ - المسئلة السريجية : مشهورة في الطلاق بين الشافعية ، فآلفوا فيها مؤلفات . منها رسالتان للإمام الغزالي : إحداهما في وقوع الطلاق ، وهي المسئلة بـ « غاية الغور في دراية الدور » ، وهي بسيطة . والثانية في عدم وقوعه ، سماها « الغور في الدور » ، وهي مختصرة ، رجع فيها عن الأولى واعتذر - عن كشف الظنون .

وقد ذكر كثير من متأخري الفقهاء مسائل، وذكروا أنها لا تتحلّ 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.

استقنا.
الشرعية عن
الجبر والمقابلة

ليست شريعة الاسلام موقوفة على شيء من علومهم

فنحن قد بينا أن شريعة الاسلام ومعرفتها 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، والعلم بمواقيت الصلوة، والعلم بطلوع الفجر، والعلم بالهلال. 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 بالشرعية إلا بها. وهذا من جهلهم.

العلم بحجة القبلة

كما يظن طائفة من الناس أن العلم بالقبلة لا يمكن إلا بمعرفة «أطوال» البلاد وأعراسها و«عروضها».

١ - أبي وجدّي: أما جده فهو شيخ الاسلام محمد الدين أبو البركات عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن الحنفر بن محمد بن علي بن تيمية الحراقي، الفقيه الحنبلّي، الامام، المقرئ، المحدث، المفسر، الأصولي، النحوي، وأحد الحفاظ الأعلام. ولد سنة ٥٩٠ هـ تقريباً، وتوفي سنة ٦٥٣ هـ بحران. قبل فيه: ألين له الفقه كما ألين لداود الحديّد. من تصنيفاته «أطراف أحاديث التفسير»؛ و«المنتقى من أخبار المصطفى» في أحاديث الأحكام اتقاء من «الأحكام الكبرى» له في عدة مجلدات؛ ومسودة في أصول الفقه مجلد، وزاد عليها حفيد أبو العباس. طبع «المنتقى» بالمند 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 نزيل دمشق. سمع من والده وغيره، وأتمن العلوم، ودرس وأفتى وكتب، وصار شيخ البلد بعد أبيه. قال الذهبي: «وكان من أنعم الهدى، وإنما اختق من نور القمر وضوء الشمس»، يشير إلى أبيه وابنه. توفي سنة ٦٨٢ هـ.

و «عرض» البلد هو بُعد ما بينه وبين خط الاستواء، الموازي لدائرة معدل العرض النهار. وذلك يعرف بارتفاع القطب الشمالى. 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 جرأ. هـ
ف «عرض» البلد يعرف بارتفاع القطب. فاذا كان البلدان عرضهما سواء ك «دمشق» و «بغداد» - عرض كل منهما ثلاثاً وثلاثين درجة - يكون ارتفاع القطب فيهما واحداً.

وأما «الطول» فليس له حد في السماء يضبط به، إذ هو بحسب المعمور من الطول الأرض، فيجعل «الطول» مبدأ العارة. فكانوا يحدّونه 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 حسابي يعرف بالعقل، لكن معرفة المسلمين بقبلتهم في الصلوة ليست موقوفة على هذا.. (٢٥٢) بل قد ثبت عن صاحب الشرع - صلوات الله عليه - أنه قال: «ما بين المشرق والمغرب قبلة». قال الترمذى «حديث صحيح». ١ ولهذا كُن عند جماهير العلماء أن المصلى ليس عليه أن يستدل ب «القطب»، ولا «الجندى» ٢ ولا غير ذلك. بل إذا جعل من بلشام ونحوها المغرب عن يمينه والمشرق

١ - الحديث أخرجه الترمذى كما قال المصنف رحمه الله، وهو من حديث أبى هريرة رضى الله عنه. وأخرجه أيضاً ابن ماجه، والحاكم، والدارقطنى. وذكر الشوكانى قول الرافى في هذا الحديث: ليس هذا عاماً في سائر البلاد، وإنما هو بالنسبة إلى المدينة المشرفة وما وافق قبلتها - اهـ. قال: ومكذا قال أحمد بن خالويه الرمى، قال: ولسائر البلدان من السمة في القبلة مثل ذلك بين الجنوب والشمال، ونحو ذلك - اهـ. ٢ - قد تقدم بيان الاستدلال بالقطب والجندى على جهة الكعبة في ص ١٦٣، وبسطنا ذلك في تعليقتنا عليه.

عن شماله كانت صلوته صحيحة . فإن الله إنما أمر باستقبال شطر المسجد الحرام . وفي الحديث : « المسجد قبله مكة ، ومكة قبله الحرم ، والحرم قبله الأرض » . ولهذا لم يعرف عن الصحابة أنهم ألزموا الناس في الصلوة أن يعتبروا « الجدنى » .

كون اعتبار الجدنى لمعرفة القبلة بدعة

ولهذا أنكر الامام أحمد وغيره من العلماء على من ألزم الناس باعتبار « الجدنى » ، فضلا عن طول البلاد وعرضها . بل المساجد التي صلى فيها الصحابة ، كمسجد دمشق وغيره ، فيه انحراف يسير عن مسامتة عين الكعبة ، وكذلك غيره . فكان هذا من الحكمة أن يعرف إجماع الصحابة والتابعين لهم بإحسان على أن المصلي ليس عليه مسامتة عين الكعبة ، بل تكفيه الجهة التي هي شطر المسجد الحرام .

عدم وجوب استقبال عين الكعبة

من بدع المتكلمين ردهم ما صح من الفلسفة

١٠

وكذلك ما يعلم بالمشاهدة والحساب الصحيح من أحوال الفلك علم صحيح لا يدفع والأفلاك 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 للمشروع . وهذا من يدع أهل الكلام الذي ذمه السلف وعابوه . فانهم ناظروا الفلاسفة في العلم الإلهي في (٢٥٢) مسألة حدوث العالم وإثبات الصانع ، ومسائل المعاد والنبوات وغير ذلك ، بطرق فاسدة حائدة عن مسلك الشرع والعقل .

كون الأفلاك مستديرة

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 الصريح فلا يوجد عن الرسول إلا ما يوافق ويصدق .

لا يوجد عن رسول إلا ما يوافق المعقول

إجماع المسلمين على أن الفلك مستدير

٢٠

وما نحن فيه من كُرية الأفلاك واستدارتها من هذا الباب . بل هذا مما أجمع

١ - أخرجه البيهقي عن ابن عباس مرفوعاً ، ولفظه : « البيت قبله لأهل المسجد ، والمسجد قبله لأهل الحرم ، والحرم قبله لأهل الأرض مشارقها ومزارعها من أمي » . قال البيهقي : تفرد به عمر بن حفص المكي ، وهو ضعيف - عن نيل الأوطار .

عليه سلف الأمة من الصحابة والتابعين ، لا يعرف بينهم نزاع في أن الفلك مستدير . وقد حكي إجماع علماء المسلمين على ذلك غير واحد ، منهم أبو الحسين بن المنادي ، الامام 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 سُئِلنا عنها في هذا الباب ، فذكرنا دلالة الكتاب والسنة على ذلك موافقاً لما علم بالحساب العقلي .

وقد قال تعالى : وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ - الأنبياء ٢١ : ٢٢ . وقال تعالى : لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ تُسَابِقُ النَّهَارَ كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ - يس ٣٦ : ٤٠ .

تفسير قوله تعالى : كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ

وقد ذكر الامام أبو محمد عبد الرحمن بن أبي حاتم^٢ في تفسيره : ثنا أبي - يعني الامام 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 المغزَل .

وذكر علي أحمد الزبيرى ، عن شريك ، عن سماك ، عن عكرمة ، عن ابن عباس في

أقوال السلف
من تفسير
ابن أبي حاتم

١٥

١ - ابن المنادي : هو الحافظ أبو الحسين أحمد بن جعفر بن محمد بن عبيد الله بن يزيد البغدادي المعروف بابن المنادي . كان ثقة ، أميناً ، ثباتاً ، 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 ٣٣٦ هـ .

٢ - ابن أبي حاتم : هو الامام الحافظ الناقد أبو محمد عبد الرحمن بن الحافظ الكبير أبي حاتم محمد بن إدريس بن المنذر التميمي الحنظلي الرازي . أخذ علم أبيه وأبي زرة ، وكان بجرأ في العلوم ومعرفة الرجال ، صنف في الفقه واختلاف الصحابة والتابعين ، وكتابه في التفسير عدة مجلدات ، وكان زاهداً يعد من الأبدال ، وكان قد كساه الله بهاء ونوراً يسره به من نظر إليه . كتابه « علل الحديث » في الجرح والتعديل قد طبع بمصر في جزئين . توفي سنة ٣٢٧ هـ .

قوله: «يَسْبُحُونَ»، قال: يدورون في أبواب السماء كما يدور المغزل في القلعة.

قول مجاهد في
تفسير الفلك
والحسبان

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: «وَكُلُّ فِي فَلَكٍ
يَسْبُحُونَ»، قال: النجوم، والشمس، والقمر، فلك كفلعة المغزل. وقال مثل
ذلك لـ «الحُسبان» — يعني مجاهداً: «حُسبانُ الرّحى»، وهو سفوؤها القائم الذي
يدور عليه. و «الحسبان» في اللغة: سهام قصار، الواحدة «حُسابنة». وكان
مجاهد يفسر قوله: «وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ» — الرحمن ٥٥: هـ — بهذا. وقال غيره:
هو من «الحساب»؛ قيل: هو مصدر؛ وقيل: جمع «حساب»، كـشهاب وشهبان.
قال مجاهد: ولا يدور المغزل إلا بالفلك، ولا تدور الفلكة إلا بالمغزل؛ ولا
يدور الحُسبان إلا بالرحى، ولا يدور الرّحى إلا بالحسبان. قال: فكذلك النجوم،
والشمس، والقمر، هي في فلك لا يدُمن إلا به، ولا يدوم إلا بهن^٢. قال:
فَنَقْرُلِي بِأَصْبَعِهِ. قال: فقال مجاهد: «يَدُمنَ كذلك»، كما نقر. قال: فالْحُسبان
والفلك يصيران إلى شيء واحد، غير أن الحُسبان في الرّحى، والفلك في المغزل.
كل ذلك عن مجاهد.

قلت: قوله: «لا تدوم إلا به»، أي: لا تدور إلا به. ومنه «الدَّوامَة» —
بالضم (٢٥٥) والتشديد — وهي فلكة يرميها الصبي بحيط^٣، فتدوم على الأرض، أي
تدور. ومنه تدويم الطير، وهو تحليقه؛ وهو دورانها في طيراته ليرتفع إلى السماء.
وقوله: «نقر بأصبعه»، يعني: تقربها 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: «كُلُّ فِي فَلَكٍ يَسْبُحُونَ».

١ — أبي جريح: كذا بالأصل، ولعله «ابن جريح».

٢ — بالهامش: هي المعروفة بـ «الدَّوامَة» عند الصبيان — ٥١. قلت: «الدَّوامَة» (Spinning-top): لعبة
من خشب يلف الصبي عليها حيطاً ثم ينفضه بسرعة فتدوم، أي تدور على الأرض — عن المنجد.

قال: يعنى استدارتهم.

وقال بئدة^١: ثنا أبى، ثنا عبيد الله بن عائشة، ثنا عبد الواحد بن زياد، ثنا أبو روق، سمعت الضحاك فى 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 الرمح (يعنله . قطب حديدة الرمح). وهو قطب الرمح، وهو السَّفُود القاسم الذى يسمى أيضاً «حُسْبَانًا».

ثنا على بن الحسين بن جنيد، ثنا أبو بكر بن أبى شيبة، ثنا مروان بن معاوية، عن جوير، عن الضحاك، فى فَلَكٍ يَسْبَحُونَ، قال: «الفلك، السرعة والجرى فى الاستدارة»، و«يَسْبَحُونَ» يعملون. يريد أن لفظ «الفلك» يدل على الاستدارة . وعلى سرعة الحركة كما فى دوران فلكة المغزل ودوران الرمح.

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 بُطِ القول فى ذلك بدلائله من الكتاب والسنة فى غير هذا الموضع.

ولفظ «الفَلَك» فى لغة العرب يدل على الاستدارة. قال الجوهري^٣: «فَلَكَةٌ» ^{يدل على} «الفلك» ^{الاستدارة}، سُميت بذلك (٢٥٦) لاستدارتها. و«الفَلَكَةُ» قطعة من الأرض أو

١ - وقال بئدة: كذا بالأصل، ولعله: وقال بعده.

٢ - إياس بن معاوية: بن قرة بن إياس المزني أبو وائلة البصري القاضي، يضرب بذكائه وفطنته المثل، ثقة من صفار التابعين، توفي 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 ٣٩٣ هـ.

الرمل تستدير وترتفع على ما حولها، والجمع «فَلَّكَ». وقال: ومنه قيل: فَلَّكَ تَذْنِيُ الجارية تفلِكاً، وتَفَلَّكَ: استدار. قلت: و«السباحة» تضمن الجرى بسرعة، كما ذكر ذلك أهل اللغة.

العلم بالهلال

وكذلك أيضاً الهلال. فان الشارع جعله معلّقاً بالرؤية، فقال: «صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته»^١. وقال: «إنا أمة أمّية لا نكتب ولا نحسب»^٢. وإذا رأيتوه فصوموا، وإذا رأيتوه فأفطروا»^٣. وقال: «صوموا من الوضع إلى الوضع»^٤.

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، فإذا 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، لأنهم يأخذون أعلى مسير الكواكب وأدناه، فيأخذون معدله فيحسبونه.

كون الهلال
لا يضبط
رؤيته
بالحساب

فإذا قدر أنهم حزروا ارتفاعه عند مغيب الشمس لم يمكن في هذا ما يدل على ثبوت الرؤية ولا انتفاها. لأن الرؤية أمر حتى لها أسباب متعددة من صفاء الهواء وكدره، وارتفاع المنظر وانخفاضه، وحدة البصر وكلاله. فمن الناس من لا يراه، ويراه من هو أجد بصراً منه. ويُرى من مكان عالٍ، ولا يرى من (rov) 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 «وضع»: ومنه حديث عمر: «صوموا من الوضع إلى الوضع»، أي من الضوء إلى الضوء، وقيل من الهلال إلى الهلال، وهو الوجه لأن سياق الحديث يدل عليه، وتامه «فان خفي عليكم فاتموا العدة ثلاثين يوماً». وذكره السيوطي في «الجامع الصغير»، بلفظ «صوموا من وضع إلى وضع»، أخرجه الطبراني في الكبير عن والده أبي المليح، وقال «حسن».

ويكون الجو صافياً فيرى ، ويكون كدراً فلا يرى .

فلا كانت أسباب الرؤية لا تنضبط بالحساب لم تمكن معرفة وقت الرؤية بالحساب . علماء الهيئة لم يدعوا معرفة وقت الرؤية بالحساب . ولهذا كان قدماء علماء الهيئة ، كبطليموس^١ صاحب «المجسطى» وغيره ، لم يتكلموا في ذلك بحرف ؛ وإنما تكلم فيه بعض المتأخرين ، مثل كوشيار الديلمي^٢ ونحوه ، لما رأوا الشريعة قد جاءت باعتبار الرؤية أحبوا أن يعرفوا ذلك بالحساب ، فضلوا وأضلوا . هـ

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 اعتبروا ، ولا للشرع عرفوا . ولهذا أنكر عليهم ذلك مُخَذِّاق 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 : وَلَبِثُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةٍ سِنِينَ وَازْدَادُوا تَسْعًا — الكهف ١٨ : ٢٥ . كانت ثلثمائة شمسية ، وثلثمائة وتسع هلالية .

وأما الأسبوع ، فليس له حدّ يعرف بالحس والعقل . وإنما تُعرف 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 القلودي الحكيم الفلكي الذي نبغ بالاسكندرية في القرن الثاني المسيحي . وقد سبق التحقيق عنه وعن مصنف كتاب «المجسطى» في ص ١٨٢ ، فليرجع إليه .

٢ — كوشيار الديلمي . هو أبو الحسن كوشيار بن لسان الميلي كما سماه صاحب «كشف الظنون» ، صاحب «مجل الأصول في أحكام النجوم» . قال ابن القيم رح في «مفتاح دار السعادة» : «كوشيار بن يامر بن الديلمي» . ثم قال : وكان أبو الريحان البيروني بعد كوشيار بنحو من أربعين سنة . وقال صاحب «كشف الظنون» : كان وفاة البيروني بعد سنة ٤٣٠ هـ . وعليه تكون وفاة كوشيار في 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، كالشركيين من الترك وغيرهم، فانهم لا يعرفونه. والعادة تتبع التصور، فمن لم يتصور شيئاً لم يعرفه.

ويوم يعرف بطولوع 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.

وأما تقدير حصة الفجر بأمر محدود من حركة الفلك مساوٍ لحصة العشاء كما فعله طائفة من الموقنين فغلطوا 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 صفيحة كالمرآة والماء كان (٢٥٩) أظهر؟ وأما الهواء فإنه وإن استثار بها فإن الشعاع لا يقف فيه، بل يخرقه إلى أن يصل إلى جسم كثيف، فينعكس.

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 يردّه. فتطول في الصيف حصة العشاء بهذا

١ - قد تكلم المصنف في هذا الموضوع، يعني الأسبوع والجمعة، باليسط في «بنية المرتادة»، ص ٤٨-٥٥.

٢ - [لا]: أضافه 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 : وتقصر حصة العشاء في نهار الشتاء لكثرة الأبخرة في الشتاء . فحاصله أن كلاً من الحصتين تتبع ما قبلها في الطول والقصر بسبب البخار ، لا بسبب فلكي .

والذين ظنوا أن ذلك يكون عن حركة الفلك قدّروه 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 ، فتنبه 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 .
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 أئمتهم 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 ، والعرش هو الفلك التاسع . وهذا القول ، مع أنه لا دليل عليه أصلاً ، فهو

باطل من وجوه كثيرة قد بينا بعضها في مسئلة الاحاطة^١.

وجمهورهم يقولون يحدث هذا العالم ، وإنما يُعرف 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 ، وبيننا
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 .

أرسطو
هو القائل
بقدم العالم

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 قائل أحد من سلف الأئمة ولا أئمتها . فيجمعون في كلامهم بين حق وباطل .
والمفلسفة 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 يحدث هذا العالم تكلم منهم طوائف في بقاءه وفي وقت
قائه من الروم ، وأندلس ، 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 ، فقاموا 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 القبلة ، ويطلق ما قبل من أن العرش هو الفلك التاسع عند علماء الهيئة اليونانية ،
الذي طبع في مجموعة الرسائل والمسائل ، الشيخ الإسلام بمط . انصار بمصر سنة ١٣٤٩ 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 .

فإن 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^٥ زعموا أن الصحيح أنها تقطعها في ثلثي هذه المدة - كل سنة وستين سنة وثلثي سنة. والصواب أن الرصد الأول هو الصحيح. وقد اعتبر ذلك بمواضع الكواكب التي ذكرها غير واحد من القدماء في كتبهم واصطربا باتهم ومواضعها الآن، فدل^٥ اعتبار ذلك على أن الرصد القديم هو الصحيح، وأنها تقطع الدرجة في مائة سنة. فإذا 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

وهذا الأصل، قد تقابلوا فيه هم والمستدعة من أهل الكلام. فأولئك يقولون: نفاة الأسباب وليس لشيء من حركات الفلك تأثير في هذا العالم، ولا شيء منها سبب في حدوث شيء.

نفاة الأسباب
والقوى

١ - المأمون: هو عبد الله أبو العباس بن هارون الرشيد سابع خلفاء بني العباس، ولد سنة ١٧٠ هـ. قرأ العلم في صغره، 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 هـ. قال المقرئ المؤرخ في كتاب الخطوط: 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، واشتهرت كتبهم بعامية الأمصار، وأقبلت المعتزلة، والقرامطة، والجهمية، وغيرهم، عليها، وأكثروا من النظر فيها والتصفح لها. فأنجز على الإسلام وأهله من علوم الفلاسفة ما لا يوصف من البلا والحق في الدين، وعظم بالهلسفة ضلال أهل البدع، وزادتهم كفرًا إلى كفرهم - اه. وكان شيخ الإسلام 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 أطلب في الرد على أقوال المنجمين في أكثر من مائة صفحة (ص ١٢٢-٢٤٠، ج ٢)، فأجاد وأفاد.

بل يطردون هذا في جميع الموجودات ، فلا يجعلون الله خلق شيئاً بسبب ، ولا لحكمة . ولا يجعلون للانسان (٢٦٣) قدرة تؤثر في مقدورها ، ولا لشيء من الاجسام طبيعة ، ولا غريزة . بل يقولون : « فعل عنده ، لا به » . وخالفوا بذلك الكتاب والسنة ، وإجماع السلف والأئمة ، وصرائح العقول .

الباء السببية
في القرآن

فان الله تعالى يقول : **إِنْ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْمُلْكِ الَّتِي تَجْرَى فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ 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 ١٦٤ : ٢ وقال : **وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ حَتَّى إِذَا أَقْلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنَاهُ لِبَلَدٍ مَيِّتٍ فَأَنْزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ كَذَلِكَ نُخْرِجُ الْمَوْتَى لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ** - الاعراف ٧ : ٥٧ . وقال : **وَنَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُبْرَكًا فَأَنْبَتْنَا بِهِ جَنَّاتٍ وَحَبَّ الْحَصِيدِ** - ق ٥٠ : ٩ . ومثل هذا كثير في الكتاب والسنة . يذكر سبحانه أنه فعل هذا بهذا ، كما ذكر أنه أنزل الماء بالسحاب ، وأنه أحيا الأرض بالماء .

والعلماء متفقون على إثبات حكمة الله في خلقه وأمره ، وإثبات الأسباب والقوى ، كما قد ذكرنا أقوالهم في مواضعها . وليس من السلف من أنكر كون حركات الكواكب قد تكون من تمام أسباب الحوادث ، كما أن الله جعل هبوب الرياح ونور الشمس والقمر من أسباب الحوادث .

اتفاق العلماء
اعلى إثبات
الأسباب
وقوى

وقد ثبت في الصحيحين عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « **إِنْ** (٢٦٤) الشمس والقمر آيتان من آيات الله ، لا تنكسفان لموت أحد ولا لحياته ، ولكنها آيتان من آيات الله يخوف الله بهما عباده . فاذا رأيتنهما فافزعوا إلى الصلوة » .

١ - قال ذلك في خطبه 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، والعاقبة، والاستغفار. وكذلك عند سائر الآيات التي يخوف الله بها عباده.

وقوله «لا تتكسفان لموت أحد ولا لحياته» رد لما كان قد تواتر به 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.

لا ينبغي الكسوف عن موت أحد

والتخويف إنما يكون بما يكون سبباً للشر. قال تعالى: «وَمَا يُرْسِلُ بِالْآيَاتِ إِلَّا تَخْوِيفًا» - الإسراء ١٧: ٥٩. فلو كان الكسوف وجوده كعدمه بالنسبة إلى الحوادث لم يكن سبباً للشر، وهو خلاف نص الرسول.

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 مما يحدث عنه شر».

الغاسق إذا وقب هو خسوف القمر ١٥

وأمر صلى الله عليه وسلم عند انعقاد أسباب الشر بما يدفع موجبها بمشيئة الله تعالى وقدرته من الصلوة، والدعاء، والذكر، والاستغفار، والتوبة، والاحسان بالصدقة والعاقبة. فإن هذه الأعمال الصالحة تعارض الشر الذي انعقد سببه، كما في الحديث:

تدفع آيات الشر بالدعاء.

١ - أخرجه البخاري، ومسلم، والترمذي. من حديث جابر بن عبد الله رضي 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: استشهاده ومروءته بقدم روح سعد. وسعد بن معاذ هو ابن النعمان بن أمية القيس بن عبد الأشهل، وهو كبير الأوس، كما أن سعد بن عبادة كبير الخزرج. شهد بدرًا، واستشهد من سهم أصابه بالخنق، ومناقبه كثيرة.

٢ - هو ما أخرجه الترمذي في التفسير من حديث عائشة، وأخرجه أحمد، والنسائي.

٣ - قال الحازن: المراد به القمر إذا خسف واسود. ومعنى وقب: دخل في الخسوف.

« إن الدعا والبلاء ليلتقيان بين السماء والأرض ، فيعتلجان » .

وهذا كما لو جاء عدو فانه يدفع بالدعا ، وفعل الخير ، وبالجهد له . وإذا هجم البرد يدفع باتخاذ الدف . فكذلك الأعمال الصالحة والدعاء .

وهذا ما اتفق عليه الملل وأساطين الفلاسفة ، حتى يذكر عن بطليموس أنه قال :
« واعلم أن ضجيج الأصوات في هياكل العبادات بفنون اللغات يحل ما عقده
الأفلاك الهذرات » .

وكسوف الشمس إنما يكون وقت استقرار القمر آخر الشهر ، وخسوف 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 . ١٠

وما ذكره بعض الفقهاء من تقدير اجتماع الكسوف وصلوة 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 صلاتان 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 يعطون أنه لا يقع عادة ، كعشرين جدّة .
وفروع الوصايا . فجاء بعض الفقهاء . فأخذ يكابر ويقول إن هذا قد يقع .^١

١ — هو قطعة من حديث عائشة أخرجه الحاكم في صحيحه . ولفظه : « لا يفتى حذوثة قدر . والدعا . ينفع بما نزل
وبما لم ينزل . وإن البلاء لينزل فيلقاه الدعاء . فيعتلجان إلى يوم القيامة » . ويعتلجان : أى يتصارعان .

٢ — أنظر إلى مائة كلام شيخ الاسلام في هذا الموضوع وقابله بما قال الحافظ ابن حجر رحمه الله فيه . قال في
« الفتح » ج ٢ ص ٤٣٨ : وقد فرض الشافعى وقوع العيد والكسوف معاً ، واعترضه بعض من اعتمد
على قول أهل المدينة . وانتدب أصحاب الشافعى لدفع قول المعترض فأصابوا — اهـ .

وذكروا عن الواقدي أنه قال: «إبراهيم مات يوم العاشر». وذلك اليوم كسفت الشمس. وهذا كله باطل. والواقدي ليس 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 التيرين 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 بقولهم الناقصة وأقيستهم الفاسدة فكان ما فعلوه مما جرأ الملاحدين أعداء الدين عليه، فلا للإسلام نصروا، ولا لأعدائه كسروا.

١٠

وأقوام يدعون أنهم يعرفون العلوم العقلية وأنها قد تخالف الشريعة، وهم من

١ - الواقدي: هو أبو عبد الله محمد بن عمرو بن واقد الأسدي مولاهم الواقدي المدني، قاضي بغداد، له تصانيف في المغازي وغيرها، وله كتاب الردة. ضمه أهل الحديث. ووثقوا بأنه محمد بن سعد 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 طغيا قبل الفطام وهو ابن سنة ونصف. قال الخافظ ابن حجر في «فتح الباري»: ذكر جهور أدل الدبر أنه مات في السنة العاشرة من الهجرة. فقيل في ربيع الأول، وقيل في رمضان، وقيل في ذي الحجة. والأكثر على أنها وقعت في عشر الثمر، وقيل في رابعه، وقيل في رابع عشره - اهـ. وقال في موضع: حرم الواقدي بأنه مات يوم الثلاثاء عشر أيام 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 كونها يوم مات إبراهيم يرد على أهل الفلك، لأنه مات في غير يوم الثامن والعشرين والتاسع والعشرين. وهم يقولون لا تنكشف إلا فيها. قال البيهقي: وهذا يحتاج إلى نقل صحيح. فان البادة المستقرة المستمرة كدونها في اليومين المذكورين - اهـ كلام الشذرات. قلت: ما أكثر اختلافهم في تعيين وقت وفاة إبراهيم عليه السلام، وإذا لم يتعين كيف يسوغ لهم الرد على أهل الهيئة؟ هذا هو التعصب وقول بلا علم الذي يبالغ المصنف في ذمه بحق. وعندنا فصل النزاع في هذه المسئلة سهل متيسر. وذلك أنا نظن أنه يمكن تعيين وقت كسوف من الكسوفات السابقة بالحساب الفلكي بالاضطرار كما أنه يمكن تعيين وقت كسوف واقع في زمن مستقبل. فالمتطلب إذاً تعيين وقت الكسوف الذي كان سنة عشر من الهجرة، أو سنة ٦٣١-٦٣٢ المسمى ٣ - هذه: بالأصل، هذا: فأصلحناه.

أجهل الناس بالعقليات (٢٦٧) والشرعيات . وأكثر ما عندهم من العقليات أمور قلدوا من قالها ، 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 يعلون 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 برد ما يقولونه بجهله ، فيكون رد 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 ويصدق ما يقال له من الحق . قال تعالى : وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِالْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُ^٢ أَلَيْسَ فِي جَهَنَّمَ مَثْوًى لِّلْكَافِرِينَ - العنكبوت ٢٩ : ٦٨ . وَالَّذِي جَاءَ بِالصِّدْقِ وَصَدَّقَ بِهِ أُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ - الزمر ٢٩ : ٢٣ . وهاتان صفتان لنوع واحد ، وهو من يحق 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^٣ - أي ، لا تقل ما ليس لك به علم - إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا

١ - سئلوا : بالأصل « سئل » .

٢ - هكذا الآيتان في الأصل ، وبيننا اسمي السورتين وعددي الآيتين بموجبه من المصحف . وفي سورة الزمر آية هي قبل الآية الثانية هنا متصلة بها ، وهي تماثل كثيراً الآية الأولى من العنكبوت لفظاً ومعنى ، وهي : فمن أظلم ممن كذب على الله وكذب بالصدق إذا جاءه^٤ أليس في جهنم مثوى للكافرين - الزمر ٢٩ : ٣٢ .

— الامراء ١٧: ٢٦. وقال: **قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنْزَلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ** — الاعراف ٧: ٢٢. وقال: **إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا** — النجم ٥٣: ٢٨. ومثل هذا متعدد في كتاب الله تعالى.

حقيقة ملئكة 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.

وملائكة الله الذين يدبر بهم أمر السماء والأرض، وهم المَدْبِرَاتُ أُمَرَاءُ وَالْمُقَسَّمَاتُ أُمَرَاءُ التي أقسم الله بها في كتابه^١، ليست هي الكواكب عند أحد من سلف الأمة. وليست الملئكة هي «العقول» و «النفوس» التي تثبتها الفلاسفة المشاؤون أتباع أرسطو ونحوهم، كما قد بسط الكلام عليهم في غير هذا الموضع. وُيُنَّ خطأ من يظن ذلك ويجمع بين ما قالوه وبين ما جاءت به الرسل.

ويقول إن قوله «أَوَّلَ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ» هو حجة لهم على «العقل الأول»، ^{١٠} ويسمونه «العقل» ليجعلوا ذلك مطابقاً لقوله «أَوَّلَ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْقَلَمَ». وقد بسطنا الكلام على ذلك في نحو مجلد في الكلام على السبعينية وغيرها. وذكرنا أن حديث العقل ضعيف باتفاق أهل المعرفة بالحديث، كأبي حاتم بن حبان، وأبي جعفر الثَّقَلِي، وأبي الحسن الدَّارُقُطَنِي، وأبي الفَرَجِ بن الجَوْزِي، وغيرهم، بل هو موضوع عندهم^٢.

١ — هو قوله تعالى: فاندبرنا أمراً — التزعت ٧٩: ٥، وقوله تعالى: فالمقسمات أمراً — النور ٥١: ٤. واقرأ تفسيرها المبصر في «التيان» في أقسام القرآن، لمفسر القرآن العلامة ابن القيم رحمه الله، ط. مصر سنة ١٣٥٢ هـ بتصحیح الاستاذ محمد حامد الفقي، ص ١٣٢ وما بعده، وص ٢٧٨ وما بعده.

٢ — مثل انصف 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 ، فبك آخذ ، 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 .

وأيضاً في « العقل » في لغة الرسول وأصحابه وآمنه عرض من الأعراض ، يكون مصدر عقل يعقل عَقْلاً كما في قوله « لَعَلَّهِمْ يَنْقِلُون » ، و « كَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ » ، و « لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَعْقِلُونَ بِهَا » ، ونحو ذلك . وقد يراد به « الغريزة » التي في الانسان . قال أحمد بن حنبل ، والحريث المَحْاسبي^٢ ، وغيرهما : « إن العقل غريزة » .

و « العقل » في لغة فلاسفة اليونان جوهر قائم بنفسه . فأين هذا من هذا ؟ ولهذا قال في الحديث : « فبك آخذ ، وبك أعطى ، وبك الثواب ، وبك العقاب ، ، . وهذا يقال في عقل بني آدم .

وعم 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) مستقل سماه « بغية المرتاد في الرد على انتفاضة ، والقرامطة ، والباطنية ، وهو المنعور به السبئية ، ط . مصر سنة ١٣٢٩ هـ . صفحاته ١٤٣ . وقد تقدم كلام المصنف عليه ضمن مبحث « الامام القزالي وعلم المنطق » ، ص ١٩٦-١٩٧ . وذكرنا هنالك نبذة يسيرة من تراجم علماء الجرح والتعديل الذين ذكروا هـ .

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 : ١٧٩ . وفي موضع آخر : « فكون لهم قلوب يعقلون بها » - الحج ٣٢ : ٤٦ .

٢ - الحارث المحاسبي : هو الحارث بن أسد المحاسبي الزاهد المشهور ، أبو عبد الله البغدادي ، صاحب التصانيف في التصوف والأحوال ، وإنما قيل « المحاسبي » لمعرفته بالحساب . قال الذهبي : هو صدوق في نفسه وقد تفهموا عليه بعض تصوفه وتصانيفه . توفي سنة ٢٤٣ هـ .

في مثل صلصلة الجرس ، وهو أشده علي ، ففصم عني وقد وعيت ما قال .
وأحياناً يتمثل لي الملك رجلاً ، فيكلمني ، فأعي ما يقول . قالت عائشة : « لقد رأيته
ينزل عليه في اليوم الشديد البرد ، ففصم عنه وإن جينه ليتصد عرقاً . »^١

وقد قال تعالى : إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ۝ ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ

إبطال العقل
الفعال ،

مَكِينٍ ۝ مُطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ ۝ وَمَا صَاحِبُكُمْ بِمَجْنُونٍ ۝ وَلَقَدْ رَآهُ بِالْأُفُقِ

الْمُبِينِ ۝ وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ ۝ وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَيْطَانٍ رَجِيمٍ -

التكوير ٨١ : ١٩ - ٢٥ . وأكثر القراء يقرءون « بَطْنِينَ » ، يعني : بمشهم ، وقد قرئ

« بضنين » أي : يخيّل . وزعم بعض المتفلسفة أن هذا هو « العقل الفعال » ، لأنه

دائم الفيض . فيقال : قد قال : لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ

مَكِينٍ . مُطَاعٍ ثَمَّ . و « العقل الفعال » لو قُدِّر وجوده فلا تأثير له فيما ثم ،

وإنما تأثيره عندكم بما تحت فلك القمر . فكيف ولا حقيقة له ؟

بل ما يدّعون من « المجردات » ، و « المفارقات » ، غير « النفس الناطقة » ، ك « العقول » ،

و « النفوس » ، إنما وجدها في الأذهان ، لا في الأعيان ، كما بسط الكلام عليها في

« الصفدية » ، وغيرها .^٢ فان ما يقولونه من « العقليات » ، في الطييمات غالبه صحيح ،

وكذلك في الحساب المجرد - حساب العدد والمقدار ، الكم والكيف - فان هذا كله

صحيح ، وإنما يغلط الانسان فيه من نفسه .

ابن سينا والعبيديون الاسماعيلية

وأما الآليات 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

٢ . 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 العرضي » ، لكنه ليس بموجود .

بينه من الملاحدة الباطنية . أتباع الحاكيم^١ وغيره من العبيدين الاسماعيلية . وأولئك كانوا يستعملون التأويل الباطن في جميع أمور الشريعة - علميتها وعمليتها - 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 . وادعوا أن ميمون القداح^٢ ابن محمد هذا ، وسما 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 »^٣ ، وغيره من علماء المسلمين . ١٠

وأما قرامطة البحرين أبو سعيد بن الجنائي^٤ وأصحابه ، فأولئك كانوا يتظاهرون بالكفر الصريح . ولهذا قتلوا الحجاج ، وألقوه في بحر زمرم ، وأخذوا الحجر

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 تعبر في ص ١٤٧ . ج ٢ . من « مفتاح دار السعادة » . تقدم ذكر الحاكم العبيدي في هذا الكتاب في ص ١٤١ . وعلقنا هناك من سيرته وأحوال العبيدين .

٢ - ميمون القداح : هو جد عبيد الله المهدي مؤسس دولة العبيدين . 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 قداماً لأنه كان كحالا 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 علي ولم يعرفه أحد من علماء النسب . وسماه جملة الناس « الفاطميين » .

٤ - أبو سعيد بن الجنائي : كذا بالأصل « ابن الجنائي » . هو الحسن بن هرام أبو سعيد الجنائي القرمطي صاحب هجر ، والجنابي نسبة إلى جنابة بلد بالبحرين . كان قصيراً . مجتمع الخلق . أسمى . كرية المنظر ، فلذلك قيل له « قرمطي » . ونسبت إليه « القرامطة » . ظهر بالبحرين سنة ٢٨٦ . قال الصولي : كان أبو سعيد فقيراً يرفو غربال دقيق . فخرج إلى البحرين . وانضم إليه طائفة من إقاياء الزنج واللصوص حتى نقا أمروه . وهزم جيوش الخليفة مرات . قتل خادم له صقل في حمام بقصره سنة ٣٠١ هـ . وخلفه ابنه أبو طاهر الجنابي القرمطي الذي أخذ الحجر الأسود - عن « شذرات الذهب » .

كون ابن سينا
وأهله من
الاسماعيلية

كون الميمون
القداح يهودياً

قرامطة
البحرين

الأسود، وبقى عندهم مدة.

حال
العبيدين
فأظهر 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 يأمرؤن عامتهم بالعبادات،
وهم على درجات مرتبة عندهم، كلما ارتفع درجة عبروا الشريعة عنده، فاذا انتهى
أسقطوا عنه الشرايح.

الحسن بن
صاحب
الألموت
وكان ابن الصبا^٢ من أتباعهم (٢٧١) أخذ عن المستنصر^٥ الذى جرى فى
أيامه فتنة البساسيرى^٦. وهو الذى أحدث السكين، وأصحاب الألموت من أتباعه.
والذين كانوا بالشام كسنان ونحوهم من أتباع أولئك. وباطنهم مركب من مذهب
المجوس والفلاسفة. أخذوا عن المجوس الأصليين: النور والظلمة، وأخذوا عن
الفلاسفة العقل، والنفس، وعبروا هم عن ذلك بـ «السابق» و «التالى».

١ - قال فى «شذرات الذهب» تحت سنة ٢١٧ هـ: فيها حج بالناس منصور الديلى، فدخلوا مكة سالمين. فواقم
يوم التروية عدو الله أبو طاهر القرمطى (ابن أبى سعيد المذكور)، فقتل الحجاج قتلاً ذريعاً فى المسجد وفى
بغداد مكة. وقطع باب الكعبة، واقتلع الحجر الأسود وأخذه إلى مصر، وبقى بها يوماً وعشرين سنة - أهـ ملخصاً.

٢ - «المستظهرى» للغزالي، تقدم ذكره فى ص ١٤٢، تعليق ٣.

٣ - ابن صبا: قال الشهرستانى فى أثناء وصف الباطنية: ثم أصحاب الدعوة الجديدة تكبوا هذه الطريقة حين أظهر
الحسن بن الصباح دعواته، وقصر عن الآلاامات ككته. واستظهر بالرجال. وتحصن بالقلاع. وكان بدء صعوده
إلى قلعة «ألموت» سنة ٤٨٣ هـ - أهـ. قال فى «شذرات الذهب» تحت حوادث سنة ٤٩٤ هـ: فيها كثرت
الباطنية بالعراق والجليل. وزعيمهم الحسن بن صباح، فلكوا القلاع، وقطعوا السبيل، وأهم الناس شأنهم،
واستفحل أمرهم، إلخ.

٥ - المستنصر: هو أبو محمد محمد 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 يجر فى أيام
أحد من أهل بيته - قاله ابن خلكان. تولى سنة ٥١٨ هـ.

٦ - البساسيرى: هو أبو الحارث أرسلان بن عبد الله البساسيرى التركى، مقدم الأتراك ببغداد. وقتله أنه لما عظم
أمره وبكر شأنه ببغداد خرج على الإمام العباسى القائم بأمر الله وقطع خطبته وخطب للمستنصر العبيدى ودعا
له على منابر ما مدة سنة كاملة. حتى جاء السلطان طغرل بك السلجوق 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

فلما دخل معهم المتفلسفة كابن سينا وأمثاله تبين لهم أن ما يدَّعونه على الرسول من التأويلات مما يعلم بطلان كثير منها بالضرورة، والفيلسوف من حيث هو فيلسوف ليس له غرض فيما يعلم أنه باطل. فسلكوا مسلكاً بين مسلك هؤلاء الملاحدة وبين دين المسلمين. فالشرائع الظاهرة أقرّوها ولم يتأولوها، لكن قد يقولون إن بعضها يسقط عن الخاصة. ودخل معهم في هذا طائفة من متصوفة الفلاسفة، كابن عربي وابن سبعين وغيرهما.

وأما العلبيات فتأولوا بعضها، كاللوح، قالوا هو «النفس الكلية»؛ والقلم «الاول»؛ العقل «الفعال»؛ وربما قالوا عن الكوكب، والشمس، والقمر، التي رآها إبراهيم إنها «النفس»، و«العقل الفعال»، و«العقل الاول»؛ وتأولوا الملائكة، ونحو ذلك.

وأما صفات الرب، ومعاد الأبدان، وغير ذلك، فمذهب 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 يخيّل إليهم ما يعتقدونه في أمر الإيمان بالله واليوم الآخر ليتفعّلوا بذلك الاعتقاد، وإن كان باطلاً لا حقيقة له في نفس الأمر. فان هذا غاية أن الأنبياء كذبوا لمصلحة الجمهور. وهم يرون مثل ذلك من تمام حكمتهم. وهم يعظمون شرائع الأنبياء العملية. وأما العلية فعندهم 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 كذباً في الحقيقة لمصلحة الجمهور. ومنهم من يقول: بل الفيلسوف أعظم من النبي، والنبي 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 الإسلامية عما هو قولهم. وفي الكتب المضمون بها على غير أهلها،
وغيرها من كتب مصنفها قطعة من هذا. وبسبب ذلك وقع ابن عربي وأمثاله من
ملاحدة المتصوفة مع هؤلاء. ولهذا كثير 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.

سب
المضمون به
غير أهله

وهؤلاء المتفلسفة ومتصوفهم كابن سبعين وأتباعه يحوزون أن يكون الرجل
يهودياً أو نصرانياً أو مشركاً بعد الأوثان. فليس الإسلام عندهم واجباً، ولا
اليهود والتتصر والشرك محرماً. لكن قد يرجحون شريعة الإسلام 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 جهل
التيروائل ما أسلوا. فإن الإسلام عندهم خير من غيره. وإن كان غيره جائزاً لا
يوالون عليه ويعادون عليه.

م من
يقول
جوب
إسلام

وهذا أيضاً أكثر اعتقاد علماء النصارى. وكثير من اليهود. يرون دين
المسلمين واليهود والنصارى بمنزلة المذاهب في دين المسلمين. فيجوز للرجل عندهم أن

يرى المثل
للمذاهب
نمى

(بقية التعليق السابق) أمه الشيخ محي الدين بن العربي، ورياه. 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 عفيف الدين سليمان بن علي بن عبد الله بن علي التلساني، الأديب الشاعر، أحد زنادقة الصوفية.
قال المناوي: «أثنى عليه ابن سبعين، وفضله على شيخه القونوي. 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 ترجمته 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 الملة إلى تلك ، إما لرجحانها عنده في الدين ، وإما لمصلحة دنياء ، 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 ومشركو 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 توثّر له اليهود والنصارى التأريخ 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 . وذا القرنين بلغ أقصى المشرق والمغرب ، وبني سدّ يأجوج ومأجوج كما ذكر الله في كتابه ، والمقدوني لم يصل لا إلى هذا ولا إلى هذا ، ولا وصل إلى السدّ .

وآخر ملوكهم كان بطليموس^٢ صاحب « المجسطى » . وبعده صاروا نصارى .

وكانت اليونان والروم مشركين كما ذكر ، يعبدون الشمس والقمر والكواكب ،
عبادة الكواكب
ويننون لها هياكل في الأرض ، ويصوّرون لها أصناماً يجعلون لها طلاسم ، 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 س ٨ . وهو ظاهر التصحيف من « الفرس » . وقد طبع صحيحاً في « الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح » ، ج ١ ، ص ١٢٠ . س ٩ ، حيث قال « وإنما وصل إلى بلاد الفرس » .

٢ - قد تقدم ذكره كما هنا تماماً ، مع تحقيقنا عن شخصية « بطليموس » . والتفريق بين البطالة ملوك اليونان و« بطليموس » الحكيم الملك صاحب « المجسطى » ، بكل البسط في ص ١٨٢ . ٣ - 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 أربع مائة سنة — اهـ . وهو الذي قال الله تعالى فيه « نهبت الذي كفر » ، وذلك عند مناظرته مع خليل الله في ادعائه الربوبية — البقرة ٢ : ٢٥٨ .

وسلامه عليه .

وبقايا هذا الشرك في بلاد الشرق — في بلاد الخطأ والترك . يصنعون الأصنام على صورة النمرود ، ويكون الصنم كبيراً جداً ، ويلتقون الشَّبَح في أعناقهم ، ويسبحون باسم (نمرود) (٢٧٦) النمرود ، ويشتمون إبراهيم الخليل .

لأصنام التي
على صورة
النمرود

وكان من النفر القادمين إلى دمشق سنة تسع وتسعين وثمانئة 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 غيرهما من الكواكب . ومن هؤلاء طوائف موجودون في الشام ، ومصر ، والعراق ، وغير ذلك .

كت غريبة

وسبب ذلك أنه يحصل لهم أحياناً من جنس ما يظهر للشركيين الذين كانوا يعبدون الكواكب والأصنام . فانه كانت الشياطين تدخل في الصنم وتكلم عابديه ، فتخبرهم بأمور مكشوفة لهم ، وتأمرهم بأمور يطلبون منهم قضاء حوائجهم .

١٠

قال الله تعالى : إِنْ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا إِنِثَاءً وَإِنْ يَدْعُونَ إِلَّا شَيْطَانًا مَرِيدًا — النساء : ١١٧ . قال ابن عباس : كان في كل صنم شيطان يترأى للسدنة ، فيكلمهم . وقال أبي بن كعب : مع كل صنم جنّة .

مع كل صنم
شيطان

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 يئست العُزَّى أن تعبد بأرض العرب » . وكان خالد يقول : « يا عُزَّى ! كفرانك ، لا سبجانك » . إني رأيت الله قد أهانك . وأما اللات فكانت عند الطائف . ومناة الثالثة الأخرى كانت حذو قُدَيْد بالساحل .

كر الأوثان
التي كانت
حول الكعبة

٢٠

١ — قد ذكر أهل التفسير والسير قصة كسر الأصنام ، 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 بتمامه .

فان المدائن التي للشركيين بأرض الحجاز كانت ثلاثة - مكة . والمدينة . والطائف .
 وكان لكل أهل مدينة طاعوت من هذه الثلاثة . ولهذا خصصها سبحانه بالذكر في
 قوله : **أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ ۖ وَمَنُوءَةَ الثَّالِثَةِ الْاُخْرَىٰ ۖ أَلَكُمُ الذَّكَرُ وَلَهُ
 الْاُنثَىٰ ۚ تِلْكَ إِذَا قِسْمَةٌ ضِيزَىٰ - أَي : قسمة جائرة - إِنَّ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءُ
 سَمِيَتْهُنَّ وَأَنْتُمْ وَالْبَاطِلُ كَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ - التجم ٥٣ : ١٩-٢٢ .**
 فانهم كانوا يجعلون لله أولاداً إناثاً وشركاء إناثاً ، فقال : **أَلَكُمُ الذَّكَرُ وَلَهُ الْاُنثَىٰ ۚ
 تِلْكَ إِذَا قِسْمَةٌ ضِيزَىٰ .**

أصل الشرك من تعظيم القبور وعبادة الكواكب

والشرك (٢٧٧) في بني آدم أكثره عن أصليين :

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 الاسلام . وقد ثبت في الصحيح عن النبي صلى الله عليه
 وسلم أن نوحاً أول رسول بُعث إلى أهل الأرض^١ . 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 تَذَرُنَّ آلِهَتَكُمْ وَلَا تَذَرُنَّ وَدًّا
 وَلَا سُوَاعًا 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 قبائل العرب التي كانت فيهم مثل هذه
 الأصنام^٢ .

٢٠

١ - ذلك في حديث الشفاعة عن أبي هريرة أخرجه الشيخان ، وفيه : **فَيَأْتُونَ نُوحًا** ، 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

والسبب الثاني: عبادة الكواكب. فكانوا يصنعون للأصنام طلاسماً للكواكب، ويتحرّون الوقت المناسب لصنعة ذلك الطلسم، ويصنعونه من مادة تناسب ما يروونه من طبيعة ذلك الكوكب، ويتكلمون عليها بالشرك والكفر. فتأتى الشياطين، فنكلمهم، وتقضى بعض حوائجهم. ويسمونها «روحانية الكواكب»، وهى الشيطان أو الشيطانة التى تضلهم.

عبادة
الكواكب

والكتاب الذى صنّفه بعض الناس وسمّاه «السّرّ 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.

كتاب
السّر المكتوم

(٢٧٨) ولهذا صنّف تنكلوشا البابلي كتابه فى «درجات الفلك»، وكذلك

مؤلفات
فى النجوم

(بقية التعليق السابق) الشيطان، ط. مصر سنة ١٣٢٠ هـ. ص ٩٧-١١٨. وهو بحث جليل فى غاية الافادة.

١ - بهامش الأصل: «كتاب السّر المكتوم نسبة المصنف فى بعض كتبه إلى الرازى». قال فى «كشف الظنون»: «السّر المكتوم فى مخاطبة الشمس والقمر (و النجوم)، للامام غزاليين محمود بن عمر الرازى المتوفى سنة ٦٠٦ هـ. قيل إنه محتلق عليه، فلم يصح أنه له. وقد رأيت فى كتاب أمه للحرالى أبى الحسن على بن أحمد المغزى. قال الذهبي فى «الميزان»: «إن له كتاب «أسرار النجوم». بحر صريح. قال التاج السبكى فى هامش: هذا الكتاب المسمى بـ «السّر المكتوم فى مخاطبة النجوم»، فلم يصح أنه له، وقيل إنه محتلق عليه. وتقدير صحة نسبه إليه ليس بسحر، فيلتأمله من يحسن السحر - اهـ. وعليه رد للشيخ زين الدين سريجا بن محمد الملقب المتوفى سنة ٧٨٨ هـ. وسمّاه «انقضاى البازى فى انقضاى الرازى» - انتهى كلام صاحب «كشف الظنون».

٢ - قال الحافظ ابن كثير فى تاريخه فى قصة إبراهيم الخليل: وهذا يدل على أنه لم يولد بخران، وإنما مولده بأرض الكلدانيين، وهى أرض بابل وما والاها. ثم ارتحلوا قاصدين أرض الكنعانيين، وهى بلاد بيت المقدس. فأقاموا بخران، وهى أرض الكشديانيين فى ذلك الزمان.

٣ - أخرجه أبو داود فى الطب من حديث ابن عباس ونقظه من اقتبس علماً من النجوم. الخ. وأخرجه أيضاً أحمد، وابن ماجه. قال السندى: قوله «وزاد ما زاد». أى: زاد من السحر ما زاد من النجوم.

٤ - تنكلوشاه: قال فى «أخبار الحكماء»: «تنكلوش البابلي، وربما قيل «تنكلوشا»، 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 أيدى الناس موجود - اهـ. وقال فى «كشف الظنون»: «درج الفلك، فى الأحكام لتنكلوشا».

شرك الهند وسحرهم من هذا^١، مثل كتاب طعظم الهندي^٢، وكذلك أبو معشر
البلخي^٣ له كتاب سماه «مصحف القمر»^٤، وكذلك ثابت بن قرة الحرّاني^٥
صاحب الزيج.

حرّان دار الصابئة

فان حرّان^٥ كانت دار هؤلاء الصابئة. 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 الصابئة المشركين حتى جاء الاسلام. ولم يزل بها الصابئة والفلاسفة في دولة
الاسلام إلى آخر وقت. ومنهم الصابئة الذين كانوا ببغداد وغيرها أطباء وكُتّاباً،
وبعضهم لم يُسلم.

ولما قدم الفارابي^٧ حرّان في أثناء المائة الرابعة دخل عليهم، وتعلم منهم، وأخذ

١ - في الأصل: «وسحرهم منه من هذا» زيادة منه، ولعله زائد.

٢ - طعظم الهندي: لم نغثر على أحواله، وقد ذكر في الكشف كتاب طعظم الهندي، فقط في حرف ك.

٣ - أبو معشر البلخي: هو جعفر بن محمد بن عمر أبو معشر البلخي الشجعي المشهور. إمام وقته في نه. صاحب
التصانيف في علم النجاة. منها كتاب المدخل، وكتاب الزيج، وكتاب الآلوف، وغيرها. توفي سنة ٢٧٢ هـ.

٤ - قد ذكر صاحب أخبار الحكماء له مؤلفات عديدة ليس فيها «مصحف القمر». وقال في كشف

الظنون: «مصحف القمر» لهرمس الحكيم، وهو خواص وطلسات باعتبار حلول القمر وسيره في المنازل.

٥ - ثابت بن قرة: بن هارون بن ثابت بن كرايا بن إبراهيم بن كرايا بن ماريوس بن مالاجريوس أبو الحسن،
الحاسب الحكيم الحرّاني، من أهل حرّان انتقل إلى مدينة بغداد. اشتغل بعلوم الأوائل ومهر فيها. وبرع

في الطب، وكان الغالب عليه الفلسفة، وله مقدار عشرين تأليفاً، وكان صابئاً النحلة، توفي سنة ٢٨٨ هـ.

٥ - حرّان: هي مدينة مشهورة بالجزيرة خرج منها علماء أجلاء منهم بنو تيمية أسرة المصنف رح ذكر ابن

جرير الطبري في تاريخه أن هارون عم إبراهيم الخليل عليه السلام عمرها. فسميت باسمه وقبل هارون،

ثم لأنها عريت فقبل «حرّان» والنسبة إليها «حرّاني». - عن «ثغرات الذهب» بتصرف نقلاً عن ابن خلكان.

٦ - هيكل المريخ: في الأصل «هيكل بهرام المريخ».

٧ - الفارابي: هو أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان بن أوزنغ الفارابي التركي الحكيم المشهور الملقب «المعلم»

عنهم ما أخذ من المتفلسفة . وكان ثابت بن قرّة قد شرح كلام أرسطو في الإلهيات ، وقد رأيت ويشت بعض ما فيه من الفساد . فان فيه ضللاً كثيراً .

وكذلك كان دين أهل دمشق وغيرها قبل ظهور دين النصرانية . وكانوا يصلّون إلى القطب الشمالي . ولهذا توجد في دمشق مساجد قديمة فيها قبة إلى القطب الشمالي . وتحت جامع دمشق معبد كبير له قبة إلى القطب الشمالي كان لهؤلاء .

فان الصابئة نوعان : صابئة حفاء موحّدون ، وصابئة مشركون . فالأولون هم الذين أنى الله عليهم بقوله 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 . 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 والمشرّكين ، فانه ليس فيهم مؤمناً . فلذا قال تعالى : إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّبِيَّةَ وَالنَّصْرَى وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنْ لَمْ يَفْصَلْ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَمَةِ إِنْ لَمْ يَفْصَلْ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَمَةِ . ألم يذكر - الحج ٢٢ : ١٧ . فذكر الملل الست هؤلاء ، وأخبر أنه يفصل بينهم يوم القيامة . لم يذكر

في الست من كان مؤمناً ، وإنما ذكر ذلك في الأربعة فقط .

(بقية التعليق السابق) الثاني ، أكبر فلاسفة المسلمين ، صاحب التصانيف في الحكمة والمنطق والموسيقى . أمد المنطق عن أبي بشر متى بن يونس الحكيم ببغداد ، ثم ارتحل إلى مدينة حران وفيها يوحنا بن حبلان الحكيم البصري فأخذ عنه طرفاً من المنطق أيضاً . توفي بدمشق سنة ٢٢٩ هـ .

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 ويقرّون بمعاد الأبدان ، فأولئك من الصابئة الخفاء الذين أثنى الله عليهم .

ثم المشركون من الصابئة كانوا يقرّون بحدوث هذا العالم ، كما كان المشركون من العرب تُقرّ بحدوثه ، وكذلك المشركون من الهند . وقد ذكر أهل المقالات أن أول من ظهر عنه القول بقديمه 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 ، فحولها ملك الروم أبو قسطنطين ، فتزوجها ، فولدت له قسطنطين ، فنصرت ابنها قسطنطين . وهو الذي أظهر دين النصارى ، وبني القسطنطينية . وفي زمنه ابتدع النصارى هذه الأمانة ، التي اتفقت عليها طوائفهم اليوم ، فانه اتفق عليها ثلثمائة وبضعة عشر من علمائهم وعُبادهم .

قالوا : وهو الذي ابتدع الصلوة إلى الشرق . وإلا فلم يصل قط أحد من أنبيائهم وأتباعهم إلى الشرق . ولم يشرع الله مكاناً يصلّى (٢٨٠) إليه إلا الكعبة .

والأنبياء - الخليل ومن قبله - إنما كانوا يصّلون إلى الكعبة . وموسى صلى الله عليه وسلم لم يكن يصلّى إلى بيت المقدس . بل قالوا إنه كان ينصب قبة العهد إلى

١ - هيلانة : (St. Helena) سنة ٢٤٨-٢٢٨ م . قال المصنف في «الجواب الصحيح» ، ج ٣ ، ص ١٥ وما بعده ، حكاية عن سعيد بن الطريق ، بطريرك الاسكندرية : وملك على برنطية وما والاها قسطنطس أبو قسطنطين فخرج قسطنطس إلى ناحية الجزيرة والرها فنظر فيها امرأة حسنة جميلة يقال لها هيلانة وكانت قد تنصرت على يد أسقف الرها فخطبها قسطنطس من أبيها ، فزوجه إياها وولدت هيلانة قسطنطين (Constantine the Great) سنة ٢٢٧-٢٢٧ م وملك قسطنطين سنة ٣٠٦-٣٢٧ وتنصر في اثني عشرة سنة من ملكه وفي خمس عشرة سنة من رئاسته كان الجمع بمدينة نيقية الذي رتب فيه الأمانة الارثوذكسية . (Greek Orthodox Church) . - انتهى ملخصاً ، والسنون 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 المجسدة التي لها ظل ، فاتخذ النصارى الصور المرقومة في الحيطان والسقوف التي لا ظل لها . وكان أولئك يسجدون للشمس والقمر ، فصارت النصارى يسجدون لإلهها ، وجعلوا السجود لإلهها بدلاً من السجود لها .

كون النصرانية
مركبة من دين
الأنبياء ودين
المشركين

فضل محمد صلى الله عليه وسلم إمام التوحيد وأتمته على من تقدم

١٠

ولهذا لما بعث الله خاتم المرسلين وأفضل النبيين محمداً صلى الله عليه وسلم ، إمام التوحيد الذي بعث الله به الرسل قبله ، وأظهره ، وخلّصه من شوائب الشرك ، فظهر التوحيد بسببه ظهوراً . فضله الله به ، وفضل به أمته على سائر من تقدم .

الأنبياء كلهم كانوا مسلمين

فإن الأنبياء جميعهم وأعمهم كانوا مسلمين ، مؤمنين ، موحدين . لم يكن قط دين يقبله الله غير الاسلام . وهو عبادة الله وحده لا شريك له ، كما قال تعالى : **وَسُئِلَ 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**

١٥

كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولاَ أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ - النحل ١٦ : ٢٦ .

٢٠

وفي الصحيحين عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال : «إنا معشر الأنبياء ديننا واحد ، وإن أولى الناس بابن مريم آلانا ، إنه ليس بيني وبينه نبي » .^١ وقد أخبرنا : - مو من حديث أبي هريرة أخرجه البخاري في أحاديث الأنبياء ، ولفظه : «أنا أولى الناس بابن مريم ،

الله في القرآن عن جميع الأنبياء وأممهم - من نوح إلى الخواريين - 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** - الأعراب ٣٣ : ٧ .

وقال تعالى : **يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ** . **وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ** . فَتَقَطُّعُوا أَمْرُهُمْ بَيْنَهُمْ زُبُرًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ - المؤمنون ٣٣ : ٥١-٥٢ .

وقال تعالى : **فَاقِمِ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ** . **مُذِيبِينَ إِلَيْهِ وَاتَّقُوهُ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ** . **مِنَ الَّذِينَ قَرَّوْا دِينَهُمْ وَكَانُوا شَيْعًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ** - الروم ٣٠ : ٣٢-٣٣ .

وقال تعالى : **كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً** . **فَاخْتَلَفُوا** ، كما قال في يونس ١٠ : ١٩ . **فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ** . **وَأَنزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيُحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اختلفوا فيه** . **وَمَا اختلف فيه إلا الذين أوتوه من بعد ما جاءهم البينات بغيا بينهم** . **فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا** .

(بقية التعليق السابق) والأنبياء أولاد علات ، ليس بنو وبينه نبي . . وفي رواية : أنا أولى الناس بعيسى بن مريم في الدنيا والآخرة ، والأنبياء إخوة لعلات ، أمهاتهم شتى ودينهم واحد . . وأخرجه أيضاً مسلم ، وأحمد ، وأبو داود .

اٰخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِآٰذِنِهِ ط وَاللّٰهُ يَهْدِي مَن يَّشَآءُ اِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيْمٍ

— البقرة ٢ : ٢١٣

فالرسل — صلوات الله عليهم أجمعين — أولهم وآخرهم بعثوا بدين الاسلام ، وهو 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 ^١ .

فتنوع شرائع الأنبياء كتنوع الشريعة الواحدة . ولهذا قال تعالى : لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا — المائدة ٥ : ٤٨ . فالشرعة : الشريعة ، والمنهاج : الطريق والسيل . فالشرعة 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 السن رسله أن يعبد مع الله غيره .

ومن لم يعبد الله أصلاً ، كفرعون ونحوه ، ممن قال الله فيهم : إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ — المؤمن ٤٠ : ٦٠ ، فهو لا معظلة ، وهم شر الكفار . ومع هذا يكون لهم ما يعبدونه دون الله ، كما قال تعالى في قوم فرعون : وَيَذَرِكْ وَالْهِتَكَ — الاعراف ٧ : ١٢٧ . فقال غير واحد من السلف : كان له آلهة يعبدها .

ومن عبد مع الله إلهاً آخر فهو مشرك الشرك الأكبر الذي لا يغفره^(٣٣) الله ، وإن

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 ، فقرحت اليهود ، فاستقبلها سبعة عشر شهراً . وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يحب أن يستقبل قبله إبراهيم ، فكان يدعو وينظر إلى السماء ، فنزلت : قد نرى تقلب وجهك في السماء . وأخرجه البخاري من حديث البراء بن عازب رضي الله عنه .

حقيقة الدين
عبادة الله
وحده

المعظلة شر
الكفار

الشرك في
عبادة الله

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 شفعاء يشفعون لهم ، يتقربون بهم إلى الله ، كما قال تعالى : وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمُوتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ - الزمر ٢٩ : ٢٨ ، ولعن ٢١ : ٢٥ . وقال تعالى : وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَؤُلَاءِ شُفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللَّهِ ط قُلْ أَتَنْتَبِهُونَ اللَّهُ يَمَّا لَا يَعْلَمُ فِي السَّمُوتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ - يونس ١٠ : ١٨ . وقال تعالى : وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى - الزمر ٢٩ : ٢٠ . 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 للمقدمتين دون الزيادة والنقص شرط باطل . فهو وإن حصل به ١٥ يقين فلا يستفاد بخصوصه يقين مطلوب بشئ 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 أ : ب ، وكل ب : ج ، وكانت المقدمتان معلومتين ، فلا ريب أن هذا التأليف يفيد العلم بأن كل أ : 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 ذكره من أن « الشكل الأول » من « الافتراضى » يفيد المطالب الأربعة — النتائج الأربعة : الموجبة ، والسالبة ، والجزئية ، والكلية ؛ وأن « الثانى » يفيد السالبة الكلية والجزئية ؛ وأن « الثالث » يفيد الجزئية — سالبة كانت أو موجبة .

وفى « التلازم » استثناء عين المقدم ينتج عين التالى ، واستثناء نقيض التالى ينتج نقيض المقدم . (٢٨٤) وهو قول نظار المسلمين : « وجود الملزوم يقتضى وجود اللازم ، وانتفاء اللازم يقتضى انتفاء الملزوم » . بل هذا مع اختصاره فانه يشمل جميع أنواع الأدلة ، سواء سُميت « براهين » أو « أقيسة » أو غير ذلك . فان كل ما يستدل به على غيره فانه 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 ، فانه يتمتع أن يقوم على الباطل دليل صحيح . ومن عرف أن الدليل صحيح علم أن لازمه الذى هو المطلوب حق ، فانه يجب إذا كان الدليل حقاً أن يكون المطلوب المدلول عليه حقاً ، وإن تنوعت صور الأدلة ومقدماتها وترتيبها .

ولهذا كان الدليل الذى يصور بصورة القياس « الافتراضى » يصور أيضاً بصورة « الاستثنائى » ، ويصور بصورة أخرى غير ما ذكره من الألفاظ وترتيبها . والمقصود هنا الكلام على ما ذكره كما ذكرنا الكلام على « الشرطى المتصل » .

و « التقسيم » قد يكون مانعاً من الجمع والخلو ، كما يقال : العدد إما شفع وإما وتر . وهما فى معنى التقيضين الذين لا يجتمعان ولا يرتفعان . فقد يكون مانعاً من الجمع دون الخلو ، كالضدين الذين لا يجتمعان وقد يرتفعان ، كما يقال : هذا إما أسود وإما أحمر ، وقد يخلو منها

١ — المدلول عليه : فى الأصل « مدلول عليه » .

وقد يكون مانعاً من الخلو دون الجمع ، كعدم المشروط ووجود الشرط . والمراد مانعة الخلو 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 المعقدة 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 صحته صلواته بغير وضوء ، أو وجب رحمه بغير زناء . 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 رحمه .

وكذلك لو قيل : ليس في الوجود « واجب » ولا « يمكن » ، ولا « قديم » ولا « محدث » ، فقول : لا بد في الوجود من « واجب » أو « يمكن » ، 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 مانعة الجمع والتقيضين . وهذه الصورة - صورة « التقسيم » الذي هو الشرطي المنفصل - هي والخلو

أيضاً تعود إلى اللزوم ، فإنه يلزم من وجود أحد الضدين عدم الآخر ، ومن عدمه وجوده . وهذه مانعة الجمع والخلو .

فهذه الأشكال وإن تكثرت فجميعها تعود إلى أن الدليل يستلزم المدلول . ويمكن تصوير ذلك بصور متعددة مما 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 جذر أوسط . ثم الأوسط إن كان محمولا في الصغرى ، موضوعاً في الكبرى ، فهو « الشكل الأول » المنتج للطالب 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 أبعدا عن الطبع . وأكثرهم لا يذكرونه ، فيجعلون الأشكال خمسة : هذه الثلاثة مع « الاستثنائي » - الشرطي المنفصل ، والشرطي المتصل .

فهذه الأشكال إذا قُدر 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 . فإن كانت العبارة

حصرهم
البرهان في
سنة اشكال

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 ذكروه. وإن كانت العبرة بالمعنى كان ذلك أدلّ على فساد ما ذكروه. 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 ذكروه أو غيره.

والصواب فى هذا الباب أن يقال: ما ذكروه إذا كان صواباً فإنه تطويل للطريق، وتبعد للطلوب، وعكس للقضود. فإنهم زعموا أنهم جعلوه آلة قانونية تمنع الذهن أن يزلّ فى فكره. وما ذكروه 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 ممن لم يلتزم وضعهم وسلك إلى المطلوب بفطرة الله التى فطر عباده عليها. ولهذا لا يوجد أحد ممن حقق علماً من العلوم كان ملتزماً لوضعهم

ولهذا يقال: كثرة هذه الأشكال وشروط تاجها تطويل قليل الفائدة كثير التعب. فهو لحم جبل غث على رأس جبل وعمر، لا سهل فيرتقى ولا سمين (٢٨٥) فيقتل. فإنه متى كانت المادة صحيحة أمكن تصويرها بالشكل الأول الفطرى. فبقية الأشكال لا يحتاج إليها، وإنما تفيد بالرد إلى الشكل الأول، إما بإبطال النقيض الذى يتضمنه قياس «الخالف»، 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

والفطرة تصور القياس الصحيح من غير تعليم. والناس بفطرتهم يتكلمون بالأنواع الثلاثة: التداخل، والتلازم، والتقسيم، كما يتكلمون بالحساب ونحوه. والمنطقيون

تصور الفطرة
القياس
الصحيح
بغير تعليم

قد يسلبون ذلك .

ويقولون : إن المقدمتين لا بد منهما ، لا أكثر ولا أقل . ويقولون : أكثر الناس
يخذفون إحدى المقدمتين لظهورها اختصاراً ، ويسمون هذا « قياس الضمير » . وإن
احتجاج المطلوب إلى مقدمات جعلوا القياس معنى أقنعة 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
لزمه له استدلال 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 ،
وهلم جرأ .

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
مواده 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 » .

ونبين أن المواد اليقينية التي ذكرناها لا يحصل بها علم بالأمور الموجودة ، فلا يحصل بها مقصود نذكر به النفوس .

بل ولا علم بالحقائق الموجودة في الخارج على ما هي عليه إلا من جنس ما يحصل لا يعلم كون الكلية كلية بـ «قياس التمثيل» . فلا يمكن قط أن يحصل بـ «القياس الشمولي المنطقي» الذي يسمونه «البرهاني» علم إلا وذلك يحصل بـ «قياس التمثيل» الذي يستضعفونه . فإن 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 بـ «قياس التمثيل» .

وكلا القياسين ينفع به إذا تُلقت بعض مقدماته الكلية عن خبر المعصوم إذا استعملت في الآليات بطريق «الأولى» ، كما جاء به القرآن . وأما بدون هذين فلا ينفع في الآليات ، ولا ينفع أيضاً في الطبيعيات منفعة عليية برهانية ، وإنما يفيد قضايا عادية قد تتحرف 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 تمعوا في الهندسة ليتوصلوا بذلك إلى علم الهيئة ، كصفة الأفلاك والكواكب ، ومقادير ذلك وحركاته . وهذا بعضه معلوم بـ «البرهان» ، وأكثره غير معلوم بـ «البرهان» ، وبينهم فيه من الاختلاف ما يطول وصفه . فصار المعلوم (٢٨٧) براهينهم من الرياضى وغيره أمر لا تركو به النفوس ، ولا يعلم به الأمور الموجودة إلا كما يعلم بـ «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،
والسالة الكلية لا تغد حكماً كلياً إلا مع موجبة كلية.

بيان أصناف اليقنيات عندهم التي ليس فيها قضية كلية

فإذا كان لا بد في كل قياس من قضية كلية فنقول: المواد اليقنيات قد حصروها

في الأصناف المعروفة عندهم.

أحدها: الحسيات. ومعلوم أن الحس لا يدرك أمراً كلياً عاماً أصلاً.

الأول:
الحسيات

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 والنادة التي هي من جنس «قياس التمثيل» لما يعلونه من الحكم الكلي،

لا فرق بينه وبين «قياس الشمول» و«قياس التمثيل». وإن علم ذلك بواسطة اشتمال

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 الجرم 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 لاقته» فقد أخطأ. فانه لا بد من كون المحل قابلاً للاحراق، إذ قد

علم أنها لا تحرق (٢٨٨) كل شيء، كما لا تحرق السمنذل^١، والياقوت؛ وكما لا تحرق

الأجسام المظلية بأمور مصبوعة. وأما خرق العادة فقام آخر.

ولا أعلم في القضايا الحسية كلية لا يمكن نقضها، مع أن القضية الكلية ليست

كونه ليس
في الحسيات
قضية كلية

حسية. وإنما القضية الحسية أن «هذه النار تحرق»، فإن الحس لا يدرك إلا شيئاً

خاصاً. وأما الحكم العقلي فيقولون إن النفس عند رؤيتها هذه المعينات تستعد لأن

١ - السمنذل: كالسفرجل. قال أبو سعيد: طائر بالهند لا يغرق بالنار. ويقال فيه أيضاً «السندل» بالباء.

عن كراع. ويقال إنه إذا هرم وانقطع نسله ألقي نفسه في البحر فيموت إلى شبابه - تاج العروس.

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 العاديات قضية كلية لا يمكن نقضها باتفاق العقلاء . بل والفلاسفة يحوزون 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 « مسألة الصفدية » .^{١٠}

والثاني : الوجديات الباطنة ، كادراك كل أحد جوعه وعطشه ، وجهه وبغضه ، وألمه ولذته . وهذه كلها جزئيات ، وإنما يعلم الإنسان حال غيره والقضية الكلية بـ « قياس التمثيل » . بل هذه لا يشترك الناس في إدراك كل جزئ منها كما قد يشتركون في إدراك بعض « الحسيات » المنفصلة ، كالشمس والقمر . ففيها من الخصوص في المدرك والمدرك ما ليس في « الحسيات » المنفصلة ، وإن اشتركوا في نوعها . فهي تشبه (٢٨٩) « العاديات » .

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 انحراقها .^{١١}

١ - مسألة الصفدية : كتب بهاشم الأمل هنا : المصنف « المسئلة الصفدية » - ٥١ . ولم نذكر على تصنيف للمصنف باسم « المسئلة الصفدية » ، ولكن يوجد له في مسألة معجزات الأنبياء وما والاها مصنف مهم مبسوط باسم « كتاب النبوات » ، وقد طبع بإدارة الطباعة المنيرية بمصر سنة ١٣٢٦ 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 نبيًا . وقالوا : النبوة مكتسبة . وصار
فضلاؤهم تعرض 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 .
وضموا هذا إلى أن جميع الحوادث إنما تحدث عن حركة الفلك . وهو من أفسد
أصولهم التي ضلوا بها .

والثالث : المجربات . وهي كلها جزئية . فان التجربة إنما تقع على أمور معينة .
وكذلك المتواترات . فان المتواتر إنما هو ما علم بالحس من مسموع أو مرئي .
فالمتسوع قول معين ؛ والمرئي جسم معين ، أو لون معين ، أو عمل معين ، أو أمر ما معين .
وأما الحدسيات إن جعلت يقينية فهي نظير المجربات إذا الفرق بينها لا يعود إلى
العموم والخصوص ، وإنما يعود إلى أن المجربات تتعلق بما هو من أفعال المجربين ،
والحدسيات تكون عن أفعالهم . وبعض الناس يسمى الكل « تجربات » .

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 تولم « الواحد نصف الاثنين » ،

دعوى ابن
عربي ختم
الولاية

١٠

ثالث :
المجربات

الحدسيات

٢٠

لم يبق معهم
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 بـ «القياس البرهاني» . وهذا هو المطلوب .

لا دليل مهم على حصر أقسام الوجود في «المقولات العشر»
ولهذا لم يكن لهم علم بحصر أقسام الوجود . بل أرسطولما حصر أجناس الموجودات من^١ «المقولات العشر» : الجوهر ، والكم ، والكيف ، والأيْن ، ومتى ، والوضع ، وأن يفعل ، وأن يفعل ، والملك^٢ ، وقد جمعها بعضهم في بيتين ، فقال :^{١٠}

زَيْدُ الطَّوِيلُ الْأَسْوَدُ ابْنُ مَالِكٍ ٥ فِي دَارِهِ بِالْأَمْسِ كَانَ يَتَمَكَّى^١
^٢ ^٣ ^٤ ^٥ ^٦ ^٧

فِي يَدِهِ سَيْفٌ أَضْأَهُ فَانْتَضَى^٨ ٥ فَهَذِهِ عَشْرُ مَقُولَاتٍ سُوءِ^٩
^{١٠}

لما حصرها «المعلم الأول» في «الجوهر» و «الأعراض» التسعة اتفقوا على (٢٩٠) أنه لا سبيل إلى معرفة صحة هذا الحصر ، حتى جعل بعضهم أجناس «الأعراض» ثلاثة ، وقيل غير ذلك .

١٥

لا دليل مهم على حصر الموجودات في «الجواهر الخمسة»

وكذلك لما قسموا «الجوهر» إلى خمسة أقسام : العقل ، والنفس ، والمادة ، والصورة ، والجسم ، وجعلوا «الجسم» قسمين : فلكيًّا ، وعنصريًّا ، 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^٢ حصر الأجسام في الفلكيات والعنصريات . وهم معترفون بإمكان وجود أجسام وراء

١ - من : كذا ولعله . في . . . ٢ - كذا بـ «قط» الإضافة ، . وتقدم ذكرها بالترتيب التام في ص ١٣٢ .

الآفلاك . فلا يمكن الحصر فيما ذكر حتى يعلم انتفاء ذلك ، وهم لا يعلمون انتفاءه . فكيف وقد قامت الأدلة على ثبوت أعيان قائمة بأنفسها فوق الآفلاك ، كما قد بسط في موضعه .

وهم منازعون في « واجب الوجود » هل هو داخل في مقولة « الجوهر » ؟ فأرسطو والقديما 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 انتسبوا إلى الاسلام ، كابن سينا وأمثاله ، وجعلوا هذا عوضاً عن تقسيم المتكلمين « الموجود » إلى « قديم » و « حادث » ، و « سلكوا طريقة وركبوها من كلام المتكلمين ومن كلام سلفهم ، مثل استدلال أولئك بـ « التركيب » على « الحدوث » ، فاستدل هو بـ « التركيب » على « الامكان » .

نزاعهم في كون
« واجب
الوجود »
داخلاً في
« الجوهر »
أم لا

الكلام على قول الخليل عليه السلام « هذا ربي »

(٢٩١) وأولئك زعموا أن قول إبراهيم « لَا أَحِبُّ الْآفَاقِينَ » - الأنعام ٦٠: 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 .

فقال هؤلاء : بل « الآفول » الذي هو « الحركة » دليل على أن المتحرك « يمكن وإن كان قديماً أزلياً » . قالوا : و « الآفول » هو في حظيرة « الامكان » ، وقوله « لا أحب الآفولين » أي « الممكنين وإن كان الممكن قديماً » .

وكان قديما المتكلمين يمثلون الدليل العقلي بقولهم : كل متغير محدث ، والعالم متغير ، فهو محدث . فجاء الرازي في « محمّصه » ، 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. ويثبت أن كل واحد من الاستدلال بالحركة على «الحدوث»، أو «الامكان»، دليل باطل، كما يقول ذلك أكثر العقلاء من أتباع الأنبياء، وأهل الكلام، وأساطين البلاغة.

ولكن كان قومه يعبدون الكواكب مع اعترافهم بوجود رب العالمين. وكانوا يعبدون
الكواكب
مع اعترافهم
بوجود الرب
مشركين يتخذ أحدهم له كوكباً يعبد، ويطلب حوائجه منه، كما تقدم الإشارة إليه.
ولهذا قال الخليل عليه السلام: أَفَرَأَيْتُمْ مَا كُنْتُمْ تَعْبُدُونَ ۖ أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ
الَّذِينَ كَفَرُوا ۖ قَالَتْهُمْ عَذُوبِي إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِينَ - الشعراء: ٢٦-٢٧

وقال تعالى أيضاً: قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ إِذْ قَالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَءُؤُكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ أَبَدًا حَتَّى تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَحَدُّهُ إِلَّا قَوْلَ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ لَأَسْتَغْفِرَنَّ لَكَ وَمَا أَمْلِكُ لَكَ مِنَ اللَّهِ مِن شَيْءٍ - الممتحنة: ٦٧-٦٨
فأمر سبحانه بالتأسي بإبراهيم والذين معه في قولهم (٢٩٢) لقومهم إِنَّا بُرَءُؤُكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ

وكذلك ذكر الله عنه في سورة الصافات أنه قال لقومه: مَا ظَنُّكُمْ بِرَبِّ الْعَالَمِينَ - الصافات: ٢٥-٢٦ وقال لهم: أَتَعْبُدُونَ مَا تَحْنُونَ ۖ وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ - الصافات: ٢٧-٢٨-٢٩

فالقوم لم يكونوا جاحدين لرب العالمين. ولا كان قوله «هذا ربي»، - الأنعام: ٦٦ و٧٦ و٧٧ و٧٨ - «هذا الذي هو خلق السموات والأرض»، على أي وجه قاله - سواءً قاله إلزاماً لقومه، أو تقديرأ، 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 مُعْبَادُ الشَّمْسِ وَالْقَمَرِ وَالْكَوَاكِبِ يَعْبُدُونَهَا كَمَا يَعْبُدُ عِبَادُ
الْأَصْنَامِ لِلْأَصْنَامِ ، وَكَأَيُّ عِبَادِ الْأَنْبِيَاءِ وَالصَّالِحِينَ لَهُمْ وَلِتَمَازِلَهُمْ ، وَكَمَا يَعْبُدُونَ
آخَرُونَ الْمَلَائِكَةَ ، وَآخَرُونَ يَعْبُدُونَ الْحَيَّةَ ، لَمَّا يَرْجُونَ بِعِبَادَتِهَا مِنْ جَلْبِ مَنْفَعَةٍ أَوْ
دَفْعِ مُضَرَّةٍ ، لَا لِاعْتِقَادِهِمْ أَنَّهَا خَلَقَتِ الْعَالَمَ .

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 ط قُلْ أَتَنْتَبِهُونَ اللَّهُ يَمَّا لَا يَعْلَمُ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ
- يونس ١٠ : ١٨ . وقال تعالى : وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ

اتخاذها شفعا
ووسائط
بينهم
وبين الرب

إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى - الزمر ٢٩ : ٢ . وقال تعالى : وَأَنْذِرْ بِهِ الَّذِينَ
يَخَافُونَ أَنْ يُحْشَرُوا إِلَى رَبِّهِمْ لَيْسَ لَهُمْ مِنْ دُونِهِ وَلِيٌّ وَلَا شَفِيعٌ
- الأنعام ٦ : ٥١ . وقال [تعالى] : أَنْ تُبْسَلَ نَفْسٌ بِمَا كَسَبَتْ لَيْسَ لَهَا
مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيٌّ وَلَا شَفِيعٌ - الأنعام ٦ : ٧٠ . وقال تعالى : اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ
السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ ط مَا لَكُمْ
مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا شَفِيعٍ - السجدة ٢٢ : ٤ .

والشفاعة التي أخبرت بها الرسل هي أن يأذن الله للشفيع فيشفع ، فيكون الأمر
كله لله ، كما قال تعالى : مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ - البقرة ٢ : ٢٥٥ .
(٢٩٣) وقال : لَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنْ ارْتَضَى - الأنبياء ٢١ : ٢٨ . وهذا بخلاف ما
اتَّخَذَهُ الْمُشْرِكُونَ مِنَ الشُّفَعَاءِ .

الشفاعة
الحقة

وأما الفلاسفة القائلون بتقديم العالم فالشفاعة عندهم أن يفيض على المستشفع من
الشفيع ما يقصده من غير قصد الشفيع ولا سؤال منه ، كما ينعكس شعاع الشمس من
المرآة على الحائط : وقد ذكر ذلك ابن سينا ومن تلقى عنه ، كصاحب « الكتب
المضنون بها على غير أهلها » ومن أخذ عنه .

الشفاعة عند
الفلاسفة

٢٠

القياس المقام الرابع - الوجه الأول: قول من زعم أن عالم الغيب هو العالم العقلي ٣٠٧

وهذا الشرك أعظم من شرك مشركي العرب، والنصارى، ونحوهم. فإن أولئك كانوا يقولون: صانع العالم فاعل مختار، وإن الشافع يستله ويدعوه. لكن يثبتون شفاعته بغير إذنه، وشفاعته لما ليس له شفاعته، ويعبدون الشافع ويسألونه من دون الله، ويصورون على تمثاله صورة يعبدونها. وكانت الشياطين تدخل في تلك الأصنام وتكلمهم، وتترأى للسدنة 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 تحقق 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:

ردُّ لقول من زعم أن عالم الغيب هو العالم العقلي

ومن زعم أن عالم الغيب الذي أخبرت به الرسل هو العالم للعقلي الذي يثبتونه هؤلاء فهو من أضل الناس. فإن ابن نسينا ومن سلك سبيله في هذا، كالشهرستاني والازى وغيرهما، يقولون: إن الالهيين يثبتون العالم العقلي، ويردّون على الطبيعيين منهم الذين لا يثبتون إلا العالم الحسى. ويدّعون أن العالم العقلي الذي يثبتونه هو ما أخبرت به الرسل من الغيب الذي أمروا (٢٩٤) بالايمان به، مثل وجود الرب، والملائكة، والجنة.

وليس الأمر كذلك. فإن ما يثبتونه من «العقليات» إذا تحقق الأمر لم يكن لها وجود إلا في العقل. وسميت «مجردات» و«مفارقات»، لأن العقل يجرّد 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 يسمّون 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 الأبدان. ومن قال من أهل الكلام: «إن النفس عرض من أعراض البدن» أو «جزء من أجزائه»، فقوله 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 أثبتوا أعداداً مجردة في الخارج. ثم ردّ ذلك عليهم أفلاطن وشيعته، وأثبتوا ماهيات كلية مجردة، مثل «إنسان كلي»، و«فرس كلي»، — أزلي أبدي 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.

فإنه أرسطو وشيعته، فردّوا ذلك كله عليهم، ولكن أثبتوا هذه «المجردات» في 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 غالطون في ذلك، وأدّتهم عليها في غابة الفساد. وأما (٢٩٥) «النفوس الفلكية»، فكان قداماؤهم يجعلونها 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

القياس المقام الرابع - الوجه الأول : كون أمور الغيب، موجودة ثابتة مشهودة ٣٠٩

عقل الانسان، كالأموال 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 الأزمان ، لا في الأعيان . والمتفلسفة يجعلون « الكلي المشترك » موضوع العلم الالهي .

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 بسط الكلام عليهم في ١٠ غير هذا الموضع .

وغايتهم أنهم يجعلون في أنفسهم شيئاً ، ويظنون أن ذلك موجود في الخارج . ولهذا تقدم الشياطين . فان الشياطين تتصرف في الخيال ، وتلقى في خيالات الناس أموراً لا حقيقة لها . ومحققوا هؤلاء يقولون : « أرض الحقيقة هي أرض الخيال » .

كون بناء
تحقيقهم على
الظن والخيال

كون أمور الغيب، موجودة ثابتة مشهودة

١٥

وأما ما أخبر به الرسل - صلوات الله عليهم - من الغيب فهو أمور موجودة ثابتة أكمل وأعظم مما نشهده نحن في هذه الدار . وتلك أمور محسوسة تشاهد وتحس . ولكن بعد الموت وفي الدار الآخرة . ويمكن (٢٩٦) أن يشهدها في هذه الدار من يختصه الله بذلك ، ليست عقلية قائمة بالعقل . ولهذا كان الفرق بينها وبين الحسيات

١ - كذا بالأصل . والله « أغراضه » .

٢ - كما يحكي ذلك عن الصحابة . منها ما يروى في حديث سارة أنه مر بالنبي صلى الله عليه وسلم ، فقال له : كيف أصبحت ، يا حارة ؟ قال : أصبحت مؤمناً حقاً . قال : « انظر ما تقول » . فان لكل قول حقيقة ، فالحقيقة إيمانك ؟ فقال : عرفت نفسي عن الدنيا ، فأسمرت ليلي وأظلمات نهاري . وكأني أنظر إلى عرش ربي بإذن ؛ وكأني أنظر إلى أهل الجنة يتزاورون فيها ؛ وكأني أنظر إلى أهل الدار يتضاغون فيها .

التي نشهدها أن تلك « غيب » وهذه « شهادة ». قال تعالى: الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ

— البقرة ٢: ٢٠.

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 تُحسّ. بل كل ما يعقل ولا يمكن أن يشهد بحال فانما يكون في الذهن.

والملائكة يمكن أن يُشهدوا ويُروا. والرب تعالى يمكن رؤيته بالابصار، 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 مما يعلم فسادُه بالضرورة عند جماهير العقلاء.

أغاليط المتكلمين والمتفلسفة.

وهذا من أغاليط بعض المتكلمين. كغلطهم في قولهم: إن الأعراض يمتنع بقاؤها، وإن الأجسام متناهية، وإنها مركبة من الجواهر المفردة التي لا تقبل قسمة، ولا يميز منها جانب من جانب. فان هذا غلط. وقول المتفلسفة إنها مركبة من المادة والصورة العقلية أيضاً غلط، كما قد بسط هذا كله في غير هذا الموضع.

وكذلك غلط من غلط من المتكلمين وادّعى أن الله لم يخلق شيئاً بسبب ولا لحكمة، ولا خص شيئاً من الأجسام بقوى وطبائع. وادّعى أن كل ما يحدث فان الفاعل المختار الذي يخص أحد المتماثلين بلا تخصيص أصلاً يحدثه. وأتكرر ما في

(بقية التعليق السابق) قال: « يا حارثة! عرفت، فالزم » — رواه الطبراني في الكبير: عن تفسير ابن كثير،

و« مجمع الزوائد ». وهذا هو مرتبة عين اليقين في الدنيا، جعلنا الله من أهلها!

١ — 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 مبحث « تمثيل التقسيم الحاصر في مسألة الرؤية »، ص ٢٣٨-٢٤٠.

القياس المقام الرابع - الوجه الأول : خلو الماهية ، عن الوجودين الخارجى والذهنى باطل ٣١١

مخلوقات الله وما (٢٩٧) فى شرعه من الحكم التى خلق وأمر لأجلها .

فإن غلط هؤلاء بما سلط أولئك المتفلسفة . وظنوا أن ما يقوله هؤلاء وأمثالهم هو دين المسلمين ، أو قول الرسول وأصحابه . ولهذا كانت مناظرة ابن سينا وأمثاله فى كتبهم لمبتدعة أهل الكلام . فعامة مناظرة ابن سينا هى للعتزلة ، وابن رشد للكلابية . وكانوا إذا بيتنوا 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 .

والخطأ فيما تقوله المتفلسفة فى الآلهيات ، والنبوات ، والمعاد ، والشرائع ، أعظم من خطأ المتكلمين . وأما فيما يقولونه فى العلوم الطبيعية والرياضية فقد يكون صواب المتفلسفة أكثر من صواب من رد عليهم من أهل الكلام ، فإن أكثر كلام أهل الكلام فى هذه الأمور بلا علم ، ولا عقل ، ولا شرع .

ونحن لم نقدر فيما علم من الأمور الطبيعية والرياضية ، لكن ذكرنا أن ما يدعونه من « البرهان » الذى يفيد علوماً يقينية كلية بالأمور الطبيعية ليس كما يدعونه ، بل غالب الطبيعيات إنما هى عادات تقبل التغير ، ولها شروط وموانع . وهم لا يريدون بالقضايا البرهانية الواجب قبولها إلا ما يكون لزوم المحمول منها للموضوع لزوماً ذاتياً لا يقبل التغير بحال . فإذا قالوا « كل أ : ب » ، لم يريدوا أن كل ما هو فى الوجود أ فهو ب ، ولا كل ما وجد أو سيوجد ؛ وإنما يريدون أن كل ما يفرض ويُقدر فى العقل ، بل فى نفس الأمر ، مع قطع النظر عن الوجودين الذهنى والخارجى ، فهو ب . كما إذا قالوا « كل إنسان حيوان » ، فالطبيعة الانسانية من حيث هى (٢٩٨) هى تستلزم الحيوانية .

وهم يدعون 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

غلط المتكلمين
سبب تليط
المتفلسفة

خطأ المتفلسفة
وصوابهم

الطبيعيات
عادات تقبل
التغير

خلو الماهية
عن
الوجودين
باطل

اللازمة للموصوف التي لا تكون له حقيقة إلا بها. لا توجد بدونها.

وقد بُسِط الكلام على فرقهم بين «اللازمة» وبين «الذاتية» المقومة الداخلة في الماهية، وبين «اللازمة للماهية»، «واللازمة لوجودها»، وبين [أن] هذا كله باطل، إلا إذا أُريد به «الماهية» ما يتصور في الذهن، وبـ «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 بُسِط في غير هذا الموضع^١.

بطلان الفرق
بين الذاتي
والدلائم

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 بـ «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^٢.
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.

١ - تقدم بسطه في الوجه السادس من «المقام الثاني»، ص ٦٢-٧٣.

القياس المقام الرابع - الوجه الأول : « الواحد البسيط » الذى هو مبدأ المركبات عدم ٣١٣

و « الواحد البسيط » الذى يصفون به « واجب الوجود » من جنس « الواحد البسيط » الذى يجعلونه مبدأ « المركبات » إذا قالوا : الإنسان مركب من الحيوانية والناطقة ، وينتهى الأمر إلى « واحد بسيط » لا تركيب فيه . فإن هذا الواحد لا يوجد إلا فى الذهن ، لا فى الخارج .

فان قولهم « إنسان مركب من الحيوان والناطق » ، و « الحيوانية » و « الناطقية » لا يصح منه إلا ما يتصور فى الذهن . فان المصور يتصور فى نفسه « إنساناً ناطقاً » ، و « جسماً حساساً » ، متحركاً بالارادة ، ناطقاً . فيكون كل من هذه الأجزاء جزءاً عما تصوره فى نفسه ، واللفظ الدال على جميعها يدل عليها بالمطابقة ، وعلى أبعاضها بالتضمن ، وعلى لازمها بالالتزام . ومجموعها هى تمام الماهية المتصورة فى الذهن ، والداخل فيها هو الداخل فى تلك الماهية ، والخارج عنها هو الخارج عن تلك الماهية . وتلك الماهية بحسب ما يتصوره الذهن . فاذا تصور « إنساناً ضاحكاً » كان « الضاحك » جزء هذه الماهية .

وأما دعوى المدعى أن الإنسان الموجود فى الخارج مركب من هذا وهذا فلا يصح إلا إذا أريد به أنه متصف بهذين الوصفين . ونما قائمان به ، وهو حامل لهما كما يحمل الجوهر أعراضه ، والموصوف صفاته .

وأما أن يقال : إن « الجوهر » مركب من أعراض : أو مركب من جواهر أحدها « جسم » ، والآخر « حساس » ، والآخر « نام » ، والآخر « متحرك بالارادة » ؛ وإن هذا الإنسان المعين فيه جواهر متعددة بتعدد هذه الأسماء ؛ وإن الجوهر الذى هو « الحساس » ليس هو الذى هو « متحرك بالارادة » ، ولا الذى (٣٠٠) هو « جسم » ، ولا الذى هو « ناطق » ؛ ولا « الناطق » هو « الحساس » ؛ فهذا مما يعلم فساده بعد ٢٠ تصوره بالصورة .

توحيد « واجب الوجود » عند الفلاسفة

وكذلك « الواحد » الذى 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 وملذذ ولذة، وعاشق ومعتشوق 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 الملذذ، والعشق هو العاشق. فهذا ونحوه من أقوالهم في صفات «واجب الوجود»، بما إذا تصوّره المتصوّر تصوراً صحيحاً كان مجرد تصوّره يوجب العلم الضروري بفساده.

وقد بسطنا الكلام عليه، وبيّنا ما أُلْجِئنا إلى القول بهذا وكلامهم في «التركيب»، وبيّنا 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 تركيب ممتنع». وهذا أخذوه عن المعتزلة، ليس هذا من كلام أرسطو وذويه. وقد تكلمنا في بيان فساد هذا في مصنف^٣ مفرد في توحيد الفلاسفة، وفي «شرح الإصهبانية»، 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 يقتضي تعدد المصدر، فمصدر ج غير مصدر ب، وذلك يستلزم «التركيب الممتنع».

فقدار كلامهم في التوحيد والصفات كله على لفظ «التركيب». وقد بسطنا القول فيه، وبيّنا خطأ هذا اللفظ من إجمال. فإن «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 يعني به «العقل» الصفة.

٢ - كثير: كذا بالرفع، ولعله «كثيراً» بالنصب، فانه 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 الألويسي ذكر له «كتاب إثبات الصفات» مجلد، ولعله هو. و«شرح

الإصهبانية» 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 - تركيب: كذا، ولعله «تركيب».

رد المصنف

قولهم إثبات

الصفات

تركيب ممتنع

أنواع التركيب

عند خمسة

القياس المقام الرابع - الوجه الثاني: تعلم المعينات، قبل العلم بـ «الكليات». ٣١٥

ووصف خاص^١، كالمركب من «الجنس» و «الفصل». والثالث: تركيب من «ذات» و «صفات». والرابع: تركيب الجسم من «المادة» و «الصورة». والخامس: تركيب 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 منتفية 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 يُعبر عن المعاني الصحيحة المعلومة بالعقل والشرع بعبارة مجحمة توهم معاني فاسدة؛ وقيل لهم: البحث في المعاني، لا في الألفاظ، كما بسط في موضعه^٣.

الوجه الثاني

إن المعين المطلوب عليه بالقضايا الكلية يعلم قبلها وبدونها
الوجه الثاني أن يقال: إذا كان لا بد في كل قياس من قضية كلية فتلك القضية

١ - لهم: بالأصل «له»، ولعل الصواب لهم.

٢ - تقدم الكلام عليه ببعض البسط في ص ٢٢٣-٢٢٥ تحت عنوان: «كون لفظ التركيب مجحلاً يطلق على معان».

٣ - وجه الثاني: هكذا، ولم يذكر لما قبله «الوجه الأول»، ويعتبر ذلك من ص ٣٠٠، أي من ابتداء بحث «بيان أصناف اليقينيات» 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 فقول :

ليس في الموجودات ما تعلم الفطرة له قضية كلية بغير قياس إلا وعليها بالمفردات المعينة من تلك القضية الكلية أقوى من عليها 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 بالمتعين
أقوى من العلم
بالمتكلى

فيقال : المقصود بهذه القضايا الكلية إما أن يكون العلم بالموجود الخارجى ، أو العلم بالمفردات الذهنية . أما الثانى فقائده قليلة ، وأما الأول فما من موجود معين إلا وحكمه يعلم تعيينه . أظهر وأقوى من العلم به عن قياس كلى يتناوله . فلا يحصل بالقياس كثير فائدة ، بل يكون ذلك تطويلاً . وإنما يستعمل القياس في مثل ذلك لأجل الغالط والمعاذ ، فيضرب له المثل وتذكر الكلية ردّاً لغلطه وعقاده ، بخلاف من كان سليم الفطرة . وكذلك قولهم « الضدان لا يجتمعان » . فأى شئين علم تضادهما فانه يعلم أنها لا يجتمعان قبل استحضار قضية كلية بأن « كل ضدّين لا يجتمعان » . وما من جسم معين إلا ويعلم 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 الشئ وعدمه لا يجتمعان ولا يرتفعان . فما من شئ معين إلا ويعلم أنه لا يكون موجوداً معدوماً ، وأنه لا يخلو عن الوجود والعدم . قبل العلم بهذه القضية العامة . وأمثال ذلك كثيرة لمن تدبره .

فلا يحصل
بالقياس
كثير فائدة

ويُعلم أن المصنّيع المطلوب عليه 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 يتقدّر 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 يتكرونها 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. ولأن « قياس الشمول » يكون يقينياً دون « التمثيل »، « منعوا ذلك، وبيّن 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 ينزاع فيه غافق.

بل هذا من أخص صفات العقل التي فارق بها الحس. إذا الحس لا يعلم إلا معيّناً. والعقل يدركه كلياً مطلقاً. لكن بواسطة « التمثيل ». ثم العقل يدركها كلها مع عزوب الأمثلة المعينة عنه. لكن هي في الأصل إما صارت في ذهنه ككيسة عامة بعد تصوره لأمثال معينة من أفرادها. وإذا بعد عهد الذهن بالمفردات المعينة فقد يغلط كثيراً بأن يحل الحكم إما أعم وإما أخص. وهذا يعرض للناس كثيراً

أنواع المفروضات الذهنية

ومن هنا يغلط كثير من يسلك سبيلهم حيث يظن أن ما عنده من القضايا الكلية الصحيحة، ويكون عند التحقيق ليس كذلك. وهم يتصورون الشيء بقولهم، ويكون ما تصوره معقولا بالعقل، فيتكلمون عليه. ويظن أن أهم تكلموا في ماهية مجردة نفسها من حيث هي من غير أن تكون ثابتة في الخارج ولا في الذهن، فيقولون « الإنسان 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 القيود السلبية والثبوتية محققة في الخارج (٣٠٤) على هذا التجريد. وذلك غلط كغلط أوليهم فيما جردوا

١ - إما أعم وإما أخص : كذا في « س » . وأصلها : إما عام وإما خاص . على الرفع بدل « السب » .

خاصة العقل
إدراك
الكليات
والمرتبات

الأميات
المجردة

من العدد، والمثل الانلاطونية، وغيرها. بل هذه المجردات المطلوب عنها كل قيد نبوتى وسلبى لا تكون إلا مقدرة في الذهن.

وإذا قال القائل: فأنا أفرض «الإنسان» مجرداً عن الوجودين الخارجى والذهنى، قيل له: هذا الفرض في الذهن أيضاً كما تفرض سائر المستعرات في الذهن، مثل أن يفرض موجوداً، لا واجباً ولا ممكناً، ولا قائماً بنفسه ولا بغيره، ولا مباحثاً لغيره ولا بجانبه؛ وهذا كله مفروض في الذهن. وليس كل ما يفرضه الذهن أمكن وجوده في الخارج؛ وليس كل ما حكم به الإنسان 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. بل الذهن يتصور أشياء ويقدرها مع علمه بامتناعها، ومع علمه بامكانها في الخارج، ومع عدم علمه بالامتناع الخارجى والامكان الخارجى. وهذا الذى يسمى «الامكان الذهنى». فان «الامكان» يستعمل على وجهين — إمكان ذهنى، وإمكان خارجى. فـ «الامكان الذهنى» أن يمرض الشيء على الذهن فلا يعلم امتناعه، بل يقول «يمكن هذا»، لا لعلمه بامكانه. بل لعدم علمه بامتناعه، مع أن ذاك الشيء قد يكون ممتنعاً في الخارج. 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. فإذا 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.

فقارة يخبر عن أماتهم ثم أحيامهم، كما أخبر عن قوم موسى بقوله: وَإِذْ قُلْتُمْ يَمْمُوسِي لَكَ تَوْفِينِ لَكَ حَتَّى تَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّيْقَةُ وَأَنْتُمْ تُنظَرُونَ. ثُمَّ بَعَثْنَاكُمْ مِنْ بَعْدِ مَوْتِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ - البقرة ٥٥-٥٦.

١ - عن بكاء في «س» وفي أصلنا «من».

وكما أخبر عن المضروب بالبقرة بقوله : فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِنَعْصِهَا ۖ كَذَلِكَ يُخَيِّ اللَّهُ الْمَوْتَى - البقرة ٢ : ٧٣ . وكما أخبر عن : الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ ۖ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ۖ ثُمَّ أَحْيَاهُمْ - البقرة ٢ : ٢٤٣ .

وكما أخبر عن : السَّيِّئَاتِ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا ۚ قَالَ أَنَّى يُخَيِّ اللَّهُ هَذِهِ النَّاسَ أَنْ يَقْتُلَهُمْ ۚ فَآمَنَ اللَّهُ بِإِيمَانٍ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ ۖ قَالَ كَمْ لَبِثْتُمْ ۖ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ ۖ قَالَ بَلْ لَبِثْتُمْ مِائَةَ عَامٍ ۖ فَانْظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ ۖ لَمْ يَتَسَنَّهْ ۖ وَانْظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَ آيَةً لِلنَّاسِ ۖ وَانْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنْشِرُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا ۖ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ ۖ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ - البقرة ٢ : ٢٥٩ . وعن إبراهيم : إِذْ قَالَ رَبِّ ارْنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى ۖ قَالَ أَوْ لَمْ تُؤْمِنْ ۖ قَالَ بَلَىٰ وَلَكِنْ لِيَنْظُرَ قَلْبِي ۖ قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ۖ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءًا ۖ ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَا تَبَنُّكَ سَغِيًا ۖ وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ - البقرة ٢ : ٢٦٠ . وكما أخبر عن المسيح عليه السلام أنه كان يحيي الموتى بإذن الله .^١

وكما أخبر عن أصحاب الكهف أنهم : كَبُشُوا - نَامَا - فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةٍ سِنِينَ وَازْدَادُوا تِسْعًا - الكهف ١٨ : ٢٥ . وقال تعالى : وَكَذَلِكَ أَغْتَرْنَا عَلَيْهِمْ لِيُظَاهَرُوا أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَأَنَّ السَّاعَةَ لَا رَيْبَ فِيهَا ۖ إِذْ يَتَنَازَعُونَ بَيْنَهُمْ أَمْرُهُمْ - الكهف ١٨ : ٢١ . وقد ذكر غير واحد من العلماء أن الناس كانوا قد تنازعوا في (٣٠٦) زمانهم هل يبعث الله الأرواح فقط ، أو يبعث الأرواح والأجساد . 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 .^٢

١ - وعن إبراهيم : كما في دس ، ، ولا يوجد في أصلنا إلا مجرد الآية : وإذا قال إبراهيم رب أرني ... الآية .

٢ - بإذن الله : زيادة من دس ، ، وليس في أصلنا .

فهذه إحدى الطرق التي يبين الله بها إمكان المعاد.

وتارة يستدل على ذلك بالنشأة الأولى ، وأن الاعادة أهون من الابتداء ، كما في قوله : [يَا أَيُّهَا النَّاسُ] إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِّبَيِّنَ لَكُمْ . - الحج ٢٢ : ٥٥ . وكما في قوله : وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ ط قَالَ مَنْ يُعْطِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ ه قُلْ يُخَبِّئُهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ ط وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ - يس ٢٦ : ٧٨-٧٩ . وكما في قوله : [وَقَالُوا] إِذَا كُنَّا عِظَامًا وَرُفَاتًا ؕ إِنَّا لَنَلْمِذُوْنُ نَخْلَقُهَا جَدِيدًا ه قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا ه أَوْ خَلْقًا مِّمَّا يَكْتُمُونَ فِي صُدُورِكُمْ ؕ فَسَيَقُولُونَ مَنْ يُعِيدُنَا ط قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ - الاسراء ١٧ : ٤٩-٥١ . وكما في قوله : وَهُوَ الَّذِي يَسُدُّوا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ - الروم ٣٠ : ١٧ .

ثانية : الاستدلال بالنشأة الأولى

وتارة يستدل على إمكان ذلك بخلق السموات والأرض ، فإن خلقها أعظم من إعادة الانسان ، كما في قوله : وَقَالُوا إِنَّا كُنَّا عِظَامًا وَرُفَاتًا إِنَّا لَنَلْمِذُوْنُ نَخْلَقُهَا جَدِيدًا ه أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ قَادِرٌ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ وَجَعَلَ لَهُمْ أَجَلًا لَا رَيْبَ فِيهِ - الاسراء ١٧ : ٩٨-٩٩ . وكما في قوله تعالى : أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَدِيرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ ط بَلَى ه وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ - يس ٢٦ : ٨١ . وقوله : أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَمْ يَخْلُقْ مِثْلَهُمْ بِقَدِيرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ ط بَلَى إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ - الاحقاف ٤٦ : ٣٣ .

الثالثة : استدلال خلق الأكرام

وتارة يستدل على إمكانه بخلق النبات ، كما في قوله : وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْهِ وَخَمْرَةٍ ط حَتَّىٰ إِذَا أَفْلَحَ سَحَابًا نُّقَالَا هِ هُفْنُهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ

الرابعة : الاستدلال بخلق النبات

القياس المقام الرابع - فساد إثبات الامكان الخارجى بمجرد عدم العلم بالامتناع ٣٢١

فَأَنْزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ ط كَذَلِكَ نُخْرِجُ الْمَوْتَى لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ - الأعراف ٥٧: ٧ . وكما فى قوله: [وَ] اللَّهُ الَّذِى أَرْسَلَ الرِّيحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فُسِقَتْهُ إِلَى بَلَدٍ مَيِّتٍ فَأَحْيَيْنَا بِهِ الْإَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا ط كَذَلِكَ النُّشُورُ - فاطر ٩: ٣٥ .

وقد بسطنا الكلام على هذا وأمثاله فى غير هذا الموضع ، وُبين أن ما عند أئمة النظر - أهل الكلام والفلسفة - من الدلائل العقلية على المطالب الالهية فقد جاء القرآن بما فيها من الحق ، وما هو أكمل 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 » : ' لقد تأملت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية ، فما رأيتها تشفى عيلاً ولا تروى غيلاً ورأيت أقرب الطرق طريقة القرآن - أقرأ فى الإثبات : الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى - ط ٥٠: ٢٠ . إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ - فاطر ١٠: ٣٥ : وأقرأ فى النفى : لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ - تنورى ١١: ٤٢ . وَلَا يَحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا - ط ١١٠: ٢٠ . ومن جرب مثل تجربتي عرف مثل معرفتي .

١٥

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

- « أقسام اللذات » ، قال للعلامة ابن القيم رح فى « اجتماع الجيوش الاسلامية » : هو آخر كتاب للإمام غزالدين الرازى منصفه فى آخر عمره . وهو كتاب مفيد ذكر فيه أقسام اللذات ، وبين أنها ثلاثة أقسام : كالأكل والشرب والنكاح واللباس ؛ واللذة الخيالية الوهمية ، كלذة الرياضة والأمر والنهى والترفع ونحوها ؛ واللذة العقلية ، كلذة العلوم والمعارف . وتكلم على كل واحد من هذه الأقسام - اهـ . وذكره ابن التديم باسم « كتاب اللذة » .

قدّرنا هذا لم يلزم منه ممتنع . فان هذه القضية الشرطية غير معلومة ، فان كونه لا يلزم منه محذور ليس معلوماً (٣٠٨) بالبدية ، ولا أقام عليه دليلاً نظرياً .

وأبعد من إثباته « الامكان الخارجى » به « 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 بتصوّر 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 يمتنع وجوده فى الخارج ، كما يتصور الجمع بين النقيضين والضدين .

فساد إثباته
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 مائتاً لغيره ، وإما أن لا يكون — لا مجانباً ولا مائتاً . ففتوا أنه بإمكان هذا التقسيم العقلى استدلال على إمكان وجود كل من الأقسام فى الخارج . وهذا غلط . فان هذا التقسيم كقول القائل : الموجود إما أن يكون واحياً 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 ممكن ، ولا قديم ولا حادث ، ولا قائم بنفسه ولا بغيره . وكذلك ما تقدم .

فساد إثباته
بالتقسيم العقلى

فاين طرق هؤلاء فى إثبات « الامكان الخارجى » من طريقة القرآن ؟

محاولتهم معارضة الفطر 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 لب العالمين من الوجود ما يستلزم الجمع بين النقيضين، فيكذبوا بصريح 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 المتعانت والمعدومات، وتستلزم كون الموصوف بها معدوماً، بل تمتعاً.

- ١٠ ويريدون أن يجعلوا مثل هذه القضايا الكاذبة والخيالات الفاسدة أصولاً عقلية يعارض بها ما أرسل الله به رسله وأنزل 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 الموضع.

والمقصود هنا التنبيه على أصول سلوها، أفسدوا بها العلوم العقلية والسمعية. فإن مبنى العقل على صحة الفطرة وسلامتها، ومبنى السمع على تصديق الأنبياء - صلوات الله عليهم.

١٥ كون تعليم الأنبياء جامعاً للأدلة العقلية والسمعية جميعاً

ثم الأنبياء - صلوات الله عليهم - كملوا للناس الأمرين، فدلّوهم على الأدلة

- ٢٠ العقلية التي بها تعلم (٢١٠) المطالب الإلهية التي يمكنهم علمهم 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 الظاهر . بل هم يَتَنَوَّهون 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 خالفهم . فان تعليمهم غير مفيد للدلالة العقلية والسمعية مع ما في نفوسهم من الكبر الذي ما هم يبالغ فيه ، كما قال تعالى : [إِنَّ] الَّذِينَ يُحَادِّثُونَ فِي آلِيتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ إِنْ فِي مُضْذُورِهِمْ إِلَّا كِبْرٌ مَّا هُمْ بِبَالِغِيهِ ۖ فَانْتَظِرِ بِاللَّهِ ط إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ - المؤمن ٤٠ : ٥٦ . وقال : الَّذِينَ يُحَادِّثُونَ فِي آلِيتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ ط كِبْرٌ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ وَعِنْدَ الَّذِينَ آمَنُوا ط كَذَلِكَ يَنْطَبِعُ اللَّهُ عَلَى كُلِّ قَلْبٍ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ - المؤمن ٤٠ : ٣٥ . وقال تعالى : فَلَمَّا جَاءَهُمْ رُسُلُهُمْ 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 دَرَجَاتِ تعارض الشرع والعقل »^١ .

ولهذا لما كانوا يتصورون في أذهانهم ما يظنون وجوده في الخارج جعلوا علومهم ثلاثة أنواع . أدناها عندهم « الطبيعي » ، وهو ما لا يتجرّد عن المادة ، لا في الذهن ولا في الخارج ، وهو الكلام في « الجسم » ، وأحكامه وأقسامه . وأوسطها « الرياضي » ، وهو ما يتجرّد 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 ، 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 ذكر منها من محاولة أمل الكلام والفلسفة معارضة النظرة وتعليم الرسل وكون تعليمهم جامعاً فهو عين موضوع الكتاب . نذكر أولاً نص قانونهم الفاسد بقولهم : « إذا تعارضت الأدلة السمعية والعقلية ، فاما أن يجمع بينهما ، وهو محال لانه جمع بين التقيضين ، الخ » ، ثم رده رداً شافياً بليغاً من ثمانية عشر وجهاً ، وبسطه في نحو ٢٠٠ صفحة (ص ٤١ - ١٩٧ ، ج ١) ، فوق قانونهم الفاسد الذي سبب فساد فطر خلق كثير من هذه الأمة كل غمق ، وقرر عظمة نصوص الانبياء في النفوس أبلغ تقرير .

لا يوجد في الخارج ذو مقدار إلا «جسم»، ولكن مجرد المقدار في النفس. وأغلاها عندهم ما يسمونه «علم ما بعد الطبيعة»، باعتبار الاستدلال العلى، وما قبل الطبيعة باعتبار الوجود العيني، وقد يسمونه «العلم الإلهي»، ويسمونه «الفلسفة الأولى»، و«الحكمة العليا»، وهو ما تجرد عن المادة في الذهن والخارج.

وإذا تأمل الخبير بالحقائق كلامهم في هذه (٣١١) الأنواع لم يجد عندهم علماً بمعلومات موجودة في الخارج إلا القسم الذى يسمونه «الطبيعى»، وما يتبعه من «الرياضى». وأما «الرياضى»، المجرد في الذهن فهو الحكم بمقادير ذهنية لا وجود لها في الخارج. والذى سموه «علم ما بعد الطبيعة»، وهو ما جرّده عن المادة في الذهن والخارج، إذا تدبر 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 ١٠ هو «الوجود المطلق الكلى»، أو المشروط بسلب جميع الأمور الوجودية.

فموضوع العلم الإلهى الناظر في «الوجود»، ولواقعه هو «الوجود الكلى»، المنقسم إلى جوهر وعرض، وعلة ومعلول، وقديم وحادث. وهذا لا وجود له في الخارج، وإنما يوجد في الذهن. وهو «العلم الأعلى»، عندهم. فهذا العلم الأعلى مقدر في الذهن. والعلوّ الأعلى الموجود في الخارج هو الله الذى لا إله إلا هو، الذى أنزل قوله: ١٥ سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى ۝ الَّذِى خَلَقَ فَسَوَّى ۝ وَالَّذِى قَدَّرَ فَهَدَى ۝ وَالَّذِى أَخْرَجَ الْمَرْعَى ۝ فَجَعَلَهُ غُثَاءً أَحْوَى - الأعلى ٨٧: ١-٥.

وأما «واجب الوجود»، الذى يثبتونه، فاما أن يجعلوه وجوداً مجرداً عن كل قيد ثبوتى وعدمى، وإما أن يقولوا: بل هو مقيّد بالأمور السلبية دون الثبوتية، كقول ابن سينا وأمثاله. وهذا إنما يوجد في الذهن لا في الخارج. فانه يتمتع بثبوت موجود ٢٠ خارجى لا يوصف بشيء من الأمور الثبوتية، أو لا من الثبوتية ولا السلبية. بل أى موجود حقير فرضته كان خيراً من هذا الذى لا يوصف بشى ثبوتى، فانه قد شارك (٣١٢) ذلك الموجود الحقير في مسمى «الوجود»، ولم يمتاز عنه إلا بوصف عدمى،

وذلك الموجود الحقير امتاز عنه بأمر وجودي. والوجود خير من العدم، فكان ما امتاز به ذلك الموجود الحقير خيراً مما ميزوا به «واجب الوجود» بزعمهم. وقد بسط هذا في موضع آخر، وثبت أن ما يثبتونه ويجعلونه «واجب الوجود» هو تمتع الوجود، ولكن يفرض في الذهن كما يفرض سائر الممتعات.

والمقصود هنا أنهم كثيراً ما يدعون في المطالب البرهانية من الأمور العقلية ما يكونوا قد قدروه في أذهانهم، ويقولون: نحن نتكلم في الأمور الكلية والعقليات المحضة. وإذا ذكر لهم شيء قالوا: نتكلم فيما هو أعم من ذلك، وفي الحقيقة من حيث هي، ونحو هذه العبارات. فيطالبون بتحقيق ما ذكروه في الخارج، ويقال «يتنوا هذا، أي شيء هو؟» فهناك يظهر جهلهم، وأن ما يقولونه هو أمر مقدّر في الأذهان، لا حقيقة له في الأعيان. وهذا مثل أن يقال لهم «اذكروا مثال ذلك»، والمثال أمر جزئي. فاذا عجزوا عن التمثيل وقالوا «نحن نتكلم في الأمور الكلية، فاعلم أنهم يتكلمون بلا علم، وفيما لا يعلمون أن له معلوماً في الخارج، بل فيما ليس له معلوم في الخارج، وفيما قد يمتنع أن يكون له معلوم في الخارج. وإلا فالعلم بالأمور الموجودة إذا كان كلياً كان له معلومات ثابتة في الخارج.

ولفظ «الكلي» يريدون به «ما لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه». ثم قد يكون ممتعاً في الخارج، كشريك الباري. وقد يكون معدوماً وإنما (٣١٣) يقدره الذهن، كما يقدر «عزّ أيل» وهذا تمثيل أرسطو.

وقد يكون موجوداً في الخارج لكن لا يقبل الشركة، وقد يمكن وقوع الشركة فيه ولم تقع. وهم يمثلون هذا باسم «الاله» و«الشمس»، ويجعلون مسمى هذا كلياً لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه، وإنما امتعت الشركة فيه لسبب خارجي فأنحصر نوعه في شخصه، لا لمجرد تصور معناه؛ وهذا مشهور بينهم.

وإنما يصحّ هذا إذا كان لفظ «الاله» ولفظ «الشمس» اسم جنس بحيث لا يقصد به «الشمس المعينة» ولا «الاله المعين المعروف». فان «الكلي» عندهم مثل

يجزم عن
تمثيل الأمور
الكليّة

معنى لفظ
«الكلي»

بحسب نفيس
في لفظي
«الاله»
و«الشمس»

القياس . المقام الرابع - الاستدلال بالكليات على أفرادها استدلال بالحقى على الجلى ٣٢٧

« اسم الجنس » فى اصطلاح النحاة ، وهو ما عُلق على الشىء وعلى كل ما أشبهه . والناس لا يقصدون بلفظ « الشمس » إلا « الشمس المعينة » ، واللام فيها لتعريف العهد ، لا للجنس ، كما قال تعالى : وَهُوَ الَّذِى خَلَقَ السَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ ط كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ - الأنبياء ٢١ : ٢٢ . فسمى « الشمس » و « القمر » هنا جزئى ، لا كلى ، بخلاف لفظ « الكوكب » و « النجم » ونحو ذلك ، فانه كلى . وكذلك اسم « الله » 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 الشراكة فيه . فهو معين مختص . وهو الذى يسمونه « الجزئى » ؛ ليس مطلقاً مشتركاً ، وهو الذى يسمونه « الكلى » .

وكان الخسرو شامى^١ من أعيانهم وأعيان أصحاب الرازى . وكان يقول : « ما عثرنا إلا على هذه الكليات » . وكان قد وقع فى حيرة وشك ، حتى كان يقول : « والله ! ما أدرى ما أعتقد ، والله ! ما أدرى ما أعتقد » .

الاستدلال بالكليات على أفرادها استدلال بالحقى على الجلى

والمقصود أن الذى يدعونه من الكليات هو إذا كان علماً فهو عما يعرف به « قياس (٣١٤) التمثيل » ، لا يقف على القياس المنطقى الشمولى أصلاً . بل ما يدعون توقفه على هذا القياس تعلم أفرادها التى يستدل عليها بدون هذا القياس ؛ وذلك أيسر وأسهل . فيكون الاستدلال عليها بالقياس الذى يسمونه « البرهان » استدلالاً على الأجل بالآخى . وإذا قيل : فالبرهان يفيد قضية كلية ، قيل : أما البرهان الذى يستحق اسم البرهان عندهم ، وهو ما كان مؤلفاً من المقدمات اليقينية المحضة الواجب قبولها التى يتمتع

١ - الخسرو شامى : نسبة إلى « خسرو شاه » قرية بمرو ، هو شمس الدين أبو محمد عبد الحميد بن عيسى ابن عمره بن يوسف بن خليل بن عبد الله بن يوسف التبريزى الشافعى ، العلامة المتكلم . أخذ الكلام عن الامام غفر الدين الرازى وبرع فيه ، وتفقه فى علوم متعددة منها الفلسفة ، ودرس وناظر . اختصر « المذهب » فى الفقه ، و « الشفاء » لابن سينا ، وله إشكالات وإبرادات جيدة . توفى سنة ٦٥٢ هـ بمشق - شذرات الذهب . ٢ - على : 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 انتقاضها إلا بشروط . فان العاديات يجوز انتقاضها ، والقضية الكلية إذا جاز انتقاضها لم يكن عندهم مادة للبرهان ، بل للجدل ٥ أو الخطابة .

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 علمنا بلغته وعادته هو بما يعين على العلم بمراده فلا بد مع ذلك من علم يختص به يعرف أنه إنما تكلمه بتلك العادة ليُفهمنا مراده . وحيث ، فليس هذا ١٠ بما نحن فيه . ولهذا لا نستدل على هذا بمجرد ما ذكرناه من برهانهم .

وهم يعيرون في صناعة « الحدة » أن يعرف الجليّ بالحق ، 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 للجليّ بالحق . وأما « الحدة » فالصواب أن المراد به التمييز بينه وبين المحدود ، لا تعريف الماهية . وإذا ١٥ كان مطلوبه هو التمييز فقد يكون المميز أخفى ، وقد يكون أجلى .

المقدمات الخفية قد تنفع بعض الناس وفي المناظرة

ومع هذا فلما كان الجلاء والخفاء من الأمور النسيية فقد يتنفع بالدليل الخفي والحدي الخفي بعض الناس . وكثير من الناس إذا ذكر له الواضح لم يعبأ به ، وقد لا يسلمه ٢٠ حتى يذكر له دليل مستلزم ثبوته ، فانه يسلمه . وكذلك إذا ذكر له حد يميزه . وهذا في الغالب يكون من معاند ، أو ممن تعودت نفسه أنها لا تعلم إلا ما تغتت عليه ، وفكرت فيه ، وانتقلت فيه من مقدمة إلى مقدمة . فان المادة طيبة ثانية . فكثير ممن تعودت الحث والنظر صارت عادة نفسه كالطبيعة له ، لا يعرف ولا يقبل ولا يسلم

القياس المقام الرابع - الوجه الثاني: إنكار العقل بأن في الناس من يقول بإنكار الحقائق ٣٢٩

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.

فإن السفسطة أمر يعرض لكثير من النفوس، وهي جحد الحق. وهي لفظة معربة من اليونانية، أصلها «سوفسطيا»، أي «حكمة موهمة». فلما عرّبت قيل «سفسطة».

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 ودرته، 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.

وكذلك ما يذكرونه أن في السُّمَنِيَّة^١ قوم ينكرون من العلوم ما سوى «الحسيات» حتى ينكروا «المواترات»، غلط على القوم. فأنهم أنكروا وجود ما لا يمكن الاحساس به، لم ينكروا وجود ما لا يحسونه هم به. وقد ذكر الامام أحمد مناظرهم (٣١٦) للجهنم بن صفوان^٢، وهي تقتضي ذلك. وإلا فهو لا من عقلاء.

إبطال النقل
أن طائفة
السنية تظل
من العلوم ما
عدا الحسيات

١ - السمنية: قال الفيومي في «المصباح المنير»: والسمنية فرقة تعدد الأصنام، وتقول بالتناسخ، وتكر حصول العلم بالأخبار. قيل: نسبة إلى «سومات» بلدة من الهدى على غير قياس - اهـ.

٢ - الجهم بن صفوان: هو مولى بني راسب، ويكنى بأبي محرز. هو الذي نسبت إليه الفرقة «الجهمية»، كان يأخذ عن الجهم بن درهم نقل الحافظ ابن حجر في «فتح الباري»، قول الأستاذ أبي منصور عبد القاهر ابن طاهر البغدادي في كتابه «الفرق بين الفرق»: والجهمية أتباع جهم 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 فاعلاً أو مستظلاً لشيء. وزعم أن علم الله حادث، وامتنع من وصف الله تعالى بأنه «شيء»، أو «حي»، أو «عالم»، أو «مريد»، حتى قال: لا أضفه بوصف يجوز إطلاقه على غيره. قال: وأضفه

الهند وحكائهم ، 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 بالآخبار . فلا يتصور أن كل طائفة من الطوائف تتفق على جحد جنس الآخبار .

ولكن قد تعرض السفسطة لبعض الطوائف وبعض الأشخاص في بعض المعارف . فان أمراض القلوب كأمرض الأجسام . فكما أنها ليس في الوجود أمة ولا شخص يمرض بكل مرض ، فليس فيهم من هو جاهل بكل شيء ، وفاسد الاعتقاد في كل شيء ، وفاسد 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 يتفهمون 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 تصورها مقدمة مقدمة مما يزيل

(حقه خلق السابق) بأنه « خالق » . و « محي » . و « مبيح » . و « موحد » . - بفتح المهملة الثقيلة - لأن هذه الأوصاف خاصة به . وزعم أن كلام الله حادث ، ولم يسم الله متكلماً به . قال : وكان جهنم يحمل السلاح ويقاتل ، وخرج مع الحرث بن سريج لما قام على نصر بن سيار ، عامل بني أمية بخراسان . قال أمره إلى أن قتله سلم بن أحوز ، وكان صاحب شرطة نصر - اهـ . وعن خلف بن سليمان البلخي ، قال : كان الجهنم من أهل الكوفة ، وكان فصيحاً ، 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 جهنم . قال الطبري إن قتل جهنم كان في سنة ١٢٨ هـ . وعن خلاد الطفاوى : بلغ سلم بن أحوز - وكان على شرطة خراسان - أن جهنم بن صفوان ينكر أن الله كلم موسى تكليماً ، فقتله . زاد الطبري أن سلماً قال لجهنم : « لو كنت في بطنى 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 غلطه 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 » .

وكذلك للمناظر . قد تضرب له الأمثال ، فإن المثال يكشف الحال حتّى في المعلومات بالحس والبدية . وقد تستسلف معه المقدمات ، وإلا فقد يجمد إذا عرف أنه يلزمه الاعتراف بما ينكره . وهى طريقة المتقدمين من نظار المسلمين وقدماء اليونان في المناظرة . يكون المستدل هو السائل ، لا المعارض . فيستسلف المقدمات ، ويقول « ما تقول فى كذا ، وفى كذا ؟ » أو يقول « ليس كذا وكذا ، مقدمة مقدمة ، فإذا اعترف بتلك المقدمات ثبّت ما تستلزمه من النتائج المطلوبة .

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 .

وكثير من النظر يسلك فى معرفة المطلوب طريقاً يقولون لا طريق إلا هو ، وكذلك فى « الحدود » . وقد تكون تلك الطريق فاسدة ، وقد تكون صحيحة ، ولكن للناس طرق أخرى . كما قد يقوله كثير منهم فى معرفة الصانع أو معرفة صدق رسوله « إنه لا طريق إليها إلا هذه الطريق » ، وتكون للناس طرق خير منها .

« كتاب الآراء والديانات ، للتوحيّتي

وكنت قد علّقت الكلام على أهل المنطق فى مجلس واحد بسرعة لسبب اقتضى ذلك .^١ ثم بعد مدة نظرت فى « كتاب الآراء والديانات » ، لأبى محمد الحسن بن موسى النوبختي^٢ ، فرأيت قد ذكر نحو هذا المعنى عن تقدم من متكلمى المسلمين . فانه

١ - قد تقدم بيانه فى مقدمة المصنف ، ص ٣ ، س ١٠-١٣ .

٢ - النوبختي : هو أبو محمد الحسن بن موسى النوبختي البغدادي الشيعي من علماء الامامية . توفى بعد سنة ٣٠٠ هـ .

ذكر كلام أرسطو في المنطق مختصراً .

اختلاف الفلاسفة فيما بينهم

الفلاسفة أصناف متفرقون .
وأرسطو هو المعلم (٣١٨) الأول لأصحاب هذه التعاليم الذين يسمون « المشائين » .
وهم أصحاب هذا المنطق اليوناني الذي وضعه أرسطو ، وما يتبعه من الطبيعي والالهي .
فان الفلاسفة ليسوا أمة واحدة لها مقالة في العلم الالهي والطبيعي وغيرهما ، بل هم أصناف متفرقون ، وبينهم من التفرق والاختلاف ما لا يحصىه إلا الله — أعظم مما بين الملة الواحدة كاليهود والنصارى أضعافاً مضاعفة .

كلما كان القوم عن اتباع الرسل أبعد كان اختلافهم أكثر

فان القوم كلما بعدوا عن اتباع الرسل والكتب المنزلّة كان أعظم في تفرقهم واختلافهم . فانهم يكونوا أضل ، كما في الحديث الذي رواه الترمذى 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 هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ »
— الزخرف ٤٣ : ٥٨ . إذ لا يحكم بين الناس فيما تنازعوا فيه إلا كتاب منزل ونبي مرسل ، كما قال تعالى : « كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ » وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ عَنْ يَمِينٍ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا يَنْهَاهُمْ . فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ — البقرة ٢ : ٢١٣ .

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 » ، وامل 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 يبقه .
١ — سيعود المصنف إلى كلام التوحيدي بعد بحث طويل في اختلاف الفلاسفة وغيرهم على سبيل الاستطراد ، وسنعمل له علامة بعنوانه هالك .

ولهذا قال تعالى : يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ ٥ 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 (٢١٩) قال تعالى : لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ ٥ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَن يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ ٥ 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 والأقيسة العقلية التي تجمع بين المتماثلات وتفرق بين المختلفات . وإذا أطلق لفظ « الكتاب » ، كما في قوله : وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ الْفَاسِقِينَ إِفْسًا فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ - البقرة : ٢ : ٢١٣ دخل فيه الميزان ، لأن الله تعالى بين في كتابه من الأمثال المضروبة والمقاييس العقلية ما يعرف به الحق والباطل .

١٥

وهذا كلفظ « الحكمة » ، تارة يقرن به « الكتاب » ، كما في قوله : وَأَنْزَلَ [اللَّهُ] عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ - النساء : ٤ : ١١٣ : وتارة يفرد « الكتاب » كقوله : أَلْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ - الكهف : ١ : ١٨ ، وإذا أفرد دخلت « الحكمة » في معناه . وكذلك في لفظ « القرآن » ، و « الإيمان » . قال تعالى : وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا ۚ مَا كُنتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا تَهْدِي بِهِ مَن نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا ۚ وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ٢٠ .

— الصوري ٤٢: ٥٢. وإذا أفرد لفظ القرآن، فهو يدل على «الايمان»، كما أن «الايان» يدل على «القرآن»، فهما متلازمان. وسيأتي إن شاء الله الكلام (٣٢٠) على هذا.

وقد أمر الله بالجماعة والإتلاف، ونهى عن الفرقة والاختلاف. فقال تعالى: **واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا** — آل عمران ١٠٣. وقال تعالى: **إِنَّ الَّذِينَ قَرَأُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيعاً لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ** — الأنعام ١٥٩. وقال: **وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ** — آل عمران ١٠٥. وقد أخبر أن أهل الروحة لا يختلفون. فقال تعالى: **وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ** — مود ١١: ١١٨-١١٩.

ولهذا يوجد أتبع الناس للرسول أقلمهم اختلافاً. كأهل الحديث والسنة فانهم أقل اختلافاً من جميع الطوائف. ثم من كان إليهم أقرب من جميع الطوائف المنتسبة إلى السنة كانوا أقل اختلافاً. فأما من بعد من السنة، كالمعتزلة والرافضة، فتجدهم أكثر الطوائف اختلافاً.

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 ردهم على الفلاسفة ذكروا أنواعاً من المقالات وردوها.

١ — مقالات غير الاسلاميين: لعله كتاب «جل المقالات». قال الأشعري في بعض كتبه: وألفنا كتاباً في «جل مقالات الملحدين وجل أقاويل الموحدين، سميته كتاب «جل المقالات». وهو غير كتاب «مقالات الاسلاميين» له أيضاً الذي طالما يذكره المصنف ويورد من عباراته، والذي قد طبع طبعاً متقناً باستنبول سنة ١٩٢٩-٣٠ م في جزئين، صفحته ٦١١، باعثناه المستشرق الألماني ه. 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 بخط غير واضح، وفيها بعض بياضات كما ترى. وهذا صورتها تقريباً مع ما فيها من الخلط: صاحب «حكمة الاشراق» التي يذكر أنها حكمة الاشراقيين من حكام الفرس، وأهل بابل، ومن واقفهم من حكام اليونان التي يقرون فيها فنون التناسخ وقبائح الأضاليل. ويذكر ذلك عن أغاثا ديونوت، وبجمله نيبا بمجرد دعواه. وقد يسميه «يسير شيث». ويذكر ذلك عن ابياذقلس، وفيثاغورس، وسقراط، وأفلاطون، وعزاه النصارى (كذا) زرا دشت، وسرح بنوته. وما أثبت في ذلك الكتاب من الأمور المشتملة على أجناس الأضاليل تنمى عن حصرنا لها. وهذا الكتاب عديم جليل المقدار جداً، وإنما اشتمل بعد هذا على خلاف المؤلف لطريقة المشائين في فنون من حكمتهم. وربما فيه عمل أمور لازمة للقوم تؤذن بقرب مطلوب لهم... يبين أن ما رآه أولى بما رأوه 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 الكلى والجزئى فقد اشتمل عليها الأول. وكذلك الثالث إنما اشتمل على الجزئى موجباً وسالباً. إلى غير هذا بما رآه لازماً لهم. فرة يصيب على أصولهم. ومرة يحظى. على ذلك. وكتابه شاهد عليه، وباقه تعالى التوفيق - اهـ.

٢ - أبو بكر بن الصائغ: هو أبو بكر محمد بن باجة (بتشديد الجيم) التجيبي الأندلسي القرطبي، المعروف بابن الصائغ، الفيلسوف الشاعر المشهور. له تصنيفات في الرياضيات، والمنطق، والهندسة، أرى فيها على المتقدمين. توفي سنة ٥٣٣ هـ. مسموماً في بادجيان بمدينة فاس، قيل لأنه كان يشارك الأطباء في صناعتهم، فخدوه وقتلوه مسموماً. قال القفطى: «استوزره 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 المرينيين بـ «الملمتين». كانت ولايته بعد وفاة أبيه يوسف بن تاشفين، مؤسس الدولة، سنة ٥٠٠ هـ إلى أن توفي سنة ٥٢٧ هـ بمراكش. وهو الذي جرت في زمنه فتنة محمد بن تومرت المهدى. ويؤيد ذلك أن أبا نصر الفتح بن خاقان، صاحب «قلائد العقيان»، قد ذكر أبا بكر بن الصائغ هذا في كتابه بسوء لسبب ما بينها من المعارضة. وقد مات ابن خاقان مقتولاً في مكانه بفندق بمدينة مراكش في صدر سنة ٥٢٩ هـ على رواية الحافظ أبي الخطاب بن دحية، صاحب «المطرب» من أشعار أهل المغرب. وقد ذكرنا أن قتله كان بإشارة الملك علي بن يوسف بن تاشفين الذي قلنا أن ابن الصائغ قد وزير له. وكان تأليف «قلائد العقيان» باسم أخى الملك، إبراهيم بن يوسف بن تاشفين، وقد ذكره في خطبة الكتاب. فإذا تأملنا هذه الحوادث بمجموعها ترجح لدينا احتمال كون ابن الصائغ قد وزير لهذا الملك، وأنه قد وقع تحريف في الاسم الذي ذكره القفطى. أما أحوال ابن تاشفين هذا فقد ذكرها ابن خلكان ضمن ترجمة «يوسف بن تاشفين» ترجمه مسهباً إيما إلهاب.

«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 مثنى أبو البركات صاحب «المعتبر»، لكن لم يقلدهم تقليد غيره، بل اعتبر ما ذكره بحسب نظره وعقله. وكذلك الرازي والآمدي يعترضان عليهم في كثير مما يذكرونه بحسب ما يسنح 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»، والسهروردي ذكر ما ثبت عنده في «حكمة الاشراق»، والرازي في «المباحث المشرقية».

أتباع
طريقهم
مع الانتقاد
عليهم

وأتباع أرسطو من الأولين أشهرهم ثلاثة: «برقلس»^١، والاسكندر الأفردبومي^٢، وثامسطيوس^٣ صاحب الشروح والتبرجة. وإذا قال الرازي في كتبه «انفقت الفلاسفة»، فهم هؤلاء، وإلا فالفلاسفة طوائف كثيرون، وبينهم اختلاف كثير في الطبيعيات، والآليات، وفي الهيئة أيضاً. وقد ذكروا أنه أول من قال منهم بقديم العالم أرسطو.

أتباع أرسطو
أقديماً

١ — برقلس: هو برقلس ديدوخس الأتلاطوني من أهل ألساطولة، وقيل من أهل اللاذقية. وهو القاتل بالدهر الذي نجرده الرد عليه يحى النجوى الفيلاسوف بطرك الاسكندرية بكتاب كبير، ستة عشر مقالة، صنفه في ذلك. كان مكنياً عالماً بعلوم القوم. أحد المتصدرين فيها، له تصانيف كثيرة في الحكمة، منها كتاب شرح أفلاطون أن النفس غير مائة، ثلاث مقالات — عن «أخبار الحكماء»، ولم يذكر زمانه.

٢ — الاسكندر الأفردبومي: أو الأفروديسي، أو الأفروديسي، ولد في أفروديسيا من كارييا في أواخر القرن الثاني للميلاد. فيلسوف مشاء 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 التفاسير والتراجم، كتاب النفس، مقالة، الخ — عن «أخبار الحكماء»، و«دائرة المعارف البيهقي».

٣ — تامسطيوس: كان فيلسوفاً، زمانه بعد زمان جالينوس. فسر كثيراً من كتب أرسطوطاليس، وله من الكتب كتاب ليوليانس في التدبير، كتاب «الرسالة إلى ليوليان الملك»، — عن «أخبار الحكماء»، وقد ذكر الشروح والتفاسير التي ألفها ضمن مؤلفات أرسطو في ترجمة أرسطو بالبيسوط.

وقد ذكر محمد بن يوسف العامري ، وهو من المصنفين في مذاهبيهم ، أن قدماءهم دخلوا الشام ، وأخذوا عن أتباع الانبياء - داود وسليمان ، وأن فيثاغورس معلم سقراط أخذ عن لقمان الحكيم ، وسقراط هو معلم أفلاطن ، وأفلاطن معلم أرسطو . والمقصود هنا أن نظار المسلمين ما زالوا يصنفون 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 ويثبتون فسادها . وأول من خلط منطقهم بأصول المسلمين أبو حامد الغزالي ، وتكلم فيه علماء المسلمين بما يطول ذكره .

رد نظار
المسلمين عليهم

١٠. كلام التوحيثي في الرد على المنطق

وهذا الرد عليهم المذكور في كثير من كتب أهل الكلام . لكن اتفق أنى رأيت هذا الفصل أو لا في كلام التوحيثي . فانه بعد أن ذكر طريقة أرسطو في المنطق قال :

بيان غلط
دعواهم
القياس لا
يبنى من
مقدمة واحدة

وقد اعترض قوم من متكلمي أهل الاسلام على أوضاع المنطق هذه . وقالوا : أما قول صاحب المنطق « إن القياس لا يبنى من مقدمة واحدة » فغلط . لأن القائل إذا أراد مثلاً أن يدل على أن « الانسان جوهر » فقال : استدل 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 للتعاضدات في أزمان مختلفة فجوهر » ، لأن دلالة على أن « كل قابل للتعاضدات في أزمان مختلفة فجوهر » هو نفس ما خولف فيه وأراد الدلالة عليه ، لأن الخاص داخل في العام ، فعلى أيهما دل استغنى عن الآخر . وقد يستدل الانسان إذا شاهد الأثر على أن له مؤثراً ، والكتابة على أن لها

٢٠

كاتباً ، من غير أن يحتاج في استدلاله على صحة ذلك (٣٢٣) إلى المقدمتين .

قالوا : فنقول : إنه لا بد من مقدمتين ، فإذا ذكرت إحداهما استغنى بمعرفة المخاطب بالأخرى ، فترك ذكرها ، لا لأنه مستغن عنها .

قولهم لا بد
من مقدمتين

قلنا : لسنا نجد مقدمتين كليتين 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 علنا بأن « كل إنسان جوهر أو جسم » ، وعلنا 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 إحداهما أو كلاهما غير بديهية . ومتى قدر أنهما بديهيتان فأحدهما تكفي كما ذكره من أمثال . وإن قدرت إحداهما نظرية فهي التي يحتاج إلى يانها . وإذا كانتا جميعاً نظريتين احتج إلى يانها جميعاً ، كما لو كانت ثلاث مقدمات . وما يحتاج إلى يانه يستدل عليه . ثم يستدل به . وإنما يستدل ابتداءً بما هو بين نفسه كالبديهيات .

قال : ولا يجدون في المطالب العلية أن المطلوب يقف على مقدمتين بينيتين بأنفسهما . بل إذا كان الأمر (٣٢٤) كذلك كانت إحداهما كافية .

قال : ونقول لهم : 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 ادعيتوه .

قال أبو محمد الحسن بن موسى الثوختي : وقد سألت غير واحد من رؤسائهم

القياس المقام الرابع - الوجه الثاني: بطلان دعوائهم انه يحتاج النظرية **مختارة** إلى مقدمتين ٣٣٩

أن يوجد نيه ، فما أوجد نيه .

قال : فما ذكره أرسطوطاليس غير موجود ولا معروف .

قال : وأما ما ذكره بعد ذلك من الشككين الباقيين فهما غير مستعملين على ما بناهما ^{رد الأشكال} ^{إلى الشكل} ^{الأول} عليه . وإذا كانا يصحان بقلب مقدماتهما حتى يعودا إلى الشكل الأول فالكلام حيثئذ في الشكل الأول هو الكلام فيها .

وذكر كلاماً آخر ليس هذا موضعه . ومقصوده أن سائر الأشكال إنما تنتج بالرد إلى الشكل الأول ، إما بقياس الخُلف الذى يتضمن إثبات الشيء بابطال نقيضه ، وإما بواسطة حكم نقيض القضية ، أو عكسها المستوى ، أو عكس نقيضها . فبيان الأشكال وتاجها فيه كلفة ومشقة مع أنه لا حاجة إليها . فان الشكل الأول يمكن أن يستعمل فيه جميع المواد الثبوتية والسلبية ، الكلية والجزئية ، وقد عرفت انتفاء فائدته . فانتفاء فائدة فروعه التى لا تفيد إلا بالرد إليه أولى وأحرى .

والمقصود هنا أن هذه الأمة - والله الحمد - لم يزل فيها من يتفظن 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 دعوائهم أن النتائج النظرية تحتاج إلى مقدمتين ١٥

وهذا الذى نبه عليه هؤلاء النظار يوافق ما نبهنا عليه . فان القياس - مشتمل على مقدمتين - ضمنية وكبرى : فالكبرى هى العامة ، والصغرى أخص منها كما إذا قلت : « كل نبيذ خمر ، و « كل خمر حرام » . فان النبيذ المتنازع فيه أخص من الخمر ، والخمر أخص من الحرام . فالأول هو الحد الأصغر ، والآخر هو الحد الأكبر ، والأوسط المتكرر فيها هو الحد الأوسط . وحاصل القياس ، إدراج خاص تحت عام .

ومعلوم أن من علم العام فقد علم شموله لأفراذه . ولكن قد يعزب عنه دخول مثال البقرة وأنها لا تحمل

بعض الأفراد فيه ، إما لعزوب عليه بالعام ، وإما لعزوب عليه 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 يستفد بذلك علم ما لا يمكن يعلمه . فإن لم يخطر بقله 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 — وسبب نزاعهما 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 ، وادّعوا 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 عُقْمٌ ، أو يعلم الأمرين ونسبهما . 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 . فإذا قيل له « هذه بغلة » ، فإذا 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 عذب هذا العلم عن ذهنه في هذا الوقت ونسبه ، فهذا قد نسي علمه ، والنسيان من أضداد العلم ، فإذا ذكر بعلمه ذكره . فإذا 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 بُنِيَتْهَا وَزَيَّنَّهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ ۝ وَالْأَرْضِ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ ۝ تَبْصِرَةٌ وَتُكْرَىٰ لِكُلِّ عَبْدٍ مُّثِيبٍ - 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 وبها يحصل النتائج ، فرأى بعضهم أن المقدمتين معلومتان لهذا الظان أن هذه البغلة حامل مع عدم العلم . قال : فلا بد من التفطن . فيقال له ٩ ما ذكرته من التفطن هو الذي يحتاج إليه هذا ، لا يحتاج إلى شيء من المقدمات غير هذه . وهذا التفطن هو تذكر ما كان نسيه ، وهو مقدمة واحدة .

٢٠

ومن قال إن هذا هو إحدى المقدمتين فقد أصاب في ذلك . لكن يقال له : لا تحتاج إلا إلى هذه المقدمة فقط ، لا تحتاج إلى غيرها . وهذا الظان متى حضر في ١ - في الأصل « يعلم » ، وإنما أضفنا « لم » ليصلح المعنى ، فانه مثال من يفقد العليلين مدأ .

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 نفي الحمل عن البغلة ،
 تصور قطعاً نفيه 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 ثانٍ 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 الشبوع مع الأكل ، أو لزوماً عقلياً يسمى « التضمن » ، بحيث لا يمكن
 الانفكاك عنه كما يتمتع وجود العلم والارادة بدون الحياة .

والأول قول قدماء النظار كالأشعرى وغيره . ولهذا جعله المعتزلة من باب
 « التولد » ، وهذا كالرؤية مع التحديق ، وكالسمع مع الاصغاء . وإلا فحصول العلم
 بالدليل دون المدلول عليه ليس بمتعاً لذاته ، بل الأول سبب للثانى ، ومقتضى له ،
 وموجب له ، بحكم سنة الله تعالى فى عباده . بخلاف الحياة مع العلم ، فان 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

(٣٢٩) ونظار المسلمين مع تنازعهم فى هذا متفقون على أن الدليل قد يكون مقدمة واحدة
 كما ذكرناه . وما ذكروه من البغلة موجود فى سائر النظريات . فان 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

وكذلك المعينات. وذلك أن علمه بأن هذه البغلة لا تحمل كعلمه 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 القضايا المعينة. 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 قيد بجعل أنها بغلة، كما قد يجمل أن البغلة لا تحمل. فإذا قدر أنه يعلم (٣٣٠) 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 حصاناً يحمل قيل له: أما تعلم أن هذه البغلة، وأن البغلة لا تحمل؟

وإن كان مستنده في أن البغلة لا تحمل هو تجربته قال التجربة لا تكون عامة، وإما 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 المنطقي. 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 يجمل كون المعين بغلة، وإذا كان كذلك فتي علم أن هذه بغلة علم 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

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 . فحينئذ لا يمكن الاستدلال به 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 تصويره من وقوع الشركة فيه . وكل موجود له حقيقة تخصه يمنع تصويرها من وقوع الشركة فيها . فاذن القياس ، لا يفيد معرفة أمر موجود بعينه ، وكل موجود فأنما 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 النظار 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 تصويره من وقوع الشركة فيه . فأنما إذا قلنا «هذا محدث» ، وكل محدث فلا بد له من محدث ، أو «ممكن» ، والممكن لا بد له من واجب ، إنما يدل هذا على محدث مطلق ، أو واجب مطلق . ولزعين بأنه قديم ، أزلي ، عالم بكل شيء ، وغير ذلك ، فكل هذا إنما يدل فيه «القياس» ، على أمر مطلق كلي لا يمنع تصويره من وقوع الشركة فيه . وإنما يعلم عينه بعلم آخر يجعله ٢. 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

وهذا بخلاف ما يذكره الله في كتابه من «الآيات» ، كقوله تعالى : إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار - إلى قوله - لقوم يعقلون - البقرة ١٦٤ : دلالة الآيات

الآفاقية عليه

تعالى بعينه

وقوله: إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون، لقوم يتفكرون، وغير ذلك. فانه يدل على المعين، كالشمس التي هي آية النهار. وقال تعالى: وجعلنا الليل والنهار آيتين فمحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مُبَصِّرَةً لَتَبْتَغُوا - الامراء ١٧: ١٢. و«الدليل، أعم من «القياس». فان الدليل قد يكون بمعين على معين، كما يستدل بالنجم وغيره من الكواكب على الكعبة. فـ«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

وقد بسط الكلام على هذا في مواضع، مثل ما ذكرناه من طرق إثبات العلم بالصانع، والطرق التي سلكها عامة النظار في هذا المطلوب. وفي 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 مجموعهما.

فالأول قول المتفلسفة المتأخرين ومن وافقهم، كالرازي. ومقصودهم بذلك أن مجرد «الامكان» بدون «الحدوث» يوجب الافتقار إلى الصانع، فيمكن كون «الممكن» قديماً، لا محدثاً، مع كونه مفتقراً إلى المؤثر. وهذا القول لما اتفق جماهير (rrr) العقلاء من الأولين والآخرين على فساد حتى أرسطو وقدماء الفلاسفة ومن اتبعه من متأخريهم، كإبن 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، كـ«الأربعين»، و«نهاية العقول»، و«المطالب العالية»، و«المحصل»، وغيرها. وقد بسطنا في غير هذا الموضع.

والقول الثاني: إن علة الافتقار مجرد «الحدوث»، وإن المحدث يفقر إلى الفاعل حال حدوثه، لا حال بقاءه. وهذا قول طائفة من أهل الكلام — المعتزلة وغيرهم. وهذا أيضاً قول فاسد.

القائلون
بالمحدث 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 ممكن 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 يعمل بعله جعلته مفتقراً، بل الفقر لازم لذاته. فكل ما سوى الله فقير إليه دائماً، لا يستغنى عنه طرفة عين. وهذا من معاني اسمه «الصمد». «ف» الصمد الذي يحتاج إليه كل شيء وهو مستغنى عن كل شيء. وكما أن غنى الرب ثبت له لنفسه، لا لعله [جعلته غنياً، فكذلك] فقر المخلوقات وحاجتها إليه ثبت لذواتها، لا لعله جعلتها مفتقرة إليه.

افتقار
المخلوقات إلى
الرب أمر
ذاتي لها

فمن 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 بقاءها، لا يمكن استغناؤها عنه لا في هذه الحال ولا في هذه الحال.

وأما تقدير «يمكن» يقبل أن يكون موجوداً، ويقبل أن يكون معدوماً، مع أنه واجب الوجود بغيره أزلاً وأبداً، فهذا جمع بين المتناقضين. فإن ما يجب وجوده أزلاً وأبداً لا يقبل العدم أصلاً. وقول القائل «إنه باعتبار ذاته — مع قطع النظر

القول
بقدم الممكن
ويطلانه

١ — العبارة بين المربتين أضفناها ليستقيم المعنى، ولعلها سقطت من الأصل.

عن موجب - 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 (٢٣٥) في الخارج إلا الموجود الثابت في الخارج ، وما يكون حقيقة الوجود لا يقبل العدم أصلاً . فليس في الخارج ماهية ثابتة تكون ثابتة في الخارج في حال العدم حتى يقال « إن الوجود يعرض لها » . ولكن الذات المعلومة المتصورة في الذهن تكون تارة موجودة في الخارج وتارة معدومة .

وقد بسط هذا في غير هذا الموضع . فإن هذا يتعلق بقول من يقول « المعدوم شيء » من المعزلة وغيرهم . ويقول من يقول « الماهيات ثابتة في الخارج ، وهي الموجودات المعينة ، كقول من يقول ذلك من المتفلسفة ومن وافقهم . 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 « مسمى 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 لا الممكن ، ذاتاً غير وجوده ، فإذا كان الموجود لازماً لها أبداً وأزلاً واجباً بغيرها لم تقبل هذه الذات أن تكون معدومة قط . وقول القائل (٢٣٦) « هي في نفسها ليس لها وجود » إذا قُدر أن هناك ذاتاً غير الوجود لا يقتضي أنه يمكن عدمها ويمكن وجودها مع القول بوجود وجودها أزلاً وأبداً .

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 « الشروط » .

وهذا أيضاً مما حصل فيه تلبس 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 يقتضز إلى محل ، وعلى هذا فالذات واجبة ، وأ « الصفات فليست واجبة بهذا التفسير . والبرهان قام على أن الممكنات لا بد لها من فاعل لا يقتصر إلى ما سواه ، لم يقيم على أن صفاته كذاته لا تقتصر إلى محل . وهذه الأمور مبسطة في موضعها .

الكلام على جنس « القياس » ، و « الدليل » مطلقاً

والمقصود هنا الكلام على جنس « القياس » و « الدليل » مطلقاً . وقد بسطنا الكلام على هذا في غير هذا الموضع لما تكلمنا على ما ذكرناه 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 ، وبالمساوى على المساوى ، 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 .

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 . ف « الخمر » أعم من « النبيذ » المتنازع فيه ،

القياس المقام الرابع - الوجه الثالث: المدلول عليه، يعني به الحكم، ويعني به المحكوم عليه. ٣٤٩

«أخص من الحرام». و«الحرام» هو الحكم، وهو الخبر، وهو الصفة، وهو المطلوب بالدليل، وهو الذي يسمونه «الحد الأكبر»، ويسمونه «محمول النتيجة»، و«النيذ» هو المحكوم عليه، وهو البتة الخبر عنه، وهو الموصوف، وهو محل الحكم، وهو الذي 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.

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 في 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.

والناس هنا قد يضطرب أذهانهم في الدليل، هل يجب أن لا يكون أعم من المدلول عليه، أو لا يكون أخص؟ وسبب ذلك أن المدلول عليه، قد يعني به الحكم، نفسه، وقد يعني 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

٣٥١ - هذه الجملة وقعت في أصلنا خطأ بين قوله «وهو محل الحكم» وقوله «وهو الذي يسمونه الحد الأصغر»، فقلنا ما إلى محالها المناسب هنا.

يكون الحكم لازماً للدليل ، بحيث يكون حيث تحقق الدليل محقق الحكم ، حتى يثبت الحكم في جميع صور المحكوم عليه .

وإذا كان كذلك فقد يستدل بالمعين على المعين المساوى له في العموم والخصوص ، كالاستدلال بأحدى كواكب السماء على الملازم ، كما يستدل بالجدى على بنات نعش ، وبينات نعش على الجدى ، ويستدل بالجدى على جهة الشمال ، وبجهة الشمال على الجدى ، 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 ، وباتفائه على اتفائه . فإذا كان المدلول معيناً كانت الآيه معينة . وقد تكون الآية تستلزم وجود المدلول من غير عكس ، كآيات الخالق سبحانه وتعالى . فانه يلزم من وجودها وجوده ، ولا يلزم من وجوده وجودها . وهى كلها آيات دالة على نفسه المقدسة ، لا على أمر كل [لا] يمنع تصوره من وقوع الاشتراك فيه بينه وبين غيره ؛ بل ذلك مدلول « القياس » .

والقرآن يستعمل الاستدلال به الآيات . . . ويستعمل أيضاً في إثبات ^٢ الإلهية « قياس الأولي » ، وهو أن ما ثبت لموجود مخلوق من كمال لا نقص فيه فالرب أحق به ، وما نُزى عنه مخلوق من النقص فالرب أحق بتنزيهه عنه ، كما ذكر سبحانه وتعالى هذا في حاجته للشركين الذين جعلوا له شركاء ، فقال : ضرب لكم مثلاً من أنفسكم ^٣ هل لكم من مملكت أنبيائكم من شركاء في ما رزقكم فأنتم فيه سواء تخافونهم كيفيتكم أنفسكم - الروم ٣٠ : ٣٨ .

وقال تعالى : ويخجلون لله البلى سُبْحَنَهُ وَلَهُمْ مَا يَشْتَهُونَ . وإذا بُشِرَ أَحَدُهُمْ

١ - في الأصل « يمنع تصوره » بالانبات ، والصواب بالنبي فلذا أضفنا [لا] .

٢ - هذه الكلمة في الأصل ما شكلها « حاب » . ولعلها « إثبات » كما طبعناه « ولا بد » « جانب » .

القياس المقام الرابع - الوجه الرابع : التصور التام للحد الأوسط يغنى عن « القياس المنطقي » ، ٣٥١

بِالْأُنْثَى ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ ۝ يَتَوَارَى مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوءِ مَا بُشِّرَ
بِهِ ۖ أُفٍّ لَكَ عَلَى هَؤُلَاءِ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ ۖ أَلَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ ۝ لِلَّذِينَ
لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ مَثَلُ السَّوْءِ ۖ وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى ۖ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ
- التحل ١٦ : ٥٧-٦٠ . وقال : أفريتم اللث والعزى ۖ ومثوة الثالثة الأخرى ۖ ألكم
الذكر وله الأنثى ۖ تلك إذا قسمة ضيزى - النجم ٥٣ : ١٩-٢٢ .

وكذلك في إثبات صفاته ، وإثبات النبوة والمعاد ، كما قد بسط في موضعه .

وأما « القياس » الذى تستوى أفراده ، ويمائل الفرع فيه أصله ، فهنا يستعمله
فى 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 الكلى الذى هو مدلول « القياس » قد
انحصر نوعه فى شخصه ، وهذا أيضاً لا يفيد التعيين ، بل لا بد فى التعيين من علم آخر .

الوجه الرابع

التصور التام للحد الأوسط يغنى عن « القياس المنطقي » ،

الوجه الرابع أن يقال : « القياس » ثلاثة أنواع : قياس التداخل ، وقياس التلازم ، وأنواع القياس
وقياس التعاند ، باعتبار القضايا الخلية ، والشرطية المتصلة ، والشرطية المنفصلة . ومن
ذلك تعرف المختلطات . فنقول مثلاً فى قياس التداخل : (٢٢٧) له ثلاثة حدود - الحد
الأصغر ، والحد الأوسط ، والحد الأكبر . إذا قال « كل مسكر خمر ، وكل خمر حرام ،
فـ « المسكر » مثلاً هو الحد الأصغر ، و « الخمر » الأوسط ، و « الحرام » الأكبر .
والأصغر لا بد أن يكون داخلياً فى الأوسط ، لأنه أخص منه أو مساوياً له ، والشئ
يدخل فى أكثر منه وفى نظيره ، كما يدخل الانسان فى الحيوان : فان الحيوان أعم ؛
وكذلك الانسان والناطق والضحاك متلازمة ، فكل منها يتناول الآخر . وكذلك
التداخل فى الأحكام الشرعية ، فان من شرب الخمر ، ثم شرب ، ثم شرب ، كفاه حدٌ

واحد . والنتيجة المطلوبة هي « كل مسكر حرام »

النظر نوعان : أحدهما : النظر في المسئلة التي هي القضية المطلوب 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 بالمطلوب عليه . وهو تصور الحد الأوسط المستلزم لثبوت الأكبر للاصغر ، 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 هو ضد العلم أم لا ؟ وأمثلة 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 (٢٢٨) 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 يذله على حكمه أو لا يظفر . كطالب الضالة . والمقصود قد يجده ، وقد لا يجده ، وقد يعرض عنها . فإن الآمال انتقال من المادى إلى المطلب ، والآخرة انتقال من المطلب إلى المادى .

وتحقيق الأمر أن النظر نوعان بمنزلة نظر العين ، وهو نوعان . أحدهما : التحديق 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 عليه أو تصوراً على رأى من جعل التصور المطلوب خارجاً عن التصديق . والثاني : نفس الرؤية ، وهو بمنزلة رؤية الدليل ، كترتيب المقدمتين والظفر بالحد الأوسط .

١ - كذا بالأصل ، ولله دعه .

هل النظر
يوجب العلم
أم لا ؟

الفرق بين
النظر في الحكم
والنظر في
الدليل

فهذا يوجب العلم ، كما توجب رؤية العين العلم بالمرئى . ولا ينافى هذا النظر العلم . فهذا الثانى ينظر فى الدليل ، كالذى ينظر فى القرآن والحديث . فيعلم الحكم . والأول ينظر فى الحكم ، كالذى ينظر فى المسئلة لينال دليلها من القرآن والحديث .

فنعول : من المعلوم أن معرفة القلب بثبوت المحمول للوضع ، وهو ثبوت الصفة ^{أقسام} ^{الأنسية} للوصوف ، وهو ثبوت الحكم المستول عنه ، مثل حرمة المسكر ، قد تحصل بواسطة هذا الحد ، وهو أن يعلم أن هذا خمر مع علمه أن الخمر حرام ، وهذا « قياس الشمول » . وقد يحصل بغير هذا ، مثل أن يرى أن المسكر مساوٍ لخمر العنب فى مناط التحريم ، فيسوى بينهما فى التحريم ، وهذا « قياس التمثيل » . (٢٢٩) وقد يحصل بأن يرى فيه المفسدة التى فى الخمر ، فيحكم بالتحريم لدره تلك المفسدة ، وهذا « قياس التعليل » .

و « قياس التمثيل » ، و « قياس التعليل » ، يشملهما جنس القياس ، لكن القياس قد يحتاج فى إثبات الحكم فى الفرع إلى أصل معين ، فيلحق الفرع به ، إما لابتداء الجامع ، وإما لانتهاء الفارق . فان إبداء الجامع ، وهو علة الحكم فى الأصل ، يسمى « قياس العلة » . وأما ما يدل على العلة . وهو « قياس الدلالة » . فهذا صار قياس تمثيل وتعليل معاً . وإن قاس بالغاء الفارق ، وهو أن يبين أنه ليس بينهما فرق مؤثر وإن لم يعلم عين العلة ، فهذا قياس تمثيل . لا تعليل . وقد يقوم دليل على أن الوصف الفلانى مستلزم للحكم وإن لم يعرف له أصل معين ، وهذا قياس تعليل ، وهو يشبه « قياس الشمول » .

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 ، وذاك هو مناط الحكم فى « قياس التمثيل » . وهو القدر المشترك ، وهو الجامع بين الأصل والفرع . مثال ذلك إذا قيل : للنبذ 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 : « النيزد مسكر ، وكل مسكر حرام » ، أو « النيزد فيه الشدة المطربة ، وما فيه الشدة المطربة فهو حرام » ، فهذا أيضاً صحيح . وكل ما أمكن أن (٢٤٠) 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 .

قد يعلم الحكم بنص المطلوب بنص على أن « كل مسكر حرام » ، كما قد ثبت هذا الحديث بنص الشارع في الصحاح عن النبي صلى الله عليه وسلم . وإذا كان كذلك لم يتعين « قياس الشمول » ، لافادة 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 عليه الوصف . وإن الجامع ، وهو الوصف المشترك الذي هو الحد الأوسط في « قياس الشمول » ، هو مستلزم للحكم ، وهو عليه 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 « المناط » ، والحد

الأصغر هو الفرع . ويمتاز قياس التمثيل بأن فيه ذكر أصل يكون نظيراً للفرع الذي (٢٤١) هو الحد الأصغر ، وقياس الشمول ليس فيه هذا . فصار في قياس التمثيل ما

في قياس الشمول وزيادة . وقد بسط هذا في موضع آخر^١.

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 علمه بأن الخمر حرام قد تصور معه مسمى الخمر أنها المسكر ، فصار علمه بجميع مفردات الخمر سواء ، فيعلم أن هذا المسكر خمر حرام ، وهذا المسكر خمر حرام ، وأمثال ذلك . أو يعلم أن الخمر حرام ولا يعلم أن كل مسكر يسمى خمرًا ، بل يظن ذلك الاسم مختصًا ببعض المسكرات . فإذا علم بنص الشارع ، أو باستعمال الصحابة الذين نزل فيهم القرآن ، أو بأنها لما حرمت لم يكن عندهم من عصير الأعتاب شيء وإنما كان الذى يسمونه خمرًا هو المسكر من نبيذ التمر ، أو بغير ذلك من الأدلة ، إذا علم هذه المقدمة الواحدة . وهو أن كل مسكر خمر ، علم الحكم .

فبين أن قولهم « إن المطلوب لا بد فيه من القياس » وذلك القياس يجب أن يكون القياس المنطقي الشمولى ، ولا بد فيه من مقدمتين ، ليس بصواب . وهذا يطل قولهم « لا علم تصديق إلا بالقياس المنطقي » ، كما تقدم^٢ . وأما هنا فالمقصود بيان قوة منفعة أو عدمها . وذلك أن هذا المطلوب إن كان معه قضية فُعالت من جهة الرسول تفيد العموم ، وهو أن كل مسكر حرام ، حصل مدعاه . فالقضايا الكلية المتلقاة عن الرسل (٣:٢) تفيد العلم في المطالب الآتية .

وأما ما يستفاد من علومهم فالقضايا الكلية فيه إما منتقضة ، 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 بما لا اختصاص لهم بها ، بل يشترك فيها سائر الأمم بدون خطوط منطقهم بالبال ، مع استواء قياس التمثيل وقياس الشمول .

١ - تقدم بسطه في «المقام الثالث» ص ١١٦-١٢١ .

٢ - وذلك مضمون «المقام الثالث» .

وإثبات العلم بالصانع والنبوات ليس موقوفاً على شيء من الأقيسة، بل يعلم بالآيات الدالة على شيء معين لا شركة فيه، ويحصل بالعلم الضروري الذي لا يفتقر 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 بآيات
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 المشتملة على الحد الأصغر، والكبرى المشتملة (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 متأولة لبعض المسكر كعصير العنب النبي المشد، ثم يعلم بعد ذلك شمولها لكل مسكر. وهو إذا تجدد له هذا العلم فأنما يجد له علمه بالعموم. وعلمه بالعموم إنما يعود بتصوره التام لمسمى الخمر. فانه كان قبل ذلك لم يتصورها تصوراً جامعاً، بل تصوراً غير جامع. فلو حصل له هذا التصور الجامع لم يحتاج إلى قياس.

الأمور
الموجودة تعلم
من غير
قياسهم

فقد 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 المجيب «هى المسكر» كان هذا عندهم تصوراً واحداً، وهو تصور مسمى الخمر. وهذا فى الحقيقة تصديق مركب من موضوع ومحمول. وإذا قال «كل مسكر خمر، وكل خمر حرام» كان هذا قياساً، وهو يفيد التصديق الذى هو «المسكر حرام»، ويفيد أن المسكر داخل فى 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 فى «الحد» و«القياس» هو قضية تامة، وهى الجملة، فى اصطلاح النحاة. (٢٤٤) والجواب فى السؤال عن التصور وعن التصديق هو بقضية تامة هى جملة خبرية. فكلاهما قول مركب فى السؤال والجواب، وكلاهما فيه إثبات صفة لموصوف، كإثبات الخيرية للمسكر، وهو إثبات محمول لموضوع. والانسان هو فى الموضعين قد تصور أن المسكر هو الخمر، وصدق بأن المسكر هو الخمر. فأما التصور المفرد الذى 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 فى غير هذا الموضع،^١ كما بسط فى الكلام على «المحصل» وغيره. ومثني أن قولهم «العلم ينقسم إلى تصور وتصديق»، وأن التصور هو التصور الساذج العرى عن جميع القيود الثبوتية والسلبية، كلام باطل. فان كل ما عرى عن كل قيد ثبوتى وسلبى يكون خاطراً من الخواطر. ليس هو علماً أصلاً بشئ من الأشياء. فان من خطر بقلبه شئ 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 نفي فيه ولا إثبات، بل تصور وجوده وغير ذلك من صفاته. وكذلك العالم قد تصور وجوده. وإذا تصور «بحر زئبق»، و«جبل ياقوت»، فان لم يتصور مع هذا عدمه (٢٤٥) فى الخارج،

١ - تقدم بسطه فى الوجه الأول من «المقام الثانى»، ص ٢٢-٢٧.

ولا امتناعه، ولا شيء من الأشياء، كان هذا خيالاً من الخيالات، ووسواساً من الوسواس^١، ليس هذا من العلم في شيء. فان تصور مع ذلك عدمه في الخارج كان قد تصور تصوراً مقبداً بالعدم، لم يكن تصوره خالياً من جميع القيود.

التصور القابل للتصديق هو الخالي عن التقييد بذلك التصديق

فان قلت: فما التصور القابل للتصديق المشروط فيه؟ قيل: هو التصور الخالي عن معرفة ذلك التصديق، ليس هو الخالي عن جميع القيود السلبية والثبوتية. فاذا كان يشك «هل النيزد حرام أم لا؟»، فقد تصور «النيزد»، وتصور «الحرام»، وكل من التصورين متصور بقيود. فهو يعلم أن «النيزد» شراب، وأنه موجود، وأنه يشرب 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.

١. وقول القائل «التصديق مسبوق بالتصور»، مثل قوله «القول مسبوق 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 قرّرنا ذلك من قبل، من أن التصورات المفردة لا تعلم (٣٤٦) بمجرد الحد، وأن المطلوب بالحد هو تصديق يفتقر إلى ما يفتقر إليه التصديقات. فكما ذكرنا هناك أن الذي يجعلونه حداً هو تصديق يفتقر إلى دليل، فيقال هنا: ما يجعلونه «قياساً»، يعود في الحقيقة إلى الحد والتصور، كما يعود هذا القياس إلى أن يعلم مسمى «الخمر». وإذا كان كذلك، فاذا كانوا يقولون «إن الحد لا يقام عليه دليل، ولا يحتاج إلى قيام دليل»، فنقول: العلم بمسمى «الخمر» لا يحتاج إلى «قياس»، بل قد يعلم بما يعلم به سائر التصورات المفردة ومسميات جميع الأسماء من تفتطن النفس لشمول ذلك المعنى لهذه الصورة وثبوته فيها.

الحدود بمنزلة الأسماء

١ - الوسواس: في الأصل «الوسايس».

وجماهير العقلاء من أن الحدود بمنزلة الأسماء ، وهو تفصيل ما دل عليه الاسم بالاجمال ، وأن المطلوب من الحد هو التمييز بين المحدود وغيره . وذلك يكون بالوصف الملازم له طرداً وعكساً بحيث يكون الحد جامعاً مانعاً .

وأنه مع ذلك ليس لأحد أن يدعى دعوى غير بديهية إلا بدليل . فالحداد إن كان لا يحد الحاد لا بدليل ، كما يقول في « الخمر » ، إنها « المسكر » ، وفي « الغيبة » ، إنها « ذكرك أخاك بما يكره » ، وفي « الكبر » ، إنه « يَطْرُقُ الحق وتَغْمِطُ الناس » . 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 : « أ رأيت إن كان في أخى ما أقول ؟ » فقال : « إن كان فيه ما تقول فقد اغتبته ، وإن لم يكن فيه ما تقول فقد بهتته » .^١

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 فاذا قال المعارض « هنا قد ذكر كلاهما 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 .^٣

١ - لم يذكر بما تعد جواب « إمام » .

٢ - تقدم هذا الحديث مع تحريجه في ص ٥٠ تحت مبحث « معرفة الحدود الشرعية من الدين » .

٣ - « في قطعة من حديث فاطمة بنت قيس أخرجه مسلم في كتاب الطلاق » ، باب « المداينة ثلاثاً لا نفقة لها » .

ذلك مما دل الشرع على جوازه .

فانه يقال فيه : أحد الأمرين لازم . إما أن يقال : المؤمن لا (٣٤٨) يكره ذلك إذا كان صادق الإيمان . لأن المؤمن لا يكره ما أمر الله ورسوله به ، وهذا بما أمر الله به ورسوله . ويقال : إن كرهه فهو من هذه الجهة ناقص الإيمان فيه شعبة نفاق ، فلا يكون هو الأخ الذي قيل فيه «ذكرك أخاك بما يكره» . وهذا مبنى على أن الشخص الواحد يكون فيه طاعة ومعصية ، وبر وفجور ، وخير وشر ، وشعبة إيمان وشعبة نفاق . أو يقول إذا سلم شمول اللفظ له : هذا من الغية المباحة . فلا بد من الترام أحد أمرين : إما أنه لم يدخل في مسمى «الغية» ، وإما أنه لم يدخل فيما حرم منها . ولهذا نظائر .

والمقصود التنبيه على المثال ، وأن من ادعى حد اسم فلا بد له من دليل .
من دليل الحد لا بد منه

وكذلك إن ادعى حداً بحسب الحقيقة .
وهذا الذي عليه نظار المسلمين وغيرهم أصبح 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 بطلان
تخبرهم بين
تصمات
الدائبة
وغير الدائبة
أصناف : ذاتية داخلية في الماهية ، وخارجية لازمة للماهية دون وجودها ، وخارجية لازمة لوجودها . وهذا كله باطل إذا أريد به «الماهية» الموجودات الخارجية ، وهي التي تقصد بالحد والتعريف . وأما إذا أُقِر أن «الماهية» هي مجرد ما تتصوره النفس ، فقدّر تلك «الماهية» (٣٤٩) وصفاتها 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 داخلاً فيه ، وما

١ - داخلاً : في الأصل «داخل» ، على الرفع . وليس بصواب .

القياس المقام الرابع - الوجه الخامس : من الأقيسة ما تكون مقدمته ونتيجته بديهية ٣٦١

خرج عنه لازماً^١ له ، أو غير لازم كما ذكر ذلك بعضهم ، وكما ذكره من دلالة المطابقة والتضمن 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 ، لم فيه قولان . والصفات تنقسم إلى قسمين - لازمة للوصف وغير لازمة . والذي عليه نظار أهل السنة وسائر المثبتين للصفات والقدر 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 الجائرة الغائلة التي ليس فيها لا صدق ولا عدل . وتمت كلمت ربك صدقاً وعدلاً لا مَبْدَلَ لِكَلِمَتِهِ - الأنعام ٦ : ١١٥ .

الوجه الخامس

من الأقيسة ما تكون مقدمته ونتيجته بديهية ١٥

الوجه (٣٥٠) الخامس أن يقال : هذا القياس هو « قياس الشمول » ، وهو العلم بثبوت الحكم لكل فرد من الأفراد .

فنقول : قد علم وسلوا أنه لا بد أن يكون العلم بثبوت بعض الأحكام لبعض

كون العلم
بثبوت بعض
الأحكام
لبعض أفرادها
بديهياً

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 » . و« جازان » تقول للميزان الواحد بأوزانه « موازين » . قال الله تعالى : ونضع الموازين القسط ليوم القيمة - الأنبياء ، ٣١ : ٤٧ ، يريد : نضع الميزان القسط - أ . قال النواب صديق بن حسن القنوجي : وقيل إنما جمعه لأن « الميزان » يشتمل على الكفتين ، والثناوين ، واللسان ، ولا يتم الوزن إلا باجتماع ذلك كله - أ .

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 خمر» 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» خمر ، 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 . طيب 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 منطقهم يعطى تضيق الزمان ، وكثرة الهديان ، وإتساب الأذهان . وكذلك إذا علمنا أن «كل رسول نبي» و «كل نبي فهو في الجنة» فعلمنا أن «كل

القياس المقام الرابع - الوجه السادس : من القضايا ما يمكن العلم به بغير توسط « القياس » ٣٦٣

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 ، كالحودود الثلاثة . فإن الأكبر أعم من الأصغر أو مثله ، والأيوسط مثل الأصغر أو أعم ، ومثل الأكبر أو أخص . ولا ريب أن الحس القضايا العامة تتكون من المعينات يدرك المعينات أولاً ، ثم ينتقل منها إلى القضايا العامة . فإن الانسان يرى هذا الانسان ، وهذا الانسان ، وهذا الانسان ، ويرى أن هذا حساس متحرك بالارادة ناطق ، وهذا كذا ، وهذا كذا ، فيقضى قضاء عاماً أن كل (٢٥٢) إنسان حساس متحرك بالارادة ناطق .

فقول : العلم بالقضية العامة ، إما أن يكون بتوسط قياس ، أو بغير توسط قياس . فإن كان لا بد من توسط قياس ، والقياس لا بد فيه من قضية عامة ، لزم أن لا يعلم العام إلا بعلم ، وذلك يستلزم الدور أو التسلسل . فلا بد أن ينتهي الأمر إلى قضية كلية عامة معلومة بالبدية ، وهم يسلبون ذلك .

وإن أمكن علم القضية العامة بغير توسط قياس أمكن علم الأخرى . فإن كون القضية بديهية أو نظرية ليس وصفاً لازماً لها يجب استواء جميع الناس فيه ، بل هو أمر نسبي إضافي بحسب حال علم الناس بها . فمن عليها بلا دليل كانت بديهية له ، ومن احتاج إلى نظر واستدلال بدليل كانت نظرية له .

وكذلك كونها معلومة بالعقل ، أو الخبر المتواتر ، أو خبر النبي الصادق ، أو طرق العلم الحس ، ليس هو أمراً لازماً لها . بل كذب مُسْتَلِمَة الكذاب أملاً قد يعلم بقول مع الناس

١ - مسيلة الكذاب : هو م . ن . نامة بن كبير بن حبيب بن الحارث ، أبو نامة ، المتنبئ الكذاب ، من بني

النبي الصادق إنه كذاب ؛ وقد يعلم ذلك من بشره ورآه يكذب ؛ ويعلم ذلك من غاب عنه بالتواتر ؛ ويعلم ذلك بالاستدلال ، فإنه ادعى النبوة وآتى بما يناقض النبوة ، فيعلم بالاستدلال . وكذلك الهلال ، قد يعلم 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 (for) 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 نفي كاذب .

الوجه السابع

الأدلة القاطعة على استواء قياس الشمول والتثيل

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 » . فإن الشئيين قد يكون تماثلها معلوماً ، وقد يكون مظلوناً كالعوم ، وإن جمع بينهما 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 » . فقولنا : هو « قياس التمثيل » ، 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

وشموله لها ، و « قياس التمثيل » ، مبناه على اشتراك الاثنين في الحكم الذي يعمهما .

(بقية التعليق السابق) خيفة ، قبيلة كبيرة ينزلون الإمامة بين مكة واليمن . ادعى النبوة سنة عشر ، وقتل في الحرب مع أهل الردة زمن أبي بكر الصديق سنة ثلث عشرة ، رماء وحشي بن حرب — قاتل حمزة — بجرته .

استواء
القياسين في
إفادة اليقين
والظن

الشمول
يؤول إلى
التمثيل
وبالعكس

ومآل الأمرين واحد. وقد بسط هذا في غير هذا الموضع^١.

ونحن نذكر هنا ما لم نذكره في غير هذا الموضع. (٣٥٤) فنقول: قد تبين فيما تقدم مثال فقهى
لعمل الشمول
بمفسر
وبالعكس
أن «قياس الشمول» يمكن جعله «قياس تمثيل»، وبالعكس. فإذا قال القاتل في مسئلة
القتل بالثقل «قتل عمعد عدوان محض لمن يكافئ القاتل»، فأوجب القود كالقتل
بالمحدد، فقد جعل القدر المشترك الذي هو مناط الحكم «القتل العمد العدوان المحض»
للكافي. وهذا يسمى العلة، والمناط، والجامع، والمشارك، والمقتضى، والموجب،
والباعث، والامارة، وغير ذلك من الأسماء. فإذا أراد أن يصوغه بـ «قياس الشمول»،
قال: «هذا قتل عمعد عدوان محض للكافي»، وما كان كذلك فهو موجب للقود.

والنزاع في الصورتين هو في كونه «عمدًا محضًا»، فإن المنازع يقول: العمدية
النزاع في
الصورتين
واحد
لم تتمحض. وليس المقصود هنا ذكر خصوص المسئلة^٢، بل التمثيل. وهذا نزاع في
المقدمة الصغرى، وهو نزاع في ثبوت الوصف في الفرع. فإن «قياس التمثيل» قد
يمنع فيه ثبوت الوصف في الأصل، ويمنع ثبوته في الفرع، وقد يمنع كونه علة الحكم.
ويسمى هذا السؤال «سؤال المطالبة»، وهو أعظم أسئلة القياس. وجوابه عمدة
القياس. فإن عمدة القياس على كون المشترك مناط الحكم. وهذا هو المقدمة الكبرى.
وهو كما لو قال في هذه المسئلة «لا نسلم أن كل ما كان عمدًا محضًا يوجب القصاص». ١٥
وكذلك منع الحكم في الأصل، أو منع الوصف في الأصل. (٣٥٥) هو منع للمقدمة
الكبرى في «قياس الشمول».

ألهم إلا أن يقيم المستدل دليلًا على تأثير الوصف في غير أصل معين، وهذا
مثال فقهى
للتعليل
«قياس التعليل» المحض، كما لو قال: النيزد المسكر محرم، لأن المعنى الموجب للتحريم.

١ - تقدم بسطه في المقام الثالث، ص ١١٨-١٢٢.

٢ - والمسئلة هكذا: قتل العمدة نوعان: أحدهما القتل بالمحدد كالسيف والسكين. ولا خلاف فيه بين العلماء. وهو يوجب القود أعني القصاص إذا كان المقتول مكانًا للقاتل أعني كلاهما حران مسلمان. والثاني القتل بالثقل كالحجر والخنبة، وفي 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، فيثبت فيه التحريم.

وهم في «قياس الشمول» إذا أرادوا إثبات المقدمة الكبرى التي هي نظير جعل المشترك بين الأصل والفرع مناسطاً 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 العقلات ليس فيها قياس، بل الاعتبار فيها بالدليل» فهذا مع أنهم خالفوا فيه جماهير النظار وأئمة النظر فزاعهم فيها يرجع إلى اللفظ. فانهم يقولون: العقلات لا تحتاج أن تُعين 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 العقلات والشرعيات لم يقع النزاع في جميع أفراد المعنى العام الذي (٣٥٦) يسمى «الجامع والمشارك»، بل وقع في بعضها وبعضها متفق عليه. فتسمية هذا أصلاً وهذا فرعاً أمر إضافي. ولو قدر أن بعض الناس علم حكم الفرع بنص وخفى عليه حكم الأصل لجعل الأصل فرعاً والفرع أصلاً. واجمع إما أن يكون بالغاء الفارق وإما أن يكون بإبداء الجامع. وهذا يكون في العقلات قطعياً وضيقاً، كما يكون في الشرعيات.

القول بأنه
لا قياس
في العقلات
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 المصنف: ما دخل الشام بعد الأوزاعي أفقه من الشيخ الموفق رحمه الله، توفي سنة ٦٢٠ هـ. ومن أعظم تصانيفه وأعظمها نفعا كتاب المغني، طبع مع الشرح الكبير، لابن أخيه في ١٢ مجلداً باعتناء صاحب المنار، 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 غير كتمان 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 «للقام الثالث»، ص ١١٨.

فاذا قيل : الاحكام والاتقان 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 الأربعة 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 والاتقان
 مستلزم لعلم الفاعل ، فان الفعل المحكم المتقن لا يكون إلا من عالم . وكذلك سائرهما .

وهذا كسائر ما يعلم من الكليات العادية . إذا قيل : هذا الدواء مسهل للصفراء ،
 ومنضج للخلط الفلاني ، ونحو ذلك . فان التجربة إنما دلت على أشياء معينة . لم تدل
 على أمور عام . لكن العقل يعلم أن المناط (٣٥٧) هو القدر المشترك بما يعلم 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 قدمنا أن الطبيعيات التي هي العاديات ليس فيها كليات لا تقبل
 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 هناك جامع يستلزم الحكم .

وإذا قيل : فمن أين يعلم أن الجامع مستلزم للحكم ؟ قيل : من حيث تعلم القضية
 الكبرى في قياس الشمول ، . فاذا قال القائل : هذا فاعل مُحْكِم لفعله . وكل مُحْكَم
 لفعله فهو عالم ، . فأى شيء ذكر في عليه هذه القضية الكلية فهو موجود في قياس التثليل ،
 وزيادة أن هناك 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 أفراد 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 مضغفاً للقياس، ويكون عدم ذكرها موجباً لقوته؟ وهذه خاصة العقل، فان خاصة العقل معرفته الكليات بتوسط معرفته بالجزئيات. فمن أنكرها أنكر خاصة عقل الانسان، ومن جعل ذكرها بدون شيء من محالها المعينة أقوى من ذكرها مع التمثيل لمواضعها المعينة كان مكابراً. 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. لانه 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 شبه 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 كلما تصور الانسان النظائر قويت معرفته بتلك الكلية، وهو أن الضد يهرب من ضده والنظير ينجذب إلى نظيره. وهذا معلوم في الطبيعيات والنفسانيات وغيرهما. لكن إذا ذكرت النظائر قوى العلم بذلك. وقد يعبر عن ذلك بأن: الجنسية علة الضم.

الكليات
الطبيعية
في 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 —

بأن
تصعد البخار

القياس المقام الرابع - الوجه السابع: العلم ببعض الرسل يوجب وجود جنس الرسل ٣٦٩

كان هذا المثال مما يؤكد معرفة الأول.

والأقيسة التي يستعملها الفلاسفة في علومهم • يجعلونها كلية كلها يعتضدون فيها بالأمثلة. وليس مع القوم إلا ما علموه من صفات الأمور المشاهدة، ثم قاسوا الغائب على المشاهدة بالجامع المشترك الذي يجعلونه كلياً. فان لم يكن هذا صحيحاً لم يكن مع أحد من أهل الأرض علم كل شيء في ما شهدته وما غاب عنه. حتى قوله «الخبز يشبع» و«الماء يروى» ونحو ذلك. فانه لم يعلم بحسه إلا أموراً معينة، فمن أين 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 نُوحٍ الْمُرْسَلِينَ. كَذَّبَتْ عاد المرسلين. كَذَّبَتْ 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 بآيات جنس الرسالة.

ولهذا يجب سبحانه عن شبهة مكرى جنس الرسالة كقولهم: أَبْعَثَ اللَّهُ بَشَرًا رَسُولًا - الامراء ١٧: ٩٠، فيقول: وما أرسلنا من قبلك إلا رجالاً نوحي إليهم فَنَسُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ - النحل ١٦: ٤٣. أى، هذا متواتر عند أهل الكتاب، فاستلوه عن الرسل الذين جأهمهم «أكانوا بشرأ أم لا؟». وكذلك قوله: وَقَالُوا لَوْ لَا أُنْزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ وَلَوْ أَنزَلْنَا مَلَكًا لَقُضِيَ الْأَمْرُ نَحْمَ لَا يَنْظُرُونَ. ولو جعلناه ملكاً لجعلناه رجلاً وللبسنا عليهم ما يلبسون - الأنعام ٦: ٩-١٠. فانهم لا يطيقون 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 عَجِيبْتُمْ أَنْ جَاءَكُمْ ذِكْرٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَلَى رَجُلٍ

منكم لِيُنذِرَكُمْ - الاعراف ٦٣:٧ . كما قال (٢٦١) تعالى : أَكُنْ لِلنَّاسِ عَجَبًا أَنْ أَوْحَيْنَا إِلَى رَجُلٍ مِنْهُمْ أَنْ أَنْذِرِ النَّاسَ - يونس ٢: ١٠ ، وكما قال تعالى : قُلْ مَا كُنْتُ بِدَعَاٍ مِنَ الرُّسُلِ - الأحقاف ٦: ٨٠ . ونحو ذلك .

إثبات النوع
بشوت النظر
أسهل
نوح
أول الرسل
فكان عليهم بشوت معين من هذا النوع يوجب العلم بقضية مطلقة ، وهو أن هذا النوع موجود ؛ بخلاف ما إذا أثبت ذلك ابتداءً بلا وجود نظير ، فانه يكون أصعب وإن كان ممكناً . فان 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 ثبت ابتداءً .

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 ، فان 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

وصور الواحد
عن الواحد
في الأمور
الطبيعية
وصورة التركيب
أصلها من
المعتزلة
وأما احتجاج (٢٦٢) ابن سينا وأمثاله بأنه لو صدر اثنان لكان مصدر هذا غير مصدر هذا ، ولزم التركيب ، المناسق 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 الصفات لله تعالى ، بل وقيام الأمور الاختيارية ، كما ذكرنا كلامهم في غير هذا الموضع . وهو اختيار أبي البركات صاحب « المعتبر » . ومن قال إنه خالف أكثر الفلاسفة فراده المشتائين . وأما الأساطين قبل هؤلاء فكلام كثير منهم يدل على هذا الأصل ، كما هو مذكور في موضعه .

ومن أعظم صفات العقل معرفة التماثل والاختلاف . فإذا رأى الشئيين 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 بالنظر وذكر المشترك كان أحسن في البيان . فهذا « قياس الطرد » . وإذا رأى المختلفين كالماء والتراب فرق بينهما . وهذا « قياس العكس » .

وما أمر الله به من الاعتبار في كتابه يتناول « قياس الطرد » و « قياس العكس » . فانه لما أهلك المكذبين للرسول بتكذيبهم كان من الاعتبار أن يعلم أن من فعل ما فعلوا أصابه ما أصابهم ، فيتقى تكذيب الرسول حذراً من العقوبة ، وهذا « قياس الطرد » . ويعلم أن من لم يكذب الرسول بل اتبعهم لا يصيبه (٣٦٣) ما أصاب هؤلاء . وهذا « قياس العكس » وهو المقصود من الاعتبار بالمعذيين ، 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 فئتين التقاتل ففئة تقاتل في سبيل الله وأخري كافرة يرونهم مثليهم رأي 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 - الشورى ٤٢ : ١٧ . وقال : لقد أرسلنا رُسُلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتب 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 يجزئ من ماء ورمل وغير ذلك . وكذلك معرفة أن هذا (٣٦٤) بطول هذا يعرف بميزانه ، وهو الذراع .
هـ 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 بينها . وهي الوصف الجامع المشترك الذي يسمى « الحد الأوسط » فانا إذا علمنا أن الله حرم خمر الغيب لما ذكره من أنها تصدّ عن ذكر الله وعن الصلوة وتوقع بين المؤمنين العداوة والبغضاء ، ثم رأينا نبذ الحبوب من الخنطة ، والشعير ، والرز ، وغير ذلك . بمثلها في المعنى الكلي المشترك الذي هو علة التحريم ، كان هذا القدر المشترك الذي هو العلة هو الميزان^١ 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 .

ومنى علم الكليات من غير معرفة المعين فعه الميزان فقط . والمقصود بها وزن الأمور الموجودة في الخارج . وإلا بالكليات لولا جزئياتها المعينات لم يكن بها اعتبار ، كما أنه لولا الموزونات لم يكن إلى الميزان من حاجة . ولا ريب أنه إذا أحضر أحد الموزونين واعتُبر بالآخر بالميزان كان أتم في الوزن من أن يكون الميزان ، وهو الوصف المشترك الكلي في العقل ، أي شيء حضر من الأعيان المفردة وُزن بها . فان هذا أيضاً وزن (٣٦٥) صحيح ؛ وذلك أحسن في الوزن . فانك إذا وزنت بالصنجة^٢

١ - أنك « الميزان » اعتباراً بمعنى « الموازين » كما قدمنا شرحه في ص ٣٦١ . وقد تكرر في العبارة لفظ « الموازين » أيضاً .

٢ - الصنجة : الوزن أو المتقال الذي يوزن به . قال في « لسان العرب » : صنجة الميزان وسنجه فارسي معرب ، وقال ابن السكيت : لا يقال « صنجة » - « اء » . قال في « الصراح » : صنجة الميزان : سنك ترازو ، ولا تغل بالسنين .

القياس المقام الرابع - الوجه السابع: بطلان الزعم أن الميزان المنزل هو منطق اليونان ٣٧٣

قدراً من التقديرين ، ثم وزنت بها نظيره والاول شاعر والناس يشهدون أن هذا وزن به هذا فظهر مثله أو أكثر أو أقل ، كان أحسن من أن يوزن أحدهما في مغيب الآخر . فانه قد يُظن أن الوزن لم يعدل في الوزن كما يعدل إذا وزنها معاً ؛ فان هذا يعتبر بأن يوزن أحدهما بالآخر بلا صنجة . وهكذا الموزونات بالعقل .

وقد بسطنا الكلام في هذا في غير هذا الموضع ، وبيننا أن القياس الصحيح هو من العدل الذى أنزله ، وأنه لا يجوز قط أن يختلف الكتاب والميزان . فلا يختلف نص ثابت عن الرسل وقياس صحيح - لا قياس شرعى ولا عقلى . ولا يجوز قط أن الأدلة الصحيحة الثقلية تخالف الأدلة الصحيحة العقلية ، وأن القياس الشرعى الذى 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 ، وذكرنا في كتاب « درء تعارض العقل والنقل » . ومتى تعارض في ظن الظان^٣ الكتاب والميزان - النص والقياس الشرعى أو العقلى - فأحد الأمرين 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 الالفاظ^٤ المجملة المشبهة .

وأبو حامد ذكر في « القسطاس المستقيم » الموازين الخمسة . وهي منطق اليونان بعينه غير عبارته . ولا يجوز لعاقل أن يظن أن الميزان العقلى الذى 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 اليونانى وضعه أرسطو^٥ قبل المسيح بثلاثة سنة . فكيف كانت الأمم المتقدمة ترن بهذا ؟ الثانى : إن أمتاً أهل

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 هامداً ما نصه : [له بقية]

بطلان الزعم
أن الميزان
المنزلة هو
منطق اليونان

٢٠

الاسلام ما زالوا يزنون بالموازين العقلية ولم يسمع سلفنا بذكر هذا المنطق اليوناني ، وإنما ظهر في الاسلام لما عُرِّبَت الكتب الرومية في دولة المأمون أو قريباً منها .
الثالث : إنه ما زال نظار المسلمين بعد أن عُرِّب وعرفوه يعيونه ويذمونه ، ولا يلتفتون إليه ولا إلى أهله في موازينهم العقلية والشرعية .

ولا يقول القائل « ليس فيه مما انفردوا به إلا اصطلاحات لفظية ، وإلا فالمعاني العقلية مشتركة بين الأمم » . فإنه ليس الأمر كذلك ، بل فيه معان كثيرة فاسدة . ثم هذا جعلوه ميزان الموازين العقلية التي هي الأقيسة العقلية ، وزعموا أنه « آلة قانونية

فصادق
نصيب
معاني الموازين
العقلية

(بقية التعليق السابق) الحق أن أرسطو لم يضع المنطق مبتدئاً بوضعه . هذا حال معلوم من القوم . ولا يدارعون أن أرسطو رتب هذا الترتيب ، وأنه كان مشهوراً في اليونان ، وأخص من هذا أن أفلاطون يعلم أرسطو كان عالماً به . وإنما رتبة 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 يقوله الشيخ تقي الدين في هذا التأليف ، وكما يقوله ابن تيمية * ، 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 « الأنبا » في تاريخ الحكام والأطباء ، (عبود الأنبا) في طبقات الأطباء ، ط . مصر سنة ١٢٩٩ هـ . وذكره أيضاً أبو الوفاء المبرور بن فائق في مصنفه ، له في أخبار حكام القوم .

وقد رأيت من كلام الشيخ تقي الدين المؤلف رحمه الله رسالة بدمشق تتضمن أن التصور والعمومات — وبأختها ما ورد على لسان صاحب الشرع في الكتاب والسنة — قد استوفت الوقائع المشوكة عنها ، وأن القياس مع هذا صحيح ، وأنه غير محتاج إليه . وينظر فيه إن وجد وليجمع بينه وبين ما قبله — رحمه الله تعالى — هنا ، وبأخت التوبيخ — ل « الرد » .

* ابن تيمية : و الشويعي المار ذكره في ص ٣٣١ و ٣٣٧ . ونزيد هنا : هو ابن أخت أبي سهل إسماعيل بن إسحاق بن أبي سهل الشويعي . قال النجاشي : شيخنا المتكلم المبرز على نظرائه في زمانه قبل الثلاثمائة وبعدها ، له على الأوائل كتب كثيرة ، منها « الآراء والديانات » كتاب كبير حسن يحتوي على علوم كثيرة — أ . . ويظهر من التاريخ المذكور في النجاشي أن « الآراء والديانات » هذا أول كتاب صنف في الاسلام في علم الفرق والآراء والمثل والنحل ، إذ كل ما رأينا أو سمعنا به من التصنيف في موضوعه وأربابها متأخرون عنه ، مثل أبي بكر الباقلاني ، وأبي منصور البغدادي ، وأبي بكر الأصفهاني ، والأسفرائيني ، وابن حزم ، 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 ، ج ١ ، ص ٣٥ . قلت : في صحة هذه الدعوى نظر . فإن أبا الحسن الأشعري المتوفى سنة ٣٢٣ 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 فالفطرة إن كانت صحيحة ووزنت بالميزان العقلا وإن كانت بليدة أو فاسدة لم يرددها المنطق - لو كان صحيحاً - إلا بلادة ونسدا . 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 ، وتبعد الطريق ، وجعل الواضحات خفيات ، وكثرة الغلط والتغليب .

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 مذكورة 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 .

منها أن «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 كليٌّ يُبيّن 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 فالصلی متطهر» أمكن أن يقال «كل مصلٍّ فهو متطهر» ، وأن يقال «الصلوة مستلزمة الطهارة» . ونحو ذلك من صور القياس الاقتراني . والحد الأوسط فيه أن استثناء عين المقدم ينتج عين التالي ، واستثناء نقيض 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 والنال هو اللازم. وهكذا كل شرط وجزاء، فالشرط ملزوم والجزاء لازم له.

وهذا إذا جعل بصيغة «الاقتراض» قيل «هذا مصل» وكل مصل متطهر، فهذا متطهر، أو قيل «هذا ليس بمتطهر»، ومن لا يكون متطهراً ليس بمصل، فهذا ليس بمصل. والقضية الكلية فيه أن «كل مصل متطهر» وأن «كل من ليس بمتطهر فليس بمصل». فالسالبة والموجبة كلاهما كليتان. وهذه الكلية معروفة بنص الشارع، ليست مما عرفت بالعقل. ولو كانت مما تعرف بالعقل المجرد لعرفت بـ «قياس التمثيل»، مع أنها تصاغ بـ «قياس التمثيل» فيقال «هذا مصل، فهو متطهر كسائر المصلين»، أو «هذا ليس بمتطهر» (٣٦٩) فليس بمصل كسائر من ليس بمتطهر، ثم يبين أن الجامع المشترك مستلزم للحكم كما في الأول.

هذه الكلية
عرفت
بالشرع

وكذلك «الشرطي المنفصل» الذي 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 بالبديهة، لكن تصور أفرادها أبين من تصور كليتها، فلا يحتاج شيء من أفرادها أن يبين بالقياس الكلي المنطقي. فانه أي شيء علم أنه شفع علم أنه ليس بوتر بدون أن يوزن بأمر كلي عنده [و] لا بقباس على نظيره. فلا يحتاج أن يقال «وكل شفع فليس بوتر» أو «كل وتر فليس بشفع».

مثال التقسيم
والترديد

وهذا كما تقدم التنبيه عليه أن ما يشتونه بالقضايا الكلية تعلم مفرداتها بدون تلك القضايا بل وتعرف بدون «قياس التمثيل». فإذا 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 ضدين لا يجتمعان». ولو أثبت تلك المعينات بهذه الكلية لاحتج أن يبين أنها ضدان، فانه لا يعلم أنها

تعلم المفردات
البديهيات
بدون
الكليات

ضدان حتى يعلم أنها لا يجتمعان . وإذا علم أنها لا يجتمعان أغنى ذلك عن الاستدلال عليه بكونها ضدتين^١.

فعلم أنه لا يحتاج أن يبين ما يندرج في هذا الكلّي - لا من الأنواع ولا من الأعيان المعنية به ، بل العلم بها أبين من العلم بهذه الكلية . بل إذا أرادوا أن يثبتوا أن الضدين لا يجتمعان قالوا : المراد بالضدين (٣٧٠) 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 بالكلّي . وكذلك في النقيضين ، وكذلك في الشرط والمشروط ، والعلة والمعلول ، وسائر هذه الأمور الكلية .

١٠. إبطال القول باقتران العلة والمعلول في الزمان

ولهذا من لم يُحكم معرفة هذا وإلا التبست عليه المعقولات ودخل عليه غلظهم - سواء كانوا قد غلطوا هم في التصور ، وهو الغالب على أئمتهم : أو كانوا يقصدون التغليب ، كما يفعله بعضهم .

مثال ذلك أنه إذا قيل لهم في مسألة حدوث العالم : « كيف يكون العالم مفعولاً مصنوعاً للرب وهو مساوئ له أزلاً وأبداً ، مقارن له في الزمان ؟ هذا مما 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 المعالي في أول قوله ، والقاضي أبي يعلى^٣ ، وأمثالهم ، فإنه قد أُلّف أن العلة والمعلول متلازمان مقترنان ، فلا يستنكر (٣٧١) مثل هذا هنا .

١ - ضدّين : في الأصل « ضدان » . ٢ - فيها : في أصلنا « فيه » ، بالتذكير .

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 زנית ، أو فعلت
 كذا ، فأنت طالق » ، وقصده أن يقع بها الطلاق إذا وجد ذلك الشرط ، أو قال
 « إذا أعطيتني ألفاً فأنت طالق » ، أو قال « إذا طلقك فأنت طالق طلقة 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 .

الفقهاء
 أم أن
 بخلاف
 في

وهذا خطأ شرعاً ولغةً ، 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 لغةً ، 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
 — الروال ٩٩ : ٨٧ . وفي النذر إذا قال « إن شئني الله مريضى فطلى صوم سنة » فلا يجب
 عليه الصوم إلا بعد الشفاء ، لا مقارناً للشفاء ، ولا في زمن (٣٧٢) الشفاء . وكذلك
 إذا قال « إن سلم الله مالي الغائب » ، وكذلك إذا قال « من رد عبدي الآبق » أو
 « بنى 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

أذلك
 عاً ولغة
 فسلأ

١٥

١ — الرافعي : هو الامام أبو القاسم عبد الكريم بن محمد بن عبد الكريم بن الفضل بن الحسن الغزويني الرافعي ،
 مجتهد زمانه في المذهب الشافعي ، توفي سنة ٦٢٣ هـ . من أكبر تصانيفه الشرح الكبير المسمى « فتح العزيز
 في شرح الوجيز » — للفرالي . قال النووي : لم يصف في مذهب الشافعي أكمل من كتاب الرافعي . طبع
 إلى باب الاجارة من البيوع في مجموعة ثلاثة كتب ، هي « المجموع شرح المذهب » للنووي ، و « فتح
 العزيز » هذا ، و « التلخيص الحبير » في تخريج أحاديث الرافعي الكبير ، لابن حجر العسقلاني بمصر سنة
 ١٣٤٤-١٣٥٢ هـ ، في ١٢ مجلداً كبيراً ولم يتم

الموحد للثاني . ولا يعرف قط أن الفاعل يقارنه مفعوله .

وما ذكروه من اقتران العلة العقلية لمعلولها ، كـ « العلم » و « العالمية » ، فجوابه العلم والعلمانية 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 جعلت المعلول « الحكم بكونه عالمًا » و « الخبر عنه بكونه عالمًا » 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 . فان كونه عالمًا لازم للعلم بما يلزم العلم أنه علم ، ليس هذا مثل كون قطع الرقبة سبباً للموت ، ولا كون الأكل سبباً للشبع ، من الأسباب التي خلقها الله . فكيف بالأسباب التي يصنعها العباد ، كقوله « إذا زينت فأنت طالق » ؟ فها علق حادثاً بمحدث ، وحكم بكون ذلك الأول سبباً للثاني . فأين هذا من العلم والعالمية ؟ وإنما غرهم الاشتراك في لفظ « العلة » .

وكذلك المتفلسفة ، (٢٧٢) 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 فتحرك أصابعي » ، وليست حركة الكف فاعلة لحركة الأصابع . وإن قدر 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

حركة
اليدين والخاتم
في زمان واحد
سبب واحد

كُنْى ، ونحو ذلك إذا تحرك بحركة تخصه . مثل أن يكون الخاتم ملقى ، فإذا حرك يده
تعلق في يده فتحرك . وهذه الحركة بعد حركة اليد في الزمان . وأما إذا كان الخاتم
متصلاً بالاصبع ثابتاً فيها ، وإنما يتحرك كما تتحرك الأصابع ، فالحرك للجميع واحد .
ولو كان الانسان نائماً أو ميتاً ، فرفع رجل يده وفيها الخاتم ، لكانت أيضاً متحركة
بحركة اليد ، وهى حركة واحدة شملت الجميع لاتصال بعضه ببعض . ليس هنا حركتان
إحداهما سبب الأخرى ، فضلاً عن أن تكون فاعلة لها . ومن قال في مثل هذا
« حركت يده فتحرك خاتمته » 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 كُدر 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 .

لا يقارن
السبب مسببه
في الزمان

فبطل أن يكون في الوجود سبب يقارن مسببه في الزمان ، بل لا يكون إلا قبله .
فكيف بالفاعل المستقل ؟ وإنما الذى 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 من باب المشروط مع الشرط ، ليست من باب المفعول مع
الفاعل .^٢ ولكن لفظ « العلة » فيه إجمال .^٣

وكذلك الصوت مع الحركة . فإن الصوت يحدث عقب الحركة ، وغايته أن
يكون معها كالجاء الثانى 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 - منها جملة مضطربة المعنى غير مرتبطة ، وهى ، وأما تقدم الفاعل المعلوم فهو تقدم الفاعل ، رأينا حذفها من
المتن أولى . ٢-٣ - هذه الجملة لا يظهر لها مناسبة في هذا المحل ، وتكررت بعد أسطر مع المناسبة .

القياس المقام الرابع - الوجه السابع. الميزان العقلي هو المعرفة الفطرية للتبائن والاختلاف ٣٨١

هي الفاعلة للصوت . وللمن الشمس شرط في الشعاع . والحركة شرط في الصوت .
وأما فاعل يبدع (٢٧٤) 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 أخبر 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 تغيير 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 أحده 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 للتبائن والاختلاف

وهذه الأمور مبسطة في مواضعها ، وإنما المقصود هنا أنهم إذا عدلوا عن المعرفة
الفطرية العقلية للعيّنات إلى أقيسة (٢٧٥) كلية وضعوا ألفاظها وصارت بحملة تتناول حقاً
وباطلاً حصل بها من الضلال ما هو ضد المقصود من الموازين ، وصارت هذه الموازين
عائلة ، لا عادلة ، وكانوا فيها من المطلقين الذين إذا اكتالوا على الناس يَسْتَوْفُونَ .

وإذا كَالُوهم أَوْ وَزَنُوهم يُخْسِرُونَ - 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 ، فيسوى بين المتماثلين ويفرق بين المختلفين بما جعله الله في فطر عباده وعقولهم من معرفة التماثل والاختلاف .

كون الميزان
المنزل عادلة

فان قيل : إذا كان هذا بما يعرف بالعقل فكيف جعله [الله] تعالى مما 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 عنأً وعملاً ، وضربت الأمثال . فكملت الفطرة بما نهتها عليه وأرشدتها بما كانت الفطرة معرضة عنه ، أو كانت الفطرة (٢٧٦) قد فسدت بما حصل لها من الآراء والآهواء الفاسدة فأزال ذلك الفساد وبيّنت ما كانت الفطرة معرضة عنه ، حتى صار عند الفطرة معرفة الميزان التي أنزلها الله وبيّنتها رسله .

كيفية كون
الميزان مما
أرسلت به
الرسل

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 خبيهم ومما أنهم طساء ما يحكمون - المجاثية ٤٥ : ٢١ ، وقوله : أفجعل المسلمين كالمجرمين ه ما لكم وقفة كيف تحكمون - القلم ٦٨ : ٣٥-٣٦ . أى ، هذا

كون القرآن
مملوءاً من
بيان التسوية
بين المتماثلين

القياس المقام الرابع - الوجه السابع: إنزال الميزان مع الرسل كإنزال الإيمان معهم ٣٨٣

حكم جائر، لا عادل، فإن فيه تسوية بين المختلفين. وقال: أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الأرض أم نجعل المتقين كالفجار - ص ٣٨ - ٣٨
ومن التسوية بين المتماثلين قوله: أكتفركم خير من أولئكم أم لكم براءة في الزُّبر -
- القمر ٥٤: ٢٣، وقوله: أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما ياتكم مثل الذين
حللوا من قبلكم مِثْلُ مَسْئَلِهِمُ النَّاسَاءَ وَالضَّرَاءَ وَزُلُوفًا - البقرة ٢: ٢١٤.

و القرآن 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
التثيل». و«صِيغَةُ التَّثِيلِ» هي الأصل وهي أكل، والميزان: القدر المشترك، وهو
الجامع، وهو الحد الأوسط.

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 تهدي به من نشاء من
عبادنا وإنك لتهدى إلى صراط مستقيم - الشورى ٤٣: ٥٢. وفي الصحيحين عن
مُحَمَّدِ بْنِ الْيَمَانِ قَالَ: حَدَّثَنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَدِيثَيْنِ تَرَأَيْتُ أَحَدَهُمَا
وَأَنَا أَنْتَظِرُ الْآخَرَ. حَدَّثَنَا «أَنَّ الْأَمَانَةَ نَزَلَتْ فِي جَذْرِ قُلُوبِ الرِّجَالِ، فَعَمَلُوا مِنَ
الْقُرْآنِ وَعَمَلُوا مِنَ السُّنَّةِ». وَحَدَّثَنَا عَنْ رَفْعِ الْأَمَانَةِ، قَالَ: «يَنَامُ الرَّجُلُ النَّوْمَةَ
فَتُقْبَضُ الْأَمَانَةُ مِنْ قَلْبِهِ، فَيَظَلُّ أَثَرَهَا مِثْلَ [أَثَرِ] الْوَكْتِ. ثُمَّ يَنَامُ الرَّجُلُ
النَّوْمَةَ فَتُقْبَضُ الْأَمَانَةُ مِنْ قَلْبِهِ، فَيَظَلُّ أَثَرَهَا مِثْلَ [أَثَرِ] الْجَلْدِ كَجَسْمٍ دَخَرَجَتْهُ
عَلَى رِجْلِكَ فَتَقِطُّ، فَتَرَاهُ مُنْتَهَباً وَلَيْسَ فِيهِ شَيْءٌ». ١. فقد بين في هذا الحديث.

١ - الحديث أخرجه الشيخان كما قال رحمه الله. وله بقية لم يذكرها، أخرجه البخاري بإتمامه في «الرقاق»، وفي
«الفن»، ببعض الاختلاف في اللفظ. و«الوكت»، سواد في اللون من «وكت الكتاب» نقطة. وله 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
التمائل 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 هـ أَلَّا تَنْظَعُوا فِي الْمِيزَان هـ وأقيموا الوزن بالقسط ولا
تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ - الرحمن ٥٥ : ٧-٩ . قال كثير من المفسرين : هو العدل . . وقال
(٢٧٨) 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 الحيات، والأوليات، والمتواترات، والحجرات (أو الخدسات . ومعنوم
أنه لا دليل على نقي ما سوى هذه القضايا، كما تقدم التنبيه عليه .

ثم مع ذلك إنما اعتبروا في الحيات، و . العقليات، وغيرهما ما جرت العادة
بإشتراك 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 يراه هؤلاء من ذلك هو ما يراه
هؤلاء . وكذلك يشتركون في سماع صوت الرعد . وأما ما يسمعه بعضهم من كلام

تناقضهم في
اعتبار مشترك
من الحيات

(بقية التعليق السابق) وه . المجله : أثر العمل في الكف، وهو كون الماء بين الحلد واللحم من كثرة العمل .
وه . نقطه : صار منتفطا، وهو . المتبر . . يقال : اتبر الجرح وانتفط، إذا ورم وانتفلا ماء .
واستعمل . نقطه : بالتذكير للرجل باعتبار . العضو . .

القياس المقام الرابع - الوجه الثامن : كون الحسيات لا يتوم بها برهان على المنازع ٣٨٥

بعض وصوته فهذا لا يشترك بنو آدم في عينه ، بل كل قوم يسمعون ما لم يسمع غيرهم . وكذلك أكثر المراتب ، فانه ما من شخص ولا أهل درب ، ولا مدينة ، ولا إقليم ، إلا ويرون من المراتب 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 الادوية ويحرب الآخرون جنس تلك الادوية فيتفق فى معرفة الجنس ، لا فى معرفة عين المحرب .

١٠
كون الحسيات لا يقوم بها برهان على المنازع
(٣٧٩) ثم هم مع هذا يقولون فى المنطق : « إن المتواترات ، والمجربات ، والحدسيات ، تختص بمن عليها ، فلا يقوم منها برهان على غيره » . فيقال لهم : وكذلك المشعومات ، والمنذوقات ، 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 مثنى وألوفاً فبطائفة من هؤلاء يحصل العلم المتواتر . فاذا نقل هؤلاء لقوم ، ومثلاً 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 ٢
« الخبر المتواتر يختص بالحسيات . فلا يقوم به البرهان على المنازع » ، فالحسيات أعظم اختصاصاً ، فيلزم أن لا يقوم بها برهان على المنازع . وليس فى الحسيات أكثر اشتراكا

من «الرؤية»، فإن الناس يشتركون في رؤية الأنوار العلوية، كالشمس والقمر والكواكب، ولكن مواد البرهان لا يختص بذلك.

وإن قالوا: «الحسيات تحصل [بـ] 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، وبالجوع وغير ذلك، بما إذا فعله الانسان وجد عقيقه أثراً من الآثار. ثم يتكرر ذلك حتى يعلم أن ذاك سبب هذا الأثر. فهذا هو التجريبات.

الحسيات
والمجربات
قد تحصل
بالاشتراك
في الجنس

والقضايا 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 وجود زواله بهذا هو من التجريبات. وكذلك الآلام واللذات التي تحصل بالمشومات، والمسموعات، والمرثيات، والملبوسات. فإن الحس ينال كذا، ويرى هذا، ويسمع هذا، ويذوق هذا، ويلس هذا. ثم وجود اللذة في النفس هو من الوجدانيات المعلومة بالحس الباطن، وهو من جنس الحسيات الظاهرة.

وأما الاعتقاد الكلي 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 كلي. فالقضاء الكلي 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 الممرضة، 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 الكلي. فقضى قضاء كلياً أن هذا يورث اللذة الفلانية، وهذا يورث الألم الفلاني.

التجريبات
مركبة من
الحس والعقل

(٣٨١) والحدسيات هي كذلك . فالحس يعرف أعيانها . ثم يتكرر فيعلم بالعقل ^{كون} القدر المشترك . لكن ذلك التكرر لا يكون بفعل الانسان ، بل هو كما يعرف من ^{الحدسيات} . كالأمور السماوية ، مثل أن يرى اختلاف أنوار القمر عند اختلاف مقابله للشمس ، فاحدس 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 كان سبب العادة لإرادة نفسانية أو قوة طبيعية ، ^{كون العاديات} فالعلم بكونها كلية هو من التجريبات ، أو الحدسيات - إن جعلت نوعاً آخر . حتى العلم بمعنى اللغات هو من الحدسيات . فان الانسان يسمع لفظ المتكلم ، ثم قد يعلم مراده المعين بإشارة إليه أو بقرينة أخرى ، ثم إذا تكرر تكلمه بذلك اللفظ مرة بعد مرة وهو يريد به ذلك المعنى علم أن هذه عادته الإرادية ، وهو إرادة هذا المعنى بهذا اللفظ إذا قصد إفهام المخاطب . وهذا ما يسمونه « الحدسيات » ، إذ ليس كلام (٣٨٢) المتكلم موقوفاً على اختيار المستمع . وهو من التجريبات العامة . فان السمع إنما يعرف ^{من باب} به الصوت ، والمعنى المعين قد يفهم 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 ائمة 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^١ قد تنتقض ، وقد يعلم ما يفعله الفاعل من العلم بصفاته ، ويعلم صفاته من أفعاله . لكن ذاك من باب الاستدلال النظري العقلي ، وهو الاستدلال بالملزوم على اللازم . فليس ذاك من هذا .

كون علم الهيئة من التجربات

فعامة ما عند الفلاسفة بل وسائر العقلاء من العلوم الكلية بأحوال الموجودات هو من العلم بعادة ذلك الموجود ، وهو ما يسمونه « الحدسيات » . وعامة ما عندهم من العلوم العقلية (٣٨٢) الطبيعية ، والعلوم الفلكية كعلم الهيئة ، فهو من هذا القسم من « التجربات » . 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 .

تعرف هذه
المجربات
بالنقل من
غير تواتر

١.

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 فالحسن لا يرى إلا حركة الأجسام المعينة ، فيرى الشمس متحركة ، والقمر متحركاً ، والكواكب متحركة . هذا الذي يعلم بالحس . وأما كون هذه مركوزة^٢ في أفلاك متحركة فهذا إنما يعلمونه 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 والجميع تكسفه استدلوا بذلك على أنه فوق

عرف أحكام
الأفلاك من
علم الهيئة

٢.

٢ - مركوزة : في الأصل مذكورة .

١ - العاديات : في الأصل العبادات .

الجميع . وكذلك كون الثوابت في الثامن ادّعوا عليه بأنها لا تكشف شيئاً بل قد يكسّفها غيرها . وأما أدّلاكم فاستدلوا عليها بالحركات .

والعلم بقدر حركاتها وبكسوف بعضها لبعض ونحو ذلك مداره على الأرصاد .
وغيّته 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 مصروف . ولهذا
اختلفت أرصاد المتقدمين والمتأخرين في حركة الثوابت — هل تقطع درجة فلكية في كل مائة سنة ، أو في ستة وستين وثلثي سنة كما زعمه أهل الرصد المأمون . ولما أخبرهم أهل الهيئة بحركة الفلك استدلوا بذلك على أن لها نفساً تحركها بالإرادة ، 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 .

ولإنما المقصود أن مبناه 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 الموضع . فنحن نعلم أنه ليس معهم في عامة ما يدّعون « برهاناً » برهان يقيني . ولكن مع هذا نذكر بعض تناقضهم .

ليس عدم
برهان
على علومهم

سنة الله التي لا تدعى سنة

ولكن العادة التي لا تنتقض بحال ما أخبر الله أنها لا تنتقض. كقوله تعالى: **لئن لم يُلَئِهْ الْمُتَّقُونَ** والذين في قلوبهم مرض **وَالْمُرْجِفُونَ** في المدينة **لَنُغْرِبَنَّكَ** بهم ثم لا يحاورونك فيها إلا قليلاً **مَلْعُونِينَ** أينما تُقِفُوا **أَخَذُوا** وقَتَلُوا **تَقِيلًا** سنة الله في الذين خلوا من قبل **وَلَنُتَجِدَ لِسَنَةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا** - الأحزاب ٢٢: ٦٢ - و قال: **وَلَوْ قُتِلْتُمْ** الذين كفروا **كُفِّرُوا** كُفْرًا **كُفِّرُوا** كُفْرًا ثم لا يجدون وليًا ولا نصيرًا **سَنَةِ اللَّهِ** التي قد خَلَّتْ من قبل **وَلَنُتَجِدَ لِسَنَةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا** - الفتح ٤٨: ٢٢-٢٣. وقال: **وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ** لَئِنْ جَاءَهُمْ نَذِيرٌ **لَّيَكُونُنَّ** أَهْدَى من إحدَى الْأُمَمِ **فَلَمَّا جَاءَهُمْ نَذِيرٌ** ما زادهم إلا نفورًا **اسْتَكْبَارًا** في الْأَرْضِ وَمَكْرَ السَّيِّئِ **ط** ولا يَحِصِي الْمَكْرُ السَّيِّئُ **إِلَّا بِأَهْلِهِ** **ط** فهل ينظرون إلا سُنتَ الْأَوَّلِينَ **فَلَنُتَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا** **وَلَنُتَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا** - فاطر ٣٥: ٤٢-٤٣.

ولن تجد
لسنة الله
تبديلاً

فهذه سنة الله وعادته في نصر عباده المؤمنين - إذا قاموا بالواجب - على الكافرين، وانتقامه وعقوبته للكافرين الذين بسلطتهم 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 قرَضَ الله له **ط** سنة الله في الذين خلوا من قبل **ط** وكان أمر الله قَدَرًا مَّقْدُورًا - الأحزاب ٢٢: ٣٨، لم يقل هنا **وَلَنُتَجِدَ** لأن هذه سنة شرعية لا ترى بالمشاهدة. بل تعلم بالوحي. بخلاف نصره للمؤمنين وعقوبته للذَّكِرِينَ، فانه أمر مشاهد (٢٨٦) فلن يوجد منتقضاً.

سنة الله في
نصر المؤمنين

وقد أراد بعض الملاحدة كالثَّهْرَوَرْدِي المقتول في كتابه **المبدأ والمعاد**، الذي سماه **الألواح العبادية**، أن يجعل له دليلاً من القرآن والسنة على إلحاده. فاستدل

بيان فساد
الاستدلال
بهذه الآية
على عدم تغير
العالم

١ - **الألواح العبادية**،: اشهاب الدين السهروردي المتوفى سنة ٥٨٧ هـ، مختصر ذكر فيه أن الملك عماد الدين فره أرسلان بن داود أمر بتحرير عجلة في المبدأ والمعاد على رأى الآلهيين فأجاب. ورتبه على مقدمة أربعة ألواح - كشف الظنون.

القياس المقام الرابع - الوجه الثامن : المتواتر عن الأنبياء أعظم من المتواتر عن الفلاسفة ٣٩١

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 سنة
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 : فهل
يَنْظُرُونَ إِلَّا سُنَّتَ الْأَوَّلِينَ ؟ فلن تجد لسنة الله تبديلاً ولن تجد لسنة الله تحويلاً
- فاطر ٣٥ : ٤٣ .

وذلك لأن العادة تتبع إرادة الفاعل ، وإرادة الفاعل الحكيم هي إرادة حكيمة ،
فتسوى^١ 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 . فذاك ، 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 مُرتجح . فان
هؤلاء ليس عندهم له سنة لا تبدل ، ولا حكمة تقصد . وهذا خلاف النصوص
والعقول . فان السنة تقتضي تماثل الآحاد . وأن حكم الشيء حكم نظيره ، فيقتضي
التسوية بين المتماثلات . وهذا خلاف قولهم .

المتواتر عن الأنبياء أعظم من المتواتر عن الفلاسفة

والمقصود هنا الكلام 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

١ - تسوى : في الأصل ، فتسوى .

يُدخلون ما أخذ عن الأنبياء من المقولات.

فيقال لهم : من المعلوم بالاضطرار أن تواتر خروج محمد — صلى الله عليه وسلم —
ومجيئه بهذا القرآن أعظم عند أهل الأرض من تواتر وجود الفلاسفة كلهم ، فضلاً عما
يخبرون به من القضايا التجريبية والحَدَسِيَّة التي استدلووا 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 مما تورَّخ به الحوادث في العالم لظهور أمرهم عند الخاصة
والعامة . فان التأريخ يكون بالحوادث المشهورة 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 تأريخ المسلمين (٢٨٨) من الهجرة
النبوية ، فانها 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 ، يؤرخون مثل ذلك . فتحن اليوم إذا
أردنا أن نعرف زمان واحد من هؤلاء المفلسة قلنا « كان قبل المسيح بكذا وكذا سنة » .

تورخ
الحوادث
لظهور الأنبياء .

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 ومليكه 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 .

التاريخ الرومي
الاسكندري

والتواريخ التي تخص 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 به الميجسطى^١ ،
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 خير 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 المجربين له . وليس
كذلك ما يدعونه من فلسفتهم . فإنا رأينا تجارب الأطباء على غير منوالهم ، وعلينا
صدقاً كثيراً . وليس التصديق إلا الاعلام بفساد تأصيلهم فقط . وإلا ، فالأطباء في
تجاربههم أسد^{١٥} حالاً منهم . لأن القوم إنما يذكرون دواءً موجوداً يمكن تجربته كثيراً
لوجوده . ولكثرة المحتاجين إليه من يصيبه ما يقال إن ذلك الدواء يؤثر فيه شفاء ،
والله فاعل ذلك الشفاء في ذلك الدواء . فينبغي حينئذ فرق من حيث ما قررته .

١ — الميجسطى : اسم كتاب مشهور في علم الهيئة تقدم بيانه في ص ١٨٢ . ونزيد هنا أن اسمه باليوناني
" Megale Syntaxis " . مجال سyntaxis سيس ، (النظام العظيم) . فمربوه به الميجسطى ، حتى جعلوه
بالاfrنجي " 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 به « أبي الطب » . رقى الطب من درجة خرافية لجعله صناعة عالية 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 يجربوا جميع ما جربوه ، ولا علموا بالأرصاء وما ادّعوا أنهم علموه . وإذا قيل : قد اتفق على ذلك رصد فلان وفلان ، كان غاية ما عندهم أن يذكروا جماعة رصدوا . وهذا غلطة أن يكون من التواتر الخاص الذي ينتله طائفة .

أكثر نحاريهم
خبر واحد أو
طائفة

فمن زعم أنه لا يقوم عليه برهان بما تواتر عن الأنبياء كيف يمكنه أن يقيم على غيره برهاناً بمثل هذا التواتر ، ويعظم علم الهيئة والفلسفة ، ويدّعي أنه علم عقلي معلوم بالبرهان ؟

كون الفلاسفة من أجهل الخلق برب العالمين

وهذا أعظم ما يقوم عليه البرهان العقلي عندهم هذا حاله ! فما الظن بالآلهيات التي إذا نُظر فيها كلامُ معلمهم الأول — أرسطو — أو تدره الفاضل العاقل لم يفده إلا العلم بأنهم كانوا من أجهل الخلق برب العالمين ؟ وصار يتعجب تعجباً لا ينقضى عن يقرن علم هؤلاء بالآلهيات إلى ما جاءت به الأنبياء ، ويرى أن هذا من جنس من يقرن الحدادين بالملككة ، بل من يقرن دهاقين القرى بملوك العالم ، فهو أقرب إلى العلم والعدل من يقرن هؤلاء بالأنبياء . فان دهقان القرية متولى عليها كتولى الملك على مملكته ، فله جزء من الملك .

وأما ما جاءت به الأنبياء فلا يعرفه هؤلاء أئمة ، وليسوا قرييين منه . بل كفار اليهود والنصارى أعلم منهم بالأمور الإلهية . ولست أعني بذلك (٢٩٠) ما اختص الأنبياء بعلمه من الوحي الذي لا يناله غيرهم ، فان هذا ليس من علمهم ولا من علم غيرهم . وإنما أعني العلوم العقلية التي يبينها 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 بينته 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

القياس المقام الرابع - الوجه الثامن : كون كلامهم في الالهيات مبنياً على السفسطة ٣٩٥

أمر أعظم من أن يذكر في ترجيحه على الفلسفة ، وإنما المقصود الكلام في العلوم العقلية التي تعلم بالأدلة العقلية ، دُفع ما جاءت به الأنبياء ، فإنه مرتبة عالية .

[و] هؤلاء المتكلمون من أهل الملل الذين يبدعونهم أهل السنة من أهل الملل ، كالجهمية والمعتزلة وما يفرع على هؤلاء من جميع طوائف الكلام ، فإن 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 ، وسوفاطاني ، 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 » .

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 ، فإن هؤلاء المتكلمين يتكلمون بالمقدمات البرهانية اليقينية أكثر من أولئك بكثير كثير . وأرسطو أكثر ما يبنى الأمور الالهية على مقدمات سوفاطانية في غاية الفساد . ولو لا أن هذا ليس موضع ذكره لذكرت كلامه في « مقالة اللام » التي هي آخر علومه بالفاظها ، وكذلك كلامه في « اثولوجيا » .

١ - « اثولوجيا » : هو كتاب لأرسطو في الربوبية ، وفسره فرغوريوس 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 « ثاولوجيا » ، وهو أقرب إلى الصحة من « اثولوجيا » . وتقدم في ص ١٧٧ . س ١٥ ، وهذا تحفيقه .

وهذا ابن سينا، أفضل متأخريهم الذي ضم إلى كلامه في الالهيات من القواعد التي أخذها عن المتكلمين أكثر مما أخذته عن سلفه الفلاسفة، أكثر كلامه فيها مبنى على مقدمات سوفسطائية ملبسة، ليست خطائية ولا جدلية ولا برهانية، مثل كلامه في توحيد الفلاسفة، وكلامه في أسرار الآيات، وكلامه في قدم العالم، كما بسط الكلام عليه في غير هذا الموضع.

الوجه التاسع

الرد على ابن سينا والرازي في كلامهما في «القضايا المشهورة»

المشتمل على ثمانية أنواع

(٢٩٢) الوجه التاسع: أنهم أخرجوا القضايا التي يسمونها «الوهميات»، والتي يسمونها «الآراء المحبودة»، عن أن تكون يقينيات. وقد بينا في غير هذا الموضع أنها وغيرها من العقليات سواء، ولا يجوز التفريق بينهما، وأن اقتضاء الفطرة لها واحد.

أما المشهورات، فإن ابن سينا قال في «إشاراته»:

كلام ابن سينا
في المشهورات

أصناف القضايا المستعملة فيما بين القائسين ومن يجري مجرى مجرام أربعة: مسلمات، ومظنونات وما معها، ومشبهات بغيرها، ومتخيلات. 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 غفر الدين الرازي ونصير الدين الطوسي. وكتب قطب الرازي التتبع في محاكاة بين الشارحين. طبع «الاشارات» بليدين سنة ١٨٩٢ م. وطبع قسم الحكمة فقط من «الاشارات» مع شرحه بالعم سنة ١٢٨١ هـ وبمصر سنة ١٣٢٥ هـ. ٥١٢٩٠

قال : ومنها الآرا المسماة بـ «المحمودة» ، وربما خصصناها باسم «المشهورة» ، إذ لا عمدة لها إلا الشهرة . وهي آراء لو خُلى إنسان وعقله المجرد ، ووجهه ، وحسه ، ولم يؤدّب بقبول قضاياها . ولم يمل الاستقراء بظنه القوي إلى حكم لكثرة الجزئيات ، ولم يستدع إليها ما في طبيعة الانسان من الرحمة والحجل والآنفة والحية 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 إلى وهم كثير من الناس ، وليس شئ من هذا يوجه العقل الساذج . ولو توهم الانسان نفسه وأنه 'خلق دفعة تام العقل' ، ولم يسمع أدباً ، ولم يطع انفعالات نفسانياً أو 'خلقاً لم يقض في أمثال هذه القضايا بشئ' ، بل أمكنه أن يحمله 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 التأديبات الصلاحية وما يتطابق عليها الشرائع الآلية ، وإما خفقات وانفعاليات ، وإما استقرائيات . وهي إما بحسب الاطلاق ، وإما بحسب أصحاب صناعة وملة .

وقد ذكر الرازي في «شرحه للإشارات» ، تقرير الفرق بين الأوليات العقلية كلام الرازي والمشهورات والوهميات :

وقالوا : المشهورات تشبه بالأوليات ، ووجه الفرق ظاهر . فان الأولي

١ - بنفسه أنه : في الأصل ذاته وأنه . والتصحيح من نقل المصنف هذه العبارة في «النوع السابع» من هذا الوجه .

٢ - انفعالات : في الأصل «أفعالا» .

هو الذى يكون حمله على موضوعه فى 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 فى ذلك الحكم موجب آخر إلا مجرد حضور طرفى الموضوع والمحمول . أما إذا كان هناك أسباب أخرى من الرقة، أو الأنفة، أو الحية، أو العادة، أو الحمد على النظام الكلى والمصلحة العامة، فيتبدل لا يعرف أن الموجب لحكم العقل بذلك هو نفس حضور طرفى الموضوع والمحمول أو ذلك لأسباب أخرى .

فاذا أردت أن تمتحن ذلك فعليك أن تقدر نفسك كأنك خلقت فى هذا الحال ، ولا تلتفت إلى مقتضيات العادات وأحكام سائر القوى من الرأفة والرقة، وتجرد عما تعودته وألفيته من القضايا المصلحية، ثم تعرض على نفسك طرفى الموضوع والمحمول . فان كان نفس حضورهما يوجب حكم العقل بتلك النسبة كانت القضية أولية، وإلا كانت مشهورة . وهو مثل قولنا «الكذب قبيح»، فان السبب فى شهرته تعلق المصلحة العامة به، وقولنا «الايلام قبيح»، والسبب فيه الرقة . والدليل على أن ذلك ليس من الأوليات إنما عند الفرض المذكور إذا عرضنا على العقل أن الشئ لا يخلو عن النفى والاثبات، وغرضنا عليه أن «الكذب قبيح»، وجدنا العقل جازماً بالأول متوقفاً فى الثانى، 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 فى إثباته إلى البرهان . فان كل أولى لا بد أن يكون مشهوراً لكن لا ينعكس . (٢٩٥) فان السبب فى 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^١ فليس بأولى، فرق فاسد مبنى على أصل فاسد^٢. 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 به «الوسط»، «الحد الأوسط» في القياس، وهو ما يقرن باللام في قولك «لأنه»، وهذا هو الدليل، والدليل هو وسط في ذهن المستدل، 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، وثبوت أحد المتلازمين على تحقق الآخر.

ولا ريب أن الصفات اللازمة للموصوف تنقسم إلى ما لزومه يتقن للانسان، وإلى ما ليس هو بيناً بل يفتقر ملزومه إلى دليل. وكونه بيناً للانسان وغير يتقن ليس هو صفة الشيء في نفسه، (٣٩٦) وإنما هو إخبار عن علم الانسان به وتنبه له. فهو

١ - وسط: في الأصل «توسط». ٢ - كذا هذه الجملة الطويلة في الأصل، وفيها بعض الخلل.

ساد
تفريقهم بين
اللازم بوسط
في نفس
الأمر

الوسط هو
الدليل عند
ابن سينا

كون الشيء
بيناً وغير بين
أمر إضافي

إخبار عن الوجود الذهني ، لا الخارجي . فما كان يتيئاً للإنسان معلوماً له موجوداً في ذهنه لم يحتاج فيه إلى دليل . وما لم يكن كذلك احتاج فيه إلى دليل . وكون الشيء يتيئاً وغير يتيئ نسبة وإضافة بين المعلوم والإنسان العالم . وهذا يختلف فيه أحوال الناس ، فقد يتيئ لزيد ما لا يتيئ لعمرو . فان أسباب العلم وقوة الشعور وجودة الأذهان متفاوتة . فلا يلزم إذا تبين للإنسان ثبوت بعض الصفات أو لزومها أو اتصاف الموصوف بها أن يتيئ ذلك لكل أحد . ولا يلزم إذا خفي على بعض الناس أن يكون خفياً على كل أحد .

وحيثُذ ، فاذا فرق بين « الأولي » وغيره بأن الأولي مالا يحتاج إلى وسط فينب كون 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 الإنسان صدقها وإما أن لا يتصور . وهذا فرق صحيح ، فان كل قضية بالنسبة إلى كل أحد إما أن تكون يتيئة له وإما أن لا تكون يتيئة له . لكن ليس هذا الفرق يميز بين أجناس القضايا حتى يجعل جنس منها (٢١٧) بتمامه من قبيل غير اليقين ، وجنس آخر بتمامه من جنس اليقين . فان هذا الفرق لا يعود إلى صفة لازمة للقضية كما ادّعاء من أن اللازم اليقين ما ثبت للموصوف بلا وسط في نفس الأمر ، واللازم غير اليقين ما كان ثبوته بوسط في نفس الأمر . بل جميع اللوازم للموصوف ليس بينها وبين الموصوف وسط أصلاً في نفس الأمر . وإن احتاج الإنسان 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 لعلته المعينة ، لا يمكن تخلف المعلول عن علته 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

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 » - رَوَاهُ مُسْلِمٌ .
وكما يستدل بثبوت كفارة اليمين في الالتزام 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 « فيثاً » إلا ما كان بعد الزوال ، و « الظل » اسم عام لما كان في أول النهار وآخره . وإن شئت تستدل بتزايد الظلال بعد تنامي قصرها على الزوال ، وبه على دخول وقت الظهر . وكما يستدل بالجدى على جهة الشمال ، ويستدل بها على جهة الكعبة بأن يعلم أن الكعبة في تلك الأرض من جهة الجنوب والقطب شمالها ، إما محاذياً للركن الشامي سواءً ، كما في أرض حرّان وما سَمَّيَها ، وإما مائلاً إلى المشرق وجهة الباب ، فينحرف إلى المغرب ، كما في أرض العراق . ومثل هذا كثير .

وبالجملة ، فـ «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 : لآنا وإن علمنا أن « الأربعة زوج » ، و « الثلاثة فرد » ، فلا يعلم ذلك في كل الأعداد ، بل يفتقر علمنا بأن « المساتين واثنين وستين (٣٩٩) زوج » ، و « الاحدى

وستون فرد، 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 «العددية» للعدد ولزوم «اللونية» للياض 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

والرازي وأمثاله لما شاركوا المنطقيين في هذا الخطأ زعموا أن الوسط الذهني هو وسط خارجي، فهذا باطل. وما علمت قدماء المنطقيين بقولونه، ولا رأيت في كلام ابن سينا وأمثاله. وإنما الذي رأيت في كلامه أن «الوسط» هو الدليل.

بطلان جعل الوسط الذهني وسطاً خارجياً

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

٢٠

لما هي مقتضية لذلك اللازم. فإذا عقلنا الماهية وجب أن نعقل منها أنها

١ - بين الذاتي واللازم: في الأصل «بين الذاتي اللازم». وهذا الكلام قد تقدم في الوجه السادس من «المقام

الثاني»، ص ٧٠-٧٣.

لما هي [هي] تقتضى ذلك اللازم ، وإلا لما كنا عقلنا الماهية لما هي .
وإذا عقلنا منها لما هي مقتضية لللازم الفلاني وجب أن نعقل اللازم الفلاني ،
لأن العلم باضافة أمر إلى أمر يتضمن العلم بكل المضافين .

العلم بالماهية
لا يقتضى العلم
بلازمها

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 . فيثبت 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 وعقله ، والعلة مقولة
بالقياس إلى المعلول . فاذن ماهية العلة مغايرة لعقلها . 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 .
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 ، كالأبوة والبنوة هما متلازمان وليس وجود أحدهما علة للآخر ، بل كلاهما معلول علة أخرى . وكذلك جميع المتلازمات ، كالناتقية والضاكية 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 ، كعلمه وقدرته ، متلازمة وليس إحدى الصفتين علة للأخرى . والأدلة الدالة على

لا يكون أحد
المعلولين علة
للاخر

الصانع جل جلاله ، وهى 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 لل لازم » وكل مدلول فهو لازم لدليله مع اتفاق هذا الاقتضاء فى أكثر الأدلة ؟

فان قيل : نحن لا نعى (٤٠٣) بـ «ال لازم» 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 التى ليست أولية هى ما يفتر إلى هذا الوسط الذى جعلوه هنا معلولاً للماهية ، كما قد حكينا كلامهم . وإن الأوليات حل محولها على موضوعها فى الوجودين - الذهنى والخارجى - حملاً أولياً بلا وسط . فجعلوا الوسط الذهنى هو الخارجى . والخارجى هو الذى ذكرناه هنا وجعلوه معلول الماهية . وأيضاً فإنهم بهذا فرقوا بين ال لازم البين وال لازم غير البين .

الوجه الثانى أن يقال : هب أنهم أرادوا الصفات اللازمة للماهية ، فكل دليل فهو ملزوم لمدلوله . فكونه مستلزماً لمدلوله صفة له لازمة له . وهى على قولهم إما أن تكون بوسط وإما أن تكون بغير وسط . فأبات الله المخلوقة ، وهى العالم جميعه ، مستلزومة لوجود الرب تعالى ووجوده لازم لها ، وكونها ملزومة لذلك صفة لها لازمة لا يتصور قط أن يزول عنها هذا ال لازم . فانها مفتقرة بالذات إلى الخالق ، وهذا الفقر لازم لها لا يفارقها ألبة . وحدوثها دليل على البارى . وليست هى التى 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 .

يس
الموصوف
باعلا لصفاته
ل هو محل لها

ومما 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 الإنسان خلق الحيوانية والناطقة وخلق الضاحكية وغيرها ، ليس بعض هذه الصفات سابقاً لذات الإنسان ، أو مادة لها ، ولا علة لها ، ولا بعضها معلول لها . بل هي صفات قائمة بالإنسان لازمة له ، والذي خلقه خلق هذه الصفات اللازمة له . وكذلك سائر المخلوقات .

الوجه الرابع أن يقال : ما تعني بقولك « وتلك الماهية الموصوفة مقتضية لصفاتها » ؟ إن عنيتم أنها مستلزمة لها فحينئذ جميع الملزومات كذلك كما تقدم ، فبطل كونهم أرادوا (٤٠٥) بعض الملزومات . وإن عنيتم أنها فاعلة للزومها فليس في الماهيات ما يفعل شيئاً من صفاتها .

الوجه الرابع

الطريق الثاني

٢٠

أن يقال : لو سلم أنها مقتضية لذلك اللازم بمعنى أنها علة كما ادعاه ، 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 قاعلاً لللازم ، أو علة لللازم ،

أكثر الوازم
ليست معلولة
للملزماتها

القياس المقام الرابع - الوجه التاسع : لا يفتر شي. من اللوازم إلى وسط في نفس الأمر ٤٠٧

فهذا قد يكون في بعض الملزومات ، كالمعلول المعين اللازم لعلته . وإلا فأكثر اللوازم ليست معلولة لملزوماتها . وسواء قُدر أنها معلولة أو لم يقدر ، فقوله « الماهية لما هي هي مقتضية لذلك اللازم » كلام مجمل . 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 اليقيني الذي لا يفتر إلى وسط هو اللازم لما هي هي ، واللازم الذي يفتر إلى وسط هو اللازم لأجل الوسط ، لا لما هي هي . قيل له : الكلام في هذا الفرق . فأنت تريد أن تقيم البرهان على أن ما كان لزومه بغير وسط كان يثبتاً لا يفتر إلى دليل ، بل كان من الأوليات ، فمجرد تصور طرفي القضية كاف في العلم به . والمنزاع 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 مقتراً 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 به 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 تتمكنك الاستدلال حتى أخذت مسلماً أن اللوازم تنقسم إلى اليقيني الذي يلزم لما هي هي ، وإلى اللازم بوسط الذي يفتر إلى وسط في نفس الأمر . والمنزاع لك يقول : لا نسلم اقتضار 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 الثاني كما

لا يفتر
شيء من
اللوازم إلى
وسط في نفس
الأمر

٢٠

ادعيته ، بل الذات مستلزمة للجميع ، 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 . حياته 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 للآزم ، وبعضها لازم للآزم . بل جميعها لازمة للذات ، وهي أيضاً متلازمة .

والذي ذكرناه من أن بعض الصفات قد تكون شرطاً هو من جنس الصفات . وأما الصفات اللازمة للوصف مطلقاً ، سواء كان هو الخالق أو كان الملزوم مخلوقاً ، كصفات الانسان اللازمة ، كلها متلازمة . حيوانية الانسان ، وناطقيته ، وضاحكيته ، 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 النقيضين . فلم أن كون إحدى الصفتين شرطاً في الأخرى لا يقتضي 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 .

كثرة مصادره
على المطلوب

خطأ جملة
برهاناً

فإن قلت : أنا أقوم هذا (٤٠٨) البرهان على من يسلم في المنطقيين أن من اللوازم ما يلزم بوسط وبغير وسط ، قيل لك : فهذا أيضاً خطأ من وجوه . أحدها : أن القياس يكون حينئذ جدلياً ، لا برهانياً ، وأنت جعلته برهانياً . الثاني : إن المنطق الذي هو ميزان العلوم عندكم لا يجوز أن تجعل المقدمات الميمنة له جدلية . فانه حينئذ لا

يكون علماً ، 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

أن يقال : قولكم « فإذا 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 يحمل . فانه قد يعنى به التصور التام والعقل التام الذى يتضمن تصور الملزوم ؛ وقد يعنى به أنا عقلناها وتصورنا نوعاً من العقل والتصور وإن لم يكن تاماً ، ولا شك أن مثل هذا لا يستلزم تصور الملزوم . 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 . وبالجمله ، فنحن في هذا المقام يكفيننا المنع ، فان الدعوى ليست بديهية ، (٤٠٩) ولم يقم عليها دليلاً إلا قوله « وإلا لما عقلنا الماهية لما هي [هي] » . فان أراد بهذا اللازم المنقى العقل التام الذى هو التصور التام فنحن نسلم ذلك ونقول : ليس كل من تصور ماهية تاماً وعقلاً نوعاً من العقل والتصور يكون قد عقلها وتصورها عقلاً تاماً وتصوراً تاماً . وإن أراد بهذا اللازم المنقى أنا لا يكون حصل لنا شيء من التصور أو العقل فهذا ممنوع .

الطريق الرابع

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 أن علماً : في الأصل « علماً » .

أن العلم ينقسم إلى تصور وتصديق ، وأن التصور هو التصور الساذج الذي لا يكون معه حكم بشيء أصلاً لا بنى ولا إثبات . ونحن وإن كنا قلنا أن مثل هذا ليس بعلم ، وأنه لا يسمى « علماً » إلا ما تضمن العلم بنى 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 الذى بغير وسط . ثم عقل ذلك (١٠) .
اللازم يوجب عقل الآخر ، وهلم جرا . فيلزم أن يكون قد عقل اللوازم جميعاً . وهذا كما أنه يطل حجة فهو يطل أصل قولهم « إن اللازم بغير وسط لا يفتقر إلى دليل فى حق أحد » .

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 ، فإن المخلوق مستلزم للخالق ، والخالق 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 لزماً أن من علم شيئاً فقد علم كل شيء .

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 الذى ذكره وقال « فيه بحث لا بد من ذكره » ، كما تقدم حكاية لفظه . والجواب الذى ذكره عنه باطل ، وقد تناقض فيه . وذلك يتبين بذكر (الطريق السادس)

الطريق السادس

وهو أن قوله « العلم بمهاية العلة لا يقتضى العلم بالمعلول إلا بشرط آخر ، وهو حضور تصور المعلول ». فيقال : المعلول عندهم هنا هو اللازم الأول الذي كان الموصوف علة (٤١١) [له] في ذاته ، لم يفتقر في كونه علة له إلى المعلول . فإن العلة لو افتقرت في كونها علة إلى المعلول لم تكن وحدها علة وللزم الدور ، وللزم تقدم المعلول على عليه علة ، وعلية علة ستدeme على ذاته . وهذا دور ممتنع باتفاق العقلاء .

وأنتم 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 والمزوم واللازم جميعاً ، وقلتم : لا يعلم اللزوم إلا بعد هذين التصورين ، واللزوم الخارجي موقوف على العلة وحدها ، لا على الاثنين ، بطل قولكم « إن الوسط الذهني هو الخارجي » . فإن هذا يتوقف العلم بلزومه على تصورين ، ولزومه في الخارج إنما هو لازم لواحد ، لا لاثنين .

الطريق السابع

قولك في الجواب « إن الماهية وحدها لا تكفي في حصول العلية . لأن العلية أمر إضافي ، والأمور الإضافية لا يكفي في حصولها الشيء الواحد ، بل لا بد من حصول كلا المضافين ، كلام باطل ، سواء كانت العلية أمراً عديمياً أو وجودياً . فإنها إن كانت عديمة بطل هذا الكلام . وإن كان أمراً وجودياً فمعلوم أن العلة وحدها هي 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 يكفي في حصولها الشيء الواحد ، تعني به في الذهن ، أو في الخارج ؟ فإن هذا الموضع فيه التباس . إن عني أنها لا تتصور إلا بتصور شيء واحد قد يكون علة للأمور ضائية في الخارج »

شيئين فهذا صحيح . ولا ريب أن العلية لا تتصور إلا بتصور العلة والمعلول ، لحصولها في التصور الذهني مشروط بحصول تصور المضافين في الذهن . وإن عنيبت أنها لا توجد في الخارج إلا بالشيئين فهذا باطل بالضرورة واتفاق العقلاء . فإن ذات الرب وحدها مستلزمة لكل ما يتصف به من الأمور الثبوتية والإضافية . وهذا متفق عليه بين المسلمين ، والفلاسفة ، وسائر الناس . فإن كونه خالقاً للعالم ، ورباً ، 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 الموضع .^١

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 خالق جميع المخلوقات . (٤١٣) وكونه خالقاً — على قول الجمهور — حاصل بقدرته ومشيبته 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 الإضافية لا يمكن في حصولها الشيء الواحد ، بل لا بد من حصول كلا المضافين » فيه تغليب بسبب الإجمال في قوله « فالشيء الواحد لا يمكن في حصولها » . فإن ما ذكره صحيح في الحصول في العلم والتصور . 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
يوجد، كون
الخالق خالقاً

١ - تقدم بسطه تحت مبحث « فساد القول بأن المنفعل عين الفعل » ص ٢٢٩-٢٣٣ .

فان قيل: أراد أن الأمور الإضافية لا توجد إلا بوجود المضافين وإن كان أحدهما مستقلاً بوجود المضافين، قيل: عن هذا جوابان: أحدهما: بأنه لم يرد هذا. ولو أراد أن ينفعه، وكان خطأ. فهذه ثلاثة أجوبة.

المراد بكلامه
أن العلة
لا تستقل
باقتضاء العلة

وذلك أن كلامه في وجود علة العلة هو حصل بالعلة وحدها، أو بها وبالمعلول؟ فلا بد أن يدخل صورة الدعوى في دليله. ولفظه تقدم، قال فيه: «ويبانه أن ماهية العلة وحدها لا تكفي (٥١٤) في حصول العلة، لأن العلة أمر إضافي، والأمور الإضافية لا تكفي في حصولها الشيء الواحد، بل لا بد من حصول كلا المضافين. فإذا لم تكن ذات العلة مستقلة باقتضاء حصول صفة العلة لا جرم لم يكن العلم بذات العلة كافياً في حصول العلم بالعلة^٢». فقد تبين مراده، وهو أن العلة لا تستقل باقتضاء صفة العلة، بل المقتضى بحصول هذه الصفة العلة والمعلول جميعاً. وهذا باطل.

ولو قدر أنه أراد أن الأمور الإضافية تتوقف على وجود المضافين وإن لم يكن أحدهما علة بل شرطاً، أى لا توجد الإضافة إلا مع وجود المضافين، لم ينفعه هذا فإنه يقول: العلة أوجبت الأمرين معاً، ولم يوجد أحدهما إلا مع الآخر. ويلزمه أن يقول في العلم مثل ذلك، فيقول: العلم بالملزوم يوجب العلم بالملزوم وبالمعلول - فان الملزوم هو العلة عندهم في هذا الموضع واللازم هو المعلول.

لا يوجب
كل صفة
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 الإضافية توجد قبل وجود أحد المضافين. وكذلك علة العلة التي ليست تامة توصف بها العلة قبل وجود المعلول. وهي التي يسميها الفقهاء «الأسباب». فيقال «ملك النصاب سبب لوجوب الزكاة. والسببية من الأمور الإضافية» (٥١٥) والنصاب موصوف بها قبل وجوب الزكاة. وكذلك يقال «هذا موجود قبل هذا»، أو «هو متقدم على هذا»، أو «هو أسبق من هذا».

١ - العلة: في الأصل «العلة». ٢ - بالعلة: في الأصل «بالعلة».

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، فانه إن أراد بالتصور «التام»، الذى يحصل معه تصور الملزوم فهذا حق. ولكن لا ينفعه، فانه ادعى أن مطلق عقل الماهية يوجب ذلك. وأيضاً فانا نلزمه مثل ذلك في جميع الملزومات أنها متى تُصورت تصور اللازم، وهو باطل. وأيضاً، فانا 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
يتلزم
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 يتنا أن عقلاً أو تصورهما ينقسم إلى «تام»، و«غير تام»، وأن ما ذكره إنما يلزم في «التام».

الطريق العاشر

أن يقال: (١١٦) «إن كنت تعنى باللزوم البين هذا فكذا يفسر به لازم اللازم، فيقال: إذا تصور اللازم الأول، وتصور لازم لازمه، امتنع حينئذ أن لا يعرف أن أحدهما علة للآخر. فلزم 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 القرينة ما كان يثبت للزوم، وادعيت أن ما كان بين الزوم، وهو ما ثبت بغير وسط، يجب أن يعلم إذا تصور الملزوم فلا يفتقر إلى وسط، وقد فُتِرَ ذلك في آخر الأمر بأن المراد إذا تصور الملزوم واللازم جميعاً فيجب أن يعلم الملزوم. فيقال لك: وهكذا أيضاً إذا تصور اللازم الأول ولازمه الثاني فقد تصور الملزوم ولازمه القريب، فيجب أن يتصور لزومه له، وقد كان تصور لزوم الأول. فيلزم ما فُتِرَ 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 حذفت 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، (١٧) 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 العلة
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 المعلوم يقتضي أن يكون العلم بكون العلة علة لذلك المعلوم». 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 ولنغيرها، بل ولا هناك شيء يتصور إذا قصورت العلة والمعلول. وإن قيل: هي مغايرة في العلم لا في اليعان فإنها أمر عديم، قيل: وهذا يبطل قوله: «فإن العدم المحض لا

حصول له فضلاً عن أن يفتر إلى علة لحصوله ، ولكن تصوراً في الذهن يتوقف على المضافين . وهذا مما قدمنا أنه حق ، وهو مبطل لما قاله .

الطريق الثالث عشر

إنهم قد زعموا أن اللوازم مترتبة في نفسها بالذات مستلزمة للاول ، 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 الاول للزوم الاول يقال في اللازم الثاني للاول سواء بسواء من كل وجه . وحيث أن (٤١٨) فأى شيء فسرت به العلم بلزوم الاول 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 بمجولة ويمكننا تعرف تلك اللوازم المجولة . 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 ، وهـ المشهورات ، من أن الأولي 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 الخارجى فانه ليس في اللوازم ترتيب حتى يكون بعضها أولاً وبعضها ثانياً ، ولا في الذهن . فان الوسط إنما هو الدليل ، فيعود الفرق إلى أن الأوليات ما لا يفتقر إلى دليل ، والنظريات ما يفتقر إلى دليل . وهذا كلام صحيح متفق عليه لا يحتاج إلى (١٩) ما ذكره . ولكن هذا يوجب كون القضية أولية ونظرية هو من الأمور الاضافية - فقد تكون بديهية لزيد نظرية لعمرى باعتبار تمام التصور . ففى تصور الشيء تصوراً آتم من تصور غيره تصور من لوازمه ما لم يتصوره ذو التصور الناقص . فلم يحتج في معرفته بتلك اللوازم إلى وسط ، واحتاج 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

١٠ رد ابن سينا تفريقهم بين الصفات الذاتية واللازمة

ولفظ ابن سينا في «إشارات» قال :

وأما اللازم غير المقوم ويخص باسم «اللازم» . وان كان المقوم أيضاً لازماً فهو الذى يصحب الماهية ، ولا يكون جزءاً منها ، مثل كون «المثلث» مساوياً الزوايا قائمتين .

١٥ قال : وأمثال هذه إن كان لزوماً بغير وسط كانت معلومة واجبة للزوم ، فكانت بمنفعة الرفع في الزوم ، مع كونها غير مقومة . وإن كان لها وسط تبين به علت واجبة به .

٢٠ قال : وأعني 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 . فان احتاج الوسط إلى وسط تسلسل إلى غير نهاية ، فلم يكن وسطاً . وإن لم يحتج فذاك لازم بين الزوم بلا وسط . وإن كان الوسط لازماً متقدماً واحتاج إلى توسط لازم آخر أو مقوم غير منته في ذلك إلى «لازم بلا وسط» تسلسل أيضاً إلى غير النهاية . فلا بد في كل حال من

«لازم بغير وسط»، فقد بان أنه ممتنع الرفع في الوهم فلا يلتفت إذا
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 بمتنع 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. فإن 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، فإن 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 تصوره بخلاف اللازم العرضي فإنه متصور بعد تصور الملزوم. والذاتي
هو المقوم. وهذا الفرق أيضاً فاسد. فإن الصفة لا تتقدم 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 يمتدنون. 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 بصريح العقل

كون الذات
متقدمة على
الصفات

أن الصفة القائمة بالموصوف والعرض القائم بالجوهر لا يعقل تقدمه عليه بوجه من الوجوه. بل إذا اعتبر تقدم عقلى أو غيره فالذات متقدمة على الصفات.

وأما في التصور، فالتصور مراتب متعددة - يكون مجملاً ومفصلاً. فالإنسان قد يخطر له «الإنسان»، ولا يستحضر شيئاً من صفاته، فهذا تصويره تصوراً مجملاً. 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 ويغض». 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، فقول القائل «إن الذاتى ما لا يتصور الموصوف إلا بعد تصويره»، إن ادعاه في كل تصور فهذا باطل. وهو ممن يسلم بطلانه، فانه يقول «قولاك عن الإنسان إنه حيوان ناطق حد تام يفيد تصور حقيقته»، ومع هذا لم يتصور الذاتيات مفصلة. فانه لم يستحضر في ذهنه أن «الحيوان» هو «الجسم الحساس النامى المتحرك بالارادة». (٤٢٢) ثبت أنهم يجعلونه متصوراً لحقيقة بدون استحضار الذاتيات على وجه التفصيل. فلا يجب في كل ذاتى أن يتقدم تصويره المفصل.

١٥

وأما التصور المجمل فلا يجب فيه استحضار شيء من الصفات. وتصور «الإنسان» مجملاً كتصور «الحيوان» مجملاً. ومعلوم أن الموصوف يشاركه غيره في صفات ويفارقه في صفات. فإذا لم يجب ذكر جميع الصفات المشتركة على وجه التفصيل فدعوى الاكتفاء ببعضها دون بعض تحكم محض. وإذا كانت حقيقة «الإنسان» عديم متصورة بدون تصور الصفات الذاتية المشتركة على وجه التفصيل علم أن ما ذكره من أن

٢٠

(بقية التعليق السابق) (كان أبوه حاجباً للأمير عز الدين الصلاحى)، المقرئ، النحوى، المالكي، الأصولى، الفقيه، صاحب التصانيف المنقحة. صنف «الكافية» فى النحو، و«الشافية» فى التصريف، و«منتهى السؤل والأصل» فى علم الأصول والمجدل، فى أصول الفقه، ط. بمصر سنة ١٣٢٦. توفى بالاسكندرية سنة ٦٤٦ هـ.

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 «الأوليات» 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 يفتقر 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 . فهذه عدة أوجه من هذا الطريق^١ (٢٣) الأول .

خلاصة

أبحاث النوع الأول

النوع الثاني

١٠

لا دليل على دعواهم أن المشهورات ليست من اليقينيات النوع الثاني أن يقال : المراد بـ «المشهورات» عندهم 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 حسنة وقبيحة بالعقل أم لا .

المثبتة والنفاة للحسن والقبح العقليتين

وأكثر الطوائف على إثبات الحسن والقبح العقليين ، لكن لا يثبتونه كما يثبت نفاة القدر من المعتزلة وغيرهم . بل القائلون بالتحسين والتقبيح 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 العقليين . 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 والتقبيح

٢٠

٢ - أبو الحسن التيمي : هو أبو الحسن

١ - الطريق الأول : الظاهر أن يقال «النوع الأول» .

القياس المقام الرابع - الوجه التاسع: كون نفيه من البدع التي حدثت زمن الأشعري ٤٢١

من أئمة أصحاب أحد؛ 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، وغيرهما.

بل هؤلاء ذكروا أن نفي ذلك هو من البدع التي حدثت في الاسلام في زمن أبي الحسن الأشعري لما ناظر المعتزلة في القدر بطريق الجهم بن صفوان ونحوه من أئمة الجبر، فاحتاج إلى هذا النفي. قالوا: وإلا فتنى 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 الآمدي ما ذكره من الحجج، ويثبت أنها عامة فاسدة. وذكر هو حجة أضعف من غيرها، وهو أن «الحسن والقبح عرض، والعرض لا يقوم بالعرض». فان إثبات هذا لا

حجة الآمدي
على نفيه
وردها

(بقية التعليق السابق) عبد العزيز بن الحارث بن أسد بن الليث بن سليمان بن الأسود التميمي، أحد الفقهاء الحنابلة. صاحب أبا القاسم الحرقى، وصنف في الأصول، والفروع، والقراءات. 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 والرايا. 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 الحافظ أبو نصر عبيد الله بن سعيد بن حاتم الوائلي البكري السجزي - نسبة إلى سجستان - نزيل مصر. كان متقناً مكثراً بصيراً بالحديث والسنة، واسع الرواية. له كتاب «الإبانة في القرآن» - كذا في «شذرات الذهب»، وفي «كشف الظنون»، «الإبانة في الحديث». توفي سنة ٤٤٤ هـ.

٤ - أبو القاسم الزنجاني: هو الحافظ أبو القاسم سعد بن علي بن محمد بن علي بن الحسين الزنجاني، نزيل الحرم، كان حافظاً، قدوة، علماً، ثقة، زاهداً. إمام كبير عارف بالسنة، توفي سنة ٤٧١ هـ.

يحتاج إلى قيام العرض بالعرض كما توصف الأعراض بالصفات، وجميع ذلك قائم بالعين الموصوفة، فنقول « هذا سواد شديد، و « هذه حركة سريعة وبطيئة ». وهم يسلون أن كون الفعل صفة كمال 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 حال 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 يبنى على معنى محبة الله ورضاه، وغضبه وسخطه، وفرحه بتوبة التائب، ونحو ذلك مما قد بسط في غير هذا الموضع، وهل ذلك صفات ليست هي الإرادة كما اتفق عليه السلف والأئمة، أو ذلك هو الإرادة بعينها كما يقوله من يقوله من المعتزلة والجهمية ومن وافقهم.

بيان أن قضايا التحسين والتقبيح من أعظم اليقينيات

والمقصود هنا ذكر هذه القضايا المشهورة من بني آدم كلهم، كقولهم « العدل حسن والنزاع بين الفلاسفة في القول بالحسن والجميل وصاحبه يستحق المدح والكرامة، والظلم قبيح مذموم وصاحبه يستحق الذم والاهانة »، فإن هؤلاء نفوا كونها من اليقينيات. وهذا يستلزم أن لا يقول الفلاسفة بالحسن والقبح العقليين، إذ لم يكن في العقل قضية برهانية علمية. ومن الناس

١ - قد بحث العلامة ابن القيم رحمه الله في هذا الموضوع بحثاً مستفيضاً لا مزيد عليه في « مفتاح دار السعادة »، وأورد جميع حجج النفاة، ثم أبطلها بأكثر من ستين وجهاً. أنظر ج ٢، ص ٢٦-١٣٣.

من حكى عنهم القول بذلك. والتحقيق أنهم في ذلك متنازعون 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.

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، فينبغي أن 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.

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 يجدونه في الظلم والكذب والجهل والاساءة. ولهذا يجدون في أنفسهم حجة لمن فعل ذلك وثناء عليه ودعاء له، وهم ٢٠
مفطورون 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

فساد جعلهم
التجريبات
يقينة دون
المشهورات

التفاضل بين
التجريبات
والمشهورات

العقلية المعلومة أيضاً بالحس والعقل والأمر فيها أعظم ؟ واللذة التي توجد بهذه لذة روحانية عقلية شريفة ، والانسان كلما كل عقله كانت هذه اللذة أحب إليه من تلك اللذة . ثم الفلاسفة أثبتوا معاد الأرواح واللذة العقلية ، وهي مبنية على هذه القضايا التي سموها « المشهورات » . فان 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 ، فعلوم أن العلم والعدل والصدق والاحسان ملائم لبني آدم فيكونوا ملتذين بذلك ، بل يكون التذاذهم بذلك أعظم من غيره . وهذا معنى كون الفعل حسناً ، ومعنى كونه قبيحاً ضد ذلك .

إنسانهم
اللذة العقلية
المبنية على
المشهورات

وإذا تُصور معنى الحسن والقبح مُعلم أن هذه المشهورات من أعظم اليقينيات ، فإنها (٢٨) 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 « النبي والانباء لا يجتمعان » ، وإن كان يُعلم 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 ، فان هذا التقدير ممتنع 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 فهذه 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 هذه

١ - لهم : في الأصل « له » . ٢ - ابن قتيبة : هو أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الديوري ، النحوي ، اللغوي ، الكاتب ، صاحب « أدب الكاتب » . كان فاضلاً ثقة سكن بغداد وحدث بها ، [له بقيقه

(٤٣١) وجنكم كانوا على أتقى قلب رجل [واحد] منكم ما زاد ذلك في مُلكي شيئاً. يا عبادى ! لو أن أولكم وآخركم وإنسكم وجنكم كانوا على ألجر قلب رجل [واحد] منكم ما نقص ذلك من ملكي شيئاً. يا عبادى ! لو أن أولكم وآخركم وإنسكم وجنكم قاموا في صعيد واحد فسألوني فأعطيت كل إنسان منهم مسأله ما نقص ذلك من ملكي إلا كما ينقص البحر إذا غمس فيه الخيط. يا عبادى ! إنما هي أعمالكم أحصيها لكم ثم أوفيكم إياها، فس وجد خيراً فليحمد الله، ومن وجد غير ذلك فلا يلومن إلا نفسه.

والمقصود أن الحكمة العملية كلها مبنية على هذه القضايا. والنفس لها قوتان: العلمية والعملية، والعمل لا بد أن يكون بعلم. فان لم تكن هذه القضايا معلومة لم يكن شيء من الحكمة العملية معلوماً، ولا شيء من الأعمال 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 نقصد إقامة الدليل على فساد قولهم، بل صورناه لتعلم حقيقته، وطالبناهم بالدليل على أن هذه المشهورات ليست بيقينية، فإنهم لم يذكروا على ذلك دليلاً أصلاً. وستكلم على ما توهموه دليلاً من

مطالبتهم
بالدليل
على الدعوى

النوع الثالث

في بيان كون المشهورات من جملة القضايا الواجب قبولها

قولهم: هذه القضايا ليست (٤٣١) بأولية، لما ذكرناه من الفرق بين الأولى

كون القضايا
أولية أو غير
أولية أمر
إضافي

١ - الحديث أخرجه مسلم في البر والصلة، وأخرجه أيضاً، أحمد، والترمذى، وابن ماجه، من طريق آخر. والحديث يمتدح على عشر رجل، وترتيبها ونلفظها كما هنا يختلف عن لفظ مسلم في مواضع. فالجملة الثانية هنا هي الجملة الخاصة في مسلم، والخاصة هنا هي الثانية هناك. وليس في لفظ مسلم: ولا أبال، وإنما يوجد في لفظ الترمذى. وفي مسلم: كما ينقص الخيط إذا أدخل البحر. والمصنف شرح هام لهذا الحديث، طبع في الجزء الأول من مجموعة فتاواه، ط. مصر، سنة ١٣٢٦، ص ٣٢٦-٣٢٧، وأعبد طبعه في الجزء الثالث من «مجموعة الرسائل المنيرة»، ط. مصر، سنة ١٣٤٦، ص ٢٤٦-٢٥٠. وهو شرح يشرح الصدر لفهم أصول الدين، يتعمق درسه وتدرسه على كل مسلم يهيمه معرفة حقيقة الاسلام. قال المصنف رح: «هذا الحديث قد تضمن من قواعد الدين العظيمة في العلوم والأعمال، والأصول والفروع»، وهو

القياس المقام الرابع - الوحد التاسع هي من الواجب قبولها وإن لم تكن أولية ٢٧

- وغيره . قد تقدم بطلان هذا الفرق ، ولكن نحن نسلم أن من القضايا ما يكون بديهياً أولاً لبعض الناس أو لكلهم 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 نجده في كلام ابن سينا وأمثاله ، بل الوسط عنده الدليل كما تقدم . بل ولا ذلك أمراً لازماً للقضية ، بل قد تكون بديهية لزيد ونظرية لعمره بحسب المتصور لتمامه ونقصانه .

- وهذا مما قد تازع فيه بعضهم ، ويدّعون أن كل ما كان أولياً 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 ونقول : القضية قد تكون ضرورية لزيد نظرية لعمره . وكذلك غير ذلك من القضايا ١٠ 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 . (٢٢) والمقصود هنا أن المشهورات العامة ، مثل حسن العدل وقبح الظلم ، هي من الواجب قبولها ، وإن لم نقل هي أولية . فان الواجب قبولها قد جعلوها أصنافاً : أوليات ، ومشاهدات ، ومجربات ، وحديثيات ، ومتواترات ، وقضايا قياساتها معها .

- وهذه المشهورات إذا لم تكن أولية لم تكن بدون كثير من المجربات ، والحديثيات ، ونحو ذلك ، فتكون مادة للبرهان اليقيني كالمتواترات والمجربات . فان المتواترات

(بقية التعليق السابق) الحديث الرابع والعشرون من شرح خسين حديثاً لابن رجب المنجلي .

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 يذكروا حجة على أنها ليست من اليقنيات. 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 يقينيات. 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 ذكرناه ما ينافي العلم بها، ولا يدعى كونها أولية بالمعنى الذي ذكرناه كما لا يدعى ذلك في المجربات والمتواترات. وذلك لا ينافي كونها من اليقنيات.

كونها عادات لا ينافي كونها يقينيات

النوع الرابع

خاصة العقل والفطرة استحسان الحسن واستقبح القبيح

النوع الرابع أن يقال: قوله «لا عمدة لها إلا الشهرة. وهو أنه لو مُحِلَّى الانسان وعقله المجرد، ووجهه، وحسّه — إلى قوله — لم يقض بها الانسان طاعة لعقله، أو وجهه، أو حسّه. مثل حكمنا 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 الاثنين المشتركين في المال من كل (٤٣٣) وجه استولى أحدهما على الآخر فسلبه أكثر من نصف ونحو ذلك. فان عقول العقلاء قاطبة

قضاء العقول بفتح سلب المال ظلماً

وأوهمهم تقضى بفتح هذا .

مدير الوهم ،
لا من هذا

أما الوهم فانه قد فسر به بقوله في « الاشارات » :

وأيضاً فان 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 الكلب معنى في النعجة^٣ غير محسوس ، إدراكاً جزئياً يحكم به كما يحكم الحسن بما يشاهده^٤ . فعندك قوة هذا شأنها .

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 ينفر عنه . ولهذا يقولون « أكبر حاكم على النفوس الوهم » .

ومعلوم أن هذه القوة تميل إلى الشخص الذي تعلم أنه عادل صادق محسن ، وتنفر 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 وحسنة وعقله ووهمه لم يقض بها » ونفوس بني آدم مجبولة على استحسان هذا واستقباح هذا ؟

وأما العقل فأخص صفات العقل عند الانسان أن يعلم الانسان ما ينفعه ويقبله ويعلم ما يضره ويتركه . والمراد بالحسن هو النافع ، والمراد بالقبح هو الضار . فكيف يقال إن عقل الانسان لا يميز بين الحسن وبين القبيح ؟ وهل أعظم تفاضل

أخص صفات
العقل التمييز
بين الحسن
والقبح

١ - فان الحيوانات : في الأصل « الحيوانات » ، والتصحيح من نسخة « الاشارات » المطبوعة بالجمع . وهذا

العبارة من النسخة الثالث في « النفس الأرضية والساوية » . 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 وبغض ما يضرها ، والمراد بالحسن ما يلائمها وبالقبح ما يضرها . وإذا كانت مفطورة على حب هذا وبغض هذا فالمراد بقولنا «حسن» أنه ملائم نافع ، والمراد بقولنا «قبح» أنه ضار مؤذي . وهذا أمر فطري . فلم أن الناس بفطرهم 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 تشتهر 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 تشترك 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 يُطعم انفعالا نفسانياً ولا يُخلقاً لم يقض في أمثاله شيء» . 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 يُعْلِمُ به أحداً غير

فناء العقل
المحتمل

علم العقل بأنه إذا ظلم أبغضه الناس وعادوه وغيرُ علمه بأن الله يعاقبه .

فان قيل : الانسان يلتذ بما يراه قبيحاً كما قد يلتذ بما يأخذه ظلاً فيأكله ويشربه .
 قيل : وإن التذ بدنه فان قلبه وعقله لا يلتذ بذلك ، بل يلتذ إذا عدل . وإن قدر
 أنه يلتذ به لذة حاضرة فانه يتألم لتقيح عاقبه عنده . وإذا لم يتألم فلغية عقله عن إدراك
 المؤلم ، كما قد يحصل للسكران وغيره من أمور تؤلمه ولا يتألم بها لغية عقله عن إدراكها .

وهذا مما قد ذكره ابن سينا نفسه ، فقال في (٢٥٠) نمط « البهجة والسعادة »^١ :
 إنه قد يسبق إلى الأوهام العامة أن اللذات القوية المستعيلة^٢ هي الحسية .
 وأن ما عداها لذات ضعيفة وكلها خيالات غير حقيقية .

وقد يمكن أن ينبه^٣ من جملتهم من له تمييز ما فيقال له : أليس ألذ ما
 يصفونه من هذا القبيل هو المنكوحات والمطعومات وأمور تجري مجراها ؟
 وأنتم تعلمون أن المتسكن من غلبة^٤ ما - ولو في أمر خسيس كالشطرنج
 والورد - قد يعرض له منكوح ومطعوم فيرفضه لما يعتاضه من لذة الغلبة
 الوهمية . وقد يعرض منكوح ومطعوم [لطالب العفة والرياسة مع صحة
 جسمه]^٥ في صحبة حشمة^٦ فينفض اليد منها مراعاة للحشمة ، [فيكون
 مراعاة الحشمة]^٦ آثروا لذل لا محالة هناك من المنكوح والمطعوم .

وإذا عرض للكرام من الناس^٧ الالتذاذ بالانعام يصيبون موضعه آثروه
 على الالتذاذ بمشهى^٨ حيوانى متنافس^٩ فيه ، وآثروا فيه غيرهم على أنفسهم
 مسرعين إلى^{١٠} الانعام به .

١ - نمط « البهجة والسعادة » : هو النمط الثامن من قسم الانميات من كتاب « الاشارات » لابن سينا . وهذا القسم يحتوى على عشرة آتماط ، وقد طبع بالجمع مع شرحه لتصير الدين الطوسي مع الحواشى الكثيرة سنة ١٢٨١ هـ طبعاً متقناً على الحجر ، وبها قابلنا العبارة التالية وصحناها . وطبع أيضاً مع زيادة شرح الرازى عليه بمصر بالخط . الخيرية سنة ١٢٢٥ طبعاً غير معنى به .

٢ - من (فى الأصل) : المستعيلة . ٣ - من : يتنبه . ٤ - لا توجد فى من .

٥ - من : فى صحبه وحشمة . ٦ - لا توجد فى من . ٧ - من : لكرام الناس .

٨ - من : بشهى . ٩ - من : يتنافس . ١٠ - من : على .

التذاه
ياخذ والتناء

وكذلك^١ فإن كبير النفس يستصغر الجوع والعطش عند المحافظة على ماء الوجه . ويستحقر هول الموت ومفاجأة العطب عند مناجزة المبارزين ، وربما اقتحم الواحد على عدد ذهم^٢ ممتطياً ظهر الخطر^٣ لما يتوقعه من لذة الحمد ولو بعد الموت كأن تلك تصل إليه وهو ميت .

التذاد
الحيوانات

فقد بان أن اللذات الباطنة مستغلية على اللذات الحسية . وليس ذلك في^٤ العاقل فقط ، بل وفي^٥ 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 بحماية عليه أعظم من مخاطرتها في ذات حمايتها نفسها^٥ .

فاذا كانت اللذات الباطنة أعظم من الظاهرة وإن لم تكن عقلية فما قولك في العقلية^٦ ؟

كلامك
حظ عليك

فيقال له : هذا كله حجة عليك في قولك « إن استحسان الحسَن واستباح القبيح لا يدركه الانسان لا بحسَنه ولا بعقله ولا بوهمه » . وأنت قد ذكرت أن الانسان — بل الحيوان — يلتذ بالحمد (٤٣٦) والثناء ، ويلتذ بالقلبة ، ويلتذ بالانعام والاحسان والرحمة ، أعظم من التذاه 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^٧ حَسَن الحسَن وقبح القبيح ؟ وما ذكرته من التذاد الانسان بالاثار 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 لمجرد الشهرة فقط من غير موجب حتى ولا وهمي ولا عقلي ؟

١ - ص : ولذلك . ٢ - عدد دم . في ص : عدد دم . ٣ - ص : الخطأ . ٤ - ص : من . ٥ - ص : في حمايتها لنفسها . ٦ - ص : فإظنك بالعقيدة ؟

النوع الثامن

ردّ قولهم : إن العقل بمجرد لا يقضى في المشهورات بشيء.

النوع الثامن أنه قال :

اعتراف
ابن سينا
كون العقل
يحب الحق

تنبيه : إن اللذة هي إدراك ونيل^١ ما لوصل ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك ، والألم [هو]^٢ إدراك ونيل^٣ ما لوصل ما هو عند المدرك نقص^٤ وشر من حيث هو كذلك . وقد يختلف الخير والشر^٥ 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 فالجبل^٦ . ومن العقلات نيل الشكر ووفور الحمد والمدح والكرامة . وبالجمله فان هم ذوى العقول في ذلك مختلفة .

وكل خير بالقياس إلى شئ ما فهو الكمال الذي يختص به وينجوه باستعداده الأول . وكل لذة فانها تتعلق بأمرين - بكمال خبري ، وبإدراك له من حيث هو كذلك .

فيقال : هذا تصرّح بأن العقل يحب الحق^٧ ويلتذ به ، ويحب الجميل ويلتذ به . وأن حجة الحمد والشكر والكرم هي من العقلات . وهذا صحيح ، فان للإنسان قوتين - قوة عليّة فهي تحب الحق ، وقوة عملية فهي تحب الجميل ، والجميل هو الحسن . والقيح ضده .

وتفريقه بين الحق^٧ والجميل هو بحسب اصطلاحه ، وإلا فاللغة التي جاء بها (٣٧) القرآن وتكلم بها الرسول لفظ «الحق»^٨ منها يتضمن النوعين . كقوله صلى الله عليه

الحق ،
في القرآن
والحديث
هو الجميل

- ١ - نيل : كما في النسخة المطبوعة من «الاشارات» ، وفي ص (الاصل) «نيل» . ٢ - ليس في ص
- ٣ - في المطبوع «آفة» . ٤ - ص : الشر والخير . ٥ - ص : الملبس
- ٦ - ص : فتارة وباعتبار الحق . وتارة وباعتبار بالجميل . ٧ - الحق : في ص «الحسن»

تبيين القرآن
أن الأعمال
القييحة باطلة

وقد بين الله أن الأعمال السيئة القبيحة باطلة في مثل قوله : والذين كفروا أعمالهم كسرابٍ بقيعةٍ يحسبه الظمآن ماءً حتى إذا جاءه لم يجده شيئاً وَوَجَدَ اللَّهُ عِنْدَهُ قَوُّمَهُ حِسَابُهُ وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ ٥ أَوْ كَظُلُمَةٍ فِي بَحْرٍ لُجِّيٍّ يَغْشَاهُ مَوْجٌ [- الآية] - الدور ٢٤ : ٢٩ ، ٤٠ . فهذا الثاني مَثَلٌ لما يصدر عن الجهل البسيط ، والأول للجهل المركب .^١ وقال تعالى : يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى كَالَّذِي يُنْفِقُ مَالَهُ رِثَاءَ النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَنَشْلُقْهُ كَمَا لَثُمْتُمْ عَلَيْهِ تَرَابٌ فَأَصَابَهُ وَابِلٌ فَتَرَكَ صُلْدًا لَا يَقْدِرُونَ عَلَى شَيْءٍ مِمَّا كَسَبُوا - البقرة ٢ : ٢٦٤ . فهذا مَثَلٌ لإبطال العمل بالمنّ والأذى . وبالرياء والكفر . والمقصود أنها لم تبق نافعة بخلاف العمل الحق المحمود فإنه نافع . ومنه قوله تعالى : وَقَدْ مَنَّا إِلَىٰ مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَّنْثُورًا - الفرقان ٢٥ : ٢٣ .

اعتبرناهم
بأن العقل
يقضي بذلك

وبالجملة فما ذكروه تصرّح منهم بأن العقل يميز بين الجليل والقبيح ، وأن العاقل يلتذ بالجميل ويتألم بالقبيح . وأن الجليل كال خير للقوة العاقلة من حيث هي كذلك . وهذا مناقض لقولهم : إن العقل بمجردة لا يقضي في أمثال هذا بشيء - لا بحسن ولا بقبح . وهكذا تناقضوا في نفس الوهميات كما سنذكره إن شاء الله . وسبب ذلك أنهم تارة يقولون بموجب النظر السليمة فيكون كلامهم صحيحاً ، وتارة يقولون بمقتضى الفطرة ١٥ الفاسدة التي قد فسدت بالاعتقادات الفاسدة فيقولون باطلا .

كون الوجود كله مبنياً على الحق والعدل

كون هذه
القضايا داخلة
في معنى
« الحق »
٢.

وهذه القضايا التي اتفقت الأمم عليها مثل حسن الصدق والعدل وقبح الظلم والكذب داخلة في معنى « الحق » - كما تقدم - في كلام الله ورسوله ، وكذلك كلام العقلاء قاطبة - يسمون هذا كله « حقاً » . ويقولون لصاحب الدين « له عليه حق »

١ - هذان مثالان ضربهما الله لنوعى الكفار . فاما الاول فهو للكفار الدعاة إلى كفرهم ذوى الجهل المركب ، وأما الثاني فهو مثل قلب الكافر الجاهل البسيط المقلد - عن تفسير ابن كثير ملخصاً .

و « أعطيه حقه » . وإذا حكم بينهما بعدل وقسم بالانصاف 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 ! ضح 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 ، والاخبار عن وجوده كذلك^(١١) أما الكذب المتضمن نفيه والجهل الذى [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 وتكملها . ولهذا مبنى الوجود كله على العدل ، حتى في المطاعم والملابس والأبنية ونحو ذلك . فالبيت المبنى إن لم تكن حيطانه معتدلة ، بل كان بعضها أطول من بعض طولاً فاحشاً ، أو كان منحنيّاً 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 مضرّاً لا نافعاً . فهذا موجود في الأمور المحسوسة أن العدل فيها حسن ، أى تحصل به المنفعة والمصلحة ؛ والظلم فيها قبيح ، أى تحصل به المضرة والفساد .^٢

مبنى الوجود
كله على العدل

١ — هو قطعة من حديث أبى هريرة أخرجه البخارى في الاستقراض ، ومسلم ، والترمذى .

٢ — هذا طرف من حديث كعب بن مالك فيه قصته مع غريمه ابن أبى حذرد ، أخرجه البخارى في الصلوة ، باب التقاضى والملازمة في المسجد ، وغيرها .

وعلم الأخلاق والسياسة عندهم وعند مائر العقلاء مبنى على العدل. ولهذا جعلوا كمال الإنسان العمل أربعة أمور - إصلاح الشهوة والغضب، والعدل بينهما، وفي العلم بذلك. والذي ذكروه هو بعض صفات الكمال التي أرسل الله بها رسله وأنزل بها كتبه. والاقتصار على ما ذكروه لا تحصل به السعادة التي هي كمال الإنسان، ولكنه من الأمور المعتمدة فيها.

وقد بسطنا هذه الأمور وبيننا قصور فلسفتهم عن حصول السعادة والكمال بها، وأنها أبلغ في القصور من دين اليهود والنصارى بعد النسخ والتبديل، وأن ما عندهم إذا أخذ منه الحق وترك الباطل كان جزءاً من الأجزاء المحصلة للسعادة، وفيه أمور كثيرة باطلة وأمر هو 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 الفراسة أيضاً وأمثالها. فإن 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 مجراهم أربعة أصناف. الأول: الواجب قبولها التي هي مادة البرهان، وهي الأوليات، والحسيات، والمجربات، والحدسيات، والمتواترات. وربما ضموا إلى ذلك قضايا معها حدودها. ولم يذكروا دليلاً على هذا الحصر. ولهذا اعترف المتصورون 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. وحينئذ،

١ - في الأصل «أوه» وسيأتي مزيد البيان عن هذه الأخلاق في الوجه الحادي عشر.

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 يحيطوا 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 مما 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 والجدلى 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 سوفسطيا^١. وكذلك سائرها لها أسماء باليونانية ولسائر أجناس المنطق، لكنها ألفاظ طويلة مثل قاطيغورياس، أنولوطيقيا، إلى غير (٤١) ذلك. ^٢ واللغة العربية أوجز وأبين فهي أكمل بياناً وأوجز لفظاً.

ويجعلون القياس باعتبار صورته قسمين - الاقترانى والاستثنائى - لتأليفه من الحليات والشرطيات المتصلة والمنفصلة. ويتكلمون قبل القياس في القضايا وأقسامها

١ - سوفسطيا: في الأصل «سوفستيا».

٢ - تقدم بيان أجزاء المنطق وأقسامها باليونانية في ص ٢٧-٢٨

وأحكامها ، مثل النقيض ، والعكس المستوى ، وعكس النقيض . فانها إذا صحت بطل أحكام
نقيضها ، وصح عكسها وعكس نقيضها . فاذا قيل « كل إنسان حيوان » فنيضه 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 والایجاب على وجه يلزم من صدق أحدهما كذب الأخرى . وإن
العكس جعل الموضوع محمولا والمحمول موضوعاً مع بقاء الصدق . وعكس النقيض
والسالبة هو أن يجعل الموضوع محمولا مع جعل الإيجاب 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 ، والتضمن ، 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
موادّه يقينية ، وهى التى يجب قبولها كما تقدم . وأما « الخطائى » فموادّه هى المشهورات
التي تصلح لخطاب الجمهور سواء كانت عليّة أو ظنيّة . و « الجدلى » هو الذى موادّه
ما يسلمها المجادل سواء كانت عليّة أو ظنيّة ، 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 ممتنعة أو
ممكنة ؛ والخطائى ما كانت مقدماته ظنيّة كيف كانت . فالخطائى هو الذى يفيد الظن
مطلقاً سواء كانت مقدماته مسلبة أو مشهورة ، والجدلى ما يكون مقدماته مشهورة .

١ - بعض : فى الأصل « يجعل » . ٢ - وإن : فى الأصل « فان » .

٣ - الذى : فى الأصل « التى » .

القول الثالث

ومنهم من يقول: بل البرهاني مؤلف من الواجبات، والجدلي من الأكثريات، والخطائي من المتساويات، والشعري من الممتعات. وهذا ليس بشيء، فإن الشعري ما تشعر به النفس فيقصد به تفييرها وترغيبها وترهيبها، وقد يكون صدقاً وقد يكون كذباً، ولكن المقصود بالشعريات تحريك النفس لافادتها علماً.

قول ابن سينا
في مصاد
الأنبياء

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 ممتعة. فليس الاعتبار بذلك، ولا أشار إليه صاحب المنطق». لكنه مع رده لهذا ذكر القول الثاني فقال: «النياسات البرهانية مؤلفة من المقدمات الواجب قبولها. والجدلية مؤلفة من المشهورات. والتقريرية [ما] كانت واجبة أو ممكنة أو ممتعة. والخطائية مؤلفة من المظنونيات والمقبولات التي ليست بمشهورات وما يشبهها كيف كانت ولو ممتعة. والشعرية مؤلفة من المقدمات المخيلة من حيث يشعر من تخيلها 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.

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 حقاً أو باطلاً. 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.

تضعيف 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

القياس المقام الرابع - الوجه الحادى عشر : كلام أهل الفلسفة فى الأنبياء عليهم السلام ٤٤١

الخطاب أرفع من الجدل عندهم . والتفسير الأول تفسير محققهم 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 صالح للبرهان والخطابة ، والجدلى إذا كان برهانياً صالح للبرهان والجدل ، وإذا كانت القضية مبرهنة وهى مشهورة مسلمة من المناظر صلحت للبرهان والخطابة والجدل ، بخلاف .
الشعرى . فإن المقصود به تحريك النفس ، ليس المراد به أن يفيد - لا علماً ولا ظناً .
فهذا لم يدخل مع الثلاثة . وأيضاً فالخطائيات 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 فأنما هو خطاب لناس معينين .
فاذا سلبوا تلك المقدمات حصل مقصود الجدل وإن لم تكن مشهورة .

وأما السوفسطائى فهو المشبه الملبس ، وهو الباطل الذى أخرج فى صورة الحق . السوفسطائى
والمراد بيان فساد ، وإلا فليس لأحد أن يتكلم به . فإنه كذب فى صورة صدق ،
وباطل فى صورة حق . لكن المقصود بذكره تعريفه وإمتحان الأذهان بحل شبه
السوفسطائية .

ثم قد يقول من يقول من حدائقهم ومن يروم أن يقرن بين طريق وطريق
الأنبياء : إن الأقسام الثلاثة - (١١١) البرهان والجدل والخطابة - هى المذكورة فى
قوله تعالى : ادعُ إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى
أحسن - التحل ١٦ : ١٢٥ .
دعواهم كون
البرهان
والجدل
والخطابة
مذكورة
فى القرآن

كلام أهل الفلسفة فى الأنبياء عليهم السلام

ثم يقولون : إن ما جاءت به الأنبياء فهو من جنس الخطابة التى قصد بها خطاب
الجمهور ، لم يقصد به تعريف الحقائق . هذا فى الأمور العلمية ، فإن مبادئ الأمور
العلمية قد لا يجعلونها من البرهانيات ، بل من المشهورات ، كالعلم بحسن العدل وقبح
عدم

١ - يقرن : فى الأصل « يفرق » وهو ضد المراد . ولعله « يقرن » .

الظلم . وأما العلييات فيقولون : إن الأنبياء لم يذكروا حقائق الأمور في معرفة الله والمعاد . وإنما أخبروا الجمهور بما يتخلون به في ذلك ليتفعوا به في إقامة مصلحة دنياهم ، لا ليعرفوا بذلك الحق . ويقولون : إنهم أرادوا بخطابهم للناس أن يعتقدوا الأمور على خلاف ما هي عليه . وهي من جنس الكذب لمصلحة الناس وهم يعلمون هذه المرتبة . ثم النبي عندهم هل يعرف الأمور العلمية فيه نزاع بينهم .

١٠. 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

ذكرهم الله في القرآن . ونحن نعلم أن الرسل جميعهم دعوا إلى عبادة الله وحده لا شريك له ، كما قال تعالى : وَنَسْأَلُ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا أَجَعَلْنَا مِنْ دُونِ الرَّحْمَنِ آلِهَةً يُعْبَدُونَ - الزمر ٢٣ : ٤٥ . وقال تعالى : وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ يَعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ - النحل ١٦ : ٣٦ . والنواميس التي يذكرونها فيها شرك لا يأمر به أحد من أنبياء الله . فعلم أن كل من ذكروه من واضعي النواميس المخالفة لما اتفقت عليه الرسل فليس بنبي ولا متبع لنبي ، بل هو من جنس واضعي (٤٤٥) النواميس من ملوك الكفار ، ووزرائهم ، وعقلائهم ، وعلماهم ، وعبادهم .

وهم وإن عظموا الأنبياء ونواميسهم فلاجل أنهم أقاموا قانون العدل الذى لا تقوم مصلحة العالم إلا به . ويوجبون طاعة الأنبياء والعمل بنواميسهم وهى الشرائع التى جاؤا بها ، ولكن عندهم يأتوا بالأمور العلية ، بل بالعمليات النافعة . والعمليات عندهم إما أن تكون التى عملها وما أمكنه إظهارها بل أظهر ما يخالف الحق عنده لمصلحة الجمهور ، وإما أنه لم يعملها . وإلا فهم يحوزون للرجل أن يتمسك بأى ناموس كان ، ولا يوجبون إتباع نبي بعينه — لا محمد ولا غيره — إلا من جهة ارتباط مصلحة دنياهم بذلك ،

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 .

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 ذاك 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 هولاكو^١ . 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 بزمعه . فقال له بعض الحاضرين « يا ليت كان مسلماً » فقال القاضى : « وأى حاجة لهذا إلى الاسلام ؟ سواء كان مسلماً أو لم يكن » . وهذا بناء على هذا الأصل .

إشارة بعضهم على هلاكو بأن لا يدخل فى الاسلام

فالتبى عندهم يشبه من بعض الوجوه أئمة المذاهب عند المتكلمين ، كآبى حنيفة ، ومالك ، والشافعى ، وأحمد بن حنبل ، وإسحاق بن راهوية^٢ ، وسفيان الثورى^٣ ، والليث بن سعد^٤ ، والأوزاعى^٥ ، وداود بن على^٦ ، وغير هؤلاء من أئمة الفقهاء .

قولهم فى الانبياء كقول المتكلمين فى أئمة المذاهب

١ - هولاكو : هو هولاكو قول قان بن جنكز خان المغلى . مقدم التتار . بعثه ابن عمه القان الكبير على جيش المغل ، فطوى الممالك وأخذ الحصون الاسماعيلية ، واذريجان . والروم ، والعراق ، والجزيرة ، والشام . مات بمراغة سنة ٦٦٤ هـ وتملك بعده ابنه أيقا - شذرات الذهب .

٢ - ابن راهويه : هو الامام أبو يعقوب إسحاق بن إبراهيم بن محمد الحنظلى المروزي ثم النيسابورى المعروف بابن راهويه (قيل 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 ٢٣٨ 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 نغفاني . توفى بصرى سنة ١٦١ هـ .

٤ - الليث : هو الامام أبو الحرث الليث بن سعد بن عبد الرحمن القهصى مولاها ، الفقيه ، شيخ الديار المصرية وعالمها . قال الشافعى « كان الليث أفقه من مالك إلا أنه ضيعه أصحابه » . كان سرياً من الرجال نبيلاً سخياً ، يدخله فى سنته ثمانون ألف دينار وما وجبت عليه زكاة . توفى سنة ١٥٧ هـ .

٥ - الأوزاعى : هو الامام أبو عمرو عبد الرحمن بن عمرو بن محمد الأوزاعى الدمشقى ، الفقيه ، من كبار تابعى التابعين ، إمام أهل الشام فى زمانه . 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 الأصهبانى 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 والنبوات والمعاد ، فلا يلتزمون موافقة هؤلاء ، بل قد يجعلون شيوخهم المتكلمين أفضل منهم في ذلك . وقد يقولون : إنهم وإن علموا 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 بالأنبياء كأصحاب « رسائل إخوان الصفاء » وأمثالهم « اتفقت الأنبياء والحكماء » ، أو يقول « الأنبياء والفلاسفة » ، كما يقول الأصوليون « اتفق الفقهاء والمتكلمون » ، وهذا قول الفقهاء والمتكلمين ، ونحو ذلك . والذين يعظمونهم يريدون التوفيق بين ما يقولونه وبين ما جاءت به الأنبياء ، 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 الأنبياء صرحوا بكثرة الملائكة . وقد يجعلون الجن والشياطين هي قوى النفوس الصالحة والفاسقة . وقد بسط القول عليهم في غير هذا الموضع . وحين أن الملائكة التي أخبرت بها الرسل من أبعد الأشياء عما يدعون من العقول والنفوس ، وأن الجن والشياطين أحياء ناطقون موجودون ، ليسوا أعراضاً قائمة بغيرها .

الكلام على جعلهم الأقيسة الثلاثة من القرآن

والمقصود هنا كلامهم في المنطق (٢٧) فنقول : قوله تعالى : ادع إلى سبيل ربك

(بقية التعليق السابق) أحد أئمة المجتهدين ، صاحب مذهب مستقل وتصانيف ، تنسب إليه الطائفة الظاهرية . توفي ببغداد سنة ٢٧٠ هـ .

١ - إخوان الصفاء وخلان الوفاء ، هم أبو الحسن زيد بن رفاعه ، وأبو سليمان محمد بن نصر البستي (البيستى) 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 الصفاء » وكتبوا فيه اهتمامهم - تاريخ الحكماء للقفط نقلاً عن أبي حيان التوحيدي . وقيل غيرهم .

ما جاء به
الرسول
أمران

بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن - البحر ١٦ : ١٣٥ ، ليس المراد به ما يذكرونه من القياس البرهانى والخطابى والجدلى . فان الأقيسة التى هى عندهم برهانية قد تقدم بعض وصفها ، وأنها لا تفيد قط إلا أمراً كلياً لا يدل على شيء معين . وتلك الكليات غالبها إنما توجد فى الأذهان لا فى الأعيان . والذى 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 فى ذلك شيء يمكن معرفته بقياسهم . وليس المراد بالعرش الفلك التاسع ، ولا بالكرسى الثامن ، كما قد بسط فى موضع آخر . ولو قدر أنه كذلك فليس هذا بما يعلم بالقياس المنطقى .

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 البرهانى ولا غيره . فان أقيستهم لا تفيد إلا أموراً كلية . وهذه أمور خاصة .

وكذلك أخبر عما كان وعما سيكون بعده من الحوادث المعينة ، حتى أخبر عن التتر بما ثبت فى الصحيحين عنه من غير وجه أنه قال : « لا تقوم الساعة حتى تقتاتلوا الترك صفار الأعين ذُلف الأنوف » حمر الحدود يتعلون الشعر (٤٤٨) كأن وجوههم المجان المطرقة .^٢ فهل يتصور أن قياسهم وبرهانهم يدل على آدمى معين أو أمة معينة . فضلاً عن أن يوصف بهذه الصفات قبل ظهورهم بنحو سبعمائة سنة ؟

١ - ذلف الأنوف : كما فى البخارى . وفى الأصل . الألف .

٢ - أخرجه الشيخان من حديث أبى هريرة فى الجهاد . باب قتال الترك . وفى علامات النبوة (٤٤٨) .

الأخبار عن
ظهور النار
من أرض
الحجاز

وكذلك قوله الثابت في الصحيح : « لا تقوم الساعة حتى تخرج نار من أرض الحجاز تضيء لها أعناق الابل ببصري »^١ وهذه النار قد خرجت قبل مجيء أكثر الكفار إلى بغداد سنة خمس وخمسين وستمائة . وقد تواتر عن أهل بصرى أنهم رأوا يصرى أعناق الابل من ضوء تلك النار . وخبر هذه النار مشهور متواتر بعد أن خرجت بجبال الحجاز ، وكانت تحرق الحجر ولا تنضج اللحم ، وفزع لها الناس فزعاً شديداً فهل يدل قياس برهاني أو غير برهاني على هذا الأمر المعين ويخبر به الخبر قبل حدوثه بأكثر من ستمائة وخمسين سنة ؟ فان هذا أخبر به النبي صلى الله عليه وآله وسلم في آخر أيام النبوة ، وأبو هريرة إنما أسلم عام خير 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 . فان ذاك إنما يدل على أمر مطلق كلي ، لا على شيء معين .

وأما العمليات التي أمر بها فهم وإن ادعوا أن ما عندهم من الحكمة الخلقية والمنزلية والمدينة تشبه ما جاء به من الشريعة العملية فهذا من أعظم البهتان . وذاك أن حكمتهم العملية إنما مبناهما على أنهم عرفوا أن النفس لها قوة الشهوة والغضب — الشهوة لجلب

كون الحكمة
الخلقية مبناهما
على أربعة
أمور عندهم

(بقية التعليق السابق) وفيه « حر الوجوه ، بدل « الحدود » . وبلاد الترك ما بين مشارق خراسان إلى مغارب الصين ، وشمال الهند إلى أقصى المعمور . والمجان جمع المجن ، أى الترس أو الدرة . والمطرقة هى التى ألبست الطارق وهى جلبة تقدر على قدر الدرة وتلصق عليها . قال اليعاقبة : شبه وجوههم بالترسة لبسطها وتدويرها ، وبالمطرقة لغلظها وكثرة لحمها — فتح البارى . وقد ظهرت الترك فى القرن السابع ، وقد شامد المصنف روح من وقائعهم وشارك فى الجهاد معهم ، وكتب عنهم كثيراً .

١ - أخرجه الشيخان أيضاً فى الفن من حديث أبى هريرة . وقد خرجت هذه النار سنة ٦٥٤ هـ كما هو مذكور فى فتح البارى ، وتاريخ ابن كثير ، وشذرات الذهب ، وغيرها . نقل أبو شامة فى « ذيل الروضتين » عبارة بعض الكتب وردت من المدينة الشريفة فى سنة ٦٥٤ : ظهر فى أول جمعة من جمادى الآخرة فى شرق المدينة نار عظيمة بينها وبين المدينة نصف يوم وسال منها واد يكون مقداره أربع فراسخ وعرضه أربعة أميال ، الخ — فتح البارى .

القياس المقام الرابع - الوجه الحادى عشر : الممدوح عند الله لا يكون إلا من المؤمنين المسلمين ٤٤٧

الملائم ، والغضب لدفع المنافى . فجعلوا الحكمة الخلقية مبناها على (٤٤٩) ذلك . فقالوا : ينبغي تهذيب الشهوة والغضب لكون كل منهما بين الافراط والتفريط . وهذا يسمى « عفة » ، وهذا يسمى « شجاعة » . والتعديل بينهما « عدلاً » . وهذه الثلاث تطلب لتكميل النفس بالحكمة النظرية العلية . فصار الكمال عندهم هذه الأمور - العفة . والشجاعة . والعدل ، والعلم .

وقد تكلم فى هذا طوائف من الداخلين فى الاسلام . واستشهدوا على ذلك بما وجدوه فى القرآن والحديث وكلام السلف فى مدح هذه الامور . والذين صنفوا فى الاخلاق والاعمال على طريق هؤلاء ، مثل كتاب « موازين الاعمال » ، لابن حامد . ومثل أصحاب « رسائل إخوان الصفا » ، ومثل كتب محمد بن يوسف العامرى^٢ وغيره ، يبنون كلامهم على هذا الأصل .

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 فى كل أمة . قال ابن قتيبة وغيره : الحكمة 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 الاوثان . فكذلك اليونان لهم حكمة بحسبهم .

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 ورسله والبعث بعد الموت . وعبدوا الله وحده لم يشركوا به شيئاً ، ولم يكذبوا نبياً من أنبيائه ولا كتاباً من كتبه .

١ - « موازين الأعمال » للزوال : كذا ، ولله كتاب « ميزان العمل » ط . بمصر سنة ١٣٢٨ . ص ٢٠ - معهم المطبوعات .

٢ - محمد بن يوسف العامرى : قد أعلنا البحث عن هذا الرجل فلم نجد ذكره فى المصادر المعروفة . ولعل فى اسمه تحريفاً حيث لا يتصور أن يفعل عنه جميعهم . وتقدم ذكره فى ص ٢٢٧ أيضاً . انظر الاستدراك ع ٥٥٥ - ٥٥٥ .

فلا يثنى الله قط إلا على هؤلاء ، كما قال تعالى : إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصرى والصيئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون - البقرة ٢ : ٦٢ . وقال تعالى : وقالوا لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً أو نصرى^١ تلك أمانيتهم^٢ قل هاتوا برهانكم إن كنتم صدقين^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 ممن أسلم وجهه لله وهو محسن 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 : ومن يتبع غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه^٧ وهو في الآخرة من الخسرين - آل عمران ٣ : ٨٥ . وهذا عام في الأولين والآخرين . وقال : إن الدين عند الله الإسلام - آل عمران ٣ : ١٩١ . وقال : ولقد بعثنا في كل أمة رسولا أن اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت^٨ فمنهم من هدى الله ومنهم من حقت عليه الضلالة - النحل ١٦ : ٣٦ . وقوله تعالى : أسلم وجهه لله وهو محسن^٩ أى ، أخلص قصده وعمله لله وهو محسن بفعل 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 .

سبب نزول قوله : إن الذين آمنوا والذين هادوا - الآية ،

وكذلك لما ذكر (٤٥١) الملل الأربعة^١ الذين فيهم من هو محمود سعيد قال تعالى : من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون - 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

الْمَحْمُودُ مِنْ جَمِيعِ الْأُمَمِ مِنْ آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحاً

١ - مجاهد : هو الامام أبو الحجاج مجاهد بن جبر

٢ - بالتأنيث ، والصواب : الأربع .

الله عليه وآله وسلم عن أهل دين كنت معهم ، فذكر من صلاتهم وعبادتهم ، فنزلت « إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصّيبين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً - الآية » . وكذلك ذكر الشّدي عن أشياخه فى تفسيره المعروف . قال : نزلت هذه الآية فى أصحاب سلّماز الفارسي . بينا هو يحدث النّبي 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 والنصارى والصّيبين من آمن بالله واليوم الآخر » . فقال : كان إيمان اليهود أنه من تمسك بالتوراة وسنة موسى حتى جاء عيسى . فلما جاء عيسى كان من تمسك بالتوراة وأخذ بسنة موسى فلم يدعها ولم يتبع عيسى كان هالكا . وإيمان النصارى أن من تمسك بالانجيل منهم وشرائع عيسى كان مؤمناً مقبولاً منه حتى جاء محمد صلى الله عليه وآله وسلم . فمن لم يتبع محمداً صلى الله عليه وسلم [منهم]^٢ ويدّعى ما كان عليه من سنة عيسى والانجيل كان هالكا . قال ابن أبى حاتم : وروى عن سعيد بن جبّير نحو هذا .

و « الذين آمنوا ، أولاً ، المراد بهم أمة محمد .

وأما ما يذكره طائفة من المفسرين (٥٢) فى قوله « إن الذين آمنوا » أن فيهم أقوالاً : أحدها : إنهم هم الذين آمنوا بعيسى قبل أن يبعث محمد ، قاله ابن عباس . والثانى : إنهم^٣ الذين آمنوا بموسى وعملوا بشريعته إلى أن جاء عيسى ، فأمنوا به وعملوا

أقوال
المفسرين
فى المراد بقوله
إن الذين آمنوا
فى أول الآية

(بقية التعليق السابق) المخزومى مولاهم المكي ، إمام فى التفسير وفى العلم . قال مجاهد : « عرضت المصحف على ابن عباس ثلاث عرضات من فاتحته إلى خاتمته أوقفه عند كل آية منه وأسأله عنها . وقال الثورى : « إذا جارك التفسير عن مجاهد لحبك به » . مات بمكة وهو ساجد سنة ١٠٣ هـ وله ثلاث وثمانون سنة .

١ - السدى : هو إسماعيل بن عبد الرحمن بن أبى كريمة السدى الكبير ، أبو محمد الكوفى ، المفسر المشهور . قال المصنف : ومن رجال التفسير من إسناده فى التفسير عن ابن عباس منقطع وهو فى نفسه ثقة ، كالسدى الكبير جمع ما ذكره من التفسير الذى ذكره عن التابعين كما جمع ابن إسحاق السيرة . مات سنة ١٢٧ هـ .

٢ - [منهم] : لا يوجد فى أصلنا ووضعناه عن تفسير ابن جرير الطبرى .

٣ - إنهم : فى الأصل « إن » .

بشريته لما أن جاء محمد. وقالوا: هذا قول السدسي عن أشياخه. والثالث: إنهم طلاب الدين، كحبيب النجار، وقس^١ بن ساعدة، وسلمان الفارسي، وأبي ذر، وبحيرا الراهب، آمنوا بالنبي قبل مبعثه. ففهم من أدركه وتابعه، ومنهم من لم يدركه. والخامس^٢: 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 الأسانيد، كتفسير عبد الرحمن بن أبي حاتم، وتفسير أبي بكر بن المنذر^٥، وتفسير محمد بن جرير الطبري^٦، وأمثال هذه التفاسير. وما

١ - قين: في الأصل «قيس»، وهو خطأ. وهو قس بن ساعدة بن عمرو بن عدي بن مالك الأيادي، أحد حكماء العرب في الجاهلية، وأول عربي خطب متوكلًا على سيف أو عصا، وأول من قال في كلامه «أما بعد». أدركه النبي صلى الله عليه وسلم قبل النبوة ورآه يحطّ بعكاظ على جبل أحر. توفي نحو سنة ٢٣ قبل الهجرة.

٢ - هكذا في الأصل، ولعل النسخ أسقط الرابع. قلت: قد ذكر الآلوسي في تفسيره «روح المعاني» هذه الأقوال، وزاد قولاً آخر بلفظ «وقيل إنهم أصحاب سلمان - الخ». وقد تقدم أن الآية بتأنيها نزلت فيهم، ليس أنهم هم المرادون بقوله «إن الذين آمنوا». ونسب الآلوسي تقول الثالث منها إلى السدي أيضاً. ٣ - الثعلبي: هو أبو إسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي (نقب له وليس بنسب) النيسابوري المفسر. يسمى تفسيره «الكشف والبيان في تفسير القرآن». قال المصنف: تفسير الثعلبي وتفسير تليذه الواحد فيهما فوائد جليلة، وفيها غث كثير من المنقولات الباطلة وغيرها. توفي سنة ٤٢٧ هـ.

٤ - ابن الجوزي: هو أبو الفرج عبد الرحمن بن علي المعروف بابن الجوزي المتوفى سنة ٥٩٧ هـ. وتفسيره يسمى «زاد المسير في علم التفسير» في أربعة أجزاء - كشف الظنون.

٥ - ابن المنذر: هو الإمام 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 الإمام 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. بمصر في ٣٠ جزءاً سنة ١٣٢٣ هـ. قال المصنف: وأما التفاسير التي في أيدي الناس فأصحها تفسير محمد بن جرير الطبري، فإنه يذكر مقالات السلف بالأسانيد الثابتة، وليس فيه بدعة، ولا ينقل عن المتهمين كقائل بن بكير والكلبي. توفي سنة ٥٢١ هـ.

نقل عن ابن عباس لا يثبت .

وهى أقوال باطلة . فان من كان متمسكا بشريعة عيسى قبل أن يبعث محمد صلى الله عليه وسلم من غير تبديل فهم النصارى الذين أنبى الله عليهم . وكذلك من تمسك بشريعة موسى قبل النسخ والتبديل فهم اليهود الذين أنبى الله عليهم . وطلاب الدين كحبيب النجار كان على دين المسيح ، وكذلك بحيرا الراهب ، (٤٥٣) وغيره . وكل من تقدم من الأنبياء وأمتهم يؤمنون بمحمد . فليس هذا من خصائص هذا النفر القليل .

الكلام على أخذ الله ميثاق النبيين على الايمان بمحمد ص

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 ليؤمن 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 ليؤمن به . وكذلك عن ابن عباس أنه قال : ما بعث الله نبياً إلا أخذ عليه العهد لئن بعث محمد وهو حى ليؤمن به ، وأمره أن يأخذ الميثاق على أمته لئن بعث محمد وهم أحياء ليؤمن به ولينصرنه .

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 تابعاً لهم ، ولأنه إذا وجب على الأنبياء الايمان به ونصره فوجب ذلك على من اتبعهم أولى وأخرى . ولهذا ذكر عن الأنبياء فقط .

١ - وأمره وأخذ كذا فى الأصل . ولعله . وأمره أن يأخذ كما فى رواية ابن عباس الثانية .

وقد قيل إن المراد بأخذ الميثاق على الأنبياء هو أخذه على قومهم ، فأنهم هم الذين يدركون النجاسة الآتية . وقالوا : هي في قراءة ابن مسعود و أبي بن كعب ، وإذا أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب ، . (١٥٤) وزعم بعضهم أن هذه القراءة هي الصواب والأولى غلط من الكاتب . وهذا قول باطل ، ولو لا أنه ذكر كلما حكىته ، فإن ما بين لوسحي المصحف متواتر . والقرآن صريح في أن الله أخذ الميثاق على النبيين ، فلا يلتفت إلى من قال إنما أخذ على أمهم .

بطلان القول بأن الميثاق أخذ على أمم الأنبياء .

لكن الأنبياء أمروا أن يلتزموا هذا الميثاق مع علم الله وعلم من أعلمه منهم أنهم لا يدركونه ، كما تؤمن نحن بما تقدمنا من الأنبياء والكتب وإن لم ندركهم . 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 شرفي دمشق ، وأخبر أنه يقتل المسيح الدجال . فنحن مأمورون بالإيمان بالمسيح ابن مريم وطاعته إن أدركناه وإن كان لا بأمرنا 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 طاوس : 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 الشدني : 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 (١٥٥) ذكر ما أخذ عليهم وعلى أنبيائهم الميثاق بتصديقه إذا هو جاءهم

أقوال السلف في الآية

أ - هذا الخبر قطعة من حديث النوايس بن سيمان الطويل في ذكر الدجال وصفته الذي أخرجه مسلم في الفتن ، وكذلك أحمد ، والترمذي .

وإقرارهم به على أنفسهم فقال: وإذا أخذ الله ميثاق النيين لما آتيتكم من كتب وحكمة ثم جاءكم - الآية.

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 ومُهيّميناً عليه - المائدة ٥: ٤٨. فكتباه للمؤمنين على ما بين يديه من كتب السماء. وقد أوجب الله على أهل الكتابين وسائر أهل الأرض الايمان 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.

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. فاذا 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 ٢٥: ٢٤. وقال: ولقد بعثنا في كل أمة رسولا أن اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت - النحل ١٦: ٢٦. وكذلك قوله «لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَتَنْصُرُنَّهُ»، والنصرة مع الايمان به هو الجهاد، ونوح وهود ونحوهم من الرسل لم يؤمروا بالجهاد، ولكن موسى وبنوا إسرائيل أمروا بالجهاد.

وقوله «لَمَّا» هذه اللام تسمى «الموطئة للقسم». فإن الكلام إذا كان فيه شرط متقدّم وقسم كان جواب القسم يسدّ مسدّ جواب الشرط والقسم جميعاً. وأدخلت اللام الموطئة على أداة الشرط، و«ما» هنا شرطية. واللام في قوله «لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ» (٤٥٦) هى جواب القسم. ونظير «اللام الموطئة» قوله: وَلَئِنْ آتَيْتَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ بِكُلِّ آيَةٍ مَا تَتَّبِعُوا قِبَلَتَكَ - البقرة ٢: ١٤٥. ونظير هذه الآية قوله: وَلَئِنْ

عموم رسالة محمد

كون محمد هو مصداق الآية خاصة

اللام الموطئة للقسم

جاء نصر من ربك ليقولن إنا كنا معكم - العنكبوت ٢٩: ١٠، وقوله: ولئن شئنا لنذهبن بالذي أوحينا إليك - الاسراء ١٧: ٨٦. ولئن أخرنا عنهم العذاب إلى أمة معدودة ليقولن ما يخبسه - مريم ١١: ٨.

ولهذا قال النحاة، كالمبرد والزجاج: هذه لام التحقيق دخلت على «ما» الجزء، أى الشرطية، كما تدخل على «إن». ومعناه: لمسها آيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به. واللام في «لتؤمنن به» جواب الجزء. وكذلك قال القراء: من فتح اللام جعلها لاماً زائدة بمنزلة اليمين إذا وقعت على جزاء حرف بعد ذلك الجزء على جهة فعل وحرف جوابه كجواب اليمين. والمعنى: أى كتاب آتيتكم ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به. وجواب الجزء في قوله «لتؤمنن به». ومعنى قولهم «جواب الجزء» في هذا، أى جواب القسم تضمن أيضاً جواب الجزء. فهو جواب لها في المعنى.

والمقصود أن ما عليه جميع الأمم من حكمة عليية وعملية إذا لم يكونوا بمن يؤمن بالله واليوم الآخر ويعمل صالحاً فإن الله لا يمدحهم ولا يثنى عليهم. وهؤلاء الفلاسفة - أرسطو وقومه - كانوا مشركين يعبدون الآوثان ويننون ألهيا كل للكواكب. فليست حكمتهم من الحكمة التي أنبى الله عليها وعلى أهلها. ومن كان من الفلاسفة الصابئة المشركين فهو من جنسهم.

ليس المدح عند الله إلا أهل الإيمان والعمل الصالح

الصابئة - وصواب التحقيق عنهم

وأما الصابئون الحنفاء فهم في الصابئين بمنزلة من كان متبعاً لشريعة التوراة والإنجيل

الصابئون الحنفاء

١ - المبرد: هو أبو العباس محمد بن يزيد بن عبد الأكبر الثعال الأزدي المعروف بالمبرد، إمام العربية ينفاد في زمانه، صاحب «الكامل». لقبه أستاذه المازني به «المبرد» (بكسر الراء)، أى المبت للحق، فقيره الكوفيون وفتحوا 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، فلزم المبرد. له تصانيف في النحو واللغة. توفي سنة ٣١١ هـ. ٣ - القراء: هو أبو زكريا يحيى بن زياد بن عبد الله بن مروان الديلمي المعروف بالقراء (لأنه كان يقرى الكلام)، إمام العربية بالكوفة، صاحب التصانيف. توفي سنة ٢٠٧ هـ.

قبل النسخ والتبديل من اليهود والنصارى . وهؤلاء ممن حمدهم الله وأنفى عليهم . وبعض الناس يقول : إن بُقراط كان من هؤلاء .

وَوَهَبَ بَنُ مُنْبِيهِ^١ من أعلم الناس بأخبار الأمم المتقدمة . وقد روى ابن أبي حاتم^٢ (٤٥٧) بالاسناد الثابت أنه قيل لَوَهَبَ بَنُ مُنْبِيهِ « ما الصائبون » ؟ قال : « الذي يعرف الله وحده وليست له شريعة يعمل بها ولم يحدث كفرآ » . وكذلك روى عن الثوري .
 عن ليث ، عن مجاهد قال : « هم قوم من^٣ المجوس واليهود والنصارى ليس لهم دين » .
 قال : وروى عن عطاء نحو ذلك . أى ليس لهم شريعة مأخوذة عن نبي ، ولم يُرد بذلك أنهم كفار ، فإن 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 . فإن هذا دخل في الاسلام العام الذى لا يقلل 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 عَمْرُو بْنُ لُحْيٍ^٤ الشرك وعبادة الأوثان .
 فأنهم كانوا حنفاء يعبدون الله وحده ويعظمون إبراهيم وإسماعيل ، ولم يكن لهم كتاب يقرؤنه ويتبعون شريعته . وكان موسى قد بعث إلى بنى إسرائيل بشريعة التوراة وحج البيت العتيق ، ولم يبعث إلى العرب — لا عَدْنَانُ^٥ ولا إِسْمَاعِيلُ ولا قُحْطَانُ^٦ . والناس

١ - وهب بن منبه : الأبنابى الصنعائى ، أبو عبد الله ، مؤرخ كثير الأخبار عن الكتب القديمة ، عالم بأساطير الأولين ولا سيما الاسرائيليات ، بعد فى التابعين ، مولده ووفاته بصنعاء ، توفى سنة ١١٠ هـ - الأعلام .

٢ - من : كذا فى الأصل ، وفى أكثر التفاسير « بين » . - عمرو بن لحي : بن حارثة بن عمرو بن

منزقيا ، الأزدي ، من ملوك العرب فى الجاهلية . أول من أتى بالأصنام من بلقاء الشام إلى الحجاز فجعلها فى الكعبة ودعا العرب إلى عبادتها . يظن أنه كان فى أوائل القرن الثالث للميلاد - الأعلام .

٣ - عدنان : أحد من تقب عندهم أنساب 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 .

٤ - قحطان : بن عامر بن شالح بن ارغشدد بن سام بن نوح . أصل العرب القحطانية ، وأبو بطون (له بقية)

متفقون على أن عدنان من ولد إسماعيل - ورِيعةٌ ومُضَرٌّ. وأما قحطان فقال بعضهم هم أيضاً من ولد إسماعيل. والصحيح أنهم كانوا موجودين قبل إبراهيم بأرض اليمن، ومنهم جُرهم^١ 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، والسدسي، 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 عرّفوا منهم 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 ويقرؤون الزبور ويصلون. فهذا أيضاً صحيح، وهم صنف منهم. وهؤلاء كثير من الصابئين، يعبدون الروحانيات العلوية. لكن هؤلاء من المشركين منهم، ليسوا من الخفاء. وكذلك اختلاف الفقهاء في الصابئين هل هم من أهل الكتاب أم لا؟ ويذكر فيه عن أحمد روايتان، وكذلك (٤٥٨) قولان للشافعي. والذي عليه تحقّقوا الفقهاء أنهم صنفان. فمن دان بدين أهل الكتاب كان منهم، وإلا فلا.

وقال أبو الزناد: الصابئون قوم مما يلي العراق، وهم يؤمنون بالثنتين كلمهم ويصومون من كل سنة ثلاثين يوماً، [و] يصلون إلى الشمس^٢ كل يوم خمس صلوات. فهؤلاء الصابئة الذين أذكركم الاسلام، وكانوا بأرض حرّان. والذين خبروهم عرفوا أنهم ليسوا من أهل الكتاب، بل مشركون يعبدون الكواكب، ولا يحلّ أكل

(بقية التعليق السابق) حبر.. وكحلان، والتباينة. واللّخمين، والفسانة في الجاهلية - الأعلام.

١ - جزم: بن قحطان، جد جاهلي قديم. كان له ولديه ملك الحجاز إلى أن غلبتهم عليه القبيلة. ولما بنى البيت الحرام بمكة كان لهم أمره إلى أن غلبتهم عليه خزاعة، فهاجروا إلى اليمن - الأعلام.

٢ - الشمس: في تفسير ابن كثير، اليمن.

القياس المقام الرابع - الوجه الحادى عشر : كون إيمان الفلاسفة كإيمان المنافقين ٤٥٧

ذبايحهم ولا نكاح نسائهم . وإن أظهروا الإيمان بالنبيين فهو من جنس إيمان الفلاسفة بالنبيين . والفلاسفة الصابئون هم هؤلاء .

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 الاصطخرى^١ أفتى بأن لا تقبل منهم الجزية ، ونازعه في ذلك جماعة من الفقهاء^٢ .

كون إيمان الفلاسفة كإيمان المنافقين

وهذا كما أن كثيراً من الفلاسفة وغيرهم من الزنادقة يدخلون في دين المسلمين . واليهود والنصارى من الشرائع الظاهرة وإن لم يكونوا في الباطن مقرّين بحقيقة ما جاءت به الأنبياء ، كالمنافقين في المسلمين تجرى عليهم أحكام الاسلام في الظاهر وهم في الآخرة في الدرك الأسفل من النار .

فان قيل : هؤلاء الفلاسفة يؤمنون بالله واليوم الآخر ، فأنهم يقرون 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

إنكارهم معاد
الأبدان وكون
النصارى
خيراً منهم

١ - الاصطخرى : هو أبو سعيد الحسن بن أحمد بن يزيد بن عيسى بن الفضل الاصطخرى ، من شيوخ الفقهاء الشافعيين ، كان قاضى قم وتولى حاسبة بغداد . له مصنفات في الفقه . توفي سنة ٣٢٨ هـ . قال ابن السبكي : وكان القاهر الخليفة قد استفتاه في الصابئين ، فأفتاه بقتلهم ، لأنه تبين له أنهم يخالفون اليهود والنصارى ، وأنهم يبدون 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 سلم مديد . فإليتنا نكون ظفرنا بالفسير الكامل لصاحب هذه البقرية الفذ العزيزة ونلفت أنظار أمثال صاحب كتاب الصابئة قديماً وحديثاً ط . مصر سنة ١٣٥٠ هـ إلى هذا البحث القيم ليستمدوا 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 عَنْ يَدٍ وَهُمْ لَصِغِرُونَ - 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 ، فإن العالمة تبقى بالعلم ، فإن النفس تبقى بقاء معلوماً ، 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 .

أقول لهم في معاد
الأنفس

اليوم الآخر كما هو مذكور في القرآن

وليس شيء من ذلك إيماناً باليوم الآخر . فإن 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 * لَمَجْمُوعُونَ إِلَى مِيقَاتِ يَوْمٍ مَعْلُومٍ - الواقعة ٥٦ : ٤٩-٥٠ . وقوله تعالى : زَعَمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ كُنْ يُبْعَثُونَ قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتُبْعَثُنَّ ثُمَّ لَتُنَبَّيُنَّ بِمَا عَمِلْتُمْ ۚ وَذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ ۚ فَاٰمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالنُّورِ الَّذِي أَنْزَلْنَا ۚ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ۚ يَوْمَ يَجْمَعُكُمْ لِيَوْمِ الْجَمْعِ ذَلِكَ يَوْمُ التَّغَابُنِ - التغابن ٦٤ : ٧-٩ . وقوله تعالى : وَإِذَا الرُّسُلُ أُقِيتَتْ ۚ لِأَيِّ يَوْمٍ أُتِّلَتْ ۚ لِيَوْمِ الْفَصْلِ ۚ وَمَا أَدْرَاكَ مَا يَوْمِ الْفَصْلِ ۚ وَلِلَّهِ يَوْمَئِذٍ الْوَشْقَى ۚ إِنَّهَا تَرْمِي بِشَرَرٍ كَالْقَصْرِ ۚ كَأَنَّهُ جِمَالَتٌ خُفْرٌ ۚ وَلِلَّهِ يَوْمَئِذٍ

بلايات في
المعاد

١٥

٢٠

القياس المقام الرابع - الوجه الحادى عشر : اليوم الآخر كما هو مذكور فى القرآن ٤٥٩

للكاذبين • هذا يومٌ لا ينطقون • ولا يؤذن لهم فيعتذرون • ويل يومئذ
للكاذبين • [هذا يوم الفصل • جمعكم والأولين • فان كان لكم كنيذ فكنيدون •
ويل يومئذ للكَاذِبِينَ] - المراتك ٧٧ : ١٥-١١ و ٢٩-٤٠ : ٤٠-٣٩ وقوله تعالى : إن فى ذلك
لآية لمن خاف عذاب الآخرة • ذلك يوم مجموع له الناس وذلك يوم مشهود •
وما تؤخره إلا لأجل معدودة • يوم يأت لا تكلم نفس إلا بأذنه • فمنهم شقى •
وسعيد - مرد ١١ : ١٠٣-١٠٥ • وقوله : ويل للسطّفين • الذين إذا اكْتَالُوا على الناس
يَسْتَوْفُونَ • وإذا كالوهم أو وزنوهم يُخْسِرُونَ • ألا يظن أولئك أنهم مَبْنُوعُونَ •
ليوم عظيم • يوم يقوم الناس لرب العالمين - المطففين ٨٣ : ١-٦ • وفى الصحيح عن
النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال : « يوم يقوم الناس لرب العالمين - يقوم أحدهم
فى العَرَقِ إلى أنصاف أَذُنَيْهِ » .

١٠ وقوله : القارعة • ما القارعة • وما أدراك ما القارعة • يوم يكون الناس
كالفرأش المبثوث • وتكون الجبال كالعهن المنفوش - القارعة ١٠١ : ٥-١ • وقوله :
فاذا نُفِخ فى الصور نفخة واحدة • وحملت الأرض والجبال فدكتا دكة واحدة •
فيومئذ وقعت الواقعة • وانشقت السماء فى يومئذ واهية • والملائكة على أرجائها •
ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية • يومئذ تعرضون لا تخفى منكم خافية •
- الحاقة ٦٩ : ١٢-١٨ وقوله : يقولون : إذا متنا وكنا تراباً وعظاماً • إنا لمبعوثون • أو آباؤنا
الأولون • قل نعم وأنتم داخرون • فانما هى زجرة واحدة فاذا هم ينظرون •
وقالوا يتوكلنا هذا يوم الدين • هذا يوم الفصل الذى كنتم به تكذبون • احشروا
الذين ظلموا وأزواجهم وما كانوا يعبدون • من دون الله فاهدوهم إلى صراط
الجحيم • وقفوهم إنهم مسئولون • ما لكم لا تناصرون • بل هم اليوم مُسْتَسْلِمُونَ •
٢٠ - الصافات ٣٧ : ١٦-٢٦ • وقوله تعالى : سأل سائل بعذاب واقع • للكافرين ليس له
دافع • من الله ذى المعارج • تعرج الملائكة 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 كالْعِهْن ٥ ولا يُنْثَل
 حميمٌ حميماً ٥ يُبْصِرُونَهُمْ ٥ يَوْمَ الْمَجْزَمِ لَوْ يَفْتَدِي مِنْ عَذَابٍ يَوْمَئِذٍ بَيْنِيهِ — المارج ٧٠ :
 ١١-١ . وقوله تعالى : فَذَرْنَاهُمْ يَخْضَوْنَ وَيَلْعَبُونَ حَتَّىٰ يُلَاقُوا يَوْمَهُمُ الَّذِي يُوْعَدُونَ ٥
 يوم يخرجون من الأجداث سراعا كأنهم إلى نصبٍ يُوفَضُونَ ٥ خاشعة أبصارهم
 ترهقهم ذلة ٥ ذلك اليوم الذي كانوا يوعدون — المارج ٧٠ : ٤٢-٤٤ . وقوله : فَتَوَلَّ
 عَنْهُمْ يَوْمَ يَدْعُ الدَّاعِ إِلَىٰ شَيْءٍ نُكْرٍ ٥ خُشَّعًا أَبْصَارُهُمْ يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ
 كَأَنَّهُمْ جَرَادٌ مُّنتَشِرٌ ٥ مُّهْطِعِينَ إِلَى الدَّاعِ ٥ يقول الكافرون هذا يوم عسر
 — القمر ٥٤ : ٦-٨ . وقوله تعالى : فَكَيْفَ تَتَّقُونَ يَوْمًا يُجْعَلُ الْوِلْدَانُ شَيْئاً ٥ السَّيِّئُ
 مُنْفَطِرٌ بِهِ ٥ كان وعده مفعولاً — المزل ٧٣ : ١٧-١٨ . وقوله تعالى : إِنْ زُلْزِلَتِ السَّاعَةُ
 شَيْءٌ عَظِيمٌ ٥ يوم ترونها تذهل كل مَرْضِعة عما أَرْضَعَتْ وَتَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمْلٍ
 حَمْلَهَا وَتَرَى النَّاسَ سُكَارَىٰ وَمَا هُمْ بِسُكَارَىٰ وَلَكِنَّ عَذَابَ اللَّهِ شَدِيدٌ — الحج ٢٢ :
 ٢-١ . ومثل هذا في القرآن كثير .

فهؤلاء لا يؤمنون باليوم الآخر . فلم يدخلوا في من مُدَح من الصابئين .

بيان بعض ضلالات من معتقدات الفلاسفة

وأيضاً لأنبياء وأتباعهم بل وجهامير الأمم متفقون على أن الله خلق السموات
 والأرض . فهي محدثة بعد أن لم تكن . وكذلك أناسطين الفلاسفة . والقول بتقديمها
 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 لحكمتهم غايتها تعديل أخلاق النفس لتستعد للعلم الذي هو كمالها . وهذا من
 أقل ما جاء به الرسل ومن توابعه . والمقصود بالعبادات التي أمرت بها الرسل
 تكميل النفس بحجة الله تعالى وتألهه . فان النفس لها قوتان — عليّة وعملية : وهؤلاء
 جعلوا كمالها (٤٦٢) في العلم فقط ، ثم ظنوا ذلك هو العلم بالوجود المطلق حتى يصير
 الانسان عالماً معقولا موازياً للعالم الموجود . ومنهم من يقول : النفس إنما تبقى بقاء

لا تكل
 النفس بمجرد
 العلم

معلومها ، وهم يعتقدون بقاء الأفلاك ، والعقول ، والنفوس . فجعلوا كالأهل في العلم بالموجودات التى اعتقدوا بقاءها . ومن تقرب إلى الاسلام منهم يقول : بل كالأهل في العلم بواجب الوجود . وهذا يشبه قول الجهم بن صفوان ومن وافقه في أن «الايان مجرد العلم بالله» .

وقد بسطنا الكلام على هذا في غير هذا الموضع 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 التشبيه بالأفلاك . ولهذا يصنف من يصنف 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 الذى 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 الذى يُسأل ويُستعاذ به ، ومنه فاضت العلوم على الأنبياء وغيرهم .

مقصود الصلوة عندهم

١٠

المقصود هو تذكر الشرع

٢٠

وربما قالو : المقصود بالصلوة تذكر الشرع الذى شرعه الشارع ليحفظ به القانون الذى شرعه لهم لمصلحة الدنيا ، كما يذكر ذلك ابن سينا وغيره . وذلك أنهم لا يثبتون أن الله يسمع كلام العباد ، ولا يرى أفعالهم ، ولا يجيب دعاءهم . بل الدعاء عندهم (٦٣) هو تصرف النفس في هوى العالم ، فيحصل لها بما تهتم به من تجرداها عى البدن نوع تجريد حتى تصرف في هوى العالم . وأما الرب تعالى فليس هو عندهم لا بكل شىء عليم ، ولا على كل شىء قدير ، ولا يعلم لا السر ولا النجوى ولا غير ذلك من

١ - أنه : في الأصل «أن» . ٢ - كذا بالأصل ، وله «إن بأل يسأل القمر» .

٣ - لابن سينا «رسالة في ماهية الصلوة» أولها : الحمد لله الذى خص الانسان بأشرف الخطاب . طبعت ضمن مجموعة أربع رسائل بليدن سنة ١٨٩٤ م .

أحوال العباد ، ولا له ملكة 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 وتراه » حقيقة ذلك عندهم هو العلم بما
تصورته من الوجود المطلق أو من وجود واجب الوجود . وصاحب « الكتب
المضنون بها على غير أهلها » إذا تكلم في رؤية الحق ورؤية وجهه في كتابه « الاحياء »
أو غيره قال « هذا يعود مراده » وهو معرفة النفس الناطقة بربها . هذه هي الرؤية
عندهم ، كما قد بين ذلك في غير موضع . لأن الأصول التي اعتقدوها من أقوال
النفاة المعطلة ألبأتهم 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 . وردّه

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 القرية على الله ،

١ - هو الامام أبو حامد الغزالي كما تقدم مراراً .

٢ - « الاحياء » : هو كتاب « إحياء علوم الدين » . قيل : هو من أجل كتب المواعظ وأعظمها . وهو مرتب على
أربعة أقسام : العبادات ، والمعادات ، والمهلكات ، والمنجيات . وفي كل منها عشرة كتب . فالجملة أربعون
كتاباً . طبع بمصر وغيرها مراراً . قال المصنف زح : والاحياء فيه فوائد كثيرة ، لكن فيه مواد
مذمومة . فان فيه مواداً فاسدة من كلام الفلاسفة تتعلق بالتوحيد والتبوة والمعاد . فاذا ذكرت معارف
الصوفية كان بمنزلة من أخذ عدواً للمسلمين ألبسه ثياب المسلمين . وفيه أحاديث وآثار ضعيفة ، بل موضوعة كثيرة
وفيه أشياء من أغاليط الصوفية وترهاتهم . وفيه مع ذلك من كلام المشايخ الصوفية العارفين المستقيمين في
أعمال القلوب الموافق للكتاب والسنة . ومن غير ذلك من العبادات والآداب ما هو موافق للكتاب
والسنة ما هو أكثر مما يرد منه . فلماذا اختلف فيه اجتهد الناس ، وتنازعوا فيه - أم كلام المصنف .

٣ - لا ريب أنه سقط من سنا بعض الكلام ما مثله « إلى كمال العلم بالله » أو نحو ذلك . وهذه عبارة
« الاحياء » في الرؤية : فاذا الخيال أول الإدراك ، والرؤية هو الاستكمال لإدراك الخيال ، وهو غاية
الكشف . وسمى ذلك « رؤية » لأنه غاية الكشف ، لا لأنه في العين ... بل المعرفة العاصلة في الدنيا بعينها
هي التي تستكمل بتبليغ كمال الكشف والوضوح وتقلب مشاهدة . ولا تكون بين المشاهدة في الآخرة
والمعلوم في الدنيا إختلاف إلا من حيث زيادة الكشف والوضوح .

القياس المقام الرابع - الوجه الحادى عشر: «التغير، المستلزم لكونه محلاً للحوادث ٤٦٣

ويتنا 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 عُمدتهم في نفيه (٤٦٤) أنه يستلزم «التكثير» و «التغير».

فـ «التكثير» يريدون به إثبات الصفات. ثم إن سينا وغيره أثبتوا عليه بنفسه ويلوازم نفسه معيناً كالآفلاك، وكلياً كغيرها. فيلزمهم ما فروا منه من تعدد الصفات. وهم يقولون: إنه عاقل ومعقول وعقل، وعاشق ومعشوق وعشوق، ولذيد وملئذ ولذة، وربما قالوا: مبهج. 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 الحب، واللذة هو الملئذ. فيجعلون الصفات عين الموصوف. ولما رأى الطوسى شارح «الاشارات» ما لزم صاحبها سلك طريقة أخرى جعل فيها العلم بالمعقولات هو نفس المعقولات. مع أنهم ليس لهم قط حجة على الصفات إلا ما تخبئوه من أن هذا «تركيب». وقد بينا فساده من وجوه كثيرة.

أما «التغير» فقالوا: العلم بالتغيرات يستلزم أن يكون عليه بأن الشئ 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 نفروا لتفهم الصفات، لا لأمور يختص بذلك. بخلاف من نفى ذلك من السكالاتية 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 يتن أتباعهم كالرازى والآمدى وغيرهم فساد المقدمة الأولى التى يخالفهم فيها جمهور العقلاء ويقولون: بل القابل للشئ قد يخلو عنه وعن ضده. وأما المقدمة الثانية فهى حجة المتكلمين الجهمية والقدرية ومن وافقهم من أهل الكلام (٤٦٥) على إثبات حدوث الأجسام باستلزامها للحوادث قالوا: ما لا يخلو عن

تسميتهم
إثبات
الصفات
«تكثر»

«التغير»
المستلزم
لكونه
للحوادث

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 ومتأخريهم كأبي البركات يخالفونهم في إثبات الصفات وقيام الحوادث بالواجب ، وقالوا لاخوانهم 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 .

وللنظار في جوابهم عن هذا طريقان - منهم من يمنع المقدمة الأولى ومنهم من يمنع الثانية . فالأول جواب كثير من المعتزلة ، والأشعرى وأصحابه ، وغيرهم ممن ينفي حلول الحوادث . فادّعى هؤلاء أن العلم بأن الشيء سيكون هو عين العلم بأنه قد كان ، وأن المتجدد إنما هو نسبه بين المعلوم والعلم ، لا أمر ثبوت . والثاني جواب هشام ، وابن كرام^١ ، وأبي الحسين البصري^٢ ، وأبي عبد الله بن الخطيب^٣ ، وطوائف غير هؤلاء . قالوا : لا محذور في هذا ، وإنما المحذور في أن لا يعلم الشيء حتى يكون . فان هذا يستلزم أنه لم يكن عالماً ، وأنه أحدث بلا علم . وهذا قول باطل .

أدلة القرآن والحديث على إثبات العلم لله تعالى

- وعامة من يستشكل الآيات الواردة في هذا المعنى ، كقوله «إِلَّا لِنَعْلَمَ» ، «حَتَّى
- ١ - هشام : له هشام بن الحكم ، أبو محمد ، مولى بني شيبان ، فقيه 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 المعتزلي الشافعي ، صاحب التصانيف ، منها «المعتدة» في أصول الفقه ، كتاب كبير ، ومنه أخذ غزالي الدين الرازي كتاب «المحصل» . توفي ببغداد سنة ٤٣٦ هـ .
 - ٤ - ابن الخطيب : هو الامام غفر الدين أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين الرازي المتوفى سنة ٦٠٦ هـ .

لا حجة معهم
في نفي الصفات

طريقان
للنظار في
الرد عليهم

الاستشكال
في قوله
«إِلَّا لِنَعْلَمَ»

تَفَلَّمْ ، يتوهم أن هذا ينبنى عليه 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) سيخلقه علماً مفصلاً ، وكتب ذلك ، وأخبر بما أخبر به من ذلك قبل أن يكون ، وقد أخبر بعلمه المتقدم على وجوده ثم لما خلقه عليه 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 : وَقُلْ اْعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ - التوبة ٩ : ١٠٥ . فأخبر أنه سيرى أعمالهم .

وقد دلّ الكتاب والسنة واتفاق سلف الأمة ودلائل العقل على أنه سميع بصير ، والسمع والبصر لا يتعلق بالمعدوم . فاذا خلق الأشياء رآها سبحانه . وإذا دعاه عباده سمع دعاءهم وسمع نجوهم ، كما قال تعالى : قد سمع الله قولَ التى تجادلُكَ فى زوجها وتشتكى إلى الله ^ط والله يسمع تحاورَ كما - المجادلة ٥٨ : ١ . أى تشتكى إليه وهو يسمع التحاور - والتحاور تراجع الكلام - بينها وبين الرسول . قالت عائشة : « سبحانه الذى سمع سمعه الأصوات ! لقد كانت المجادلة تشتكى إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم فى جانب البيت وإنه ليخفى على بعض كلامها فأُنزل الله : قد سمع الله قولَ التى تجادلُكَ فى زوجها وتشتكى إلى الله والله يسمع تحاورَ كما .^١ وقال تعالى لموسى وهارون : لا تخافا إني معكما أسمع وأرى - طه ٢٠ : ٤٦ . وقال : أم يحسبون أنا لا نسمع سرّهم ونجْوَاهُمْ ^ط بلى ورسَلنا لَدَيْهِمْ يَكْتُمُونَ - 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 وغير

١ - أخرجه من طريق عروة عن عائشة ، أحمد ، والنسائى ، وابن ماجه ، وابن أبى حاتم ، وابن جرير ، ورواه البخارى فى التوحيد تعليقا .

نبيه ، 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 (٤٦٧) نهوا عنه - الأنعام ٦ : ٢٨ . بل وقد يعلم بعض عباده بما شاء أن يعلمه من هذا وهذا وهذا ، ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء .

آيات العلم

قال تعالى : وما جعلنا القبله التي كنت عليها إلا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه - البقرة ٢ : ١٤٣ . و قال : أم حسبت أن تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين اجهدوا منكم ويعلم الصبرين - آل عمران ٣ : ١٤٢ . وقوله : وتلك الايام نداولها بين الناس ^٥ وليعلم الله الذين آمنوا ويتخذ منكم شهداء - آل عمران ٣ : ١٤٠ . وقوله : وما أصابكم يوم التقى الجمعان فاذن الله وليعلم المؤمنين ^٥ وليعلم الذين نافقوا - آل عمران ٣ : ١٦٦-١٦٧ . وقوله : أم حسبت أن تُنزكوا ولما يعلم الله الذين اجهدوا منكم ولم يتخذوا من دون الله ولا رسوله ولا المؤمنين وليجة - التوبة ٩ : ١٦ . وقوله : ثم بعثناهم لنعلم أئى الحزبين أحصى لما لبثوا أمداً - الكهف ١٨ : ١٢ . وقوله : ولقد فتنا الذين من قبلهم فليعلمن الله الذين صدقوا وليعلمن الكاذبين - إلى قوله - وليعلمن الله الذين آمنوا وليعلمن المنافقين - المائدة ٢٩ : ١١-١٢ . وقوله : ولتبلىونكم حتى نعلم المجتهدين منكم والصبرين وتبلى أخباركم - محمد ١٧ : ٣١ . وغير ذلك من المواضع .

تفسير قوله
«إلا لنعلم»

وروى عن ابن عباس في قوله «إلا لنعلم» أى «لنرى» ، وروى «لنميز» . وهكذا قال عامة المفسرين «إلا لنرى ونميز» . وكذلك قال جماعة من أهل العلم . قالوا : «لنعله موجوداً واقعاً بعد أن كان قد علم أنه سيكون» . ولفظ بعضهم ، قال : العلم على منزلتين - علم بالشيء قبل وجوده ، وعلم به بعد وجوده . والحكم للعلم به بعد وجوده لأنه يوجب الثواب والعقاب . قال : ففى قوله «لنعلم» أى لنعلم العلم الذى يستحق به العامل الثواب والعقاب . ولا ريب أنه كان عالماً سبحانه بأنه سيكون ، لكن لم يكن المعلوم قد وجد . وهذا كقوله : قل أتنبئون الله بما لا يعلم فى

القياس المقام الرابع - الوجه الحادى عشر : الأحوال الثلاثة فى معرفة الحق والعمل به ٤٦٧

السفوت ولا فى الأرض - يونس ١٠ : ١٨ ، أى بما لم يوجد . فانه لو وجد لعله . فعله بأنه موجود ووجوده متلازمان ، يلزم من ثبوت أحدهما ثبوت (٤٦٨) الآخر ، ومن انتفائه انتفاؤه . والكلام على هذا مبسوط فى موضع آخر .

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 والمحذور فى نفي علمه مما يُظن أنه يدل على نفي الصفات أو نفي بعضها دليلاً ومحذوراً ؟

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 الفلامقة 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 .

قيل : وهذا أيضاً باطل . فان الخطابة عندهم ما كان مقدماته مشهورة ، سواء كانت علماً مجرداً أو علماً [يقينياً] .^١ والوعظ فى القرآن هو الأمر والنهى والترغيب والترهيب ، كقوله تعالى : ولو أنهم فعلوا ما يوعظون به لكان خيراً لهم وأشدّ تثبيتاً . وإذا لا يثبتهم من لدنا أجرًا عظيماً . ولهديتهم صراطاً مستقيماً - النساء ٤ : ٦٨-٦٦ . 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

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 انتباه .

لأن الإنسان له ثلاثة أحوال . إما أن يعرف الحق ويعمل به ، وإما أن يعرفه ولا يعمل به ، وإما أن يمجده . 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 الأكمل 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 عرفتَه . فالناس يحتاجون إلى الموعظة الحسنة وإلى الحكمة فلا بد من الدعوة بهذا وهذا .

كون الدعوة بالحكمة والموعظة فقط

وأما الجدال فلا يدعى به ، بل هو من باب دفع الصائل . فإذا عارض الحق معارض جودل بالتي هي أحسن . ولهذا قال « وجادلهم » ، فجعله فعلاً مأموراً به مع قوله « ادعهم » . فأمره بالدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة ، وأمره أن يجادل بالتي هي أحسن . وقال في الجدال « بالتي هي أحسن » ولم يقل « بالحسنة » كما قال في الموعظة . لأن الجدال فيه مدافعة ومغاضبة ، فيحتاج أن يكون بالتي هي أحسن حتى يصلح ما فيه من الممانعة والمدافعة ، والموعظة لا تدافع كما يدافع المجادل . فساد الرجل قابلاً للحكمة أو الموعظة الحسنة أو لهما جميعاً لم يحتاج إلى مجادته . فإذا مانع جودل بالتي هي أحسن .

كون الجدال للمعارض فقط

والمجادلة بعلم كما أن الحكمة بعلم . وقد ذم الله من يجادل بغير علم فقال تعالى : هَاتِمٌ هَؤُلَاءِ حَاجِجَتُمْ فِيمَا لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَاجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ - آل عمران ٢ : ٦٦ . والله تعالى يأمر المؤمنين أن يجادلوا بمقدمة يسليها الخصم إن لم تكن علماً . فلو قُدر أنه قال باطلاً لم يأمر الله أن يحتاج عليهم بالباطل . لكن هذا قد يفعل 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

فائدة الجدال في تبين الخطأ

القياس المقام الرابع - الوجه الثاني عشر : كون نفهم وجود الجن والملئكة والوحى قولاً بلا علم ٤٦٩

خطأ أحدهما لا بعينه^١. فالمقدمات الجدلية (٤٧٠) التى ليست علماً هذا فائدتها .
وهذا يصلح ليان خطأ الناس بجملاً .

ثم إنهم تارة يجعلون النبوة إنما هى من باب الخطابة ، وتارة يجعلون الخطابة أحد
واع 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 فى معرفة الله ومعرفة أنبيائه ، وكتبه ، وأمره ونهيه ،
ووعده ووعدده . ولو شبه مشبه القرآن بالتوراة والانجيل لظهر خطأه غاية
الظهور - والجميع كلام الله تعالى . فكيف بكلام هؤلاء الجهال الملاحدة ؟

الوجه الثانى عشر

كون نفهم وجود الجن والملئكة والوحى قولاً بلا علم

الوجه الثانى عشر أن يقال : هم معترفون بالحسيات الظاهرة وبالحسيات الباطنة التى
يخس بها الانسان ما فى نفسه ، كاحساسه بجوعه وعطشه ، ولذته وألمه ، وشهوته
وغضبه ، وفرحه وغمته . وكذلك ما يتخيله فى نفسه من أمثلة الحسيات التى أحسها ،
فانه يتخيل ذلك من نفسه .

وقد فرقوا بين قوة « التخيل » و « الوهم » . فالتخيل أن يتخيل الحسيات ، والوهم
أن يتصور فى الحسيات معنى غير محسوس ، كما يتصور الصداقة والعداوة . فان الشاة
تتصور فى الذئب معنى هو العداوة ، وهو غير محسوس ، ولا تتخيل . وتتصور فى التيس
معنى الصداقة . فالموالاة والمعاداة يسمون الشعور بها « توتهما » . وهم لم يتكلموا فى
ذلك بلغة العرب ، فان الوهم فى لغة العرب معنى آخر كما قد بين فى موضعه .

وليس معهم ما ينفى وجود ما يمكن أن يختص برويته بعض الناس بالباطن ،
كالملائكة والجن . بل ولا معهم ما ينفى تمثل هذه الأرواح أجساماً حتى ترى بالחס
١ - خطأ أحدهما لا بعينه : كذا بالأصل .

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 جس ما يراه الميت عند مفارقة روحه بدنه . فإن النفس الناطقة هي (٤٧١) الرائية ، وإنما ينمها من ذلك تعلقها بالبدن . فإذا تم تجردها بالموت رأت ما لم تكن تراه . كما قال تعالى : فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ - ن ٥٠ - ٢٢ . وقال تعالى : فَلَوْلَا إِذَا بَلَغَتِ الْحُلُقُومَ ۖ وَأَنْتُمْ حِينَتُمْ تَنْظُرُونَ ۖ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ وَلَكِنْ لَا تَبْصُرُونَ - الواقعة ٥٦ : ٨٣-٨٥ . قال المفسرون : يعنى الملائكة . وكذلك بالنوم قد يحصل لها نوع تجريد . ولهذا من الناس من يرى في منامه شيئاً فيأتى كما يراه من غير تغيير أصلاً ، بل يكون المرئى في المنام هو الموجود في البقعة .

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 الاخلاط 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 رأهم غير واحد من الناس وخاطبهم . فهذا باب واسع . فما الظن بالملائكة الكرام التى يراهم الانبياء صلوات الله عليهم - يرونهم يباظهم وظاههم . وأيضاً فقد تواتر فى الكتب الإلهية والأحاديث النبوية أن الملائكة تصور بصورة البشر . وكذلك الجن ، ويرون فى تلك الصور . كما أخبر الله عن ضيف إبراهيم فى غير موضع من كتابه . وكما أخبر عن مريم أنه أرسل إليها الروح - وهو جبريل - فتمثل لها بشراً سوياً . قالت إني أعوذ بالرحمن منك إن كنتَ بَقِيّاً . قال إنما أنا رسول ربك لا هب لك غلماً ذكياً - مريم ١٧ : ١٩ .

وجميع هذه الأمور ليس معهم على نفيها إلا ما هو من أضعف الشبهة . فنفهم مثل هذه الحسيات الباطنة والظاهرة قول بلا علم . ولهذا صاروا يحملون ما جاءت به

دخول الجنى
بدن الانسى
وتكلمه على
لسانه

تصور
الملائكة
بصوره البشر

حملهم لذلك
والوحى من
باب الخيل

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 الملكة 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 .

وكل ما ينفونه من هذا ليس بهم فيه إلا الجهل المحض . فهم يكذبون بما لم يحيطوا به لما يأتيهم تأويله . مع أن عامة أساطين الفلاسفة كانوا يقرّون بهذه الأشياء . وكذلك أئمة الأطباء كأبقراط وغيره ، يقرّ 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 المعجز بالنسبة إلى طبنا . وهذه الأمور لبسطها موضع آخر .

وإنما المقصود أن ما تلقوه من القواعد الفاسدة المنطقية من نفى ما لم يعلم فيه أسباب
المعائب
عند ثلاثه
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 يعلمون 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 بالملكة وما وكلهم الله من الأمور التي
يدبرونها . كما قال تعالى فيهم : - فالدبرات أمراً - الدعات ٧٩ : ٥٠ . وقال :
فالمقسّيات أمراً - الذريت ٥١ : ٤ . وهم الملكة 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 حقًا 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
سلبوا 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 .

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 سلبه المنازع وإن لم يسلبه غيره . وعلى هذا فتكون من البرهانيات
عند إنسان وطائفة ما ليس من البرهانيات عند إنسان وطائفة أخرى . فلا يمكن أن
تحد 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 .

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 .
فلهذا 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

القياس المقام الرابع — الوجه الرابع عشر : فساد جعلهم علوم الأنبياء تحصل بواسطة القياس المنطقي ٤٧٣

يوزن به . بخلاف ما فعله الفلاسفة المنطقيون ، فإنه 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 مبنية

فان قيل : نحن نجعل البرهانيات إضافية ، فكل ما علمه 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 لأموار أخرى بغير تلك المواد المعنية التي عينوها . وإذا قالوا : نحن لا نعين المواد ، فقد بطل أحد أجزاء المنطق . وهو المطلوب .

الوجه الرابع عشر

فساد جعلهم علوم الأنبياء تحصل بواسطة القياس المنطقي

القوة
القدسية .

الوجه الرابع عشر : إنهم لما ظنوا أن طريقهم كلية محيطية 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 : ١٥ النبي له قوة أقوى من قوة غيره في العلم والعمل ، وربما سموها « قوة قدسية » . وهو أن يكون بحيث ينال الحد الأوسط من غير تعليم معلمي له . فإذا 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 أنباء الغيب إنما هو بواسطة (٧٥) القياس المنطقي . وهذا في غاية الفساد . ٢٠

الربل أخبروا
بأموار معينة
شخصية جزئية

فان القياس المنطقي إنما تعرف به أمور كلية كما تقدم ، وهم يسلبون ذلك . والربل أخبروا بأموار 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. فعلم بذلك أن ما عليه الرسول لم يكن بواسطة القياس المنطقي.

بل قد جعل ابن سينا علم الرب بمفعولاته من هذا الباب، فإنه يعلم نفسه، والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول. فجعل علمه يحصل بهذه الواسطة. 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 أنكر علمه بالجزئيات التي في الموجودات الأخرى. فإن لم يعلم الجزئيات لم يعلم شيئاً من المخلوقات، مع أن «العقول» و«النفوس» و«الأفلاك»، كلها جزئية. ونفسه أيضاً معينة. 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 المعلول المتغير عن علة غير متغيرة ممتنع بالضرورة، كما قد بسط في موضعه.

علم أيضاً بواسطة المنطقي

جعلهم معرفة النبي بالغيب

مستفادة من النفس الفلكية وبيان فساده من عشرة وجوه

فإن قيل: هم يذكرون لمعرفة النبي بالغيب شيئاً آخر. وهو أنهم يقولون: إن الحوادث التي في الأرض تعلها النفس الفلكية. ويسمونها من أراد الجمع بين الفلسفة والشريعة بـ«اللوحة المحفوظة»، كما يوجد في كلام أبي حامد ونحوه. وهذا فاسد. فإن اللوحة المحفوظة 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. واللوحة المحفوظة لا يطلع عليه غير الله. والنفس الفلكية تحت

نفس تعلم ادت مم

١ - قال ابن كثير في تفسير قوله تعالى: «لم تعلم أن الله يعلم ما في السماء والأرض»، إن ذلك في كتاب، إن ذلك على الله يسير. المجلد ٢٢: ٧٠. إن الله تعالى علم الكائنات كلها قبل وجودها، وكتب ذلك في كتابه اللوح 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
بطلان الدعوى أن
تصورية اطلاعهم على
اللوح المحفوظ
عن معرفة بأن هذا قولهم ، وإما عن متابعة منهم لمن قال ذلك مع شيوخهم الذين
أخذوا ذلك عن الفلاسفة ، كما يوجد في كلام ابن عربي ، وابن سبعين ، والشاذلي ،
وغيرهم ، يقولون : إن العارف قد يطلع على اللوح المحفوظ ، وأنه يعلم أسماء مريديه
من اللوح المحفوظ ، أو أنه يعلم كل ولي كان ويكون له 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
في الحس المشترك
أو بالرياضة وإما بقوتها في نفسها اتصلت بالنفس الفلكية وانتقش فيها ما في النفس
[الفلكية] من العلم بالحوادث الأرضية . ثم ذلك العلم العقلي قد تجبر به النفس
بجرداً ، وقد تصوّره القوة 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 يرسم فيه ما يوجد من الحواس الظاهرة وينتقش فيه ما
تصوره القوة المتخيّلة في الباطن . وما يراه الإنسان 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 (٧٧) 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 الحسني الإدريسي المعمر الشاذلي (نسبة إلى شاذلة قرية بأفريقية) المغربي ، مؤسس الطائفة الشاذلية المتصوفة . كان ضريباً 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 — الأنبياء وغيرهم .

والعقل الفعال لا يتمثل فيه شيء من الجزئيات المتغيرة ، بل إنما فيه أمر كلي ، لكنه

يزعمهم دائم الفيض . فاذا استعدت النفس لأن يفيض عليها منه شيء فاض . وذلك

الفيض لا يكون علما جزئيا ، فانه لا جزئى فيه . 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 جزئى ، قيل : العلم بالكلى — وهو القدر المشترك بين الجزئيات — لا

يفيد العلم بشيء من الجزئيات ألبتة . فان علم الانسان بمسمى الوجود ، أو بمسمى

الجسم ، أو بمسمى الحيوان ، أو الانسان ، أو البياض ، أو السواد ، لا يفيد العلم

قط بموجود معين ، ولا بجسم معين ، ولا حيوان معين ، ولا إنسان معين ، ولا

بياض معين ، ولا سواد معين . ولو كانت الجزئيات تعلم من الكليات لكان من علم

مسمى شيء قد علم كل شيء ، فانها كلها جزئيات هذا المسمى .

وهذا أيضاً مما يدل على (٧٨) فساد قول ابن سينا ومن وافقه على أن الباري

يعلم الجزئيات على وجه كلى 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 ان 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 الكلى لا

م بالكلى
يفيد العلم
لجزئيات

ماد قولهم
لم البارى
لجزئيات
على وجه
كلى

القياس المقام الرابع - الوجه الرابع عشر : ليست حركة الأفلاك علة تامة للحوادث ٤٧٧

يفيده شيئاً^١ من معرفة المعينات . وهم دائماً ما يشبعون أنفسهم بالمحال بمثل هذه الكليات .

ولهذا كان موضوع الفلسفة الأولى والحكمة العليا هو الوجود الكلي المتفق المشترك بين موضوع الحكمة العلوية الموضوعات المنقسم إلى جوهر وعرض ، وعلة 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 جوهرأ - مختصة به ، وإن كان عرضأ فهو عرض معين في محل معين . فمن لم يعرف إلا الكلي المشترك لم يعرف شيئاً من الموجودات التي هي في نفسها موجودات ، وانما علم أمرأ كلياً لا يكون كلياً إلا في الأذهان ، لا في الأعيان .

إن نفس فلك القمر لا تعلم إلا جزءاً من الحوادث

الرابع : إن النفوس عندهم تسعة بعدد الأفلاك ، وحركات الأفلاك عندهم هي ١٠ تسبب الحوادث . ومعلوم أن كل نفس تعلم حركة فلكها . فنفس فلك القمر لا تعلم ما في نفس الفلك الأطلس وفلك الثوابت وغيره . والنفوس البشرية إنما تتصل - إن اتصلت - بنفس فلك القمر ، كما أنه إنما يفيض عليها ما يفيض من العقل الفعال . وحينئذ فلا تعلم إلا جزءاً يسيراً من أسباب (٧٩) الحوادث . فمن أين تعلم الحوادث المنفصلة ؟

١٥

ليست حركة الأفلاك علة تامة للحوادث

الخامس : إنه لو قدر أنها تعلم حركات الأفلاك كلها ، وأنه لا سبب للحوادث إلا حركة الأفلاك ، لحركة الأفلاك ليست علة تامة للحوادث ، بل تختلف أفعالها باختلاف القوابل ، فتؤثر في كل شيء بحسبه . فمن لم يعلم أحوال القوابل مع الفواعل لم يعلم الحوادث ، فلا يكون عالماً بها . والنفوس الفلكية غايتها أن تعلم حركات ٢٠ أفلاكها ، لا تعلم ما ليس داخلياً فيها .

١ - شيئاً : في الأصل « شيء » .

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 ، فانها 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 وبأمر آخر ؟ 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 باض 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 بجزئيات ، ولا مزاج ، ولا غير ذلك مما يدعون فيضه عن العقل .

بيان أن الحوادث الماضية ليست منتقشة في النفس الفلكية

السابع : إن النفس الفلكية تحرك (٤٨٠) الفلك دائماً . فيلزم أن تعلم كل وقت الحركة التي تريدها . 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

القياس المقام الرابع - الوجه الرابع عشر: استحالة وجود أعراض مجتمعة لا نهاية لها ٤٧٩

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 ممتنع.

فان قيل: هم يجوزون هذا كما يجوزون وجود نفوس لا نهاية لها في آن واحد. استحالة وجود أعراض مجتمعة لا نهاية لها. فان قاعدتهم في هذا أن ما هو مجتمع وله ترتيب طبيعي كالفلك، أو وضعي كالأجسام. يتمتع 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 تنطبع عندهم إلا في قوة جسمية. فيلزم وجود ما لا يتناهى من الأعراض في صورة جسمية. وهذا هو أعظم ما ينكرونه. فان القوة الجسمية عندهم لا تقوى على أفعال لا تنهاى، 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 يسلون ذلك. وإن قالوا «إنها لم تعلمها مفصلة إلا شيئاً بعد شيء، حصل المقصود أيضاً. وعلى التقديرين لا بد عندهم للنفس الفلكية من علوم متعاقبة كما يحصل للنفس الانسان. وحيث أن كانت علومها ٢٠ باقية لم تزل الأمور المترتبة تحدث شيئاً بعد شيء، وهى مجتمعة في محل واحد، بل في قوة جسمية. فيلزم وجود أعراض مجتمعة لا نهاية لها في محل واحد، بل في قوة جسمية. وهذا من أعظم الأمور إحالة عندهم في نفس الأمر.

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 ينزلون الكتاب والسنة على أصول هؤلاء المشركين المعطلين — يسمونها « اللوح المحفوظ » . وهكذا العلم بالحوادث المستقبلية 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 لنفي كون الأرواح تلقى 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 انتفاء سبب آخر . وهذا لا سبيل لهم إلى العلم بنفيه . فليمتنع أن يكون ذلك مما يلقيه الملائكة ، بل وما يلقيه الجن أيضاً ؟ كما تواترت الأخبار عن الأنبياء — صلوات الله عليهم — (٤٨٢) بأنهم يذكرون أن الملائكة تخبرهم بما تخبرهم به ، وكما تواتر إخبار الجن لنبى 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 بنى 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 يقرّون بهذا . والصابئة الحرايتون لهم نبى على أصلهم يقال له « البابا » . وله مصحف يذكر فيه كثيراً من الأخبار المستقبلية . ويذكر أن سيدة يعنى روحانية الزهرة

إخبار الأنبياء
بالحوادث
المتقدمة
والمستقبلية

« البابا »
نبى الصابئة
الحرايتين

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 يثر 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 الجن والملائكة. لا سيما وطائفة من أهل الكلام وغيرهم يجعلون الجن 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 فيعللون أن الأرواح التي تعين المشركين هي الشياطين، ويفرّقون بين الملائكة وبين الجن، 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) 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 الجن يكذبون كثيراً في إخبارهم. وقد ثبت في الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه لما ذكر إخبار الكهّان قال: «إنهم يسمعون الكلمة فيكذبون مائة كذبة»^٢. وهذا أمر معلوم بالتجربة والتواتر، فإن الذين يخبرون بما يخبرون به عن الجن يكثر الكذب في إخبارهم.

١ - بلاد: في الأصل «بلا» بغير دال.

٢ - هذه قطعة من حديث أبي هريرة الطويل الذي أخرجه البخاري وأحمد وغيرهما، وسيأتي بتمامه تحت تفسير قوله تعالى «حتى إذا نزع 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 مما 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 يوسوس في صدور الناس • من الجنة والناس - الناس - 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 يقرّون على الخطأ فيما يبلغونه عن الله باتفاق المسلمين . قال تعالى : **قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَى وَعِيسَى وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ - البقرة : ١٣٦** وقال تعالى : **وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ - البقرة : ٢ : ٧٧**

قياس فلسفي وخيال صوفي

ولهذا كان أهل الرياضة والزهد والعبادة من الصوفية وغيرهم يرون أشياء في الباطن يظنونها حقاً ويكون باطلا . ولهذا يقول من يقول من أهل العلم كأبي القاسم الشَّهَلِيّ^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 أبيوب 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 - الشَّهَلِيّ : هو أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد الخثمي الشَّهَلِيّ (نسبة إلى سهل من قرى مالقة) ، حافظ لغوى . سمى وعمره ١٧ سنة . ونبغ فاتصل خبره بصاحب مراکش 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 عندهم 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 . فان ما ذكروه للنبي يتصف به آحاد الناس . فان اتصال النفوس بالنفس الفلكية وانعقاد الأقيسة العقلية في النفس هو قدر مشترك بين الناس ، إنما هو بحسب استعداد النفوس . ثم هم - أعني ابن سينا وأمثاله - يقولون : إن النفوس الناطقة متماثلة بحسب الحقيقة . وإنما اختلفت باعتبار أبدانها ؛ فهي كما واحد وضعته في آنية مختلفة ، فاختلَف لاختلاف الأوتنة . وأسباب صفات النفس عندهم إما المزاج وإما العادة وإما ما يتبع ذلك . وبأيت شعري ، كم مقدار ما يوجب التفاوت بين النفوس إن لم يكن التفاوت إلا بهذا السبب ! فليزم من هذا أن تكون نفس أحسن الناس مشاركة في الحقيقة لنفس إبراهيم وموسى وعيسى ومحمد ، وإنما امتازت عنها بأمور عارضة . وأن تكون نفس كثير من الناس قريبة من نفوسهم أو أفضل ، وتكون مستعدة لأن يحصل لها ما حصل لنفوسهم .

ولهذا كانت النبوة عندهم مكتسبة . وصار كثير منهم يطلب أن يؤتى مثل ما أوتي رسل الله ، وأن يؤتى صحفاً منشورة ، كما طلب ذلك غير واحد في زماننا ، وكما طلبه الشهروردي 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

(مئة التعليق السابق) المعروف بابن العربي المعافى الاندلسي المالكي . من حفاظ الحديث . رحل إلى المشرق ومحب بغداد أبا حامد الغزالي . صنف كتباً في الحديث ، والفقه ، والأصول ، والتفسير ، والأدب ، والتاريخ . من كتبه : عارضة الأحرف في شرح الترمذي ، و « أحكام القرآن » . توفي بفارس سنة ٥٤٣ هـ .

١ - في « التاج المكلل » : دخل في بطن الفلاسفة ثم أراد أن يخرج منها .
٢ - مرجى البضاعة : قد ذكر النواب سيد محمد صديق حسن قول الحفاجي في « نسيم الرياض » وهو : قال ابن تيمية رح : بضاعته (أي بضاعة الغزالي) في الحديث مزجة ، ولذا أكثر من إيراد الموضوعات في كتبه ، وأكثر فيها من مقالات الفلاسفة - الخ .

يقرّوا 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 جمعاً من الأذكاء مع كمال عقولهم وسلامة حواسهم وذكاء قرائحهم وقوة أفكارهم وأنظارهم احتالوا بكل حيلة لتحصيل معرفة بعض المغيبات فجزّوا، 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 بالعجز عنه. ولكن وقوع هذا المعنى مراراً كثيرة حال النوم بما أزال الاستبعاد والعناد. ثبت أن حصول معرفة المغيبات لما كان ممكناً حال النوم فبأن يكون ممكناً حال اليقظة أولى. قالوا: ونحن لا نستدل بصحة إحدى الحالين على القطع بالحال الأخرى، ولكن على دفع استبعاد المنكر وحصول الرأي الأخلاق 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 توفّاها، لك مماتها ومحيّاها. إن أمسكتها فأرحمها، وإن أرسلتها فاحفظها بما تحفظ به عبادك الصالحين». ٢. ويقول أيضاً: «باسمك ربّي وضعت جنبي، وباسمك أرفعه. إن أمسكت نفسي فاغفرها وارحمها، وإن أرسلتها فاحفظها بما تحفظ به عبادك الصالحين». ٣.

بجرد نفس
لنائم عن بدنه

١ - ما: كذا بالأصل، ولله. 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 أمّتها فاغفر لها. اللهم! إني أسئلك العافية». وليس فيه: «وإن أرسلتها فاحفظها - الخ».

٣ - أخرجه الجماعة - البخاري ومسلم وأهل السنن - من حديث أبي هريرة. أوله: إذا جاء أحدكم إل فراشه

القياس المقام الرابع - الوجه الرابع عشر: حصول العلم للنفس بعد التجرد من البدن ٤٨٥

وكان إذا استيقظ يقول: «الحمد لله الذى أحيانا بعد ما أماتنا وإليه النشور». وقد قال الله (٤٨٩) تعالى: «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا صَاحٍ فَنُمْسِكُ 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 يلقى الله إليها. إما بواسطة الملك الذى يريها ويحدثها من الرؤيا، وإما بغير ذلك.

قال تعالى: وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحي ما يشاء. إنه على حكيم - الشورى ٤٢: ٥١. قال عبادة ابن الصامت: رؤيا المؤمن كلام يكلم به الرب عبده في المنام. وقد ثبت فى 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». وقال: «الرؤيا الصالحة جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة». وفى الصحيحين عن عائشة

حصول العلم
للفن بعد
التجرد من
البدن
١٠

(بقية التعليق السابق) فليفتض فرائه بدخلة إزاره. فانه لا يدري ما خلفه عليه، ثم يقول «باسمك ربى - الخ». وفيه «وبك أرضه» و«فأرحها» 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 المحافظ ابن الحجر: وذكر ابن القيم حديثاً مرفوعاً غير معزو «إن رؤيا المؤمن كلام - الخ». ووجد الحديث المذكور فى «توادر الأصول» للترمذى من حديث عبادة بن الصامت، أخرجه فى الأصل الثامن والسمين. وهو من روايته عن شيخه عمر 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 - أ».

٣ - أخرجه البخارى عن أبى هريرة بلفظ «لم يبق من النبوة إلا المبشرات». قالوا «وما المبشرات؟». قال: «الرؤيا الصالحة». ولا أحد 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. وأحمد، والترمذى. والنسائى

قالت: «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 حُبِبَ إليه الخلاء، فكان يخلو بغار حراء فيتحنث فيه، وهو التعبد الليالي ذوات العدد»^١. وقد قال تعالى: الله أعلم حيث يجعل رسالته - الأنعام ٦: ١٢٤. فلا ريب أن ما يجعله الله في النفوس وغيرها يجعله بعد إعدادها لذلك وتسويتها لما يلقي فيها. فهذا ونحوه حق يقول به السلف وجمهور المسلمين. وإنما ينكر ذلك من ينكر الحكم والأسباب من أهل الكلام.

والنبي صلى الله عليه وسلم بُدئ أولاً بالرؤيا الصادقة. فان رؤيا الأنبياء وحي معصوم، كما قال ابن عباس وعبيد بن عمير وغيرهما: «رؤيا الأنبياء وحي» وقرأ قول إبراهيم عليه السلام: (٤٨٧) إِنِّي أُرْمِي فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ - الصافات ٢٧: ١٠٢.^٢ ثم إن النبي صلى الله عليه وسلم نقل من درجة إلى درجة، ثم بعد هذا جاءه الملك فحاطبه بالكلام. فأحياناً يأتيه في الباطن فيكلمه، وأحياناً يتمثل له في صورة رجل فيكلمه. ثم مُرِج به إلى ربه ليلة الاسراء.

فما ادعوه من أن الرؤيا قد يحصل بها معرفة المغييات حق. وهذا يحتاج به على من ينكر هذا الجنس مطلقاً، ولكن لا تجعل النبوة كلها من هذا الجنس. فمن الباطل ما ادعوه في النبوة وفي كفييتها، حيث زعموا أنه ليس هناك ملك حتى يأتي بالوحي من الله، ولا لله 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 نبوةً حالٌ كثير من أحوال أوساط المسلمين خير منها. فان كثيراً من أوساط المسلمين له من العلم والعمل أعظم مما أثبت هؤلاء للأنبياء. فانهم جعلوا خواص النبوة نوعين^٣: 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».

القياس المقام الرابع - الوجه الرابع عشر : فساد جعلهم علوم الأنبياء . تحصل بواسطة القياس المنطقي ٤٨٧

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 الانسان في باطنه صوراً ويسمع أصواتاً . وتلك الصور عندهم ملائكة الله ، وتلك الأصوات كلام الله .

ولهذا كان الملاحدة من المتصوفة على طريقهم كابن عربي وابن سبعين وغيرهما قد سلكوا مسلك ملاحدة الشيعة كأصحاب « رسائل إخوان الصفا »^١ ، 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 زرت ابن آمنة حيث قال « لا نبي بعدى » . أو يرى لكونه أشد تعظيماً للشرعية أن باب النبوة قد أغلق فبدعى 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 العلمية لأنه يأخذ من المعدن الذي يأخذ منه الملك الذي (١٨٨) يوحى به ٤٨٨ إلى الرسول .

١ - « رسائل إخوان الصفا » : تقدم ذكرها وحالها في ص ٤٤٤ . وقال المصنف في « السببية » : بل أعجب من ذلك ظن طوائف أن كتاب « رسائل إخوان الصفا » هو عن جعفر الصادق . وهذا الكذب هو أصل مذهب القرامطة الفلاسفة ، فينسبون ذلك إليه ليجعلوا ذلك ميراثاً عن أهل البيت . وهذا أفصح الكذب وأوضحه . فإنه لا نزاع بين العقلاء أن « رسائل إخوان الصفا » إنما صفت بعد المائة الثالثة في دولة بني بويه قريباً من بناء القسامة . 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 المعلوم بالتواتر أن استيلائهم على سواحل الشام كان بعد المائة الثالثة ، وجعفر رضي 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، كالفضيل بن عياض^١، وأبي سليمان الداراني^٢ ومغروف الكرخي^٣، والسري السقطي^٤، والجسنيدي^٥، وسهل بن عبد الله^٦، وغيرهم. أخذوا معاني أولئك الملاحدة فعبّروا عنها بالعبارات الموجودة في كلام من هو معظّم عند المسلمين، فيظن من سمع ذلك أن أولئك المعظّمين إنما عنوا بهذه العبارات الموجودة في كلامهم ما أراد هؤلاء الملحدون، كما فعلت ملاحدة الشيعة الاسماعيلية ونحوهم.

ما سمعه
الحقيقة،
في الخيالات

فجمّد عندهم يأخذ من الملك الذي هو عندهم خيال في نفسه، وذلك الخيال يأخذ عن العقل. فجمّد 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

١ - الفضيل بن عياض: هو شيخ الحرم أبو علي الفضيل بن عياض بن مسعود التيمي البريعي، ثقة من أكابر العباد الصالحين. أخذ عنه الإمام 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 - معروف الكرخي: هو أبو محفوظ معروف بن فيروز الكرخي البغدادي، أحد أعلام الزهاد والمتصوفين. كان الإمام أحمد بن حنبل في جملة من يختلف إليه. توفي ببغداد سنة ٢٠٠ هـ - الأعلام.

٤ - السري السقطي: هو أبو الحسن سري بن المنذر السقطي البغدادي، من أعلام المتصوفة وإمام البغداديين وشيخهم في وقته، وهو غال الجنيد. من كلامه: «من عجز عن أدب نفسه كان عن أدب غيره أعجز». توفي سنة ٢٥١ هـ - الأعلام.

٥ - الجنيد: هو أبو القاسم الجنيد بن محمد بن الجنيد البغدادي الخزاز، الصوفي العالم المشهور، 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 يونس التستري، أحد أئمة الصوفية وعلماهم. له كتاب في «تفسير القرآن». توفي سنة ٢٨٣ هـ - الأعلام.

والمشاهدة والرياضة والعبادة، ويزعمون طريق النظر والقياس. وما يدعونه من كشف والمشاهدة عامته خيالات في أنفسهم، ويسمونها «حقيقة». ولهذا يقول «باب أرض الحقيقة»، وهي أرض الخيال. وقد ادعى أن «الفتوحات الملكية»^١ ألقاها إليه روح بمكة. وإذا كان صادقاً فقد ألقاها إليه شيطان من الشياطين، كما كان مُسَيَّلَمَةُ الكذاب يلتقي إليه شيطان^٢ وكذلك الآسود العنسي^٣، وكذلك غيرهما من المتنبيين الكذابين.

تنزل
الشياطين على
٤٨٩
مدعى الولاية
بدون المتابعة

وكذلك الذين يدعون الولاية بدون متابعة الرسول تنزل عليهم الشياطين، وتخبرهم بأشياء، وتأمرهم بأشياء. وربما أحضرت لهم طعاماً (٤٨٩) ونفقة وغير ذلك. وربما حملت أحدهم في الهواء إلى مكان ونحو ذلك. فهم في الأولياء من جنس مُسَيَّلَمَةُ 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 للمشركين 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^٢: إنه من المتواتر عن الأنبياء - صلوات الله عليهم - أن الملائكة

١ - «الفتوحات الملكية» 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 العنسي: اسمه هبة بن كعب. كان قد خرج بصنعاء وادعى النبوة. قتله فيروز. أصيب الأسود قبل وفاة النبي بيوم وليلة، فأماه 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 - العنسي: في الأصل «التاسع»، وهو خطأ.

أحياء ناطقون يأتونهم عن الله بما يخبر به ويأمر به تارة ، وينصرونهم ويقاتلون 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 .

الآخبار المتواترة بجميع 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 ۝ أَفَتُسْمَرُونَ 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 : ٥ - ١٨ .

وفي الصحيحين عن مسروق قال : كنت متكئاً عند عائشة رضي الله عنها ، فقالت : « يا أبا عائشة ! ثلاث 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 ! أنظري ، ولا تعجلي . ألم يقل الله تعالى : ولقد رآه بالأفق المبين - التكاثر ٨١ : ٢٣ ، ولقد رآه نَزْلَةً أُخْرَى - النجم ٥٣ : ١٣ ؟ » فقالت :

أنا أول هذه الأمة سأل عن ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال : « إنما هو جبريل ، لم أره على صورته التي خلق عليها غير هاتين المرتين . رأيته منهبطاً من السماء

ساذاً عظم خلقه ما بين السماء والأرض » .^٢ وفي لفظ : قلت « فأين قوله عز وجل :

ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى ۝ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى ۝ فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى - النجم ٥٣ :

١ - ابن عائشة : كنية الامام مسروق (سرق صغيراً ثم وجد) . هو ابن الاجدع ابن مالك المديني الكوفي ،

أحد الأعلام والفقهاء ، مخضرم من كبار التابعين ، قدم المدينة في أيام أبي بكر ، توفي سنة ٥٦٣ هـ .

٢ - أخرجه مسلم في الإيمان ، وهذا لفظه مع بعض الحذف والتقديم والتأخير ، وأخرجه البخاري مختصراً .

عظم خلق
جبريل

١٩٠

١٥

٢

٨-١٠٠؟ قالت: إنما ذاك جبريل عليه السلام، كان يأتيه في صورة الرجال، وإنه أتاه هذه المرة في صورته [التي هي صورته]، فسد أفق السماء.^١

وفي الصحيحين أيضاً عن الشَّيْبَانِيِّ قال: سألت زَيْدَ بْنَ جُبَيْنٍ عن قول الله: «فكان قاب قوسين أو أدنى». قال أخبرني ابن مسعود أن «النبي صلى الله عليه وسلم رأى جبريل له ستمائة جناح»^٢. وعن ابن مسعود أيضاً قال: ما كذب القواد ما رأى، قال: «رأى جبريل له ستمائة جناح»^٣. وعنه أيضاً: لقد رأى من آيات ربه الكبرى، قال: «رأى جبريل في صورته، له ستمائة جناح»^٤. وقال البخاري في بعض طرقه: «رأى رفرفاً أخضر قد سدّ الأفق»^٥. وعن عبد الله قال: لقد رأى من آيات ربه الكبرى، قال: «رأى رفرفاً أخضر قد سدّ الأفق»^٦. وفي صحيح مسلم عن أبي هريرة: ولقد رآه نزلة أخرى، قال: «رأى جبريل»^٧.

وقد قال سبحانه: إنه لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ * ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ * مطاعٌ ثَمٌّ أَمِينٌ * وما صاحبكم بمجنون * ولقد رآه بالأفق المبين * وما هو على الغيب بضنين * وما هو بقول شيطان (٤٩١) رجيم - التكرير ٨١: ١٩-٢٥. فبيّن أن الرسول الذي جاء به إلى محمد رسول كريم، ذو قوة، عند ذي العرش مكين، مطاع ثم أمين. وهذه صفة لا تنطبق على ما في النفس من الخيال، ولا على العقل الفعّال. فانه أخبر أنه مطاع، والمطاع فوق السموات ليس هذا ولا هذا. وكذلك قوله: نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ - الشعراء ٢٦: ١٩٣، ١٩٤. وقوله: من كان عدواً لجبريل فانه نزّله على قلبك بأذن الله مصداقاً لما بين يديه وهدى وبشرى للمؤمنين * من كان عدواً لله وملائكته ورسوله وجبريل وميكل فان الله عدوٌّ للكافرين - البقرة ٣: ٩٧، ٩٨. وقال تعالى: وإذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما

١ - أخرجه الفيحان أيضاً، واللفظ لمسلم.
٢، ٣، ٤ - الأحاديث الثلاثة أخرجهما مسلم في الإيمان، باب في ذكر سدة المنتهى، وأخرجه البخاري في تفسير سورة النجم.
٥ - أخرجه البخاري في التفسير، سورة والنجم.
٦ - أخرجه مسلم في كتاب الإيمان.

ينزل قالوا إنما أنت مُفْتَرٍ بلى 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 عليّ ، 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 ليتفصد عرقاً .

تمثل الملك رجلاً عند الوحي وتكليمه

وفي الصحيحين عن عائشة قالت : كان أول ما بُدئ به رسول الله صلى الله عليه وسلم من الوحي الرؤيا الصالحة في النوم . فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح . ثم حُبب إليه الخلاء . فكان يخلو بغار حراء فيتحنّث فيه - وهو التعبد - الليالي ذوات العدد قبل أن ينزع إلى أهله . ويتزوّد لذلك ، ثم يرجع إلى خديجة فيتزود لمثلها . حتى يجفه 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 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 ٩٦ : ١-٣ . وذكر الحديث بطوله .^١ وذكر فترة 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 جالساً على كرسى بين السماء والأرض ، فرُعبت منه ، فرجعت فقلت : « زملوني » ،

بحي جبريل إلى النبي في غار حراء

٤٩٢

١ - لذلك : كما في الصحيحين ، وفي الأصل : وكذلك .

٢ - أخرجه البخاري من حديث عائشة بطوله في بدء الوحي والسيرة النبوية ، وكذلك مسلم في كتاب الإيمان .

القياس المقام الرابع - الوجه الرابع عشر : محي. جبريل بين الصحابة بصفة أعرابي ٤٩٣

[زملوني] ، ، فأنزل الله : يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ ۖ قُمْ فَأَنذِرْ ۚ وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ ۚ وَثِيَابَكَ
قُطِّمْ ۚ وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ - المذثر ٧٤ - ١٠٥ . فحسبي الوحي وتابع .^١

محى. 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 غيرهما ، أنه جاءه
أعرابي شديد يابض الثياب شديد سواد الشعر ، لا يُرى عليه أثر [السفر] ولا
يعرفه [منا] أحد . فسأله عن الاسلام ، والايمان ، والاحسان . فقال له النبي
صلى الله عليه وسلم : « الاسلام أن تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ،
وتقيم الصلاة ، وتؤتي الزكاة ، وتصوم رمضان ، وتحج البيت » . قال : « صدقت » .
فبعثنا له - يسأله ويصدقه - قال : وسأله عن الايمان ، 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
فانه يراك » . وسأله عن الساعة ، فقال : « ما المسئول عنها بأعلم من السائل » . وسأله
عن أشراطها ، فقال ما ذكره . فلما أدبر قال : « عني بالرجل » ! فطلب فلم يوجد .
فقال : « هذا جبريل جاءكم يعلمكم أمر دينكم » .^٢

محى. الملائكة
إلى إبراهيم
ولوط في
صورة الرجال

وقد استفاض أنه كان يأتيه في صورة دحية الكلبي ،^٣ وكان من أجل 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
سليماً قال سلم قوم منكمرون ۖ فراغ إلى أهله فجاء يعرجل سمين ۖ فقرّبه إليهم

١ - أخرجه البخاري بإسناد الحديث السابق ، وأخرجه مسلم حديثاً مستقلاً ، واللفظ للبخاري .

٢ - تقدم بيان تخريجه في ص ٥١ . قال الحافظ ابن رجب الحنبلي : 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 . وخرجاه في الصحيحين من حديث أبي هريرة . وخرجه الامام أحمد في مسنده عن ابن عباس .
وقد روى حديث عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم أنس بن مالك ، وجريير بن عبد الله البجلي ، وغيرهما .

٣ - تقدم بيان ذلك في ص ٢٧٧ .

قال ألا تأكلون ۚ فأوجس منهم خيفة ط قالوا لا نخف ط وبشروه بعلم عليم ۚ
 فاقبلت امرأته في صرة فضكت وجهها وقالت عجوز عقيم ۚ قالوا كذلك قال
 ربك ط إنه هو الحكيم العليم ۚ قال فما خطبكم أيها المرسلون ۚ قالوا إنا
 أرسلنا إلى قوم مجرمين ۚ لنرسل عليهم حجارة من طين ۚ مُسَوَّمَةً عند ربك
 ١٠ ۚ 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 العجيبة ،
 وأتاهم بالعجل السمين ضيافة لهم . فلما رآهم لا يأكلون أوجس منهم خيفة فقالوا له
 ، لا تخف ، ، وأخبروه أنهم رسل الله . وبشروه بالسلام العليم إحقاق بعد كبره وكبر
 ١١ إمرأته . وذلك من خوارق العادات . . وقالوا : إنا أرسلنا إلى قوم مجرمين لنرسل
 عليهم حجارة من طين ، . والملائكة أرسلوا الحجارة من السماء على قري قوم لوط .
 وقد ذكر الله قصتهم في مواضع من القرآن - في سورة هود ، والحجر ، والعنكبوت .
 وفي كل موضع يذكر نوعاً مما جرى .

وأخبر الله تعالى أنه أرسل إلى مريم العذراء البتول ملكاً في صورة بشر . فقال
 تعالى : واذكر في الكتب مريم إذ انتبذت من أهلها مكاناً شرقياً ۚ فاتخذت من
 ١٥ 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 يمسسنى بشر ولم أك بغياً ۚ قال كذلك ۚ قال ربك هو
 على هين ۚ ولنجعله آية للناس ورحمة منا ۚ وكان أمراً مقضياً ۚ فحملته فانتبذت
 ٢٠ به مكاناً قصياً ۚ فأجاءها المخاض إلى جذع النخلة ۚ قالت يلىتى ميت قبل هذا
 وكنت نسياً منسياً ۚ فنادى من تحتها ألا تحزنى قد جعل ربك تحتك سرياً ۚ
 وهزى إليك بجذع النخلة تسقيط عليك ط طيباً نجياً ۚ فكلى واشربى وقزى
 عينا ۚ فإباً ترين من البشر أحداً فقولى إني نذرت للرحمن صوماً فلن أكلم

تمثل الملك
لمريم بشراً

القياس المقام الرابع - الوجه الرابع عشر: أخبار نزول الملائكة لنصر الأنبياء وتأيدهم ٤٩٥

اليوم إنسياءه فأتت به (٤٩٤) قومها تحمله ط قالوا ليمريم لقد جئت شيئا فريا ه
٤٩٤ يلاخت هرون ما كان أبوك امرأ سويا وما كانت أمك بغيا ه فأشارت إليه ط
قالوا كيف نكلم من كان في المهد صبيا ه قال إني عبد الله ط آتني الكتب
وجعلني نبيا ه وجعلني مباركا أين ما كنت ط وأوصني بالصلاة والزكاة ما دمت
حيا ه وبرأ بوالدتي ولم يجعلني جبارا شقيا والسلم على يوم ولدت ويوم أموت ه
ويوم أبعث حيا ه ذلك عيسى ابن مريم ط قول الحق الذي فيه يمتنون ه ما
كان لله أن يتخذ من ولد سبحانه ط إذا قضى أمرا فأنما يقول له كن فيكون ه وإن
الله ربي وربكم فاعبدوه ط هذا صراط مستقيم - مريم ١٩ : ١٦ - ٣٦ . وقد ذكر الله
النفع في فرجها من هذا الروح في موضعين آخرين من القرآن .
فهذه الأخبار المتواترة من مجي 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
بذر : إذ تستغيثون ربكم فاستجاب لكم أني ممدكم بألف من الملائكة مردفين ه وما
جعله الله إلا بشرى ولتطمئن به قلوبكم ه وما النصر إلا من عند الله ط إن الله
عزيز حكيم - إلى قوله - إذ يوحي ربك إلى الملائكة أني معكم فثبتوا الذين آمنوا
١٥ - الانفال ٨ : ٩ - ١٢ . وقوله : ولو ترى إذ يتوفى الذين كفروا الملائكة يضربون
وجوههم وأدبارهم ط وذوقوا عذاب الحريق - الانفال ٨ : ٥٠ .

وقوله تعالى في يوم أحد : إذ تقول للمؤمنين ألن يكفئكم أن يمدكم ربكم
بثلاثة آلاف من الملائكة منزلين ه بلى إن تصبروا وتتقوا ويأتوكم من فورهم هذا
يمددكم ربكم بخمسة آلاف من الملائكة مسومين ه وما جعله الله إلا بشرى لكم
ولتطمئن قلوبكم به ط وما النصر إلا من عند الله - آل عمران ٣ : ١٢٤ - ١٢٦ .
٢٠

وقال تعالى في يوم الخندق : يا أيها الذين آمنوا اذكروا نعمة الله عليكم إذ جاءكم جنود فارسنا عليهم ريحاً وجنوداً لم تروها ط وكان الله بما تعملون بصيراً - الاحزاب ٩ : ٢٢ . وقال تعالى : ويوم حُذِبَ إذ أعجبتكم كثرتكم فلم تُغْنِ عنكم شيئاً وضاعت عليكم الأرض بما رُحِبَتْ ثم وائتتم مُذْبرِجِينَ ه ثم أنزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين وأنزل جنوداً لم تروها وعذب الذين كفروا ط وذلك جزاء الكافرين ه ثم يتوب الله من بعد ذلك على من يشاء - التوبة ٩ : ٢٥-٢٧ .

يوم الخندق
يوم حنين

وقال عند خروجه للهجرة : إِنْ أَنْتَصِرْهُ 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 وكلمة الله هي الْعُلْيَا ط والله عزيز حكيم - التوبة ٩ : ٤٠ .

يوم الهجرة

أنواع اخر من أخبار الملائكة

وقد أخبر سبحانه عن الملائكة بقوله : إِنْ جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ط قالوا أَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ ط ونحن نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ط قال إِنْ أَعْلَمَ مَا لَا تَعْلَمُونَ ه وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء . إن كنتم صادقين ه قالوا سُبْحَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا ط إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ ه قال يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ ه فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنْ أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ - البقرة ٢ : ٣٢-٣٥ .

مائدة الله
الملائكة عند
٤٩٥
خلق آدم

وأخبر عنهم سبحانه بقوله تعالى : وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ ط بَلْ عِبَادٌ مُكْرَمُونَ ه لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِه يَعْمَلُونَ ه يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنْ ارْتَضَى وَهُمْ مِنْ خَشْيَتِهِ مُشْفِقُونَ ه وَمَنْ يَقُلْ مِنْهُمْ إِنِّي إِلَهٌ مِنْ دُونِهِ فَقَدْ لَكَ نَجْزِيهِ جَهَنَّمَ - الأنبياء ٢١ : ٢٦-٢٩ . فأين هذا النعت من قول هؤلاء المتفلسفة الذين يدعون أن العقل الأول رب جميع العالمين - العلوى والسفلى

وصفهم بكنهم
عباداً مطيعين
٢١

القياس المقام الرابع - الوجه الرابع عشر: كونهم لا يستكبرون عن عبادة الله ٤٩٧

وكذلك كل عقل حتى ينتهى إلى «الفعال»، فيزعمون أنه رب 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.

وقال تعالى: «فان استكبروا فالذين عند ربك يسبحون له بالليل والنهار وهم لا يسْمُونَ» - فصلت ٤١: ٣٨. وقال تعالى: «وله من في السموات والأرض طوعاً ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون» - يُسَبِّحُونَ أَيْل والنهار لا يَفْتُرُونَ - الأنبياء ٢١: ٢٠. وقال: «إن الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته ويسبحونه وله يسجدون» - الاعراف ٧: ٢٠٦.

وفي الصحيحين عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال: «ألا تُصَفُّون كما تُصَفُّ الملائكة عند ربها؟» قالوا: «وكيف تصف الملائكة عند ربها؟» قال: «يسدون الأتول، فالأتول، ويتراقصون في الصف»^١. وهذا موافق لقوله تعالى: «وَالصُّفُّ صَفًّا» فالزُّجَرَاتُ زَجْرًا» فالتَّلْبِيتُ ذِكْرًا - الصافات ٢٧: ٢-٣، ولقوله عنهم: وما مِنَّا إِلَّا له مقام معلوم» وإنا لنحن الصَّافُّون» وإنا لنحن المستبحون - الصافات ٢٧: ١٦٤-١٦٦.

وقال تعالى: «الذين يحملون العرش ومن حوله يسبحون بحمد ربهم ويؤمنون به ويستغفرون للذين آمنوا» رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَحْمَةً وَعِلْمًا فَاغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا وَاتَّبَعُوا سَبِيلَكَ وَقِهِمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ - المؤمن ٤٠: ٧.

وقال تعالى: «قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ عَلَيْهَا مَلَائِكَةٌ غِلَاظٌ شِدَادٌ لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ» - التحريم ٦٧: ٦. وقال

١ - لا: في الأصل «كما».

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: «يتنون الصفوف الأولى». وهذه القطعة فقط أخرجه أيضاً أبو داود، والنسائي، وابن ماجه.

تعالى (٤٩٦) في صفة أهل النار : سَأَصْلِيهٖ سَقْرٌ ۖ وَمَا أَدْرَاكَ مَا سَقْرُهُ لَا تُبْقِي وَلَا تَذَرُهُ لَوَاحِةٌ لِلْبَشَرِ ۖ عَلَيْهَا تِسْعَةُ عَشْرَ ۖ وَمَا جَعَلْنَا أَصْحَابَ النَّارِ إِلَّا مَلَائِكَةً ۖ وَمَا جَعَلْنَا عِدَّتَهُمْ إِلَّا فِتْنَةً لِلَّذِينَ كَفَرُوا لِيَسْتَيَقِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَيَزْدَادَ الَّذِينَ آمَنُوا إِيمَانًا وَلَا يَرْتَابَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْمُؤْمِنُونَ وَلِيَقُولَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَالْكَافِرُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا ۖ كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَن يَشَاءُ ۖ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ ۖ وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ ۚ وَمَا هِيَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْبَشَرِ

٤٩٦

— المذثر ٧٤ : ٢٦-٢١ . وقال تعالى : قَلِيلٌ دُعُ نَادِيهِ ۖ سَنَدْعُ الزَّبَانِيَةَ — العلق ٩٦ : ١٨٠١٧ .
تفسير الزبانية
قال غير واحد من الصحابة والتابعين ، كَأَبِي هُرَيْرَةَ ، وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْحَارِثِ ، وَعَطَاءُ : هُمُ الْمَلَائِكَةُ . وقال قتادة : الزبانية في كلام العرب ، الشَّرَطُ . وقال مقاتل : هم خزنة جهنم . قال أهل اللغة ، كابن قُتَيْبَةَ وغيره : هو مأخوذ من « الزَّيْن » ، وهو الدفع ، كأنهم يدفعون أهل النار إليها . قال ابن دُرَيْدٍ : « الزَّيْن » ، الدفع ؛ يقال « نَاقَةُ زَبُون » ، إِذَا زَبَنْتْ حَالِبَهَا وَدَفَعَتْهُ بِرِجْلِهَا ؛ و « تَزَانِ الْقَوْم » ، تَدَارَأُوا ؛ واشتقاق « الزبانية » من الزين .

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 .^٢

دخولهم
البيت المعمور
١٥

وما في القرآن والأحاديث وكلام السلف من ذكر الملائكة وأحوالهم يفوق الإحصاء . وكذلك عند أهل التوراة والانجيل ونبوت سائر الأنبياء .

١ — ابن دريد : هو أبو بكر محمد بن الحسين بن دريد بن عثابة الأزدي البصري الشافعي ، إمام عصره في اللغة والأدب والشعر ، صاحب « المقصورة » ، و « الجهرة » في اللغة ، مرتباً على الحروف المعجمة ، ط . حيدرآباد سنة ١٣٤٥ هـ في ٣ مجلدات ، مع فهارس عديدة في مجلد وضعها شيخنا العلامة أبو عبد الله محمد بن يوسف السورقي رحمه الله . توفي سنة ٣٢١ هـ .
٢ — هو من حديث الاسراء الطويل ، الذي أخرجه في الصحيحين عن أنس بن مالك . ولفظ البخاري عن مالك بن ضمصة في بدء الخلق : « يصلي 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 » . فإن كان مقصوده أنهم أرادوا بما أخبروا به هذا فهذا كذب صريح عليهم لا حيلة فيه . وإن كان مكذّباً 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

وأما الكذب للأنبياء فلخطابه مقام آخر ، مع أن هذا من أجل أهل الأرض وأكفرهم . وذلك أن الأنبياء عدد كثيرون ، وهم باجماع العقلاء في 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 ، فإنه 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 ١٥ 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 بما يعاينونه ، بل عامة العقلاء يعلم أنهم رأوا الجن الأحياء الناطقين . وهذا معلوم عند جمهور العقلاء علماً ضرورياً لا يمكنهم النزاع فيه .

تدبير الله أمر السماء والأرض بواسطة الملائكة

٢٠

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 ، ١ - يكن : مكذّب 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 للقياس، فلو لا هو لم يتحرك المقسور. والطبيعة إنما يكون إذا خرج الجسم الطبيعي عن محله فيطلب بطبعه العود إلى محله؛ فإذا 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 مبدؤها 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 «مَلَاكَ» على وزن «مَفْعَل» ولكن اتّقيت حركة الهمزة على الساكن قبلها وحذفت. 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. فعلم أن ما يشتونه من النبوة لا حقيقة له؛ وأن ادّعاءهم أن علم الأنبياء إنما يحصل بالقياس المنطقي وإما باتصال نفسه بالنفس الفلكية من أبطال الكلام. وذلك مما يبين فساد ما ذكروه في المنطق من حصر طرق العلم مادة 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 خسيسة، لا كثيرة ولا شريفة. وهذه مرتبة القوم، فإنهم من أخسّ الناس علماً وعملاً، وكفار اليهود والنصارى أشرف منهم علماً وعملاً من وجوه كثيرة.

١ - زاد في تفسير المعوذتين «و «مَلَاكَ» مأخوذ من «المَلَك» و «المَلَاكَ» بتقديم الهمزة على اللام واللام على الهمزة، وهو «الرسالة». وكذلك «الألوكة» بتقديم الهمزة على اللام. قال الشاعر:

أبلغ النجاة عن مألكا * أنه قد طال حبسى وانتظاري

وهذا بتقديم الهمزة. لكن «المَلَك» هو بتقديم اللام على الهمزة، وهذا أجود، إلخ.

ما يشتونه من
الملائكة
والوحي
والنبوة لا
حقيقة له

٢.

كون حصول العلم في قلوب الأنبياء من الملائكة

وبما يبين ذلك أن يقال: ما يحصل في قلوب الأنبياء وغيرهم من العلم بأمر معين إما أن يكون له سبب يقتضي 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 جنّ تعلم بعض الناس. وهم ليس لهم حجة أصلاً على نفي ذلك بتقدير ما يقولونه من قدم الأفلاك وصدورها (١٩٩) عن علة مستلزمة لها كما يقوله ابن سينا، أو أن العلة تحرّكها 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 ١٠ 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. ^{إثبات وجود الملائكة والجن بهذه الطريق ١٥} وقالوا: نحن نجد أموراً تحدث في نفوسنا بغير قصد منا من العلوم والارادات، وما هو من جنس العلوم والارادات من الخواطر - خواطر الشهوات والشهوات. فلا بد لتلك من فاعل يحدثها في قلوبنا. والله سبحانه وتعالى هو خالق كل شيء، لكن لم يخلق شيئاً إلا لسبب كما دل على ذلك استقرار خلقه للوجودات، ولا يحدث حادثاً إلا بسبب حادث. والانسان 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 ذا كراً ، بدون حدوث سبب فلكي 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 .

فانّ 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 .

استطرد

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 انتقم الله منه كما فعل بأصحاب القيل ، ولم يعل عليها عدو قط . والحجاج بن يوسف^٢ لم يكن عدواً لها ، ولا أراد هدمها ولا أذاها بوجه من الوجوه ، ولا رماها بمنجنيق أصلاً . ولكن كان محاصراً لابن الزبير^٣ ، وكان ابن الزبير وأصحابه في المسجد ، وكانوا يرمون بالمنجنيق 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 « البقاء » ، ويؤيد الأول عبارة بهامش الأصل ، وهي : فائدة — وهذا البناء العظيم ، الخ : يناسب قوله سبحانه « وإذا جعلنا البيت مثابة للناس وأماناً » ، أو ذيل قوله « جعل الله الكعبة البيت الحرام » كما قاله المصنف رح في آخر البحث . ٢ — الحجاج بن يوسف : هو أبو محمد الحجاج بن يوسف بن الحكم بن أبي عقيل بن مسعود بن عامر بن معتب بن مالك بن كعب ، الثقفي . ولده عبد الملك بن مروان الحجاج ثلاث سنين ، ثم ولده العراق فولد لها عشرين سنة . وكان جباراً عنيداً مقداماً على سفك الدماء بأذى شبهة . قتل مائة ألف وعشرين ألفاً . وقيل إنه كان يكثر تلاوة القرآن ، ويعطى المال لأهل القرآن ، ويتجنب المحارم . بنى مدينة « واسط » بين البصرة والكوفة ، ومات بها سنة ٩٥ هـ وله أربع وخمسون سنة . ٣ — ابن الزبير : هو أمير المؤمنين عبد الله بن الزبير بن العوام بن خويلد بن أسد بن عبد العزى بن قصي بن

بناء ابن
الزبير الكعبة

بل كان ابن الزبير قد بناها^١ على قواعد إبراهيم، وألصقها بالأرض، وجعل لها بابين، كما أخبرته عائشة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «لولا قومك حديثوا عهد بجاهلية لنقضت الكعبة وألصقتها 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 بنتها فقصرت بها النفقة فتركوا ما تركوه من الحجر، ورفعوها^٢.

فلما وتلى ابن الزبير شاور الناس في ذلك. ففهم 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.

نزاع الفقهاء
في فعل
ابن الزبير

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

٥٠١

(بقية التعليق السابق) كلاب، أبو بكر وأبو حبيب القرشي، أول مولود ولد بعد الهجرة بالمدينة من المهاجرين، وأمه أسماء بنت أبي بكر الصديق، وهو صحابي حليل وكان صولماً قوالمً بطلاً شجاعاً. بويح 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 ورماء بالمنجنيق وهو محصور في المسجد.

٢ - حديث عائشة في نقض الكعبة وبنائها قد أخرجه 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 فنأشده مالك، الخ.

كما كانت. ومنهم من يرى تصويب ما فعله ابن الزبير. ويقال إن الشافعي يميل إلى هذا. إعادتها كما كانت بعد ابن الزبير
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. و يذكر أن ما فعله ابن الزبير لا يعلم أصله.

ثم إن عبد الملك حدثه بعض الناس بحديث عائشة، فقال: «وَدِدْتُ أَنِّي وَلِيْتُ ابن الزبير من ذلك ما تولى»^٢. ندامة عبد الملك على نقض الكعبة

والمقصود أنه — والله الحمد — لم يُرَدِّها أحد من المسلمين بسوء، لا الحجاج ولا غيره. ولكن قرامطة البحرين بعد ذلك بمدة أخذوا الحجر الأسود وبقى عندهم مدة^٣، فانتقم الله منهم وجرت فيهم المثلثات. نمل القرامطة

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 وذل 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 أُلْجَأَ بعضهم الحيرة إلى أن زعم أن تحتها مغارة فيها طلاس موجهة إلى جميع الجهات، حيرة الفلكيين في أمر الكعبة

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 التايبي الكبير أبي محمد عطاء 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 قسماً صالحاً من تاريخ بناء الكعبة في «الفتح»، ج ٢، ص ٣٥١-٣٥٨، 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 تعليقنا هنالك أنهم أخذوا الحجر سنة ٢١٧ هـ وأنه بقي عندهم نيفاً وعشرين سنة.

القياس المقام الرابع - الوجه الرابع عشر : الدليل على وجود الملائكة والجن ٥٠٥

وأنها تُبَخَّرُ في شهر رجب أو غيره لتصرف وجوه الناس إليها ، ونحو هذه الأقوال المكذوبة التي يعلم كل من له علم بمكة أنها كذب مختلق ، وأنه لا ينزل أحد قط إلى أسفل الكعبة ، ولا مغارة تحتها .

التبخير والتدخين

ونفس التبخير لا يفعله المسلمون عبادة وقربانا ، كما كان يفعل ذلك من قبلهم ، بل هو عندهم من جنس الطيب فقصد رائحته . ومن كان قبل المسلمين من أهل الكتاب كانوا يقرَّبون القرابين (٥٠٢) فتنزل النار تأكله ، وقد يدخنون بدخن . وأما ٥٠٢ المشركون من عباد الكواكب والأصنام فالتدخين عندهم من أصول العبادات .

جعل الكعبة قياماً للناس

بل وجود مكة بما 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 نوظروا^١ . 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

الدليل 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 دلّ ذلك على وجود الملائكة والجن . وهذا قول سلف الأمة والتابعين لهم بإحسان وأئمة المسلمين . فانهم يقولون : إن الشياطين توسوس في نفوس بني آدم كالعقائد الفاسدة والأمر باتباع الهوى ، وإن الملائكة بالعكس إنما تنقذ في القلوب الصدق والعدل . قال ابن مسعود : « إن للملك لمة وللشيطان لمة ، فلمة الملك إبعاد

١ - قول ابن عباس هذا ذكره الحافظ ابن كثير تحت تفسير قوله تعالى « وإذا جعلنا البيت مثابة للناس وأماناً من سورة البقرة بغير إسناد ، ولفظه « لو لم ينج الناس هذا البيت لأطلق الله السماء على الأرض » .

٢ - قال الإمام النووي في « المجموع » : قال أصحابنا « من فروض الكفاية أن تحج 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 ، ولما 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 : « وإياي ، إلا أن
الله أعانني عليه فأسلم » . — وفي لفظ « فلا يأمرني إلا بخير »^٢ .

وقد قال تعالى : قل أعوذ برب الناس . ملك الناس . إله الناس . من شر
الوسواس الخناس . الذي يُوسوس في صدور الناس من الجنة والناس — الناس
١١٤ . والقول الصحيح الذي عليه أكثر السلف أن المعنى : من شر الموسوس من الجنة
ومن الناس — من شياطين الانس والجن^٣ .

وقال : وكذلك جعلنا لكل نبي عدواً شياطين الانس والجن يوحى بعضهم إلى
بعض زُخْرَفَ القولُ غُرُوراً — الأنعام 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 ، شر من شياطين الجن »^٤ . قال تعالى : وإذا
لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا وإذا خلوا إلى شياطينهم قالوا إنا معكم إنما نحن
مُستَهْزَؤُونَ — البقرة ٢ : ١٤ . وهم شياطينهم من الانس كما قال ذلك عامة السلف وكما يدل

شياطين
الانس
٥٠٣

١ — رواه مسمر عن عثما بن السائب عن أبي الأحوص عن ابن مسعود موقوفاً . ورواه الترمذى ، والنسائي ،
وابن حبان ، وابن أبي حاتم ، عن ابن مسعود مرفوعاً . ولفظ الترمذى : إن للشيطان لمة بآدم وللملك
لمة ، فأما لمة الشيطان — الخ . وفي آخره : فمن وجد ذلك فليعلم أنه من الله فليحمد الله ، ومن وجد
الأخرى فليتعوذ 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 وبه سراباه لفتة الناس وأن مع كل إنسان قريناً . وفيه : قرينه من الجن وقرينه من الملائكة .
وقوله « فأسلم » . برفع الميم وقتحها . فمن رفع قال معناه « أسلم أنا من شره وقتته » ، ومن فتح قال « إن
القرين أسلم من الاسلام » ، وصار مؤمناً لا يأمرني إلا بخير » — النووي .

٣ — قد شرح المصنف هذا المعنى مبسوطاً ، وشرح كل ما ذكره هنا في « تفسير الموعودتين » . وفي الرسالة العاشرة
من الجزء الثاني من « مجموعة الرسائل الكبرى » ط . مصر سنة ١٣٢٣ هـ ، ص ١٨٠-٢٠٢ .

٤ — ذكر الحافظ ابن كثير هذا الحديث تحت آية الأنعام من تفسيره من خمس طرق لعبد الرزاق ، وابن جرير ،
والإمام أحمد ، وابن أبي حاتم ، بعضها منقطعة وأخرى متصلة . فلتراجع .

القياس المقام الرابع - الوجه الرابع عشر : حصول التثبيت والتأييد بواسطة الملائكة ٥٠٧

عليه سياق القرآن ، فان شياطين الجن لم يكونوا يحتاجون إلى أن يخلوا 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 . والأشعرى وغيره يقولون : هو حاصل بفعل الله تعالى ، كما تحصل سائر الحوادث عندهم - لا يجعلون لشيء من الحوادث سبباً ولا حكمة .

والذي عليه السلف والأئمة أن الله جعل للحوادث أسباباً وحكماً ، وهذه الحوادث حصول التثبيت والتأييد بواسطة الملائكة 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 أئى معكم فثبتوا الذين آمنوا - الأنفال ٨ : ١٢ . وقال تعالى : لا تجد قوماً يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادّون من حادّ 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 وُكل إليه ، ومن لم يسأل القضاء ولم يستعن عليه أنزل الله إليه ملكاً يُسدّده »^١ . والتسديد هو إلقاء

القول السداد في قلبه . وقال تعالى : وأوحينا إلى أم موسى أن أرضعيه - قصص ٢٨ : ٧ . وقال تعالى : وإذا 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 يُكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل

١ - أخرجه الترمذى ، وأبو داود ، وابن ماجه ، وابن المنذر ، والحاكم ، في الأحكام من حديث أنس بن مالك . وهذا اللفظ أشبه بلفظ أبي داود . وأخرج البخارى معناه من حديث عبد الرحمن بن سمره بلفظ : لا تسأل الامارة ، فان أعطيتها عن مسألة وكلت إليها ، وإن أعطيتها عن غير مسألة أعنت عليها ، وبعده قطعة في التبيين .

رسولا فيوحي بآذنه ما يشاء - الشورى 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 ، فإن يكن صواباً فمن الله ، وإن يكن خطأ فمني ومن الشيطان والله ورسوله
برى 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 وكاحتلامه 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 لآمتي 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
هَمَّ العبد بحسنة كُتِبَتْ له حسنة » ، فإن عملها كتبت له عشر حسنات^٣ . وإذا هَمَّ
بسيئة فلا تكتبوها عليه ، فإن عملها فكتبوها سيئة^٤ . وإن تركها فكتبوها له حسنة
فانه إنما تركها من جرأى »^٥ .

تجاوز الله عن
حديث النفس
بالشر

وفي الصحيح أن الصحابة سألوا النبي صلى الله عليه وسلم عن الوسوسة التي يكرها

الوسوسة
المكروعة

- ١ - أخرجه عن أبي هريرة ، وفيه « ما لم تعمل أو تتكلم به » . ورواه أيضاً أحمد ، 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 والسيئات ، الخ » . شرحه الحافظ ابن رجب في « جامع العلوم
والحكم » . وأخرجه البخاري من حديث أبي هريرة في التوحيد ، وأخرجه مسلم عنه في الإيمان من
أربعة أوجه . وهذا اللفظ مركب من ثلاث روايات عند مسلم . ٣ - هذا قطعة من رواية للعلاء
عن أبيه عن أبي هريرة مع اختلاف يسير . ٤ - هذه القطعة من أول رواية الأعرج عن أبي
هريرة بلفظ « إذا هم عدى 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 أجلى » . وجاء في الحديث
« إن امرأة دخلت النار بن جوارفة ، أى من أجلها » .

القياس المقام الرابع - الوجه الرابع عشر: إبطال القول بمعرفة الغيب بدون توسط الأنبياء. ٥٠٩

المؤمن ، وعى ما يلقى في قلبه من خواطر الكفر . فقالوا : « يا رسول الله ! إن أحدنا ليجد في نفسه ما لأن يُحرق حتى يصير حُمَةً أو يخرج من السماء إلى الأرض أحب إليه من أن يتكلم به » . قال : « ذلك صريح الإيمان » . وفي حديث آخر : « الحمد لله الذى ردَّ كيده 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 . فاذا قضى التأذين أقبل . فاذا أقيمت الصلوة أدبر . فاذا قضيت أقبل حتى يحسب بين^٢ المرأ وقلبه ، (٥٠٥) فيقول « اذكر كذا [اذكر كذا] » . لما لم يكن يذكر ، حتى يظل الرجل إن يدرى كم صلى . فاذا وجد ذلك أحدكم فليسجد سجدتين^٣ . فقد أخبر أن الشيطان يوسوس في الصلوة ، ولم يأمر باعادة الصلوة .
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 قابلا انتقش كلامه في قلبه ، وإن لم يكن قابلا 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 وتزكية النفس بالاخلاق المحمودة قد يعلمون

١ - أخرجه مسلم في الإيمان وأبو داود في الأدب عن أبى هريرة ، ولفظ مسلم : قال ، جاء ناس من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم فسألوه : إنا نجد في أنفسنا ما يتعاظم أحدنا أن يتكلم به . . . قال : وقد وجدتموه ؟ قالوا : نعم . . . قال : ذلك صريح الإيمان . . . وأخرجه أبو داود عن ابن عباس قال ، جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال : يا رسول الله ! إن أحدنا يجد في نفسه يمرض بالشيء . لأن يكون حمة أحب إليه من أن يتكلم به . . . فقال : « الله أكبر ، الله أكبر ، الله أكبر ! الحمد لله الذى رد كيده إلى الوسوسة » . وأخرجه أيضاً أحمد ، والنسائي .

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، والنبيين، واليوم الآخر، ومعرفة الجن والشياطين، بدون توسط خبر الأنبياء هو بناء على هذا الأصل الفاسد. وهو أنهم إذا صفّوا نفوسهم نزل على قلوبهم ذلك، إما من جهة العقل الفعال، أو غيره^١.

كلام في الغزالي قادح فيه

وأبو حامد يكثر ذكر هذا. وهو بما أنكره عليه المسلمون، وقالوا فيه أقوالاً 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 الإنسان انكشفت له الحقائق، فما وافق كشفه أفقره وما لم يوافق 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^٢. وأشد فيه ابن العربي^٣ الآيات المعروفة عنه حيث قال:

تأثر الغزالي
من كتاب
الشفاء.

برئنا إلى الله من معشيتهم عرض من كتاب الشفاء.

- 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، ص ٦٠.
- ٣ - ابن العربي: في الأصل ما شكله هكذا ابن القسري، كأنه ابن القسري، أو نحوه. ولم نعلم على اسم يشبهه لشا عاتش بين عصر الغزالي والمصنف. ونرجح كونه ابن العربي، الامام القاضي أبو بكر بن عبد الله المعافري المتوفى سنة ٥٤٣ هـ تلميذ الغزالي لكونه أديباً شاعراً 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 قدر، ومعناه يوافق معنى هذه الآيات. ثالثاً، يدل المصراع الأخير على كون قائله متمسكاً بالسنة وقد قبل إن ابن العربي التزم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حتى أودى في ذلك، وله كتاب الرد على من خالف السنة من ذوي البدع والالحاد. قاله ابن بشكوك والمقرئ. أما المد بين العين والراء في الكتابة فللقصد إملاء الفراغ المتبقي في آخر السطر حيث وقع، وليس هو بالعين كما يروم. وأما كتابة وبي بما يشبه الباء المفردة فن عادة الكاتب في نظائره. لم يبق إلا إشكال جميل العين فاء، فلا يعد أنه من تصحيف الكاتب.

(٥٠٦) وكم قلت : « يا قوم ! أنتم على هـ شفا جُرْفٍ من كتاب (الشفا) ،

فلما استهانوا بتبيينها هـ رجعنا إلى الله حتى كُنِيَ

فاتوا على دين رِسطاليس هـ وعشنا على ملة المصطفي

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 ، هـ

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 .

وقد أنكر عليه طائفة من أهل الكلام والرأى كثيراً بما قاله من الحق ، وزعموا أن
طريقة الرياضة وتصفية القلب لا تؤثر في حصول العلم . وأخطأوا أيضاً في هذا النقي ،
بل الحق أن التقوى وتصفية القلب من أعظم الأسباب على نيل العلم .

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 واقعته ، 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» .

والانسان قد يصنّف نفسه ويلقي الشيطان في نفسه أشياء ، فإن لم يعتصم بالذكر المنزل
ولاً اقترن به الشيطان ، كما قال تعالى : ومن يعيش عن ذكر الرحمن يُقَيِّضُ له شيطاناً
فهو له قرين - الزخرف ٤٣ : ٣٦ ، وقوله : فمن اتبع هُداى (٥٠٧) فلا يَضِلُّ ولا
يَشْغِي - طه ٢٠ : ١٢٣ .

الفرق بين طرق متكلمي الاسلام وطرق المناطق الفلاسفة

فان قيل : ما ذكره أهل المنطق من حصر طرق العلم يوجد نحو منه في كلام متكلمي

إنكار العلماء
على الغزالي

انتصار
المصنف
للغزالي في
الحق

لا يمكن أحداً
معرفة الغيب
بنفسه

٥٠٧ ٢٠

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 ليس كل ما يقوله المتكلمون حقاً ، وما قاله المتكلمون وغيرهم مما يخالف ذلك فهو باطل . وقد عرف ذم السلف والآئمة لأهل الكلام المحدث المشتمل على الباطل المخالف للكتاب والسنة . وقد بسط الكلام عليهم في غير هذا الموضع . ومرت أن الكلام المذموم الذي ذمه 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 بالإرشاد 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 . فأنهم 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 أزليه ، ولا من ينكر معاد الأبدان ، ولا من يقول إن ملائكة الله مجردة ما يتخيل في النفوس كما يتخيل للنائم ، ولا كلام الله (٥٠٨) مجردة ما يتخيل في النفوس من الأصوات ، ولا من يقول إن ما يعلمه الأنبياء من الغيب إنما يفيض على نفوسهم من النفس الفلكية ،

قاعدة كلية
لمعرفة الباطل
في الدين

بيان ما خالف
فيه المتكلمون
الفلاسفة

ولا يجعل أحدهم «الروح 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، ويسميه من ينتسب إلى الإسلام منهم «القلم»^٢، 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 يحجز التمسك به لأنه موضوع باتفاق أهل المعرفة بالحديث، كما ذكر ذلك الدارقطني، وابن حبان، وأبو الفرج ابن الجوزي، وغيرهم.^٣

بطلان جعلهم النبوة جزءاً من الفلسفة

والمتكلمون 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 يقدررون 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 ١٥ 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.

٥٠٩

فأما درجة السابقين الأولين كأبي بكر وعمر فتلك لا يلبثها أحد. وقد ثبت في درجة الصحيحين عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «قد كان في الأمم قبلكم مُحمَّد ثون، فإن

درجته
السابقين
الأوليين

١ - شيئاً: في الأصل «شيء».

٢ - القلم: في الأصل «العلم».

٣ - تقدم بيان المصنف لهذا الحديث الموضع باليسر 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 أكمل منه. فإن الصديق كمل 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 يعرض ما ألقى عليه على ما جاء به الرسول، فإن وافقه قبله، وإن خالفه رده. ولهذا قد رجع عمر عن أشياء، وكان الصحابة يناظرونه ويحتجون عليه، فإذا بُيِّنَتْ له الحجة من الكتاب والسنة رجع إليها وترك ما رآه. والصديق إنما يتلقى عن الرسول، لا عن قلبه. فهو أكمل من المحدث. وليس بعد أبي بكر صديق 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 يأمرؤن أهل

العارفون
يأمرؤن
بلزوم
الكتاب
والسنة

١ — أخرجه البخاري في فضائل الأصحاب عن أبي هريرة، ولفظه: «لقد كان فينا قبلكم من الأمم محدثون، فإن يكن في أمتي أحد فانه عمر». وأخرجه عن عائشة مسلم، والترمذي، والنسائي. والمحدث — بفتح الدال المشددة — هو الملام، 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 تكله الملائكة بغير نبوة. قاله الحافظ في الفتوح. وقد ذكر شرح المصنف لهذا الحديث وما يتعلق بمرتبة 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 حبش، وعمر بن ميمون، وطارق بن شهاب، كلهم عن علي رضي الله عنه.

٤ — القطعة الثانية فقط أخرجه أحمد، والترمذي في المناقب، من حديث عتبة بن عامر، ولفظها: «لو كان (من) بعدى نبي لكان عمر بن الخطاب». وأخرجه أيضاً ابن حبان، والمحاكم. 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 الجنيّد 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 كَسَمَرُ بقلبي النكتة من نكت القوم فلا أقبلها إلا بشاهدين - الكتاب والسنة». وقال أيضاً: «ليس لمن أُلهم شيئاً من الخير أن يفعله حتى يسمع فيه بأثر». وقال أبو عثمان النيسابوري: «من أَمَرَ السَّنة على نفسه قولاً (٥١٠) وفعلًا نطق بالحكمة، ومن أَمَرَ الهوى على نفسه نطق بالبدعة. فان الله يقول: وإن تطيعوه تهتدوا - النور ٢٤: ٥٤». وقال آخر: «من لم يستهم خواطره في كل حال فلا تعدّه في ديوان الرجال».

وقيل لأبي يزيد البسطامي: «قد قدم شيخ من أصحابك». فذهب ليزوره، فراه قد بصق في القبلة، فقال: «ارجعوا بنا! هذا رجل لم يأتمنه الله على أدب من آداب الشريعة فكيف يأتمنه على سرّه؟ وهذا الذي فعله أبو يزيد يستدل عليه بما في السنن سنن أبي داود وغيره - أن رجلاً كان إماماً^٢ 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؟ فذكروا الامام، فتهاهم أن يصلوا خلفه. فلما جاء ليؤمهم منعوه وقالوا: «إن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهانا أن نصلي خلفك». فجاء إليه، فذكر ذلك له. فقال: «صدقوا. إنك أذيت الله ورسوله»^٣.

وقال غير واحد من الشيوخ والعلماء^٤: «لو رأيتم الرجل يطير في الهواء ويمشي

العمدة هو اتباع الرسول

١ - أبو عثمان النيسابوري: هو الزاهد الكبير أبو عثمان الهيري، 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 بنيسابور، والجنيد بغداد، وأبو عبد الله بن الجلاء بالشام. توفي سنة ٢٩٨ هـ. - عن تاريخ بغداد، والشدرات.

٢ - إماماً: في الأصل إمام، بالرفع. - أخرجه أبو داود وابن حبان في الصلوة من حديث السائب بن خلاد من غير هذا الوجه. وله أصل في الصحيحين.

٤ - منهم للشيخ 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 تغفروا به حتى تنظروا وقوفه عند الأمر والهي . . . 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 متابته . وهم كلهم متفقون على أنه لا طريق للعباد إلى الله إلا باتباع الواسطة الذي بينهم وبين الله . وهو الرسول .

معيار الولاية
عند المتصوفة

ولكن دخل في طريقهم أقوام يبدع وفسوق وإلحاد . وهؤلاء مذمومون عند الله وعند رسوله وعند أولياء الله المتقين . 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 .

٥١١ ١٥

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 أثبت به البقاء

كون الفناء
من 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 أقسامه ومراتبه ومدوحه ومذمومه ومتوسطه ،

في موضعين من كتابه الكبير ، مدارج السالكين ، ١١ ، ومهاج ١ ، ص ٧٩-٩١ ، وج ٣ ، ص ٢٢٦-٢٤٦ .

به . وهذا لو كان سالكه يؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ، ويفعل ما أمر الله به وينتهى 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 الطفيل المغربي^١ صاحب رسالة « حى بن يقظان » ، وأمثاله . وهذا « فناء عن ذكر السوى وشهوده وخطوره بالقلب » . وهذا حال ناقص يمرض لبعض السالكين ، ليس هو الغاية ، ولا شرطاً في 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 .

وحقيقة هذا « الفناء » هو تحقيق الخيفية ، 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 المخلوق 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

١ - ابن الطفيل : هو أبو بكر ، بالانرنجى محرفاً (Abubacer) (أو أبو جعفر) محمد بن عبد الملك بن محمد بن محمد بن الطفيل القيى ، أو الأندلسى ، الفيلسوف الطبيب المغربى . وكانت بينه وبين ابن رشد مباحث ومراجعات . توفى بمراكش سنة ٥٨١ هـ . وتصنيفه رسالة « حى بن يقظان » قصة فلسفية تعرف أيضاً باسم « أسرار الحكمة الاشراقية » استخلصها من ألفاظ الرئيس ابن سينا ، وحقيقتها هى فلسفة الأنفلاطونية الجديدة فى صورتها الاسلامية ، نشرها بوكوك (Pococke) سنة ١٦٧١ م ، ثم طبع فى اكسفورد سنة ١٧٠٠ م ، وبمصر سنة ١٢٩٩ هـ . - عن « دائرة المعارف الاسلامية » و « معجم المطبوعات » .

٢ - أخرجه مسلم فى الصلوة من ضمن حديث جندب بن عبد الله ، ولفظه : « إني أبرأ إلى الله أن يكون لى منكم خليل ، فان الله تعالى قد اتخذنى خليلاً ، الخ » ، وفيه « لا تتخذوا القبور مساجد » . وذكره ابن كثير فى 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 .

كون الفناء عن عبادة السوى هى الغاية

حقيقة الفناء المحمود

٥١٢

الذبيح هو إسماعيل

الله: فَبَشَّرْنَاهُ بِغُلَامٍ حَلِيمٍ - المصافات ٧٣: ١٠١. والغلام الحليم إسماعيل. وأما إسحق فقال فيه: فَبَشَّرْنَاهُ بِغُلَامٍ عَلِيمٍ. وإسحق بُشِّرَتْ به سارة أيضاً لما غارت من هاجر. والله ذكر قصته بعد قصة الذبيح. فانه لما ذكر قصة الذبيح قال بعدها: وَبَشَّرْنَاهُ بِإِسْحَاقَ نَبِيًّا مِنَ الصَّالِحِينَ - المصافات ٣٧: ١١٢.

والمقصود هنا أن الله أمر الخليل بذبح ابنه - بكره - امتحاناً له وابتلاء ليخرج من قلبه محبة ما سوى الله ليتِمَّ 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 سوى مطلقاً إن شاهده عين السوى فهذا قول الملاحدة القائلين بوحدة الوجود. وإن كان ذلك لغيبته وإعراضه عن شهود السوى فن شهد ما سواه مخلوقاً له - آية له - وشهد ما فيه من آياته كان أكمل ممن لم يشهد هذا.

فضل شهود
السوى مخلوقاً
فه وآية له

وهؤلاء قد يلغ 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 (٥١٣) الذات، كما يشهد الانسان نارة علم الرب وتارة قدرته. فهؤلاء شهدوا مجرد ذات مجردة. فهذا في غاية النقص في معرفة الله والايمان به. فكيف يكون هذا غاية؟ ومنهم من ينظر هذا شرطاً في السلوك، وليس كذلك. بل السابقون الأولون أكل الناس ولم يكن مثل هذا يخطر بقلوبهم، ولو ذكره أحد عندهم لزموه وعابوه.

شهود مجرد
كون الذات
تقصاً

٥١٣ ١٥

الفرق بين شهود الخلق وشهود الشرع

ومن جعل من الصوفية هذا «الفناء» غاية وقال إنه يفي عن شهود فعل الرب حتى لا يستحسن حسنة ولا يستقبح سيئة فهذا غلط عند أئمة القوم. وأصحاب هذا «الفناء» - كذا في الأصل، ولم يرد في التنزيل آية هكذا. والوارد هو قوله: إنا نبشرك بغلام عليم - الحجر ١٥:

٥٣، وقوله: وبشروه بغلام عليم - النازيات ٥١: ٢٨.

القياس المقام الرابع - الوجه الرابع عشر : الفرق بين شهود الخلق وشهود الشرع ٥١٩

يسمّون 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 ويبغضوا ما أبغض . وإلا فإذا شهدوا خلقه لكل شيء ولم يشهدوا إلا هذا الجمع استوت الأشياء كلها فى شهودهم لشمول الخلق والمشيئة والقدرة لكل شيء . وهذا شهود لقدره ، لا لشرعه ودينه . فلم يبق فى قلوبهم حب لما يحبه وبغض لما يبغضه ، وموالاته لما يواليه ومعاداته لما يعاديه ، وكانوا بمن أنكر عليهم سبحانه بقوله : أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصّالحات كالمفسدين فى الأرض أم نجعل المتّقين كالْفُجّار - ص ٣٨ : ٢٨ . وقال فيهم : أم حسب الذين اجتروا السّيئات أن نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصّالحات سواء بحياهم ومماتهم ؟ ساء ما يحكمون - المجانية ٤٥ : ٢١ . وقال : أفنّجعل المسلمين كالمجرمين ؟ ما لكم ذنبا كيف تحكمون - القلم ٦٨ : ٣٦ .

ونفس ولاية الله مخالفة لعداوته . وأصل الولاية والعداوة الحب (٥١٤) والبغض . وأولياء الله هم الذين يحبون ما أحب ويبغضون ما أبغض ، وأعداؤه الذين يبغضون ما يحب ويحبون ما يبغض . وقد قال تعالى : لا تجد قوماً يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادّون من حادّ الله ورسوله ولو كانوا آباءهم أو أبناءهم أو إخوانهم أو عشيرتهم ط أولئك كتب فى قلوبهم الايمان وأتاهم بروح منه - المجادلة ٥٨ : ٢٢ . وقال تعالى : فسوف يأتى الله بقوم يحبهم ويحبّونه أذلة على المؤمنين أعزّة على الكافرين يجاهدون فى سبيل الله ولا يخافون لومة لائم - المائدة ٥ : ٥٤ . وقال : إن كنتم تحبّون الله فاتّبعوني يحبّكم الله ويغفر لكم ذنوبكم - آل عمران ٣ : ٣١ .

فمن لم يشهد بقلبه إلا خلقه الشامل ومشيتّه العامّة وربوبيته الشاملة لكل شيء لم يفرّق بين وليّه وعدوّه ، ولم تميّز عنده الفرائض والنوافل وغيرها . وقد ثبت فى صحيح البخارى عن أبى هريرة عن النّبى صلى الله عليه وسلم قال : يقول الله : « من عادى لى وليّاً فقد بارزنى بالمحاربة . وما تقرب إلى عبدى بمثل ما افترضت عليه . الحديث القدسى « من عادى لى وليّاً ، التمييز بين الفرائض والنوافل

ولا يزال عبيدي يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه . فإذا أحبه كنت سمعته الذي يسمع به ، وبصره الذي يبصر به ، ويدّه التي يبطش بها ، ويرجله التي يمشي بها . فبي يسمع . وبني يبصر ، وبني يبطش ، وبني يمشي . ولئن سألتني لأعطينه ، ولئن استعاذني لأعذته وما ترددت عن شيء أنا فاعله ترددي عن قبض نفس عبدي المؤمن — يكره الموت وأكره مساءته ، ولا بدّ له منه .^١

فالشاطر 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 الإرادة مطلقاً محال . فإن لم يحب ما يحبه الله ويبغض ما يبغضه أحب ما تحبه نفسه وأبغض ما تبغضه نفسه . فيخرج عن الفرق الآلى النبوى — الذى هو حقيقة قول : لا إله إلا الله ، وحقيقة دين الاسلام — إلى الفرق الفسائى الشيطانى .

ثم هؤلاء صاروا فرقا . أما ابن سينا وأمثلة من الملاحدة فانهم يأمرّون بهذا مع سائر إلحادهم من نفي الصفات ، وقدم الأفلاك ، وإنكار معاد الأبدان ، وجعل النبوة تنال بالكسب كالذكاء والزهد وإنما يفيض 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 الألوهية . فيشهد أنه لا خالق غيره ، ويشهد أنه لا يستحق العبادة غيره ، ويتحقق بحقيقة قوله : إياك نعبد وإياك نستعين — الآية ١ : ، وقوله : فاعبدوه وتوكل

١ - تفرد بانخراج هذا الحديث القدسي البخارى دون بقية أصحاب الكتب . وقد روى من وجوه آخر لا تخفى كلها عن مقال . فأخرجه أحمد . وابن أبي الدنيا ، وأبو نعيم . والبيهقي ، عن عائشة : والطبراني ، والبيهقي ، عن أبي أمامة : والاسماعيلي عن علي : والطبراني عن ابن عباس : وأبو يعلى . والبراز ، والطبراني ، عن أنس : والطبراني عن حذيفة مختصراً : وابن ماجه ، وأبو نعيم ، عن معاذ بن جبل مختصراً : وأبو نعيم . عن وهب بن منبه مقطوعاً — عن فتح الباري . وهذا اللفظ يختلف عن لفظ البخارى في مواضع . وليس فيه ، فبي يسمع ، وبني يبصر ، وبني يبطش ، وبني يمشي . وقد شرّحه الحافظ ابن القيم رح في ، الجواب الكافي ، ط ١٣٦٦ هـ . ص ٢٤٩-٢٥٣ . وهو الحديث الثامن والثلاثون من شرح تحسين حديثه لحافظ ابن رجب الحنبلي .

٥١٥
الفرق الالهى
والفرق
الفسائى

كون عدم
التفريق
إلحاداً

الفناء المحمود
تحقيق إياك
نعبد وإياك
نستعين

القياس المقام الرابع - الوجه الرابع عشر: حقيقة قولهم هي حقيقة قول فرعون ٥٢١

عليه - هود ١١: ١٢٢. وإلا فإذا شهدت أنه المستحق للعبادة مع رؤيتك نفسك لم تشهد حقيقة «إياك نستعين» ، وإذا شهدت حقيقة أنه الفاعل لكل شئ 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 وَتَبْتَئِلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا» رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَاتَّخِذْهُ وَكِيلًا - المزل ٧٣ و ٨٠. وقال تعالى: «فَاعْبُدْهُ وَتَوَكَّلْ عَلَيْهِ» - هود ١١: ١٢٢. وقال تعالى: «وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا» 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 توكلت وإليه مَتَاب - الرعد ١٢: ٢٠.

٥١٦

١٠

ولهذا لما سلك ابن عربي وابن سبعين وغيرهما هذه الطريق الفاسدة أورثهم ذلك «الفناء عن وجود السوى» . فجعلوا الوجود واحداً ووجود كل مخلوق هو عين وجود الحق . وحقيقة «الفناء» عندهم أن لا يرى إلا الحق ، وهو الرائي والمرق ، والعابد والمعبود ، والذاكر والمذكور ، والناكح والمنكوح . والامر الخالق هو الامر 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 .

بناء اهل
وحدة
الوجود

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 ضلال 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 مباناً له . ولهذا أمر ببناء الصرح ليكذب موسى بزعمه أن للعالم إلهاً فوقه . قال تعالى: وقال فرعون

حقيقة قولهم
قول فرعون
«أنا ربكم
الأعلى»

٢٠

يُلْهَمُنِ ابْنَ لِي صَرْحاً أَعْلَى أْبْلُغُ الْأَسْبَابَ ۝ أَسْبَابُ السَّمَوَاتِ فَأَطْلِعْ إِلَى إِلَهِ
 مُوسَى وَإِنِّي لِأَظُنُّهُ كَاذِباً ط وَكَذَلِكَ زَيْنَ لِفِرْعَوْنَ سَوْءَ عَمَلِهِ وَصُدَّ عَنْ
 السَّبِيلِ ط وَمَا كَيْدُ فِرْعَوْنَ إِلَّا فِي تَبَابٍ - النافر ٤٠: ٣٦ و ٣٧ . وقال تعالى : وقال
 فِرْعَوْنُ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي ۝ فَأَوْقِدْ لِي يُلْهَمُنُ عَلَى الظِّلِّينِ
 ۝ فَاجْعَلْ لِي صَرْحاً أَعْلَى أَطْلِعْ إِلَى إِلَهِ مُوسَى وَإِنِّي لِأَظُنُّهُ مِنَ الْكَاذِبِينَ ۝ وَاسْتَكَبَرَ
 هُوَ وَجُنُودُهُ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَظَنُوا أَنَّهُمْ إِلَيْنَا لَا يُرْجَعُونَ ۝ فَأَخَذْنَاهُ وَجُنُودَهُ
 فَنَبَذْنَاهُمْ فِي الْيَمِّ ۝ فَانْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ ۝ (٥١٧) وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَدْعُونَ
 إِلَى النَّارِ ۝ وَيَوْمَ الْقِيَمَةِ لَا يُنصَرُونَ ۝ وَأَتَّبَعْنَاهُمْ فِي هَذِهِ الدُّنْيَا لَعْنَةً ۝ وَيَوْمَ الْقِيَمَةِ
 هُمْ مِنَ الْمَقْبُوحِينَ - القصص ٢٨ : ٣٨ - ٤٢ .

وَأَكْثَرُ هَؤُلَاءِ الْمَلَا حِدَةِ الْقَائِلِينَ بِوَحْدَةِ الْوُجُودِ يَقُولُونَ إِنَّ فِرْعَوْنَ أَكْمَلَ مِنْ
 مُوسَى ، وَإِنَّ فِرْعَوْنَ صَادِقٌ فِي قَوْلِهِ ۝ أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى ۝ ، لِأَنَّ الْوُجُودَ فَاضِلٌ
 وَمُفَضَّلٌ ، وَالْفَاضِلُ يَسْتَحِقُّ أَنْ يَكُونَ رَبَّ الْمَفْضُولِ . وَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ : مَاتَ
 مُؤْمِناً ، وَإِنْ تَغْرِيقُهُ كَانَ لِيَغْتَسِلَ بِغَسْلِ الْإِسْلَامِ . فَانْهَمَ مَعَ قَوْلِهِمْ بِأَنَّ الْوُجُودَ وَاحِدٌ
 قَدْ يَقُولُونَ إِمَّا بِقَوْلِ بَعْضِهِمْ : إِنَّ الثَّبُوتَ غَيْرُ الْوُجُودِ ، وَإِنْ مَا هِيَ الْمَمَكَّنَاتُ ثَابِتَةٌ ،
 وَإِنْ وَجُودُ الْحَقِّ قَاضٍ عَلَيْهَا ، كَمَا يَقُولُ ذَلِكَ ابْنُ عَرَبٍ وَغَيْرُهُ ؛ وَإِنَّمَا أَنْ يَفْرُقَ بَيْنَ
 الْمَطْلُوقِ وَالْمَعِينِ ، كَمَا يَقُولُهُ صَاحِبُ الْقَوْنُونِ ؛ وَابْنُ سَبْعِينَ قَوْلُهُ قَرِيبٌ مِنْ هَذَا . وَقَدْ
 بَسَطَ الْكَلَامَ عَلَيْهِمْ فِي غَيْرِ هَذَا الْمَوْضِعِ ، وَإِنَّمَا ذُكِّرُوا هُنَا لِأَنَّ هَؤُلَاءِ هُمْ آخِرُ مَرَاتِبِ
 فَلَاسِفَةِ الصُّوفِيَّةِ الَّذِينَ يَقُولُونَ إِنَّهُمْ أَهْلُ التَّحْقِيقِ وَالْعِرْفَانِ ، وَكُلٌّ مِنْ سَوَاحِمِ عِنْدِهِمْ
 نَاقِصٌ بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهِمْ . وَقَدْ رَأَيْتُ مِنْ هَؤُلَاءِ غَيْرَ وَاحِدٍ .

وَهُمْ يَرْتَبُونَ النَّاسَ طَبَقَاتٍ ، أَدْنَاهَا عِنْدَهُمُ الْفَقِيهَ ، ثُمَّ الْمُتَكَلِّمُ ، ثُمَّ الْفَلَسُوفُ ، ثُمَّ
 الصُّوفِي - أَيْ صُوفِي الْفَلَاسِفَةِ ، ثُمَّ الْمُحَقِّقُ . وَيَجْعَلُونَ ابْنَ سَيْنَا وَأَمْثَالَهُ مِنَ الْفَلَاسِفَةِ
 فِي الثَّانِيَةِ . وَأَبَا حَامِدٍ وَأَمْثَالَهُ مِنَ الصُّوفِيَّةِ مِنَ الْعَشْرَةِ ، وَيَجْعَلُونَ الْمُحَقِّقَ هُوَ الْوَاحِدُ .

ترتيب
 طبقات الناس
 عندهم

أقوالهم
 الخرافية في
 فرعون

القياس . المقام الرابع - الوجه الرابع عشر : مقالات للفلاسفة لم يذهب إليها أحد من المسلمين ٥٢٣

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 أشركهم مع أهل البدع والآلهة . وأحسن حالاً منهم . وهؤلاء أئمة النظار المتفلسفة وصوفيّتهم وشيعتهم كان من أسباب تسلّطهم وظهورهم هو بدع أهل البدع ، من الجهميّة ، والمعتزلة ، والرافضة ، ومن نخا نحوهم في بعض الأصول الفاسدة . فإن هؤلاء اشتركوا 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 بقديم العالم ، وإنكار علم الله بالجزئيات ، والقول بانكار المعاد . وهذه الثلاثة هي التي يكفرهم 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 بقديم 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 مجردة 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 يحيى منه ، وإنه منتهى معاد الأنفس .

فإنكارهم لقدرة الله ومشيتته أعظم من إنكارهم لعلمه 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 — قرشيّان وثقفيّان ، أو ثقفيان وقرشيّان — كثير شحم بطونهم قليل فقه قلوبهم . فقال أحدهم : «أترون الله يسمع ما نقول» ؟ فقال الثاني : «يسمع إن جهرنا ، ولا يسمع إن أخفينا» . فقال الثالث : «إن كان يسمع إذا جهرنا فهو يسمع إذا أخفينا» . فأمر الله : وما كنتم تستترون أن يشهد عليكم سمعكم ولا أبصاركم ولا جلودكم ولكن ظننتم أن الله لا يعلم كثيراً مما تعلمون . وذلك ظنكم الذي ظننتم بربكم أرداكم فأصبحتم من الخسرين — صلت ٤١ : ٢٢ و ٢٣ . وهؤلاء كانوا يقولون بأن الله خلق السموات والأرض بمشيئته وقدرته . وكذلك كان بعض أحداث من المسلمين قد يحمل هذه المسئلة فيقول : يا رسول الله ! مهما يكتم الناس يعلمه الله ، ؟ فيقول له النبي صلى الله عليه وسلم : «نعم» . ولم يكن هؤلاء يحملون 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 يتناوله ذم القرآن للمشركين . ومع هذا فكانوا مقررين بأن الله خلق السموات والأرض وما بينهما ، وخلق كل شيء بقدرته ومشيتته . فكانوا أحسن حالا من هؤلاء الفلاسفة (٥٢٠) في الإقرار 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 بالمشيئة . وأما ابن سينا وأمثاله ممن يقول إنه موجب بذاته فهم يقولون ما يعلم جماهير العقلاء — أخرجه الشيخان ، والترمذ ، وأحمد ، في التفسير ، من حديث عبد الله بن مسعود ، وهذا اللفظ أشبه بلفظ الترمذى .

شهادة
إنكارهم
لقدرة الله
ومشيئته

قول أرسطو
وابن سينا
في الله

أنه مخالف لضرورة العقل ، إذ يثبتون مفعولا ممكنا 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 كأرسطو 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 وجوده بنفسه ، فيجعلون الواجب بنفسه مفتقراً إلى غيره . وهذا بما ينكره متأخروهم ، كابن سينا وأمثاله .

وكذلك القائلون بالعلّة الموجبة ، كابن سينا ، وابن رشد ، والسهروردى ، وغيرهم ، قولهم في حقيقة قولهم أنه شرط في وجود الممكنات لا مبدع لها ولا فاعل . فانهم لا يثبتون للحوادث محدثاً أصلاً في نفس الأمر ، إذ الفلك عندهم ممكن له مبدع ، وهو متحرك باختياره كما يتحرك الانسان باختياره ، وله نفس فلكية كما للانسان نفس . وليس عندهم فوقه شيء (٥٢١) يحدث عنه شيء .

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 أبنة . وهذا كله مبسوط في غير هذا الموضع .

والمقصود هنا التنبيه على أن الكفر الذى يوجد فيهم قولا وفعلًا أعظم من كفر اليهود والنصارى ومشركي العرب الذين هم أول من بعث إليه النبي صلى الله عليه وسلم ونزل فيه القرآن بكفره واستحقاقه النار .

كون كفرهم
اعلم من
كفر غيرهم

الشفاعة الشريكة المنفية والشفاعة الشرعية الثابتة

ومن ذلك أن أولئك المشركين كانوا يجعلون ما يشركون به شفعاء يشفعون لهم إلى الله والله يقبل شفاعتهم - وهو سؤالهم ودعاؤهم - بقدرته ومشيئته ، كما ذكر الله ذلك في مواضع من كتابه . فقال تعالى : وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَؤُلَاءِ شَفَعَاؤُنَا عِندَ اللَّهِ قُلْ أَتُتَّبِعُونَ اللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ - يونس : ١٠ - ١٨ .

(٥٢٢) ولهذا نفي الله شفاعة أحد إلا بأذنه في غير موضع من القرآن ، بقوله :

مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ - النقرة ٢ : ٢٥٥ . وقوله : وَأَنْذِرْ بِهِ الَّذِينَ

٥٢٢
الله الشفاعة
إلا بأذنه

يَخَافُونَ أَنْ يُخْشِرُوا إِلَىٰ رَبِّهِمْ لَيْسَ لَهُمْ مِنْ دُونِهِ وَلِيٌّ وَلَا شَفِيعٌ - الأنعام ٦ : ٥١ .

وقال : وَذَرِ الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَعِبًا وَلَهْوًا وَغَرَّتْهُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَذَكَرَ بِهِ أَنْ

تُبْسَلْ - أَيْ تَحْبَسَ وَتُؤَخَذَ وَتُرْتَمَى - نَفْسٌ بِمَا كَسَبَتْ لَيْسَ لَهَا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيٌّ

وَلَا شَفِيعٌ وَإِنْ تَعْلَمَ كُلُّ عَدَلٍ لَا يُؤْخَذُ مِنْهَا أُولَئِكَ الَّذِينَ أُسْلُوا بِمَا كَسَبُوا

لَهُمْ شَرَابٌ مِنْ حَمِيمٍ وَعَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ - الأنعام ٦ : ٧٠ . وقال : اللَّهُ

الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ مَا

لَكُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا شَفِيعٍ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ - الحج ٢٢ : ٤ . وقال تعالى :

وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَنَهُ ط بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ ه لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ

بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ ه يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنْ ارْتَضَىٰ وَهُمْ

مِنْ خَشْيَتِهِ مُشْفِقُونَ ه وَمَنْ يَقُلْ مِنْهُمْ إِنِّي إِلَهٌ مِنْ دُونِهِ فَذَلِكَ نَجْزِيهِ جَهَنَّمَ

كَذَلِكَ نَجْزِي الظَّالِمِينَ - الأنبياء ٢١ : ٢٦ - ٢٩ . وقال تعالى : قُلِ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ

٢٠

القياس المقام الرابع - الوجه الرابع عشر : اتخاذ المشركين شفعا. يقربونهم إلى الله ٥٢٧

من دون الله لا يملكون مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض وما لهم فيها من شرك وما له منهم من ظهير ٥ ولا تنفع الشفاعة عنده إلا لمن أذن له - يا. ٢٤ : ٢٢ و ٢٣ وقال تعالى : وكم من مَلَكٍ في السموات لا تُغْنِي شَفَعُهُمْ شَيْئًا إِلَّا مِنْ بَعْدِ أَنْ يَأْذَنَ اللَّهُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَرْضَى - النجم ٥٢ : ٢٦

فبذره الشفاعة التي نفاها القرآن تتضمن نفى ما كان يقوله مشركوا العرب وأمثالهم من المشركين . وهي من جنس شرك (٥٢٢) 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 لله مثلا فيقولون : من أراد أن يتقرب إلى ملك عظيم فلا ينبغي له أن يأتي إليه أولا ، بل يتقرب إلى خاصته وهم يرفعون حوائجه ويقربونه إليه . قال تعالى : والذين اتخذوا من دونه أولياء - ما نعبدكم إلا لِيُقَرَّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى - الزمر ٢٩ : ٢٣ ، أى يقولون : ما نعبدكم إلا ليقربونا إلى الله زُلْفَى . ذكر سبحانه هذا بعد قوله : تنزيل الكتب من الله العزيز الحكيم ٥ إنا أنزلنا إليك الكتب بالحق فَأَعْبُدِ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِينَ ٥ ألا لِلَّهِ الدِينُ الخالص ٥ والذين اتخذوا من دونه أولياء - ما نعبدكم إلا لِيُقَرَّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى - إن الله يحكم بينهم في ما هم فيه يختلفون ٥ إن الله لا يهدي من هو كاذب ككفار ١٥ - الزمر ٢٩ : ٢١ -

وقال في هذه السورة : أَلَيْسَ اللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ ٥ وَيُخَوِّفُونَكَ بِالَّذِينَ مِنْ دُونِهِ ٥ ومن يضلِّلِ اللَّهَ فما له من هادٍ ٥ ومن يهْدِي اللَّهَ فما له من مُضِلٍّ ٥ أليس الله بعزيز ذي انتقام ٥ ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولنَّ اللَّهُ ٥ قل أفرأيتم ما تدعون من دون الله إن أرادني الله بضرٍ هل هُنَّ كاشِفَتُ ضَرِّي ٥ أو أرادني برحمة هل هُنَّ مُمْسِكَتُ رَحْمَتَهُ ٥ قل تحسبي اللَّه ٥ عليه يتوكل المتوكلون - الزمر ٢٩ : ٢٦ - ٢٨ وقال فيها : قل إني أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِينَ ٥

اتخاذ
المشركين
شفعا. ٥٢٢
يقربونهم
إلى الله

ذكر الله
الخالص من
سورة الزمر

وَأُمِرْتُ لِأَن أَكُونَ أَوَّلَ الْمُسْلِمِينَ - الزمر ٢٩ : ١١ و ١٢ . وقال فيها : قل أفعير الله
تَأْمُرُونَنِي أَعْبُدُ أَيُّهَا الْجَاهِلُونَ . ولقد أَوْحَى إِلَيْكَ وإلى الذين من قبلك : لئن
أشركت لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ . (٥٢٤) بل الله فَاَعْبُدْ وَكُنْ مِنَ

٥٢٤

الشكرين - الزمر ٣٩ : ٦٤-٦٦ .

تفسير قوله تعالى « أولئك الذين يدعون يبتغون - الآية »

وقال تعالى : قل اذْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِهِ فَلَا يَمْلِكُونَ كَشْفَ الضُّرِّ عَنْكُمْ وَلَا نَحْوِيلًا . أولئك الذين يدعون يبتغون إلى ربهم الوسيلة أيهم أقرب
ويزجون رحمته ويخافون عذابه ط إن عذاب ربك كان محذورا - 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
المدعون
عيسى وعيسى
والملائكة

وفي صحيح البخاري 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 ويزجون رحمته - إلى آخر الآية . وكذلك

قول من قال
إنهم الجن

أخرجه البخاري ومسلم في التفسير ، وابن جرير . وسعيد بن منصور ، عن عبد الله بن مسعود ، واللفظ
للبخاري تقريباً . ومفعول « يدعون » محذوف . تقديره « أولئك الذين يدعونهم آلهة يبتغون إلى ربهم
الوسيلة » . وقرأ ابن مسعود « تدعون » بالثناة الفوقانية على أن الخطاب للكفار ، وهو واضح - عن
« فتح الباري » . 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 ونفى 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 .

والآية تناول كل من دعى 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 ، ، فبين أن
الذين يدعونهم المشركون هم يتقربون إلى الله ويرجونه ويخافونه فكيف (٥٢٥) يجوز
دعائهم ؟ وهذا كقوله : أَلَحْسِبِ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ يَتَّخِذُوا عِبَادِي مِنْ دُونِ آلِهَةٍ
- الكهف ١٨ : ١٠٢ .

١٠
حصر أقسام المدعوين من دون الله ونفى كل واحد منهم
وقال تعالى : قُلْ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ
فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَمَا لَهُمْ فِيهَا مِنْ شَرْكَ وَمَا لَهُ مِنْهُمْ مِنْ ظَهِيرٍ ٥
وَلَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ عِنْدَهُ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُ - سبأ ٢٤ : ٢٢ و ٢٣ . فذكر سبحانه الأقسام
الممكنة . فإن المشرك الذى يدعو غير الله ويرجوه ويخافه إما أن يجعله مالكا ، أو
شريكا ، أو ظهيرا ، أو شفيعا . وهكذا كل من مُطلب منه أمر من الأمور إما أن
يكون مالكا مستقلا به ، وإما أن يكون شريكا فيه ، وإما أن يكون عوناً وظهيراً لرب
الأمر ، وإما أن يكون سائلاً محضاً وشفاعاً إلى رب الأمر . فإذا اتفت هذه الوجوه
امتعت الاستغاثة به .

ولهذا كان الناس بعضهم مع بعض من الملوك وغيرهم فيما يتسألونه لا يخرجون
عن هذه الأقسام . إما أن يكون لكل 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

انقسام الناس
بعضهم مع
بعض في هذه
الأربعة

كأعوان الملوك 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 قاعلاً مستقلاً غير الله . لكن لم يثبتوه بمائلا له . لا في ذاته . ولا في صفاته . ولا في أفعاله . وهذا كالمجوس الذين أثبتوا قديماً شريعياً يستقل بفعل الشر . (٥٢٦) وكذلك القائلون منهم أنه خلق الشر . والقدرية من جميع الأمم أثبتوا غير الله يحدث أشياء . ينفرد بأحداثها دون الله . وإن كان الله خالقاً له . ولهذا قال السلف : « القدرية مجوس هذه الآمة » .

شرك بانيات
أعل مستقل
غير الله

٥٢٠

والقائلون بقدوم العالم كلهم لا بد لهم من إثبات غير الله قاعلاً . أما أرسطو وأتباعه فإن الفلك عندهم بحركته هو المحدث للحركات وما يتولد عنها . ثم من أثبت له شريكاً من « العقول » و « النفوس » جعله مستقلاً بأحداث شيء . وذاك مستقلاً بأحداث شيء . ومن قال منهم بالعلة المشبهة بها . ومن قال بالموجب بالذات . فإن الطائفتين لا يثبتون في الحقيقة أن الله أحدث شيئاً . ولا خلقه .

الشرك بجعل
الفلك محدثاً
للحركات

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 للقائلين بأن الله خالق كل شيء بمشيئته وقدرته . لكن السلف والآئمة وأتباعهم يثبتون قدرة العبد وفعله . ويثبتون الحكمة والأسباب . وجهم ومن اتبعه من أهل الكلام ينفون ذلك كله ، كما قد بسط في موضعه .

الصحيح أن
الله خالق
كل شيء

تفسير قوله تعالى « حتى إذا فُزع عن قلوبهم — الآية » .

ولم يثبت سبحانه إلا الشفاعة . لكن أثبت شفاعة مفيدة . ليست هي الشفاعة

٢٠

١ - أخرجه أبو داود والحاكم من حديث عبد الله بن عمر مرفوعاً . مع زيادة « إن مرضوا فلا تعودوم » . ولين ماتوا فلا تشهدوم » . قال المنذرى : هذا منقطع . . . وقد روى من طرق عن ابن عمر ليس منها شيء يثبت .

القياس المقام الرابع - الوجه الرابع عشر : تفسير قوله تعالى : حتى إذا فزع عن قلوبهم . ٥٣١

التي يظنها المشركون . فقال تعالى : وَلَا تَنْفَعُ الشِّفَاعَةُ عِنْدَهُ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُ ط
حَتَّى إِذَا فُزِعَ عَنْ قُلُوبِهِمْ قَالُوا مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ ط قَالُوا الْحَقُّ ، وَهُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ
- با ٢٤ : ٢٣ . 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 : بَلْ عِبَادٌ مُكْرَمُونَ ، لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِه يَعْمالُونَ - الأنبياء ٢١ : ٥
٤٦ ، ٤٧ . 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 : « إِنْ أَرَادَ اللَّهُ إِذَا قُضِيَ الْأَمْرُ فِي السَّمَاءِ طَرِبَتِ الْمَلَائِكَةُ بِأَجْنَحَتِهَا خُضْعَانًا لِقَوْلِهِ كَأَنَّهُ
سُلْسَلَةٌ عَلَى صَفْوَانٍ . فَإِذَا فُزِعَ عَنْ قُلُوبِهِمْ قَالُوا مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ قَالُوا الْحَقُّ وَهُوَ الْعَلِيُّ
الْكَبِيرُ . فَيَسْمَعُهَا مُسْتَرْقُونَ السَّمْعَ . وَهُمْ هَكَذَا - وَوَصَفَ [سَفِيَانٌ] يَدُهُ فَأَقَامَهَا
مَنْحَرَقَةً . فَرَبَّمَا أَدْرَكَ الشَّهَابُ الْمُسْتَرْقَ قَبْلَ أَنْ يَرْمِيَ بِهَا إِلَى صَاحِبِهِ [فَيُحْرِقُهُ .
وَرَبَّمَا لَمْ يَدْرِكْهُ ، فَيَرْمِي بِهَا إِلَى الَّذِي يَلِيهِ . ثُمَّ يَرْمِي بِهَا إِلَى الَّذِي يَلِيهِ إِلَى الَّذِي يَلِيهِ ،
ثُمَّ يَلْقَاهَا إِلَى الْأَرْضِ . فَتُلْقَى عَلَى لِسَانِ السَّاحِرِ أَوْ لِسَانِ الْكَاهِنِ . فَيَكْذِبُ عَلَيْهَا
مِائَةَ كَذْبَةٍ . فَيَقُولُونَ : قَدْ أَخْبَرَ يَوْمَ كَذَا وَكَذَا بِكَذَا وَكَذَا فَوَجَدْنَا [هـ] حَقًّا
لِلْكَلِمَةِ الَّتِي تُسْمِعُ مِنَ السَّمَاءِ . »

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 رُمِيَ بنجم فاستنار . فقال لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم :

١ - أخرجه البخاري في تفسير سورة الحجر ، وسورة سبا ، وفي التوحيد . من حديث أبي هريرة . قال الحافظ
ابن كثير : وقد رواه أبو داود ، والترمذي ، وابن ماجه ، اهـ . فلم يذكر أحمد . وهذا اللفظ يختلف عن
اللفظ المشهور لهذا الحديث في مواضع . منها أن أوله في المشهور : إِذَا قُضِيَ اللَّهُ الْأَمْرُ فِي السَّمَاءِ . ومنها
أن فيه : وَوَصَفَ سَفِيَانٌ يَدَهُ غَرْفًا وَيَدُهُ بَيْنَ أَصَابِعِهِ . ومنها أن فيه : وَيَكْذِبُ مِنْهَا مِائَةَ كَذْبَةٍ .
وقد أورده الشيخ محمد بن عبد الوهاب في كتاب التوحيد ، وشرحه في فتح المجيد ، ط . سنة ١٢٥٧ هـ .
ص ١٥٨ - ١٦١ .

« ما كنتم تقولون لهذا في الجاهلية ؟ » قالوا : « كنا نقول ولد عظيم ، أو مات عظيم » . قال : « فانه لا يرى بها لموت أحد ولا حياة ، 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 العلي الكبير » ، فيقولون كذا وكذا . فيخبر أهل السموات بعضهم بعضاً حتى يبلغ الخبر أهل السماء الدنيا ، فتخطف الجن السمع ، فيلقونه إلى أوليائهم فيلقون إلى أوليائهم ، فيؤمنون . 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 الثّوّاس بن سَمْعَانَ قال ، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إذا أراد الله أن يوحى بأمره تكلم بالوحي . فاذا تكلم أخذت السموات منه رجفة » — أو قال رجدة — شديدة من خوف الله . فاذا سمع بذلك أهل السموات صعقوا وخرّوا لله سجداً ، فيكون أول من يرفع رأسه جبريل ، فيكلمه الله من وحيه بما أراد . فيمضي به جبريل على الملائكة ، كلما مرّ بسماء سألها ملائكتها : « ما ذا قال ربنا ، يا جبريل ؟ » فيقول : « قال الحق وهو العلي الكبير » . فيقولون كلهم مثل ما قال جبريل . فينتهي جبريل بالوحي [إلى] حيث أمره الله من السماء والأرض . وقد رواه ابن أبي حاتم ، والطبري ، وغيرهما^٢ .

وقوله « فزع عن قلوبهم » ، أي أزال عنها الفزع . وكذلك قال غير واحد من

في قوله
« فزع »

١ — أخرجه مسلم في السلام ، باب تحريم الكهانة ، واحد ، والترمذي ، من حديث ابن عباس . واللفظ يختلف عن لفظ مسلم في مواضع ، وليس فيه « سبّحه » بل « سبح » في الموضعين . ومعنى « يقرّون فيه » : يخطئون فيه الكذب .

٢ — أخرجه ابن أبي حاتم بسنده هكذا كما ذكره الحافظ ابن كثير ، ثم قال : وكذا رواه ابن جرير ، وابن خزيمة . اهـ . 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 فزع عن قلوبهم» ٥٣٣

السلف: «جُلِّيَ عن قلوبهم». وهذا كما يقال «قَرَّدَ البعير» إذا أزال عنه القُرَاد، ويقال: تَحَرَّجَ، وتَحَوَّبَ، وتَأَنَّم، وتَحَشَّشَ، إذا أزال عنه الحرج، والحبوب، والاثم، والحنث.

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 فزع عن قلوبهم» قال: كان إذا نزل الوحي كان صوته كوقع الحديد على الصفوان. قال: فيصق أهل السماء، حتى إذا فزع 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 فزع عن قلوبهم قالوا ما ذا قال ربكم» قال: تنزل (٥٢٩) الأمر إلى السماء الدنيا له وقعة كوقعة ١٠ ٥٢٩ السلسلة على الصخرة فيفزع 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 فزع عن قلوبهم - الآية» قال: لما أوحى الله إلى محمد دعا الرسول من الملائكة ليُعْثَ بالوحي سمعت الملائكة صوت الجبار يتكلم بالوحي. فلما كشف عن قلوبهم سألوا عما قال الله، فقالوا الحق، ١٥ 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؟ قالوا الحق وهو العلي الكبير.^٢

وبإسناده من تفسير قتادة رواية عبد الرزاق، عن معمر، عنه: «حتى إذا فزع عن قلوبهم» قال: لما كانت الفترة التي كانت بين عيسى ومحمد صلى الله عليهما وسلم ٢٠ فنزل الوحي مثل صوت الحديد. فأفزع الملائكة ذلك، فقال الله: حتى إذا فزع

١ - صحيح البياض بالأصل. ٢ - رواه ابن جرير بإسناده في تفسيره. وقال في «فتح المجيد» ص ١٥٩ روى 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 . ويروى بإسناده من تفسير الوالبي ، عن ابن عباس ، فزع عن قلوبهم ، قال : جلى عن قلوبهم . قال : وروى عن ابن عمر ، وأبي عبد الرحمن السلمي ، والشعبي ، والضحاك ، والحسن ، وإبراهيم النخعي ، وقتادة ، مثل ذلك .

وقد روى أحمد وغيره ، عن أبي 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 - فينادي 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 الذي جاء به الكتاب والسنة والآثار بما 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 التي يسمع بعضها مسترق السمع ويخبر بها الكهّان . ومسترق السمع وهذا الصنف هو الغالب . فان إرسال رسول من البشر قليل بالنسبة إلى هذه الحوادث .

إصابة
الملائكة عند
قضاء الأمر
عموماً

قول الفلاسفة في الشفاعة أعظم شركاً من قول غيرهم

وقال سبحانه : ما كان لبشر أن يؤتيه الله الكتاب والحكم والنبوة ثم يقول للناس كونوا عباداً لي من دون الله ولكن كونوا ربّيين بما كنتم تعلمون الكتاب وبما كنتم تدرسون ، ولا يأمركم أن تتخذوا الملائكة والنبيين أرباباً ط أياّمركم 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 الاستناد من هذا الوجه ببعض الاختلاف . وقال في فتح المجيد ، 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 .

०२०

•

نزول
الارواح على
المشركين

كون الشفيع
لا يأل الله
عندهم

كونه فيضاً من
الشفيع على
المتوجه من
غير قصد

واحد من هؤلاء، كان سينا ومن اتبعه كصاحب الكتب المضنون بها، وغيره. وهؤلاء يزورون القبور الزيارة المنهي عنها بهذا القصد. فإن 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 فمقصودهم بها طلب الحوائج 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 للأقسام 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 تقصّد هي قضاء حاجة أحد، ومن غير أن يكون الله يعلم بشيء من ذلك على أصلهم الفاسد.'

زيارة القبور
الشرعية
والبدعية
ومقصودها

٥٣٢

فبين أن شرك هؤلاء وكفرهم أعظم من شرك مشركي العرب وكفرهم، وأن اتخاذ هؤلاء الشفعاء الذين يشركون بهم من دون الله أعظم كفرًا 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 ذمّه 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

قصور معرفة
أهل الكلام
بدين
الإسلام
مناظرة
لشهرستاني
بين الخنفاء
والصابئة

١ - تقدم كلام المصنف رح مالم يسط على قولهم في الشفاعة في ص ١٠٣ - ١٠٥.
٢ - الملل والنحل، لا في التفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني المتوفى سنة ٥٤٨ هـ. طبع طبعات، منها على هامش الأجزاء الثلاثة الأولى من كتاب الفصل في الملل والأهواء والنحل، لابن حزم، ط. مصر سنة ١٣١٧-١٣٢١ هـ في أجزاء. والمناظرة المشار إليها تقع على ص ٩٨-١٤١ ج ٢، منها. وتقدمت الإشارة إليها في ص ١٠٥ من هذا الكتاب. فليراجع.

القياس المقام الرابع - الوجه الرابع عشر: كون الرسل وسائط في التبليغ فقط ٥٣٧

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.

فإن الحنفاء ليس فيهم من يقول باثبات البشر وسائط في الخلق والتدبير، والرزق، والاحياء والاماتة، وسماع الدعاء، وإجابة الداعي. بل الرسل كلهم وأتباع الرسل متفقون على أنه لا يُعبد إلا الله وحده. فهو الذي يُسأل ويُعبد، وله يُصلى

لا وسائط
عند الحنفاء
كما ثبتها
العلافة

و يُسجد، وهو الذي يحجب دعاء المضطرين، ويكشف الضر عن المضرورين، ويُغيث

(٥٣٣) عباده المستغيثين. ما يفتح الله للناس من رحمة فلا تُمنسك لها وما يُمنسك

٥٣٣

فلا مرسل له من بعده - الفاطر ٢: ٢٥. وما بكم من نعمة فمن الله ثم إذا مسكم الضر فإليه تجأرون - النحل ١٦: ٥٢.

وليس عند الحنفاء أن أحداً غير الله يستقل بفعل شيء، بل غايته أن يكون سبباً، 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 باحداث شيء، ولا يتم شيء بوجوب كل أثر إلا مشيئة الله وحده. فما شاء كان وما لم يشأ لم يكن.

لا يستقل
بأحداث شيء
أحد غير الله

والرسل هم وسائط بين الله وبين خلقه في تبليغ رسالاته، وأمره ونهيه، ووعدته ووعيده، كما قال تعالى: وما نرسل المرسلين إلا مبشرين ومنذرين - الأنعام ٦: ٤٨، والكهف ١٨: ٥٦. وقال: إنا أرسلناك شاهداً ومبشراً ونذيراً. وداعياً إلى الله بأذنه وسراجاً منيراً - الأحزاب ٣٣: ٤٥ و ٤٦. 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: وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً - البقرة ٢: ١٤٣. ولما دفن النبي صلى الله عليه وسلم شهداء أحد قال: وأما أنا فنشهد

كون الرسل
وسائط في
تبليغ الرسالة
فقط

٢٠

على هؤلاء^١ . وقوله « ميثراً ونذيراً » بالوعد والوعيد ، وه داعياً إلى الله بأذنه ،
بالأمر والنهي .

وقال تعالى : وَسَلِّ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا أَجْعَلْنَا مِنْ دُونِ الرَّحْمَنِ آلِهَةً يُعْبَدُونَ - الزخرف ٤٣ : ٤٥ . (٥٣٤) وقال : ولقد بعثنا في كل أمة رسولا أن اعبدوا الله واجتنبوا الطَّاغوت^٢ فمنهم من هدى الله ومنهم من حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ - النحل ١٦ : ٣٦ . وقال تعالى : وما أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ - الأنبياء ٢١ : ٢٥ . وقد أخبر الله عن أول الرسل نوح - عليه السلام - ومن بعده من الرسل أنهم قالوا لقومهم : اعبدوا الله ما لكم من إله غيره - الأعراف ٧ : ٥٩ ، ٦٥ ، ٧٣ ، ٨٥ . وقال نوح : وَلَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا أَقُولُ إِنِّي مَلَكٌ وَلَا أَقُولُ لِلَّذِينَ تَزْدَرِي أَعْيُنُكُمْ لَنْ يُؤَيَّيَّهَمُ اللَّهُ خَيْرَ أَطْ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا فِي أَنْفُسِهِمْ^٣ إِنْ يَأْتِ إِذَا لِي الظَّالِمِينَ - مود ١١ : ٢١ . وكذلك قال لخاتم الرسل : قل لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ^٤ إِنْ أَتَّبِعْ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ - الأنعام ٦ : ٥٠ .

وظيفة الرسل
وبرادتهم من
٥٣٤
خواص
الرواية

فتوسط البشر بالرسالة مثل توسط الملك بالرسالة ، كما قال تعالى : اللَّهُ يُصْطَفِي مِنْ الْمَلَكُوتِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ - الحج ٢٢ : ٧٥ . وقال تعالى : إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ^٥ مُطَاعٍ^٦ نَمَّ أَمِينٍ^٧ - التكاوير ٨١ : ١٩-٢١ . فهذا جبريل . ثم قال : وما صاحبكم بمُنْجُونَ - التكاوير ٨١ : ٢٢ . وقوله « وما صاحبكم » كقوله في الآية الأخرى : والنجم إذا هوى^٨ ما ضَلَّ صاحبكم وما غَوَى^٩ - النجم ٥٣ : ٢١ .

توسط البشر
بالرسالة
كتوسط
الملك بالرسالة

١ - هو قطعة من حديث جابر بن عبد الله أخرجه البخاري في الجناز ، ولفظه : كان النبي صلى الله عليه وسلم يجمع بين الرجلين من قتل أحد في ثوب واحد ، ثم يقول : « أيها أكثر أخذاً للقرآن ؟ » فإذا أشير له إلى أحدهما قدمه في الجحد ، وقال : « أنا شهيد على هؤلاء يوم القيامة » (أي ، أنا شفيع لهم ، وأشهد أنهم بذلوا أرواحهم في سبيل الله) ، وأمر بدفنتهم في دماهم ، ولم يغسلوا ، ولم يصل عليهم . ورواه أيضاً الترمذي ، والنسائي ، وابن ماجه . ولم يخرجهم مسلم - عن « تنقيح الرواة » .

الحكمة في إرسال الرسول البشرى إلى البشر دون المَلَكِي

فقوله « صاحبكم » تنبيه على نعمته على البشر وإحسانه إليهم إذ بعث إليهم من يصحبهم ويصحبونه بشرأ مثلهم . فانهم لا يطيقون الأخذ عن الملك ، كما قال تعالى : وقالوا لولا أنزل عليه ملكٌ ط ولو أنزلنا ملكاً لَقُضِيَ الأمر ثم لا يُنظرون . ولو جعلناه ملكاً لجعلناه رجلاً ولَلَّابَسْنَا عليهم ما يَلْبَسُونَ - الأنعام ٦ : ٩٨ .

وروى ابن أبي حاتم ، عن أبي زرعة ، عن [منجاب]^١ بن الحرث ، عن بشر ابن عمار ، عن أبي رَوْق ، عن الضحاك ، عن ابن عباس : « ولو أنزلنا ملكاً لقضى الأمر » : « لاهلكناهم » ، ثم لا يُنظرون ، : لا يُؤخرون . « ولو جعلناه ملكاً لجعلناه رجلاً » يقول : لو أتاهم ملك ما أتاهم إلا في صورة رجل ، لأنهم لا يستطيعون النظر إلى الملائكة . وكذلك قال غيره من المفسرين . « ولَلَّابَسْنَا عليهم » قالوا : لخلطنا ولشبهنا عليهم ما يخلطون ويشبهون على أنفسهم ، حتى يشكوا فلا يدروا أملك هو أو آدمي .

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 والايمان والاحسان . وكذلك لما أتوا إبراهيم ولوطاً ورأتهن سائرهُ وقوم لوطٍ لم يأتوا إلا في صورة رجال . وكذلك لما أتى جبريلُ مريمَ - عليها السلام - لينفخ فيها أتاه في صورة رجل . قال تعالى : فأرسلنا إليها روحنا فتمثل لها بشرأ سوياً قالت إني أعوذ بالرحمن منك إن كنتَ تقياً . قال إنما أنا رسول ربك لِأَهَبَ لِكَ غُلَاماً زَكِيّاً - مريم ١٩ : ١٧-١٩ . وإذا كانوا لا يستطيعون أن يروا الملك إلا في صورة رجل فلو جاءهم لقالوا « هذا بشر ، ليس بملك » ، واشته الأمر واختلط ، والتبس الأمر عليهم . فلم تكن هذه شبهة تنقطع بانزال ملك .

١ - منجاب : ياض في الأصل ، وقد أخرجه من بعض أسانيد ابن أبي حاتم المذكورة في تفسير ابن كثير .

وهذا كما قال في السورة الأخرى: وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ ط قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ۝ وَلَنَنْشِئَنَّ لَكَ وَلَدًا مَوْلًى فَتَكُونُ عَلَيْهِ رَاحَةً ۝ وَإِلَّا رَحْمَةً مِن رَّبِّكَ ط إِنَّ فَضْلَهُ كَانَ عَلَيْكَ كَبِيرًا ۝ قُلْ لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ۝ وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ فَأَبَى أَكْثَرَ النَّاسِ إِلَّا كُفُورًا — إلى قوله — وما منع الناس أن يؤمنوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَى إِلَّا أَنْ قَالُوا أَتَبْعُ اللَّهَ بَشَرًا رَسُولًا ۝ قُلْ لَوْ كَانَ فِي الْأَرْضِ مُلْكُكُمْ يَمْشُونَ مُنْمَكِينَ لَنُزِّلْنَا عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ مَلَكًا رَسُولًا — الامراء: ١٧: ٨٥-٩٥.

أ. كان :
الارض
ملأناكم
ملكاً

وأيضاً في قوله «صاحبكم» يان أنه عربي بُعث بلسانهم ، كما قال: وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ — إبراهيم ١٤: ٤٠ (٥٣٦) وقد قال تعالى: لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ — التوبة ١٢٨: ٩. قيل: المراد «من أنفس العرب» ، فالخطاب لهم.

كونه عربياً
بعث بلسانهم
١٠٠ ٥٣٦

وقيل: «من أنفس بني آدم» ، فهو بشرٌ لا ملكٌ ولا جنى ، لأن الخطاب لجميع الخلق الذين أرسل إليهم . لا سيما وهذه في سورة برآة ، وهي من آخر القرآن نزولاً ، وقيل إن هذه الآية آخر ما نزل . وقد نزلت بعد دعوة الروم ، والفرس ، والقبط .

وقيل المراد
بالأنفس
جنس
الانسان

وهو «بالمؤمنين» من هؤلاء كلهم «رؤف رحيم» . ولا ريب أنه صلى الله عليه وسلم من الانس ؛ ومن العرب — أفضل الانس ؛ ومن قريش — أفضل العرب ؛ ومن بني هاشم — أفضل قريش . و «الأنفس» يراد بهم جنس الانسان ، كما قال تعالى: لَوْلَا [إِذْ سَمِعْتُمُوهُ] ظَنَّ الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بِأَنْفُسِهِمْ خَيْرًا — التور ٢٤: ١٢ . فقواه «صاحبكم» مثل قوله «من أنفسكم» ، ومثل قوله: أَكُنْ لِلنَّاسِ عِجَابًا أَنْ أُوحِيَنَّا إِلَيْكَ رَجُلٌ مِنْهُمْ أَنْ أَنْذِرِ النَّاسَ — يونس ١٠: ٢٠ .

لم يقصد
تفضيل الملك
أو غيره على
الرسول

وقوله: سُبْحَانَ رَبِّيَ هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا — الامراء: ١٧: ٩٣ — لم يقصد بهذا اللفظ تفضيل الملك عليه ، كما توهمه بعض الناس . كما أن قوله «أَنْ أُوحِيَنَّا إِلَيْكَ رَجُلٌ مِنْهُمْ»

القياس المقام الرابع - الوجه الرابع عشر : كون الرسول مبلِّغاً للقرآن عن الله . لا يحدث له ٥٤١

منهم ، وقوله « سبحان ربِّي هل كنت إلا بشراً رسولا » لم يقصد به أن غيره أفضل منه .

استنطاد آخر

كون الرسول مبلِّغاً للقرآن عن الله . لا يُحدثنا له

وقال سبحانه : وما صاحبكم بمجنون ٥ ولقد رآه بالأفق المبين ٥ وما هو على الغيب بضنين ٥ وما هو بقول شيطان رجيم - التكويد ٨١ : ٢٢ - ٢٥ . فالرسول هنا هو الرسول الملوكي - جبريل . وقال في السورة الأخرى : إنه لقول رسول كريم ٥ (٥٧) وما هو بقول شاعر ٥ قليلاً ما تؤمنون ٥ ولا بقول كاهن ٥ قليلاً ما تدكرون ٥ تنزيلٌ من ربِّ العلين ٥ ولو تقول علينا بعض الأقاويل ٥ لأخذنا منه باليمين ٥ ثم لقطعنا منه الوتين ٥ فما منكم من أحدٍ عنه حاجزين ٥ - الحاقة ٦٩ : ٧٧ . فالرسول هنا محمد صلى الله عليه وسلم .

وأضافه إلى هذا الرسول تارة ، وإلى هذا تارة ، لأن كلا من الرسولين بلغه وأداه . ولفظ « الرسول » يتضمن مرسلًا أرسله . فكان في اللفظ ما يبين أن الرسول مبلِّغ له عن غيره ، لا أن الرسول أحدث شيئاً منه ، كما توهمه بعض الناس وظن أن إضافته إلى الرسول يقتضي أنه هو الذي أحدث القرآن العربي . فانه قد أضافه إلى هذا تارة ، وإلى هذا تارة . فلو كان المراد الاحداث لتناقض الخبران .

ولأنه أضافه إليه باسم « رسول » ، لم يقل « إنه لقول ملك » ، ولا « قول بشر » . بل قد كفر من قال « إنه قول البشر » في قوله : ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيداً ٥ وجعلتُ له مآلاً ممدوداً ٥ وبنين شهوداً - إلى قوله - [إنه] فَكَّرَ وَقَدَّرَ ٥ فَقُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ ٥ ثُمَّ قُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ ٥ ثُمَّ نَظَرَ ٥ ثُمَّ عَبَسَ وَبَسَرَ ٥ ثُمَّ أَدْبَرَ وَاسْتَكْبَرَ ٥ فَفَالَ إِنَّ هَذَا إِلَهٌ ٥ سِخْرٌ يُوَثَّرُ ٥ إن هذا الإله قول البشر ٥ سأصليه سقر - المذثر ٧٤ : ١١ - ٢٦ . والكلام

١ - كذا هذه الآيات في الأصل منها ، ولعل المراد - والله أعلم - الآيات التي قبلها ، وهي : إنه لقول رسول كريم ٥ ذي قوة عند ذي العرش مكين ٥ مطاع ثم أمين - التكويد ٨١ : ١٩ - ٢١ .

الذى توعد بسقر من قال : « إنه قول البشر » هو الكلام الذى أضافه إلى رسول من البشر تارة ، وإلى رسول من الملائكة تارة . لأن المراد هناك أنه بلغه ، والذى كَفَرَهُ قال : « إنه أنشأه » ، و « إنه كلام نفسه » ، سواء كان المراد المعنى ، أو اللفظ ، أو كلاهما . فان الذى لعنه الله هو الذى 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 ٦ : ٩ » فأخبر أن ما يسمعه المستجير هو كلام الله ، والمستجير يسمعه بصوت القارئ . والصوت صوت القارى والكلام كلام البارى ، كما قال النبي صلى الله عليه وسلم : « زَيِّنُوا الْقُرْآنَ بِأَصْوَاتِكُمْ » . وقال : « اللَّهُ أَشَدُّ أَدْنًا إِلَى الرَّجُلِ الْحَسَنِ الصَّوْتِ بِالْقُرْآنِ مِنْ صَاحِبِ الْقَيْنَةِ إِلَى قَيْنَتِهِ » .

٥٣٨ القول
بخلق القرآن
ورده

الصوت
صوت القارى
والكلام كلام
البارى

وكذلك ذكر فى 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 - المحرات ٢ : ٤٩ . وقال : « إِنَّ الَّذِينَ يَغُضُّونَ أَصْوَاتَهُمْ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ أُولَئِكَ الَّذِينَ امْتَحَنَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ لِلتَّقْوَى - المحرات ٤٩ : ٥٠ » . وقال لقمن لابنه : « وَأَقْصِدْ فِي مَشْيِكَ وَاغْضُضْ مِنْ صَوْتِكَ ط إِنَّ أَنْكَرَ الْأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ - لقمان ٣١ : ١٩ » .

الصوت
المسموع هو
صوت العبد

وفى سنن أبى داود عن جابر أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقول فى الموسم : « أَلَا رَجُلٌ يَحْمِلُنِي إِلَى قَوْمِهِ لَا يَبْلُغُ كَلَامَ رَبِّي ، فَاِنْ قَرِيشًا قَدْ مَنَعُونِي أَنْ أَبْلُغَ كَلَامَ رَبِّي » .

- ١ - رواه البخارى تعليقا فى التوحيد ، وأخرجه موصولا فى كتاب « خلق أفعال العباد » من حديث البراء بن عازب . وأخرجه أحمد ، وأبو داود ، والنسائى ، وابن ماجه ، والداريمى ، وابن حزيمة ، وابن حبان .
- ٢ - أخرجه ابن ماجه ، وابن حبان ، والحاكم ، والبيهقى فى الشعب ، من حديث فضالة بن عبيد ، وذكره البخارى فى « خلق أفعال العباد » . وقوله « أَدْنًا » أى استماعا . والقينة : الجارية مفضة كانت أو غير مفضة .
- ٣ - أخرجه أحمد ، وأصحاب السنن . وصححه الحاكم - عن « تحفة الأحوف » نقلًا عن الحافظ ابن حجر . وليس فى أبى داود والترمذى لأبلغ كلام ربى . قال الحافظ فى « الفتحة » : ومن شدة اللبس فى هذه المسئلة كثر نهى السلف عن الخوض فيها ، واكتفوا باعتقاد أن القرآن كلام الله غير مخلوق « ولم يزيدوا على

عود إلى أصل الموضوع

فُرْسِلَ الله وسائط في تبليغ رسالاته ، كما قال تعالى : يَا أَيُّهَا الرِّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ
إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ - المائدة ٥ : ٦٧ . وقال تعالى : إِلَّا مَنْ ارْتَضَىٰ مِنْ رَسُولٍ فَانَهُ يَسْلُكُ
مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا ٥ لِيَبْلُغَ أَنْ قَدْ أَبْلَغُوا رِسَالَاتِ رَبِّهِمْ - الجن ٧٢ : ٧٢
و ٢٨ وقال (٥٣٩) تعالى عن نوح : وَلَكِنِّي رَسُولٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ ٥ ابْلِغْكُمْ
رِسَالَاتِ رَبِّي - الأعراف ٧ : ٦١ و ٦٢ . وكذلك قال هود (الأعراف ٧ : ٦٧ و ٦٨)

وفي صحيح البخاري عن عبد الله بن عمرو عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال :
« بَلِّغُوا عَنِّي وَلَوْ آيَةً ، وَحَدِّثُوا عَنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلَا حَرَجَ ، وَمَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعِدًّا
فَلْيَتِمِّمْهُ مِنَ النَّارِ » ٢ . وفي السنن عن زيد بن ثابت وابن مسعود أن النبي
صلى الله عليه وسلم قال : نَصَرَ اللَّهُ أَمْرًا سَمِعَ مِنْهُ حَدِيثًا فَبَلَّغَهُ إِلَى مَنْ يَسْمَعُهُ . قُرْبُ
حَامِلُ فَقِهِ غَيْرِ فَقِيهِ . وَرُبُّ حَامِلِ فَقِهِ إِلَى مَنْ هُوَ أَفْقَهُ مِنْهُ ٣ . وفي الصحيحين
عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال في حجة الوداع : « لِيُبَلِّغَ الشَّاهِدُ الْغَائِبَ ، قُرْبُ
مَنْ يَبْلُغُ أَوْعَى مِنْ سَامِعٍ » ٤ .

والمقصود هنا أئمة الخفاء الذين يعبدون الله وحده لا شريك له وهم مسلمون
وجميع الأنبياء وأئمة المسلمين مؤمنين . وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ

(بقية التعليق السابق) ذلك شيئاً ، وهو أسمى الأقوال . والله المستعان .

١ - في الأصل بدل هذه الآية : إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ مَبِينٍ ، . 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 ، والداري . ولفظ الترمذي : نَصَرَ اللَّهُ أَمْرًا سَمِعَ مِنْهُ
حَدِيثًا خَفِظَهُ حَتَّى يَبْلُغَ غَيْرَهُ . قُرْبُ حَامِلِ فَقِهِ إِلَى مَنْ هُوَ أَفْقَهُ مِنْهُ . وَرُبُّ حَامِلِ فَقِهِ لَيْسَ بِفَقِيهِ ، .
وحديث ابن مسعود أخرجه أحمد ، والترمذي . وابن ماجه ، وابن حبان . ولفظ الترمذي : نَصَرَ اللَّهُ أَمْرًا
سَمِعَ مِنْهُ شَيْئًا فَبَلَّغَهُ كَمَا سَمِعَهُ . قُرْبُ يَبْلُغُ أَوْعَى مِنْ سَامِعٍ ، .

٤ - هو طرف من حديث أبي بكر الطويل في خطبة يوم النحر ، أوله : « إِنَّ الزَّمَانَ قَدْ اسْتَدَارَ » الخ ، أخرجه

البخاري ، ومسلم ، وأحمد ، والنسائي . وفيه : قُرْبُ يَبْلُغُ ، من دون من ،

٥ - الذين ، خبر ، أن ، و الخفاء ، اسمها .

كون الرسل
وسائط في
تبليغ الرسالة
فقط

كون العلماء
وسائط في
التبليغ عن
الرسول

برون الخفاء
هم المسلمين

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 الحواريين أنهم كانوا مسلمين . ونوح أول رسول بُعث إلى أهل الأرض ، كما ثبت ذلك في الحديث المتفق على صحته - حديث الشفاعة^١ - عن النبي صلى الله عليه وسلم .

كون جميع
الأنبياء
مسلمين

فمن جعل ما يثبت الخفاء من توسط البشر أو توسط الملائكة من جنس ما يثبت المشركون وأخذ بفاضل بين البشر والملائكة لم يكن عارفاً بدين الاسلام .

مدام صنف
المعرفة بدين
الاسلام

بل قول الخفاء هو ما قاله الله تعالى في كتابه حيث قال : ما كان لبشر أن يُؤتيه الله الكتب والحكم والنبوة ثم يقول للناس كونوا عباداً لي من دون الله (٥٤٠)

قول الخفاء
في توسط
٥٤٠ البشر

ولكن كونوا ربيّين بما كنتم تعلّمون الكتب وبما كنتم تدّرسون . ولا يأمركم أن تتخذوا الملائكة والنبيين أرباباً . أي أمركم بالكفر بعد إذ أنتم مسلمون - آل عمران ٣: ٧٩ و ٨٠ . فمن اتخذ هؤلاء أرباباً كما يقول من يجعلهم وسائط في العبادة والدعاء ونحو ذلك فهو كافر .

وصاحب الكتب المضمون بها ، قد جعل الملائكة والنبين وسائط وجعل هذه شفاعتهم موافقة للفلاسفة ، كما تقدم من أن هذا القول شر من قول مشركي العرب^٢ .

جعل الغزال
الملائكة
والنبين
وسائط
١٥

وجاء بعده صاحب كتاب السر المكتوم في السحر ومخاطبة النجوم^٣ ، فذكر فيه الشرك الصريح من عبادة الكواكب والجن والشياطين ، ودعواتها ، وبخورها . وخواتيمها ، وأصنامها التي تجعل لها على مذهب المشركين - الكلدانيين والكشديانيين - الذين بُعث إليهم إبراهيم الخليل . وتبى على ذلك القول بقدم العالم ، وأن لا سبب

سر المكتوم
وما فيه من
الشرك
الصريح

١ - هو حديث الشفاعة الطويل الذي أخرجه الشيخان عن أنس بن مالك . وفيه « فيقول (آدم) : لست هناك ... ولكن اتوا نوحاً - أول نبى بعث الله تعالى إلى أهل الأرض - وإليه الإشارة .

٢ - تقدم ذلك بالبط في ص ١٠٢-١٠٣ .

٣ - السر المكتوم : تأليف الامام غر الرازى ، تقدم ذكره في ص ٢٨٦ مع بيان الخلاف في مصنفه .

لحدوث الحوادث إلا مجرد حركة الفلك . كما يقوله هؤلاء القائلون بقدم العالم الذين هم شرّ من مشركي العرب .

وكذلك ذكر في تفسير حديث المعراج ما هو مبني على أصول هؤلاء الذين هم أقفر 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 ، ويثبتون لأنفسهم إسراء ومعراجاً .

وهذه خيالات تلقىها الشياطين مناسبة (٥٤١) لما يمتقدونه من الاتحاد على عادة الشياطين في إضلال بني آدم ، فانما يُضلّونهم بما يقبلونه منهم وما يوافق أهواءهم .
والحمد لله رب العالمين .

قال الناسخ 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 :

١٥

بلغت مقابلة بأصل المصنف بخطه

المقروء عليه رضى الله عنه في سنة ثمان وعشرين وسبعمائة (في سبع ذى الحجة)

وقد قرأت عليه أوائل هذه النسخة وكتب بخطه على

هو أمشها زيادات له تمه

. . . قرأت . . . النسخة . . .

استدراك

ابن الأتباري المتأخر — ص ٨ س ١٧ :

هو كمال الدين أبو البركات عبد الرحمن بن محمد بن عبيد الله بن أبي سعيد الأنباري النحوي، كان ثقة، فقيهاً، مناظراً، غزير العلم، زاهداً، عابداً، صاحب نزهة الألباء في طبقات الأدباء، و«الانصاف في مسائل الخلاف بين البصريين والكوفيين»، و«أسرار المريّة»، وغيرها. توفي ببغداد سنة ٥٧٧ هـ. وأما ابن الأنباري المتقدم فهو أبو بكر محمد بن القاسم بن محمد بن بشار الأنباري المتوفى سنة ٣٢٨ هـ.

أبو الميمون النسفي — ص ١٥ س ١٦ :

هو أبو المعين ميمون بن محمد بن محمد بن معتد بن مكحول النسفي الحنفي، إمام فاضل جامع الأصول. صاحب «تصرة الأدلة، في الكلام، مجلد ضخم»، و«بحر الكلام»، و«التبديد لقواعد التوحيد»، وغيرها. كنيته «أبو المعين»، و«ميمون»، اسمه. توفي سنة ٥٠٨ هـ.

أبو هاشم — ص ١٥ س ١٦ :

هو أبو هاشم عبد السلام بن أبي علي محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبائي البصري المتكلم، شيخ المعتزلة وابن شيخهم، رئيس الفرقة البهشية نسبة إلى «أبي هاشم»، توفي سنة ٣٢١ هـ.

الموسوي — ص ١٥ س ١٧ :

هو أبو القاسم علي بن الحسين بن موسى من أحفاد الحسين بن علي بن أبي طالب رض، الحسيني الموسوي الشيعي البغدادي، المعروف بالشريف المرتضى أخو الشريف الرضي، كانت 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. توفي سنة ٤٣٦ هـ.

محمد بن الهيثم — ص ١٥ س ١٨ :

هو من متكلي الكرامية، أصحاب أبي عبد الله محمد بن كرام السجستاني العابد المتكلم المبتدع المتوفى سنة ٢٥٥ هـ. ومن فرق الكرامية «الميصية». ذكر الشهرستاني مقالاته في «الملل والنحل»، وفي «نهاية الاقدام في علم الكلام». ولم نقف على أحواله وسنة وفاته.

أبو القاسم الأنصاري — ص ١٦ س ١ :

هو أبو القاسم سلسان (وقيل سليمان) بن ناصر بن عمران بن محمد بن إسماعيل، الأنصاري النيسابوري الشافعي المتكلم الصوفي، تلميذ إمام الحرمين وشيخ أبي الفتح الشهرستاني، صاحب «شرح الإرشاد»، وكتاب «الغنية» في فروع الشافعية، توفي سنة ٥١٢ هـ.

الشيخ أبو حامد — ص ١١٩ س ٧ :

هو الشيخ أبو حامد أحمد بن محمد بن أحمد الأسفرائني، ويعرف ابن أبي طاهر أيضاً، شيخ العراق وإمام الشافعية. له «التعليق الكبير»، في الفروع، و«تعاليق في شرح مختصر المزني»، وغيرها. توفي سنة ٤٠٦ هـ.

القاضي يعقوب — ص ١١٩ س ٨ :

هو القاضي أبو علي يعقوب بن إبراهيم بن أحمد بن سطورا الكبير البرزيني الحنبل . تفقه على القاضي أبي علي ، وصف كتباً في الأصول والفروع ، وكان أعرف قضاء الوقت بأحكام القضاء والشروط ، توفي سنة ٤٨٦ أو ٤٨٨ هـ — « طبقات الحنابلة » ، و « الشذرات » .

الحلواني — ص ١١٩ س ٨ :

هو أبو الفتح محمد بن علي بن محمد الحلواني الحنبل . تفقه على القاضي أبي علي يعقوب تلميذ القاضي أبي بلي . توفي سنة ٥٠٥ هـ — « طبقات الحنابلة » .

الكزولي (وقد طبع « الكرولي » خطأ) — ص ١٢٧ س ١٣ :

هو أبو موسى عيسى بن عبد العزيز بن بلبلخت (كسر قد) بن عيسى بن يوماريلي الجزولي (كالأصول) نسبة إلى جزولة — ويقال لها أيضاً « كزولة » ، بالكاف — بطن مشهور من البربر ، البزدكني البربري المراكشي ، إمام في علم النحو ، صاحب « المقدمة الجزولية » ، في النحو ، وقسم « القانون » . توفي سنة ٦٠٧ هـ — « بغية 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 ، وص ٢٧٩ س ١ :

قد نقل القفطي كلام ابن سينا عن نفسه : « كان أبي ممن أجاب داعي المصريين ، ويعد من الاسماعيلية ، وقد سمع منهم ذكر النفس والعقل على الوجه الذي يقولونه ويعرفونه هم . وكذلك أخي ، الخ ، — أخبار الحكماء » ط . مصر سنة ١٣٢٦ هـ ، ص ٢٦٩ .

« الصنع أحسن من توحيد الفلاسفة » — ص ٢٢١ س ١٠ :

في الأصل « الصمغ » ، من غير نقط ، ولعله « الصقع » ، بالظ ، صقع الحمار يضطره ، أي أخرج ربحاً مصنوعاً من دبره في وطوبة وانتشار — معجم لين المستشرق (E. W. Lane) . أو هو من قولم « صه صاقع ، أي اسكت يا كذاب » ، والصاقع : الكذاب .

إننا نظن أنه يمكن تعيين وقت كسوف من الكسوفات السابقة بالحساب الفلكي بالضبط ،

الخ . — تعليقاتنا على تاريخ وفاة إبراهيم بن النبي صلى الله عليه وسلم ، ص ٢٧٣ :

قد كلنا الأستاذ هري مر برانفكر بهت (Prof H. P. Bhatt) الفلكي الأحمدآبادي الهندي لحساب الكسوف المرئي بالمدينة 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 بالمدينة الواقع 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 الظنون » ، كتاب « الأمد 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 ٢٤. به عليه المستشرق بروكلمان، ولكن خطأ فقال كتبت سنة ٥٢٩، وقال مجلد ٤. ولم نقف على سنة وفاته غير أن الشهرستاني المتوفى سنة ٥٤٨ هـ ذكره فيمن ذكره من فلاسفة الاسلام 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 س ٩ و ١٠:

ولعل هذا المصنف هو ما وصفته مجلة «الزمراء» المصرية، م ٤، ص ٥٦٩، باسم «القياس في الشرع الاسلامي» لابن تيمية وابن القيم رحم، ط. المطبعة السلفية. قالت في نقدها: «لشيخ الاسلام ابن تيمية نظرية في التشريع الاسلامي... أن كل نص في الاسلام موافق لما يوجهه 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 س ١٠-١٢: وعذا لفظ ابن سينا في «الكشف عن ماهية الصلوة وحكمة تشريعها» (جامع البدائع، مصر ١٣٣٠ هـ، ص ٢-١٤):

«فأذن حقيقة الصلوة علم الله سبحانه وتعالى بوحديته ووجوب وجوده وتنزيه ذاته وتقديس صفاته في سوانح الاخلاص في صلاته» — ص ٨. «فاعلم أن الصلوة منقسمة قسمين — قسم منها ظاهر وهو الرياضي ويتعلق بالظاهر. وقسم منها باطن وهو الحقيقي ويلزم الباطن» — ص ٨. «والقسم الظاهر الرياضي مربوط بالأجسام... ويجري مجرى السياسات للابدان لانتظام العالم» — ص ٨-٩. «إن القسم الظاهر الرياضي... تضرع واشتياق من هذا الجسم... إلى فلك القمر... فإنه مربى الموجودات متصرف في المخلوقات... والقسم الباطن الحقيقي... تضرع إلى ربه بالنفس الناطقة... من غير إشارة بجهة ولا اختلاط ببدن... والأمر العقلي والفيض القدسي ينزل من سماء القضا إلى حيز النفس الناطقة بهذه الصلوة، ويكلف بهذا التعمد من غير تعب بدني ولا تكليف إنساني» — ص ١١-١٢.

برئنا إلى الله من معشر — الآيات — ص ٥١٠ س ١٤:

قال محمد شرف الدين يالتقايا، مصحح «كشف الظنون» ط. استنبول ١٣٦٢ هـ، تحت مادة «الشفاء»، لابن سينا، ج ٢، عاود ١٠٥٥: كتب الشيخ أبو سعيد أبو الخير معرضاً لابن سينا:

قطعتنا الأخوة عن مشر * بهم مرض من كتاب الشفاء
فاتوا على دين رسطالس * وعشنا على دين المصطفى