

كتاب الرد على المنطقيين

للامام العلامة ، شيخ الاسلام ، قدوة الأئمة ، بقية السلف الكرام

تقي الدين أبي العباس أحمد بن تيمية الحراني

المتوفى سنة ٧٢٨ هـ

مصدر بمقدمة العلامة

السيد سليمان الندوي

لقد
عبد الصمد دار خلد الدين المكتبي

لقد الاول من نسخة موصلة

لقد المكتبة
مكتبة دار الكتب والادب

في

١٣٦٨ هـ ١٩٤٩ م

کتاب

الرد على المتن

[illegible]

صورة غلاف النسخة الخطية من كتاب الرد على المنطقيين، محفوظة بخزانة الكتب الآصفية بحيدرآباد الدكن تحت رقم ٢١٩ من علم الكلام . وخفاء الصورة لاتساع الغلاف

Printed and published by Abdus-Samad Sharafuddin, at the
Qayyimah Press, 29 Mohammadali Road, Bombay 3

فهرس كتاب الرد على المنطقيين

صفحة	صفحة
١٤	٧
المقام الثاني	مقدمة الناشر
في رد قولهم « إن الحد يفيد العلم بالتصورات »	مقدمة العلامة الدكتور السيد سليمان الندوي
١٤	٣
رأى الامام الغزالي في المنطق	مقدمة المصنف
١٥	٤
فائدة الحد عند المتكلمين	ملخص أصول المنطق واصطلاحاته
١٩	٧
اعتبراف الغزالي باستعصاء الحد في « سيار العلم »	الكلام في أربع مقامات
٢٢	
الرد على كلام الغزالي	المقام الأول
٢٦	٧
صناعة الحد وضع اصطلاحى غير نظرى	في رد قولهم « إن التصورات لا تال إلا بالحد »
٢١	
خلط مقالات أهل المنطق بالعلوم النبوية	وجوه الأدلة على بطلانه
	٧
وجوه الأدلة على بطلانه	الأول : أساس المنطق القول بلا علم
٣٢	٨
الأول : الحد لا يفيد معرفة المحدود	الثاني : تعريف المحدود بمحد آخر يستلزم الدور
٣٥	٨
بدعة ذكر « الاسم المفرد » - استطراد	الثالث : تصور مفردات العلوم بغير الحدود
٣٧	٨
الثاني : خبر الواحد بلا دليل لا يفيد العلم	الرابع : لا يعلم حد مستقيم على أصلهم
٣٨	٩
الثالث : لو حصل تصور المحدود بالحد لحصل	الخامس : الحد الحقيقي إمامتعدر وإمامتعدر
ذلك قبل العلم بصحة الحد	٩
الرابع : معرفة المحدود يتوقف على العلم	
بالمسمى واسمه فقط	معرفة ما لا تركيب فيه
٣٩	١٠
الحد قد يلبه تنبياً	السابع : سبقية تصور المعنى على العلم بدلالة
٤٣	اللفظ عليه
اعتراف ابن سينا بأن من الأمور ما هو متصور بذاته	١١
٤٨	الثامن : إمكان تصور المعنى بدون اللفظ
التحقيق السديد في مسألة التحديد	١١
٤٨	التاسع : جميع الموجودات يتصورها الانسان
مطلوب السائل المتصور للمعنى الجائل بدلالة اللفظ عليه	بمشاعره فقط
٤٨	١١
الترجمة وأحكامها	العاشر : لا يمكن النقص والمعارضة إلا بعد
٤٩	تصور المحدود بدون الحد
معرفة الحدود الشرعية من الدين	١٣
٥١	الحادى عشر : البداهة والنظر ليسا من لوازم
أقسام الحدود اللفظية	المعلومات
٥٣	
الاجتهاد والتأويل	
٥٥	
فصل : مطلوب السائل الغير المتصور للمعنى الجائل باسمه	
٦١	
الخامس : التصورات المفردة يمتنع أن	
تكون مطاوية	

صفحة	صفحة
١٢٦ الثالث : ليس العلم الالهي عندهم علماً بالخالق ولا بالمخلوق	٦٢ السادس : التفريق بين الذاتي والمرضى باطل
١٢٦ ليراد لابن المطهر الحلي وتخطئة المصنف له عليه	٦٤ الكلام على الفرق بين المادية ووجودها
١٣٠ العلم الأعلى عند المنطقيين ليس علماً بوجود	٧٠ الكلام على التفريق بين الذاتي واللازم
١٣٢ الرابع : العلم الرياضي لا تكفل به النفوس ، وإن ارتاضت به العقول	٧٣ السابع : اشتراط الصفات الذاتية المشتركة
١٣٦ الأسباب المغرية بالاستغفال بالعلم الرياضي وما أشبهه	أمر وضحي محض
١٣٨ العلم الالهي 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 ، فضلاً عن كونه يحصل بمجرد علم الفلسفة	٧٧ التاسع : توقف معرفة الذات على معرفة
١٤١ مأخذ علوم ابن سينا وشي من أحواله	الذاتيات وبالعكس يستلزم الدور
١٤٥ تزيف القول بأن الايمان مجرد معرفة الله	١٠٠ أبحاث في حد العلم والخبر
١٤٧ السادس : البرهان لا يفيد أموراً كلية واجبة البقاء في الممكنات	المقام الثالث
١٥٠ الاستدلال بالآيات وقياس الأولى في القرآن	في رد قولهم : إن التصديقات لا تنال إلا بالقياس ،
١٥٨ شناعة دعهم أن علم الله أيضاً يحصل بواسطة القياس	١٨ حصر حصول العلم في القياس قول بغير علم
(انتهى الوجه السادس من المقام الثالث)	٨٨ الفرق بين البديهي والنظري أمر نسبي محض
١٥٩ فصل : أقوال المنطقيين في الدليل والقياس	٩٢ بطلان منهم الاحتجاج بالمتواترات والمجربات
١٦٢ بطلان حصر الأدلة في القياس والاستقراء والتثليل	٩٠ إنكار المتواترات هو من أصول الاتحاد
١٦٣ الاستدلال بالكلّي على الكلّي وبالجزئي على الجزئي الملازم له	١٠١ شرك الفلاسفة أشنع من شرك أهل الجاهلية
١٧٣ فصل : إبطال قولهم : إن الاستدلال لا بد فيه من مقدمتين	١٠٧ بطلان دعواهم : لا بد في البرهان من قضية كلية
المنطق أمر اصطلاحي وضعه رجل من اليونان	١١٠ فساد قولهم بأنه لا بد في كل علم نظري من مقدمتين
١٧٧ مقالات خفيفة للمتألفة والمتصوفة في الأنبياء المرسلين	١١٥ القضايا الكلية تعلم بقياس التمثيل
١٨٢ حقيقة شخصيات أرسطو والاسكندر وذو القرنين	١٢٠ دعواهم في البرهان أنه يفيد العلوم السكالية
١٨٦ مزيد الكلام على تحديد الاستدلال بمقدمتين فقط	وجوه الأدلة على بطلانه
١٨٧ الامام الغزالي وعلم المنطق	١٢١ الأول : البرهان لا يفيد العلم بشي من الموجودات
١٩٤ تلازم قياس الشمول وقياس التثليل	١٢٥ الثاني : لا يعلم بالبرهان واجب الوجود الخ

صفحة	صفحة
٢٠٤	عود الاقتران والاستثنائي إلى معنى واحد
٢٠٨	فصل: قياس التمثيل لا يفيد إلا الظن عند المناطقة
٢٠٩	إشكالات أوردها نظار المسلمين على قياس التمثيل
٢١١	رد المصنف إشكالاتهم على قياس التمثيل
٢١٤	حقيقة توحيد الفلاسفة — رد قولهم «الواحد لا يصدر عنه إلا واحد»
٢٢٣	كون لفظ «التركيب» مجازاً يطلق على معان
٢٢٥	دليل نقاة الصفات ورد
٢٣٣	رد القول بأن قياس التمثيل لا يفيد إلا الظن
٢٣٨	تمثيل التقسيم الحاصر في مسألة الرؤية
٢٤٦	المقام الرابع
	في رد قولهم «إن القياس يفيد العلم بالتصديقات»
٢٤٨	كون القياس المنطقي عديم التأثير في العلم وجوداً وعدماً
٢٥٨	ليست شريعة الاسلام موقوفة على شيء من علومهم
٢٦٠	من بدع المتكلمين ردهم ما صحح من الفلسفة
٢٦٩	تقابلهم لمنكرى تأثير حركات الفلك في الحوادث مطلقاً
٢٧٥	حقيقة ملائكة الله تعالى و«عقول» الفلاسفة
٢٨٣	أرسطو ومشركو اليونان
٢٨٧	حران — دار الصابئة
٢٨٩	قسطنطين أول ملك أظهر دين النصارى
٢٩٣	فصل: القياس مع صحته لا يستفاد به علم بالموجودات
	وجوه الأدلة على بطلانه
٣٠٠	الأول: بيان أصناف اليقينيات عندهم التي
٣٠٤	ليس فيها قضية كلية
٣٠٧	الكلام على قول الخليل عليه السلام «هذا ربي»
٣١٠	رد لقول من زعم أن عالم الغيب هو العالم العقلي
٣١٣	أغاليط المتكلمين والمنفلسفة
٣١٥	توحيد واجب الوجود عند الفلاسفة
	الثاني: إن المعين المطلوب علمه بالقضايا الكلية يعلم قبلها وبدونها
٣١٨	طريقة القرآن في بيان إمكان المعاد
٣٢٣	محاولتهم معارضة الفطر وتعاليم الرسل
٣٢٨	المقدمات الخفية قد تنفع بعض الناس وفي المناظرة
٣٣٢	اختلاف الفلاسفة فيما بينهم
٣٣٧	كلام النويحي في الرد على المنطق — كتاب والآراء والديانات
٣٤٤	الثالث: عدم دلالة القياس البرهاني على إثبات الصانع
٣٤٥	الكلام على علة الافتقار إلى الصانع
٣٤٨	الكلام على جنس القياس والدلائل مطلقاً
٣٥١	الرابع: التصور التام للحد الأوسط يغني عن القياس المنطقي
٣٥٦	كل تصور يمكن جعله تصديقاً وبالعكس
٣٦١	الخامس: من الأقيسة ما تكون مقدمته ونتيجته بديهية
٣٦٣	السادس: من القضايا الكلية ما يمكن العلم به بغير توسط القياس
٣٦٤	السابع: الأدلة القاطعة على استواء قياس الشمول والتمثيل
٣٧١	الميزان المنزل من الله هو القياس الصحيح
٣٧٥	كل قياس في العالم يمكن رده إلى القياس الاقتراني
٣٧٧	إبطال القول باقتران العلة والمعلول في الزمان
٣٨١	الميزان العقلي هو المعرفة القطرية للتماثل والاختلاف

صفحة	موضوع	صفحة	موضوع
٤٤٤	حاشية	٢٩٤	الثامن: ليس عندكم برهان على علومهم الفلسفية
٤٤٨	سبب نزول قوله تعالى وإن الذين آمنوا والذين	٢٩٥	كأن علم الميتة من الجمرات إن كان علماً
	هادوا - الآية	٢٩٦	سنة الله التي لا تفسد شيئا
٤٥١	الكلام على أخذ الله ميثاق الذين على الإيمان	٢٩٧	التواتر عن الأنبياء أعظم من التواتر عن الفلاسفة
	بمحمد صلى الله عليه وسلم	٢٩٨	كون الفلاسفة من أجل الخلق برب العالمين
٤٥٤	الصائبة - وصواب التحقيق عنهم	٢٩٩	التاسع: الرد على ابن سينا والرازي في كلامهما
٤٥٨	اليوم الآخر كما هو مذكور في القرآن	٣٠٠	في القضايا المشهورة - وفيه ثمانية أنواع
٤٦٢	ضلالهم في نفي علم الله وغيره من الصفات - ورده	٣٠١	الزول: الكلام على تفريقهم بين الأوليات
٤٦٧	الكلام على جعلهم الأقيسة الثلاثة من القرآن		والمشهورات
٤٦٩	الثاني عشر: ككون نفسيهم وجود الجن	٣٠٢	برهان الرازي على هذا التفريق وبيان تناقضه من
	والملائكة والوحي قولاً بلا علم		ثلاثة عشر طريقاً
٤٧١	الثالث عشر: تطريقهم لا يفرق بين الحق	٣٠٣	السادس: برهان آخر للرازي على هذا التفريق
	والباطل بخلاف طريقة الأنبياء	٣٠٤	الثاني: لا دليل على دعواهم أن المشهورات ليست
٤٧٣	الرابع عشر: فساد جعلهم علوم الأنبياء		من اليقينات
	تحصل بواسطة القياس المنطقي	٣٠٥	وإن أن قضائنا بالحق واليقين من أعظم اليقينات
٤٧٤	جعلهم معرفة النبي بالغيب مستفادة من النفس	٣٠٦	التي لا بد من كون المشهورات من جملة القضايا
	القلبية وبيان فسادها من عشرة وجوه		الواجب قبولها
٤٨٩	العاشر: كون الملائكة أحياء ناطقين لا صوراً خيالية	٣٠٧	الرابع: خاصة العقل والقدرة استحسان الحسن
٥٠١	كون حصول العلم في قلوب الأنبياء بواسطة الملائكة		والاستصحاب التبع
٥١١	الفرق بين طرق متكلمي الإسلام وطرق الفلاسفة	٣٠٨	الخامس: في كون هذه المشهورات معلومة بالقدرة
٥١٦	الفناء المذموم والفناء المحمود	٣٠٩	السادس: في كون الواجب لاعتقاد هذه المشهورات
٥٢٢	مقالات للفلاسفة لم يذهب إليها أحد من المسلمين		من لوازم الإنسانية
٥٢٦	الشفاعة الشريكة المنفية والشفاعة الشرعية الثابتة	٣١٠	السادس: رد ابن سينا على نفسه في قوله بأن
٥٢٩	حضر أقسام المدعين من دون الله ونفي كل واحد		المشهورات لا تدرك بقوة النفس
	منهم	٣١١	الثامن: رد قولهم إن العقل بمجرد لا يقضي في
٥٣٤	قول الفلاسفة في الشفاعة أعظم شركاً من قول غيرهم		المشهورات بشيء
٥٣٦	ليس توسط البشر عند الخفاء كتوسط الله	٣١٢	العاشر: لا حجة على تكذيبهم بأخبار
	عند الفلاسفة		الأنبياء المستأجرة عن قيامهم
٥٤٦	استدراك في التعليقات	٣١٣	الحادي عشر: بطلان قولهم: إن القياس
٥٤٩	جدول الخطأ والصواب		البرهاني والخطائي والجدلي هي المذكورة
	تم: الفهرس		في سورة النحل
			كلام أهل الفلاسفة في الأنبياء عليهم السلام

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 وتوحيداً . 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 .

ومصنفه هو الامام تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام بن عبد الله بن الحنضر 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 أسماً للفكر البشري منذ أقدم العصور قبل الإسلام ، وتطوراته 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 وجراحة نادرة المثال . كتاب يفرق بين الحق والباطل ويميز بين الصحيح والفساد ويهدي إلى صراط مستقيم ، ويقذف بالحق على الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق .

قام مصنفه أمام جيش كثيف من شبهات مشككة وظنون كاذبة وبدع مضلّة ومحدثات مزخرفة ، فحمل عليه حملات صادقة متسلّحاً بسلاح لا ينكسر ومتدرباً بدرع لا ينخرق . فشتت شمله وفرّق جمعه وهدم حصنه وكشف سرّه وهتك ستره ، وأخرج العالم الإسلامي المتحير من الظلمات إلى النور . قابل وحده أساطينه العظام

ونازل فرداً صناديده الجسام وهو رابط الجأش ثابت الجنان غير هيتاب ولا يحيجام .
فان سألت عن سرّ هذا الاقدام القاهر والهجوم الظاهر تجده مضمرآ في الاعتصام
بكلام ميمّن 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 * ما دمت في كنف الكتاب وحرزه
من كان حارسه الكتاب وذرعه * لم يخش من طعن العدو ووتنه
لا تخش من شبهاتهم وانجل إذا * ما قابلتك بنصره وبعزه
والله ما هاب امرؤ شبهاتهم * إلا لضعف القلب منه وتجزه

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 نحلة من النحل في زمن من الأزمان ،
حيث قال في بعض مصنفاته :

« 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 باحسان ومن
سلك سبلهم . ثم إذا عرف ما يسنه الرسول نظّر 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 ، فان الميزان مع الكتاب ، والله أنزل
الكتاب بالحق والميزان . فهذا سبيل الهدى والسنة والعلم . » وقال أيضاً : « الالفاظ
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 ويردّ إلى
الأول . هذا طريق أهل الهدى والسنة . »

ولقد أوتي المصنف رحمه الله حظاً وافراً من هذه الحكمة وسُلط على استعمالها كل التسليط، والله يؤتي الحكمة من يشاء، ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً. وهذه إشارة إلى بخلصة ما في الكتاب، أما تفصيله فموضوع بحث مستوعب وقد تحللي 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 ولكننا نؤجله إلى فرصة أخرى ونحيل القارىء على مصادرها المعروفة، مثل «العقود الدرية في مناقب شيخ الاسلام أحمد بن تيمية» لتلميذه الرشيد الحافظ شمس الدين محمد بن أحمد بن عبد الهادي المقدسي، صاحب «الصارم المنكى في الرد على ابن السبكي»، المتوفى سنة ٧٤٤هـ، ط. مصر سنة ١٣٥٦هـ؛ و«القول الجلي في ترجمة شيخ الاسلام ابن تيمية الحنبلي» لصفي الدين الحنفي البخاري؛ و«الكواكب الدرية في مناقب الامام ابن تيمية» للشيخ مرعي بن يوسف الصكرمي الحنبلي، المتوفى سنة ١١٣٣هـ، كلاهما ط. مصر سنة ١٣٢٩هـ.

وقد ترجم له جماعة، منهم تلميذه الحافظ شمس الدين الذهبي، صاحب «تاريخ الاسلام» الكبير، المتوفى سنة ٧٤٨هـ؛ وتلميذه الحافظ عماد الدين ابن كثير، صاحب «البداية والنهاية»، المتوفى سنة ٧٧٤هـ؛ والحافظ ابن رجب الحنبلي المتوفى سنة ٧٩٥هـ في «طبقات الحنابلة» غير مطبوع؛ والحافظ ابن حجر العسقلاني المتوفى سنة ٨٥٢هـ في «الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة»، ط. حيدرآباد الدكن سنة ١٣٤٨هـ، ج ١، ص ١٤٤-١٦٠. وقد أوردت «دائرة المعارف الاسلامية» 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 والاخلاق» الانجليزية للستر هيستنج، ط. ايدمبرو سنة ١٨١٤م.

وصف
النسخة الخطية

ونسخة الأصفية كتبها بعض تلامذة الشيخ المصريح اسمه بآخر الكتاب، وهو محمود بن أحمد بن حسن الشافعي. كتبها بخط النسخ الجلي المسلسل، تمتد الحروف

مستديرة الزوايا غير منقوطة إلا قليلا ، ومحلى في كثير من المواضع بفضول النقط والعلامات يضلل القارئ ، بحبر أسود ضارب إلى الحمرة قليلا على ورق متين أسمر اللون خفيفة ، بالقطع الكبير . عدد صفحاتها ٥٤١ بترقيم حديث بقلم الرصاص بالأرقام الأردنية . أما الترقيم الأصلي فبالحبر بالحروف الأبجدية على كل ورقة دون الصفحات ، فأخر الورقة « رعب » أى ٢٧٤ . وطول الصفحة ١٠ قراريط أو $25\frac{1}{4}$ سنتيمترآ ، وعرضها ٧ قراريط أو $17\frac{3}{4}$ سنتيمترآ . وطول المكتوب منها $7\frac{5}{8}$ قراريط أو $19\frac{1}{4}$ سنتيمترآ ، وعرضه $4\frac{3}{4}$ قراريط أو ١٢ سنتيمترآ . وعدد السطور في كل صفحة يختلف ما بين ١٨ و ٢٥ سطرا ، وعامته ٢٠ و ٢١ و ٢٣ سطرا .

الفلاف وعنوان 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 أخر في 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 ، نضرب عن إعادة ذلك صفحا في هذه العجالة اكتفاء بصورته في أول الكتاب .

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

المقابلة بأصل المقابلة بأصل وجاء في الصفحة الأخيرة (أنظر الصورة) : « بلغت مقابلة بأصل المصنف بخطه المقروء عليه رضى الله عنه في سنة ثمان وعشرين وسبعمائة ، 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 مقابلتها قد انتهت في سنة ٧٢٨ هـ - سنة وفاة المصنف - بل متصلا بعد وفاته وكانت في ٢٠ ذى القعدة منها ؛ وأن أوائلها قد قرأت على المصنف ، فجاء على هامش ص ٧٥ « بلغ على مؤلفه رضى الله عنه » ؛ وأن المصنف رح قد كتب على هوامشها بخطه الشريف ؛ وأن من تلك الكتابات ما هو زيادات له على أصل تصنيفه ، فاحتوت على مواد لا توجد فيه ، وذلك ما امتازت به هذه النسخة على نسخة المصنف بخطه .

تفحصنا عن خط الشيخ وكتابته فوجدناها في عدة مواضع من أوائل الكتاب .
وجدناها في صفحات ١٠٩ ، ١١٠ ، ١١١ ، ١١٢ ، ١١٣ ، ١١٤ ، ١١٥ ، ٢١ ، ٢٢ ، ٢٣ ، ٢٤ ، ٢٨ ، ٢٩ ، ٣١ ، ٣٢ ، ٣٤ ، ٣٨ ، ٤٢ ، ٤٥ ، ٤٩ ، ٥٥ ، ٦٢ ، ٦٥ . وخطه مطابق لخط إمضائه الذى نشرت صورته بأول رسالة « الاجتماع والافتراق فى الحلف بالطلاق » ط الأستاذ محمد عبد الرزاق حمزة ، مصر سنة ١٣٤٢ هـ . وإنا لنستحف القارئ بصور فوتوغرافية لخمس صفحات هامة من الكتاب قد تجلّت فيها كتابة الشيخ بخطه الشريف تحفة ثمينة وهدية فاخرة لمن يقدر قدرها ، وهى صفحات ١٠ ، ٢٩ ، ٤٥ ، ٥٥ و 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 بالإيجاز فى تمام وبالسريعة فى وضوح ، ويدل على ذهن وقاد مفكر ، وقلب حتى مقدم ، وفكر ناضج سيال ، وبنان ذات ثبات ومهارة . لا يكاد يقرأ من شدة إيجازه ، وإذا قرأ فلا يكاد ينكر أو يجحد . 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 .

مثال خط
المصنف

ولنضرب مثالين لما أشكل من خطه . زاد الشيخ عبارة قدر ستة أسطر في عرض
الحاشية اليمنى من ص ٥٥ ، وقد أعادها بتمامها بعض من طالع الكتاب بخطه بأسفل
الصفحة (أنظر الصورة) . ووقع في السطر الثاني منها ما قرأه هذا الكاتب « ودخول
من خرج منه منى فاسد » في قوله وإن كنتم جنباً فاطمروا ، ولكن كلمة « فاسد » لا
تشبهها صورة ولا تستقيم معنى ، بل هي أشبه بكلمة « فائسل » ، 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 احتلاماً ، 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 الذائق
للماهية » . وفي ابتداء السطر الثالث منها كلمة قد انطمس بعضها وقراءتها أصعب من
الأولى ، وهي « قوالون » أيضاً حيث قال « وقوالون بأنه لا يتأخر عن الماهية » . ومن
عسى أن يقرأها « قوالون » ؟ وحصلت هنا عجبية إذا انحلت انحلت الكلمة ، وذلك
كان الشيخ قد أخطأ أولاً فكتب « وقوال » بصيغة الافراد ولكنه استدرك الخطأ
حالا ، فاما أن ترك اللام على حالها وكتب بعدها « لون » أو ضرب على اللام بضربة
خفيفة لا تظهر الآن في حالتها المطموسة ، والله أعلم بالصواب .

تقسيم
الكتاب

انقسم الكتاب في أربع مقامات كل منها أكبر من الذى 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 ، واقتنع كل منها سوى الأول بكلام عمومى
على سبيل التمهيد ، واختتم المقام الثالث بزيادة ثلاثة فصول ، وقد تحلل الكتاب أبحاث
شتى — وبعضها مكررة — على سبيل الاستطراد على عادة المصنف .

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

وضع هذه
الطبعة
وترويضها

فصل ولا عنوان . فكل ما ترى فيه من العناوانات في صلب المتن أو في الحواشي فن وضعنا ، وليس من المصنف ، اللهم إلا قسماً من العناوانات قد اخترناها مما كتب على حواشي الأصل وقد فائنا 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 المتروضة أو المفسرة ، وعلامات السؤال والتعجب ، وضبط الكلمات المهمة أو المشكلة فمن اجتهادنا وبذمتنا . والأرقام الصغيرة بين قوسين في صلب المتن تدل على أعداد صفحات أصل الكتاب . وما وضعنا كل ذلك إلا تسهيلاً لاقتناء أبحاث الكتاب وتقريباً لفهم معانيه كما هو المعهود في أرقى فن الطباعة الحديثة في الغرب والشرق .

التصحيح
والنسيق

أما الآيات فقد بالغنا في تصحيحها بعد عرضها على المصنف بالرسم المصري وإعرابها كلها أو بعضها المشكل وترقيم أعدادها مسبوقة باسم السورة الواقعة فيها مع رقم عددتها . واستخرجنا ما ورد فيه من الأحاديث النبوية وعزوناها إلى من خرجها من أرباب كتب الحديث وعلقنا عليها ما احتاج إلى تعلقه . وقد أرغنا ترجمة من جاء ذكره من الأعلام على وجه الاختصار المفيد . وأشرنا إلى ما حضرنا من مراجع بعض الأبحاث في تأليفات أئمة المصنف أو للحافظ ابن القيم ، ووضعنا فهرساً لمحتويات الكتاب .^{١٥} واهتمنا فيه ما استطعنا من أمر التصحيح إذ هو المقصود الأعظم ، المطلوب رعايته في طبع الكتاب ، ولو كلفنا ذلك صرف الوقت الكثير والجهد المتعب الخطير ومن المال غير يسير . وبالجمله كان قصارى جهدنا إبراز هذا السفر الجليل إلى عالم المطبوعات في قالب قشيب جميل بلب سليم غير عليل . ولا ندعى الكمال ولا ينبغي ، بل نرجو العفو ورضى الطرف عما فيه من النقص والخلل .

٢٠

حصول النقل
من دائرة
المعارف

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

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

أوشك الكتاب أن ينتهي من الطبع إذ حدثت عاصفة شديدة مع طوفان أصاب بعض مناخنا 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 تولّينا بأنفسنا مقابلة القدر المطبوع وما بقي من الطبع على أصل الأصفية ، وذلك بعد تمام طبع ٤٨٠ صفحة من الكتاب . فعملنا جدولاً كاملاً لتصحيح الأغلاط كلها والحقنا في آخر الكتاب حتى إذا صحّح بموجه يرجي أن يكون طبق الأصل . ولما للأسف جد الأسف على هذا الخلل القادح ولكنه كان أمراً مقضيّاً ، 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 ولطف شديدين . فلله الحكمة البالغة في كل ما يقضى وبقدر ، وعسى أن تكرر هوا شيئاً ويجعل الله فيه خيراً كثيراً . وسنستدرك هذه النقائص في الطبعة الثانية إذا شاء الله وقدر .

وقد عملنا فهرس مفيدة للكتاب كـ فهرس الأعلام ، والكتب ، والأماكن ، والفريق ، ونريد أن نعمل فهرساً عاماً لموضوعات الكتاب مرتباً على حروف المعجم ، فإنه مفتاح لكنوز الكتاب وخزائنه التي تبقى محجوبة عن الأنظار غير متيسّرة للطلاب بدونها . ولكنه لم يتيسّر طبعها لضيق الوقت ، ولعلنا أتبعنا الكتاب بتممة تحتوي على ذلك كله ، والله هو المستعان .

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

هذا ، فقال في مقدمة مختصره : « فما زال الناس قديماً وحديثاً يعيرون المنطق ويذمونهم ويؤلفون السكتب في ذمته وإبطال قواعده ونقضها وبيان فسادها . وآخر من صنف في ذلك شيخ الاسلام ، أحد المجتهدين ، تقي بن تيمية . فله في ذلك كتابان : أحدهما صغير ولم أقف 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 بالمتصود بما ذكر استطراداً ، أو ردّاً على مسائل من الهيات ونحوها ، أو مكرراً ، أو نقضاً . ١٠ عبارات 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 علي سامي النشار ، صفحاته ١٤٣ ، بالقطع المتوسط . طبع عن نسخة خطية في مكتبة الأزهر سقيمة ، وقابلنا نسختنا عليها فألفيناها مشحونة بالأغلاط ، غير أننا قد استفدنا منها في تصحيح بعض الأغلاط ١٥ الموجودة في نسختنا ، ورمزنا إليها بـ « س » . وبالتالي سيجد مصححه الفاضل في طبعتنا هذه خير عون على تصحيح المختصر عند إعادة طبعه .

ما زالت أمينتنا طبع هذا الكتاب الفذ منذ عرفنا النسخة الأصفية 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 بمباى سنة ١٣٦٢ هـ . ف تبرع 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

مساعدة
الحكومة
السعودية

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

اعتراف
الحمل

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 راحة الله خان إذ سمح لنا الاستفادة عن نسختها النادرة الوجود وأخذ الصور الشمسية عنها ، ومحّب العلم والعلماء العالم السانّي الكريم الشيخ محمد نصيف من أعيان جدّة (الحجاز) إذ له سابق الفضل في حثّ دائرة المعارف العثمانية لاعطائنا نسخة من الكتاب ومؤازرتنا الثابتة أثناء طبعه ، وصاحب الفضل والكرم عالم المعقول والمنقول حضرة الأستاذ الأكبر السيد أحمد أبو الكلام آزاد حيث كتب لنا وصية رسمية من قبل حكومة الهند إلى أرباب السلطة بحيدرآباد لمساعدتنا حين سفرنا إلى تلك الديار . فجزاهم الله كلهم أحسن الجزاء .

وأخيراً لا يسعني إلا الاعتراف بما قام به شقيقاي عبيد الحكيم شرف الدين و خليل 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 القيمة ، إسلام آباد (بمري)

بحوار بمبای (الهند)

عبد الصمد شرف الدين الكتبي السمرول

١٨ شوال ١٣٦٨ هـ ١٤ أغسطس ١٩٤٩ م



مقدمة للعلامة الدكتور السيد سليمان الندوي ، مدير مجلة « معارف » ، أعظمكزّه
حصلناها قبيل صدور الكتاب في آخر اللحات وقلة الصفحات

كتاب الرد على المنطقيين

هذا كتاب لم ينسج على منواله ولم يسبق له نظير . فهو نقد ما قاله وأصله وأسمه
أرسطو حكيم اليونانيين في نقد أدلة العقل وترجيح بعضها على بعض بأصول وقواعد
وقوانين تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر وترتيب المعلوم لتحصيل المجهول ،
وسماها علم المنطق .

نقل هذا العلم في جملة ما نقل من العلوم اليونانية إلى العربية أيام حضارة العباسيين
في القرن الثالث للهجرة بأيدي نقلة السريانيين والعبرانيين كما نعرف خبره في كتاب
« الفهرست » لابن النديم البغدادي الموجود في آخر القرن الرابع . فنقل هذا العلم باباً
باباً وفناً فناً حتى تم كله وحصل جلّه عند عارف اللغة العربية .

ولم يزل علماء المنقول من أئمة الدين من المفسرين والمحدثين والفقهاء في معزل منه حتى حرم منهم من
حرمه . ونسب إلى الزندقة من نظر فيه حتى أن جلال الدين السيوطي المتوفى سنة ٩١١ هـ - وقد كان علماء المسلمين
تقروا في هذه العلوم وتوسعوا في معرفة حقيقتهم من باطلهم - وضع رسالة في تحريم علم المنطق .

وقد كان علماء الإسلام قبل أبي حامد الغزالي على فرقتين : فرقة اعتكفوا للمنقول من التفسير والفقه والحديث ،
وأخرى للمعقول من العلوم الطبيعية والآلية والرياضية وغيرها . وقد كانت بينهم حرب شعوان يشنّ بعضهم على
بعض غارة شعواء ، وبينها عداوة وشحنا . فيحسب علماء المنقول حكماء المعقول ملاحدة وزنادقة ، وينسب الحكماء
لإلهم من الجهل بالحقيقة والوجود بما يثبت عند العقل من الحق .

فقام ناس زمن الديلمية وأرادوا التوفيق بين الفرقتين والتطبيق بين العلمين ، وهم مؤلفو « رسائل إخوان
الصفاء » وأمثالهم . فقالوا : ما جاد به الحكماء وما جاء به الأنبياء دين واحد وكلاهما حق . فأصلوا ما قال الحكماء
وأولوا ما جاء به الأنبياء وردّه إلى أقوالهم وتعاليمهم ، وهم الباطنية والاسماعيلية . وفي آخرهم أبو علي ابن سينا
الذي ولده الاسماعيلية وتربى وترعرع في حجورهم كما قال ابن سينا عن نفسه (راجع ترجمته في « طبقات الأطباء »
لابن أبي أصيبعة ، وانظر في هذا الكتاب في حقيفة ١٤١) .

ثم جاء الغزالي من فقهاء الشافعية زمن ملوك السلاجقة من أهل السنة والباطنية في جالهم يحملون على شيوخ
أهل السنة بشككهم وخناجرهم وعلى شيعتهم بشكوكهم ودفاترهم ، فتزلزل عالم الإسلام وزلت أقدام الأفيام
وضلت آراء حملة الأقلام . فقام الغزالي أحسن قيام ، وتسلح بسلاحهم وتدرع بدروعهم ، واختار حقهم وردّه
باطلهم ، فنع ثغور الدين عن غاراتهم . وكتب وألف ووضع كتباً ورسائل ومجلدات في توفيق الرأيين ، فخلط بين

العالمين وأخى بين الحزبين (راجع الكتاب، صفحة ١٩٤ و ١٩٥). فنشأ به متكلمون غرهم زخرفة القول وموهات العقول، فتفرقوا فرقا واختلقوا أقوالا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا (راجع هذا الكتاب، صفحة ١٤٢-١٤٦).

ثم قدّر الله تعالى لهذه الأمة المرحومة من علماء الدين رجلا نافذ البصيرة غيوراً على الدين عارفاً بكتاب الله وسنة رسوله عالماً بأقوال الحكماء ومتميزاً بين حقهم وباطلهم وعارفاً بفتن الحكمة كلها وآراء عقلائهم كلهم ولم يقصّر علمه على أرسطاليس وشارحه ابن سينا بل نظر في علوم جميع طبقاتهم وعرف أنكار فرقهم وطوائفهم وأساكلهم، فرد هذا بهذا ورجع ذلك بذلك. وهو العلامة الامام الحافظ ابن تيمية صاحب هذا الكتاب.

وقد بسطت في مقالي في رد من قال إن حكماء المسلمين لم يكونوا إلا خدسة لأرسطو التي ظهرت في مجلة والثقافة الإسلامية، الصادرة في حيدرآباد الدكن بالانكليزية، المجلد الأول، سنة ١٩٢٧ م. فعمدت مواضع ذكر فيها ابن تيمية فلاسفة اليونانيين وآراءهم وقد آراء ابن سينا وجهله وقال فيه إنه لا يعرف غير أرسطو. وقد أكثر هذا المعنى في كتابه.

وترى في هذا الكتاب ما يدل على أن ابن تيمية له ولوع بكتاب والمعتبر، لأبي البركات البغدادي، وجمعت ما كتبت في آخر كتاب والمعتبر، الذي طبعته دائرة المعارف العثمانية أقوال الامام فيه وفي كتابه في هذا الكتاب وكتابه المعبر، ببيان موافقة صريح العقول لصحيح المنقول، و«منهاج السنة»، فأكثر الشاء عليه، وأخذ منه مسائل استحسنها والقول بتسلسل حوادث لا أول لها. فأول من قال بهذا أبو البركات في «معتبر»، واتبعه فيه ابن تيمية، نقل من كتبه ومقالاته إلا وفيه تصريح بهذه المسئلة. وقد عاب معاصره الأستاذ الامام السبكي في قصيدته بقوله بهذه المسئلة^١.

وأبو البركات هذا لم يقاد أرسطو تقليد ابن سينا. فقال ابن تيمية في هذا الكتاب: «وأبو البركات وأمثاله قد ردوا على أرسطو ما شاء الله». والجزء الأول من كتاب «المعتبر» يشتمل على المنطق. وأبو البركات هذا هو الذي فتح الباب للنقد على منطق أرسطو. واتبعه ابن تيمية في هذا الكتاب وزاد عليه ما جادت به قريحته الموقادة وطبيعته النقادة، وقلبه السبيل وعقله الفعال.

وإذا أُنعمت النظر في هذا الكتاب تجد مسائل منطقية وفلسفية ابن تيمية أبو عذرتها، وهي تطابق كل المطابقة بما قال فلاسفة الأفرنج في هذا العصر في بعض مسائل المنطق والفلسفة. فمناطقة المسلمين كلهم اتبعوا أرسطو في جعل الكمليات أصل العلم وترجيح ما سموه برهانيات وحطّ الشأن من الاستقراء حتى قال العلماء: ١ - هذا ما قال السبكي في قصيدته:

يرى حوادث لا مبدا لأولها في الله، سبحانه عما يظن به
وهذا ما رده به الشيخ محمد اليافعي الشافعي النقي:

وخالق قبل مخلوق يسكوته وقاهر قبل مقهور يكون به
وراحم قبل مرحوم فيرحمه ورازق قبل مرزوق بأضره
عن أمره صدر المخلوق أجمعه والأمر- ويحك- لا شك يقوم به
وقد تكلم رب العرش بالكتب السبع منولات كلاماً لا شبيه به
ولم يزل فاعلاً أو قاتلاً أولاً إذا يشاء، فافرض به
هذه حوادث لا مبدا لأولها بالنص، فافهمه يا نومان فانتبه

الأفرنج : إن مل (Mill) المنطقى الانكليزى هو الذى هذب الاستقراء ووضع المنطق .

فما يجب علىّ فى هذه الوجيزة الامساع به هو ما قال المصنف فى حقيقة الحدّ والجنس والفصل والزوج ، وحقيقة العلة والقياس والاستقراء ، والاستدلال بالمشهورات ، والاكتفاء بمقدمة واحدة فى القياس ، وغيره من المباحث العويصة التى حلّ المصنف مشكلها ببيان واضح ودليل راجح . وما قال فى العلة والزوج هو عين ما قاله هيوم (Hume) الفيلسوف فى كتبه . ومسئلة الزوم والعلة من المسائل العويصة التى ضلّت فى وادىها الافهام ونبتت من عيونها ضلالات الطبائعيين من أهل الاتحاد . وكلّ هذا النابغة فى هذا الكتاب من نواحر لم يسبقه إليها أحد ، رضى الله عنه .

النسخة

ونسخة هذا الكتاب الأصلية التى هى أم النسخ الهندية كلها يمانية عليها خط بعض أئمة الزيدية . والذى علق بذهنى فى شأن هذه النسخة أنها نقلت فى ضمن الكتب التى جلبها الملك الامام الثواب صديق حسن خان ملك بوفال من اليمن . وتبعثرت كتبه بعد وفاته ، فانقل هذا الكتاب بيد الكتبي أحمد المكيّ إلى المكتبة الأصفية بحيدرآباد الدكن . والذى يدل على أن هذا الكتاب كان عند الثواب الامام ذكره فى كتبه واقتباس عباراته فى مصنفاته .

وأول من تنبه لهذا الكتاب فى هذه الديار حضرة الأستاذ المؤرخ الامام الشيخ شبلى الدهان . فتجد فى رسائله المعروفة بـ « مكاتيب شبلى » إلماً بهذا الكتاب وأمره باستنساخه ووجود نسخة منه عنده وهى الآن فى كتبخانة ندوة العلماء بلكناؤ ضمن كتبه الموقوفة عليها . وللاستاذ مقالات فى خطأ منطق اليونانيين نشرت بمجلة « الندوة » سنة ١٩٠٤ وهى مقتبسة من نفس هذا الكتاب .

وأخذت نسخ أخرى من هذه النسخة الأصفية استنسخها فى الهند بعض المولعين بالكتب النادرة مثل الطيب نور الدين القاديانى ، والشيخ پير صاحب جهنڊا بالسند .

والنسخة الأصفية عندى النسخة الأصلية التى أملاها الشيخ الامام ابن تيمية ودوّن ما أملاه الشيخ صاحبه محمد بن أحمد بن حسن الشافعى . فتجد خطها خطاً عربياً ، وفيها حذف وزيادة وقطع وإصلاح بعضه على الهوامش وبعضه بين السطور ، وذلك لا يصح إلا للمؤلف نفسه . وفى آخر النسخة دبلت مقابلة بأصل المصنف بخطه المأثور عليه فى سنة ثمان وعشرين وسبعمائة ، وقد قرأت عليه أوائل هذه النسخة وكتب بخطه على هوامشها زيادات .

والنسخة غير مرتبة بلا تقسيم على الأبواب والفصول ، وقطع وزيادة لا يتنبه لها إلا العالم الناقد البصير . فلما عين الأستاذ الشيخ عبد الحميد الفراهى صاحب « نظام القرآن » أستاذاً بدار العلوم بحيدرآباد الدكن أخذ النسخة واستنسخ نصفها بيده بقلم الرصاص ووضع كل فقرة بموضعها من الكتاب وبوّب وقسّم وكتب العناوين على الهامش . ثم خرج من حيدرآباد ولم يتم الكتاب . وناولنى نسخته هذه لأقوم بها لم يتم . فقلدت هذا العمل أحد أصحابى ، أبا الجلال الندوى ، بدار المصنفين . فأخذ باتمامه ونقل الناقص من نسخة ندوة العلماء المذكورة . فكمّلت النسخة ولم يتم العمل .

ثم أرادت دائرة المعارف العثمانية طبع هذا الكتاب ، فاستشارتنى فى هذا الشأن ، فأشرت عليها أن تفيظ هذا العمل ذلك العالم الندوى ، فلبّته ودعته وقلّدت هذا العمل . فقام بما نقص من العمل . ولكن لم يكن هذا الشرف أتيح لدائرة المعارف ، فتركت النسخة سدّى والأوراق منشرة والصحف مبعثرة .

ثم قدّر الله تعالى لهذا العمل الجليل صديق الفاضل عبد الصمد بن شرف الدين الكنتي أن يقوم بما لم تقوم الدوائر والادارات . فاشترى النسخة واستخدم مصححين من مصححي الدائرة أن يثبتا . بالنقل والتصحيح والمقابلة ولكنها كما يأتى الصديق الفاضل لم يثبتا بالأمر أحسن اهتمام . فأخذته الغيرة على العلم فأعنى به أحسن اعتناء ، وزام بطبعه في مطبعته التبعة ، وأصلح ونقح وكتب تعليقاته وملاحظات ، ولكن لم يسد الخلل والخطأ كما أراد ويفنى . ولكنه جعل الكتاب بحيث يستفيد منه المستفيدون ويخدمه العلماء الناقدون في المستقبل . فشكر الله تعالى جميله وجزاه أحسن الجزاء .

كتبته هذه الصلابة وأنا على رشك الرجل غداً ويمتطي ظهر الباكسة إلى الحجاز ، فأرجى إلى القراء ما يسير لي في سويحات . فان أتاح الله تعالى بعد عودتي من السفر عودتي إلى هذا الموضوع أوقف حقّه إن شاء الله تعالى . والسلام خير ختام ؟

أنا المستعين بحبل الله القوي

بمبارك

سليمان الندوي

غرة ذي قعدة سنة ١٣٦٨ هـ

القاضي بالحكمة الشرعية يوفال

٢٦ من أغسطس سنة ١٩٤٩ م

ربما قال صاحب هذه المقدمة في مقاله الإنكليزية بمجلة الثقافة الإسلامية ، سنة ١٩٢٧ م :

An extract from the article

"MUSLIMS AND GREEK SCHOOLS OF PHILOSOPHY"

by Syed Sulaiman Nadvi, *Islamic Culture*, 1927

In concluding this brief note I must again mention the name of that unequal(led) genius who is known as Ibn-Taymiyah. Though he was a religious doctor, yet in reality he was the man who had come safe out of the enchanted house of philosophy. All his works are full of the bitter condemnation of philosophy and yet he was a great philosopher himself. He has amusingly described the confusion and amazement of the philosophers in his book "Kitabul-'Aql wa'n-Naql". He has written a whole volume, "Ar-Raddu 'alal-Mantiqiyyin" in refutation of Aristotle's system of Logic. A perusal of the book gives the reader the impression that in reality he was the first founder of Mill's system of Logic and the fore-runner of Human Philosophy. ...

Ibn Taymiyah's "Kitab Ar-Radd 'alal-Mantiqiyyin" deserves the full attention of all lovers of Islamic Sciences. It is worthy of publication. ... When the book comes to be translated into any European language the world will clearly realise that the research of the Muslims was not simply "yoked to Aristotle's chariot", but that they had paused at his fountain merely to quench their thirst on the way to the ultimate goal of Truth.

بسم الله الرحمن الرحيم رب شر ولف
 سبغ الامام العلامة شيخ الاسلام في الدين ابو العباس
 اخبرني الشيخ الامام العلامة في الفرق شهاب الدين عبد الحلیم بن
 الشيخ الامام العلامة في الفرق محمد الدين عبد السلام بن
 الحمد لله رب العالمين واستشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له واسمى
 ان محمداً ربه ورسوله صلى الله عليه وسلم ولما اتاه
 فاني كتبت دائماً اعلم ان المنطق الوبلي لا يحتاج اليه الذكي ولا
 تنفعه البليد ولكن كتبت لاحتيت ان قصايه صادقه لما زلت
 من صدق كثير منها ثم بين لي فيما بعد خطأ طائفة من قصايه
 وكتبت في ذلك شيئاً ثم ما كتبت بالاشكك بعد رجم اجمع في
 من رايته يعظم المنفعة بالحقول والقلوب فذكرت له بعض
 ما استحقونه من القبول والتفضل واقضى ذلك اني كتبت
 فعه من الظهور والعرض من الكلام على المنطق ما علقته بال
 الشاغل لم يكن ذلك من هوى فان هني ايماناً كنت فيما كتبت
 عليهم في الاهيات وشيئاً ان كثير من الاهيات في المنطق
 هو من اصول مشايخ قولي في الاهيات في ما ذكره من ترك
 الماهيات من الصفات التي شوهها ثبات وما ذكره من حصر
 طرق العلم بما ذكره من الحدود والقياسات التي ذكره
 من الحدود التي فيها يعرف النوريات بل ما ذكره من صور
 القياس وموافقه البعثيات ما راد بعض الناس ان يكتب
 ما علقته اذ ذلك من الكلام علم في المنطق فاذت في ذلك
 لاه شيخاً من معرفة الحق وان كان ما فتح باب الرد
 علمهم حمل اصعاف ما علقته ملك الشاهد وقد

صورة الصفحة الأولى، وفي زاويتها العليا عبارتان لشخصين كان الكتاب في ملكهما، وقد صرح أحدهما بأنه اشتراه في سنة ١١٠٧ هـ. وفي حاشيتها اليمنى زيادة جملة في مقدمة المصنف لا توجد في مختصر السيوطي

ما يشهد وتفسر الحكيم الخلق بها تسمى لا ساقا ولا حد ابنا نظيرة
 اذا كان له علم اخر اعم من عدم الانكسار لا يدل على مشايد
 الغلة الا اذا وجد الكبريدون الغلة من غير ان خلفها غلة
 اخرى فهنا يكون الغلة عدمه النافذ فتكون باطلة
 وهذا يظهر ان عدم النافذ بطلانها وعدم الانكسار ليس
 سقلا او هذه كلمات حوامع في هذه الكلمات التي
 يكثرها اضطرار الناس وانما المعارضة للحد عند اخر
 فطاهر فاذا كان السمع الذي ينطه بالقصرارة وبالمعارضة
 اخرى ومعلوم ان كلامها لا يمكن الا بعد تصور الحد وعلم
 انه يمكن تصور الحد بدون الحد وهو المطلوب
 السادس عشر ان يقال في مغزقون بان من التصورات
 ما لا يكون بدنيا يحتاج الى حد والالزم الدوران
 التسليل وحده فيقال كون العلم بدنيا او نظريا
 هو من امور الشبهة الا ما فيه مثل كون القضية بغيره
 او طيه ان قد تفسر زيدا باطلة عمر وقد بدد ريدا
 من المعاني ما لا يعرف غيره الا بالنظر وقد يكون حسنا
 لا يدس العلوم ما هو خبري فتد عمر وان كان كثيرا
 من الناس عني ان يكون العلم المعنى ضروريا او
 حسيا او بدنيا او نظريا هو من الامور الالهية لا تحت شر
 في ذلك جميع النافذ وهذا علم عظيم وهو مخالف للواقع
 فان من لم يلاي الامور للوجود في مكانه و زمانه كانت عنه
 من المشايك الشاهلات وهي عند من علمها بالتواتر من
 التواترات وقد يكون بعض الناس اما علمها بخبر طي
 او علمها بالحدود او علمها بالحدود او علمها بالحدود

صورة صفحة ١٠ وتوجد مائة من جملها الايسر والاسفل لكونها اطول وأعرض من غيرها. وفي حاشيتها
 العليا كتب المصنف زيادات له ضاع طرف منها عند التجزيع

مسرطاني دلالة الحاء والاسم على معناه امتنع ان ينصور المحذوران
 محذورين كما منع بصور التسميات محذور الاسماء وهذا
 هو المطلق ولهذا كان من المنق عليه من جميع اصل
 الأرض ان الكلام المنفرد لا يكون الا حلة نامة كاشمين
 او فعل واسم فاما الاسم المفرد فلا يكون كلاما مفيدا
 عند احد من اصل الأرض بل ولا اصل السماء وان كان
 وحدة كان معه غيره او كان المقصود به شيئا
 واستارة كما قصد بالاصوات التي لم توضع لمغني لانه قصد
 به المعاني التي يقصد بالكلام ولهذا اهدى الناس من البدع
 ما فعله بعض الناس من ذكر اسم الله وطرح يدون
 باللفظ كلام فان صلى الله عليه وسلم قال افضل الذكر
 لا اله الا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد وهو
 على كل شيء قدير رواه مالك وغيره وقد يوترع من التي
 صلى الله عليه وسلم انه كان يعلم انه ذكر الله تعالى
 بالجملة التام مثل سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله
 اكبر ولا حول ولا قوة الا بالله وقال من كان
 اخر كلامه لا اله الا الله دخل الجنة وامثال ذلك فطر
 طائفة من الناس ان ذكر اسم المفرد مستروع بل طه
 بعضهم افضل وحق الخاصة من قول لا اله الا الله وعوها
 وطس بعضهم ان ذكر الاسم المصغر وهو هو هو اصل
 من ذكر الاسم المظهر واخر حمد الشيطان الى
 ان يقولوا اعطاه الله اسما ما ولا هذا بل دخلوا بدلا

صورة صفحة ٢٩، وهي نموذج آخر يبين طريق تصحيح المصنف، استدرك بعض سقطات الكاتب بين سطرين منها، وزاد عبارة
 في الحاشية اليمنى، وفي اليسرى استدراك كلمة متبوعة بعبارة موجودة في الأصل كتبها مبرأ ثم ضرب عليها بخط عمودي.

المسجد الحرام وحل هذا السجود وعدل وهل هذا التقيد
 بقوله المعروف وانما ذلك لا بد فيه من نظر خاص
 لا يعلم ذلك بحمد الاسم وقد يكون الامتحان في دخول
 بعض الانواع في معنى ذلك الاسم كدخول الاسرنة
 المشكوك من غير الحسم والنحل في معنى الحصر ودخول
 الشطرنج والنود ونحوهما في معنى للبشر ودخول الحلفه
 على نور الله في معنى الامان ودخول سائر الهبات
 والملاط في قوله حرمت عليكم انتم وبناتكم
 ومن هذا الاحتياط مستوفى عليه بين المسلمين من
 قبيح القبحات ومن سفيه فان بعض الجهال ينظر
 ان من نفي القبحات بكفيه في معرفة مراد الشارع
 بحمد العلم باللغه وهذا غلط عظيم جدا ولهذا
 قال ابن عباس السمر على اربعة اوجه
 سمر يحرفه العرب من كلامها ويسير لا بعد
 احد كحاله ويسير بعلمه العلماء ويسير لا بعلمه الا
 الله والمشير الذي بعلمه العلماء يتضمن الانواع التي لا
 تعلم بحمد اللغز كالاسماء السريعه وتضمن اعيان
 المسميات التي يسفر دخولها في المسمى الى اجهاد
 العلماء فضلا ثم ان هذا الاسم المسؤول عنه
 الذي لا يعلم السبل معناه اذا احببته عاينها
 في خواب بل هو ستم حال السبل فيه الى نوعين
 احدهما ان يكون قد تصور المعنى بحيز ذلك اللفظ

في قوله حرمت عليكم انتم وبناتكم
 من هذا النوع من التفسير
 في قوله حرمت عليكم انتم وبناتكم
 من هذا النوع من التفسير
 في قوله حرمت عليكم انتم وبناتكم
 من هذا النوع من التفسير

في قوله حرمت عليكم انتم وبناتكم
 من هذا النوع من التفسير
 في قوله حرمت عليكم انتم وبناتكم
 من هذا النوع من التفسير

صورة صفحة ٤٥ ، وفي حاشيتها التي عبارة قد زادها المصنف بخطه أثناء قراءته . وقد أعاد كتابتها بذيلها بعض
 القراء ، وكتب فيها « منى فاسد » مع أنه يشهد أن يكون « منى » فاقبل .

في صورة ٦٥ ، وفي حاشيتها التي نموذج آخر من كتابة المصنف الغالب أنها زيادة زادها عند قراءة الكتاب عليه . هل تقدر حلها ؟ قبلها بالمطبوع الصحيح .
 سيعتبر رضاك الدهن وحيد فيعود حاصل هذا الكلام الى امور مقدرة في الادهان لاحسنه لها في الخارج وهي العلل والوهيات الباطنة وهناك كثير في اصولهم كما سناه في غير موضع في بيان ما ذكره في الهولي والعقول والمهايات وغير ذلك الوحد السابع ان يقال فوهم ان الحد السام يتعد بصور الحسنة واسرارهم ان يكون مولفا من الاني المميز والاني المشترك وهو ليس بقا لهم ظل شرطون فيه ان تصور جميع صفاته الدائمة المشتركة منه وبين غيره ام لا فان اشترطتم ذلك لزم ان تقولوا لا يصح ناجي حاش منحرك بالارادة فاما لفظ الحيوان فلا بد ان على هذه الصفات بالمطابقة ولا يفتل وان لم يتزلفوا فالتزلف فاصحوا بحركة المصير كالباطن مثلا فان الناطق يدرك على الحيوان كذا الحيوان على النامي اذ النامي حش قريب الحيوان سرك فيه للحيوان والنبات فادارت حد الحيوان على وضعهم فله الحسم النامي الحشاش المنحرك بالارادة كذا نقول في الانسان حيوان باطن وللقصود الهوان اكتنوا في الدلالة على الصفات المشتركة مما يدرك بالهمس او بالانعام فالقول يدرك على ذلك وان ارادوا بفضلهما استدلاله المطابقة فلم يتطوا ذلك وهذا ليس ان احكامهم في الحد السام الحش والغريب دون غيره كحش وظهر هذا دعواهم ان الرهان لا بد ان يكون مولفا من صفات لا اقل والاكثر فان امكن فتمت واحدة فالواحد الذي كدده وهو فاسر الضم وان اصح فله الامور بالواحدة فاسات مذاظ واسطوا على الابداء ايد من لظن حصر وفصل ولا بد ان السام من صفات وفصل

في صورة ٦٥ ، وفي حاشيتها التي نموذج آخر من كتابة المصنف الغالب أنها زيادة زادها عند قراءة الكتاب عليه . هل تقدر حلها ؟ قبلها بالمطبوع الصحيح .

صورة صفحة ٦٥ ، وفي حاشيتها التي نموذج آخر من كتابة المصنف الغالب أنها زيادة زادها عند قراءة الكتاب عليه . هل تقدر حلها ؟ قبلها بالمطبوع الصحيح .

ولما كرموا واستوتوا عما كرم يعلمون الكتاب وما كرم يدرسون
 ولما كرم ان محمدا لليلة والسير له بابا اياهم كرم الكرم بعد
 اذ انهم سلطون في كرمهوه اوهولا اربابا كما يقولون محمدا
 وشايط في العباد والدماء والحدود لك فهو كرم وصاحب
 اللد المضمون بها وقد جعل المليك والسير وساطة وحل هذه
 سنانهم موافقة للفلاسفة كما تقدم مراراً هذا القول
 ستر قول مستر في الحرب وما بعده صلح كتاب السير
 المكرم في السير ومخاطبة النجوم وذكر فيه الترك الصريح من
 عادات اللواكب والجر والسلم في دعواتها ونحوها
 وحوادثها وما فيها التي تجعل لها على مذهب الميراث اللباس
 والكتاب القاسم الذي يثبت الدهر ابرهه للخليل وس على ذلك
 القول بعدم العالم وان لا يستطردت الحوادث الا بعد حركة
 الدليل كما بقوله العالمون تقدم العالم الذي هم ستر في
 العربية كذلك ذكر في ستر حديث المراج ما هو في
 على اصولهوه الا الذي هم كرم الكرم وكما ان الاسيا الذي
 راكم التي في الله عليه وسلم هم اللواكب فادم القرم ويوسف
 الرهم ويحوي هذا الهديان وان المراج اما هو يدور الوجود
 كما ذكر اسير في ستر مثل هذا المراج وسنورد لهم
 اسير ونمرا حيا وهذه حالة بلعها السطاطير من اسير
 كما يعتقدون من الاتحاد على اداة الشياطين في خلا
 نفي ادم فانما يضلونهم كما يتعلمون منهم وما يوافق
 انما هو لهم هـ والحمد لله رب العالمين

هـ

قاله
 كان في قوله اني محمدا اما
 بلع من بلع المضمون كرم
 في ستر عليه وفي ستر كرم كرم
 وفي ستر كرم كرم كرم

وما كرم كرم كرم
 في ستر كرم كرم
 في ستر كرم كرم

كتاب الردّ على المنطقيين



رَبِّ يَسِّرْ وَاعِنْ

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 تسليما .

مقدمة
المصنف

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

١ — في أصل النسخة فيما بعده بضع كلمات ليست بواضحة القراءة .

٢ — في سنة ٧٠٩ هـ وهو محبوس (أنظر : الكواكب الدرية في مناقب ابن تيمية ، للشيخ مرعي ، ص ١٨١) .

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

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

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فصل

(ملخص أصول المنطق واصطلاحاته)^٢

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

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

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

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

أقسام
الحد

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

أقسام
القياس
باعتبار المواد

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

الكليات
الخمس التي
تتألف منها
الحدود

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

٢٠

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

و«القياس» مؤلف من «مقدمتين». والمقدمة «قضیة» إما «موجبة» وإما «سالبة». وكل منهما إما «كلیة» وإما «جزئية». فلا بد من الكلام في «القضايا» وأنواعها وجهاتها.

القضايا التي تألف منها الأقيسة

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

طرق الاستدلال

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

صور الأقيسة

فلا بد من الكلام في مواد «القياس»؛ وهي القضايا التي يستدل بها على غيرها. وهذا كله في «قياس الشمول». وأما «قياس التمثيل» و«الاستقراء» فله حكم آخر. فانهم قالوا: الاستدلال بـ «الكلي» على «الجزئي» هو «قياس الشمول»؛ وبـ «الجزئي» على «الكلي» هو «الاستقراء»، إما «التام» إن علم شموله للأفراد، وإلا فـ «الناقص»؛ والاستدلال بأحد «الجزئيين» على الآخر هو «قياس التمثيل».

أقسام القياس باعتبار الطرق

مع أننا 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 يجعلهم «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 مبسوط في مواضع.

٢٠

الكلام على
المنطقيين في
أربع مقامات

والمقصود هنا ذكر شيء آخر ، فنقول : الكلام في أربع مقامات ، مقامين سالبين ومقامين موجبين .

فالأولان : ١ - أحدهما في قولهم : « إن التصور المطلوب لا ينال إلا بالحد » ؛

٢ - والثاني : « إن التصديق المطلوب لا ينال إلا بالقياس » ؛

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

والكلام على هذا من وجوه :

١٠

الوجه الأول :
أساس المنطق
القول بلا علم

أحدها : أن يقال : لا ريب أن النافي عليه الدليل ، إذا لم يكن نفيه 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

١٥

كان هذا قولاً بلا علم كان في أول ما أسسوه القول بلا علم . فكيف يكون القول بلا

علم أساساً لميزان العلم ؟ ولما^٢ يزعمون أنه « آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن أن يزل

في فكره »^٣ ؟

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 - كذا بالأصل ، ولعله : وليسم .

٣ - هذا هو غرض المنطق ومنفعته عندهم .

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

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 يمتنعان 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 يعانونه 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 . فحلّم استغناء التصور عن هذه « الحدود » .

الوجه الرابع : الرابع : أنه إلى الساعة لا يُعلم للناس حد مستقيم على أصلهم . بل أظهر الأشياء
« الإنسان » وحدّه بـ « الحيوان الناطق » عليه الاعتراضات المشهورة . وكذلك حد
« الشمس » ، وأمثال ذلك . حتى إن النجاة لما دخل متأخروهم في الحدود ذكروا
لـ « الاسم » بضعة وعشرين حداً ، وكلها معترض عليها على أصلهم ، بل 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 ،
والمثكلة ، معترضة على أصلهم ؛ وإن قيل بسلامة بعضها كان قليلاً ، بل منتفياً . فلو
كان تصور الأشياء موقوفاً على الحدود لم يكن إلى الساعة قد تصور الناس شيئاً من
هذه الأمور ؛ والتصديق موقوف على التصور ، فإذا لم يحصل تصور لم يحصل تصديق ؛
فلا يكون عند بني آدم علم في عامة علومهم . وهذا من أعظم السفسطة .

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

الوجه
الخامس :
الحد الحقيقي
إما متعذر
وإما متعسر

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 عرفتوه ، وهو من
التصورات المطلوبة عندهم فلم استغناء التصورات عن الحد . بل إذا أمكن معرفة هذه
بلا حد فمعرفة تلك « الأنواع » أولى . لأنها أقرب إلى الحس ، وأن أشخاصها مشهودة .

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

وهم يقولون : إن التصديق لا يقف على الصور 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 : الموقوف عليه
هو تصور الحقيقة أو التصور التام . وسنبين إن شاء الله أنه ما من تصور إلا وفوقه
تصور أتم منه ، وأتينا نحن لا تصور شيئاً بجميع لوازمه حتى لا يشذ عنا منها شيء ،
وأنه كلما كان التصور لصفات المنصور أكثر كان التصور أتم .

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

الحقائق الثابتة
غير تابعة لما
في الأذهان

تكون الحقائق الموجودة تابعة لذلك .

السابع : إن مستمع الحد يسمع الحد الذي هو مركب من ألفاظ كل منها لفظ دال على معنى . فإن لم يكن عارفاً قبل ذلك بمفردات تلك الألفاظ ودلالاتها على معانيها المفردة لم يمكنه فهم الكلام .^١ والعلم بأن اللفظ دال على المعنى أو موضوع له مسبوق بتصور المعنى . فمن لم يتصور معنى الخبز ، والماء ، والسماء ، والأرض ، والآب ، 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 صفاته المشتركة والمختصة ، وإن كان للتكلمين في الحد طريق آخر ، إذ لا يحدون إلا بـ « الخاصة » المميّزة الفاصلة دون المشتركة ، بل يمتنعون من التركيب الذي يوجه المنطقيون . وهو — لعمرى — أقرب إلى المقصود ، كما سنبينه إن شاء الله تعالى ، ونبين أن فائدة الحدود التمييز لا التصوير .^٢

طريق
التكلمين
في الحدود

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

الحد في
الحقيقة اسم
من الأسماء

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

الوجه الثامن:
إمكان تصور
المعنى بدون
اللفظ

الثامن : إن الحد إذا كان هو قول الحادّ فعلم أن تصور المعاني لا يفتقر إلى الألفاظ . فإن المتكلم 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 بالحدّ الذي هو قول الحادّ ؟

الوجه التاسع:
جميع
الموجودات
يتصورها
الإنسان
بمشاعره فقط

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

الوجه العاشر:
لا يمكن
« النقص »
والمعارضة
إلا بعد تصور
المحدود
بدون الحد
النقص

العاشر : إنهم يقولون « إن للعارض أن يطعن على حدّ الحادّ بـ « النقص » و « المعارضة » . و « النقص » إما في « الطرد » ، وإما في « العكس » . أما « الطرد » فهو أنه حيث وجد الحدّ وجد المحدود ، فيكون الحدّ مانعًا . فإذا بُين وجود الحدّ ، ولا محدود ، لم يكن مطردًا ، ولا مانعًا ، بل دخل فيه غيره ، كما لو قال في حدّ « الإنسان » إنه « الحيوان » . وأما « العكس » وهو أن يكون حيث انتفى الحدّ انتفى المحدود لكون الحدّ جامعًا . وإذا لم يكن جامعًا انتفى الحدّ مع بقاء بعض المحدود ، كما لو قال في حدّ « الإنسان » إنه « العربي » ، فلا يكون الحدّ منعكسًا ، ولو استعمل لفظ الطرد في موضع العكس لكان سائغًا . والمقصود أنه لا بد من اتفاق الحدّ والمحدود في العموم والخصوص . فلا بد أن يكون مطابقًا للمحدود ، لا يدخل فيه ما ليس من المحدود ، ولا يخرج منه ما هو من المحدود . فمتى كان أحدهما أعمّ كان باطلاً بالاتفاق ، وسمى ذلك « نقصًا » .

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

أنواع 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 ». أما وجود الحكم بلا علة فيسمى « عدم عكس » و« عدم تأثير ». ونفس الحكم المتعلق بها ينتفى لا بانتفائها، ولا يجب انتفاء نظيره إذا كان له علة أخرى. فيجرد عدم الانعكاس لا يدل على فساد العلة إلا إذا وجد الحكم بدون العلة من غير أن تخلفها علة أخرى. وهو في الحقيقة وجود نظير الشخص، وهو نوعه. فهنا تكون العلة عديمة التأثير، فتكون باطلة. وبهذا يظهر أن عدم التأثير مبطل لها، وعدم الانعكاس ليس مبطلا لها.

أحكام
النقض في
العلة،

١... فإنها إذا انتفت انتفى الحكم المتعلق بها، وإذا وجد الحكم بعلة أخرى، فإن كانت العلة مساوية هي كالأخرى فهي هي، وإن كانت بجانبها فلا بد أن يختلف [الحكم]، كما أن حلّ الدم كان اسم جنس. فالحلّ الحاصل بالرّدة نوع غير النوع الحاصل بالزّنا والحلّ الحاصل بالقتل. فإن الحلّ الحاصل [بالقتل] يجوز فيه الفداء والمعاقبة، والحلّ الحاصل بالرّدة [يجوز] فيه الغفران بالتوبة، والحلّ الحاصل بالزّنا فيه حدّ الرجم بالحجارة وبحضور شهود. وكثير نظائر هذا. فإلى... في أحد الحائنين إن كان مماثلاً للآخر فالعلتان [واحدة]، وإن اختلف الحكم اختلفت [العلة].

حاشية
المصنف
بخطه

١٥ واتقاض الوضوء بالبول والغائط نوع واحد ليس هو من باب تغاير الحكم بعلمتين... كالقتل بالحدود. قال المعترض: هذه الأوصاف لا تأثير لها في حلّ الدم، فإن الرّدة 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

٢٠

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

المقام الأول - كون العلم بديهياً أو نظرياً من الأمور الإضافية وليس من لوازم المعلومات ١٣

الارث بالنسب والنكاح والولاء ، ويثبت الملك بالمعاوضة والارث والايهاب والاغتنام . وتلك المباحات لو كان للاستدل... فيجب القوَد قياساً على القتل لم يرد عليه هذا السؤال ، لأن الواجب بالردة والزنا ليس قوَدًا .

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

وأما « المعارضة » للحدِّ بحدِّ آخر فظاهر .

المعارضة

فاذا كان المستمع للحدِّ يُبطله بـ « التقيض » تارة ، وبـ « المعارضة » أخرى ، ومعلوم أن كليهما لا يمكن إلا بعد تصوّر المحدود ، علماً أنه يمكن تصوّر المحدود بدون الحدِّ . وهو المطلوب .

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

الوجه الحادى
عشر : البداهة
والنظر ليس
من لوازم
المعلومات

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

٢٠

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

١ - هنا انتهت حاشية المصنف .

٢ - من « بداهه يبداه بدهاً (باب نفع) : بفتح وفاجاهه ، ومنه « البديهية » .

« المشاهدات » ، وهي عند من عليها بالتواتر من « المتواترات » ، وقد يكون بعض الناس إنما عليها بخبر ظنّي فتكون عنده من باب « الظنّيات » ، ومن لم يسمعها فهي عنده من « المجولات » . وكذلك « العقلّيات » . فان الناس يتفاوتون في الادراك تفاوتاً لا يكاد ينضبط طرفاه . ول بعضهم من العلم البديهي عنده والضروري ما ينفيه غيره ، أو يشكّ فيه . وهذا بين في « التصورات » و « التصديقات » .

وإذا كان ذلك من الأمور النسبيّة الاضافيّة أمكن أن يكون بديهيّاً عند بعض الناس من التصوّرات ما ليس بديهيّاً لغيره ، فلا يحتاج إلى « حدّ » ، وهذا هو الواقع . وإذا قيل : « فن لم يحصل له تلك المحدودات بالبداهة حصلت له بالحدّة » ، قيل : كثير منهم يجعل هذا حكماً عامّاً في جنس النظريّات لجنس الناس ، وهذا خطأ واضح . ومن تفطن لما ذكرناه يقال له : ذلك الشخص الذي لم يعلمها بالبديهة يمكن أن تصير بديهة له بمثل الأسباب التي حصلت لغيره ، فلا يجوز أن يقال : « لا يعلمها إلا بالحدود » .

المقام الثاني

(المقام الإيجابي في الحدود والتصورات)

وهو أنه هل يمكن تصوّر الأشياء بالحدود ؟

فيقال : المحققون من النظار يعملون أن الحدّة 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 الاسلاميين وغيرهم . فأما جماهير أهل النظر والكلام من المسلمين وغيرهم فعلى خلاف هذا .

الفرق بين
طريقي
المتكلمين
والمذاهبين
في الحدود

وإنما دخل هذا في كلام من تكلم في « أصول الدين والفقه » بعد أبي حامد في أواخر المائة الخامسة وأوائل المائة السادسة . فأما أبو حامد فقد وضع مقدّمة منطقيّة في أوّل « المستصفى » ، وزعم أن من لم يُحيط بها علماً فلا ثقة له بشيء من

الكلام على
كتب الغزالي
ورأيه في
المنطق

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

فائدة الحد
عند المتكلمين:
التمييز بين
المحدود وغيره

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

مشاهير
المتكلمين من
جميع الطوائف

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

١ — لا يوجد في الأصل .

٢-٣ — هذه العبارة على هامش الأصل بخط المصنف .

٤ — ولعله « أبو المعين ميمون بن مكحول النسفي » صاحب « تبصرة الأدلة » ، المتوفى سنة ٥٠٨ هـ .

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

قال أبو القاسم الأنصارى في « شرح الارشاد »^١ :

قول أبي
المعال وتليذه
في الحدود

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

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

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

قال : فإن قيل « إذا قلتم ، حدّ العلم ، أو حقيقته ، ما يعلم به » ، فلم
تذكروا خاصة العلم ، لأن العلم يشتمل على مختلفات ومتماثلات لا يجمع جميعها
في خاصة واحدة ، فإن المجتَمعين في الأخصّ متماثلان . فتقول : إنما غرضنا
أن نبين أن المذكور حدّاً هو « خاصة وصف المحدود في متصوّد الحدّ » ، إذ
ليس الغرضُ بالسؤال عن « العلم » التعرّض لتفصيله ، وإنما الغرض « معرفة
العلية بأخصّ وصف العلم » الذي يشترك فيه ما يختلف منه وما يتماثل بما
ذكرناه ، حيث قلنا أنه « المعرفة » أو « ما يعلم به » أو « التبيين » .

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

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

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 تليذه أبو القاسم سليمان بن ناصر الأنصارى ، المتوفى سنة ٥١٢ هـ .

يقول: ما من ذى حقيقة إلا وله حدّ، نفيّاً كان أو إثباتاً. والغرض من التحديد التعرّض لحقيقة الشيء التى بها يتميز عن غيره، والشيء إنما يتميز عن غيره بنفسه وحقيقته، لا بقول القائل.

الاطراد
والانعكاس
من شرائط
الحد

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

وإذا قيل: حدّ «العلم» هو «العرض» لم يطرد ذلك، إذ «ليس كل عرض علماً»، فهذا «نقض الحدّ». ولو قلنا فى حدّ «العلم» «كل معرفة حادثة» فهذا لا ينعكس، إذ ثبت علمٌ ليس بحادث، والسائل عن حدّ «العلم» لم يقصد حدّ «ضرب منه تخصيصاً» وإنما أراد «الاحاطة بمعنى سائر العلوم».

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

١٥

هل يجوز
تركيب الحد
من وصفين
أم لا ؟

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

٢٠

فذهب كثير منهم إلى أن المركب ليس بحدّ. وشيخنا أبو الحسن يميل إلى ذلك ويقدر فى التركيب. وليس المراد بمنع التركيب تكليف المسئول أن يأتى فى حدّ ما يُسأل عنه بعبارة واحدة، إذ المقصود «إتحاد المعنى، بدون اللفظ»، والعبارات لا تُقصد لأنفسها، وليست هى حدوداً، بل هى منبئة عن الحدود. وقال شيخنا أبو الحسن فى حدّ «العلم» — مع منعه التركيب — هو «ما أوجب كون محله عالماً»، وهذا يشتمل على كلمات، ولم يعدّ هذا تركيباً، فإن المقصود بالحدّ التعرّض لصفة واحدة، هو «إيجاب العلم حكمه». وكذلك إذا قيل فى حدّ «الجوهر» «ما قبل العرض» فليس

٢٥

بمركب ، وإن ذكر العرض وقوله إياه ، ولكن المقصود بالحدّة « التعرّض للقبول » فقط .

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

التركيب ،
منه باطل
ومنه مختلف
فيه

وأما المختلف فيه فكما يقول المعتزلة في حدّ « المرئي » « ما يكون لوّنًا أو متلوّنًا » . فهم يصحّسون هذا الحدّ ، ولا يرون هذا التركيب قادحاً . قالوا : لأن المقصود من الحدّ « حصر المحدود مع التعرّض للحقيقة » ، فإذا قامت الدلالة على أن المتحيّز يُرى ، وعلى أن الألوان مرئية ، ولا يجتمع الألوان والجوهر في حقيقة واحدة ، إذ الأوصاف الجامعة لها محدودة ، منها الوجود والحدوث ، وباطل تحديد المرئي بالموجود أو المحدث ، إذ يازم 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 بخاصّتها وذكر الألوان بحقيقتها .

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

١٥

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

ضبط آحاد
المحدود بصفة
واحدة
وبصفتين

٢٥

اجتماع القبيلين في صفة واحدة ؟ » لما ادّعاه ، ولو قيل لمطالبه « أتتكرر تحقق الانحصار عند ذكر الصفتين ؟ » لما وجد سيلا إلى إنكار ذلك . والحدّ ليس بموجب ، وإنما هو بيان وكشف ، وهذا المعنى يتحقق في الصفتين تحقّقته في الصفة الواحدة ، فإن الكلام إلى مناقشة في العبارة .

الحدّ ما أحاط
بالمحدود

وقال القاضى أبو بكر بن الطيّب : وإن قال لنا قائل « ما حدّ العلم ، عندكم ؟ » قلنا : حدّه « معرفة المعلوم على ما هو به » . والدليل على ذلك أن هذا الحدّ يحصره على معناه ، ولا يدخل فيه ما ليس منه ، ولا يخرج منه شيء هو فيه . والحدّ إذا أحاط بالمحدود على هذا السيل 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 الذى حدّدنا به « العلم » وجعلناه تفسيراً لمعنى منه بأنه « علم » .

١٠

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

١٥

اعتراف الغزالي باستعصاء الحد

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

الفصل السابع

٢٠

في استعصاء الحدّ على القوى البشريّة إلا عند غاية التّشهير والجهل

مشار
الاشتباه في
أربعة أمور

ومن عرف ما ذكرناه من مشارات الاشتباه في الحدّ عرف أن القوّة البشريّة لا تقوى على التحفظ عن كل ذلك إلا على الدور . وهى كثيرة ، وأعصاها على الذهن أربعة أمور :

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

الأول : أحدهما : 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 « الحذر » بأنه « مائع مسكر » ويذهل عن « الشراب » الذي هو تحته وهو أقرب منه ، ويحدّ « الانسان » بأنه « جسم ناطق مائت » ويغفل عن « الحيوان » ، وأمثاله .

الاشتباه في الجنس ، الأقرب ، والبعيد

الثاني : أنا إذا شرطنا أن تكون « الفصول » « ذاتية » كلها ، و« اللازم » الذي لا يفارق في الوجود والوهم يشتهيه « 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 الحبل ، 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 » مقوّم 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 لـ « 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 أولياً ، بل ينبغى أن يقسم أولاً إلى « النامى » و« غير النامى » ، ثم « النامى » ينقسم إلى « الحيوان » و« غير الحيوان » ، ثم « الحيوان » إلى « الناطق » و« غير الناطق » . وكذلك « الحيوان » ينقسم إلى « ذى رجلين » وإلى « ذى أرجل » ، ولكن هذا التقسيم ليس لـ « فصول أولية » ، بل ينبغى أن يقسم « الحيوان » إلى « ماش » و« غير ماش » ، ثم « الماشى » ينقسم إلى « ذى

الرابع : احتمال تقسيم « الجنس » بـ « الفصول » الأخيرة دون الأولية

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

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

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

ويلزم عليه الاكتفاء بـ » الخواص « ، فيقال في حد » الفرس « إنه » الصَّهَّال « ، وفي حد » الانسان « إنه » الضَّحَّاك « ، وفي » الكلب « إنه » النِّبَّاح « . 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 تحرير » حده « و » رسمه « أو » شرح اسمه « . وإذا لم يكن في الاستقصاء مطمع ، فالأولى الاستقصاء على القوانين المعروفة لطريقه ، وقد حصل ذلك بالفن الأول .

ولكننا أوردنا حدوداً مفصلة لفائدتين :

إحداهما : أن تحصل الدُّرْبَةُ بكيفية تحرير الحد وتأليفه ؛ فإن الامتحان والممارسة للشئ يفيد قوة عليه لا محالة .

الثانية : أن يقع الاطلاع على معاني أسماء أطلقها الفلاسفة . 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 .

اكتفاء
المتكلمين في
الحد بالتمييز

فائدة الحدود
المفصلة

فقد أوردنا حدود ألفاظ أطلقوها في «الالهيات» و «الطبيعيات» وشيئا قليلا من «الرياضيات» :

فلنؤخذ هذه الحدود على أنها «شرح الاسم» . فإن^١ قام البرهان على أن ما شرحوه هو كما شرحوه اعتقد «حداً» ، وإلا اعتقد «شرحاً للاسم» .

الفرق بين
«الحد» و
«شرح الاسم»

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

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

١٠

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

١٥

الرد على كلام الغزالي

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

٢٠

طريقة
المتكلمين في
الحدود أسد

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

وأما قوله « إن ذلك في غاية البعد عن غرض التعريف لذات المحدود » فيقال : وكذلك سائر الحدود هي غير محصلة لتصوير ذات المحدود ، كما سنبينه إن شاء الله تعالى .
وما ذكره من الوجوه^١ حجة عليهم .

الوجه
الاول :
دلالة
الفصل ،
على الجنس
القريب

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

فاذا قال « مائع مسكر » كان لفظ « المسكر » يدل على أنه « الشراب » ، فإن « المسكر » ههنا أخص عندهم من « الشراب » ومن « المائع » وهو « فصل » ، كـ « الناطق »^{١٥} لـ « الانسان » . ومعلوم حيثئذ أن « كل مسكر شراب » كما أن « كل ناطق حيوان » . كما أنه إذا قيل في « الانسان » « جسم ناطق » ، فـ « الناطق » عندهم أخص من « الجسم » ومن « الحيوان » ، وهو يدل على « الحيوان » بالتضمن أو الالتزام .^٢ ودل لفظ « المائع »^٤ على « الجنس البعيد » بالمطابقة .

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

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

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

٣ - هذه العبارة على هامش الأصل بخط المصنف .

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

وهذا تكلم على المعنى الذى ذكره فى حد « الخمر » بحسب ما قاله . فـ « الخمر »
 اسم لـ « المسكر » عند الشارع سواء كان مائعاً أو جامداً ، طعماً أو شرباً ، كما قال
 النبي صلى الله عليه وسلم : « كل مسكر خمر »^٢ . فلو كان « الخمر » جامدة وأكلها كانت
 « خمرأ » باتفاق المسلمين^٣ .

« الخمر » اسم
 لكل مسكر
 عند الشارع

وأما الوجه الثانى : فقولهم « (اللازم ، الذى لا يفارق فى الوجود والوهم يشتهيه
 بـ (الذاتى ، غاية الاشتباه » كلام صحيح ، بل ليس بينهما فى الحقيقة فرق إلا بمجرد
 الوضع والاصطلاح ، كما قد بُين فى غير هذا الموضع ، وبُين أنهم فى هذا الوضع
 المنطقي والاصطلاح المنطقي فرّقوا بين المتماثلين وسوّوا بين المختلفين .

الوجه الثانى :
 « الذاتى » و
 « اللازم »
 ليس بينهما
 فرق حقيقى

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

الوضع
 المنطقي
 خلاف
 لصريح
 العقل

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

« الماهية »
 تابعة لما
 يتصوره

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

٢ - رَوَاهُ مُسْلِمٌ مِنْ حَدِيثِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو ، وَلَفْظُهُ : « كُلُّ مُسْكِرٍ خَمْرٌ ، وَكُلُّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ » ، وَيَأْتِي كَلَامُ
 الْمَصْنَفِ عَلَيْهِ فِي « الْمَقَامِ الرَّابِعِ » .

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

الانسان،
لا للحقائق

متحركاً بالارادة، ناطقاً، أو ضاحكاً،^١ كان كل جزء من هذه الأجزاء^٢ المعنى المتصور، وكان داخلاً في هذا التصور. وإن تصور «حيواناً ناطقاً» كان أيضاً كل منهما جزءاً مما تصوره، داخلاً فيه. وكان ما يلزم هذه الصورة الذهنية مثل كونه «حيّاً» 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 تابع للحقائق في نفسها.

^٣ وأصل غلط هؤلاء أنه اشتبه عليهم ما في الأذهان بما في الأعيان. فالانسان إذا حدّ شيئاً كـ «الانسان» مثلاً بمن هو «جسم حسّاس، 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 ضدّ ما يوجب هؤلاء،^٥ فلا يجمع بين «فصلين». وهذا كما إذا حدّ «الحيوان» بأنه «جسم نام، حسّاس، متحرك بالارادة». فـ «الحساس» و«المتحرك بالارادة» فصلان، والمنطقيون يوجبون ذكرهما، والمتكلمون يمتنعون من ذكرهما جميعاً ويأمرون بالاختصار على أحدهما.^٦

الوجه الرابع

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

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

٢-٤ — هذه العبارة زيدت على هامش الأصل بخط المصنف، وبعدها عبارة بخطه أيضاً مقطوعة الطرف لا يمكن قراءتها.

٢-٥ — زيادة على هامش الأصل بخط المصنف.

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

صناعة الحد وضع اصطلاحى غير فطرى

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

هذه صناعة وضعيّة اصطلاحية ، ليست من الأمور الحقيقية العليّة . وهى مع ذلك مخالفة لصريح العقل ولما عليه الوجود فى مواضع ، فتكون باطلة ، ليست من الأوضاع المجردة كوضع أسماء الأعلام ؛ فإن تلك فيها منفعة ، وهى لا تخالف عقلا ولا وجوداً . وأما وضعهم فمخالف لصريح العقل والوجود . ولو كان وضعاً مجرداً لم يكن « ميزاناً للعلوم والحقائق » ، فإن الأمور الحقيقية العليّة لا تختلف باختلاف الأوضاع والاصطلاحات ، كالمعرفة بصفات الأشياء وحقائقها . فالعلم بأن الشئ حى ، أو عالم ، أو قادر ، أو مريد ، أو متحرك ، أو ساكن ، أو حسّاس ، أو غير حسّاس ، ليس هو من الصناعات الوضعيّة ، بل هو من الأمور الحقيقية 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 أن يغلط فى فكر [هـ] » ، كما أن « العروض » ميزان الشعر ، و « النحو » و « التصريف » ميزان الألفاظ العربية — المركبة والمفردة ، وآلات المواقيت موازين 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 - البشارة من هنا لغاية ص ٢٧ ، س ٨ ، المشار بالنجمة * . على هامش الأصل بخط الذى قرأ الكتاب على المصنف ، كتبها بعد صفحتين وأشار بأن قرأ بعد قوله : « ... » ويكون قد ظن أنه لم يفهمه لدقته عليه فلا يكون كذلك . - ص ٣٠ ، س ٦ من هذه الطبعة ، ولكن نظراً لمناسبتها هذا المحل وضمانها هنا . نبه إلى ذلك الناشئ المصحح للنسخة التى بمكتبة دائرة المعارف العلمية بحيدرآباد الدكن .

«العقليات» أحد؛ بخلاف العربية، فإنها عادةً لقوم لا تُعرف إلا بالسماع، وقوانينها لا تُعرف إلا بالاستقراء؛ بخلاف ما به يُعرف مقادير المكيلات، والموزونات، والمزروعات، والمعدودات، فإنها تفتقر 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 مما يتعامل بها الناس؟ باعتبار تقررهما.*

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.

واضع
صناعة الحد
أرسطو

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 أن [فرفوروريوس]^٢ هو 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 «قايغورياس»، وبالإنجليزية *The Categories*. أما «إيساغوجي» (*The Isagoge*) - ومعناه «المقدمة» - فكالمدخل إلى المنطق، صنفه فرفوروريوس (Porphyry) الفيلسوف المتوفى حوالي سنة ٣٠٤ م، كما ذكره المصنف.

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

هذا قول أرسطو .

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

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

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

و«الجدلي» يسمونه «طويقا»^٤.

و«الخطابي» 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 . فلماذا توجد ألفاظها مختلفة .

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

عرفت
الحقائق قبل
وضع المنطق

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

١ - ياض في الأصل . و«هرمينياس» (The Hermeneutics) يعرب أيضاً بـ «أريمينياس» ، 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 بد^١ من أن يفرّقوا بين بعض الصفات وبعض ، إذ جعلوا
التصوّر بما جعلوه « ذاتياً » ، فلا بد أن يفرّقوا 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 » الحدّ الوضعي ، والترتيب الذي ذكره هو « صورته » .
- ولما كان ذلك مستلزماً للتفريق بين المتماثلين أو المتقاربين كان ممتعاً أو عسراً^٢ ،
إذ يفرّقون بين صفة وصفة يجعل أحدهما « ذاتية » دون أخرى مع تساويهما أو
تقاربهما ، ويفرّقون بين ترتيب وترتيب يجعل أحدهما « معرفاً » للحقيقة دون الآخر
مع تساويهما أو تقاربهما . وطلب الفرق بين المتماثلات طلب ما لا حقيقة له ، فهو
ممتنع ؛ وإن كان بين المتقاربين كان عسراً . فالمطلوب إما متعذراً^٣ وإما متعسراً^٤ .
- فإن كان متعذراً بطل بالكلية ، وإن كان متعسراً فهو بعد حصوله ليس فيه فائدة زائدة
على ما كان يعرف قبل حصوله . فصاروا بين أن يمتنع عليهم ما شرطوه ، أو ينالوه
ولا يحصل به ما قصدوه . وعلى التقديرين ليس ما وضعوه من الحدّ طريقاً لتصوّر
الحقائق في نفس من لا يتصورها بدون الحدّ ، وإن كان الحدّ قد يفيد من تنبيهه
المخاطب وتمييز المحدود ما قد تفيد الأسماء ، كما سيأتى بيانه إن شاء الله تعالى^٥ .
- وما ذكره من الفرق بين « الحد » و « شرح الاسم » قلنا خصه أن المحدود المميّز
عن غيره إذا تصوّرت حقيقة فقد يكون هو الموجود الخارجى ، وقد يكون هو المراد
الذهنى . وقد يراد بالحدّ تمييز ما عناه المتكلم بالاسم وتفهيمه ، سواء كان ذلك المعنى
الذى أراده بالاسم ثابتاً فى الخارج أو لم يكن .^٦ 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^٧ . وقد يتبين مع ذلك أنه مطابق

الفرق
بين الحد
وشرح الاسم

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

٣ - هكذا منصوباً ، والمحلى يقتضى الرفع .

٤ - أنظر الوجه الرابع من هذا المقام .

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

للاثر الخارج ، وأنه حقّ في نفسه .

وإذا كان الكلام غير حقّ لم يكن مطابقاً للخارج . فيريد المستمع أن يطابق بينه وبين الواقع فلا يطابقه ولا يوافقّه ، حتى قد يظنّ الظانّ أن الشارح أو المستمع لم يفهم مقصود المتكلم لعسرتّه ولا يكون كذلك ، بل لأن ما ذكره من الكلام ليس بمطابق للواقع فلا يمكن مطابقته إياه . وقد يكون ظنّ من ظنّه مطابقاً للخارج إحساناً للظنّ بالمتكلم ؛ ويكون قد ظنّ أنه لم يفهمه لدقّته عليه فلا يكون كذلك .

وقولهم في الحدّ الحقيقي « إنه متعسر ، وإنه لا يتوقف عليه إلا آحاد الناس » هو من هذا الباب . فان الحدّ 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 أعمّ منه وبعضها مطابق له دون بعض صفاته اللازمة المساوية لتلك العامّة في العموم وللمطابقة في المطابقة دون بعض ، وأن حقيقة هي مركّبة من تلك الصفات دون غيرها ، وأن تلك الحقيقة يصورها الحدّ دون غيره . فهذا ليس بحقّ .

عسر الحد
الحقيقي

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

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

خلط مقالات أهل المنطق بالعلوم النبوية وإفساد ذلك للعقول والأديان

وقد تفتن أبو عبد الله الرازى بن الخطيب لما عليه أئمة الكلام ، وقرّر في « محصّله » وغيره « أن التصورات لا تكون مكتسبة » ، وهذا هو حقيقة قول القائلين « إن الحدّ لا يفيد تصوير المحدود » .

٥

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

وهذا مقام شريف ينبغى 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 به الرسل — التي عند المسلمين واليهود والنصارى — بل وسائر العلوم ، كالطب ، والنحو ، وغير ذلك .

١٠

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

١٥

وهذا من توابع « الكلام » الذى كان السلف ينهون عنه ، وإن كان الذى نهوا عنه خيراً من هذا وأحسن . إذ هو كلام فى أدلّة وأحكام . ولم يكن قدما المتكلمين يرضون أن يخوضوا فى « الحدود » على طريقة المنطقيين ، كما دخل فى ذلك متأخروهم الذين يظنون ذلك من التحقيق ، وإنما هو زيغ عن سواء الطريق .

٢٠

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

قف على
فائدةعلم المنطق
الاصطلاحىهذا من توابع
« الكلام »
المنهى عنه

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

الأدلة على بطلان دعواهم أن الحدود تفيد تصوير الحقائق

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

الوجه الأول

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

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

الحد مجرد
قضية خبرية

١٥

فان قيل : الحد ليس هو الجملة الخبرية ، وإنما هو مجرد قولك « حيوان ناطق » ، وهذا مفرد ، لا جملة — وهذا السؤال وارد على أحد اصطلاحاتهم ؛ فانهم تارة يجعلون الحد هو الجملة ، كما يقول الغزالي وغيره ، وتارة يجعلون الحد هو المفرد المفيد كالاسم ، وهو الذي يسمونه « التركيب التقيدي » ، كما يذكر ذلك الرازي ونحوه . قيل : التكلم بالمفرد لا يفيد ، ولا يكون جواباً للسائل ، سواء كان موصوفاً تركيباً

المفرد
غير مفيد

٢٠

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

مركباً تركيباً تقييدياً أو لم يكن كذلك .

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

— قال : « فعل ماذا ؟ »^١

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

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

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

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

سَيَقُولُونَ « ثَلَاثَةٌ » ، رَابِعُهُمْ كُتُبُهُمْ ، وَيَقُولُونَ « خَمْسَةٌ » ، سَادِسُهُمْ كُتُبُهُمْ ، ...

وَيَقُولُونَ سَبْعَةٌ ، وَثَامِنُهُمْ كُتُبُهُمْ - الكهف ٢٢ : ٢٢ ، أى ، « هم ثلاثة » و « هم خمسة »

١٠

و « هم سبعة » .

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

من ربكم » ، ليس كما يظنه بعض الجاهل ، أى ، « قل القول الحق » ، فان هذا لو أريد

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

ليس المراد ههنا بقول حق مطلق ؛ بل هذا المعنى المذكور فى قوله : وَإِذَا قُاتِلْتُمْ فَاعْدِلُوا

— الأنعام ١٥٢ : ١٥٢ ، وقوله : أَلَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِمْ مِيثَاقُ الْكِتَابِ أَنْ لَا يَقُولُوا عَلَى اللَّهِ

إِلَّا الْحَقَّ — الأعراف ٧ : ١٦٩ .

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

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

المسمى هو حقيقة المحدود ؟

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

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

وهو دلالة الاسم على مسماه ، كما لو قيل « الإنسان » . وهذا يحقق ما قلناه من أن

١ - قال فى غير هذا الكتاب - فقال : « ما يقول هذا ؟ هذا هو الاسم ، فاين الخبر عنه الذى به يتم الكلام ؟ » .

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

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

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

تصور
المحدودات
بمجرد
المحدودات

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

الكلام المفيد
لا يكون إلا
جملة تامة

هذا بما اعترف به المنطقيون ، وقسموا الألفاظ إلى « اسم » و « كلمة » و « حرف » — يسمى « أداة » ؛ وقالوا : المراد بـ « الكلمة » ما يريد به النحاة بلفظ « الفعل » . لكنهم مع هذا يناقضون ، ويجعلون ما هو « اسم » عند النحاة « حرفاً » في اصطلاحهم . فالضائر — ضمائر الرفع ، والنصب ، والجر ، والمتصلة ، والمنفصلة — مثل قولك « رأيت » و « مرّ بي » ، فإن هذه أسماء ، ويسمّيها النحاة « الأسماء المضمرة » ؛ والمنطقيون يقولون إنها في لغة اليونان من باب « الحروف » ، ويسمونها « الخوالف » ، كأنها

٢٠

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 أو إشارة كما يقصد بالأصوات التي لم توضع لمعنى ؛ لا أنه يقصد به المعاني التي تقصد بالكلام .

استطراد

٥

ولهذا عدّ الناس من البدع ما يفعله بعض الناسك من ذكر اسم « الله » وحده ، بدون تأليف كلام . فان النبي صلى الله عليه وسلم قال : « أفضل الذكر ، لا إله إلا الله » ، وأفضل الدعاء « الحمد لله » - 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 وآله 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 » . « أفضل الكلام بعد القرآن أربع - وهي من القرآن : سبحان الله » و « الحمد لله » و « لا إله إلا الله » و « الله أكبر » - رواه مسلم .^٤ وفي صحيح مسلم عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال : « لأن أقول سبحان الله ، و الحمد لله »

١٥

١ - هذا من جملة مباحث المصنف الاستطراذية 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 بتمامه ، من حديث عمرو بن شعيب ، عن أبيه ، عن جده ، لكن بلفظ « خير » بدل « أفضل » . وأخرجه أيضاً الطبرانى وأحمد بألفاظ أخر .

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

١٠ وربما احتج بعضهم عليه بقوله تعالى : **قُلْ : « الله » ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ**
يَلْعَبُونَ ، وَظَنُّوا أَنَّهُ مَأْمُورٌ بِأَنْ يَقُولَ الاسم مفرداً . وإنما هو جواب الاستفهام ،
حيث قال : وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا : « مَا أُنْزِلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِّنْ
شَيْءٍ » ؛ قال الله تعالى : قُلْ : « مَنْ أُنْزِلَ السِّكِّيتُ السَّيِّءُ جَاءَ بِهِ مُوسَى نُورًا
وَهُدًى لِلنَّاسِ ، تَجَعَلُونَهُ قَرَاطِيسَ يُتَّبَعُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيرًا ، ... ؟ قُلْ :
١٥ « **اللهُ » — الأنعام ٦ : ٩١ .** أي ، الله أنزل الكتاب الذي جاء به موسى ^٣.

عُودَ إِلَى أَصْلِ الْمَوْضُوعِ

وإذا عُرف أن مجرد الاسم ومجرد الحشد لا يفيد ما يفيد « الكلام » بحال ، فَعَلِمَ
أن الحشد خبرٌ مبتدئٌ محذوفٌ لتكون جملة تامة .

ثم قد يَبْينُ فساد قولهم ، سواءً جُعِلَ الحشد مفرداً كالأسماء ، أو مركباً كالجمل ؛
٢٠ 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 السودية » له ، ط . مصر ١٣٢٣ ، ص ٣٩-٤٣ .

ودعوى المدعى أن الحدّ مجرّد المفرد المفيد كدعواهم أن التصوّر — الذى هو أحد نوعى العلم — هو التصوّر المجرّد عن كل نفي وإثبات^١. ومعلوم أن مثل هذا لا يكون علماً عند أحد من العلماء ، بل إذا خطر ببال الانسان شيء مما ولم يخطر له ثبوته ولا انتفاءه بوجه من الوجوه لم يكن قد علم شيئاً ؛ مثل من خطر له « بحر زئبق » أو « جبل ياقوت » خاطراً مجرّداً عن كون هذا التصوّر ثابتاً فى الخارج أو متفياً ، ممكناً أو ممتنعاً ، فإن هذا من جنس الوسواس ، لا من جنس العلم .

وقد بسطنا الكلام على هذا فى مواضع متعددة ، مثل الكلام على « المحصل » ، وبينا أن المشروط فى « التصديق » من جنس العلم المشروط فى « القول » . فمن صدق (٣١) بما لم يتصوّره كان قد تكلم بغير علم ، ومن صدق بما تصوّره كان كالتكلم بعلم . فقولهم فى « الحدود القولية » من جنس قولهم فى « التصوّرات الذهنية » .

الوجه الثانى

خبر الواحد بلا دليل لا يفيد العلم

الثانى : أنهم يقولون « الحدّ لا يمنع ولا يقوم عليه دليل ، وإنما يمكن إبطاله بـ »
« النقض » و « المعارضة »^٢ ، بخلاف « القياس » ، فإنه يمكن فيه « الممانعة » و « المعارضة » .
فيقال : إذا لم يكن الحدّ قد أقام دليلاً على صحّة الحدّ امتنع أن يعرف المستمع
المحدود به ، إذا جوّز عليه الخطأ . فإنه إذا لم يعرف صحّة الحدّ إلا بقوله ، وقوله
محتمل للصدق والكذب ، امتنع أن يعرفه بقوله .

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

١ — هامش الأصل : كون التصوّر ليس بعلم والمناطقية يجعّله علماً ، كما قال السعد « العلم إن كان إضعافاً انسية فتصديق ، والا فتصوّر » ، وجعله قسماً من العلم ، والحق ما قاله المصنف رحمه الله .

٢ — « ومثله يمكن إبطاله بـ » « النقض » ، دون « المعارضة » . شبه هذه العبارة على هامش الأصل بخلاف المصنف .

دليل ، وهو خبر واحد عن أمر عاقل لا حسيّ يحتل الصواب والخطأ والصدق والكذب ، ثم يعيرون على من يعتمد في الأمور السمعية على نقل الواحد الذي معه من القرائن ما يفيد المستمع العالم بها العلم اليقينيّ ، 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 الحدّ ، وإنه خبر واحد لا دليل على صدقه ، بل ولا يمكن عندهم إقامة دليل على صدقه . فلم يكن الحدّ مفيداً لتصوّر المحدود .

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

١٠ وناخيه أنه تصوّر المحدود بالحدّ لا يمكن (٢٢) بدون العلم بصدق قول الحدّ ، وصدق قوله لا يعلم بمجرد الخبر ، فلا يعلم المحدود بالحدّ .

٢ ومن قال « أنا أريد بالحدّ المفرد » لم يكن قوله مفيداً لشيء أصلاً . فإن 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 لا قبله ولا بعده .^٣

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 الممتنع 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 الممتنع أن يُعلم صحة الخبر وصدقته قبل

٢٠

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

الوجه الرابع

معرفة المحدود يتوقف على العلم بالمسمى واسمه فقط

الرابع : أنهم يحدّون المحدود بالصفات التي يسمّونها « الذاتية » ، ويسمونها « أجزاء الحدّ » و « أجزاء الماهية » و « المقومة لها » و « الداخلة فيها » ، ونحو ذلك من العبارات .

فإن لم يعلم المستمع أن المحدود موصوف بتلك الصفات امتنع أن يتصوّره ، وإن علم أنه موصوف بها كان قد تصوّره بدون الحدّ . فثبت أنه على تقدير النقيضين^١ لا يكون قد تصوّره بالحدّ . وهذا بيّن .

فانه إذا قيل : « الانسان » هو « الحيوان الناطق » ، فإن لم يكن قد عرف « الانسان » قبل هذا — 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 الحدّ .

الحدّ قد ينبّه تنبيهاً

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

ويكون الحدود الانواع بالصفات ، كالحدود الاعيان بالجهات . كما إذا قيل : حد الأرض من الجانب القبلي كذا ، ومن الجانب الشرقي كذا ، ومُتَّيزت الأرض باسمها وحدّها . وحدّ الأرض يحتاج إليه ، إذ خيف من الزيادة في المسمّى أو النقص منه ، فيفيد إدخال المحدود جميعه وإخراج ما ليس منه ، كما يفيد الاسم . وكذلك حدّ النوع .

التحديد
بالصفات
كالتحديد
بالجهات

وهذا يحصل بالحدود اللفظيّة تارة ، وبالوصفيّة^١ أخرى . وحقيقه الحدّ في الموضعين بيان مسمّى الاسم فقط ، وتمييز المحدود عن غيره ، لا تصوير المحدود . وإذا كان فائدة الحدّ بيان مسمّى الاسم ، والتسمية أمر لغويّ وضعيّ ، رُجع في ذلك إلى قصد ذلك المسمّى واخته . ولهذا يقول الفقهاء : من الأسماء ما يعرف حدّه بـ « اللغة » ، ومنه^٢ ما يعرف حدّه بـ « الشرع » ، ومنه^٣ ما يعرف حدّه بـ « العرف » .

الحد باللغة

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 »^٤ .

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

١ — س : بالوضعية . ٢ — كذا بالأصل ، والصواب : « منها » . ٣ — سيأتي بيان ذلك باليسر .

٤ — نص العبارة الثانية يقع في « معيار العلم » المطبوع بمصر سنة ١٣٤٦ هـ ، ص ٣٦-٣٧ ، باختلافات بصيرة في القراءات ، بعضها في أصلنا أرجح .

اعتراف
الغزالي بأن
فائدة الحد
كفائدة الاسم

البحث النظري الجارى فى 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 يجهل الانسان العلم التصورى حتى يفتقر إلى « الحد » ؟ قلنا : بأن يسمع الانسان اسماً لا يعرف معناه ، كمن قال : « ما الخلاء ؟ » و « ما الملاء ؟ » و « ما الشيطان ؟ » و « ما العقار ؟ » فيقال : « العقار : الخمر » . فان لم يعرفه باسمه المعروف يفهمه بحده ، فيقال : « الخمر » هو « شراب مسكر ، معتصر من العنب » ، فيحصل له علم تصورى بذات « الخمر » .

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

اعتراف
الفارابي
وهذا لما يعترف^٢ به محدّاقهم ، حتى بين « معلمهم الثانى » أبو نصر الفارابى^٣ — وهو أعظم الفلاسفة كلاماً فى المنطق وتفاريعه — من « برهانه »^٤ :

٢٠ ومعلوم أن الاسم لا يفيد نفسه تصوير المسمى ، وإنما يفيد التمييز بينه وبين غيره . وأما تصوّر المسمى فتارةً يتصوره الانسان بذاته — بحسبه الباطن أو الظاهر ، وتارةً يتصوره بتصور نظيره ، وهو أبعد . فن عرف عين

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

٢ — بهامش الأصل بخط المصنف : « يعنون به » ، وبخط آخر « يعترف به » .

٣ — بهامش الأصل : « المعلم الثانى » : الفارابى . و « الاول » ، كما سبق ، أرسطو .

« الخمر » إذا لم يعرف مستمى لفظ « العقار » قيل له : هو « الخمر » أو غيرها من الاسماء ، فعرفها . ومن لم يعرف عين « الخمر » بحال عرف بنظيرها ، فقول له : هو « شراب » . فاذا تصوّر القدر المشترك بين النظيرين ذكر له ما يميّزها ، فقول « مسكر » .

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

٥

١٠

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

فائدة الحدود
قد تكون
أضعف من
فائدة الاسماء

وحقيقة الأمر أن الحدّ هو أن تصف المحدود بما تفصل به بينه وبين غيره . والصفات تفيد معرفة الموصوف خبراً ، و « ليس المختبر كالمعاري » ، ولا من عرف المشهود عليه بعينه كن عرفه بصفته وحليته . فمن 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 « اللذة » بشرب « الخمر » من لم يشربها قياساً على « اللذة » بـ « الخبز » و « اللحم » ، ومعلوم فرق ما بين « اللذتين » .

١٥

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

٢٠

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 الخبز كالمعاري » ، وكذلك أخرجه أحمد ، والبخاري ، والطبراني ، وابن حبان ، عن ابن عمر ، بهذا اللفظ أيضاً مع زيادة بعده — ذكره في « مجمع الزوائد » ، ط مصر ، سنة ١٣٥٢ ، ج ١ ، ص ١٥٣ .

فائدة الأسماء، وأنها مذكّرة، لا مصوّرة؛ أو معرفة بالتسمية، بميزة للسمي من غيره؛ أو معرفة بالقياس.

اعتراف ابن سينا بأن من الأمور ما هو متصور بذاته

وهكذا يقول محدّثهم في تحديد أمور كثيرة قد حدّثها غيرهم. يقولون: لا يمكن تحديدّها تحديد تعريف لماهياتها، بل تحديد تنبيه وتميز. كما قال ابن سينا في «الشفاء»^١. قال:

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

مبادئ
أولية في
التصديقات،

فانه كما أنه^٣ في باب «التصديق»^٤ مبادئ أولية 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 يفهم ما يدل عليها^٦ من الألفاظ محاولاً لإفادة علم ما ليس في الغريزة، بل منبهاً على تفهيم ما يريده القائل أو يذهب إليه. وربما كان ذلك بأشياء هي في أنفسها أخفى من المراد تعريفه، لكنها لعلّ^٧ ما وعبارة^٨ ما صارت أعرف.

١٥

مبادئ
أولية في
التصورات،

كذلك في «التصورات» أشياء هي مبادئ للتصور - هي متصورات لذاتها^٩. وإذا أريد أن يدل عليها لم يكن ذلك في الحقيقة تعريفاً لمجهول، بل تنبيهاً وإخطاراً بالبال باسم العلامة^{١٠}. وربما كانت في نفسها أخفى منه،

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

٢ - زاد في ط: إلى. ٣ - ط: أن. ٤ - ط: التصديقات. ٥ - ط: وإن. ٦ - ط: أو تفهيم ما يدل به عليها. ٧ - ط: وهي متصورات لذواتها. ٨ - ط: باسم أو بعلامة.

لكونها لعلّ ما وحال ما تكون أظهر دلالة . فإذا استعملت تلك العلامة
نُبّهت النفس على إخطار ذلك المعنى بالبال من حيث أنه هو المراد ، لا
غيره ، من غير أن تكون العلامة بالحقيقة معلّمة إياه .

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

وكذلك من حاول أن يقول فيها شيئاً وقع في اضطراب . كمن يقول :
« إن من حقيقة « الموجود » أن يكون « فاعلاً » أو « منفِعلاً » . وهذا ،
وإن كان ولا بدّ ، فمن أقسام « الموجود » ، (٢٧) و « الموجود » أعرف
من « الفاعل » و « المنفعل » ، وجمهور الناس يتصورون حقيقة « الموجود »
ولا يعرفون ألبته أنه يجب أن يكون « فاعلاً » أو « منفِعلاً » . 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 يصحّ عنه الخبر » . فإن
« يصحّ » 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 كالمراذفات لاسم « الشيء » .
فكيف يصحّ 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
ينبه تنبيهاً

١ - ط : تنبّهت .

٢ - زاد في ط : في ذلك .

٣ - ط : ولذلك .

٢ - لا يوجد دوره في ط .

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

صعوبة حد
« الواحد »
و « الكثير »

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

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

والذي يصعب علينا تحقيقه ماهيّة « الواحد » ^٣ . وذلك أنا إذا قلنا : « إن (الواحد) الذي لا ينقسم » ^٤ فقد قلنا « إن (الواحد) الذي لا يتكرر » ضرورة ^(٣٨) فأخذنا في بيان « الواحد » « الكثرة » . وأما « الكثرة » فمن الضرورة أن تُحدّد بـ « الواحد » لأن « الواحد » مبدأ « الكثرة » ، ومنه وجودها وماهيّتها .

١٥

حد
« الكثرة »

ثم أي حدّ حدّنا به « الكثرة » استعملنا فيه « الواحد » بالضرورة . فمن ذلك ما نقول : « إن (الكثرة) هو المجتمع من وحدات » ؛ فقد أخذنا « الوحدة » في حدّ « الكثرة » . ثم عملنا شيئاً آخر ، وهو أننا أخذنا « المجتمع » في حدّها ، و « المجتمع » يشبه أن يكون هو « الكثرة » نفسها . وإذا قلنا « من الوحدات » أو « الوجدان » ^٥ أو « الآحاد » فقد أوردنا بدل

٢٠

١ — ط : هو « ما يصحّ الخبر عنه » .

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

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

٤ — ط : إن الواحد لا ينقسم . ٥ — في أصل النسخة : شيئاً آخر . ٦ — ط : الوحدات .

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 حدّها «العدد» و «التقدير»، وذلك إنما يفهم بـ «الكثرة» أيضاً.

فما أغنى^٥ علينا أن نقول في هذا الباب شيئاً يعتدّ به، لكنه يشبهه أن تكون «الكثرة» أيضاً أعرف عند تخيلنا^٦، ويشبه أن تكون «الوحدة» و «الكثرة» من الأمور التي يتصورها^٧ بدّيّا. فذكر «الكثرة» تخيلها أولاً، و «الوحدة» نعقلها من غير مبدأ لتصورها^٨. ثم^٩ إن كان ولا بد، نحالي^{١٠}. ثم^{١١} تعريفنا «الكثرة» بـ «الوحدة»^{١٢} تعريفاً عقلياً. وهناك نأخذ «الوحدة» متصورة بذاتها. ومن أوائل التصوّر يكون تعريفنا «الوحدة» بـ «الكثرة» تنبيهاً يستعمل فيه المذهب الخيالي النومي إلى معقول عندنا، لا يتصور حاضراً في الذهن.

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

والعجب من (٣٩) يحدّد^{١١} «العدد» ويقول: «إن «العدد» كثرة مؤلّفة من وحدة^{١٢} أو آحاد». و «الكثرة» نفس «العدد»، ليس كالجنس لـ «العدد»، وحقيقة «الكثرة» أنها «مؤلّفة من وحدات». فقولهم «إن «الكثرة» مؤلّفة من وحدات»، كقولهم «إن «الكثرة» كثرة»، فإن «الكثرة» ليس^{١٣} إلا اسماً لـ «المؤلّف من الوحدات».

١ — ط: قد أوردنا لفظ «الجمع» مع هذا اللفظ. ٢ — ط: العدد. ٣ — ط: أعسر.
٤ — زاد في ط: و «الوحدة» أعرف عند عقولنا. ٥ — ط: تتصورها. ٦ — ٧ — ط: لكن «الكثرة» تخيلها أولاً، و «الوحدة» نعقلها أولاً، و «الوحدة» نعقلها من غير مبدأ لتصورها عقلياً.
٨ — ط: بل. ٩ — زاد في ط: يكون. ١٠ — كلمة «الكثرة» بالوحدة، كانت محذوفة في الأصل فكتبتها المصنف بخطه بالهامش. ١١ — ط: يحدّد. ١٢ — ط: وحدات. ١٣ — ط: ليست.

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

فيجب أن يعلم أن هذه كلها تنبيهات مثل الشبيهة^٦ بالأمثلة والأسماء المترادفة . فان هذه المعاني متصوّرة كلها أو بعضها لذواتها ، وإنما يدلّ عليها بهذه الأشياء لينبّه عليها وتميّز فقط .

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

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

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

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

التحقيق السديد فى مسألة التحديد

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

مطلوب السائل المتصور للعنى ، الجاهل بدلالة اللفظ عليه

١٠ فالأول كالسائل عن اسم فى غير لغته ، أو عن اسم غريب فى لغته ، أو عن اسم معروف فى لغته لكن مقصوده تحديد مسماه . مثل العربى إذا سأل عن معانى الأسماء الأجنبية ، والعجمى إذا سأل عن معانى الأسماء العربية ، وبعض الأعاجم إذا سأل بعضاً عن معانى الأسماء التى تكون فى لغة المسئول دون السائل . وهذا هو « الترجمة » .

« الترجمة » وأحكامها

١٥ فالمرجم لا بد أن يغرف اللغتين : التى يترجمها ، والتى يترجم بها . وإذا عرف أن المعنى الذى يقصد بهذا الاسم فى هذه اللغة هو المعنى الذى يقصد به فى اللغة الأخرى ترجمه ، كما يترجم اسم الخبز ، والماء ، والأكل ، والشرب ، والسماء ، والأرض ، والليل ، والنهار ، والشمس ، والقمر ، ونحو ذلك من أسماء الأعيان والأجناس وما تضمنته من الأشخاص . سواء كانت مسمياتها أعياناً أو معانى .

٢٠ والترجمة تكون لـ « المفردات » و لـ « الكلام المؤلف 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 إلقاء العلوم المصنفة ، بل في قراءة جميع الكتب ، بل في جميع أنواع المحادثات . فإن من قرأ كتب النحو ، والطب ، أو غيرهما ، لا بد أن يعرف مراد أصحابها بتلك الأسماء ، ويعرف مرادهم بالكلام المؤلف . وكذلك من قرأ كتب الفقه ، والكلام ، والفلسفة ، وغير ذلك .

معرفة الحدود الشرعية من الدين

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

والذي أنزله على رسوله فيه ما قد يكون الاسم غريباً بالنسبة إلى المستمع ، (٤٢) **كَلِمَظٍ ضِيزَى** ، **وَقُسُورَةٍ** ، **وَعَسْعَسَةٍ** ، **وَأَمْثَالُ ذَلِكَ** .

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

١ — في سورة النجم ٥٣ : ٢٢ « تلك إذا قسمة ضيزى ، أى : ناقصة ، جائرة . وأصله « فعلى » فكسرت الياء .

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

٣ — في سورة التكاوير ٨١ : ١٧ « والليل إذا عسعس ، أى : أدير ، 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 الاجمال ، فلا يعلمون مسماها على سبيل التحديد
الجامع المانع إلا من جهة الرسول صلى الله عليه وسلم . وهى التى يقال لها « الأسماء
الشرعية » .

٥ كما إذا قيل : « صلوة الجنازة » و « سجدة السهو » و « سجود الشكر » و « الطواف »
هل تدخل فى مسمى « الصلوة » فى قوله صلى الله عليه وسلم : « مفتاح الصلوة الطهور ،
وتحريمها التكبير ، وتحليلها التسليم »^٢ ؟ فقول : هل كل ذلك « صلوة » تجب فيها
« الطهارة » ، وهل لا تجب « الطهارة » لمثل ذلك ؟ فهل تجب لما تحريمه التكبير
وتحليله التسليم ، وهى كـ « صلوة الجنازة » و « سجدة السهو » ، دون « الطواف » و
١٠ « سجود التلاوة » ؟^٣

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

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

٢-١ — هذه العبارة زيدت على هامش الأصل بخط المصنف . وقد حقق المصنف مسألة « ما تجب له الطهارتان :

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

٢ — أخرجه الشافعى ، وأحمد ، والبخارى ، وأصحاب السنن إلا النسائى ، وصححه الحاكم وابن السكّن ، من حديث على
ابن أبى طالب — من « التلخيص الخبير » .

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

فقال رجل : « يا رسول الله ! الرجل يحب أن يكون ثوبه حسناً ، ونعله حسناً ، أفمن الكبر ذلك ؟ » فقال : « لا . الكبر بَطْر الحق ، وَغَمْط الناس »^١.

^٢ وكذلك لما قيل له : « ما الاسلام ؟ » و « ما الايمان ؟ » و « ما الاحسان ؟ »^٣ ، ولما سئل عن أشياء : « أهى من الخير ؟ »^٤ وغير ذلك^٥.

وبالجملة ، فالحاجة إلى معرفة هذه الحدود ماسة لكل أمة ، وفي كل لغة . فان معرفتها من ضرورة التخاطب ، الذى هو النطق ، الذى لا بد منه لبنى 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 (٣) « ما الصراط المستقيم ؟ » فقال : هو « الاسلام » ، و « اتباع القرآن » ، أو « طاعة الله ورسوله » ، و « العلم النافع والعمل الصالح »^٦ . و « ما الصارم ؟ » فقيل : هو « المنهد » . وما أشبه ذلك .

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

الجواب
بالمثال

١ - أخرجه مسلم فى الايمان ، والترمذى فى البر والصلة ، عن عبد الله بن مسعود ، ببعض زيادة ونقصان . ونظر الحق : تسفيهه ، وغمط الناس : احتقارهم .

٢-٣ - هذه العبارة مزيدة بهامش الأصل بخط المصنف .

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

٥ - كما فى حديث أبى موسى الأشعرى : سألت النبي صلى الله عليه وسلم عن شراب من العسل ، فقال : « ذلك البتع » . قلت : « ومن الشعير والذرة ؟ » 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 » .

« رغيفاً » ، 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 النوافل الراتبة ؛ 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 أثناؤه ، 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 بتلك اللغة ، أو يقرأ كتبهم ؛ فإن معرفة معانى اللغات تقع كذلك .^{١٠}

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 ، كالصلوة ، 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 للطالب شيئاً ، أو عملاً ، أو معنى من المعانى ، وينطق به باللغة المطلوب تعليمها ، فيتعلم الطالب بالرؤية والسمع والنطق مباشرة من غير ترجمة بلغة أخرى ، كما يتلقى الطفل لسانه عن 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 المعنى 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 لصفاتها وعلاماتها ، فلا بد أن يعرف أن هذا المعنى هو ذاك .

١٠

وإذا كان خفياً فقد يسميه بعض الناس « تحقيق المناط » ، فإن الشارع قد ناط بتحقيق المناط الحكم بوصف . كما ناط « قبول الشهادة » بكونه ذا عدل ، وكما ناط « العشرة بالمأثور 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 .

١٥

وقد يكون « الاجتهاد » في دخول بعض « الأنواع » في مسمى ذلك الاسم . كدخول الأشربة المسكرة من غير العنب والنخل في مسمى « الخمر » ، ودخول « الشطرنج » و « السرد » ونحوهما في مسمى « الميسر »^١ ، ودخول « السبق بغير محتل » في سباق الخيل ، و « رمى الشباب » في ذلك ، ودخول « الرمل » ونحوه في الصعيد^٢ .

معرفة دخول
بعض الأنواع
في مسمياتها

١ - من أراد الاطلاع الصحيح الشرعي في مسألة « الشطرنج » وما أشبهه من أنواع اللعب المحدث في هذا الزمان فليقرأ مقالة المصنف الممتعة في « مجموعة فتاوى ابن تيمية » ، ج ٢ ، ص ١٨-٥ .

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

الذى فى قوله تعالى: فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا — المائدة ٥: ٦ ، ودخول من خرج منه منى فاسد فى قوله: وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا — المائدة ٥: ٦ ، ودخول «الساعد» فى قوله: فَاَمْسَحُوا بِوُجُوْهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ — المائدة ٥: ٦ ، ودخول البياض الذى بين العذار والأذن فى قوله: فَاغْسِلُوا وُجُوْهَكُمْ — المائدة ٥: ٦ ، ودخول «الماء المتغير بالطاهرات» أو «ما أوقعت به نجاسة ولم يغيره» فى قوله: فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً — المائدة ٥: ٦ ، ودخول المائع الذى لم يغيره ما مات فيه من الطيبات أو الحبائث^٢ ، ودخول «سارق الأموال الرطبة» فى قوله: السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ — المائدة ٥: ٣٨ ، ودخول «النباش» فى ذلك ، ودخول «الحلقة بما يلزم لله» فى مسمى الإيمان ، ودخول بنات البنات والجدات فى قوله: مُحْرِمَاتٌ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبنَاتُكُمْ — النساء ٣٤: ٢٣ .

١٠. ومثل هذا «الاجتهاد» متفق عليه بين المسلمين — ممن يثبت «القياس» ومن ينفيه . فان بعض الجهال يظن أن من نفى «القياس» يكفيه فى 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» .
١٥. والتفسير الذى يعلمه العلماء فيتضمن الأنواع التى لا تعلم بمجرد «اللغة» ، كـ «الاسماء الشرعية» ، ويتضمن أعيان المسميات وأنواعها ، التى يفتقر دخولها فى المسمى إلى «اجتهاد» العلماء .

فصل

ثم إن هذا الاسم المستول عنه الذى 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 المائع الذى لم يغيره ما مات فيه» فى الطيبات ، أو الحبائث ، كما بحث المصنف فى فتاواه ، ج ٢ ، ص ١٢٩-١٤١ ، تحت «مسألة فى الزيت إذا وقعت فيه مثل الفأرة ومات» ، وجواز مكافئته والارتفاع به إذا قيل 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 يفتقر إلا إلى « ترجمة » اللفظ ، كالمعاني المشهورة عند الناس من الأعيان ، والصفات ، والأفعال ، كالخبز ، والماء ، والأكل ، والشرب ، والبياض ، والسواد ، والطول ، والقصر ، والحركة ، والسكون ، ونحو ذلك .

مطلوب السائل الغير المتصور للمعنى ، الجاهل باسمه

والثاني : أن يكون غير متصور المعنى ، 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 » و « الصلوة » و « الحج » وكان حديث عهد بالاسلام لم يتصور هذه المعاني ، أو يسأل عن اسم نوع من الأطعمة والأشربة التي لا يعرفها ، أو اسم نوع من أنواع الثياب 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 ، فهنا 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 .
ب « 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 تصورها أهل اللغة . وهم على قسمين : منهم من علم ذلك بالمشاهدة ولم يذق حقيقته ، ومنهم من يكون قد ذاقه ^١ .

تعريف
للمسمى
بـ « الصفة »

وأما الطريق الثاني ، وهو أن يوصف له ذلك . والوصف ^٢ قد يقوم مقام العيان ، كما قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم : « لا تنعت المرأة المرأة لزوجها حتى كأنه ينظر إليها » ^٣ .

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 » ، فإنه لا بد أن يذكر من الصفات ما يميز الموصوف والمحدود من غيره ، بحيث يجمع أفراد وأجزاء ويمنع أن يدخل فيه ما ليس منه . وهى فى الحقيقة تعريف بـ « القياس » و « التمثيل » ، إذ الشيء لا يتصوره 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 (٨) 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 مجموع الصفات مميزاً له تمييز « تمثيل » ، لا تمييز « تعيين » . فإن 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 فى رسالته « درجات اليقين » : « علم اليقين » ما علمه بالسمع ، والخبر ، والقياس ، والنظر . و « عين اليقين » ما شاهده وعينه بالبصر . و « حق اليقين » ما باشره ، ووجده ، وذاقه ، وعرفه بالاعتبار . ٢ — فى الأصل : « المصنف » .

٣ — أخرجه البخارى ، وأبو داود ، والترمذى ، وغيرهم ، عن عبد الله بن مسعود ، بلفظ « لا تبأشر المرأة المرأة ، فتبأشر زوجها 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 عُرف « المثل المطابق » لعرف حقيقته .

ثم قد يكون المختص صفة واحدة ، وقد يكون الاختصاص بمجموع الصفتين . ولو عرف المستمع الوصف الذي يخصه كان قد تصوره بـ « 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 » . ولفظ « الشراب » جنس لـ « الخمر » يدخل فيه « الخمر » وغيرها من الأشرية . وهذا واضح . وكذلك لفظ « المسكر » الذي يظن أنه « فصل » مختص بـ « الخمر » ، وهو في الحقيقة (٤٩) « 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 الأشرية أو « ما اجتمع فيه الشرب والسكر » ، أو يقول « الشراب المسكر » . إنما هو كما يقول « ثوب خبز » و « باب حديد » و « رجل طويل أو قصير » . 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 بـ « المالك » زاد المتأخرون « المائت » . وهي زيادة فاسدة . فان كونه « مائتاً » ليس بوصف ذاتي له ، إذ يمكن تصور « الانسان » مع عدم خطور موته بالبال ، بل ولا

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

وهب أن من الناس من يشك في ذلك ، أو يكذب به ، أليس هو مما يمكن تصويره في العقل ؟ فاذا قُدر « الانسان » على الحال الذي أخبرت به الرسل — عليهم السلام — أليس هو « إنساناً كاملاً » وهو « غير مائت » ؟

إمكانات
تصور
الانسان
غير مائت

ثم يقال أيضاً : والمالك يموت عند كثير من المسلمين واليهود والنصارى ، أو أكثرهم . وهب أنه لا يموت ، كما قاله طائفة من أهل الملل وغيرهم ، كما يقوله من يقوله^١ ، ولكن ليس ذلك معلوماً للخاطب بالحدس ، لا سيما و « النفس الناطقة » من جنس ما يسمونه « الملائكة » — وهى « العقول » (٥٠) و « النفوس الفلكية » عندهم . فظهر ضعف ما يذكره الفارابى ، وأبو حامد ، وغيرهما من هذا الاحتراز .

ولكن يقال : اسم « الحيوان » عندهم مختص بر « النامى المغتذى » ، وهذا يخرج « المالك » . فـ « الحيوان » يخرج « المالك » . وحيث أن « الناطق » أعم من « الانسان » ، إذ قد يكون « إنساناً » و « غير إنسان » ، كما أن « الحيوان » أعم منه . وهب أنا نقبل فصلهم بر « المائت » ، فنقول : « المائت » أيضاً ليس مختصاً بر « الانسان » ، بل هو من الصفات التى 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 بر « النوع » ، فضلاً عن كونها « ذاتية » . وإنما يحصل التمييز بذكر المجموع — إما الوصفين . وإما الثلاثة .

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

٢ — فى 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 منبهاً له على الحقيقة كما ينبه 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 بدونه . والعقل إنما يجرد « الكلّيات » 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 » ، أغنى لا يعرف معناه وإن سمع اللفظ . فإذا أريد تعريف « النهيق » قيل له : هو « صوت الحمار » ، فيلزم الدور ، إذ يكون ٢٠ قد عرف « الحمار » بـ « النهيق » ، و « النهيق » بـ « الحمار » .

وهكذا سائر الخواص المميزة للمحدود — لا يعرف بها المحدود لمن لم يكن عرفه . فبين 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 المعترف .

حقيقة معرفة
الغيب

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

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

وأما إن كان عالماً بـ « المسمى » ودلالة الاسم عليه فلا يحتاج إلى التمييز بين المسمى وغيره ، ولا إلى تعريفه دلالة الاسم عليه . فيكون مطلوبه قدراً زائداً على التمييز بينه وبين غيره . وهذا هو الذي 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^٣ مطلوبه معرفة ما تركيب منه شيء ما ، 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 زيدت على هامش الأصل بخط المصنف . وتوجد بعدها في صلب المتن هذه الكلمات : « لا يعلمه إلا الله » ، والظاهر أنها حشو ، لذلك حذفناها . وقد شرح المصنف هذا المقام في رسالة « الاكليل في المتشابه والتأويل » ، ضمن « مجموعة الرسائل الكبرى » ، ج ٢ ، ص ٢٥-١ ، بما يشفي الغليل ويروي الغليل .

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

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

الوجه الخامس

٥. التصورات المفردة يمتنع أن تكون مطلوبة

(٥٢) الخامس : إن التصورات المفردة يمتنع 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 ممتنع ، وإنما قد يطلب ذوام الشعور وتكرره أو قوته . وإن لم يكن شاعراً بها امتنع من النفس طلب ما لا تشعر به ، فان الطالب والقصد مسبوق بالشعور .

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

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

ثبوت
امتناع الطلب

فان قيل: جعلتم امتناع الطلب لازماً (٥٤) للنقيضين، والنقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان، وإذا عدم اللازم عدم الملزوم؛ فإذا كان امتناع الطلب — وهو اللازم — معدوماً لزم عدم النقيضين، وعدم النقيضين محال. قيل: هذا الامتناع لازم على تقدير هذا النقيض أو تقدير هذا النقيض. فأيهما كان ثابتاً في نفس الأمر كان الامتناع لازماً له يلزم به في نفس الأمر. وليس في هذا جمع بين النقيضين ولا رفع للنقيضين.^٢ وهذا يقوى المقصود. ^٣ فان هذا الامتناع إذا لزم من انتفائه المحال لم يكن متتفياً، بل يكون هذا الامتناع ثابتاً، وهو المطلوب.^٤ وإذا كان عدم هذا الامتناع مستلزماً للنقيضين كان محالاً، فيكون نقيضه — وهو ثبوت هذا الامتناع — حقاً. فيكون امتناع الطلب للتصورات المفردة ثابتاً، وهو المراد.^٥

فائدة الحدود
كفائدة الاسم

وإذا لم تكن التصورات المفردة مطلوبة، فاما أن تكون حاصلة للانسان، فلا تحصل بالحد، فلا يفيد الحد التصوير؛ وإما أن لا تكون حاصلة، فمجرد حصول الحد لا يوجب ذكر الأسماء^٦ 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 الحدود وفائدة الاسم. لكن الحد إذا تعددت فيه الألفاظ كان كتعداد الأسماء، سواء كانت مشتقة أو غير مشتقة.

الوجه السادس

التفريق بين «الذاتي» و «العرضي» باطل

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

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

٥ — هنا بعض العبارة بخط المصنف، ولكنها مطبوعة. ٦ — كذا بالأصل، والظاهر أن كلمتي «ذكر

الأسماء» حشو ليس لهما معنى، كافي س، ص ٢١٤: «فمجرد الحد لا يوجب تصور المسميات لمن لا يعرفها».

عندهم أن الذاتى المميز لـ « الانسان » الذى هو الفصل هو « الناطق » ، والخاصة هي « الضاحك » .

فنقول : مبنى هذا الكلام على الفرق بين « الذاتى » و « العرضى » .
 وهم يقولون : المحمول الذاتى داخل فى حقيقة الموضوع ، أى : الوصف الذاتى داخل فى حقيقة الموصوف ، بخلاف (هـ) المحمول العرضى ، فانه خارج عن حقيقته .
 ويقولون : « الذاتى » هو الذى تتوقف الحقيقة عليه ، بخلاف « العرضى » .
 ويقسمون العرضى إلى « لازم » و « عارض » ، واللازم إلى « لازم لوجود الماهية دون حقيقتها » ، كالظل للفرس ، ^١ والموت للحيوان ^٢ ، وإلى « لازم للماهية » ، كالزوجية والفردية للأربعة والثلاثة .

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

وجعلوا له خاصة ثانية ، وهو أن « الذاتى » ما كان معلولاً للماهية ، بخلاف « اللازم » . ثم قالوا : من « اللوازم » ما يكون معلولاً للماهية بغير وسط ، وقد يقولون ما كان ثباتاً لها بواسطة ^٦ . وقالوا أيضاً : « الذاتى » ما يكون سابقاً للماهية ^{١٥} فى الذهن والخارج ، بخلاف « اللازم » ، فانه ما يكون تابعاً .

فذكروا هذه الفروق الثلاثة ، وطعن محققوهم فى كل واحد من هذه الفروق الثلاثة ، وبينوا أنه لا يحصل به الفرق بين « الذاتى » وغيره ، كما قد بسطت كلامهم فى غير هذا الموضع .

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

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

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

والفرق الثالث أنه لازم لها بواسطة ، والعرض اللازم لازم لها بوسط . والوسط عند
أثبتهم كابن سينا وغيره هو ما يسمونه بـ « اللازم » في ذلك ، ولأنه معناه الدليل
لبعض متأخريهم كالرازي ...

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 تحك هنا نفس ألفاظهم ؛ وإنما القصد التنبيه على جوامع تعرف (٥٦) ما يظهر به
بطلان كثير من أقوالهم المنطقية .

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

قولهم مبنى
على أصليين
فاسدين

الكلام على الفرق بين « الماهية » و « وجودها »

١٠

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

١٥

وإنما أصل ضلالهم أنهم رأوا الشيء قبل وجوده — يعلم ، ويراد ، ويميز بين
المقدور عليه والمعجوز عنه ، ونحو ذلك . فقالوا : ولو لم يكن ثابتاً لما كان كذلك ،
كما أنا تتكلم في حقائق الأشياء التى هى 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

الغلط في
التفريق بين
الوجود
والثبوت

و « الثبوت » مع دعوى أن كليهما^١ في الخارج غلط عظيم ؛ وكذلك التفريق بين « الوجود » و « الماهية » مع دعوى أن كليهما^٢ في الخارج .

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

فلما كانت « الماهية » منسوبة إلى الاستفهام بـ « ما هو ؟ » ، والمستفهم إنما يطالب تصوير الشيء في نفسه ، كان الجواب عنها^٣ هو المقول في جواب « ما هو ؟ » بما يصور الشيء في نفس السائل^٤ ، 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 .^٥ 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 الصفاتية 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 « المغموم » ليس له في الخارج ذات قبل وجوده . وأما في الذهن ، فنفس ماهيته التي في الذهن هي أيضاً وجوده الذي في الذهن . وإذا أريد بـ « الماهية » ما في الذهن و بـ « الوجود » ما في الخارج كانت هذه « الماهية » غير

١ - في الأصل : « كلاهما » . ٢-٣ - زيدت على مامش الأصل بخط المصنف .

٤ - أشار هنا على المامش وزاد : « لأن الوجود » . ولكن لم يبين معناها أخذناها .

« الوجود » . لكن ذلك لا يقتضى أن يكون وجود (هـ) الماهيات التي في الخارج زائداً عليها في الخارج ، وأن يكون للماهيات ثبوت في الخارج غير وجودها في الخارج .
 وما يوضح الكلام في الأصل الأول أن المتفلسفة ، أتباع أرسطو ، كابن سينا ودونه ، لا يقولون أن كل معدوم من الأشخاص وغيرها هو ثابت في الخارج .
 وإنما يقول ذلك من يقوله من المعتزلة والشيعة — وهم أحسن حالا من المتفلسفة .
 فإن المتفلسفة على قولين :

أقوال
 المتفلسفة
 في الوجود
 والثبوت

أما قدمائهم ، كفيثاغورس وأتباعه ، وأفلاطون وأتباعه . فقد كانوا في ذلك على ضلال مبين : رد عليهم أرسطو وأتباعه ، كما ذكر ذلك ابن سينا في « الشفاء » وغيره .
 كان أصحاب فيثاغورس يظنون أن الأعداد والمقادير أمور موجودة في الخارج ، غير المحدودات والمقننات .

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

ولم يقتصروا على ذلك ، بل أثبتوا ذلك أيضاً في « المادة » ، « المدة » ، « المكان » .
 فأثبتوا « مادة » مجردة عن الصور ، ثابتة في الخارج ، وهي « الهيولى الأولية » ،^١ التي غلظهم فيها جمهور العقلاء من إخوانهم وغير إخوانهم . وأثبتوا « مدة » وجودية خارجة عن الأجسام وصفاتها . وأثبتوا « خلاء » وجودياً خارجاً من الأجسام وصفاتها .

إثبات المادة
 والمدة
 والمكان
 وبطلانها

وتفتن أرسطو وذووه أن هذه كلها أمور مقدرة في الأذهان ، لا ثابتة في الأعيان ، كالعدد مع المحدود . ثم زعم أرسطو وذووه أن « المادة » موجودة في الخارج غير الصور المشهودة ، وأن الحقائق النوعية ثابتة في الخارج غير الأشخاص

١ — زاد في « س » : « التي بنوا عليها قدم العالم » .

المعينة . وهذا أيضاً باطل ، كما بسط في غير هذا الموضع . وُبين أن قول من يقول « إن الجسم مركب من الهيولى والصورة » باطل ؛ كما أن قول من يقول « إنه مركب من الجواهر المفردة » باطل ؛ وأن أكثر فرق أهل الكلام من المسلمين وغيرهم ، كالكلابية ، والنجارية ، والضرارية ، والهشامية ، 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 الصحيح بينهما و « الوجود » هو « نفس ما يكون في الخارج منه » . وهذا فرق صحيح . فان الفرق بين ما في النفس وما في الخارج ثابت معلوم لا ريب فيه . وأما تقدير حقيقة لا تكون ثابتة في العلم ولا في الوجود فهذا باطل .

ومعلوم أن لفظ « الماهية » يراد به ما في النفس ، والموجود في الخارج .^١ ولفظ « الوجود » يراد به بيان ما في النفس ، والموجود في الخارج .^٢ فمضى أريد بهما ما في النفس فـ « الماهية » هي « الوجود » ، وإن أريد بهما ما في الخارج فـ « الماهية » هي « الوجود » أيضاً . وأما إذا أريد بأحدهما ما في النفس وبالأخر ما في الوجود الخارج^٣ فـ « 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 اخترعه 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 . ٣ — كذا ، وأعله : « الخارجى » .

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

الوجه الأول

١٥

ولكن هذا مما يبين حقيقة قولهم الذي يئناه 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

٢٠

غير مطابق .

وهم هنا فرقوا بين الصفات المتماثلة ، فجعلوها 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 « العرض اللازم لوجودها » فلخصه أنه يمكن أن يفرض في الذهن (٦٢) « ماهية » خالية عن هذا اللازم ، بخلاف الآخر ، كما يفرض في الذهن « فرس لا ظل لها » و « فرس غير مخلوقة » ، بل كما يفرض في الذهن « زنجي غير أسود » و « غراب غير أسود » ، وأمثال ذلك .

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 » . فانه 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 » .

١ 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 .^٢

الكلام على التفريق بين « الذاتى » و « اللازم »

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

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

وكذلك العرض ، الذى 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 فى الذهن « سواد » أو « يابض » ويقدر أنه ليس بـ « قائم
بغيره » ، بل إذا خطر بالبال معاً فلا بد أن يعلم أنه « قائم بغيره » ، كما إذا خطر بالبال
« الجسم الحساس ، النامى ، المتحرك بالارادة » مع « الانسان » فلا بد أن يعلم أنه
موصوف بذلك . بل لزوم ذلك لـ « اللون » فى الذهن أكد .

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

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

٢-١ — هذه العبارة كتبت على هامش الأصل بخط المصنف يدل هذه فى المتن المضروب عليها : « مثل الحيوانية والناطق
للانسان » ؛ والعبارة فى « س » تطابق العبارة المضروب عليها هذه .

الذاتى المميز . ويقولون : « العددية » ليست ذاتية مشتركة لـ « الزوج والفرد » ، ولا « الزوجية والفردية » ذاتية مميزة لـ « الزوج والفرد » . وأما « اللونية » فتارة يجعلونها كـ « الحيوانية » فيجعلونها ذاتية ، وتارة يجعلونها كـ « العددية » فيجعلونها غير ذاتية . وسبب ذلك دعواهم أن كون « العدد المعين » « زوجاً أو فرداً » قد يخفى فلا يعلم إلا بوسط - هو الدليل ، بخلاف كون « الانسان ، والفرس ، والجل ، والخنزير ، والقرد ، ونحو ذلك » « حيواناً » ، فإنه يبين لكل أحد .

ومعلوم أن جميع الصفات « اللازمة »^١ منها ما هو خاص بالموصوف يصلح أن يكون « فصلاً » ، ومنها ما هو مشترك بينه وبين غيره ، وكل منهما فى الخارج واحد . فكما أن « السواد » هو « اللون » وهو « العرض » وهو « القائم بغيره » ، و « الثلاثة » هى « العدد » وهى « الفرد » ، فـ « الانسان » هو « الحيوان » وهو « الناطق » ، و « الفرس » هو « الحيوان » وهو « الصاهل » . وهكذا سائر المحدودات .

بطلان تقديم
تصور الذاتى

وما ذكره من أن ما جعلوه هو « الذاتى » يتقدم تصوره فى الذهن لتصور الموصوف ، دون الآخر ، فباطل من وجهين .

أحدهما : إن هذا خبر عن وضعهم ، إذ هم يقدمون هذا فى أذهانهم (٦٤) الوجه الأول ويؤخرون هذا . وهذا تحكم محض . فكل من قدم هذا دون هذا فأنما قلدهم فى 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 فى الخارج كذلك . وسائر بنى آدم الذين لم يقلدوهم فى هذا الوضع لا يستحضرون^٢ هذا التقديم والتأخير . ولو كان هذا فطرياً لكانت الفطرة تدركه بدون التقليد المغير لها ، كما تدرك سائر الأمور الفطرية . والذى فى الفطرة أن هذه « المفازم » كلها لوازم للموصوف ، وقد تخطر بالبال وقد لا تخطر ، وكلما خطرت كان الانسان أعلم بالموصوف ، وإذا لم تخطر كان عليه بصفاته أقل . أما أن يكون هذا خارجاً عن الذات وهذا داخلاً فى الذات فهذا

١ - العبارة من س ٢٠ ، ص ٧٠ ، إلى هنا زيدت على هامش الأصل .
٢ - د س : لا يستحضرون .

تحكم ليس له شاهد لا في الخارج ولا في الفطرة .

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

ومعلوم أن صفات الموصوف قائمة به يمتنع أن تكون مقدمة عليه في الخارج .
وأما تسمية الصفة « جزء » فسبب ذلك أنها أجزاء في التصور الذهنى وفي اللفظ . فانك إذا قلت : « جسم حساس ، نام ، متحرك بالارادة ، ناطق » كان هذا المجموع — لفظه ومعناه — مركباً من هذه الألفاظ ومعانيها ، وتلك من أجزاء هذا المركب . ولكن هذا تحقيق ما قلناه من أن ما سموه « الماهية » و « جزئها الداخلى فيها » و « لازمها الخارج منها » يعود إلى المعانى المتصورة في الذهن ، التى يدل عليها اللفظ بـ « المطابقة » ، وجزؤها هو ما دل عليه بـ « التضمن » ، وخارجها اللازم ما دل عليه بـ « الالتزام » .
وهم تارة يقولون : « الذاتى » يسبق « الماهية » ، وتارة يقولون : لا يتأخر عنها ، ويجعلون كلا من هذين فرقاً . وهما متداخلان ؛ فان ما يتقدم عنها يمتنع أن يتأخر عنها .

الوجه الثانى : إن كون الوصف « ذاتياً » للوصوف هو أمر تابع للحقيقة التى هو بها ، سواء تصورته أذهانتنا أو لم تتصوره . فلا بد إذا كان أحد الوصفين « ذاتياً » دون الآخر أن يكون الفرق بينهما أمراً يعود إلى حقيقتهما 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 هى ما تقدر في الذهن لا ما يوجد في الخارج ، وذلك أمر يتبع (٦٥) تقدير صاحب الذهن . وحيثئذ ، فيعود حاصل هذا الكلام إلى أمور مقدرة في الأذهان لا حقيقة لها في الخارج ، وهى التخيلات والوهميات الباطلة . وهذا كثير في أصولهم ، كما بيناه في غير موضع في بيان ما ذكره في « الهوى » و « العقول » و « الماهيات » وغير ذلك .

أوهنا وجه ثالث يظهر به فساد ما ذكره . 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 سائر الجملة في التصور والتعبير . وهو في الذهن واللسان جزء من الجملة التي هي في الحقيقة ، وما به « الماهية » عندهم . فلما كان ما يشبهه عليهم ما في الأذهان وما 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 . . . متقدم عليها .^٢

الوجه السابع

اشتراط الصفات الذاتية المشتركة أمر وضى محض

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

- يقال لهم : هل تشترطون فيه أن تُتصور جميع صفاته الذاتية المشتركة بينه وبين غيره أم لا ؟ فإن اشترطتم ذلك لزم أن تقولوا مثلاً « جسم نام ، حساس ، متحرك بالارادة » ، فأما لفظ « الحيوان » فلا يدلّ على هذه الصفات بـ « المطابقة » ولا بـ « فصلها » . وإن لم تشترطوا ذلك فاكتفوا بمجرد المميز ، كـ « الناطق » مثلاً ، فإن « الناطق » يدلّ على « الحيوان » كما يدلّ « الحيوان » على « النامي » ، إذ « النامي » جنس قريب لـ « الحيوان » يشترك فيه « الحيوان » و « النبات » . فإذا أردت حدّ « 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 البياض محو .

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

نحكاكم في
الحد وفي
القياس

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

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

وكذلك اكتفواهم في «الحدّ» بلفظين: لفظ يدلّ على المشترك ولفظ يدلّ على المميز، وزعمهم أن «الحدّ التامّ» لا يحصل إلا بهذا — لا يحتاج إلى زيادة عليه ولا يحصل بدونه. فانه يقال: إن أريد به «الحدّ التامّ» ما يصور الصفات الذاتية على التفصيل — مشتركة ومميّزة — فـ «الجنس القريب» مع «الفصل» لا يحصل ذلك. وإن أريد بما يدلّ على «الذاتيات» ولو به «التضمن» أو «الالتزام» فـ «الفصل» بل «الخاصة» يدلّ على ذلك.^{١٥}

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

هذا محض
الوضع
والاصطلاح

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

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

٥

ولهذا كان الذى عليه عامة الناس من نظار المسلمين وغيرهم الاقتصار فى « الحدود » على الوصف المميز الفاصل بين المحدود وغيره ، إذ التمييز يحصل بهذا . وذلك هو الوصف المطابق للمحدود فى العموم والخصوص إلى آخرها 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 .

١٠

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 سنيل إلى أن نعلم شيئاً من كل وجه .

لا يمكن
الاحاطة
بجميع
الصفات

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

١٥

اعتراف
الغزالي بعدم
حصر لوازم
الأشياء

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 .

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

« الوصف الأعم الجوهرى » .
 ودلالة « الالتزام » و « الاستتباع » كدلالة لفظ « السقف » على « الحائط » ،
 فانه مستتبع له استتباع الرفيق اللازم الخارج عن ذاته^١ ، ودلالة لفظ
 « الانسان » على « قابل صنعة الخياطة ومعلما » .

ه قال :

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

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

الوجه الثامن

- اشتراط ذكر « الفصول » مع التفريق بين « الذاتى » و « اللازم » غير ممكن
 الوجه الثامن : وهو أن اشتراطهم مثلاً ذكر (٦٨) « الفصول » التى هى « الذاتيات
 ٢٠ المميزة » مع تفريقهم بين « الذاتى » و « العرضى اللازم » للسامية غير ممكن . إذ ما
 من مميز هو من خواص المحدود المطابقة له فى العموم والخصوص إلا ويمكن شخصاً

١ - هذه عبارة المطبوع ، وفى أصلنا : « استتباع الرفيق الملازم 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^١ ولا يحدّ حدّاً حقيقياً^٢ 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^٣ ، 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 » ويميّز بينها وبين غيرها .^٤ داخل فيها وما هو جزء لها^٥ فان 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 » . - من هنا إلى « إن لم يعلم

الذات » ، س ، 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 الإنسان 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 « الماهية » و« الذات » دون غيرها إن لم يعلم « الذات » .^١ فيتوقف معرفة « الذات » — التي هي « الماهية »^٢ — على معرفة « الذاتيات » ، وتتوقف معرفة « الذاتيات » — أي معرفة كونها هي « الذاتيات » لهذه « الماهية » دون غيرها من « اللوازم » — على معرفة « الذات » . فيتوقف معرفتها على معرفتها . فلا يُعرف هو ولا يُعرف « الذاتيات » .

توقف
الذاتيات
على الذات
وبالعكس

وهذا كلام متسين يحتاج أصل كلامهم ، ويبين أنهم متحكمون فيما وضعوه — لم يثبتوه على أصل على تابع للحقائق . ولكن قالوا : هذا « ذاتي » وهذا « غير ذاتي » بمجرد الحكم ، ولم يعتمدوا على أمر يمكن الفرق به بين « الذاتي » وغيره ، إذ هذا غير ممكن فيما وضعوه . ويبين أن ما ذكروه مما زعموا أنه صفات « ذاتية » لا يعرف حقيقة الموصوف أصلا ، بل ما ذكروه يستلزم أنه لا يمكن حده^٣ . فاذا 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 « الإنسان » حتى تتصور صفاته « الذاتية » — التي هي عندهم « الحيوانية » و« الناطقية » . وهذه « الحيوانية » و« الناطقية » لا يُعرف أنها صفاته « الذاتية » دون غيرها حتى يُعرف أن « ذاته » لا تتصور إلا بها ،

* — إلى هنا انتهت العبارة المذكورة في الحاشية السابقة .

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

٣ — في الأصل : « حد » ، بدون « الهاء » .

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

فان قيل : مجرد تصور « الحيوانية » و « الناطقية » يوجب تصور « الانسان » ، قيل : مجرد تصوره بذلك لا يوجب أن يعلم أن هذا هو « الانسان » حتى يعلم أن « الانسان » مؤلف من هذه دون غيرها . وهذا يوجب معرفته بـ « الانسان » قبل ذلك . ٥

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

وإذا ادعى المدعى أن من تصور هذا فقد تصور « الانسان » بدون دليل يقيمه على أن هذا هو حقيقة « الانسان » كان بمنزلة من يقول في حده « الحيوان الضاحك » ويدعى أن هذا هو حقيقة « الانسان » . فكلاهما دعوى بلا برهان . ١٠

وهذا يبين أن دلالة الحد بمنزلة دلالة الاسم ، إنما يفيد التمييز بين المحدود المسمى وغيره . ولكنه قد يفيد تفصيل ما دل عليه الاسم بالاجمال . وذلك التفصيل يتنوع بحسب ما يذكر من الصفات ، لا يختص ذلك ببعض الصفات المطابقة للوصف - التي هي « لازمة ملزومة » - دون غيرها . ويبين أن الألفاظ بمجرد ما لا تفيد تصور الحقائق لمن لم يتصورها بدون ذلك . لكنها تفيد التنبيه والإشارة لمن كان غافلاً معرضاً .^٢ ١٥

فان قيل : تصوره موقوف على تصور الصفات « الذاتية » لا على معرفة أنها « ذاتية » - وقد يمكن تصورها وإن لم يعرف أنها « ذاتية » له ، قيل : تهب أن الأمر كذلك ، لكن لا بد من (٧٠) التمييز بين الصفات « الذاتية » - التي لا تتصور « الذات » إلا بها - وبين « العرضية » - التي تتصور بدونها . ولا يمكن التمييز بين هذين النوعين إلا إذا عرفت « ذاته » المؤلفة من الصفات « الذاتية » ، ولا تعرف « ذاته » ٢٠

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

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

توقف معرفة
الذاتيات على
معرفة
الذاتيات

وهذا بين عند تأمل مقصودهم . فانهم يقولون : لا يحدّ الشيء حدّاً حقيقياً إلا بذكر صفاته « الذاتية » . فلا بد من الفرق بين صفاته « الذاتية » و « العرضية » ، والفرق بينهما أن « الذاتى » هو ما لا تتصور « الحقيقة » إلا به . فاذا 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 الأمر .

أبحاث فى حد « العلم » و « الخبر »

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

بعض حدود
« العلم »

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

٢٠

ويعترض على هذه الحدود بالاعتراضات المشهورة .

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

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

أو يقال : قولك « على ما هو به » زيادة .

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

وأما ذلك من الاعتراضات المشهورة على الحدود المشهورة .

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

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

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

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

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

فيقال له : العلم بـ « الخبر المعين » و « الأمر المعين » لا يستلزم العلم بالمطلوب 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
بـ « المعين » لا يستلزم العلم بالكلية — بشرط كونه كلياً^١ . فاذن ما عليه بـ « المعين » ليس
هو المحدود .

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

[فان قيل :]^٢ يلزم من وجود الجزئي وجود الكلي ، أو قيل : المطلق جزئ
المعين .
قولهم :
المطلق
جزئ المعين

١٠. فان أريد بذلك أنه يوجد « جزءاً معيناً » — فان ما هو « مطلق » في الذهن إذا
وجد في الخارج كان « معيناً » — فهذا حق ، ولكن لا يفيدهم . وأما إن أريد بذلك
أن « المطلق » الذي لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه هو نفسه جزئ من هذا
« المعين » مع كونه كلياً فهذا مكابرة ظاهرة ، ونفس تصوره كاف للعلم بفساده . فان
« الجزئي » من « معين » خاص^٣ ، و « الكلي » أعم وأكثر منه . فكيف يكون الكثير
بعض القليل ؟

١٥. وإذا كان المطلوب بالحد هو الكلي الجامع المانع الذي يطابق جميع أفراد المحدود —
فلا يخرج عنه شيء ولا يدخل فيه ما ليس منه ، فنعلم أن تصور « المعين » لا يستلزم
مثل هذا^٤ .

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

٢٠. ويقال : قوله « إن غير العلم لا يُعرف إلا بالعلم » ، فلو عرف العلم بغيره لزم
الدور .

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

٣-٤ — هذه العبارة زيدت على هامش الأصل بخط الناسخ ، وعليه « صح » .

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

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

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

الجواب الأول ١٠
أقول القائل في الجواب : إن توقف «تصور غير العلم» على «حصول العلم» بغيره - أي ، بـ «غير العلم» - لا على «تصور العلم» - فانتقطع الدور . وهو أحد الجوابين . فإن «حصول العلم» بكل معلوم يتوقف على «حصول العلم المعين» ، لا على «تصوره» ، والمطلوب ما يحد «تصور العلم» - لا «حصول العلم» - بتلك المعلومات .

الجواب الآخر ١١
والجواب الآخر أن يقال : تصور «غير العلم» مما يتوقف على حصول «العلم» بذلك المعلوم» ، لا على حصول «العلم المحدود» - وهو الجامع المانع - والمطلوب بالحد هو هذا . فلو قدر أن حصول تصور «غير العلم» موقوف على «العلم بذلك المعلوم» وعلى تصور ذلك العلم لم يكن هذا مانعاً من الحاجة إلى الحد . فكيف وقد يقال : من علم الشيء قد يعلم أنه عالم ويعود ما ذكر^٢ .

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

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

٢ - كذا بالأصل .

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

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

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

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

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

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

وجد ما يطابقها .

إذا عُرف هذا ، فكل ما يعلم إنما يعلم بـ « علم معين » . وهذا « العلم المعين » فيه « حصّة » من « العلم المطلق العام » ، ليس فيه « علم مطلق عام » مع كونه « مطلقاً عاماً » . والانسان إذا تصور « هذا الانسان » و « هذا العلم » و « هذا الخبر » لم يتصوره « مطلقاً عاماً » ، وإنما يتصوره « 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 » فانما 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 شئ من الأشياء ، ولا يتوقف على وجوده ، ولا على تصوره . فلا يتوقف العلم بشئ من الأشياء على المحدود - وهو « العلم الجامع المانع » ، ولا على الحد - وهو العلم بهذا الجامع المانع . فلا يقف لا على « تصوره » ، ولا على « وجوده » . *

وكذلك ما ذكره فى إثبات « النظر » بـ « النظر » - يقال فيه : صحّة « جنس النظر » بـ « نظر معين » . و « النظر المعين » يعلم صحّته بالضرورة . فالدليل « نظر معين » والمدلول عليه « جنس النظر » ، و « النظر المعين » يعلم صحّته بالضرورة .

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

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

لا يمكن
تعريف
الأشياء
على أصلهم

عليه الاعتراضات القادحة على أصلهم . لم يكن القول على أصلهم : لا بأنها محدودة بما يمكن من الحدود ، ولا بأنها مستغنية عن الحدود . وإذا لم تكن غنية عن الحد بل مفتقرة 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 يكون 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 لأنهم جعلوا مقصود الحد «تصوير المحدود» . وإذا قيل المقصود من الحد «التمييز بين المحدود وغيره» كان كل من القولين حقاً ، ولم يتقابل النفي والاثبات . بل الذين حدوها بمحدودهم أفادت حدودهم «التمييز بينها وبين غيرها» . والتمييز يحصل بما يطابق المحدود في العموم والخصوص — وهو «الملازم» له من الطرفين : في النفي والاثبات .

وأما «اللوازم» فقد تكون أعم من المحدود ، كما أن «الملزومات» قد تكون أخص منه . فان «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 .

السوازم
والمعلومات

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

والذين قالوا إنها غنية عن الحدود بينوا أن مطلق الحقيقة تتصور بلا حد. وهذا حق. بل هذا ثابت في جميع الحقائق أن مطلقها متصور بلا حد. ولكن المقصود التمييز بين مسمى هذا الاسم العام وبين غيره، أو التمييز بين المعنى العام المتشابه في أفرادهِ وبين غيره. وتمييز العام من غيره قد لا يكفي فيه مجرد تصوره مطلقاً، أو تصور بعض أفرادهِ. فليس كل من تصور معنى مطلقاً تصوره عامّاً محيّرّاً بينه وبين غيره. فكيف إذا لم يتصوره إلا خاصّاً مقيداً معيّنّاً؟^٢ إذ قد يقطع في مواضع بأنها «خبر» وأنها «أمر» وأنها «علم» ويشكّ في مواضع، كما يشكّ في الاعتقاد المطابق الذي يحصل للقسّد، وفي أمر الأدنى للأعلى، وفي الأمر الخالي عن الإرادة، ونحو ذلك.

فالمطلوب من الجمع والمنع الذي هو مقصود الحد لا يحصل بتصور أعيان معينة،^{١٠} ولكن يحصل منه تصور الحقيقة في الجملة. فإن من تصورها معينة تصورها في الجملة - وهو تصورها^٣ مع كونها مقيدة. فيمكنه حينئذ أن يتصورها لا بشرط إذا جرّدها عن التعريف، بمعنى أنه لا يشترط فيها التعريف، ولا 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 قولان،^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».

١-٢ - هذه العبارة على هامش الأصل.

٢-٤ - هذه العبارة على هامش الأصل.

٥ - كتب «شيئاً غير» على هامش الأصل.

٦-٧ - هذه العبارة على هامش الأصل. وتقدم ذلك في ص ٨٢-٨٥.

المقام الثالث^١

(المقام السلبي في «الأقضية والتصديقات»)

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

فصل

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

المقام الأول: السلبي. فنقول:

حصر العلم على «القياس» قول بغير علم

قولهم: «إنه لا يعلم شيء من التصديقات إلا بالقياس» — الذي ذكروا صورته ومادته — قضيةٌ سلبيةٌ نافية، ليست معلومةً 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 «البدية» و«النظري» أمر نسبي محض

والثاني^٣ أن يقال: هم معترفون بما لا بد منه من أن التصديقات منها «بدية» ومنها «نظري»، وأنه يمتنع أن تكون كلها «نظرية» لافتقار «النظري» إلى «البدية». وإذا كان كذلك فالفرق بين «البدية» و«النظري» إنما هو بالنسبة 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 «والثاني»، أي، «الوجه الثاني من الكلام على قولهم»، ولعل الذي تقدم هو «الوجه الأول». ولم يرد فيما بعد «الوجه الثالث» الخ، 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 ويتبدئ في نفسه ما يكون « بديهياً » 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 نزيد هنا 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 « بديهياً » أو لم يكن .

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

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

بطلان التفريق بين « الذاتى » و « اللازم » لثبوت كل منهما بغير « وسط »^{١٥}

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

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 تصوراته وتصديقاته « بديهياً » لا يفتقر 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 بـ «الملزوم» إلى «دليل»،
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 «الملزوم» بواسطة،
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.

الخطأ في
فهم المراد
بـ «الوسط»

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

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

وإذا كان المراد بـ «الوسط» «الدليل الذي يعال 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.
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.

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

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

اختلاف أحوال الناس في احتياجهم وعدم احتياجهم إلى «الدليل»

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

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

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

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

بطلان منع المنطقيين الاحتجاج

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

وقد ذكر من ذكر من هؤلاء المنطقيين أن القضايا المعلومة بـ « التواتر » و « التجربة » و « الحدس » يختص بها من علمها بهذه الطريق ، فلا تكون حجة على غيره ؛ بخلاف غيرها ، فإنها مشتركة يحتاج بها على المنازع .
(٧٩) وقد بينا في غير هذا الموضع أن هذا تفريق فاسد .

فإن « الحسيات » الظاهرة والباطنة تنقسم 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 . ولكن 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 المخالفة والمصنوعة .

المتواترات
والمجربات
من جنس
المحسوسات

وكذلك الأمور المعلومة بـ « التواتر » و « التجارب » قد يشترك فيها عامة الناس ، كاشتراك الناس في العلم بوجود مكة ونحوها من البلاد المشهورة ؛ واشتراكهم في وجود البحر — وأكثرهم ما رآه ؛ واشتراكهم في العلم بوجود موسى وعيسى ومحمد وادعائهم النبوة ، ونحو ذلك . فإن 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 » ، فغامة الناس قد جربوا أن شرب الماء يحصل معه الرى ، وأن قطع العنق يحصل معه الموت ، وأن الضرب الشديد يوجب الألم .

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

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

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

وذلك أن «التجربة» تحصل بنظره واعتباره وتديره، كحصول الأثر المعين دائراً الدورات
والمناسبة
أصلاً التجربة مع المؤثر المعين دائماً. فيرى ذلك عادة مسمرة، لا سيما إن شعر بالسبب المناسب. فيضم «المناسب» إلى «الدوران» مع «السبر والتقسيم». فانه لا بدّ في جميع ذلك من «السبر والتقسيم» الذي ينفي المتزاحم. وإلا فقتى 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». فإن 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... هذا الباب وفي النحو والتصريف يدور الحكم مع النوع. وهذا كالعلم بأن أكل الخبز ونحوه يشبع، وشرب الماء ونحوه يروى، ولبس الحشايا

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

لكن من لا يثبت « الأسباب » و « العلل » من أهل الكلام ، كالجهنم 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 .

نفاء التحليل

هم نفاء
حكمه الله

وأما جمهور العقلاء من المسلمين وغير المسلمين ، وأهل 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 « النحيظة » و « الخلق » و « العادة » ونحو ذلك من الأسماء .

ولهذا كان السلف كاحمد بن حنبل و الحارث المحاسبي وغيرهما يقولون : « العقل غريزة » . وأما نفاء « الطبائع » فليس « العقل » عندهم إلا مجرد العلم ، كما هو قول أبي الحسن الأشعري^١ ، 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 يد « عقله وحسه » ، وإن لم يكن من مقسوداته ، 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

٢.

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

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

فهذه القضايا ونحوها « مجربات » عادات ، وإن كان كثير منها يقع بغير فعل بنى آدم .

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

وأيضاً فالسبب المقتضى للعلم بـ « المجربات » هو يكرر اقتران أحد الأمرين بالآخر ، إما مطلقاً وإما مع الشعور بـ « المناسب » . وهذا القدر يشترك فيه ما تكرر بفعله وما تكرر بغير فعله . فكونه بفعله وصف عديم التأثير فى اقتضاء العلم ، فلا يحتاج أن يجعل هذا نوعاً غير النوع الآخر مع تساويهما فى السبب المقتضى للعلم ، إلا لبيان شمول « المجربات » لهذين الصنفين ، كما يقال فى « الحسيات » أنها تتناول ما أحسه يبصره ، وسمعه ، وشمه ، وذوقه ، ولمسه ، ونحو ذلك .

مع أن الفرق الذى بين أنواع « الحسيات » تختلف فيه أنواع العلوم أعظم مما تختلف الحسيات وأنواعها فى هذا . فإن « البصر » يرى من غير مباشرة المرنى . و « الذوق » و « الشم » و « اللمس »

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

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

المفاضلة
بين السمع
والبصر

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

استطراد

ولهذا يقرن الله بينهما وبين « الفؤاد » في مواضع .

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

— الاسراء : ١٧ : ٣٦ .

وقوله تعالى : وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ — النحل : ١٦ : ٧٨ .

وقال : وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَاذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ — الأعراف : ٧ : ١٧٩ .

وقال : وَجَعَلْنَا لَهُمْ سَمْعًا وَأَبْصَارًا وَأَفْئِدَةً فَمَا أَغْنَى عَنْهُمْ سَمْعُهُمْ وَلَا أَبْصَارُهُمْ وَلَا أَفْئِدَتُهُمْ مِنْ شَيْءٍ إِذْ كَانُوا يَجْحَدُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَحَاقَ بِهِمْ

١ — تقدم بيان تخريجه في حاشية ص ٤٢ .

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

مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِءُونَ - الأحقاف ٤٦ : ٢٦ .

وقال تعالى : نَحْنَمُ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ

- البقرة ٢ : ٧ .

وقال تعالى : هُمْ بِكُمْ عَمَى فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ - البقرة ٢ : ١٨ - في حق المنافقين .

وقال في حق الكافرين : فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ - البقرة ٢ : ١٧١ .

وقال تعالى : وَقَالُوا قُلُوبُنَا فِي أَكِنَّةٍ يَمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ وَفِي ءَاذَانِنَا وَقْرٌ

وَمِنْ بَيْنِنَا وَبَيْنَكَ حِجَابٌ - فصلك ٤١ : ٥ .

وقال (٨٥) تعالى : وَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ

بِالْآخِرَةِ حِجَابًا مَسْتُورًا . وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي

ءَاذَانِهِمْ وَقْرًا وَإِذَا ذَكَرْتَ رَبَّكَ فِي الْقُرْآنِ وَحْدَهُ وَلَّوْا عَلَى أَدْبَارِهِمْ

نُفُورًا - الاسراء ١٧ : ٤٥-٤٦ . ونظائر هذا متعددة .

عود إلى أصل الموضوع

وأما «الشم» و«الذوق» و«اللمس» فحسّ محض لا يحصل إلا بمباشرة الحيوان لذلك . فالثلاثة كالجنس الواحد . وقد قال تعالى : وَيَوْمَ يُحْشَرُ أَعْدَاءُ اللَّهِ إِلَى النَّارِ فَهُمْ يُوزَعُونَ . حَتَّى إِذَا مَا جَاؤُوهَا شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصَارُهُمْ وَجُلُودُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ . وَقَالُوا لَئِنْ لَمْ نَشْهَدْ سَمْعُنَا عَلَيْنَا قَالُوا أَنْطَقَنَا اللَّهُ الْيَدَى أَنْطَقَ كُلُّ شَيْءٍ وَهُوَ خَلَقَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ

- فصلك ٤١ : ١٩-٢١ .

فالجلود إن خُصّصت بـ «اللمس» لم يدخل فيها «الشم» و«الذوق» . وإن قيل

«بل يدخل فيها» عمّت الجميع . وإنما ميّزت عن «اللمس» لاختصاصها ببعض الأعضاء

وبنوع من المدركات - وهو «الطعوم» و«الروائح» . فإن سائر البدن لا يميّز بين

طعم وطعم وريح وريح ، ولكن يميّز بين الحارّ والبارد ، واللين والصلب ، والناعم

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

والمقصود أنهم جعلوا « المجترّبات » و « المتواترات » مما يختصّ به من حصل له ذلك ، فلا يصلح أن يحتجّ به على غيره . وهذه قد يحصل فيها اختصاص واشتراك ، كما أن « الحسيات » كذلك قد يحصل فيها اختصاص واشتراك .

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

فإن المعيّن الذي ذاقه هذا الشخص ليس هو المعيّن الذي ذاقه هذا ، إذ كل إنسان يذوق ما في باطنه . ولكن يشترك الناس في معرفة جنس ذلك .

وما يسمعون من الرعد وما يرونه من البرق يشترك أهل المكان الواحد في رؤية « المعيّن » وسمعه ، ويشترك الناس في رؤية « النوع » وسمعه ، إذ الرعد والبرق الذي يحصل في زمان ومكان يكون غير ما يحصل في 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 الناس ، فإنهم إنما يعلمون ذلك بـ « الخبر » . وذلك « الخبر » قد يكون المشترك فيه أكثر من المشتركين في « الرؤية » .

فتبيّن أن القضايا « الحسية »^١ و « المتواترة » و « المجترّبة » قد تكون مشتركة ، وقد تكون مختصة . فلا معنى للفرق بأن هذه يحتجّ بها على المنازع دون هذه .

إنكار « المتواترات » هو من أصول الالحاد والكفر

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

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

١ — في الأصل : « بالحسية » بالباء ، الخ ، ولا يستقيم .

المجترّبات
والتواترات
كالحيات

أنواع
المعلومات

١٠

١٥

٢٠

إنكار النبوات
والمعجزات

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

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

قيام حجة الله
بالتمكن من
العلم فقط

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 المسكنة حاصلة .

إعراض
الكفار عن
القرآن لا
يمنع من
قيام الحجة
عليهم

فلذلك قال تعالى : وَإِذَا نُثِّلَتْ عَلَيْهِ آيَاتُنَا وَلَّى مُسْتَكْبِرًا كَانَ لَمْ يَسْمَعْهَا كَأَنَّ فِي أُذُنَيْهِ وَقْرًا فَنَسِفُهُ بَعْدَ آيِ الْيَمِّ — لقمان ٣١ : ٧ .

وقال تعالى : وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَسْمَعُوا لِهَذَا الْقُرْآنِ وَالْغَوْا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَغْلِبُونَ . فَلَسَنُيَقِّنَ الَّذِينَ كَفَرُوا عَذَابًا شَدِيدًا... الآية — فصلت ٤١ : ٢٦-٢٧ .
وقال تعالى : وَقَالَ الرَّسُولُ يَا رَبِّ إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَذَا الْقُرْآنَ مَهْجُورًا . وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا مِنَ الْمُجْرِمِينَ وَكَفَى بِرَبِّكَ هَادِيًا وَنَصِيرًا — الفرقان ٢٥ : ٣٠-٣١ .

وقال تعالى : فَأَمَّا يَا تِيسَكَمْ مِّنِّي هُدًى فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَى . وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ أَعْمَى . قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِي (٨٨) أَعْمَى وَقَدْ كُنْتُ بَصِيرًا . قَالَ كَذَلِكَ

أَتَشْكُ مَا يَشْكُنَا فَتَسِيئَتَهُمَا « وَكَذَلِكَ الْيَوْمَ تُنْصَى - طه ٢٠ : ١٢٦-١٢٣ .

وقال تعالى : وَلِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ رَأَيْتَ الْمُنَافِقِينَ يَخُشُّونَ عَنكَ خُشُودًا - النساء ٤ : ٦١ .

وقال : وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ النَّارِ يَنْعَقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً ط صُمُّ بِكُمْ صَمٌّ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ - البقرة ٢ : ١٧١ .

إنكار الآثار
النبوية

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

فإن 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 تحصل لهم من العلم ما حصل لأولئك .

عدم العلم
ليس علماً
بالعدم

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

إنكار الجن

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

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

شرك الفلاسفة أشنع من شرك الجاهلية

بحث قيم على سبيل الاستطراد

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

فإن مشركي العرب وغيرهم - ممن يُقَرَّر بأن الربّ فاعل بمشيئته وقدرته ، وأنه خالق كل شيء ، وأن السموات والأرض مخلوقة لله ، ليست بمقارنة له في الوجود دائمة بدوامه - كانوا يعبدون غير الله ليقربوهم إليه زافى ، ويتخذونهم شفعاء يشفعون لهم عند الله ، بمعنى أنهم يدعون الله لهم فيُجيب الله دعاءهم له . وهؤلاء المشركون الذين بين القرآن كفرهم وجاهدهم 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 .

وقال تعالى : وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى - الزمر : ٢٩ : ٣ .

وقال تعالى : قُلِ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِهِ فَلَا يَمْلِكُونَ كَشْفِ الضَّرِّ عَنْكُمْ وَلَا تَحْوِيلًا . أُولَئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَنْتَغِبُونَ إِلَى رَبِّهِمْ أَلَوْ سِيلَةٌ ١٥ إِيَّاهُمْ اقْرَبُ وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ كَانَ مَحْذُورًا - الاسراء : ١٧ : ٥٦-٥٧ . قالت طائفة من السلف : كان أقوام يدعون الملائكة والأنبياء ، فقال تعالى : هؤلاء الذين تدعونهم يتوسلون إلىّ كما تتوسلون إلىّ ، ويرجون رحمتي كما ترجون رحمتي ، ويخافون عذابي كما تخافون عذابي .

وقال تعالى : مَا كَانَ لِدَشِيرِ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالْثُبُوءَ 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 ٣ : ٧٩-٨٠ .
وقال تعالى : قُلِ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَمَا لَهُمْ فِيهَا مِنْ شَرْكٍ وَمَا لَهُ مِنْهُمْ مِنْ ظَهِيرٍ . وَلَا تَتَفَعَّلُ الشَّفَاعَةُ عِنْدَهُ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُ - سبأ : ٢٢-٢٣ .

وقال تعالى : وَكَمْ مِنْ مَلَكٍ فِي السَّمَوَاتِ لَا تُغْنِي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئًا إِلَّا مِنْ بَعْدِ أَنْ يَأْذِنَ اللَّهُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَرْضَى - النجم ٥٣ : 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
عند العرب الملائكة ،
من يقول منهم « إن الملائكة بنات » 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^١ .

وقول هؤلاء الفلاسفة شرٌّ من قول هؤلاء كلهم . ١٥

فإن « الملائكة » عند من آمن بالنسبوات منهم هي « العقول العشرة » ، وتلك عندهم
عند الفلاسفة الملائكة ،
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
رب العالم كله .

ويقولون : « إن العقل الفعّال مُبدع لما تحت فلك القمر » . وهذا أيضاً كفرٌ لم
يصل إليه أحد من كفار أهل الكتاب ومشركي العرب . ٢٠

١ - في مثل قوله تعالى : وقالوا اتخذ الرحمن ولداً سبحانه بل عباد مكرمون - إلى قوله - مشفقون -
- الأنبياء ٢١ : ٢٦-٢٨ .

الشفاعة
عند الفلاسفة

وهؤلاء يقولون ما ذكره ابن سينا وأتباعه، كصاحب «الكتب المصنونة 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» والكواكب والشمس والقمر، أو إلى «النفوس المفارقة» مثل بعض

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

وله كتاب مخصوص باسم «المصنونة 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 الملكة؛ الثالث: في حقائق المعجزات؛ الرابع: في معرفة ما بعد الموت.

وقال في الأخير: «وصنف أبو بكر محمد بن عبد الله الملقب، المتوفى سنة ٧٥٠ هـ، كتاباً في رده». وقد كتب على هامش أصلنا بعض قارئيه شيئاً عن هذا الكتاب، وقال في أثنائه: «طلعت ورأيت فيه من الكفريات ما لا يدخل في قدرة إبليس، وأحرقت في سنة ١١٧٣».

وهذا نص ما قال مصنفه فيه عن «الشفاعة»: «فالشفاعة عبارة عن نور يشرق من الحضرة الالهية على جوهر النبوة، وينتشر منها إلى كل جوهر استحسنت مناسبتة 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 قاض على ذلك ما يفيض من جهة الرب فاض على هذا المستشفع من جهة شفيعه .

ويمثلونه 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 .

تمثيل الشفاعة
عندهم

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 .

أصل
دعاء الموتى

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

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

الموازنة بين
قول
الفلاسفة
وقول العرب

وأما مشركوا الفلاسفة ، كما ذكره ابن سيدنا ومن اتبعه ، فيقولون : إن من يستشفع به لا يدعو الله لنا بشيء ، والله لا يعلم دعاءنا ولا دعاءه ، ولا يسمع نداءنا ولا نداءه ، بل ولا يعرف بنا ولا نراه ولا يعرف به^٢ . فإنا نحن من « الجزئيات » ، والله لا يعلم « الجزئيات » عندهم ، ولا يقدر على تغيير شيء من العالم ، ولا يفعل بمشيئته .

قول ابن سيدنا
في الشفعاء

٢٠

١ - بهامش الكتاب هنا حاشيتان بغير خط المصنف ، قد حاول فيهما كتابتهما شرح تمثيل الشمس والمرآة هذا ما ليس تحته طائل ، فخذنا بيانها .
٢ - بهامش الأصل : « ولا يعرفنا ولا يعرفه » .

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 (٩٣) بقول باطل ، فيردّون فاسداً بفساد ، وإن كان أحدهما أكثر فساداً . مثل إنكار كثير منهم لكثير من الأمور الرياضية ، كاستدارة الفلك ، وغير ذلك مما دلّ عليه الكتاب والسنة وآثار السلف مع دلالة العقل .

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

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

وأما الوسائط التي يثبتها المشركون ، فيجعلون الملكة معبودين ، وهذا كفر وضلال . وتوسط الملكة بمعنى تبليغ رسالات الله ، أو بمعنى أنهم يفعلون ما يفعلونه بأذن الله ، مما اتفق عليه الحنفاء^١ .

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

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

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

١ — قد فصل المصنف هذا البحث في رسالة «الواسطة بين المخلوق والمخلوق» ضمن «مجموعة الرسائل الصغرى» ، ط . مصر ، سنة ١٣٢٣ هـ ، ص ٤٥-٥٤ .

على صورته ملسكاً ، وأن ذلك من بركة دعائه . وإنما يكون الذي تصوّر لهم شيطان من الشياطين .

وهذا مما نعرف أنه ابتلى في زماننا وغير زماننا خلقاً كثيراً ، أعرف منهم عدداً ، وأعرف من ذلك وقائع متعددة .^١

والشياطين أيضاً تُفضل عباد القبور ، كما كانت تفضل المشركين من العرب وغيرهم .
وكانت اليونان من المشركين ، يعبدون الأوثان ، ويعانون السحر ، كما ذكروا
ذلك عن أرسطو وغيره . وكانت الشياطين تفضلهم ، وبهم يتم سحرهم . وقد لا
يعرفونهم أن ذلك « (٩٤) » من الشياطين ، بل قد لا يقرّون بالشياطين . بل يظنون
ذلك كله من « قوّة النفس » أو من « أمور طبيعيّة » أو من « قوى فلكيّة » . فان هذه
الثلاثة هي أسباب عجائب العالم عند ابن سينا وموافقيه .

—والمقاربة

—وللفلاسفة

أسباب
عجائب العالم
عندهم

١٠

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

وما يدّعون من جعل « الملائكة » هي « العقول العشرة » أو هي « القوى الصالحة في النفس » ، وأن « الشياطين » هي « القوى الخبيثة » ، مما قد عُرف فساد بالدلائل العقلية ، بل بالضرورة من دين الرسول .

فساد دعواهم
في الملائكة
والشياطين

فاذا كان شرك هؤلاء وكفرهم في نفس التوحيد وعبادة الله وحده أعظم من شرك مشركي العرب وكفرهم ، فأى كمال للنفس في هذه الجبهات ؟

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 فصلاً متعاً في تلاعب الشياطين والجن بيني آدم ووقائعهم العجيبة الغريبة في « الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان » ، ص ٥٥-٧٣ ، ج ١ ، من « مجموعة الرسائل الكبرى » ، ط . مصر ، سنة ١٣٣٣ 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 تـتـاج عن قضيتين «سالتين» ولا «جزئيتين» فى شىء من أنواع القياس، لا بحسب صورته، كـ «الحلى»، و «الشرطى المتصل»، و «المنفصل»؛ ولا بحسب مادته، لا «البرهاني»، ولا «الخطابي»، (٩٥) ولا «الجدلى»، 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، ففى جـوز عليها أن لا تكون «كلية» بل «جزئية» لم يحصل العلم بموجـهـا . و «المهملة» — وهى المطلقة التى يحتمل لفظها أن يكون «كلية» و «جزئية» — فى قوة «الجزئية» .

وإذا كان لا بد فى العلم الحاصل بالقياس — الذى يـخصـونه 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» احتـاج إلى علم بديهي، فيفضى إلى «الدور المعى» أو التسلسل فى أمور لها «مبدأ محدود» . فإن علم ابن آدم إذا توقف على علم منه، وعـليه على علم منه، فعليه له مبدأ، لأنه نفسه مبدأ؛ ليس هذا كـ «تسلسل الحوادث الماضية»؛ وأيضاً فإنه تسلسل فى «المؤثرات» . وكلاهما باطل .

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

القضايا
«الحسية»
وأخواتها

١ — يعنى «الدور» و «التسلسل» .

أو كانت من « المجربات » ، أو « المنواترات » ، أو « الحدسيات » — عند من يجعل منها ما هو من « اليقينيّات 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 « العقلية المحضة » ، كقولنا : « الواحد نصف الاثنين » ؛ و « الكلّ 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 » ممكن بدون توسط ذلك « البرهان » . بل هو الواقع كثيراً .
فاذا علم أن « كل واحد فهو نصف كل اثنين » وأن « كل اثنين نصفهما واحد » فانه يعلم أن « هذا الواحد نصف هذين الاثنين » . وهلمّ جرّاً في سائر « القضايا المعيّنة » من غير استدلال على ذلك بالقضية الكلية .

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

وكذلك « هذان النقيضان » من تصورهما نقيضين فانه 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 » .^{٢٠}

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 بالطاوع في ليلته ، كأنه يجعله المغيّب .

إلى قضية كلية بأن « كل شيء لا يكون أسود أبيض » ، و « لا يكون متحركاً ساكناً » . وكذلك في سائر ما يعلم تضادّهما . فان علم تضادّ المعنيين علم أنهما لا يجتمعان . وإن لم يعلم تضادّهما لم يغنه العلم بالقضية الكلية — وهى عليه بأن « كل ضدّين لا يجتمعان » . فان العلم بالقضية الكلية يفيد العلم بـ « المقدمة (٩٧) الكبرى » المشتملة على « الحدّ الأكبر » ، وذلك لا يغنى بدون العلم بـ « المقدمة الصغرى » المشتملة على « الحدّ الأصغر » . والعلم بـ « النتيجة » — وهو أن « هذين المعنيين ضدان ، فلا يجتمعان » — يمكن بدون العلم بالمقدمة الكبرى — وهو أن « كل ضدّين لا يجتمعان » . فلم يفتقر العلم بذلك إلى القياس الذى خصوه باسم « البرهان » .

وإن كان « البرهان » فى كلام الله ورسوله وكلام سائر أصناف العلماء لا يختص بما يسمونه هم « البرهان » . وإنما خصوا هم لفظ « البرهان » بما اشتمل على القياس الذى خصوا صورته ومادّته بما ذكره .

مثال ذلك : أنه إذا أريد إبطال قول من يثبت « الأحوال » ويقول « إنها لا موجودة ولا معدومة » ، فقول : « هذان نقيضان » و « كل نقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان » ، فان هذا « جعل » للواحد لا موجوداً ولا معدوماً ، ولا يمكن « جعل شيء من الأشياء لا موجوداً ولا معدوماً فى 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 — وهى قولنا « كل محدث لا بد له من محدث » و « كل ممكن لا بد له مرجّح » — يمكن العلم بأفرادها المطلوبة بالقياس البرهانى عندهم بدون العلم بالقضية الكلية التى لا يتم « البرهان » عندهم إلا بها ، فيعلم أن « هذا المحدث لا بد له من محدث » و « هذا

النقيضان :
إبطال قول
من يثبت
الأحوال

مثال الحدوث
والامكان

الممكن لا بد له من مرجح .

فإن شك عقله وجوز أن « يحدث هو بلا محدث أحدثه » أو أن (٩٨) « يكون — وهو « يمكن » يقبل الوجود والعدم — بدون مرجح يرجح وجوده » ، جوز 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 » .

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

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

١٠

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 مقدّمة واحدة ، وقد يكون مقدمتين ، وقد يكون مقدّمات ، بحسب حاجة الناظر المستدلّ ، إذ حاجة الناس تختلف .

تعدد
المقدمات

بحسب
الحاجة

خطأ حصر

حصول العلم
على مقدمتين

وقد بسطنا ذلك في الكلام على « المحصل »^١ ، وبيننا تخطئة جمهور العقلاء لمن قال : إنه لا بدّ في كل علم نظريّ من « مقدمتين » لا يستغنى عنها ، ولا يحتاج إلى أكثر منها ، كما يقوله من يقوله من المنطقيين .

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

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

٢٠

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

مثال تحريم
النبيذ

١ — هو كتاب « محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكام والمتكلمين » لفخر الدين الرازي ، وطبع

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

فقلنا « 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 لتبيين « النتيجة » بـ « المقدّمتين » كما يفعله
المنطقيون . وهذا جهل عظيم ممن يظنه . فإن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أجلّ قدراً
من أن يستعمل مثل هذا الطريق في بيان العلم .

بل من هو أضعف عقلاً وعلماً من آحاد علماء أُمته لا يرضى لنفسه أن يسلك
طريقة هؤلاء المنطقيين . بل يعدّونهم من الجاهل الذين لا يحسنون الاستدال .
ويقولون : هؤلاء قوم كانوا يحسنون الصناعات ، كالحساب والطب ونحو ذلك . وأما
العلوم البرهانية الكلية اليقينية والعلوم الإلهية فلم يكونوا من رجالها .

وقد بين ذلك نظار المسلمين في كتبهم ، وبسطوا الكلام عليهم .

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

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

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

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

« يا رسول الله ! عندنا شراب يصنع من العسل يقال له « البتع » ، وشراب يصنع من الذرة يقال له « المزر » . قال : « وكان قد أوتى جوامع الكلم ، فقال : « كل مسكر حرام » .^١

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

وهاتان قضيتان كليتان صادقتان متطابقتان العلم — بأيتهما كان — 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 « القدر المسكر » 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 يؤكد في التحريم — فإن من يحلل النبيذ المتنازع فيه لا يسميه « خمراً » . فإذا علم بالنص أن « كل مسكر خمر » كان هذا وحده دليلاً على تحريم كل مسكر عند أهل الإيمان الذين يعلمون أن « الخمر محرم » . وأما من لم يعلم تحريم الخمر لكونه لم يؤمن بالرسول فهذا لا يستدل بنصه .
 ١٥

وإن علم أن محمداً رسول الله ، لكن 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 يحرّمون كل مسكر .

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

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

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

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

التمثيل 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 ا : ب وكل ب : ج فكل ا : ج

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

بل إذا طولبوا بالعلم (١٠١) بالمقدمتين الكليتين 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 »

١٥

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

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

١ — كالغزالي في « معيار العلم » ، ص ٨٨ ، وص ٩٦-٩٧ ، ط . مصر ، ١٣٤٦ هـ .

والكليات إنما تكون كليات في الأذهان لا في الأعيان .

قيل : فعلى هذا التقدير لا يفيد « البرهان » العلم بشيء موجود ، بل 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 .

وهم لا يقولوك بذلك ، بل يستعملونه في العلم بالموجودات الخارجة « الطبيعية » و « الالهية » .

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 « الالهيات » فكلياتهم فيها أفسد من كليات الطبيعية^١ ، وغالب كلامهم فيها ظنون كاذبة ، فضلاً عن أن تكون قضايا صادقة يؤلف منها « البرهان » .

فساد كلياتهم
في الالهيات

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

اعتراف
الخونجي
عند الموت

فهذا أمر يعرفه كل من خبرهم ، ويعرف أنهم أجهل أهل الأرض بالطرق التي ينال بها العلوم العقلية والسمعية . إلا من علم منهم علماً من غير الطريق المنطقية ، فتكون علومه من تلك الجهة ، لا من جهمتهم — مع كثرة تعبه في « البرهان » الذين^٣ يزعمون أنهم يزنون به العلوم . ومن عرف منهم بشيء 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 « د س » ، أو « الكليات الطبيعية » .

٢ — هو القاضي أفضل الدين محمد بن ناماور بن عبد الملك الخونجي 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 : « الذى » ، كما في « د س » .

القضايا الكلية تُعلم بـ «قياس التثليل»

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

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

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

الكلام فيها به يعلم أن «ذلك الحكم الكلي الذي في النفس علم» — لا ظن ولا

جهل .

١٥

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

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

١ — كذا في «س» ، وهو الأوجه ؛ وفي أصلنا «بالمشاهد» .

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

فاذا قال في مسألة النيند : «كل نيند مسكر» و «كل مسكر حرام» ، فلا بد له من
 إثبات المقدمة الكبرى ، وحيثئذ يتم «البرهان» .
 وحيثئذ ، فيمكنه أن يقول : «النيند 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 التمثيل » أسهل عليه لشهادة « الأصل » له بالتحريم .

فيكون الحكم قد علم ثبوته في بعض « الجزئيات » لا يكفي في « قياس التمثيل » لإثباته في أحد الجزئين لثبوته في الجزء الآخر . اشتراكهما في أمر لم يقيم 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 » ، وهو 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 المعترض قد يمنع « الوصف في الأصل » ، وقد يمنع « الحكم في الأصل » ، وقد يمنع « الوصف في الفرع » ، وقد يمنع « كون الوصف علة في الحكم » ويقول : لا أسلم أن ما ذكرته من الوصف المشترك هو العلة أو دليل العلة . فلا بد من دليل يدل على ذلك ، إما من « نص » أو « إجماع » أو « سبر وتقسيم » — أو « المناسبة » أو « الدوران » عند من يستدل بذلك . فما دل على أن « الوصف المشترك مستلزم الحكم » — إما علة ، وإما دليل العلة — هو الذي يدل على أن « الحد الأوسط مستلزم الأكبر » ، وهو الدال على « صحة المقدمة الكبرى » . فان أثبت العلة كان « برهان علة » ، وإن أثبت دليلها كان « برهان دلالة » . وإن لم يُفد العلم ، بل أفاد الظن ، فكذلك المقدمة الكبرى في ذلك القياس لا تكون إلا ظنية . وهذا أمرين .

ولهذا صار كثير من الفقهاء يستعملون في الفقه « القياس الشمولي » كما يستعمل في العقليات « القياس التمثيلي » . وحقيقة أحدهما هو حقيقة الآخر .

رد القول بأنه لا قياس في العقلیات ، إنما هو في الشرعیات
ومن قال من متأخري أهل الكلام والرأى كأبي المعالی ، وأبي حامد ، والرازی ،
وأبي محمد المقدسی ، وغيرهم : « إن العقلیات ليس فيها قياس ، وإنما القياس في
الشرعیات ، ولكن الاعتماد في العقلیات على الدلیل الدالّ على ذلك مطلقاً » ، فقولهم
مخالف لقول جمهور (١٠٦) نظار المسلمين ، بل وسائر العقلاء .

فإن « القياس » يستدلّ به في العقلیات كما يستدلّ به في الشرعیات . فإنه إذا ثبت
أن « الوصف المشترك مستلزم الحكم » كان هذا دليلاً في جميع العلوم . وكذلك إذا
ثبت أنه « ليس بين الفرع والأصل فرق مؤثر » كان هذا دليلاً في جميع العلوم .
وحيث لا يستدلّ بـ « القياس التمثيل » لا يستدلّ بـ « القياس الشمولي » .

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

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

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

فيقال لهم : وممكن في الشرعیات . فإنه متى قام الدلیل على أن الحكم معلق
بالوصف الجامع لم يحتج إلى « الأصل » ، بل نفس الدلیل الدالّ على أن الحكم معلق
بالوصف كافٍ . لكن لما كان هذا كلياً ، والكلي لا يوجد إلا معيّناً ، كان تعيين
« الأصل » بما يعلم به تحقق هذا الكلي . وهذا أمر نافع في الشرعیات والعقلیات .

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

تنازع الناس في مسمى « القياس »

وقد تنازع الناس في مسمى « القياس » .

فقال طائفة من أهل الأصول : هو حقيقة في «قياس التمثيل» ، مجاز في «قياس الشمول» ، كـأبي 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 فيهما ، و«القياس العقلي» يتناولها جميعاً . وهذا قول أكثر من تكلم في «أصول الدين» و«أصول الفقه» وأنواع العلوم العقلية ، وهو الصواب . وهو قول الجمهور من أتباع الأئمة الأربعة وغيرهم ، كالشيخ أبي حامد ، والقاضي أبي الطيّب ، 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 تناول «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 «جزئى» إلى «كلى» ، ثم من ذلك «الكلى» إلى «الجزئى» الأول ، فيحكم عليه بذلك «الكلى» .

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

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

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

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

١٠ وهذا كـ « السكر » الذى هو أعمّ من « النبيذ » المتنازع فيه وأخصّ من « التحريم » .

وقد يكون « الدليل » مساوياً فى العموم والخصوص لـ « الحكم » و لـ « محله » .

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

١٥ وهذا أمر يعقله القلب ، وإن لم يعبر عنه اللسان . ولهذا كانت أذهان بنى آدم

تستدلّ بـ « الأدلة » على « المدلولات » ، وإن لم يعبروا عن ذلك بالعبارات المبينة لما فى نفوسهم . وقد يعبرون بعبارات مبينة لمعانيهم ، وإن لم يسلكوا اصطلاح طائفة معيّنة (١٠٩) من أهل الكلام ، ولا المنطق ، ولا غيرهم . فالعلم بذلك الملزوم لا بد أن يكون بيناً بنفسه أو بدليل آخر .

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

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

فهي تصور المعينين أولاً - وهما «الأصل» و «الفرع»، ثم ينتقل إلى لازمهما 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 للارزوم الأول المعين.

فهذا هو هذا في الحقيقة، وإنما يختلفان في تصوير «الدليل» ونظمه. وإلا،
فالحقيقة التي بها صار «دليلاً» - وهو أنه «مستلزم للدلول» - حقيقة واحدة.

ومن ظلم هؤلاء وجهلهم أنهم يضربون المثل في «قياس التمثيل» بقول القائل:
«السماء مؤلفة، فتكون محدثة قياساً على الإنسان»، ثم يوردون على هذا القياس ما
يختص به لخصوص المادة. وهذا يرد عليه لوجعل «قياس الشمول». 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»^١ بل قد يكون «التمثيل» أبين. ولهذا كان العقلاء يقيسون به^٢.

وكذلك (١١٠) قولهم في «الحدة»: «إنه لا يحصل بالمثال»، إنما ذلك في المثال
الذي لا يحصل به التمييز بين المحدود وغيره، بحيث يعرف به ما يلزم المحدود طرداً
وعكساً، بحيث يوجد حيث وجد ويتنفي حيث اتقى. فان الحد المميز 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.

قولهم في
الحد: إنه لا
يحصل بالمثال

١٥

فاذا كان المقصود الحد بحسب الاسم، فسأل بعض العجّمة 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»: «يثبتون به»، والمعنى: «يقيدون به».

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

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

كل ألف جيم قياساً على الدال ،
لأن الدال هي جيم ،
ولأنما كانت جيماً لأنها باء ،
والألف أيضاً باء ،

١٠

فتكون الألف جيماً لا شترأكها في المستلزم للجيم ، وهو الباء ،
كان هذا صحيحاً في معنى الأول . لكن فيه زيادة مثال قيست عليه الألف ، مع أن
«الحد الأوسط» — وهو الباء — موجود فيهما .

دعواهم في «البرهان» أنه يفيد العلوم الكمالية

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 والتبديل» ، فهي التي
تكمل بها النفس ، وتصير (١١١) عالماً معقولاً موازياً للعالم الموجود ، بخلاف القضايا
التي تبدل وتتغير .

٢٠ وإذا كان المطلوب هو الكليات العقلية التي لا تقبل التبديل 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 «س» .

ونحو ذلك من القضايا الكلية التي لا تقبل التغير .

أقسام العلوم عندهم ثلاثة

ولهذا كانت العلوم عندهم ثلاثة :

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

وإمّا علم مجرد عن المادّة في الذهن لا في الخارج ، وهو «الرياضي» ، كالكلام
في «المقدورات المعدودة» ، و «المقدار» ، و «العدد» .

وإمّا ما يتجرد عن المادّة فيهما ، وهو «الالهي» ، وموضوعه «الوجود المطلق» ، العلم الالهي
بلواحقه التي تلحقه من حيث هو «وجود» ، كاتقسامه إلى «واجب» و «ممكن» ؛
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 «المادّة» ، وهو «الهيولى» ، ومعناه في لغتهم «المحلّ» ؛

والمركّب منهما هو «الجسم» ؛

والثالث هو «النفس» ؛

والرابع هو «العقل» .

وهذه الخمسة أقسام «الجوهر» عندهم .

والأوّل مقالى يجعله أكثرهم من مقولة «الجوهر» . ولكن طائفة من متأخريهم
كأبن سينا امتنعوا من تسميته «جوهرآ» ، وقالوا : «الجوهر ما إذا وجد كان وجوده
لا في موضوع» ، أى : لا في محلّ يستغنى عن الحالّ فيه ، وهذا إنما يكون فيما
وجوده غير «ماهيته» ، والأوّل ليس كذلك فلا يكون «جوهرآ» . وهذا خالفوا بما

كون
«الصورة»
جوهرآ

فيه سلفهم ، ونازعوهم فيه نزاعاً لفظياً ، ولم (١١٢) يأتوا بفرق صحيح معقول . فان تخصيص اسم « الجوهر » بما ذكره أمر اصطلاحى .

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

وأما الفرق المعنوى ، فدعواهم أن « وجود الممكنات » زائد على ماهيتها فى الخارج . باطل ، ودعواهم أن « الأول وجود مقيدة بالسلب » أيضاً باطل ، كما هو مبسوط فى موضعه .

علم « المقولات العشر »

١٠ 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 فى « البرهان »

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

الوجه الأول

« البرهان » لا يفيد العلم بشيء من الموجودات

٢٠ الأول أن يقال : إذا كان « البرهان » لا يفيد إلا العلم بالكميات ، والكميات إنما تتحقق فى الأذهان لا فى الأعيان ، وليس فى الخارج إلا موجود معين ، لم يُعلم

١ — تقدم ذكر هذا الاصطلاح اليونانى حيث ذكرت أجزاء المنطق النجانية ، ص ٢٧ ، حاشية ١ .

بـ « البرهان » شيء من المعيّنات . فلا يُعلم به موجودٌ أصلاً ، بل إنما يُعلم به أمور مقدّرة في الأذهان .

ومعلوم أن النفس لو قدّر أن كمالها في العلم فقط - وإن كانت هذه قضية كاذبة كما بُسّط 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 خبير في هذا ، فضلاً عن أن يكون كمالاً ؟

الوجه الثاني

لا يعلم بـ « 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 يُعلم أمر كلي مشترك بينه وبين غيره ، لم يكن قد مُعْلم « واجب الوجود » .

وكذلك « الجواهر العقلية » عندهم - وهي « العقول العشرة » ، أو أكثر من ذلك عند من يجعلها أكثر من ذلك عندهم ، كالشهرزُوردي المقتول^١ ، وأبي البركات^٢ ، وغيرهما - كلها جواهر معينة ، لا أمور كلية . فاذا لم يُعلم إلا الكليات لم يعلم شيء منها .

١ - الشهرزُوردي المقتول : هو يحيى بن حبس بن أميرك ، أبو الفتوح شهاب الدين الشهرزُوردي ، فيلسوف ، نسب إلى انحلال العقيدة ، فأقنّى العلماء بإباحة دمه ، فسجنه الملك الظاهر الغازي وخسّفه في سجنه سنة ٥٨٧ هـ ، ومن كتبه « حكمة الاشراف » وغيره .

٢ - أبو البركات : هو هبة الله بن مليكا ، أبو البركات البلدي البغدادى المعروف بأوحد الزمان ، طبيب وفيلسوف العراقيين ، كان يهودياً وأسلم في آخر عمره ، توفي سنة ٥٤٧ هـ . من أشهر كتبه « كتاب المعبر » ، في الحكمة ، وقد طبع في حيدرآباد (الهند) سنة ١٣٥٧ هـ ، في ٣ أجزاء ، وبآخره مقالة عليّة للاستاذ السيد سليمان الندوى حقق فيها عن « كتاب المعبر » وصاحبه .

وكذلك «الأفلاك» التي يقولون إنها «أزلية أبدية»، وهي معينة. فإذا لم يُعلم إلا الكليات، لم تكن معلومة.

فلا يُعلم لا «واجب الوجود»، ولا «العقول»، ولا شيء من «النفوس»، ولا «الأفلاك»، بل ولا «العناصر»، ولا «الموكلات» — وهذه جملة «الموجودات» عندهم. فأى علم هنا تكمل به النفس!

الوجه الثالث

ليس «العلم الإلهي» عندهم علماً بالخالق ولا بالمخلوق

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 الحلبي، وتخطئة المصنف له عليه

وقد أورد بعض المتأخرين من الشيعة المصنفين في علمهم ما ذكر أنه «الأسرار الخفية في العلوم العقلية» عليهم سؤالاً. قال: إن كان موضوعه «كل موجود» فلا يبحث فيه عن عوارض «كل موجود»، وإن كان أخص من ذلك كـ «الواجب» و«الممكن» فذلك جزء منه.

التقسيم نوعان: تقسيم «الكل» إلى أجزائه، وتقسيم «الكلي» إلى جزئياته

١ — هو جمال الدين أبو منصور الحسن بن يوسف بن علي بن المطهر الحلبي الشيعي، انتهت إلية رئاسة الإمامية في عصره، وله نحو سبعين كتاباً، توفي سنة ٥٧٢٦ هـ، أي قبل وفاة المصنف بسنتين. والمصنف 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 كتابه «منهاج الكرامة في معرفة الإمامة» (في كشف الظنون: منهاج الاستقامة في إثبات الإمامة).

فيقال له : القسمة نوعان : قسمة «الكلى» إلى جزئياته ، و قسمة « الكل » إلى أجزائه . والقسمة الثانية (١١٤) هي المعروفة في الأمر العام ، كما يقول العلماء «باب القسمة» ويذكرون قسمة الموارد ، و المغنم ، و الأرض ، وغير ذلك . ومنه قوله تعالى : **وَيَبَيِّنُهُمْ أَنَّ الْمَاءَ قِسْمَةٌ بَيْنَهُمْ كُلُّ شَرْبٍ مُخْتَصِرٌ** — القمر ٥٤ : ٢٨ ، ومنه قوله تعالى : **لَهُمَا سَبْعَةُ أَبْوَابٍ لِكُلِّ بَابٍ مِنْهُمْ جُزْءٌ مَقْسُومٌ** — الحجر ١٥ : ٤٤ .

أما تقسيم «الكلى» إلى جزئياته فمثل قولنا : «الحيوان» ينقسم إلى «ناطق» و «أعجمي» ، وهو قسمة «الجنس» إلى «أنواعه» ، و «النوع» إلى «أشخاصه» .

استطرد

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 الذي يذكره قدماء النحاة .

اختلاف
النحاة في
قسمة الكلام
إلى اسم وفعل
وحرف

فاعترض عليهم بعض من صنف في قوانين النحو ، كالكرولى^١ ، وقالوا : «كل جنس» قسم إلى أنواعه أو أنواع أشخاصه ، فـ «الاسم» المقسوم الأعلى صادق على الأنواع والأشخاص ، وإلا فليست بأقسام له . فصاروا يقولون : «الكلمة تنقسم إلى اسم ، وفعل ، وحرف» ؛ ويقولون : «الكلمة جنس تحته أنواع الاسم ، والفعل ، والحرف» .

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

١ - الكرولى : كذا بالأصل ، ولم يعرف خطأ هذا العلم من صوابه .

والحروف ، كما يتركب « البيت » من السقف ، والحيطان ، والأرض ؛ وكما أن « بدن » الانسان « مركب من أعضائه (١١٥) المتميزة ، وأخلاطه الممتزجة ؛ فتقسيمه إلى الأعضاء والأخلاط تقسيم « كل » إلى « أجزاء » . ومثل هذا يمتنع أن يصدق فيه اسم « المقسوم على الأجزاء » . فليس كل واحد من أعضائه « بدنًا » ، ولا كل من أخلاطه « بدنًا » ، ولا كل من أجزاء السقف « بيتًا » . وكذلك « الوجه » إذا قبل ينقسم إلى جبين ، وأنف ، وعين ، وخد ، وغير ذلك ، لم يكن كل واحد من هذه الأعضاء « وجهًا » . ونظائر هذا كثيرة .

وأما « الكلى » فأنما يوجد في الذهن لا في الخارج . فبين 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 للجملة تامة — اسمية أو فعلية — كقول النبي صلى الله عليه وآله وسلم : « كلمتان خفيفتان على اللسان ، حبيبتان إلى الرحمن ، ثقيلتان في الميزان : « سبحان الله وبحمده » ، « سبحان الله العظيم » ،^١ وقوله : « أصدق كلمة قالها شاعر كلمة كبيد : « 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^٤ وَكَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْغُلَيَّاءُ^٥ — التوبة ٩ : ٤٠ ، وقوله تعالى : وَيُنذِرَ الَّذِينَ قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا . مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ وَلَا لِآبَائِهِمْ^٦

« الكلمة »
في الجملة
التامة

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 ، فإنكم أخذتموهن بأمان الله ، الخ . »

كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ^١ إِنَّ يَقُولُونَ إِلَّا كَذِبًا - الكهف ١٨ : ٤-٥ .
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 سيَبَوِيهِ^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
المفردات
« كلمة » ، مثل « هل » و « بل » ، فهذا اصطلاح محض لبعض النحاة ، ليس هذا من
لغة العرب أصلاً . وإنما تسمى العرب هذه المفردات « حروفاً » . ومنه قول النبي
صلى الله عليه وآله وسلم : « من قرأ القرآن فله بكل حرف عشر حسنة » . أما إنى
لا أقول « آلم » حرف ، ولكن « ألف » حرف ، و « لام » حرف ، و « ميم » حرف^٢ .
والذى 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^{١٥}

١ - سيَبَوِيهِ : هو عمرو بن عثمان بن قنبر ، أبو بشر الملقب « سيَبَوِيهِ » (ومعناه : رائحة التفاح) ، إمام النحاة ،
وأول من بسط علم النحو ، وصنف فيه كتابه المسمى « كتاب سيَبَوِيهِ » ، توفي سنة ١٨٠ هـ .

٢ - أخرجه الترمذى في فضائل القرآن ، والدارمى ، من حديث عبد الله بن مسعود ، بلفظ : « من قرأ حرفاً
من كتاب الله فله به حسنة ، والحسنة بعشر أمثالها . لا أقول « آلم » حرف ، ولكن « ألخ » .

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 العين » المشهور في اللغة ، وأستاذ سيَبَوِيهِ ، توفي سنة ١٧٠ هـ .

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

ولهذا ذكر سيوييه 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»، فبيّنه بقوله «جاء لمعنى» عن حروف الهجاء، مثل «ألف» «باء» «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، ثلاث.

عُودَ إِلَى أَصْلِ الْمَوْضُوعِ

والمقصود هنا أن التقسيم نوعان: تقسيم «الكل» إلى «أجزائه»، وهو أشهرهما وأعرفهما في العقول واللغات. والثاني، تقسيم «الكلى» إلى «جزئياته»، وهو التقسيم الثاني، لأن «الكليات» هي «المعقولات الثانية».

فاذا قال القائل: «الوجود» الذى هو موضوع العلم الإلهى عندهم إما أن يكون «كل موجود» أو بعضه، وهو «الواجب» أو «الممكن»، كان هذا الحصر خطأ منه، لأن موضوعه «الوجود الكلى» المنقسم إلى أنواعه، لا «الكل» المنقسم إلى أجزائه. ومعلوم أن «الوجود الكلى» يتكلمون فى لواحقه الذاتية، لا فى لواحق «كل موجود».

الجواب على
إيراد ابن
المطهر

العلم الأعلى عند المنطقيين ليس علماً بـ «وجود» فى الخارج.

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

١ - أبو الأسود الدؤلى: هو ظالم بن عمرو بن ظالم (وقيل: ابن سفيان) الكتاني البصري، 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 بالخلق ؛ وإنما هو علم بأمر مشترك كلي يشترك فيه الموجودات ، لا يوجد إلا في الذهن . ومن المتصورات ما يشترك فيه الموجود والمعدوم ، كقولنا « مذكور » و « معلوم » و « مخبر عنه » . فهذا أعم من ذاك .

وهذا بخلاف « العلم الأعلى » عند المسلمين . فإنه العلم بالله الذي هو في نفسه أعلى من غيره من كل وجه . والعلم به أعلى العلوم من كل وجه ، والعلم به (١١٨) أصل لكل علم . وهم يسلون أن العلم به إذا حصل على الوجه التام يستلزم العلم بكل موجود .

وهذا بخلاف العلم بمسمى « الوجود » . فإن هذا لا حقيقة له في الخارج ؛ ولا العلم بالقدر المشترك يستلزم العلم بأجناسه وأنواعه وما يتميز به كل شيء ؛ بل ليس فيه إلا علم بقدر مشترك لا تصور له في الخارج ؛ وإنما هو علم بهذه المشتركات .

وليس في مجرد العلم بذلك ما يوجب كمال النفس ، بل ولا في العلم بأقسامه العامة . ١٥
فأنا إذا علمنا أن « الوجود » ينقسم إلى « جوهر » و « عرض » ، وأن أقسام « الجوهر » خمسة كما زعموه . مع أن ذلك ليس بصحيح ، ولا يثبت مما ذكرناه 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 ، كابي محمد بن حزم^٢ وغيره . ولتعظيمه

تعظيم ابن
حزم
الاندلسي
لأهل المنطق

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

٢ - هو الامام أبو محمد ، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري ، عالم الأندلس في عصره ، توفي سنة ٤٥٦ 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:

$$\begin{array}{ccccccc} \frac{١}{\text{زيد}} & \frac{٢}{\text{الطويل}} & \frac{٣}{\text{الأسود}} & \frac{٤}{\text{ابن مالك}} & \frac{٥}{\text{في داره}} & \frac{٦}{\text{بالأمس}} & \frac{٧}{\text{كان يشكى}} \\ \frac{٨}{\text{في يده سيف}} & \frac{٩}{\text{نضاه}} & \frac{١٠}{\text{فاتتضى}} & \text{فهذه} & \text{عشر مقولات سوى} & & \\ \frac{١}{\text{الجوهر}} & \frac{٢}{\text{والكم}} & \frac{٣}{\text{والكيف}} & \frac{٤}{\text{والإضافة}} & \frac{٥}{\text{والآين}} & \frac{٦}{\text{ومتى}} & \\ \frac{٧}{\text{والوضع}} & \frac{٨}{\text{والملك}} & \frac{٩}{\text{وأن يفعل}} & \frac{١٠}{\text{وأن يفعل}} & & & \end{array}$$

ولما لم يقم دليل على حصر أجناسها العالية في تسعة جعلها بعضهم خمسة، وبعضهم ثلاثة: الكم، والكيف، والإضافة.

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 يقوم 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 الذى لا تكمل النفوس إلا

١ — هو متى بن يونس النصراني، أبو بشر، إليه انتهت رئاسة المنطقيين في عصره، مترجم «مقالة اللام» لأرسطو، كان ببغداد في خلافة الرازي العباسي بعد سنة ٣٢٠ هـ. ٢ — حذف جواب الشرط هنا أيضاً.

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

بمعرفته وعبادته محبةً وُذلاً ، كما قد بسط في موضعه^١.

ولهذا كانت نهاية الفلاسفة - إذا هداهم الله بعض الهداية - بداية اليهود والنصارى الكفار ، فضلاً عن المسلمين ، أمة محمد صلى الله عليه وسلم . فان ما عند اليهود والنصارى الكفار بعد النسخ والتبديل مما هو من نوع كمال النفس أفضل في الجنس ، والكم ، 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 قلبوا به الحقائق .

١٠

فإن العلم « الطبيعى » - وهو « العلم بالأجسام الموجودة في الخارج ، ومبدأ حركاتها ، وتحولاتها من حال إلى حال ، وما فيها من الطبائع » - أشرف من « مجرد تصور مقادير مجردة ، وأعداد مجردة » . (١٢٠) فإن كون الانسان لا يتصور إلا شكلاً مدوراً ، أو مثلثاً ، أو مربعاً - ولو تصور كل ما في اقليدس - أو ، لا يتصور إلا أعداداً مجردة ، ليس فيه علم بوجود في الخارج ؛ وليس ذلك كمالاً في النفس . ولولا أن ذلك يطلب فيه معرفة المعدودات والمقدرات الخارجية التى هى أجسام وأعراض لما جعل علماء .

١٥

وإنما جعلوا « الهندسة » مبدأً لعلم « الهيئة » ليستعينوا به على براهين « الهيئة » ، أو ينتفعوا به في عمارة الدنيا . هذا مع أن براهينهم القياسية لا تدل على شيء دلالة مطردة يقينية سالمة عن الفساد إلا في هذه المواد الرياضية .

٢٠

فإن علم « الحساب » الذى هو « علم بالكم المنفصل » ، و « الهندسة » التى هى « علم بالكم المنفصل » ، علم يقينى لا يحتمل النقيض ألبتة ، مثل جمع الأعداد ، وقسمتها ،

والحساب ، علم يقينى

وضربها ، ونسبة بعضها إلى بعض .

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

والضرب مقابل للقسمة . 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 ألبتة .

استطرد

١٥

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

مبتدأ فلسفة
فيثاغورس

ثم تبين لأفلاطون وأصحابه غلط ذلك ، وظنوا أن الماهيات المجردة كـ «الانسان المطلق» و «الفرس المطلق» موجودات خارج الذهن ، وأنها أزلية أبدية .

ثم تبين لأرسطو وأصحابه غلط ذلك ، فقالوا : بل هذه الماهيات المطلقة موجودة في الخارج مقارنة لوجود الأشخاص . ومشى من مشى من أتباع أرسطو من المتأخرين

١ — مرجع الضمير في «ضربتها» إلى «عشرة» ، ولا إلى «مائة» كما هو المتبادر إلى الذهن من العبارة ، وإلا كان المرتفع «ألفاً» لا «مائة» .

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

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

وإذا قيل «الكلّ الطبيعي في الخارج» فمعناه أن ما هو كلّي في الذهن هو مطابق للأفراد الموجودة في الخارج مطابقة «العام» لأفراده. والموجود في الخارج معيناً مختصاً، ليس بكلّ أصلاً: ولكن فيه حصّة من الكلّ.

ما في الذهن
قد يوجد في
الخارج

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 سَاحِجَةً فِي نَفْسِ يَعْقُوبَ قَضَاهَا - يوسف ١٢: ٦٨» وقول عمر: «كنت زوّرت في نفسي مقالة أحببت أن أقولها»^١. ونظائره كثيرة.

والكلّ إذا وجد في الخارج لا يكون إلا معيناً، لا يكون كلياً. فكونه كلياً مشروط بكونه في الذهن.

ومن أثبت ماهية لا في الذهن ولا في الخارج، فتصور قوله تصوراً تاماً يكفي في العلم بفساد قوله. وهذه الأمور مبسوبة في غير هذا الموضوع.

عرد إلى أصل الموضوع

والمقصود هنا أن هذا العلم هو الذي تقوم عليه براهين صادقة، لكن لا تكمل بذلك نفس، ولا تنجوبه 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 يعة أبي بكر رضي الله عنه، خطبها قبيل مقتله، مرجعه عن آخر حجة حجها، أي سنة ٢٣. روى البخاري الحديث بطوله عن ابن عباس، ورواه أحمد، وابن إسحاق. وهذا سياق الكلام في البخاري: «فلما سكت (أي، خطيب الأنصار) أردت أن أتكلّم، وكنت قد زورت - زاد ابن إسحاق: في نفسي - مقالة أعجبتني أردت أن أقدمها بين يدي أبي بكر... فلما أردت أن أتكلّم قال أبو بكر: «على رسلك». فكرهت أن أغضبه: فتكلّم أبو بكر، فكان هو أحلم مني وأوقر. والله! ما ترك من كلمة أعجبتني في تزويري إلا قال في بديته مثلاً أو أفضل، حتى سكت... الخ». ومعنى زورت: هيات، وأصاحت، وحسنت، وكلام مزور، أي محسن.

« هي بين علوم صادقة لا منفعة فيها — ونعوذ بالله من (١٢٢) علم لا ينفع؛ وبين ظنون كاذبة لا ثقة بها — وإنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِيْمٌ » - الحجرات ٤٩ : ١٢ .
يشيرون بالأول إلى العلوم الرياضية ، وبالثاني إلى ما يقولونه في الاهليات ، وفي أحكام النجوم ، ونحو ذلك .

هي بين علوم
صادقة
وظنون كاذبة

الأسباب المغرية بالاشتغال بالعلم الرياضي وما أشبهه

هـ

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

التذاد النفس

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 .

تصحيح
الذهن
والادراك

ولهذا يقال : إنه كان أوائل الفلاسفة أول ما يعلمون أولادهم العلم الرياضي . وكثير من شيوخهم في آخر أمره إنما يشتغل بذلك ، لأنه لما نظر في طرقهم وطرق من عارضهم من أهل الكلام الباطل لم يجد في ذلك ما هو حق ، أخذ يشغل نفسه بالعلم الرياضي ، كما كان يجري مثل ذلك لمن هو من أئمة الفلاسفة كابن واصل^٢ ، وغيره .

١٥

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

تفريح النفس

١ - في أصلنا : « من » ، وفي « س » : « بين » .

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

وقد جاء عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه أنه قال : « إذا لهوتم فاهلوا بالرمي ، وإذا تحدثتم فتحدثوا بالفرائض »^١ . فان حساب الفرائض (١٢٣) علم معقول مبنى على أصل مشروع ، فتبقى فيه رياضة العقل وحفظ الشرع . ولكن ليس من علمها 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 الموضوعة في الشرك ، والسحر ، ودعوة الكواكب ، والعزائم ، والأقسام التي بها يعظم إبليس وجنوده . وكان الشيطان بسبب السحر والشرك يغويهم^٢ بأشياء هي التي دعتهم إلى ذلك الشرك والسحر . فكانوا يرصدون الكواكب ليتعلموا مقاديرها ، ومقادير حركاتها ، وما بين بعضها وبعض من الاتصالات ، ليستعينوا بذلك على ما يروونه مناسباً لها .

ولما كانت الأفلاك مستديرة ، ولم يكن معرفة حسابها إلا بمعرفة « الهندسة » وأحكام الخطوط المنحنية والمستقيمة ، تكلموا في « الهندسة » لذلك ، ولعمارة الدنيا . فلهذا صاروا يتوسعون في ذلك . وإلا 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 يلتذ بالشطرنج ، والرد ، 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 وتعدر المعرفة عليهم إلا بالطريق البعيدة .

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

٢ - في أصلنا : « يعونهم » ، وفي « س » : « يغويهم » ، وهو الصواب .

تيسير الله
للمسلمين من
العلم والعمل

والله تعالى قد يتر (١٢٤) للمسلمين من العلم ، والبيان ، مع العمل الصالح ،
والإيمان ، ما برزوا به على كل نوع من أنواع جنس الانسان ، والحمد لله رب العالمين .
« العلم الالهي » عندهم ليس له معلوم في الخارج

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

وإن عرفوا « واجب الوجود » بخصوصه فهو علم بمعين يمنع تصوره من وقوع
الشركة فيه . وهذا مما لا يدل عليه « القياس » الذي يسمونه « البرهان » .
فـ « 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
كالات للرب ، وكذلك يظن كمالا للنفس بطريق الآولى ، لا سيما إذا قال : « إن
النفس لا تدرك إلا الكليات ، وإنما يدرك الجزئيات البدن » ، فهذا في غاية الجهل .

وهذه الكليات التي لا يعرف بها الجزئيات الموجودة لا كمال فيها ألبتة . والنفس
إنما تحب معرفة الكليات لتحيط بها بمعرفة الجزئيات ؛ فإذا لم يحصل ذلك لم تفرح
النفس بذلك .

الوجه الخامس

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

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

فاذا عرفت الأقسام فليس فيها ما هو علم بمعلوم لا يقبل التغير والاستحالة . فان هذه الأقسام عامتها إنما هو في هذا العالم ، وكل ذلك يقبل التغير والاستحالة . وليس معهم دليل أصلاً يدهم على أن العالم لم يزل ولا يزال هكذا .

وجميع ما يحتاجون به على دوام الفاعل ، والفاعلية ، والزمان ، والحركة ، وتوابع ذلك ، فانما يدل على قدم نوع ذلك ودوامه ، لا على قدم شيء معين ولا دوام شيء معين . فالجزم بأن مدلول تلك الأدلة هو هذا العالم أو شيء منه جهل محض لا مستند له إلا عدم العلم بوجود غير هذا العالم . وعدم العلم ليس علماً بالعدم .

ولهذا لم يكن عند القوم إيمان بالغيب الذي أخبرت به الأنبياء . فهم لا يؤمنون ، لا بالله ، ولا ملائكته ، ولا كتبه ، ولا رسله ، ولا البعث بعد الموت .

وإذا قالوا : نحن ثبت « العالم العقلي » أو « المعقول الخارج عن العالم المحسوس » ، وذلك هو « الغيب » ، فان هذا (١٢٦) — وإن كان قد ذكره طائفة من المتكلمة والمتفلسفة — خطأ وضلال . فان ما سواه من المعقولات إنما يعود عند التحقيق إلى أمور مقدره في الأذهان ، لا موجودة في الأعيان . والرسل أخبرت عما هو موجود في الخارج ، وهو أكمل وأعظم وجوداً مما نشهده في الدنيا . فأين هذا من هذا ؟

وهم لما كانوا مكذبين بما أخبرت به الرسل في نفس الأمر ، واحتاجوا إلى الجمع بين قولهم وبين تصديق الرسل لما بهتروهم^٢ من أمر الرسل ، قالوا : « إن الرسل قصدوا

١ — في أصلنا : « بما » ، وفي « دس » : « بما » ، وهو الصواب . ٢ — بهرم : أي غلبهم .

إخبار الجمهور بما يتخيل إليهم لينتفعوا بذلك في العدل الذي أقاموه لهم .

ثم منهم من يقول : « إن الرسل عرفت ما عرفناه من نفي هذه الأمور » ؛ ومنهم من يقول : « بل لم يكونوا يعرفون هذا ، وإنما كان كمالهم في القوة العملية ، لا النظرية » . وأقل أتباع الرسل إذا تصور حقيقة ما عندهم وجده مما لا يرضى به أقل أتباع الرسل . وإذا علم بالأدلة العقلية أن هذا العالم يتمتع 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 شرف الدين الرازي ، أواخر زمانه في المعقول والمنقول وعلوم الأوائل ، توفي سنة ٦٠٦ هـ . وقد طبع كتابه هذا في حيدرآباد الدكن (الهند) في مجلدين سنة ١٣٤٣ هـ .

٢ - « حكمة الاشراق » لشهاب الدين أبي الفتح يحيى بن حبش السهروردي المقتول بحلب سنة ٥٨٧ هـ . وهو من 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 الأمدى ، 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 « جهد القريحة في تجريد النصيحة » مختصر السيوطي لكتاب ابن تيمية هذا ، ط . مصر سنة ١٣٦٦ هـ (الرموز بـ « س » في طبعتها) ، قد نسب كتاب « دقائق الحقائق » إلى ابن كمال باشا المتوفى سنة ٩٤٠ هـ . نعم ، لابن كمال باشا كتاب بهذا العنوان ، ولكن المصنف ابن تيمية رح قد توفي في سنة ٧٢٨ هـ وابن كمال باشا لم يولد بعد . ثم إن « دقائق الحقائق » هذا ليس موضوعه الحكمة والفلسفة ، وإنما صنفه 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 ممن لم يجرّد القول لنصر مذهبهم مطلقاً ، ولا تخلص من إشراك ضلالهم مطلقاً ، بل شاركهم في كثير من ضلالهم ، وشاركهم في كثير من محالهم ، وتخلص من بعض وباطهم ، وإن كان أيضاً لم ينصفهم في بعض ما أصابوا فيه ، وأخطأ لعدم علمه بمرادهم ، أو لعدم معرفته أن ما قالوه صواب .

مأخذ علوم أبي علي ابن سينا ، وشيء من أحواله

ثم إن هؤلاء إنما يتبعون كلام ابن سينا^٣ . وابن سينا تكلم في أشياء من الآليات والنبيات ، 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 - لعلمه « كشف الحقائق في تحرير الدقائق » في المنطق واللاهوتي والطبيعي والرياضي ، للفاضل المحقق أمير الدين المفضل بن عمر الأبهري ، من تلامذة الامام غفر الدين الرازي (قاله ابن العبري) ، صاحب « إيساغوجي » في المنطق ، و « هداية الحكمة » ، توفي سنة ٦٦٠ هـ .

٢ - « الأسرار الخفية في العلوم العقلية » ، لجمال الدين أبي منصور الحسن بن يوسف بن علي بن المطهر الحلي الشيعي ، المتوفى سنة ٧٢٦ هـ ، كما تقدم في ص ١٢٦ ، حاشية ١ . ذكر له هذا الكتاب الفاضل لإسماعيل 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 عبد الله بن الحسين بن علي بن سينا البخاري (Avicenna) ، شيخ الفلاسفة ، صاحب التصانيف في الطب ، والمنطق ، والطبيعات ، والآليات ، توفي سنة ٤٢٨ هـ . صنف نحو مائة كتاب ، منها « الشفاء » في الحكمة ، ٤ مجلدات ، وقد طبع منه الفن الاول من الطبيعات والفن الثالث عشر في الآليات بطهران ، سنة ١٣٠٣ هـ .

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

قال الاستاذ الزركلي في ترجمته : « كان جواداً ، سفاكاً للدماء ، قتل عدداً لا يحصى من وزرائه وأعيان دولته وغيرهم ... وكان يشغل بعلوم الفلسفة وينظر في النجوم ... ودعا إلى تأليهه ، ففتح سجلاً كتبت 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 : « عبيد الله بن محمد المهدي الفاطمي العلوي (٣٢٢ - ٣٥٩ هـ) من ولد جعفر الصادق ، مؤسس دولة العلويين في المغرب . وجد العبيديين الفاطميين أصحاب مصر ، وأحد الدهماء . في نسبه خلاف طويل . - « الأعلام » ، ج ٢ ، ص ٦١٩ .

قال السيوطي عنهم : يسمونهم الجملة بـ « الفاطميين » ، فإن المهدي هذا ادعى أنه علوي ، وإنما جده بجوسي . قال القاضي أبو بكر الباقلاني : « جد عبيد الله الملقب بالمهدي بجوسي . دخل عبيد الله المغرب ، وادعى أنه علوي ولم يعرفه أحد من علماء النسب . وكان باطلياً ، خبيثاً ، حريصاً على إزالة ملة الإسلام ... الخ . - تاريخ الخلفاء ، ط . المنيرية المصرية ، سنة ١٣٥١ هـ ، ص ٢٥٩ .

الذي كان هو وأهل بيته وأتباعه معروفين عند المسلمين بالالحاد . أحسن ما يظهره دين الرفض ، وهم في الباطن يبطون الكفر المحض .

وقد صنف المسلمون في كشف أسرارهم وهتك أستارهم كتباً كباراً وصغاراً ، وجهادهم باللسان واليد ، إذ كانوا أحق بذلك من اليهود والنصارى ، ولو لم يكن إلا كتاب « كشف الأسرار وهتك الأستار » للقاضي أبي بكر محمد بن الطيب^١ ، وكتاب عبد الجبار بن أحمد^٢ ، وكتاب (١٢٨) أبي حامد الغزالي^٣ ، وكلام أبي إسحاق^٤ ، وكلام ابن فورك^٥ ، والقاضي أبي يعلى^٦ ، وابن عقيل^٧ ، والشهرستاني^٨ ،

١ — القاضي أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر الباقر المتكلم ، صنف في الرد على الفرق الضالة ، توفي سنة ٤٠٣ هـ . قال المصنف : هو أفضل المتكلمين المنتسبين إلى الأشعرى ، ليس فيهم مثله ، لا قبله ولا بعده .

٢ — عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار ، القاضي أبو الحسين ، الهمداني الأسدي ، شيعي المعتزلة في عصره ، صاحب التصانيف ، منها « تنزيه القرآن عن المطاعن » ، وقد طبع بمصر سنة ١٣٢٦ هـ ، توفي سنة ٤١٥ هـ .

٣ — كتاب أبي حامد الغزالي : هو « فضائح الباطنية وفضائل المستظهيرية » أو « المستظهير » ، أهداه إلى الخليفة المستظهر العباسي ، نشر منه الاستاذ كولدزير الألماني (Goldziher) قسماً كبيراً ، بليدن سنة ١٩١٦ م ، — أفاده يوسف إلان مركيس في « معجم المطبوعات » ط . مصر سنة ١٣٤٦ هـ .

٤ — أبو إسحاق : إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران الأسفرايني الشافعي الشهير بالاستاذ ، الفقيه الأصولي الأشعرى ، توفي بنيسابور سنة ٤١٨ هـ . ذكر له في « كشف الظنون » ، كتاب « جامع الجلي والختي في أصول الدين ، والرد على الملحدين » ، ولعله الذي أشار إليه المصنف .

٥ — ابن فورك : محمد بن الحسن بن فورك أبو بكر ، الأنصاري الاصبهاني الشافعي ، عالم بالأصول والكلام ، توفي سنة ٤٠٦ هـ . له نحو مائة كتاب ، منها « مشكل الحديث » ، وقد طبع بحيدرآباد الدكن (الهند) .

٦ — القاضي 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 مختصرها ط . دمشق سنة ١٣٥٠ هـ) ٥٧ مصنفاً ، منها « إبطال التأويلات لأخبار الصفات » ، وأربعة ردود : على الأشعرية ، والكرامية ، والسالمية ، والجسمية ، و « إثبات إمامة الخلفاء الأربعة » ، و « تبرئة معاوية » ، ويحتمل أن في بعضها كلاماً على الباطنية .

٧ — ابن عقيل : هو أبو الوفاء علي بن عقيل بن محمد بن عقيل البغدادي ، الفقيه الأصولي ، عالم العراق وشيخ الخنابلة في وقته ، من تلامذة القاضي أبي يعلى . صنف كتاباً كبيراً في مائتي مجلد وسماه « كتاب الفنون » ، وكتاباً في الفقه وسماه « الفصول » ، في عشر مجلدات ، وغير ذلك ، توفي سنة ٥١٣ هـ .

٨ — الشهرستاني : هو أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أحمد الشهرستاني ، الفيلسوف المتكلم ، صاحب التصانيف ، توفي سنة ٥٤٨ هـ . صنف كتابه المشهور « الملل والنحل » في مقالات الفرق ، وطبع طبعات عديدة ، ذكر فيه آخر الفرق فرقة الباطنية الاسماعيلية ، وقد أطل الكلام فيهم ، ورد عليهم .

القياس المقام الثالث - الوجه الخامس : محاولة ابن سينا الجمع بين كلام الفلاسفة وكلام المسلمين ١٤٣

وغير هؤلاء مما يطول وصفه^١.

والمقصود هنا أن ابن سينا أخبر عن نفسه أن أهل بيته - أباه وأخاه - كانوا من هؤلاء الملاحدة ، وأنه إنما اشتغل بالفلسفة بسبب ذلك . فإنه كان يسمعون يذكرون « العقل » و « النفس » .

المسلمون
المبستدعون
أعلم بالله من
الفلاسفة

وهؤلاء المسلمون الذين كان ينتسب إليهم ، هم مع الاتحاد الظاهر والكفر الباطن أعلم بالله من سلفه الفلاسفة ، كأرسطو وأتباعه . فإن أولئك ليس عندهم من العلم بالله إلا ما عند عبّاد مشركي العرب ما هو خير منه .

« مقالة اللام »
لأرسطو

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 . فإنه ليس في الطوائف المعروفة الذين يتكلمون في « العلم الإلهي مع الخطأ والضلال مثل علماء اليهود والنصارى وأهل البدع من المسلمين وغيرهم أجهل من هؤلاء ، ولا أبعد عن العلم بالله تعالى منهم .

استحسان
المصنف كلام
الفلاسفة في
« الطبيعيات »

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

جمع ابن سينا
بين كلام
الفلاسفة
وكلام
المسلمين

وابن سينا لما عرف شيئاً من دين المسلمين - وكان قد تلقى ما تلقاه عن الملاحدة 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 رداً بليغاً جامعاً ، وذكر لهم سبعة ألقاب معروفة عند المسلمين ، وهي الملاحدة ، والقرامطة ، والباطنية ، والاسماعيلية ، والتصيرية ، والحزمية ، والحمرة ، وطبع باسم « رسالة في الرد على التصيرية » ضمن « مجموع أسئلة » ط . مصر سنة ١٣٢٣ هـ ، ص ١٠٢-٩٤ .

٢ - « مقالة اللام » : هي مقالة من « كتاب الاهليات » لأرسطو ، الذي ترتيبه على ترتيب حروف اليونانيين . و « مقالة اللام » هذه هي الحادية عشر من الحروف ، نقلها إلى العربي أبو بشر متى بن يونس النصارى المترجم - من اخبار العلماء للقفطي .

من هؤلاء وبين ما أخذ من سلفه . فتكلم في الفلسفة بكلام مركب من كلام سلفه
ومما أحدثه ، مثل كلامه في النبوات ، وأسرار الآيات والمنامات ، بل وكلامه في
بعض «الطبيعات» و«المنطقيات» ، وكلامه في «واجب الوجود» ، ونحو ذلك .

وإلا ، فأرسطو وأتباعه ليس في كلامهم ذكر «واجب الوجود» ، ولا شيء من
الاحكام التي «واجب الوجود» . وإنما يذكرون «العلة الأولى» ، ويثبتونه من
حيث هو علة غائية للحركة الفلكية يتحرك الفلك للتشبه به .

فإن 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 .
فتكلم كل منهم بحسب ما عنده . ولكن سلخوا لهم أصولاً فاسدة في المنطق ،
والطبيعات ، والالهيّات ، ولم يعرفوا ما دخل فيها من الباطل . فصار ذلك سبباً إلى
ضلالهم في مطالب عالية إيمانية ، ومقاصد سامية قرآنية . خرجوا بها عن حقيقة العلم
والايمان ، وصاروا بها في كثير من ذلك لا يسمعون ولا يعقلون ، بل يتسفسطون
في العقليات ، ويقرمطون في السمعيّات .

والمقصود هنا التنبيه على أنه لو قدر أن النفس تكمل بمجرد العلم كما زعموه^١ ؛ مع
أنه قول باطل . فإن النفس لها قوتان : قوّة علمية نظرية ، وقوّة إرادية (١٣٠)
علمية^٢ . فلا بد لها من كمال القوتين بمعرفة الله ، وعبادته .

وعبادته تجمع محبته^٣ والذل له . فلا تكمل نفس قط إلا بعبادة الله وحده

اشتمال
الفلسفة بعد
إصلاحها على
أصول فاسدة

١٠

النفس لها
قوتان :
علمية وعملية

لا تكمل
النفس إلا
بعبادة الله

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 الحجرتين» ط . المنيرة المصرية ، سنة ١٣٥٧ هـ ، ص ٢٣١-٢٣٤ ؛ والفصل في عمى
القلب من «الجواب الكافي» ط . الشيخ أبي السمع ، مصر ، سنة ١٣٤٦ هـ ، ص ١٢٣-١٢٤ ؛ وقال في
مقدمة كتابه المبتكر الفريد في العلم وفضله ، وأسرار الخلق ، وعناصر الشريعة : «كان وضع هذا الكتاب
مؤسساً على هاتين القاعدتين ، وسميته «مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية أهل العلم والارادة» ، ط . مصر ،
سنة ١٣٢٣ هـ ، جزآن .

٣ — في أصلنا : «بجبه» ، ولا يستقيم ، والتصويب من «وس» .

لا شريك له . والعبادة تجمع معرفته ، ومحبته ، والعبودية له . وبهذا بعث الله الرسل ، وأنزل الكتب الالهية ؛ كلها تدعو إلى عبادة الله وحده لا شريك له .^١

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 يدعونونه 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 : فإنه جعله معرفة « الله » بما يلزم ذلك من معرفة ملكته ، وكتبه ، ورسله . وهؤلاء جعلوا الكمال معرفة « الوجود المطلق » ولواحقه . وهذا أمر لو كان له حقيقة في الخارج لم يكن كمالاً للنفس ، إلا بمعرفة 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 » (طبعت بمصر سنة ١٣٢٣ هـ في « مجموع تسع رسائل » ، ص ٤٤-١ ، ثم سنة ١٣٢٦ هـ في « مجموعة فتاوى ابن تيمية » ، ج ٢ ، ص ٣٠٤-٢٤٦) 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 المنار المصرية ، سنة ١٣٣١-٣٢ هـ) الذي هو كدائرة المعارف الاسلامية بمعنى الكلمة ، شرح فيه مقام العبودية هذا بغاية البسطة في ص ٤٠-٦٦ من الجزء الأول منه ، لجاء كالشرح لرسالة العبودية للشيخ .

ومسألة العبودية مسألة عظيمة تتوقف عليها معرفة أصول الدين وحصول كمال النفس ، لا يكون المسلم مسلماً بدونها . فما أجدر بالمسلمين الاعتناء بهذه الرسالة وشرحها ، قراءة ، وتعلماً ، وتعليماً ، وعملاً ، بحيث أنها تستحق أن يقرر دراستها في جميع مدارس المسلمين في العالم . ونحن واثقون بأن قراءتها حق القراءة لا تدع القارئ إلا رجلاً راسخاً في العقيدة الاسلامية الطاهرة السامية ، مستكمل الايمان ، عبداً لله ، حراً عن سواه ، معه عدة عديدة يحارب بها الكفر والاحاد .

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

اثنين وسبعين فرقة، كما يروى ذلك عن عبد الله بن المبارك^١، ويوسف بن أسباط^٢، وهو قول طائفة من المتأخرين من أصحاب أحمد، وغيرهم. وقد كفر غير واحد من الأئمة كوكيع بن الجراح^٣، وأحمد بن حنبل^٤، وغيرهما، لمن يقول هذا القول. (١٣١) وقالوا: هذا يلزم منه أن يكون إبليس، وفرعون، واليهود الذين يعرفونه كما يعرفون أبناءهم، مؤمنين.

قولهم أفسد
من قول
الجهمية

فقول الجهمية خير من قول هؤلاء. فان ما ذكروه هو أصل ما تكلم به النفوس. لكن لم يجمعوا بين علم النفس وبين إرادتها التي هي مبدأ القوة العملية، وجعلوا الكمال في نفس العلم، وإن لم يصدقوه قول ولا عمل، ولا اقترن به من الخشية، والمحبة، والتعظيم، وغير ذلك مما هو من أصول الايمان ولوازمه.

وأما هؤلاء فبعدوا عن الكمال غاية البعد.

والمقصود هنا الكلام على «برهانهم»^٥ فقط، وإنما ذكرنا بعض ما لزمهم بسبب أصولهم الفاسدة.

واعلم أن بيان ما في كلامهم من الباطل والنقض لا يستلزم كونهم أشقياء في الآخرة، إلا إذا بعث الله إليهم رسولا فلم يتبعوه.

بل يعرف به أن من جاءته الرسل بالحق، فعدل عن طريقهم إلى طريق هؤلاء، كان من الأشقياء في الآخرة.

ذم العاديين
عن طريق
الرسول 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 صنف 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.

٥ - في أصلنا: «ترهاتهم»، والتصويب من «س».

والقوم - لولا الأنبياء - لكانوا أعقل من غيرهم . لكن الأنبياء جاؤا بالحق ، وبقياءه في الأمم وإن كفروا ببعضه . حتى مشركي العرب كان عندهم بقايا من دين إبراهيم ، فكانوا بها خيراً من الفلاسفة المشركين الذين يوافقون أرسطو وأمثاله على أصولهم .

الوجه السادس

« البرهان » لا يفيد أموراً كلية واجبة البقاء في « الممكنات »

الوجه السادس : إنه إن كان المطلوب بـ « قياسهم البرهاني » معرفة الموجودات الممكنة فذلك ليس فيها واجب (١٣٢) البقاء على حال واحدة ، أزلاً وأبداً ، بل هي قابلة للتغير والاستحالة ، وما قُدِّر أنه من اللازم لموصوفه فنفس الموصوف ليس بواجب البقاء . فلا يكون العلم به علماً بموجود واجب الوجود .

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 « ممكن موجود عين بعد عين من ذلك النوع » أبداً ، مع القول بأن « كل مفعول محدث مسبقاً بالعدم » ، كما هو مقتضى العقل الصريح والنقل الصحيح . فإن القول بـ « أن المفعول المعين مقارن لفاعله أزلاً وأبداً » مما يقضى ضريح العقل بامتناعه ، أي شيء قُدِّر فاعله ، لا سيما إذا كان فاعلاً باختياره ، كما دلت عليه الدلائل اليقينية ، ليست التي يذكرها المقصرون في معرفة أصول العلم والدين ، كالرازي وأمثاله ، كما بسط في موضعه .

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

وإن قُدِّر 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، والافضال.

اقتراح
الشرط
بمشرطه

وأما إذا أريد بـ «علة» ما ليس كذلك، كما يمثلون به من حركة الخاتم بحركة اليد، وحصول الشعاع عن الشمس، فليس هذا من باب «الفاعل» من 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. فقديماً نوع الفعل كقديم نوع الحركة. وذلك لا ينافي حدوث كل جزء من أجزائها، بل يستلزمه لامتناع قدم شيء منها بعينه.

الأول ليس
مبدعاً للعالم
١٠

وهذا مما عليه جماهير العقلاء من جميع الأمم، حتى أرسطو وأتباعه. فانهم، وإن قالوا بقديم العالم، فهم لم يثبتوا له «مبدعاً» ولا «علة فاعلة»، بل «علة غائية يتحرك الفلك للتشبه بها»، لأن حركة الفلك إرادية.

قول ابن سينا
وأتباعه بقديم
الممكن

وهذا القول — وهو «إن الأول ليس مبدعاً للعالم، وإنما هو علة غائية للتشبه به» — وإن كان في غاية الجبل والكفر، فالمتصود أنهم وافقوا سائر العقلاء في «أن الممكن المعلول لا يكون قديماً بقدم علته»، كما يقول ذلك ابن سينا وموافقوه^١.

إنكار ابن
رشد قول
ابن سينا

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 واجب» — مفعولاً له — مع كونه أزلياً قديماً بقدمه. واتبعه على إمكان ذلك أتباعه في ذلك كالشهروردي الحلبي^٣.

١ — أي، يقولون: «إن الممكن المعلول يكون قديماً بقدمه».

٢ — ابن رشد: القاضي الفيلسوف أبو الوليد محمد بن أحمد بن الوليد بن رشد القرطبي الأندلسي المعروف بالحفيد، يسميه 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^١ ، والطوسي^٢ ، 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 ، ولكون الفاعل عندهم فاعلاً بالاختيار .

غلط الرازي
على الفلاسفة
والمكلمين

وهذا غلط على الطائفتين ، بل لم يقل ذلك أحد ، لا من المتكلمين ولا من الفلاسفة المتقدمين الذين نقلت إلينا أقوالهم ، كأرسطو وأمثاله . وإنما قاله ابن سينا وأمثاله .

المتكلمون
يتمتعون قدم
« الممكن »

والمكلمون إذا قالوا بقدم 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 .

القدح المبرم
في قول
ابن سينا

ولكن ما ذكره ابن سينا وأمثاله في أن (١٣٥) « الممكن » قد يكون قديماً واجباً بغيره^٣ أزلياً أبدياً ، كما يقولونه في « الفلك » ، هو الذي فتح عليهم في « الامكان » من الأسئلة القادحة في قولهم ما لا يمكنهم أن يجيئوا عنه ، كما قد بسط في موضعه . فإن هذا ليس موضع تقرير هذا .

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

١ - الرازي : هو نضر الدين الرازي المتوفى سنة ٦٠٦ هـ ؛ والآمدي : هو سيف الدين الآمدي المتوفى سنة ٦٣١ .

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 .

٣ - في أصلنا : « بغيره » ، وفي « س » : « بغيره » .

ولا يعرف « واجب الوجود » تبارك وتعالى في « القياس » الذي يدّعون أنه لا يدل على ما يختص به ، وإنما يدل على أمر مشترك كلي بينه وبين غيره ، إذ كان مدلول « القياس الشمولي » عندهم ليس إلا أمورا كلية مشتركة ، وتلك لا تختص بـ « واجب الوجود » رب العالمين — سبحانه وتعالى .

٥ فلم يعرفوا بـ « برهانهم » شيئا من الأمور التي يجب دوامها ، لا من « الواجب » ، ولا من « الممكنات » .

وإذا كانت النفس إنما تكمل بالعلم الذي يبقى بقاء معلومه ، وهم لم يعلموا علما يبقى بقاء معلومه ، لم يستفيدوا بـ « برهانهم » ما تكمل به النفس من العلم ، فضلا عن أن يقال : « إن ما تكمل به النفس من العلم لا يحصل إلا ببرهانهم » .

١٠ طريقة الأنبياء في الاستدلال

ولهذا كانت طريقة الأنبياء — صلوات الله عليهم وسلامه — الاستدلال على الرب تعالى بذكر آياته . وإن استعملوا في ذلك « القياس » استعملوا « القياس الأولي » ، ولم يستعملوا « قياس شمول » يستوى أفراده ، ولا « قياس تمثيل » محض . فإن الرب تعالى لا مثل له ، ولا يجتمع هو وغيره تحت كلى يستوى أفراده . بل ما ثبت بغيره من كمال لا نقص فيه (١٣٦) فثبوته له بطريق الأولي ، وما تنزه عنه غيره من النقائص فنزّهه عنه بطريق الأولي .

استعمال « قياس الأولي » في القرآن

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

الاستدلال بـ « الآيات » في القرآن

وأما استدلاله تعالى بالآيات فكثير في القرآن . والفرق بين الآيات وبين القياس
 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 فَمَنْ حُوتَا**
آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً - الاسراء ١٧ : ١٢ . فنفس العلم بطولع 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 .

مدار
 الاستدلال
 على التلازم

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 . فان القضايا الكلية إن لم تُعلم معيناتها بغير
 التمثيل ، وإلا لم تعلم إلا بالتمثيل . فلا بد من معرفة لزوم المدلول للدليل الذي هو
 الحد الأوسط .

فلا بد أن يعرف أن كل فرد من أفراد الحكم الكلي المطلوب يلزم كل فرد من
 أفراد الدليل . كما إذا قيل : كل 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 أقيستهم البرهانية ، مثل قولهم « الكل أعظم من الجزء » ،

و « الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية » ، و « الضدان لا يجتمعان » ، و « النقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان » ، ونحو ذلك . فإن هذه قضايا كلية .

ومعلوم أن الانسان إذا تصور ما يتصوره من معين ، أو جزئه ، فإن تصوره لكون هذا الكل المعين أعظم من جزئه أسبق إلى عقله من أن يتخيل أن « كل كل أعظم من جزئه » . فهو يتصور أن بدنه أعظم من يده ورجله ، وأن السماء أعظم من كواكبها ، والجبل أعظم من بعضه ، والمدينة أعظم من بعضها ، ونحو ذلك ، قبل أن يتصور القضية الكلية الشاملة لجميع هذه الأفراد .

تصور المعين
أسبق إلى
العقل

ولذلك إذا تصور شيئاً معيناً^١ يعلم أنه لا يكون موجوداً معدوماً في حال واحدة ، قبل أن يتصور أن « كل نقيضين لا يجتمعان » . ولذلك^٢ إذا تصور سواداً معيناً علم أنه لا يكون اللون الواحد سواداً بياضاً ، قبل أن يتصور أن « كل ضدّين لا يجتمعان » . وأمثال ذلك كثيرة .

وإذا قيل : تلك القضية الكلية تحصل في الذهن ضرورة أو بديهية من واهب العقل ، قيل : فصول تلك القضية المعينة في الذهن من واهب العقل أقرب .

عَظُمَ الفرق بين إثبات الرب بالآيات وبين إثباته بالقياس البرهاني

ومعلوم أن كل ما سوى الله من الممكنات فانه مستلزم لذات الرب تعالى — يتمتع وجوده بدون وجود ذات الرب تعالى وتقدس .

١٥

وإن كان مستلزماً أيضاً لأموركلية مشتركة بينه وبين غيره فلائنه يلزم من وجوده وجود لوازمه ، وتلك الكليات المشتركة (١٣٨) من لوازم المعين ؛ أعنى يلزمه ما يخصه من ذلك الكلى العام والكلى المشترك — يلزمه بشرط وجوده ، ووجود العالم الذى يتصور القدر المشترك . وهو سبحانه يعلم الأمور على ما هى عليه ، فيعلم نفسه المقدسة بما يخصها ، ويعلم الكليات أنها كليات . فيلزم من وجود الخاص وجود العام

يلزم من
وجود المعين
الوجود المطلق

٢٠

١ — هنا بياض ، ولعل المحذوف : « فانه » .
٢ — كذا بالأصل ، ولعل الصواب : « وكذلك » .

المطلق ، أى حصة المعين من ذلك العام ، كما يلزم من وجود « هذا الانسان » وجود « الانسان » ، ومن وجود « هذا الانسان » وجود « الانسانية » و « الحيوانية » القائمة به .

فكل ما سوى الرب مستلزم لنفسه المقدسة بعينها ، يتمتع وجود شيء سواء بدون وجود نفسه المقدسة . فان « الوجود المطلق الكلى » لا تحقق له في الأعيان ، فضلاً عن أن يكون خالقاً لها مُبدِعاً .

ثم^٢ يلزم من وجوده المعين الوجود المطلق المطابق للعين . فاذا تحقق الوجود الواجب تحقق الوجود 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 المطابق . كما ذكرنا أنه إذا تحقق « هذا الانسان » و « هذا الحيوان » تحقق « الانسان المطلق المطابق » و « الحيوان المطلق المطابق » .

لكن « المطلق » لا يكون مطلقاً إلا في الأذهان ، لا في الأعيان . والله تعالى هو الخالق للأشياء الموجودة في الأعيان ، والمعلم للصور الذهنية المطابقة لما في الأعيان . ولهذا كان أول ما أنزل على رسوله : إقرأ باسم ربك الذي خلق . خلق الإنسان من علق . إقرأ وربك الأكرم - إلى قوله - ما لم يعلم - العلق ٩٦ : ١-٥ . بين في أول ما أنزل أنه خالق الأعيان عموماً وخصوصاً . فكما أنه خالق الموجودات العينية فهو المعلم للماهيات الذهنية . فالموجودات الخارجية آيات مستلزمة لوجود عينه ، وإذا تصورتها الأذهان معينة أو مطلقة فهو المعلم لهذا المتصور ، إذ الصور الذهنية أيضاً من آياته المستلزمة لوجود عينه . لكنها تدل مع ذلك على هدايته وتعليمه ، كما قال تعالى : سبيح اسم ربك الأعلى الذي خلق

١ - في أصلنا : « الموجود » ، وفي « دس » : « الوجود » . ٢ - في أصلنا : « لم يلزم » ، وفي « دس » :

« ثم يلزم » . ٣ - في أصلنا وكذلك في « دس » : « الموجود » ، ولعل الصواب : « الوجود » .

فَسَوَّى ۖ وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَىٰ - الأعلى ٨٧ : ١-٢ ، وقال موسى : رَبَّنَا الَّذِي آغَظَىٰ 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 . فأياته تستلزم عينه التي يمنع تصورهما من وقوع الشراكة فيها . وكل ما سواه دليل على عينه ، وآية له . فانه ملزوم لعينه ، وكل ملزوم فانه دليل على لازمه . ويمتنع تحقق شيء من « الممكنات » إلا مع تحقق عينه . فكلها ملزوم لنفس الرب ، دليل عليه ، آية له .

إنما
يعلم الرب
من آياته

ودلالاتها بطريق « قياسهم » على « الأمر المطلق الكلي » الذي لا يتحقق إلا في الذهن . فلم يعلموا به « برهانهم » ما يختص « بالرب » تعالى . ولهذا ما يثبتونه من « واجب الوجود » عند التحقيق إنما هو « أمر كلي » لا يختص « بالرب » تعالى ، حتى قد يجعلونه « مجرد الوجود » .

١٥

دلالة « قياس الأولي » في إثبات صفات الكمال

وأما « قياس الأولي » الذي كان يسلكه السلف اتباعاً للقرآن ، فيدل على أنه يثبت له من صفات الكمال التي لا نقص فيها أكمل مما علموه ثابته لغيره ، مع التفاوت الذي لا يضبطه العقل ، كما لا يضبط التفاوت بين الخالق وبين المخلوق . بل إذا كان العقل يدرك من التفاضل الذي بين مخلوق ومخلوق ما لا يحصر قدره ، وهو يعلم أن فضل الله على كل مخلوق أعظم من فضل مخلوق على مخلوق ، كان هذا مما يبين له أن ما يثبت للرب أعظم مما يثبت لكل ما سواه بما لا يدرك قدره . فكان « قياس الأولي » يفيد

٢٠

أمراً يختص به الرب ، مع عليه بجنس ذلك الأمر .

لا بد في الأسماء المشككة من معنى كلي مشترك

ولهذا كان الحدائق يختارون أن الأسماء المقولة عليه وعلى غيره مقولة بطريق التشكيك ، الذي هو نوع من التواطىء العام ، ليست بطريق الاشتراك اللفظي ، ولا بطريق الاشتراك المعنوي الذي تتماثل أفراده ، بل بطريق الاشتراك المعنوي الذي تتفاضل أفراده . كما يطلق لفظ (١٤٠) البياض والسواد على الشديد كبياض الثلج ، وعلى ما دونه كبياض العاج . فكذا 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 كلي مشترك ، وإن كان ذلك لا يكون إلا في الذهن . وذلك مورد « التقسيم » - تقسيم الكلى 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 ، والسميع ، والبصير ؛ وكذلك في صفاته ، كعلمه ، وقدرته ، ورحمته ، ورضاه ، وغضبه ، وفرحه ، وسائر ما نطقت به الرسل من أسمائه وصفاته .

الخلاف في الأسماء التي تطلق عليه تعالى وعلى العباد

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

١ - أبو العباس الناشي : هو عبد الله بن محمد الناشي الأنباري المعروف بابن شرشير ، الشاعر المجيد ، كان نحويًا ، عروضيًا ، متكلمًا ، منطقيًا ، له تصانيف جميلة وأشعار كثيرة ، توفي بمصر سنة ٢٩٣ هـ . وقد احتج به أبو سعيد السيرافي في مآظرتة لمضى الفيلسوف بقوله : « وهذا أبو العباس الناشي 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 فيهما . وهذا قول طوائف النظائر من المعتزلة ،
 ٥ 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 لتصوره فرّق بين
 المتماثلين . وثني الجميع يمتنع أن يكون « موجوداً » .

وقد علم أن « الموجود » ينقسم إلى واجب وممكن ، وقديم وحادث ، وغنى
 وفقير ، ومفعول وغير مفعول ؛ وأن وجود الممكن يستلزم وجود الواجب ، ووجود
 الحادث 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 القول 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 كله . فالمشككة قسم من « المتواطئة العامة » ، وقسيم « المتواطئة الخاصة » .

وإذا كان كذلك فلا بد في المشككة من إثبات قدر مشترك كلي ، وهو مسمى
 ٢. « 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 جبي) ، رئيس المتكلمين ، وشيخ المعتزلة ، وأبو
 شيخ المعتزلة أبي هاشم ، توفي سنة ٣٠٣ هـ . وعنه أخذ الشيخ أبو الحسن الأشعري ، ثم رجع عن مذهبه .

ولا بد من إثبات التفاضل ، وهو مدلول المشككة التي هي قسيم « المتواطئة الخاصة » . وذلك هو مدلول الأقيسة البرهانية القرآنية ، وهي « قياس الأولى » .

ولا بد من إثبات خاصة الرب التي بها يتميز عما سواه . وذلك مدلول « آياته » سبحانه (١٤٢) التي يستلزم ثبوتها ثبوت نفسه ، لا يدل على هذه « قياس » . لا « برهاني » ولا « غير برهاني » .

فتبين بذلك أن « قياسهم البرهاني » لا يحصل المطلوب الذي به تكمل النفس في معرفة « الموجودات » ومعرفة خالقها ، فضلاً عن أن يقال : « لا تعلم المطالب إلا به » . وهذا باب واسع ، لكن المقصود في هذا المقام التنبيه على بطلان قضيتهم السالبة ، وهي^٢ قولهم : « إن العلوم النظرية لا تحصل إلا بواسطة برهانهم » .

١٠ شناعة زعمهم أن علم الله أيضاً يحصل بواسطة « القياس »

ثم لم يكفهم هذا السلب العام الذي تحجّروا 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 » المشتمل على « الحد الأوسط » ، كما يذكر ذلك ابن سينا وأتباعه .

١٥ وهم في إثبات ذلك خير من نفي 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 المنطقي في تقرير ذلك . وصاروا سالكو هذه الطريق ، وإن كانوا أعلم من سلفهم وأكمل ، فهم أضل من اليهود والنصارى وأجهل ، إذ كان أولئك حصل لهم من الإيمان به واجب الوجود ، وصفاته ما لم يحصل لهؤلاء الضلال ، لما في صدورهم من الكبر والخيال . وهم من أتباع فرعون وأمثاله . ولهذا تجدهم لموسى ومن معه من أهل الملل والشرائع منتقصين أو معادين .

قال الله تعالى: إِنَّ الَّذِينَ يُحَادِّثُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ آتَتْهُمْ (١٤٣)
 إِنَّ فِي صُدُورِهِمْ إِلَّا كِبْرٌ مَّا هُمْ بِبَالِغِيهِ - المؤمن ٤٠ : ٥٦ . وقال : [الَّذِينَ
 يُحَادِّثُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ آتَتْهُمْ] كِبْرٌ مَفْتًا عِنْدَ اللَّهِ وَعِنْدَ
 الَّذِينَ آمَنُوا كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى كُلِّ قَلْبٍ مُّسْتَكْبِرٍ جَبَّارٍ - المؤمن ٤٠ : ٥٥ .
 وقال : فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَرِحُوا بِمَا عِنْدَهُمْ مِنَ الْعِلْمِ وَحَاقَ
 بِهِمْ مَّا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ * فَلَمَّا رَأَوْا بُاسَنَا قَالُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَخَذَهُ
 وَكَفَرْنَا بِمَا كُنَّا بِهِ مُشْرِكِينَ * فَلَمْ يَكُ يَنْفَعُهُمْ إِيْمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بُاسَنَا
 مُدَّتِ اللَّهُ الَّتِي قَدْ خَلَتْ فِي عِبَادِهِ * وَخَسِرَ هُنَاكَ الْكَافِرُونَ - المؤمن ٤٠ : ٨٣-٨٥ .

وقد بسط الكلام على قول فرعون ومتابعة هؤلاء له ، والنمرود بن كنعان وأمثاله
 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 .
 وقال تعالى : وَاسْتَكْبَرَ هُوَ وَجُنُودُهُ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ
 إِلَيْنَا لَا يُرْجَعُونَ * فَأَخَذْنَاهُ وَجُنُودَهُ فَنَبَذْنَاهُمْ فِي الْيَمِّ * فَانْظُرْ كَيْفَ
 ١٥ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ * وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ * وَيَوْمَ الْقِيَمَةِ لَا
 يُنصَرُونَ * وَأَنبَعَثْنَاهُمْ فِي هَذِهِ الدُّنْيَا لَعْنَةً * وَيَوْمَ الْقِيَمَةِ هُمْ مِنَ الْمُنْكَرِ وَحِينَ
 وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ مِنْ بَعْدِ مَا أَهْلَكْنَا الْقُرُونَ الْأُولَى بَصَائِرَ
 لِلنَّاسِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لَّعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ * - إلى قوله - قُلْ فَأَتُوا بِكِتَابٍ مِنْ
 عِنْدِ اللَّهِ هُوَ أَهْدَى مِنْهُمَا أَتَّبِعُهُ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ - القصص ٢٨ : ٣٩-٤٩ .

وقال في آل إبراهيم : وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ (٢) أئمة يهتدون بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَكَانُوا

١ - حذف المصنف رح هذه القطعة من الآية اكتفاء بها من الآية السابقة .

٢ - في أصلنا وفي « س » : « وجعلناهم » ، وهو غلط هنا . نعم ، ورد هكذا في سورة الأنبياء ٢١ : ٧٣ .

بِالْيَتَيْنَا يُوقِنُونَ — السجدة ٣٢ : ٢٤ .

والمقصود أن متأخريهم الذين هم أعلم منهم جعلوا علم الرب يحصل بواسطة «القياس البرهاني»، وكذلك علم أنبيائه . وقد بسطنا الكلام في الرد (١٤٤) عليهم في غير هذا الموضع .

والمقصود هنا التنبيه على فساد قولهم : «لأنه لا يحصل العلم إلا بالبرهان» الذي وصفوه . وإذا كان هذا السلب باطلاً في حكم آحاد الناس كان بطلانه أولى في علم رب العالمين سبحانه وتعالى ، ثم ملأته ، وأنبيائه — صلوات الله عليهم أجمعين .

— انتهى الوجه السادس من المقام الثالث —

فصل

أقوال المنطقيين في «الدليل» و «القياس»

وأيضاً فانهم قسموا جنس «الدليل» إلى «القياس» و «الاستقراء» و «التمثيل» . قسمه الدليل إلى «القياس» و «الاستقراء» و «التمثيل» قالوا : لأن الاستدلال إما أن يكون بـ «الكلّي» على «الجزئي»، أو بـ «الجزئي» على «الكلّي»، 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 .

قالوا : والأول 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 .

قالوا : والاستدلال بـ «الجزئيات» على «الكلّي» 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 : « التمساح يحرك الأعلى » .

ثم قالوا : « القياس » ينقسم إلى « الاقتراني » و « الاستثنائي » . فـ « الاستثنائي » ما تكون النتيجة أو نفيها مذكورة فيه بالفعل ، و « الاقتراني » ما تكون^١ (١٤٥) فيه بالقوة ، كالمؤلف من القضايا « الحلية » ، كقولنا : « كل نبيذ مسكر ، وكل مسكر حرام » ، و « الاستثنائي » ما يؤلف من « الشرطيات » ، و هو نوعان .

الشرطي
المتصل

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

الشرطي
المنفصل

والثاني : « المنفصلة » . هي إما « مانعة الجمع والخلو » ، كقولنا : « العدد إما زوج وإما فرد » ، فإن هذين لا يجتمعان ، ولا يخلو « العدد » عن أحدهما . وإما « مانعة الجمع » فقط ، كقولنا : « هذا إما أبيض وإما أسود » ، أي ، لا يجتمع السواد والياض ، وقد يخلو المحل عنهما . وإما « مانعة الخلو » ، فهي التي يمتنع فيها عدم الجزئين جميعاً ، ولا يمتنع اجتماعهما .

وقد يقولون : « مانعة الجمع والخلو » هي « الشرطية الحقيقية » ، وهي مطابقة للنقيضين في العموم والخصوص . و « مانعة الجمع » هي أخص من النقيضين ، فإن الضدين لا يجتمعان ، وقد يرتفعان ، وهما أخص من النقيضين .

مانعة الخلو
وأمثاله

وأما « مانعة الخلو » ، فإنها أعم من النقيضين . وقد يصعب عليهم تمثيل ذلك بخلاف النوعين الأولين ، فإن أمثالها كثيرة . ويمثلونه بقول القائل : « هذا راكب البحر ، أو لا يغرق فيه » ، أي ، لا يخلو منها . فإنه لا يغرق إلا إذا كان في البحر . فاما أن لا يغرق فيه ، وحيث لا يكون راكبه ؛ وإما أن يكون راكبه ، وقد يجتمع أن يركب ويغرق .

والأمثال كثيرة^٢ ، كقولنا : « هذا حي » ، أو^٣ ليس بعالم ، أو قادر ، أو سميع ، أو

١ - في أصلنا : « يكون » ، وفي « س » : « تكون » . ٢ - لا يوجد كلمة « كثيرة » في أصلنا ، وإنما

أثبتناها من « س » . ٣ - في أصلنا : « و » ، و التصحيح من « س » .

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

وكذلك كل عدم شرط ووجود مشروطة . فانه إذا رُدّد الأمر بين وجود المشروط وعدم الشرط كان ذلك مانعًا من الخلق . فانه لا يخلو الأمر من وجود الشرط وعدمه ، وإذا عُدِمَ الشرط . فنصار الأمر لا يخلو من وجود المشروط وعدم الشرط .

ثم قسموا « الاقتراني » إلى الأشكال الأربعة لكن « الحد الأوسط » إما محمولاً في « الأولى » موضوعًا في « الصغرى » ، وهو الشكل الطبيعي ، وهو ينتج المطالب الأربعة - الجزئي ، والكلّي ، والايجابي ، والسلبّي . وإما أن يكون « الأوسط » محمولاً فيهما ، وهو الثاني ، ولا ينتج إلا السلب . وإما أن يكون موضوعًا فيهما ، 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 « النقيض » ، و « العكس » ، و « عكس النقيض » . فانه يلزم من صدق القضية كذب « نقيضها » ، وصدق « عكسها المستوي » و « عكس نقيضها » . فإذا صدق قولنا : « ليس أحد من المجّاج بكافر » ، صح قولنا : « ليس أحد من الكفار حاجًا » . وإذا صح قولنا : « كل حاج مسلم » صح قولنا : « بعض المسلمين حاج » ، وقولنا : « من ليس بمسلم فليس بحاج » .

٢٠

ردّ المصنّف أقوالهم في «الدليل» و «القياس»

فتقول : هذا (١٤٧) الذي قالوه إما أن يكون باطلا ، وإما أن يكون تطويلا 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 رويته * وشبه الماء بعد الجهد بالماء

وبقول الآخر :

ولاني ، ولاني ، ثم لاني ، ولاني * إذا انقطعت نعلي جعلت لها شسعا

وما أحسن ما وصف الله به كتابه بقوله : **إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ** — الاسراء ١٧ : ٩ . فأقوم الطرق إلى أشرف المطالب ما بعث الله به رسوله . وأما طريق هؤلاء فهي مع ضلالهم في البعض ، واعوجاج طريقهم وطولها في البعض الأخرى ، إنما يوصلهم إلى أمر لا ينجي من عذاب الله ، فضلا عن أن يوجب لهم السعادة ، فضلا عن حصول الكمال للأنفس البشرية بطريقهم .

أقوم الطرق
طريق القرآن

بطلان حصر الأدلة ، في القياس ، والاستقراء ، والتمثيل

بيان ذلك أن ما ذكره من حصر الدليل في « القياس » و « الاستقراء » و « التمثيل » حصر لا دليل عليه ، بل هو باطل . وقولهم أيضاً : « إن العلم المطلوب لا يحصل إلا بمقدمتين ، لا يزيد ولا ينقص » قول لا دليل عليه ، بل هو باطل .

واستدلّاهم على الحصر بقولهم : « إما أن يستدل بالكلّي على الجزئي ، أو بالجزئي على الكلّي ، أو بأحد الجزئيين على الآخر ؛ والأول هو القياس ، والثاني هو الاستقراء ، والثالث هو التمثيل » .

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 بالكلية على الكل الملائم له ، وهو المطابق له فى العموم والخصوص . وكذلك الاستدلال بالجزئى على الجزئى الملائم له ، بحيث يلزم من وجود أحدهما وجود الآخر ، ومن عدمه عدمه . فان هذا ليس مما سميتموه « قياساً » ، ولا « استقراء » ، ولا « تمثيلاً » . وهذه هى « الآيات » .

طريقتان
من الأدلة
خرجت من
حصرهما
فى الثلاثة
هـ

الاستدلال بالكلية على الكل ، وبالجزئى على الجزئى الملائم له

وهذا كالأستدلال بطاوع الشمس على النهار ، وبالنهار على طلوع الشمس . فليس هذا استدلالاً بكلية على جزئى ، بل الاستدلال بطاوع معين على نهار معين — استدلالاً بجزئى على جزئى ؛ وبجنس النهار على جنس الطلوع استدلالاً بكلية على كلية .

الاستدلال
بالتلوع
الشمس على
النهار

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

١ - « 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 والفرقدين 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 تدبعت تدبعت جهة الكعبة منها مشرقاً أو مغرباً ، جنوباً أو شمالاً .

و « الجدى » : كوكب إلى جنب القطب تعرف به القبلة ، ويقال له « جدى الفرقد » .
و « بنات نعش » الكبرى (Ursa-Major) : هى مجموع سبعة كواكب شديدة اللمعان على صورة علامة ضخمة للاستنباط ؟ ، نشاهد من 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 : ١٦ .

والاستدلال على المواقيت والأمكنة بالأمكنة أمر اتفق عليه العرب ، والعجم ، وأهل الملل ، والفلاسفة . فاذا استدلل بظهور « الشريا » على ظهور ما قرب (١٤٩) منها مشرقاً ، ومغرباً ، ويميناً ، وشمالاً^١ ، من الكواكب ، كان استدلالاً بجزئى على جزئى لتلازمهما ، 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 الأمكنة .

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 مدّة ، مثل الكعبة — شرفها الله ، فإن الخليل بناها ، ولم تزل معظمة لم يعمل 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 الذى^٢ من ناحية الحجر « الشامى » ، وإن قيل لذاك « الشامى » قيل لهذا « العراقى » ، فهذا « الشامى العراقى »

١ — فى أصلنا : « 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 . وحينئذ فيستدل بها على الجهات ، ويستدل بالجهات عليها .

وما كان مدته أقصر من مدة الكعبة ، كالأبنية التي في الأمصار ، والأشجار ، كان الاستدلال بالآبنة والأشجار . فيقال : « سلامة 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 » .

حدّ الدليل ، عند النظر

ولهذا عدل نظار المسلمين عن طريقهم . فقالوا : « الدليل » هو المرشد إلى المطلوب ؛ وهو الموصل إلى المقصود ؛ وهو ما يكون العلم به مستلزماً للعلم بالمطلوب .^{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^{الضابط في الدليل} أمكن أن يستدل به عليه ، إن كان التلازم من الطرفين — أمكن أن يستدل بكل منهما على الآخر . فيستدل المستدل بما عليه منها على الآخر الذى لم يملكه .

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

فالأول كدلالة المخلوقات على خالقها سبحانه وتعالى ، وعليه ، وقدرته ، وعشيئته ، 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

مثال الدليل
القطعى

الحقّ ، إذ كان معصوماً في خبره عن الله ، لا يستقرّ في خبره عنه خطأ البتة .
 فهذا دليل مستلزم لدلوله (١٥١) لزوماً واجباً ، لا ينفكّ عنه بحال ، وسواء كان
 الملزوم المستدلّ به « وجوداً » أو « عدماً » . فقد يكون الدليل « وجوداً » و « عدماً » ،
 ويستدلّ بكلّ منهما على « وجود » و « عدم » . فانه يستدلّ بثبوت الشيء على انتفاء
 « نقيضه » و « ضده » ، ويستدلّ بانتفاء « نقيضه » على ثبوته . ويستدلّ بثبوت الملزوم
 على ثبوت اللازم ، وبانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم . بل كل دليل يستدلّ به فانه
 ملزوم لدلوله . وقد دخل في هذا كل ما ذكره وما لم يذكره .

قد يكون
 الدليل ،
 وجوداً
 وعدماً

فان ما يسمونه « الشرطي المتصل » 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 يغيّر حقيقته . والكلام
 إنما هو في المعاني العقلية ، لا في الألفاظ .

اختلاف
 العبارات
 لا يغير
 حقيقة المعنى

فاذا قال القائل : « إن كانت الصلوة صحيحة فالمصلّي متطهر » ؛ و « إن كانت الشمس
 طالعة فالنهار موجود » ؛ و « إن كان الفاعل عالماً قادراً فهو حي » ؛ ونحو ذلك ،
 فهذا معنى قوله : « صحة الصلوة تستلزم صحة الطهارة » ، وقوله : « يلزم من صحة الصلوة
 صحة ثبوت الطهارة » ، وقوله : « لا يكون 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 .

١٥

استطراد

وإذا اتسعت العقول وتصوراتها اتسعت عباراتها ، وإذا ضاقت العقول والتصورات
 بقي صاحبها كأنه (١٥٢) محبوس العقل واللسان ، كما يصيب أهل المنطق اليوناني —
 تجددهم من أضيق الناس علماً وبياناً ، وأبجزهم تصوراً وتعبيراً .

الركبة والمعنى
 في عبارات
 أهل المنطق

١ — في أصلنا : « تصيب » ، وفي « س » : « يصيب » . وكان الضمير في « يصيب » راجع إلى « حبس العقل واللسان » .

ولهذا من كان منهم ذكياً إذا تصرف في العلوم ، وسلك مسلك أهل المنطق ، طول وضيق ، وتكلف وتعسف - وغايته بيان البين وإيضاح الواضح - من العي . وقد يوقعه ذلك في أنواع من السفسطة التي عافى 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 أنفصلهم وأحسنهم بياناً . وكذلك تكلفاتهم في « حدودهم » ، مثل حدّهم لـ « الإنسان » ، و « الشمس » بأنها « كوكب يطلع نهاراً » . وهل من يحدّ « الشمس » مثل هذا الحد ونحوه إلا من هو من أجهل الناس ؟ وهل عند الناس شيء أظهر من الشمس حتى يُحدّ الشمس به ؟ ومن لم يعرف « الشمس » فاما أن يحمل اللفظ ، فيترجم له ، وليس هذا من الحدّ الذي ذكره ؛ وإما أن لا يكون رآها لعماء ، 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 « الحليات » يغني عن جميع صور « القياس » . وتصويره فطري لا يحتاج أحد إلى تعلمه منهم ، مع أن الاستدلال لا يحتاج إلى تصوّره على الوجه الذي يزعمونه .

فصل

إبطال قولهم : « إن الاستدلال لا بد فيه من مقدمتين »

وأما قولهم : « إن الاستدلال لا بد فيه من مقدمتين بلا زيادة ولا نقصان » ،

١ - يعقوب بن إسحاق : بن الصباح بن عمران بن إسماعيل بن محمد بن الأشعث (ملك كندة ، صحابي) بن قيس ، أبو يوسف الكندي ، فيلسوف العرب في عصره ، ألف وترجم وشرح كتباً أكثر من ثلاثمائة ، توفي نحو سنة ٥٢٦ هـ .
٢ - وما معناه إلا : وهذا من باب المعدوم ، أو « هذا لا يوجد » .

مثال الركة
من قول
يعقوب
الكندي

حدّهم
« الشمس »

تصوير
الشكل
الأول من
الحليات
فطري

فإن كان «الدليل» مقدمة واحدة قالوا: «الأخرى محذوفة»، وسموه هو «قياس الضمير». وإن كان مقدمات قالوا: «هي أقيسة مركبة»، ليس هو قياساً واحداً، فهذا قول باطل طرداً وعكساً.

وذلك أن احتياج المستدل إلى المقدمات مما يختلف فيه حال الناس. فمن الناس من لا يحتاج إلا إلى مقدمة واحدة لعلبه بما سوى ذلك. كما أن منهم من لا يحتاج في عله بذلك إلى الاستدلال، بل قد يعلمه بالضرورة. ومنهم من يحتاج إلى مقدمتين، ومنهم من يحتاج إلى ثلاث، ومنهم من يحتاج إلى أربع، وأكثر.

اختلاف
حال الناس
في عدد
المقدمات
المنتهى إليها

فمن أراد أن يعرف (١٥٣) أن «هذا المسكر المعين محرم»، فإن كان يعرف أن «كل مسكر محرم» ولكن لا يعرف «هل هذا المعين مسكر أم لا؟»، لم يحتاج إلا إلى مقدمة واحدة، وهو أن يعلم أن «هذا مسكر». فإذا قيل له: «هذا حرام»، فقال: «ما الدليل عليه؟»، فقال المستدل: «الدليل على ذلك أنه مسكر»، فقال: «لا نسلم أنه مسكر»؛ فتي أقام الدليل على أنه مسكر تم المطلوب.

مثال
الاستدلال
بمقدمة
واحدة

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 يصدق، أو بغير ذلك من الأدلة، أنه مسكر علم تحريمه.

١٥

وكذلك سائر ما يقع الشك في اندراجه تحت قضية كلية من الأنواع والأعيان، مع العلم بحكم تلك القضية، كتنازع الناس في النذر والشطرنج «هل هما من الميسر أم لا؟»؛ وتنازعهم في النيز المتنازع فيه «هل هو من الخمر أم لا؟»؛ وتنازعهم في الحلف بالنذر، والطلاق، والعقاق «هل هو داخل في قوله تعالى: قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ - التحريم ٦٦: ٢ - أم لا؟»؛ وتنازعهم في قوله: أَوْ يَغْفُوْا الَّذِي يَبِيدُهُ عُقْدَةُ الزَّكَاحِ - البقرة ٢: ٢٣٧ - «هل هو الزوج أو الولي المستقل؟»؛ وأمثال ذلك.

٢٠

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

وقد يعلم أن هذا مسكر ، ويعلم أن كل مسكر 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 رسولُ 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 النبيذ 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 حرّم كل مسكر ؛ وأنه رسول الله — صلى الله عليه وسلم — حقاً ، فما حرّمه فقد حرّمه الله ؛ وأنه حرّمه تحريماً عاماً لم يُبيحه للتداوى ولا للتسلّذ .

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 أُسِّلت لزوم عنها لذاتها قول آخر . قالوا : واحترزنا بقولنا «من أقوال» عن القضية الواحدة التي تستلزم لذاتها «صدق عكسها» و«عكس نقيضها» و«كذب نقيضها» ، وليست «قياساً» . قالوا : ولم نقل «مؤلف من مقدمات» لأننا لا يمكننا تعريف «المقدمة» من حيث هي مقدمة إلا بكونها جزء «القياس» . فلو أخذناها في حد «القياس» كان دوراً .

والقضية الخبرية إذا كانت جزء «القياس» سموها «مقدمة» ؛ وإن كانت مستفادة بـ «القياس» سموها «نتيجة» ؛ وإن كانت مجردة عن ذلك سموها «قضية» ؛ وتسمى

أيضاً « قضية » مع تسميتها « نتيجة » و « مقدمة » ، وهي « الخبر » . وليست هي « المبتدأ والخبر » ، في اصطلاح النحاة ، بل أعم منه . فان « المبتدأ والخبر » (١٥٥) لا يكون إلا جملة اسمية ، والقضية الخبرية قد تكون اسمية و فعلية ، كما لو قيل في قوله : يَقُولُونَ بِاللَّسِيتِهِمْ مَا كُنْ فِي قُلُوبِهِمْ - الفتح ٤٨ : ١١ ، وقوله : لَقَدْ صَدَّقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّسُلَ بِالْحَقِّ - الفتح ٤٨ : ٢٧ . فان هذه جملة خبرية ، وليست « المبتدأ والخبر » ، في اصطلاح النحاة .

والمقصود هنا أنهم أرادوا بـ « القول » في قولهم : « القياس قول مؤلف من أقوال » القضية التي هي جملة تامة خبرية ، لم يريدوا بذلك المفرد الذي هو « الحد » . فان « القياس » مشتمل على ثلاثة حدود : أصغر ، وأوسط ، وأكبر . كما إذا قيل : « النيز المتنازع فيه مسكر ، وكل مسكر حرام » ، فـ « النيز » 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 بجمعة القضيةتين « قولاً » .

المراد
بـ « القول »
جملة تامة

وإذا كانوا قد جعلوا « القياس » مؤلفاً من « أقوال » ، وهي القضايا ، لم يجب أن يراد بذلك « قولان فقط » . لأن لفظ الجمع إما أن يكون متاويلاً لـ « اثنين فصاعداً » ، كقوله : فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ - النساء ٤ : ١١ ، وإما أن يراد به « الثلاثة فصاعداً » ، وهو الأصل عند الجمهور .

الجمع ،
يتناول
اثنين
فصاعداً

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

٢.

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

فإذا قيل : هم ياتزون ذلك ، ويقولون : نحن نقول : « أقل ما يكون القياس من مقدماتين ، وقد يكون من مقدمات » . فيقال : (١٥٦) أو لا هذا خلاف ما في كتبكم ، فانكم لا تاتزون إلا مقدماتين فقط . وقد صرحوا أن « القياس » الموصول إلى المطلوب ، سواء كان اقترانياً أو استثنائياً ، لا ينتص عن مقدماتين ولا يزيد عليهما .

وعلموا ذلك بأن المطلوب المتحد لا يزيد على جزئين — مبتدأ وخبر . فإن كان القياس « اقترانياً » فكل واحد من جزئي المطلوب لا بد وأن يناسب مقدمة منه ، أى يكون فيها إما مبتدأ وإما خبراً ، ولا يكون هو نفس المقدمة . قالوا : وليس المطلوب أكثر من جزئين ، فلا يقتصر إلى أكثر من مقدماتين . 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 ذير متعلق بالقياس ، أو متعلق به . والمتعلق بالقياس إما لترويج الكلام وتحسينه ، أو لبيان المقدماتين أو إحداهما ، ويسمون هذا « القياس المركب » .

قالوا : وحاصله يرجع إلى أقيسة متعددة سيمت لبيان مطلوب واحد ، إلا أن القياس المبين للمطلوب بالذات منها ليس إلا واحداً ، والباقي لبيان مقدمات القياس . قالوا : وربما حذوا بعض مقدمات القياس ، إما تعويلاً على فهم الذهن لها ، أو لترويج المغلطة حتى لا يطالع على كذبها عند التصريح بها .

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

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

ثبوت النسبة
الحكومية
أو انتفاؤها

ثبوت النسبة
الحكومية
أو انتفاؤها

أُمثلة
الاستدلال
بمقدمة
واحدة

لا لزوم
لذكر
المقدمات
المعارضة

2.

٣- في أصلنا وفي دس، دوه، والنصواب : «أو» ،
النين، وفي دس، : «اثنان» .

٣- في أصلنا وفي دس ، : دو ، ، والصواب : دأو ،
٤- في أصلنا : دبل قد يكون أكثر من عشرة ، ، وفي دس ، كما أثنائه .

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 والبنيات 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 حِجُّ الْبَيْتِ - آل عمران ٣ : ٩٧ ، يقول : « إن الله أوجب الحج في كتابه ، وما أوجبه الله فهو واجب » . وأمثال ذلك مما يعتده العقلاء لكنة ، وعيًّا ، 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 تضييع الزمان ، وإتاعب الأذهان ، وكثرة الهذيان . ثم إن الذين يتبعونهم في « حدودهم » و « براهينهم » لا يزالون مختلفين في تحديد الأمور المعروفة بدون تحديدهم ، ويتنازعون في « البرهان » على أمور مستغنية عن براهينهم .

إبطال قولهم : « ليس المطلوب أكثر من جزئين »

- وقولهم : « ليس المطلوب أكثر من جزئين ، فلا يفتقر إلى أكثر من مقدمتين » ، فيقال : إن أردتم « ليس له إلا اسمان مفردان » فليس الأمر كذلك ، بل قد يكون التعبير عنه بأسماء متعددة . (١٥٩) مثل من شك في النيز : « هل هو حرام بالنص » ، أم ليس حراماً ، لا بنص ولا قياس ؟ ، فإذا قال المجيب : « النيز حرام بالنص » كان المطلوب ثلاثة أجزاء . وكذلك لو سأل : « هل الاجماع دليل قطعي ؟ » ، فيقال : « 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 فالמושوع والمحمول ، الذي هو مبتدأ وخبر ، وهو جملة خبرية ، قد تكون جملة مركبة من لفظين ، وقد تكون من ألفاظ متعددة إذا كان مضمونها مقيّداً بقيود
- ٢٠
- ال قضية مؤلفة من لفظين أو أكثر

كثيرة ، مثل قوله تعالى : وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ
وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ - التوبة ٩ : ١٠٠ ، وقوله
تعالى : إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ
يَرْجُونَ رَحْمَتَ اللَّهِ - البقرة ٢ : ٢١٨ ، وقوله : وَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْ بَنِي إِسْرَءِيلَ
وَجَاهَدُوا مِنْكُمْ نَأُولِيكُمْ مِنْكُمْ - الأنفال ٨ : ٧٥ ، وأمثال ذلك من القيود التي يسميها
النحاة الصفات ، والطف ، والأحوال ، وظرف المكان ، وظرف الزمان ، ونحو ذلك .
فاذا كانت القضية مقيدة بقيود كثيرة لم تكن مؤلفة من لفظين ، بل من ألفاظ
متعددة ومعان متعددة .

وإن أريد « أن المطلوب ليس إلا معنيان - سواء عبر عنها بلفظين أو ألفاظ
متعددة » قيل : وليس الأمر كذلك ، بل قد يكون المطلوب معنى واحداً ، وقد
يكون معنيين ، وقد يكون معاني متعددة . فإن المطلوب بحسب طالب الطالب ، وهو
الناظر المستدل ، والساأل المتعلم المناظر ، وكل منهما قد يطلب معنى (١٦٠) واحداً ،
وقد يطلب معنيين ، وقد يطلب معاني . والعبارة عن مطلوبه قد تكون بلفظ واحد ،
وقد تكون بلفظين ، وقد تكون بأكثر .

قولهم : ليس
المطلوب إلا
معنيان

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

١٥

فإن قالوا : القضية الواحدة قد تكون في تقدير تضايها ، كما ذكرناه من الثيل
ير « الانسان » . فإن هذه القضية الواحدة في تقدير خمس تضايها ، وهي خمس مطالب .
والقدير : هل هو جسم أم لا ؟ وهل هو حساس أم لا ؟ وهل هو نام أم لا ؟
وهل هو متحرك بالارادة أم لا ؟ وهل هو ناطق أم لا ؟ وكذلك فيما تقدم : هل
النبيذ حرام أم لا ؟ فاذا كان حراماً فهل تحريمه بالنص أو بالقياس ؟

قولهم :
القضية
الواحدة في
تقدير تضايها

٢٠

فيقال : إذا رضيتم بمثل هذا ، وهو أن يجعلوا الواحد في تقدير عدد ، فالمفرد قد
يكون في
معنى قضية

المفرد قد
يكون في
معنى قضية

١ - في أصلاً : « أريضتم » ، وفي « س » ، كما هنا .

يكون في معنى قضية . فاذا قال : « آلتينذ 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 « كل مسكر حرام » » ، ونحو ذلك من العبارات التي جعل الدليل فيها اسماً مفرداً ، وهو جزء واحد ، لم يجعله قضية مؤلفة من اسمين - مبتدأ وخبر . فان قوله « تحريم كل مسكر » اسم مضاف . وقوله « أن كل مسكر حرام » - بالفتح - مفرد أيضاً . فان « أن » وما في حيزها في تقدير المصدر المفرد ، و « إن » المكسورة وما في حيزها جملة تامة . ولهذا قال النحاة قاطبة 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 قامت : الدليل عليه « قول النبي صلى الله عليه وسلم » ، أو الدليل عليه « النص » ، أو « إجماع الصحابة » ، أو الدليل عليه « الآية الفلانية » ، أو « الحديث الفلاني » ، أو الدليل عليه « قيام المقتضى للتحريم » ، السالم عن المعارض المقاوم ، أو الدليل عليه « أنه مشارك لخر العنب فيما يستلزم التحريم » ، وأمثال ذلك مما يعبر فيه عن الدليل بـ « اسم مفرد » ، لا بـ « القضية » التي هي جملة تامة . ثم هذا الدليل الذي عبر عنه باسم مفرد هو إذا فصلُ عبر 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 .

تخصيص عدد
المقدمات
بأثنين
تحكم بعض

وحينئذ فتخصيص العدد بأثنين دون ما زاد تحكم لا معنى له . فانه إذا كان المقصود قد يحصل بلفظ مفرد ، وقد لا يحصل إلا بلفظين ، وقد لا يحصل إلا بثلاثة ،

أو أربعة وأكثر. فجعل الجاعل للفظين هما الأصل الواجب دون ما زاد وما نقص، وأن الزائد إن كان في المطلوب جعل مطالب متعددة، وإن كان في الدليل يذكر 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

الأصل في
المطلوب أن
يكون واحداً

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»، ولفظ «القياس» يقتضى التقدير، كما يقال: «قسيت هذا بهذا». والتقدير يحصل بواحد، كما يحصل باثنين، وبثلاثة. فأصل التقدير بواحد، وإذا قُدر باثنين أو ثلاثة يكون تقديرين وثلاثة، لا تقريراً واحداً. فتكون تلك التقديرات أقيسة، لا قياساً واحداً.

أصل التقدير
بواحد

١٠

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 «المساهية والوجود»، بمثل هذا التحكم. تنازع اصطلاحى فى مسمى «العلة»، و«الدليل»،

١٥

وحيثذا فيعلم أن القوم لم يرجعوا فيما سموه «حداً»، و«برهاناً» إلى حقيقة موجودة، ولا إلى أمر معقول، بل إلى اصطلاح مجرّد، كتنازع الناس فى «العلة»، هل هى «اسم لما يستلزم المعلوم بحيث لا يختلف عنها بحال، فلا يقبل النقيض والتخصيص»، أو هو «اسم لما يكون مقتضياً للعلول وقد يتخلف عنه المعلول لفوات شرط أو وجود مانع»؟ وكاصطلاح بعض أهل النظر والجدل فى تسمية أحدهم «الدليل»، لـ «ما هو مستلزم للدلول مطلقاً حتى يدخل فى ذلك عدم المعارض»، والآخر يسمى «الدليل»، لـ «ما كان من شأنه أن يستلزم المدلول، وإنما يتخلف استلزامه لفوات شرط أو وجود مانع»؛ وتنازع أهل الجدل «هل على المستدل أن يتعرض فى ذكر الدليل

٢٠

لتبيين المعارض جملة أو تفصيلا حيث يمكن (١٦٣) التفصيل ، أو « لا يتعرض لتبينه
لا جملة ولا تفصيلا » ، أو « يتعرض لتبينه جملة ، لا تفصيلا » ؟

وهذه أمور وضعية اصطلاحية بمنزلة الألفاظ 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 .
يتفق فيها الأمم ، كما يدعيه 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 لحظوا صفات ثابتة فى « العلة » و « الدليل » ، وهو
وصف التمام أو مجرد الاقتضاء . فكان ما اعتبره أولئك أولى بالحق والعقل مما اعتبره
هؤلاء الذين لم يرجعوا إلا إلى مجرد التحكم .

المنطق أمر اصطلاحى وضعه رجل من اليونان

ولهذا كان العقلاء العارفون يصفون منطقهم بأنه أمر اصطلاحى وضعه رجل من
اليونان لا يحتاج إليه العقلاء ، ولا طلب العقلاء للعلم موقوفاً عليه ، كما ليس موقوفاً
على التعبير بلغاتهم ، مثل فيلاسوفيا^١ ، وسوفسطيقا^٢ ، وأنولوطيقا^٣ ، وإثولوجيا^٤ ،
وقاطيغورياس^٥ ، وإيساغوجى^٦ ؛ ومثل تسميتهم للفعل بـ « الكلبة » ، 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 — أنولوطيقا : (the Analytics) والقياس ، ود البرهان ، من المنطق .

٤ — إثولوجيا أو إثولوجيا : لعلة بالانجليزية : Ethology ، وهو علم الأخلاق وتكوينها .

٥ — قاطيغورياس : (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 البيان ، المبينة لما تتصوره الأذهان بأوجز لفظ وأكل تعريف .

وهذا ما احتج به أبو سعيد السيرافي^١ في مناظرته المشهورة لمتى الفيلسوف لما أخذ متى 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 ، فانه لا بد فيها من التعلم^٢ . ولهذا كان تعلم العربية التي يتوقف فهم القرآن والحديث عليها فرضاً على الكفاية ، بخلاف المنطق .

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 سيوييه» لم يسبق إلى مثله ، وحده عليه أبو على الفارسي وغيره من معاصريه ، طبع منه بعض تقارير مع «كتاب سيوييه» طبعة بولاق ، سنة ١٣١٦ هـ . أما متى فهو أبو بشر متى بن يونس القنائى النصراني الفيلسوف ، ترجم وشرح كتب أرسطو ، وله تصانيف في المنطق وغير ذلك ، قيل 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 التوحيدى عن الشيخ الصالح على بن عيسى أبي الحسن الرماني النحوي المتوفى سنة ٣٨٤ هـ ، أحد من حضر المجلس على ما يظهر ، باملاته على التمام . وقد نقلها ياقوت الرومى في «معجم الأدباء» تحت ترجمة السيرافي (راجع الكتاب ط . مصر المنقحة سنة ١٣٥٥ هـ ، ج ٨ ، ص ١٩٠-٢٢٨) .

٢ — وهذا نص ما قاله أبو سعيد متى : «إذ كانت الأغراض المعقولة والمعاني المدركة لا يوصل إليها إلا باللغة الجامعة للأسماء ، والأفعال ، والحروف ، أفليس قد لزم الحاجة إلى معرفة اللغة ؟» قال : «نعم» . قال : «أخطأت» . قل في هذا الموضع «بلى» . قال متى : «بلى» . أنا أقولك في مثل هذا . قال أبو سعيد : «فأنت إذاً لست 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 نحاورنا بها وتجارينا فيها لعلمت أنك غنى عن معاني يونان ، كما أنك غنى عن لغة يونان» .

العربية
أشرف
اللغات

مناظرة
السيرافي
لمتى
الفيلسوف

بطلان القول بأن تعلم المنطق فرض على الكفاية

ومن قال من المتأخرين « إن تعلم المنطق فرض على الكفاية » فإنه يدل على جهله بالشرع ، وجهله بفائدة المنطق . وفساد هذا القول معلوم بالاضطرار من دين الاسلام . وأجمل منه من قال « إنه فرض على الأعيان » ، مع أن كثيراً من هؤلاء ليسوا مقرّين بإيجاب ما أوجبه الله ورسوله وتحريم ما حرّمه الله ورسوله .

ومعلوم أن أفضل هذه الأمة — من الصحابة ، والتابعين لهم بإحسان ، وأئمة المسلمين — عرفوا ما يجب عليهم ، وكل علمهم 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 » .

- ١٠ فإن قالوا : « نحن لا نقول إن الناس يحتاجون إلى اصطلاح المنطق ، بل إلى المعاني التي توزن بها العاوم » ، قيل : لا ريب أن المجهولات لا تعرف إلا بالمعلومات ، والناس يحتاجون إلى أن يزنوا ما جهلوه بما علوه . وهذا من الموازين التي أنزلها الله حيث قال : **اللَّهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ** — الشورى ١٧ : ٤٢ ، وقال : **لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ** — الحديد ٥٧ : ٢٥ . وهذا موجود عند أمّتنا وغير أمّتنا ممن لم يسمع قطّ بمنطق اليونان . فعلم أن الأمم غير محتاجة إليه .

ملخص دعاوى أهل المنطق وكذبها

- ١ وهم لا يدعون احتياج الناس إلى نفس ألفاظ اليونان ، بل يدعون الحاجة إلى المعاني المنطقيّة التي عبروا عنها بلسانهم ، وهو كلامهم في « المعقولات الثانية » ، فإن موضوع المنطق هو « المعقولات الثانية من حيث (١٦٥) يتوصل بها إلى علم ما لم يعلم » .
- ٢ فإنه ينظر في أحوال المعقولات الثابتة — وهي النِسَب الثابتة — للسايات من حيث هي مطلقة عرض لها ، إن كانت موصولة إلى تحصيل ما ليس بحاصل ، أو معيّنة في ذلك ، لا على وجه جزئي ، بل على قانون كلي .

الدلائل المطلق

ويدعون أن صاحب المنطق ينظر في « جنس الدليل » ، كما أن صاحب أصول الفقه ينظر في « الدليل الشرعى » ومرتبته ، فيميز بين ما هو دليل شرعى وما ليس بدليل شرعى ، وينظر في مراتب الأدلة حتى يقدم الراجح على المرجوح عند التعارض . وهم يزعمون أن صاحب المنطق ينظر في « الدليل المطلق » الذى هو أعم من « الشرعى » ، ويميز بين ما هو دليل وما ليس بدليل .

ويدعون أن نسبة منطقهم إلى المعانى كنسبة العروض إلى الشعر ، وموازين الأموال إلى الأموال ، وموازين الأوقات إلى الأوقات ، وكنسبة الذراع إلى المذروعات^١ .

وهذا هو الذى قاله جمهور علماء المسلمين وغيرهم من العقلاء إنه باطل . فإن منطقهم لا يميز بين الدليل وغير الدليل — لا فى صورة الدليل ولا فى مادته . ولا يحتاج أن يوزن به المعانى ، بل ولا يصح وزن المعانى به على ما هو عليه . وإن كان فيه ما هو حق فلا بد فى كلام كل مصنف من حق . بل فيه أمور باطلة إذا وزنت بها العلوم أفسدتها .

ودعواهم « أنه آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن أن يزل فى فكره » دعوى كاذبة ، بل من أكذب الدعاوى .

والكلام معهم إنما هو فى المعانى التى وضعوها فى المنطق وزعموا « أن التصورات المطلوبة لا تنال إلا بها » ، و « التصديقات المطلوبة لا تنال إلا بها » . فذكروا لمنطقهم أربع دعاوى — دعوتان سالتان ، ودعوتان موجبتان^٢ .

ادّعوا « أنه (١٦٦) لا تنال التصورات بغير ما ذكره فيه من الطريق »^٣ . و « أن

١ — المذروعات : من « ذرع الثوب (باب فتح) : قاسه بالذراع » . وقد تقدم بيان دعواهم هذه فى «المقام الثانى» ، انظر ص ٢٦ ، س ١٥ وما بعده . وهناك وقعت كلمة « المذروعات » أيضاً (ص ٢٧ ، س ٣) ، وطبعت بالراء خطأ فلتصحح .

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

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

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

فان قالوا: «إن العلم التصديقي أو التصوري أيضاً لا ينال بدونه» فهم ادعوا أن طرق العلم على عقلاء بني آدم مسدودة إلا من الطريقين اللتين ذكرتهما - 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 الذي ذكره، لا على غيره. فها ذكره «آلة قانونية» به توزن الطرق العلية،^{١٠} ويميز به بين الطريق الصحيحة والفسادة. فراعاة هذا القانون «يعصم الذهن أن يزل في الفكر» الذي ينال به تصور أو تصديق.

هذا ملخص دعاويهم. وكل هذه الدعاوى كذب في النفي والاثبات. فلا ما نفوه من طرق غيرهم كلها باطل، ولا ما أثبتوه من طرقهم كلها حق على الوجه الذي ادعوه فيه، وإن 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

فمع اليهود والنصارى من الحق بالنسبة (١٦٧) إلى مجموع ما معهم أكثر مما مع هؤلاء من الحق. بل ومع المشركين عتباد الأصنام من العرب ونحوهم من الحق أكثر مما مع هؤلاء بالنسبة إلى ما معهم في مجموع فلسفتهم النظرية والعملية - الأخلاق،^{٢٠} والمنازل، والمدائن.

١ - الكلام على بطلانها هو «المقام الثالث»، وهو هذا المقام من ص ٨٨. ٢ - الكلام عليها

هو «المقام الثاني»: ص ١٤-٨٧. ٣ - سيأتي الكلام عليها، وهو «المقام الرابع».

كان اليونان
شرأمن
اليهود
والنصارى

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

وقد قيل إن آخر ملوكهم كان صاحب « المجسطى » — بطليموس^١ .

والمشهور المتواتر أن أرسطو^٢ وزير الاسكندر^٣ بن فيليبس ، كان قبل المسيح بنحو ثلاثمائة سنة . وكثير من الجهال يحسب أن هذا هو ذوالقرنين المذكور في

ليس
الاسكندر
هو ذا القرنين

١ — بطليموس : (Ptolemy) — يجمع البطالسة . — أمم ملوك يونان بعد الاسكندر الذين ملكوا الاسكندرية وغيرها من بلاد مصر . وكان آخرهم الملكة « قلوبطرة » (Cleopatra) ، ابنة بطليموس الثالث عشر ، التى تغلب عليها « أوغسطس » (Augustus) ، أول ملك رومى سنة ٣٠ ق . م . ، وبذلك انقضى ملك اليونانيين من الدنيا .
أما بطليموس الذى ينسب إليه كتاب « المجسطى » فهو « بطليموس بدلس الثانى » (Ptolemy II, Philadelphus) ، من هؤلاء الملوك البطالسة ، توفى سنة ٢٤٦ ق . م . وقد ذكره القفطى فى « أخبار الحكماء » (ط . مصر سنة ١٣٢٦ هـ ، ص ٧٠) ، فقال : كان حريصاً على العلم ونظر فى النجوم ، وتكلم فى الهيئة ، حتى وهم قوم وقالوا هو « بطليموس صاحب المجسطى » ، وهو خطأ ، وقد بينا فى ترجمة « بطليموس » ذلك ، وإنما هذا كان يعرف من البطالسة بـ « محب الحكمة » ، والله أعلم . وملك ثمانياً وثلاثين سنة (٢٨٥-٢٤٦ ق . م) ، وكان معلمه « أرسطوس المنجم » . قلت : ولعله : أرسطرخس (Aristarchus of Soles) المنجم اليونانى الاسكندرانى الشهير الذى عاش فى القرن الثالث ق . م . وأما « المجسطى » ، فقال فى « كشف الظنون » : هو بكسر الميم والجيم وتخفيف الياء ، كلمة يونانية معناها « الترتيب » ، أصله « ماجستوس » هو لفظ يونانى ومذكر ، ومعناه « البناء الأكبر » ، مؤنثه « ماجستى » . وهو أشرف ما صنف فى الهيئة ، بل هو الأم ، ومنه يستخرج سائر الكتب المؤلفة فى هذا الفن . وهو كتاب لبطليموس القلوزى الحكيم . اهـ . وقال فى « أخبار الحكماء » ، ص ٦٧ : « بطليموس القلوزى » (Ptolemy, Claudius Ptolemaeus) هو صاحب كتاب « المجسطى » وغيره ، إمام فى الرياضة ، كامل فاضل من علماء يونان ... وكثير من الناس يخيله أحد البطالسة اليونانيين الذين ملكوا الاسكندرية وغيرها بعد الاسكندر ، وذلك غلط بين وخطأ واضح ، لأن بطليموس بين فى 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 اليونانى ، ابن نيقوماخس الطبيب المشهور ، الستاجيرى ، تلميذ أفلاطون . كان أعظم الحكماء الأقدمين ،

القرآن . ويعظم أرسطو بكونه كان وزيراً له ، كما ذكر ذلك ابن سينا وأمثاله من
الجمال بأخبار الأمم .

مقالات سخيفة للمفلسفة 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 العلمية أكثر من موسى ، وعيسى ، ومحمد ، لكن هؤلاء كانوا
في القوة العلمية أكمل ، ولهذا وضعوا الشرائع العلمية .
وهؤلاء يفضلون فرعون على موسى ، ويسمونه « أفلاطن القبطي » . وقد يقولون
إن صاحب مدين الذي تزوج موسى بنته هو أفلاطن اليوناني ، أستاذ أرسطو .
ويقولون إن موسى كان أعلم من غيره بالسحر ، وإنه استفاد ذلك من حموه ،
إذ كان عندهم ليست المعجزات إلا قوى نفسانية ، أو طبيعية ، أو فلكية ، من جنس
السحر . ولكن موسى كان مبرزاً على غيره في ذلك .

- ١٥ إلى أمثال ذلك من المقالات التي تقوّها الملاحظة المتفلسفة المتمون إلى الاسلام
في الظاهر من متشيع ومتصوف ، كابن سبعين^١ ، وابن عربي^٢ وأصحابه .

(بقية التعليق السابق) ورأس الحكيم المعروفين بـ « المشائين » . يعرف بـ « 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 فيلبس المقدوني من زوجته أولمبياس ،
ولد في بلا سنة ٣٥٦ ق. م . وتوفي سنة ٣٢٣ . يلقبه الأفرنج بـ « الكبير » (Alexander the Great) .
والعرب بـ « ذي القرنين » .

١ و٢ - ابن سبعين : هو قطب الدين أبو محمد ، عبد الحق بن إبراهيم بن محمد بن نصر الاشبيلي المرسى
الصوفي المشهور ، من زهاد الفلاسفة ، ومن القائلين بـ « وحدة الوجود » . صنف تصانيف ، توفي بمكة
سنة ٦٦٩ هـ . وللصنف كتاب « بغية المرئاد » ، في الرد على أهل الالحاد ، من القائلين بالحوادث
والاتحاد ، وهو المنعوت بـ « السبعينية » ، ويتضمن الرد على ابن سبعين ، وابن عربي ، وغيرهما ،

ولهم من هذا الجنس ما يطول حكايته مما يدل على أنهم من أجهل الناس بالمعقول والمنقول. ولم يكشفهم جهلهم بما جاءت به النبوات حتى ضموا إلى ذلك الجهل بأخبار العالم وأيام الناس، والجهل بالعقليات.

فإن أفلاطون^١ أستاذ أرسطو كان قبل المسيح بأقل من أربعمائة سنة، وذلك بعد موسى بمدة طويلة تزيد على^٢، فكيف يتعلم منه^٣.

إبطال القول بحياة الخضر

وقولهم «إن الخضر هو أرسطو» من أظهر الكذب البارد. والخضر على الصواب مات قبل ذلك بزمان طويل. والذين يقولون إنه حتى — كبعض العباد، وبعض العامة، وكثير من اليهود والنصارى — (١٦٩) غالطون في ذلك غلطاً لا ريب فيه.

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

وهذا مما علينا في وقائع كثيرة، حتى في مكان الذي كتبت فيه هذا عند الرتبة^٤

محل كتابة
المصنف رح
هذا الكتاب

(بقية التعليق السابق) ط. بمصر سنة ١٣٢٩ هـ، صفحاته ١٤٣. وابن عربي: هو محمد بن علي بن محمد الحاشمي الطائي الأندلسي، ثم المكي، ثم الدمشقي، أبو بكر المعروف بمحيي الدين بن عربي، الملقب به الشيخ الأكبر، فيلسوف بارع في علم التصوف. كان مسكنه وظهوره بدمشق ينشر فيها علومه، وبها توفي سنة ٦٣٨ هـ. له مصنفات تزيد على مائتين، 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 الحنسة 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 ماعش، 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 سنتي الولادة والوفاة.

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

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

بدمشق رأى شخص بين الجبلين صورة رجل قد سد ما بين الجبلين ، وبلغ رأسه رأس الجبل ، وقال « أنا الخضر » و « أنا نقيب الأولياء » . وقال للرجل الرائي : « أنت رجل صالح ، وأنت ولي الله » . ومدّ يده إلى فأس كان الرجل نسيه في مكان وهو ذاهب إليه ، فناوله إياه ، وكان بينه وبين ذلك المكان نحو ميل . ومثل هذه الحكاية كثير .

وكل من قال إنه رأى الخضر وهو صادق إما أن يُتخيّل له في نفسه أنه رآه ، ويظن ما في نفسه كان في الخارج ، كما يقع لكثير من أرباب الرياضات . وإما أن يكون جنسيًا يتصور له بصورة إنسان ليضمّله ؛ وهذا كثير جدًا قد علمنا منه ما يطول وصفه . وإما أن يكون رأى إنسيًا ظن أنه الخضر ، وهو غلط في ظنه ؛ فإن قال له ذلك الجنّي أو الانسي « إنه الخضر » فيكون قد كذب عليه . لا يخرج الصدق في هذا الباب عن هذه الأقسام الثلاثة .

وأما الأحاديث فكثيرة : ولهذا لم ينقل عن أحد من الصحابة أنه رأى الخضر ولا اجتمع به ، لأنهم كانوا (١٧٠) أكمل علماء وإيماناً من غيرهم . فلم يكن يمكن الشيطان التليس عليهم كما لبس على كثير من العباد . ولهذا كثير من الكفار - اليهود والنصارى - يأتهم من يظنون أنه الخضر ، ويحضر في كنائسهم ، وربما حدثهم بأشياء ؛ وإنما هو شيطان جاء إليهم ، فيضلهم .

ولو كان الخضر حيًا 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 آتَيْنُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ - آل عمران ٣ : ٨١ . والخضر قد أصلح السفينة لقوم من عرض الناس ، فكيف لا يكون بين محمد وأصحابه ؟

وهو إن كان نبيًا فنيينا أفضل منه ؛ وإن لم يكن نبيًا فأبو بكر وعمر أفضل منه . وهذا مبسوط في موضعه .^١

١ - قد بسط ذلك الخافظ عباد بن كثير في تاريخه « البداية والنهاية » ط . مصر سنة ١٣٥١ ، ج ١ ، ص ٣٣٥-٣٣٦ .

حقيقة شخصيات أرسطو ، والاسكندر ، وذى القرنين

وكلامنا هنا فى ضلال هؤلاء المتفلسفة الذين يبنون ضلالهم بضلال غيرهم ، فيتعاسقون بالكذب فى المنقولات ، 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 يؤرخ 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 .

الاسكندر
وأرسطو
كانا مشركين

وذو القرنين كان موحّداً ، مؤمناً بالله ، وكان متقدماً على هذا^٢ . ومن يسميه « الاسكندر » يقول : هو الاسكندر بن دارا^٣ .

كان
ذو القرنين
موحّداً

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 توهم 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 ، فمنها ما روى الفاكهى ، من طريق عبيد بن عمير أحد كبار التابعين ، أن ذا القرنين حجج ماشياً ، فسمع به ابراهيم ، فلتقاه .

٢ — تقدم آنفاً أنه كان فى زمن ابراهيم الخليل عليه السلام .

٣ — كتب كاتب على هامش أصل النسخة هنا تعليقة هذا نصها : « لا يقول أحد بأن الاسكندر هو ابن دارا ، بل هو القاتل للملك الذى يقال له دارا بن دارا » . بل هو ابن فيلبس المقدونى ، لا خلاف فى ذلك » .

فأنكر صاحب التعليقة وجود من يقول بأن الاسكندر هو ابن دارا إنكاراً مطلقاً . والتحقيق يدل على وجود القائلين بذلك ، خطأ كان أو صواباً . فقال المعلم بطرس البستاني فى « دائرة المعارف العربية » ط . بيروت ، ج ٣ ، ص ٥٤٧ ، فى ترجمة « الاسكندر بن فيلبس المقدونى » : « ويلقبه الأفرنج بـ « الكبير » والعرب بـ « ذى القرنين » » . ثم قال : « وأما كتاب العرب فقد ذكروا عنه أموراً كثيرة . . . وقد أحينا أن نورد هنا بعض قصص رووها عنه فى عدة كتب ، واعتقادهم فى منشاء وتصرفاته وغير ذلك من أحواله » . ثم قال فى أثنائه : « وقال قوم إنه أخو دارا لأبيه ، وهو دارا الأصغر الذى حاربه . وكان دارا الأكبر قد تزوج أم الاسكندر ، وهى ابنة ملك الروم » . ثم ذكر قصة ردها إلى أهلها وهى حامل بالاسكندر ، وولادته وتسميته ، ثم ملكه بلاد الروم ، ومحاربه لدارا بن دارا — وهو أخوه لأبيه — وكيفية قتله ، الخ مما يرجع لتفصيله هنالك . (يتبعه بقيته)

ولهذا كان هؤلاء المفلسة إنما راجوا على أبعد الناس عن العقل والدين ،
كالقراطة والباطنية الذين ركبوا مذهبهم من فلسفة اليونان ودين المجوس وأظهروا
الرفض ، وكجبال المتصوفة 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 الترك . وكذلك إنما ينفقون دائماً على أعداء الله
ورسوله من الكفار والمنافقين .

مزيد الكلام على تحديدهم 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 ، كبيان المقدمتين ، ويسمونه «المركب» . قالوا :
ومضمونه أقيسة متعددة سيقت لبيان مطالب واحد ، إلا أن المطالب منها بالذات

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

ومن الغريب أن النواب أبا طيب صديق بن حسن التزجى رحمه الله حيث نقل قول المصنف بطوله
وحرفه عن «ذى القرنين» في تفسيره المسمى «فتح البيان» ط . بولاق سنة ١٣٠١ ، ج ٥ ، ص ٤٢٢ ،
عند قوله تعالى : «ويستلوك 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 فيلبس» .
فهذا إما غلط مطبوعى وهو بعيد ، وإما تبديل متعمد وهو الأقرب .

ولعل سبب ذلك أن نسخة أصلنا من «كتاب الرد على المنطقيين» المحفوظة في المكتبة الآصفية بحيدر
آباد الدكن هى النسخة بنفسها التى كان يملكها النواب صديق رحمه الله ، كما أخبرنا بذلك الاستاذ السيد
سليمان السدوى ، بل لا يوجد فيما يعلم لهذا الكتاب غير تلك النسخة إلا ما استنسخ منها . وعلمنا 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 فى محله كما قررنا ، والله أعلم بالصواب .

ليس إلا واحداً. قالوا: وربما حذف إحدى المقدمات، إما للعلم بها، أو لفرض فاسد. وقسموا المركب (١٧٢) إلى «فصول» و«موصول» كما تقدم.

الذي لا بد منه هو مقدمة واحدة
فيقال: هذا اعتراف منكم بأن من المطالب ما يحتاج إلى مقدمات، ومنها ما يكفي فيه مقدمة واحدة. ثم قلتم: إن ذلك الذي يحتاج إلى مقدمات هو في معنى أقيسة متعددة. فيقال لكم: إذا ادعيتهم أن الذي لا بد منه إنما هو قياس واحد يشتمل على مقدمتين، وأن ما زاد على ذلك هو في معنى أقيسة، كل قياس لبيان مقدمة من المقدمات، فقولوا: «إن الذي لا بد منه هو مقدمة واحدة، وإن ما زاد على تلك المقدمة من المقدمات فانما هو لبيان تلك المقدمة».

وهذا أقرب إلى المعقول^١. فانه إذا لم يعلم ثبوت الصفة للأوصاف — وهو ثبوت الحكم للحكوم عليه، وهو ثبوت الخبر للبدأ، أو المحمول للوضع^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 بأولى من عدد. وما يذكرونه من حذف إحدى المقدمتين لوضوحها أو للتخليط يوجد مثله في حذف الثالثة والرابعة.

ومن احتج على مسألة بمقدمة لا تكفي وحدها في بيان المطلوب، أو مقدمتين أو ثلاثة لا تكفي، طواب بالتمام الذي يحصل به الكفاية. وإذا ذكرت المقدمات منع منها ما يقبل المنع، وعورض^٣ منها ما يقبل المعارضة، حتى يتم الاستدلال. كن

إن لم تكف مقدمة طواب بأكثر

١ — «المقول»: كذا في «س»، وفي أصلنا: «العقول».

٢ — «أو المحمول للوضع»: كذا في «س»، وفي أصلنا: «والموضوع للمحمول»، والاول أشبه

٣ — «إحدى المقدمتين»: كذا في «س»، وفي أصلنا: «أحد المقدمتين».

٤ — «وعورض»: كذا في «س»، وهو الصحيح، وفي أصلنا: «وإذا عورض».

طالب منه الدليل على تحريم شراب خاص حين قال : « هذا حرام » ، ف قيل 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 لليتين . فإن الشراب الكثير إذا جرب بعضه وعلم أنه مسكر فسلم أن الباقي منه مسكر ، لأن حكم بعضه مثل بعض . وكذلك سائر القضايا التجريبية ، كاللم بأن الخبز يُشبع ، والماء يروى ، وأمثال ذلك ، إنما مبناهما على « قياس التمثيل » . بل وكذلك سائر الحسيات التي علم أنها كلية إنما هو بواسطة « قياس التمثيل » .

١٠. وإن كان ممن ينارعه في « أن النبيذ المسكر حرام » احتاج إلى مقدمتين - إلى « إثبات أن هذا مسكر » ، وإلى « أن كل مسكر خمر » . فثبت اثباتاً 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 « البتبع » ، وشراب يصنع من الذرة يقال له « المنزر » ، 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 حرم كل شراب أسكر .
- فإن قال : « أنا أعلم أنه خمر ، لكن لا أسلم أن الخمر حرام » أو « لا أسلم أنه حرام مطلقاً » أثبت هذه المقدمة الثالثة . وهلم جراً .

مزيد البيان أن المقدمة الواحدة قد تكفي

- وما يبين لك أن المقدمة الواحدة قد تكفي في حصول المطلوب أن « الدليل » هو ٢٠ ما يستلزم الحكم المدلول عليه ، كما تقدم بيانه . ولما كان الحد الأول مستلزماً للاوسط ،

١ و ٢ - الأحاديث الثلاثة أخرجهما مسلم في كتاب الأشربة ، باب بيان أن كل مسكر خمر ، الخ . فالأول قطعة من حديث عبد الله بن عمر ، وقد تقدم في ص ١١١ والثاني عن عائشة ، والثالث عن أبي موسى الأشعري .

(١٧٤) وال الأوسط للثالث ، ثبت أن الأول مستلزم للثالث . فإن 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» ، للاهية بأن «اللازم» ما افتقر إلى «وسط» بخلاف «الذاتي» . فقالوا له : كثير من الصفات اللازمة لا يفترق 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 لللزوم بتين 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 لللزوم الأول ، ولزوم الثاني له ، يتبيناً لم يفترق إلى «وسط» ثان .

(١٧٥) وإن كان أحد الملزومين غير بتين بنفسه احتاج إلى «وسط» . وإن لم يكن واحد منهما يتبيناً احتاج إلى «وسطين» . وهذا «الوسط» هو حجة تكفي فيه مقدمة واحدة .

فإذا طلب الدليل على تحريم النيذ 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 يفترق عند المؤمن لزوم تحريم المسكر له إلى «وسط» ، ولا يفترق لزوم تحريم النيذ المتنازع فيه لتحريم المسكر إلى «وسط» . فإن كل أحد يعلم أنه إذا حُرّم كل مسكر حُرّم النيذ المسكر المتنازع فيه ، وكل

مؤمن يعلم أن النبي صلى الله عليه وسلم إذا حرّم شيئاً حرّم .

ولو قال : « الدليل على تحريمه أنه مسكر » فالخصاطب 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 ذاكرأ 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 سيدنا وغيره . قالوا : لأن الإنسان قد يكون عالماً بـ « أن البغلة لا تلد » ، ثم يغفل عن ذلك ويرى بغلة متفتخة 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 الأخرى إن كان مغايراً للمقدمتين كان ذلك مقدمة أخرى لا بد فيها من الانتاج ، ويكون الكلام في كيفية التيامها مع الأوليين كالكلام في كيفية التيام الأوليين ، ويفضى ذلك إلى اعتبار ما لا نهاية له من المقدمات . وإن لم يكن ذلك معلوماً مغايراً للمقدمتين استحال أن يكون شرطاً في الانتاج ، 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 اجتماعهما في الذهن فلا نسلم أنه يمكن الشك أصلاً في النتيجة .

قلت : وحقيقة الأمر أن هذا النزاع لزهم في ظنهم الحاجة إلى مقدمتين فقط ،

اعتراف ابن
سيدا
بالاحتياج
إلى مقدمة
ثالثة

خلاف
الرازي في
ذلك

المحتاج إليه هو ما به يعلم المطلوب ، سواء كانت مقدمة ، أو اثنتين ، أو ثلاثاً . والمذكور عنه ليس بمعلوم حال الغفلة ، فإذا تذكر صار معلوماً بالفعل . وهنا الدليل هو « العلم بأن الغفلة لا تحبل » ، وهذه المقدمة كان زاهلاً عنها ، فلم يكن عالماً بها العلم الذي يحصل به الدلالة . فإن المذخور (١٧٧) عنه لا يدل حين ما يكون مغفولاً عنه ، بل إنما يدل حال كونه مذكوراً ، إذ هو بذلك يكون معلوماً علماً حاضراً .

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 التسييح كما يُسَمُّونَ أحداً النفس .

والمتصور هنا أن وجه الدليل « العلم لزوم المدلول له » سواء سُمِّيَ « استحضاراً » أو « تفظناً » أو غير ذلك . فتم استحضار في ذهنه لزوم المدلول له علم أنه دالّ عليه . وهذا اللزوم إن كان بيناً له ، وإلا فقد يحتاج في بيانه إلى مقدمة ، أو اثنتين ، أو ثلاثة ، أو أكثر .

و « الأوساط » تتنوع بتنوع الناس . فليس ما كان وسطاً مستلزماً للحكم في حق هذا هو الذي يجب أن يكون وسطاً في حق الآخر ، بل قد يحصل له وسط آخر .

ف « الوسط » هو الدليل ، وهو الواسطة في العلم بين اللازم والملازم ، وهما المحكوم والمحكوم عليه ، فإن الحكم لازم للمحكوم عليه ما دام حكماً له . والأوساط — التي هي الأدلة — مما يتنوع ويتعدد بحسب ما يفتحه الله للناس من الهداية ، كما إذا كان « الوسط » خبراً صادقاً فقد يكون الخبر لهذا غير الخبر لهذا .

وإذا رأى الناس الهلال وثبت عند دار السلطان وتفرّق الناس فأشاعوا ذلك في البلد ، فشكل قوم يحصل لهم العلم بخبر من غير المخبرين الذين أخبروا غيرهم . والقرآن والسنة الذي بسلّغه الناس عن الرسول بلسان كل قوم بوسائط غير

- وسائط غيرهم ، لا سيما في القرن الثاني والثالث . فهؤلاء هم مقرئون ومعلّون ، وهؤلاء مقرئون ومعلّون . وهؤلاء هم وسائط - وهم الأواسط - بينهم وبين معرفة ما قاله الرسول وفصله ، وهم الذين دلّوهم على ذلك باخبارهم وتعليمهم .
- وكذلك المعلومات التي تنال بالعقل أو الحس إذا نبّه عليها منبّه ، وأرشد إليها مرشده ، فذلك أيضاً مما يختلف ويتنوّع ؛ ونفس الوسائط العقلية تتنوّع وتختلف . ٥
- وأما من جعل « الوسط » في اللوازم هو وسطاً في نفس ثبوتها لاوصوف ، فهذا باطل من وجوه ، كما قد بسط في موضعه . وبتقدير 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 ينكس ، لأن الدليل هو ما كان مستلزماً للدول . فالعلة المستلزمة للمعلول يمكن الاستدلال بها . والوسط الذي يازم المازوم ، ويازمه اللازم البعيد ، هو مستلزم لذلك اللازم ، فيمكن الاستدلال به .
- فتبين أنه على كل تقدير يمكن الاستدلال على المطالب 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 ودهنفي العلوم من يلتزم في استدلاله البيان بمقدمتين لا أكثر ولا أقل ، ويجهل في ردّ الزيادة إلى ثنتين وفي تكميل النقص بجعله مقدمتين ، إلا أهل منطق اليونان ومن سلك سبيلهم ، دون من كان باقياً على فطرته ٢٠ السليمة ، أو سلك مسلك غيرهم ، كالمهاجرين ، والأَنْصار ، والتابعين لهم بإحسان ،
- ١ - الأواسط : جمع ، الأوسط ، مثل الأفاضل والأفاضل . و « الأوسط » : هو المتوسط المعتدل ، فكان المراد : هم العدول الثقات ، والله أعلم .

وسائر أئمة المسلمين، وعلمائهم، ونظارهم، وسائر طوائف الملل.

وكذلك أهل النحو، والطب، والهندسة، لا يدخل في هذا الباب إلا من اتبع في ذلك هؤلاء المنطقيين، كما 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 وخطبائهم، 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 يعيرون (١٨٠) طريق أهل المنطق، ويبينون ما فيها من العيب، واللكنة، وقصور العقل، وعجز النطق. ويدينون 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 الأصولي، فيلسوف متصوف. تلمذ 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 مقبلاً على التصنيف، والعبادة، والنظر في الأحاديث، خصوصاً البخاري، إلى أن انتقل إلى رحمة الله تعالى في سنة ٤٥٥ 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 »^١ و « محك النظر »^٢.

وصنف كتاباً سماه « القسطاس المستقيم »^٣، ذكر فيه خمس موازين - الضروب الثلاثة الخبيات، 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.

٥

ترويج 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 المصنوعون 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 « المستضي » 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 الإصفهانية »، ط. - مصر سنة ١٣٢٩ هـ، ص ١١٥.

١ - « معيار العلم » : في فن المنطق، ط. - بمصر سنة ١٣٢٩، ثم سنة ١٣٤٦ هـ، صفحاته ٢٢٧. وقد تكرر ذكره وإيراد العبارات منه في هذا الرد.

٢ - « محك النظر » : في المنطق، ط. - بمصر، بمط. الأدبية (دون تاريخ)، صفحاته ١٢٣ - معجم المطبوعات.

٣ - « القسطاس المستقيم » : ط. - بمصر سنة ١٣١٨، صفحاته 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، صفحاته ٢٢٨.

٥ - هو « تهافت الفلاسفة ». فيه أربع مقدمات وعشرون مسألة من المسائل التي تناقض فيها كلامهم، نصلها وأبطل مذاهبهم فيها. ط. - بمصر مستقلاً ومع « تهافت المتهاوتين » لابن رشد في الرد عليه، و « تهافت الفلاسفة » لحواجه زاده للمحاكمة بين تهافت الغزالي وتهافت ابن رشد، مصر سنة ١٣١٩ ثم ١٣٢١ هـ.

٦ - « بالهامش هنا ما نصه : « تصريح من المصنف رحمه الله بأن المصنوعون به عن (كذا) غير أهله » تأليف الغزالي. قد وقعت عليه، ورأيت فيه كفریات بلا ريب. فأحرقته بحمد الله، وخبرت على ناره ونار الإنسان الكامل، (للجلى) طاماً، وكنت مريضاً، فلما أكلته شئاني الله - وله الحمد - ببركات نصري لدين الاسلام. الحمد لله. ولم أكن أظنه للغزالي حتى رأيت كلام المصنف رحمه الله ». اهـ. ولعل كاتبها هو الذى كتب ما كتب عن هذا الكتاب كما بيناه في تعليلنا بصفحة ١٠٣، حيث سبق ذكر هذا الكتاب أو هذه الكتب، وقد بسطنا هناك ما آل إليه تحقيقنا عن ذلك.

التي لم يريدوا بها ما أراده ، كما يأخذ لفظ « المَلِك » و « المَلَكُوت » و « الجَبَرُوت » .
 وكان النبي صلى الله عليه وآله وسلم (١٨١) يقول في ركوعه وسجوده : « سُبْحَانَ ذِي
 الجَبَرُوتِ وَالْمَلَكُوتِ وَالْكِبْرِيَاءِ وَالْعَظَمَةِ »^١ . و « الجَبَرُوت » و « المَلَكُوت » فَعَلُوتُ
 الجبر والملك ، كَالرَّحْمَتِ ، وَالرَّغْبَتِ ، وَالرَّهْبَتِ ، فَعَلُوتُ مِنَ الرَّحْمَةِ ، وَالرَّغْبَةِ ،
 وَالرَّهْبَةِ . والعرب تقول « رهبت خيراً من رحمت » ، أى ، أَن تَرْهَبَ خَيْرَ
 مِنْ أَن تُرْحِمَ .

و « الجَبَرُوت » و « المَلَكُوت » يتضمّن من معانى أسماء الله تعالى وصفاته ما دلّ
 عليه معنى « المَلِك » ، الجَبَّار . وأبو حامد يجعل عالم الملك « عالم الأجسام » ، وعالم
 المَلَكُوتِ والجَبَرُوتِ « عالم النفس والعقل » . ومعلوم أن النبي صلى الله عليه وآله
 وسلم والمسلمين لم يقصدوا بهذا اللفظ هذا .

بل ما يثبت المتفلسفة من « العقل » باطل عند المسلمين ، بل هو من أعظم الكفر .
 فان « العقل الأول » عندهم مُبَدِعُ كل ما سوى الله ، و « العقل العاشر » مبدع ما
 تحت فلك القمر . وهذا من أعظم الكفر عند المسلمين ، واليهود ، والنصارى .

و « العقل » فى لغة المسلمين مصدر عَقَلَ يَعْقِلُ عَقْلاً . وهو أيضاً غريزة فى
 الانسان ، فسماه من باب الأعراض ، لا من باب الجواهر القائمة بأنفسها . وعند
 المتفلسفة سمّاه من النوع الثانى .

و « الملائكة » 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
 « الملائكة » فى كتابه وبين « العقول » التى يثبتها هؤلاء من الفروق ما لا يخفى إلا على
 من أعشى الله بصيرته ، كما قد بسطنا ذلك فى موضعه .

والحديث الذى يروى « أول ما خلق الله العقل » (١٨٢) قال له « أقبل » ، فأقبل ،
 ثم قال له « أدبر » ، فأدبر . فقال : « وعزى ما خلقت خلقاً أكرم علىّ منك ، فبك
 ١ - أخرجه أبو داود ، والنسائى ، فى الصلوة ، عن عوف بن مالك الأشجعى رضى الله عنه .

« أول ما خلق
 الله العقل »
 حديث
 موضوع

أخذ ، وبك أعطى ، وبك الثواب ، وبك العقاب ، ، هو حديث موضوع باتفاق أهل المعرفة بالحديث ، كما ذكر ذلك الدارقطني^١ وبين من وضعه . وكذلك ذكر ضعفه أبو حاتم بن حبان^٢ ، والعميلي^٣ ، وابن الجوزي^٤ ، وغيرهم .

ومع هذا فلفظه : « أول ما خلق الله العقل قال له » ، فدلوه أنه خاطبه في أول أوقات خلقه ، ليس مدلوله أنه أول المخلوقات . وفي تمامه أنه قال : « ما خلقت خلقاً أكرم على منك » ، فدل أنه خلق قبله غيره . وفيه أنه مخلوق^٥ .

وأبو حامد يفرق بين عالم الخلق وعالم الأمر ، فيجعل « الأجسام » عالم الخلق ، و « النفوس والعقول » عالم الأمر . وهذا أيضاً ليس من دين المسلمين ، بل كل ما سوى الله مخلوق عند المسلمين ، والله تعالى خالق كل شيء .

وإذا ادَّعى أن « العقول » التي أثبتوها هي « الملئكة » في كلام الأنبياء فقد ثبت بالنص والاجماع أن الله خلق الملئكة ، بل خلقهم من مادة ، كما ثبت في صحيح مسلم ، عن عائشة ، أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « خلق الله الملئكة من نور ، وخلق

خالقت الملئكة
من مادة
خلاقاً لقول
الفلاسفة

١ - الدارقطني : هو أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد بن محمد بن مسعود البغدادي ، الإمام 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 حافظاً ، 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 » . تنبيه : في أصل نسختنا « أبو حاتم وابن حبان » كأنهما اثنان يحرف النصف بينهما ، وهو خطأ . فقد ذكر المصنف كلام هؤلاء الأربعة من علماء الجرح والتعديل في هذا الحديث في كتاب « بغية المرتاد » ، فقال في ص ٣٠ منه : « وقد قال أبو حاتم بن حبان البستي ، الخ » .

٣ - العميلي : هو أبو جعفر محمد بن عمرو بن موسى بن حماد العميلي ، الحافظ ، صاحب الجرح والتعديل ، كان مقيماً بالحرمين ولهذا عداده في أدل الحجاز . هو ثقة جليل القدر ، عالم بالحديث ، مقدم بالحفظ ، له « كتاب الضعفاء » كبير وغيره . توفي بمكة سنة ٣٢٢ هـ .

٤ - ابن الجوزي : هو أبو الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن علي بن محمد البغدادي ، الفقيه الحنبلي ، الواعظ ، الحافظ ، علامة عصره ، وإمام وقته في الحديث ، وكتبه أكثر من أن تعد . توفي سنة ٥٩٧ هـ .

٥ - حديث « أول ما خلق الله العقل ، الخ » : قد أشبع المصنف رح الكلام على هذا الحديث في كتاب « بغية المرتاد » ط . مصر سنة ١٣٢٩ هـ ، من ص ٥٢-١ ، من جميع الوجوه العقلية والنقلية ببسط لا مزيد عليه .

الجان من مارج من نار، وخلق آدم مما وصف لكم^١. فبين أن الملكة مخلوقون من مادة موجودة قبلهم. فأين هذا من قول من ينفي الخلق عنها؟ ويقول إنها مبتدعة لا مخلوقة، أو يقول إنها قديمة أزلية لم تكن من مادة أصلاً. وهذه الأمور مبسطة في موضع آخر.

والمقصود هنا أن كتب (١٨٣) أبي حامد وإن كان يذكر^٢ فيها كثيراً من كلامهم الباطل، إما بجبارتهم 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 مشغول بـ «البخارى» و «مسلم»^٣.

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 يغن عنه المنطق شيئاً.

لم يغن المنطق
عنه شيئاً

ولكن بسبب ما وقع منه في أثناء عمره وغير ذلك صار كثير من المتطهين يدخلون المنطق اليوناني في علومهم، حتى صار من يسلك طريق هؤلاء من المتأخرين يظن أنه لا طريق إلا هذا، وأن ما ادّعوه من «الحد» و «البرهان» هو أمر صحيح مسلم عند العقلاء. ولا يعلم أنه ما زال العقلاء والفضلاء من المسلمين وغيرهم يعيرون ذلك ويطعنون فيه، وقد صنف نظار المسلمين في ذلك مصنفات متعددة. وجمهور المسلمين يعيرونه عياً بجماله يروونه من آثاره ولوازمه الدالة على ما في أهله مما يناقض العلم والایمان، ويفضي بهم الحال إلى أنواع من الجهل، والكفر، والضلال.

غلط
التأخرون
بسبب تنظيم
الغزالي وغيره
المنطق
١٥

والمقصود هنا أن ما يدّعون من توقف كل مطالب نظري على مقدمتين لا أكثر ليس كذلك.

٢٠

١ - أخرجه مسلم في الزهد والرفائق، ولفظه بصيغة المجهول: «خلقت الملائكة من نور، الخ».

٢ - يذكر: سقطت كلمة «يذكر»، في أصلنا، وتوجد في «س»، ولا تستقيم العبارة إلا بها.

٣ - «البخارى ومسلم» في أصلنا: «بالبخارى» فقط، وزيادة «مسلم» من «س».

دعواهم إضمار إحدى المقدمتين في « قياس الضم » .

وهم يسمون القياس الذي حذف إحدى مقدمتيه « قياس (١٨٤) الضمير » ، ويقولون إنها قد تحذف إما للعلم بها ، وإما غلطاً ، وإما تغليطاً .
فيقال : إذا كانت معلومة كانت كغيرها من المقدمات المعلومة . وحيث أنه فليس
إضمار مقدمة بأولى من إضمار ثنتين ، وثلاثة ، وأربعة . فإن جاز أن يدعى في الدليل
الذي لا يحتاج إلا إلى مقدمة أن الأخرى مضمرة محذوفة جاز أن يدعى فيما يحتاج
إلى ثنتين أن الثالثة محذوفة ، وكذلك فيما يحتاج إلى ثلاث ، وليس لذلك حد .
ومن تدبر هذا وجد الأمر كذلك .

وحدود الركعة والعي في كلام أهل المنطق

- ولهذا لا يوجد في كلام البلغاء أهل البيان الذين يقيمون البراهين والحجج اليقينية
بأبين العبارات من استعمال المقدمتين في كلامهم ما يوجد في كلام أهل المنطق . بل
من سلك طريقهم كان من المضيقين لطريق العلم عقولاً وألسنة . ومعانهم من جنس
الفاظهم ، تجد فيها من الركعة والعي ما لا يرضاه عاقل .

العي على من
أثبت فلاسفة
للإسلام

وكان يعقوب بن إسحاق الكندي فيلسوف الإسلام في وقته - أعنى الفيلسوف
الذي في الإسلام ، وإلا فليس الفلاسفة من المسلمين ، كما قالوا لبعض أعيان القضاة الذين
كانوا في زماننا : « ابن سينا من فلاسفة الإسلام » ، فقال : « ليس للإسلام فلاسفة » .
كان يعقوب يقول في أثناء كلامه « لعدم فقد وجود كذا » ، وأنواع هذه الإضافات .
ومن وجد 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 ينقضون 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 بالنقول السليمة ، وما قاله سائر العقلاء ، مناقضاً لما قالوه . وهو إنما وصل إلى منتهى أمرهم بعد كلفة ومشقة ، واقترب بها حسن الظنّ ، فتورّط من ضلالهم فيما لا يعلمه إلا الله .

ثم إن تداركه الله بعد ذلك — كما أصاب كثيراً من الفضلاء الذين أحسنوا بهم الظن ابتداءً ، ثم انكشف لهم من ضلالهم ما أوجب رجوعهم عنهم عنهم ، وتبرّأهم منهم ، بل وردّهم عليهم — وإلا بقي في الضلال^١ .

وضلالهم في الآلهيات ظاهر لأكثر الناس ، ولهذا كفرهم فيها نظار المسلمين قاطبة . وإنما المنطق التبس الأمر فيه على طائفة لم يتصوّروا حقائقه ولوازمه ، ولم يعرفوا ما قال سائر العقلاء في تناقضهم فيه .

وانفق أن فيه أموراً ظاهرة مثل « الشكل الأوّل » ، ولا يعرفون أن ما فيه من الحق لا يحتاج إليهم فيه ، بل طوّلوا فيه الطريق ، وسلكوا الوعر والضيق ، ولم يهتدوا فيه إلى ما يفيد التحقيق .

وليس المقصود في هذا المقام بيان ما أخطأوا في إثباته ، بل ما أخطأوا في نفيه ، حيث زعموا أن العلم النظري لا يحصل إلا « ببرهانهم » ، وهو من « القياس » .

تلازم « قياس الشمول » و « قياس التمثيل » وبيان بالأمثلة

وجعلوا أصناف الحجج ثلاثة — القياس ، والاستقراء ، والتمثيل . وزعموا أن « التمثيل » لا يفيد اليقين ، وإنما يفيد « القياس » الذي تكون مادّته من (١٨٦) القضايا التي ذكروها .

وقد بينّا في غير هذا الموضع أن « قياس التمثيل » و « قياس الشمول » متلازمان ، وأن ما حصل بأحدهما من علم أو ظنّ حصل بالآخر مثله إذا كانت المادّة واحدة^٢ .

١ — على هامش الأصل : « قد ذكر ابن خالكان أن ابن سينا تاب قبيل موته ، وأعتق ماله ، وأقبل على تلاوة القرآن . »

٢ — قد تقدم بيانه بالبسط في ص ١١٦-١٢٢ .

والاعتبار بمادة العلم ، لا بصورة القضية . بل إذا كانت المادة يقينية ، سواء كانت صورتها في صورة « قياس التمثيل » أو صورة « قياس الشمول » ، فهي واحدة ، وسواء كانت صورة القياس اقترانياً أو استثنائياً ، بعبارتهم أو بأى عبارة شئت ، لا سيما في العبارات التي هي خير من عباراتهم ، وأبين في العقل ، وأوجز في اللفظ ، والمعنى واحد .

وحدد هذا في أظهر الأمثلة إذا قلت : « هذا إنسان ، وكل إنسان مخلوق ، أو حيوان ، أو حسّاس ، 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 حسّاس ، أو حيوان ، أو متحرك ، كغيره من الناس ، لا اشتراكها في الانسانية المستازمة لهذه الصفات » . وإن شئت قلت : « هذا إنسان ، والانسانية مستازمة لهذه الأحكام ، فهي لازمة له » . وإن شئت قلت : « إن كان إنساناً فهو متّصف بهذه الصفات اللازمة للإنسان » . وإن شئت قلت : « إما أن يتصف بهذه الصفات وإما أن لا يتصف ، والثاني باطل ، فتعين الأول ، لأن هذه لازمة للإنسان لا يتصور وجوده بدونها » .

« الاستقراء » ليس استدلالاً يحزني 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 يحزني على كلى ، ولا بخاص على عام ، بل استدلال بأحد المتلازمين على الآخر . فإن وجود ذلك الحكم في كل فرد من أفراد الكلى العام يوجب أن يكون لازماً لذلك الكلى العام .

فقولهم « إن هذا استدلال بخاص جزئي على عام كلى » ليس بحق . وكيف ذلك ، والدليل لا بد أن يكون ملازماً 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 — هكذا في أصلنا وفي دس ، ولعله : « خذ » .

المدلول معه ، إذا علمنا أنه تارة يكون معه وتارة لا يكون معه . فإنا إذا علمنا ذلك ثم قلنا « إنه معه دائماً » كنا قد جمعنا بين النقيضين .

وهذا اللزوم الذى نذكره هنا يحصل به الاستدلال بأى وجه حصل اللزوم . وكلما كان اللزوم أقوى ، وأتم ، وأظهر ، كانت الدلالة أقوى ، وأتم ، وأظهر . كالخاوقات الدالة على الخالق سبحانه وتعالى . فإنه ما منها مخلوق إلا وهو ملزوم لخالقه ، لا يمكن وجوده بدون وجود خالقه ، بل ولا بدون عليه ، وقدرته ، ومشيتته ، وحكمته ، ورحمته . فكل مخلوق دالّ على ذلك كله .

وإذا كان المدلول لازماً للدليل فمعلوم أن اللازم إما أن يكون مساوياً للزوم . 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 . ١٠

« القياس » استدلال بكلى على ثبوت كلى آخر لجزئيات ذلك الكلى

وإذا قالوا فى « القياس » : « يستدل بالكلى على الجزئى » ، فليس الجزئى هو الحكم المدلول عليه ، إنما الجزئى هو الموصوف ، المخبر عنه ، محل الحكم . فهذا قد يكون أخصّ (١٨٨) من الدليل ، وقد يكون مساوياً له ، بخلاف الحكم الذى هو صفة هذا وحكمه الذى أخبر به عنه . فإنه لا يكون إلا أعمّ من الدليل ، أو مساوياً له . فإن ذلك هو المدلول اللازم للدليل ، والدليل هو لازم المخبر عنه ، الموصوف . ١٥

فاذا قيل : « النبيذ حرام . لأنه خمر » ، ف« كونه خمرآ » هو الدليل ، وهو لازم للنبيذ ، و« التحريم » لازم للخمر .

و « القياس » المؤلف من المقدمتين إذا قلت : « النبيذ 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] « النبيذ » ؛ فليس هو استدلالاً بذلك الكلى على هذا الجزئى ، بل استدلت به على « تحريم هذا النبيذ » . فلما كان

ليس القياس
استدلالاً بكلى
على جزئى

١ - لا يوجد كلمة « هو » فى أصلنا ولا فى « س » ، ولن يستقيم المعنى بدونها .

« تحريم هذا النبيذ » مندرجاً في « تحريم كل مسكر » قال من قال : إنه « استدلال بالكلية على الجزئي » . والتحقيق أن ما ثبت للكلية فقد ثبت لكل واحد من جزئياته . و « التحريم » أعم من الخمر ، وهو ثابت لها ، فهو ثابت لكل فرد من جزئياتها . فهو استدلال بكلية على ثبوت كل آخر لجزئيات ذلك الكلية . وذلك الدليل هو كالجزئي بالنسبة إلى ذلك الكلية الذي هو الحكم ، وهو كل بالنسبة إلى تلك الجزئيات التي هي المحكوم عليها .

وهذا مما لا يتنازعون فيه . فإن 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 .

« قياس التمثيل » هو اشتراك الجزئيين في علة الحكم وأما قولهم في « التمثيل » : (١٨٩) « إنه استدلال بجزئي على جزئي » ، فإن أطلق ذلك وقيل : إنه « استدلال بمجرد الجزئي على الجزئي » فهو غلط . فإن « قياس التمثيل » إنما يدل بحد أوسط ، وهو اشتراكهما في علة الحكم ، أو دليل الحكم مع العلة ، فانه « قياس علة » ، أو « قياس دلالة » .

لا تعلم صحة القياس في « قياس الشبه » وأما « قياس الشبه » فإذا قيل به لم يخرج عن أحدهما . فإن الجامع المشترك بين الأصل والفرع إما أن يكون هو « العلة » ، أو « ما يستلزم العلة » ، وما استلزمها فهو « دليلها » . وإذا كان الجامع لا « علة » ، ولا « ما يستلزم العلة » ، لم يكن الاشتراك فيه مقتضياً للاشتراك في الحكم ، بل كان المشترك قد يكون معه العلة ، وقد لا يكون . فلا يعلم حينئذ أن علة الأصل موجودة في الفرع ، فلا يعلم صحة القياس . بل لا يكون صحيحاً إلا إذا اشتركا فيها ، ونحن لا نعلم الاشتراك فيها إلا إذا علمنا اشتراكهما فيها ، أو في ملزومها - فإن ثبوت الملزوم يقتضي ثبوت اللازم . فإذا قدرنا أنهما لم

يشارك في الملزوم ، ولا فيها ، كان القياس باطلا قطعاً ، لأنه حينئذ تكون العلة ،
مختصة بالأصل . وإن لم يعلم ذلك لم تعلم صحة القياس^١ .

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 تأملاً بانتفاء الفارق ، وإما بإبداء جامع ،
وهو كلي يجمعها يستلزم الحكم . وكل منهما يمكن تصويره بصورة « قياس الشمول » .
وهو يتضمن لزوم الحكم للكل ، ولزوم الكل 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 » . فبيان الحد الأوسط هو المشترك الجامع ، ولزوم الحد الأكبر له هو
لزوم الحكم للجامع المشترك ، كما قد تقدم التنبيه على هذا .

وقد يستدل بجزئى على جزئى إذا كانا متلازمين ، أو كان أحدهما ملزوم الآخر
من غير عكس . فان كان اللزوم عن الذات كانت الدلالة على الذات . وإن كان في
صفة أو حكم كانت الدلالة على الصفة والحكم .

فقد تبين ما في حصرهم من الخلل . وأما تقسيمهم إلى الأنواع الثلاثة فكلها تعود
إلى ما ذكرناه في استلزام الدليل للدلول .

عود « الاقترانى » ، و « الاستثنائى » ، إلى معنى واحد

وما ذكرناه في « الاقترانى » يمكن تصويره بصورة « الاستثنائى » ، وكذلك
« الاستثنائى » يمكن تصويره بصورة « الاقترانى » . فيعود الأمر إلى معنى واحد ،

١ — قد مثل العلامة ابن القيم رج « قياس الشبه » بقوله تعالى إخباراً عن إخوة يوسف أنهم قالوا لما وجدوا
الصواع في رحل أخيه « إن يسرق فقد سرق أخ له من قبل » . قال : فلم يجمعوا بين الأصل والفرع
بعلة ولا دليلها ، وإنما ألحقوا أحدهما بالآخر من غير دليل جامع ، سوى مجرد الشبه الجامع بينهما وبين
يوسف ، وهو قياس فاسد . ٢ — هكذا بالأصل ، ولعله « بهم » .

وهو مادة الدليل. والمادة لا تعلم من صور « القياس » الذى ذكره. بل من عرف المادة بحيث يعلم أن هذا مستلزم لهذا علم الدلالة، سواء صورت بصورة « القياس » أو لم تصور، وسواء عبر عنها بعباراتهم أو غيرها، بل العبارات التى صقلتها عقول المسلمين وألسنتهم خير من عباراتهم بكثير كثير.

و « الاقترائى » كله يعود إلى لزوم هذا لهذا، وهذا لهذا، كما ذكر. وهذا بعينه هو « الاستثنائى » المؤلف من « المتصل » و « المنفصل ».

فان « الشرطى المتصل » استدلال باللزوم بثبوت الملزوم الذى هو المقدم، وهو الشرط، على ثبوت اللازم الذى هو التالى، (١٩١) وهو الجزاء؛ أو بانتفاء اللازم وهو التالى، الذى هو الجزاء، على انتفاء الملزوم الذى هو المقدم، وهو الشرط.

وأما « الشرطى المنفصل »، وهو الذى يسميه الأصوليون « السبر والتقسيم »، وقد تسميه أيضاً الجدليون « التقسيم والترديد »، فمضمونه الاستدلال بثبوت أحد النقيضين على انتفاء الآخر، وبانتفائه على ثبوته؛ أو الاستدلال بثبوت أحد الضدين على انتفاء الآخر. وأقسامه أربعة. ولهذا كان فى « مانعة الجمع والخلو » الاستثناءات الأربعة: وهو أنه إن ثبت هذا انتفى نقيضه، وكذلك الآخر؛^١ وإن انتفى هذا ثبت نقيضه، وكذلك الآخر.^٢

و « مانعة الجمع » الاستدلال بثبوت أحد الضدين على انتفاء الآخر، والأمرا^٣ن متافيان^٤.

١ - فى الأصل: « استدلال ». وهذه الجملة، أى « أو الاستدلال بثبوت أحد الضدين على انتفاء الآخر » لا توجد فى دس، أصلاً.

٢-٣ - فى الأصل بدلها « إن ثبت هذا انتفى نقيضه، وكذلك الآخر »، وذلك تكرار لما سبق، ولا تتم به الأقسام الأربعة، فهو ظاهر التحريف. وعبارة « معيار العلم، هكذا: « فاستثناء عين أحدهما ينتج نقيض الآخر، واستثناء نقيض 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 النقيض: أو نقول: « لكنه ليس بمحدث، فيلزم منه أنه قديم ». ٤ - فى الأصل: « المتافيان ».

مانعة الخلو

و « مانعة الخلو » فيها تناقض ولزوم ، والتقيضان لا يرتفعان ، فمنعت الخلو منها .
ولكن جزاءها وجود شيء وعدم آخر ، ليس هو وجود الشيء وعدمه .^١ ووجود
شيء وعدم آخر قد يكون أحدهما لازماً للآخر ، وإن كانا لا يرتفعان ، لأن
ارتفاعها يقتضى ارتفاع وجود شيء وعدمه معاً .

مدار الاستدلال على مادة العلم ، لا على صورة القياس

وبالجملة ما من شيء إلا وله لازم لا يوجد بدونه ، وله منافي مضاف لوجوده .
فيستدل عليه بثبوت ملزومه ، وعلى انتفائه بانتفاء لازمه^١ .

ويستدل على انتفائه بوجود منافيه ، ويستدل بانتفاء منافيه على وجوده . إذا
انحصر الأمر فيهما فلم يمكن عدمهما جميعاً ، كما لم يمكن وجودهما جميعاً .

وهذا الاستدلال يحصل من العلم بأحوال الشيء ، وملزومها ، ولوازمها . وإذا
تصورته الفطرة عبرت عنه بأنواع من العبارات ، وصورتها في أنواع من صور
الأدلة ، لا يختص شيء من ذلك بالصورة التي ذكروها في « القياس » ، فضلاً عما
سموه « البرهان » . (١٩٢) فإن « البرهان » شرطوا له مادة معينة ، وهي « القضايا » التي
ذكروها . وأخرجوا من « الأوليات » ما سموه « وهميات » وما سموه « مشهورات » ،
وحكم الفطرة بهما — لاسيما بما سموه « وهميات » — أعظم من حكمها بكثير من
« اليقنيات » التي جعلوها مواد « البرهان » .

وقد بسطت القول على هذا ، وبثنت كلامهم في ذلك وتناسقهم ، 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
الموضع لا يتسع لحكاية أفاظهم 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

١ — في الأصل : « وعلى انتفاء لازمه بانتفاء لازمه » ، وفي « دس » ، كما أثبتناه .

يزلّ في فكره . فاحتجنا أن ننظر في هذه الآلة هل هي كما قالوا . أو ليس الأمر كذلك .

تزييف القول بأن هذه علوم قد صقلتها الأذهان الخ

ومن شيوخهم من إذا بُدِنَ 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 ، ويبينون خطأهم وضلالهم .

فأما القدماء فالنزاع بينهم كثير معروف ، وفي كتب أخبارهم ومقالاتهم من ذلك ما ليس بهذا موضع ذكره .

وأما أيام الاسلام فان كلام نظار المسلمين في بيان فساد (١٩٣) ما أفسدوه من أصولهم المنطقية والالهية ، بل والطبيعية ، بل والرياضية ، كثير ؛ قد صنّف فيه كل طائفة من طوائف نظار المسلمين ، حتى الرافضة .

وأما شهادة سائر العلماء وطوائف أهل الايمان بضلالهم وكفرهم ، فهذا البيان عام لا يدفعه إلا معاند ، والمؤمنون شهداء الله في الارض .

فاذا كان أعيان الأذكياء الفضلاء من الطوائف ، وسائر أهل العلم والايمان ، معلّنين بتخطئتهم وتضليلهم ، إما جملة وإما تفصيلا ، امتنع أن يكون العقلاء قاطبة تلقوا كلامهم بالقبول .

الوجه الثاني : إن هذا ليس بحجة . فان الفلسفة التي كانت قبل أرسطو وتلقاها من قبله بالقبول طعن أرسطو في كثير منها ، وبين خطأهم . وابن سينا وأتباعه خالفوا

القدماء في طائفة من أقاويلهم المنطقية وغيرها ، وبينوا خطأهم . وردّ الفلاسفة بعضهم على بعض أكثر 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 عبادة الأصنام أقدم من فلسفتهم ، وقد دخل فيه من الطوائف أعظم من 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 ، فإنه كان في زمن الاسكندر بن فيلبس الذي يؤرخ به تاريخ الروم .
 ٥ 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 — فإذا دلّ المعقول الصريح على بطلان الباطل منها لم يجوز رده^٢ ، فإن أهلها لم يدعوا أنها مأخوذة عن يجب تصديقه ، بل عن عقل محض .
 ١٠ 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 قد يكون جزئياً . بخلاف « الاستقراء » ، فإنه قد يفيد اليقين ، والمحكوم عليه لا يكون إلا كلياً .

الاستقراء . قالوا : وذلك أن « الاستقراء » هو الحكم على كلّي بما تحقق في جزئياته . فإن كان في جميع الجزئيات كان الاستقراء « تاماً » ، كالحكم على المتحرك بـ « الجسميّة » لكونها محكوماً بها على جميع جزئيات المتحرك من الحيوان ، والجماد ، والنبات .

١ — أي ، فكون دين من الأديان الباطلة أو مذهب من المذاهب الفاسدة قديماً ، وكثرة من يدخل فيه ، ليسا دليلاً على كونه هدى وحقاً .

٢ — أي ، لم يجوز رده لكونه مبنياً على « النقل » : والأمر ليس كذلك ، فاذن جاز رده .

و «الناقص» كالحكم على الحيوان بـ «أنه إذا أكل تحرك فسكه الأسفل عند المضغ» لوجود ذلك في أكثر جزئياته ، ولعله فيما لم يستقرأ على خلافه ، كالتمساح . والاول يتفجع به في «اليقينيات» ، بخلاف الثاني ، وإن كان متفعلاً به في «الجدليات» .

وأما «قياس التمثيل» فهو الحكم على شيء بما حكم به على غيره بناءً على جامع قياسي التمثيل مشترك بينهما ، كقولهم «العالم موجود ، فكان قديماً ، كالباري» ، أو «هو جسم ، فكان محدثاً ، كالإنسان» . وهو مشتمل على «فرع» و «أصل» و «علة» و «حكم» . فالفرع ما هو مثل (١٩٥) «العالم» في هذا المثال ، والأصل ما هو مثل «الباري» أو «الإنسان» ، والعلة : «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 علة لذلك الحكم ، وكل ما يدل عليه فظني . فإن المساعد على ذلك في العقليات — عند القائلين به — لا يخرج عن «الطرْد والعكس» و «السبب والتقسيم» .

١٥

أما «الطرْد والعكس» فلا معنى له غير تلازم الحكم والعلة 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 علة الحكم في الأصل مركبة من أوصاف المشترك ومن غيرها ، ويكون وجودها في الأوصاف متحققاً فيها . فإذا وجد المشترك في الأصل ثبت الحكم لكامل علة ، وعند انتفاءه فينتفي لتقصان العلة . وعند ذلك فلا يلزم من وجود المشترك في الفرع ثبوت الحكم لجواز تخالف باقي الأوصاف ، أو بعضها .

٢٠

١ — وجودها : كما في «س» ، وفي أصلها : «وجودها» . ٢ — كلمة «بأن» ، من «س» ، وليس في أصلها .

كون السبر
والتقسيم
غير يقيني

وأما « السبر والتقسيم » فخالصه يرجع إلى دعوى حصر أوصاف الأصل في جملة معيّنة وإبطال كل ما عدى المستبقى . 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) لغيرها أبداً ، وإن لم يطلع عليه مع البحث عنه ، وليس الأمر كذلك في العاديات . فانا لا نشك — مع سلامة البصر وارتفاع الموانع — في عدم « بحر من زيبقى » و « جبل من ذهب » بين أيدينا ونحن لا نشاهده . وإن كان منحصرًا فن^٢ الجائز أن يكون معللاً بالمجموع ، أو بالبعض الذي لا تحقق له في الفرع . وثبت الحكم مع المشترك في صورة مع تخلف غيره من الأوصاف المقارنة له في الأصل بما لا يوجب استقلاله بالتعليل ، لجواز أن يكون في تلك معللاً بعلة أخرى ، ولا امتناع فيه . وإن كان لا علة له سواء فجائز أن يكون علة لخصوصه لا لعمومه . ١٠ وإن يُبين أن ذلك الوصف يلزمه لعموم ذاته الحكم فمع بعده يستغنى عن التمثيل .

قالوا : والفراصة البدئية هي عين « التمثيل » ، غير أن الجامع فيها بين الأصل والفرع دليل العلة ، لا نفسها ، وهو المسمى في عرف الفقهاء بـ « قياس الدلالة » . فأنها استدلال بمعلول العلة على ثبوتها ، ثم الاستدلال بثبوتها على معلولها الآخر . إذ مبناهما على أن المزاج علة لحُثاقِ باطن ، وخلق ظاهر . فيستدل بالخلق الظاهر على المزاج ، ثم بالمزاج على الخلق الباطن ، كالاستدلال بـ « عرض الأعلى » على « الشجاعة » ، بناء على كونها معلولاً مزاج واحد ، كما يوجد مثل ذلك في الأسد .

ثم إثبات العلة في الأصل لا بد فيها من « الدوران » ، أو « التقسيم » ، كما تقدم . وإن قُدر أن علة الحكمين في الأصل واحدة فلا مانع من ثبوت أحدهما في الفرع بغير علة الأصل ، وعند ذلك فلا يلزم الحكم الآخر . ٢٠

هذا كلامهم على ما حرّره لهم نظار المسلمين الذين أوردوا على « قياس التمثيل » هذه الاشكالات . وإلا فكلام أئمتهم في « قياس التمثيل » ليس فيه هذا التحرير الذي

١ — لغيرها كما في « س » ، وفي أصلنا : « لغير ما » . ٢ — فن : كما في « س » ، وفي أصلنا : « في » .

حرّره لهم نظار المسلمين .

ردّ المصنف إشكالاتهم على «قياس التمثيل»

فيقال : تفريقتهم (١٩٧) بين «قياس الشمول» و «قياس التمثيل» ، بأن الأول قد يفيد اليقين والثاني لا يفيد إلا الظن ، فرق باطل . بل حيث أفاد أحدهما اليقين أفاد الآخر اليقين ، وحيث لا يفيد أحدهما إلا الظن لا يفيد الآخر إلا الظن . فان إفادة «الدليل» لليقين أو الظن ليس لكونه على صورة أحدهما دون الآخر ، بل باعتبار تضمن أحدهما لما يفيد اليقين . فان كان أحدهما اشتمل على أمر مستلزم للحكم يقيناً حصل به اليقين ، وإن لم يشتمل إلا على ما يفيد الحكم ظناً لم يفد إلا الظن . والذي يسمى في أحدهما «حداً أوسطاً» هو في الآخر «الوصف المشترك» . والقضية الكبرى المتضمنة لزوم الحد الأكبر للأوسط هو بيان تأثير الوصف المشترك بين الأصل والفرع . فما به يتبين صدق القضية الكبرى به يتبين أن الجامع المشترك مستلزم للحكم . فلزوم الأكبر للأوسط هو لزوم الحكم للمشارك .

فاذا قلت : «النبيذ حرام قياساً على الخمر ، لأن الخمر إنما حرّمت 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» . فانما استدلت على تحريم النبيذ بـ «المسكر» ، وهو الحد الأوسط ، لكن زدت في «قياس التمثيل» ذكر الأصل الذي ضربته مثلاً للفرع وهذا . لأن شعور النفس بنظير الفرع أقوى في المعرفة من مجرد دخوله في الجامع الكلي . وإذا قام الدليل على تأثير الوصف

١ - فاذا : في أصلنا : «وإذا» . ٢-٣ - كما في «س» ، وفي أصلنا : «وثبت التحريم بوجود علته» .

المشترك لم يكن ذكر الأصل محتاجاً إليه.

و « القياس » لا يخلو 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 » .

إبداء الجامع
وإلغاء الفارق

فاذا قيل : « هذا مساو لهذا ، ومساوى المساوى مساو » ، كانت « المساواة » هي
الحد الأوسط ، وإلغاء الفارق عبارة عن « المساواة » . فاذا قيل : « لا فرق بين الفرع
والأصل إلا كذا ، وهو مهدر » ، فهو بمنزلة قولك : « هذا مساو لهذا ، وحكم
المساوى 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
عليها أو ظنياً . فإن الجامع المشترك في « التمثيل » هو الحد الأوسط ، ولزوم الحكم
له هو لزوم الأكبر للأوسط ، ولزوم الأوسط للأصغر هو لزوم الجامع المشترك
للاصغر ، وهو ثبوت العلة في الفرع .

قولهم : كل
ما يدل على
أن ما به
الاشتراك
علة للحكم فظني

فاذا كان الوصف المشترك ، وهو المسمى بر « الجامع » ، و « العلة » ، (١٩٩)
أو « دليل العلة » ، أو « المناط » ، أو ما كان من الأسماء ، إذا كان ذلك الوصف ثابتاً
في الفرع ، لازماً له ، كان ذلك موجباً لصدق المقدمة الصغرى . وإذا كان الحكم
ثابتاً للوصف ، لازماً له ، كان ذلك موجباً لصدق المقدمة الكبرى . وذكر الأصل
يتوصل به إلى إثبات إحدى المقدمتين .

فإن كان « القياس » ير « إلغاء الفارق » فلا بد من الأصل المعين ، فإن المشترك
هو المساواة بينهما وتماثلها ، وهو إلغاء الفارق ، وهو الحد الأوسط . وإن كان
١ - مهدر : كذا بأصلنا . وفي « س » : « متعذر » . ٢ - « علة الحكم » : في أصلنا : « علة الحكم » .

«القياس» بـ «إبداء العلة» فقد يستغنى عن ذكر الأصل إذا كان الاستدلال على علية الوصف لا يفتقر إليه. وأما إذا احتاج إثبات علية الوصف إليه فيذكر الأصل، لأنه من تمام ما يدل على علية المشترك، وهو الحد الأكبر.

المواد اليقينية
تفيد اليقين
في القياسين

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 فاذا أخذوه فيما يستفاد به اليقين من «قياس الشمول» أفاد اليقين في «قياس التمثيل» أيضاً، وكان ظهور اليقين به هناك أتم.

مثال إثبات
الجسمانية
للإنسان
من القياسين

فاذا قيل في «قياس الشمول» : «كل إنسان حيوان، وكل حيوان جسم، فكل إنسان جسم»، كان «الحيوان» هو الحد الأوسط. وهو المشترك في «قياس التمثيل» بأن يقال : «الإنسان جسم قياساً على الفرس وغيره من الحيوانات». فان كون تلك الحيوانات حيواناً هو مستلزم لكونها أجساماً، سواء كانت علة أو دليل العلة، والحيوانية (٢٠٠) موجودة في الإنسان، فيكون جسماً.

وإذا نوزع في «علية الحكم» في الأصل، فقول له : لا نسلم أن الحيوانية تستلزم الجسمانية، 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».

الخلاف في
مسمى «علة»

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». ٢٠ ومن قال : إنه قد يراد بها «الداعي»، وهو «الباعث» — وهذا قول أئمة الفقهاء وجمهور المسلمين — فانه يقول ذلك في حال الأفعال. وأما غير الأفعال فقد تُنسب «العلة» فيها بـ «الوصف المستلزم»، كاستلزام الإنسانية لـ «الحيوانية»، والحيوانية

لـ «الجسمية» ، وإن لم يكن أحد الوصفين هو المؤثر في الآخر .

على أنا قد بينّا في غير هذا الموضع أن ما به يعلم «كون الحيوان جسماً» به يعلم أن «الإنسان جسم» ، حيث بينّا أن «قياس الشمول» الذي يذكرونه قليل الفائدة أو عديمها ، وأن ما به يعلم صدق الكبرى في العقليات [به] ^١ 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 «النقيضان 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 يدّعونّه ، وهو أنه ليس له صفة ثبوتية أصلاً ، بل (٢٠١) هو مسلوب لكل أمر ثبوتى ، لا يوصف إلا بالسلب المحض ، أو بما لا يتضمن إلا السلب ، كإضافة التي هي في معنى السلب . وجعلوا إبداعه للعالم أمراً عديمياً 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 ، المريد . ونفس العلم هو نفس القدرة ، ونفس القدرة هو نفس العناية ، وهذا كله هو العشق ، وهو اللذة . والعشق واللذة هو العاشق الملذذ . 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 قُدّر 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 حينئذ : «الواحد لا يصدر عنه إلا واحد» يقررونه بقولهم :

١- لا يوجد «به» فى الأصل .

لأنه لو صدر عنه اثنان لكان مصدر «الآلف» غير مصدر «الجيم»، وكان المصدر مع هذا الصادر مخالفاً لهذا المصدر مع هذا الصادر، فيكون في المصدر جهتان، وذلك يناهى الوحدة». وبهذا أثبتوا أن «الواحد» لا يكون «فاعلاً» و«قابلاً». لئلا يكون فيه جهتان — جهة «فعل»، وجهة «قبول» — 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.

١٠

هذا مع أنهم متناقضون في جعلهم «الابداع» أمراً عديمياً — بل في قولهم هو إضافة — و«الإضافة» أمراً عديمياً. قد قرروا في العلم الأعلى عندهم القاسم لـ «الوجود» ولواحقه أن «الوجود» ينقسم إلى «جوهر» و«عرض»، ومن الأعراض «أن يفعل»، ومنها «الإضافة»، و«الابداع» هو من مة ولة «أن يفعل»، وهو أمر وجودي. وإبداع الباري أكمل من كل إبداع، فكيف يكون أكمل أنواع «أن يفعل» عديمياً؟

١٥

ثم هم جعلوا «الإضافة» جنساً غير «أن يفعل». فان ثبت هذا بطل جعل إبداعه للعالم مجرد «إضافة». وإن سلم أنه «إضافة» ف«الإضافة» عندهم من جملة الأجناس الوجودية. وهذا وأمثاله مما يبين فساد ما قالوه في الالهيات من التعطيل بما يطول وصفه.

٢٠

ثم إذا سلم هذا، وسلم أن «الإضافة» عديمة، وكثرة العدميات له لا توجب تكثير أمور ثبوتية فيه مثل تكثير سائر السلوب، وإذا قدر أنه أبدع كل شيء بلا واسطة، لم يكن في هذا إلا كثرة أمور عديمة يتصف بها، وتلك لا توجب كثرة في

المبدعات إذ لا توجب كثرة في ذاته كذلك الصفات

ذاته مثل سلب جميع المبدعات عنه . فإذا 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 ، والشئ 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 عندهم .

ثم يقال : الإضافات إليه ، مثل كونه « علة » و « مبدعاً » و « خالقاً » و « فاعلاً » ونحو ذلك ، إما أن يوجب كون « الفعل » أمراً ثبوتياً يقوم به ، وإما أن لا يوجب ذلك . فإن كان « الفعل » أمراً ثبوتياً قام به بطل نفيكم للصفات ، ولزم أنه « موصوف بالأمور الثبوتية التي منها تهربون . وإن لم يكن ثبوتياً كان عديمياً ، فلم يكن في كثرة المفعولات إلا كثرة الأفعال التي هي عديمة ، وكثرة العدميات لا توجب اتصافه بأمر ثبوتى . وإذا كان كونه « فاعلاً » عندهم ليس وصفاً ثبوتياً فكونه « قابلاً » كذلك بطريق الأولى . وحينئذ فلا يمتنع كون الشئ « فاعلاً » و « قابلاً » .

قولكم لا يمنع كونه « فاعلاً »

١٥

جعلهم الأمور الوجودية عديمياً

٢٠

ومعلوم أن هذا التناقض لزمهم لسكونهم جعلوا الأمور الوجودية عديمياً ، كما جعلوا نفس الفعل والتأثير ليس إلا إضافة عديمة . ثم ادّعوا ذلك في أكمل القاعلين فعلاً وأحقهم بالوجود التام من سائر الموجودات . وإلا فهم قد قرروا في العلم الكلى أن « الفعل » و « الانفعال » أمران وجوديان ، وهما من الأعراض الموجودة ، وهما مقولة « أن يفعل » و « أن ينفعل » ، و « أن يفعل » هو « الفعل » ، و « أن ينفعل » هو « أن ينفعل » (٢٠٤) هو « القبول » . وأثبتوا في بعض الأفعال الطبيعية أنها أمور وجودية ، وأن « الفعل » هناك وجودى ، ولكن نقضوا ما ذكروا هناك في العلم الإلهى .

وكان ما نفوه أحق بالاثبات عما أثبتوه ، إذ كانوا معرضين عن الله ، ومعرفة ،
وعبادته ، جاهلين بما يجب له ويستحقه . يعبدون المخلوقات ، ويعظمونها ، ويعرفون
من كمالها ما يتخذونها به آلهة إشراكاً منهم بالله ، ويدعون رب العالمين ، لا
يعرفونه ، ولا يعبدونه ، ولا يعرفون ما يستحقه من الكمال الذي به يجب أن يعبد ،
بل الذي يعلم به أنه لا يستحق العبادة إلا هو . وهذا كله مبسوط في موضعه .

و أرسطو وأصحابه القدماء لم يثبتوا له «فعلاً» ، ولا جعلوه «مبدعاً» ، لبعدهم
عن معرفته . ولهذا كان في قولهم من الفساد ما يطول وصفه . ولكن ابن سينا
وأتباعه لما جعلوه «مبدعاً» ظهر في كلامهم مثل هذا التناقض .

والمقصود هنا الكلام على المنطق ، ومثلنا بهذا . إلا أن هذا من أشرف المطالب
الالهية التي يختصون هم بآياتها . والمقصود أن نبين أنه لا فرق بين «القياس
الشمولي» و «التمثيلي» إذا أُعطى كل منهما حقه .

ما أمكن إثباته بـ «قياس الشمول» كان إثباته بـ «التمثيل» أظهر

ثم إذا قدر أن ما ذكره يدلهم على أن «الواحد لا يصدر عنه إلا واحد» بهذا
الطريق أثبت ذلك بـ «قياس التمثيل» وكان أحسن . مثل أن يقال : «الواحد لا
يصدر عنه إلا واحد» فالأول لا يصدر عنه إلا واحد ، لأن الواحد بسيط ،
والبسيط لا يصدر عنه إلا بسيط ، كما أن الحار لا يصدر عنه إلا الحرارة ، والبارد
لا يصدر عنه إلا البرودة ، وأمثال ذلك مما يذكر في الطبيعيات .

ومن هنا قالوا في الآلهيات «الواحد لا يصدر عنه إلا واحد» . لكن (٢٠٥)
إذا أرادوا أن يثبتوا ذلك في الآلهيات بـ «قياس شمولى» ، وقدر صحته . أمكن
جعله «قياساً تمثيلاً» . وإن قدر أنهم عجزوا ، إما مطلقاً ، وإما في رب العالمين ،
لسكون 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 .

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 قُدر 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.

٥ 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»، فإنه قد يقال لهم: ما تعنون بـ «الصدور»؟ أتعنون به «استقلاله بصدور الأثر عنه»، أو «أن يكون سبباً في صدور الأثر بحيث إذ انضم إلى غيره حصل المؤثر التام»؟

إبطال كلية الوحدة

ليس في الوجود واحد يفعل وحده إلا الله وحده

١٥ 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. فإنه مشروط بالجسم الذي ينعكس الشعاع عليه، ومشروط بعدم المانع، كالسحاب، والسقف.

٢٠ وعلى هذا فليس في الوجود واحد يفعل وحده إلا الله وحده. قال تعالى: وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ - الذاريات ٥١ : ٤٩. قال مجاهد وغيره: تذكرون فتعلمون أن خالق الأرواح واحد.

قال تعالى: أَلَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةً وَخَلَقَ كُلَّ

إمتناع التولد عن الله تعالى

شَيْءٌ ۚ 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 ، وخلقه لكل شيء يناقض أن يتولد عنه شيء . وهو بكل شيء عليم ، وعلمه بكل شيء يستلزم أن يكون فاعلاً بارادته ، فإن « الشعور » فارق بين الفاعل بالارادة والفاعل بالطبع . فيمتنع مع كونه عالماً أن يكون كالأدور الطبيعية التي يتولد عنها الأشياء بلا شعور ، كالخار والبارد . فلا يجوز إضافة الولد إليه (٢٠٧) بوجه ، سبحانه . قال تعالى : وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَسَهُمُ وَخَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ ۚ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُصِفُونَ ۚ بَدِيعُ السَّمٰوٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ أُنۢبِئُكَ بِمَا لَمْ يَكُنۢ لَّهِ وَلَدٌ وَلَمْ يَكُنۢ لَّهُ صَاحِبَةٌ ۚ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ ۚ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ - الأنعام ٦ : ١٠١-١٠١ .

والذين قالوا : « إن العقول والنفوس صدرت عنه » خرقوا لله بنين وبنات بغير علم . فإن أولئك لم يكونوا يجعلون شيئاً من البنين والبنات مبدعة لكل ما سواه ، وهؤلاء يجعلون أحد البنين ، وهو « العقل » ، أبداع كل ما سواه ، ويجعلون « العقل » كالذكر ، و « النفس » كالأنثى . وهذا مما صرحوا به . وكانت العرب تنقرب بأنه خلق السموات والأرض ، وأحدثها بعد أن لم تكونا ، ولم يكونوا يقولون إنها قديمة أزلية معه ، لم تزل معه . وهذا مبسوط في موضع آخر .

والمقصود هنا أنهم لم يعلموا في الوجود شيئاً واحداً صدر عنه وحده شيء على سبيل الاستقلال . فصار قولهم « الواحد لا يصدر عنه إلا واحد » باطلاً في « قياس الشمول » وباطلاً في « قياس التمثيل » . لكن الغرض أنه لو أثبت هذا وأمثاله بـ « قياس الشمول » لكان إثباته بـ « قياس التمثيل » أولى .

وأيضاً ، فهذا الخار الذي يفعل الحرارة 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 .
وحيثئذ ، 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 ، ونزوه أن يشبهوه بالأحياء الناطقين .

شبهوا الرب
بالجمادات

وهذا الخذلان أصابهم في باب صفاته وأفعاله . فهم في باب الصفات يقولون : « إذا قلنا إنه حي ، عالم ، قادر ، مرید ، فقد شبهناه برأس 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 منفياً 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 يُقدر ذلك للمخلوق على أن يحدث لنفسه ما يصير به مشابهاً له من بعض الوجوه ، سواءً قيل إنه خالق أفعال المخلوقات أو لم يقل بذلك . فانه على الأول يكون هو الخالق لما فيه شبه له ، وحيثئذ فيطل قولهم . وعلى الثاني فيكون المخلوق بدون إعانة الخالق له يقدر على أن يحدث ما يشبه الرب ، 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، وإن صدر منه اثنان فمن وجهين»، أو قالوا: «هذا معلوم بالضرورة فلا يحتاج إلى دليل، فانه لا بد بين المصدر والصادر من مناسبة، والوجه الواحد لا يناسب اثنين»، قيل لهم: هذا يبطل قولكم في 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 بأشياء متنوعة 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 النصاري 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 الشبوتية 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

٣ 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 ثبوتى .

الوجود أكمل
من العدم

فيقال له : فعلى هذا التقدير قد شارك جميع الموجودات فى معنى « الوجود » ، وامتناز عنها بقيد عدمى ، وهو سلب كل ثبوت . وامتناز به كل منها عنه بما يخصه من الحقيقة الموجودة . ومعلوم أن الوجود أكمل من العدم ، وهم يسلون ذلك . فإذا اشترك اثنان فى الوجود ، وامتناز أحدهما عن الآخر بأمر وجودى ، والآخر لم يمتز إلا بأمر عدمى ، كان الممتناز بأمر وجودى أكمل من الممتناز بأمر عدمى ، لأنه شارك هذا فى الوجود المشترك ، وامتناز عنه بالوجود المختص ، وذلك لم يمتز عنه إلا بعدم كل وجود خاص . وسواء جعل الوجود المشترك « جنساً » أو « عرضاً عاماً » وجعل المميز بينهما « فصلاً » أو « خاصّة » فعلى كل تقدير يلزم أن يكون ما لم يمتز إلا بعدم دون ما يمتز بوجود .

قولهم فى غاية
الفساد

وهم يقولون : إنما فررنا إلى هذا من « التركيب » . فيقال : إن كان « التركيب » نقصاً لكان ما فررتم إليه شرّاً مما فررتم منه . فإن الذى فررتم إليه بوجوب أن لا يكون له وجود فى الخارج ، لأن الموجود الذى لا يختص بأمر ثبوتى لا يوجد إلا فى الأذهان ، لا فى الأعيان . وإذا قُدِّر ثبوته فى الخارج فكل موجود يمكن أكمل منه . فيلزم أن يكون كل مخلوق — ولو أنه ذرة أو بعوضة — أكمل من رب العالمين ، رب الأرض والسموات . والقول المستلزم هذا فى غاية الفساد .

١٥

فالحمد لله الذى هدانا لهذه المعرفة الحق (٢١٢) ويان ما التبس على هؤلاء الذين يدعون أنهم أكمل الناس — وهم أجمل الناس برب العالمين .

٢٠

والله تعالى أخبر عن المشركين ما ذكره فى سورة الشعراء من قوله : وَأَزَلَمْتِ الْجَنَّةُ لِلتَّاسِقِينَ « وَبَرَزَتْ لِلْجَاحِمِ الْغَاوِينَ » وَقِيلَ لَهُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ

حال من
سوى المشرق
بالخلاق

تَعْبُدُونَ ۖ مِنْ دُونِ اللَّهِ هَلْ يَنْصُرُونَكُمْ أَوْ يَنْصُرُونَ ۖ فَكَيْبِكُوا فِيهَا هُمْ
وَالْغَاوُونَ ۖ وَجُنُودُ إِبْلِيسَ أَتَجْمَعُونَ ۖ قَالُوا وَهُمْ فِيهَا يَخْتَصِمُونَ ۖ تَاللَّهِ
إِنْ كُنَّا لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ ۖ إِذْ نُسَوِّكُمْ رَبِّ الْعَالَمِينَ - الشعراء ٢٦ : ٩٠-٩٨ .
فهذا حال من سوى المخلوقات رب العالمين ، فكيف حال من فضل كل مخلوق على
رب العالمين ؟

٥

وإذا قيل : هم لم يفهموا ولم يقصدوه ، قيل : ونحن لم نقل إنهم تعمدوا مثل هذا
الباطل ، لكن هذا لازم قولهم ، وهو دليل على غاية فساد و غاية 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 فتلك مصيبة ۖ وإن كنت تدري فالمصيبة أعظم

كون لفظ « التركيب » مجعلاً يطلق على معان

وما فرّوا منه من « التركيب » قد تكلمنا عليه في غير هذا الموضع ، ويثبتنا أن
لفظ « التركيب » مجمل يراد به « تركيب الجسم من أجزاء كانت متفرقة فاجتمعت » ،
كتركيب « السكنجبين » وغيره من الأدوية ، بل ومن الأطعمة ، والأشربة ، والملابس ،
والمساكن ، من أجزاء التي كانت متفرقة فألف بينها وركّب بعضها مع بعض ١٥
(٢١٣) حتى صارت على الحال المركبة .

وقد يراد بـ « المركّب » ما لا يمتزج فيه أحد الاثنين بالآخر ، كما يقال : « ركب
الباب في موضعه » ، و « ركب المسمار في الباب » . وهذا « التركيب » أخص من
الأول ، وهو المشهور من الكلام . وقد قال تعالى : فِي أُنْثَىٰ مُّصَوَّرَةٍ مَّا شَاءَ رَكَّبَكَ
- الانفطار ٨٢ : ٨ . ومعلوم أن عاقلاً لا يقول إن الله تعالى « مركّب » بهذا المعنى
الأول ، ولا بالثاني .

وقد يقال « المركّب » على ما يمكن مفارقة بعض أجزائه لبعض ، كاختلاط
الإنسان وأعضائه . فإنها ، وإن لم يعقل أنها كانت مفارقة فاجتمعت ، بل خالق الله
عن بعض

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 بمضغه تراباً وبعضه هواءً، ففترقت أعضاؤه وأخلطه، وكذلك سائر الحيوان والنبات. ومعلوم أن عاقلاً لا يقول إن الله «مركب» بهذا الاعتبار.

وأما تسمية الواحد الموصوف بصفاته «مركباً» كتسمية الحى، العالم، القادر، الموصوف بالحياة، والعلم، والقدرة، «مركباً»، فهذا اصطلاح لهم لا يعرف في شيء من الشرائع ولا اللغات، ولا عقول جماهير العقلاء جعلوا هذا «تركيباً» ولا تسميته «مركباً».

فاذا قالوا: نحن نسميه «تركيباً» لأن فيه إثبات معاني متعددة لذات واحدة، ونحن نسمى ذلك «تركيباً»، ونقيم الدليل العقلى على امتناعه، قيل: إذا كان الأمر كذلك فالنظر في المعاني المعقولة لا فى الألفاظ (٢١٤) 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» فأنما هو «مركب» من أجزاء حسية، موجودة فى الخارج.

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.

وحينئذ فمن قال إن البارى «جسم»، وإن الجسم «مركب» من الأجزاء الحسية أو العقلية، كان الاستدلال على بطلان هذا «التركيب» استدلالاً مقبولاً ممن يقوله،

لا يسمى
الواحد
الموصوف
بصفاته
«مركباً»

ليس شيء
مركباً من
أجزاء عقلية

الصحيح أن
الجسم لا
تركيب فيه

٢٠

إطلاق
«الجسم»
عليه تعالى

فإن مطلوبه صحيح، لكن يبقى النظر هل يُحسن هذا المستدل الاستدلال عليه أو لا يحسنه.
وأما من قال: إنه ليس بـ «مركّب»، لا هذا التركيب، ولا هذا التركيب،
وإنما أسميه «جسماً» أو «جوهراً»، لأن «الجسم» و «الجوهر» عندي اسم لكل
موجود قائم بنفسه، فهذا. النزاع معه في اسم «الجسم» و «الجوهر» نزاع لفظي،
لا عقلي ولا شرعي. فإن الشرع لم ينطق بهذا الاسم، لا نفياً ولا إثباتاً؛ والعقل
إنما ينظر في المعاني، (٢١٥) لا في مجرد اللفظ. فالنظر مع هذا إما في إثبات كون
«الجسم» مركباً أحد التركيبين، وهذا بحث عقلي معروف؛ وإما في كون لفظ
«الجسم» في اللغة لكل مركّب، وهذا مركّب، وهذا بحث لغوي له موضع آخر.
وهؤلاء ليس مقصودهم بنفي «التركيب» هذا المعنى فقط، فإن هذا يوافقهم عليه
كثير من مشبّهة الصفات، لكن مقصودهم أنه لا يتصف بصفة ثبوتية أصلاً.
وأخذوا لفظ «التركيب» الذي وافقهم بعض أهل الكلام على نفي معناه، وتوسّموا
فيه حتى جعلوه أعمّ بما وافقهم عليه أولئك المتكلمون، ونفوه وصاروا كالجهمية
المحضة التي تنفي الأسماء والصفات، أو تثبتها على وجه المجاز.

دليل نفاة الصفات، والرد عليه

والمقصود هنا أن نقول: قولهم «المرصوف بالحياة، والعلم، والقدرة، مركّب
من هذا وهذا»، يقال لهم: سُمّوا هذا «تركيباً»، أو «تجسيماً»، أو ما شئتم من
الأسماء، فما الدليل على نفي هذا عقلاً أو سمعاً؟ قالوا: الدليل على ذلك أن كل
«مركّب» مفتقر إلى أجزائه، وجزؤه غيره. فـ «المركّب» مفتقر إلى غيره،
والمفتقر إلى غيره ليس واجباً بنفسه.

٢٠ فيقال: أجزاء هذا الدليل وألفاظه التي تسمونها «حدوداً» كلها ألفاظ مجملة تحتل
حقاً وباطلاً، واستعمال الألفاظ المجلّة في «الحدود» و «القياس» من باب السفسطة.

فيقال لكم: قد عرف أن لفظ «المركّب» مجمل، وأن المراد به هنا «ذات تقوم
بها صفات». (٢١٦) وحيثُ قد المراد بـ «الافتقار» «تلازم الذات والصفات» بمعنى

أنه لا توجد الذات إلا مع وجود صفتها الملازمة لها ، ولا توجد الصفة إلا مع وجود الذات الملازمة لها . ولو قدر أنه أريد بـ « التركيب » التركيب من الأجزاء الحسية أو العقلية مع تلازم الأجزاء ، فهذا معناه .

فإذا قيل : « كل مركب مفتقر إلى جزئه » ، إن عني به أنه يستلزم لجزئه ، وأنه لا يوجد إلا بوجود جزئه ، فهذا صحيح . فإن وجود المجموع بدون كل من آحاده ممنوع . 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 هي هو الصورة .

ثم قولكم « وجزؤه غيره » ، يقال : لفظ « الغير » يراد به ما كان مباحيناً للشيء ، وما يجوز مفارقه له ، وما ليس إياه . فإن أردتم أن جزء المجموع ما هو مباحين له ، فهذا باطل ، فإنه ممنوع أن يكون مباحيناً له مع كونه جزءاً منه . فيمنع أن يكون « غيراً » له بهذا الاعتبار . وإن قلتم : يجوز أن يفارقه ، فهذا ليس عام^٢ 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 عليه الافتراق بوجه من الوجوه . فامتنع أن تكون صفاته هذه « أغياراً » بهذا الاعتبار .

وإنما 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

١ - هكذا بالأصل : « ولا هي هو الصورة » ، ولعل في الكلام سقطاً .

٢ - عام : في الأصل « علم » ، « في أصلنا : « قدم العلم » ، والتصحيح من « شرح العقيدة الأصفهانية » .

بدونه « 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 غائية ، ولا صورية . أكثر ما في ذلك أن تكون الصفة مفتقرة إلى الذات افتقار الحال إلى محله القابل له . وهم يسمون القابل « علة قابلة » ، لكن فيما يحدث لها من المقبولات ، لا فيما يكون لازماً لها أولاً وأبداً . وإن قدر 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 يفتقر إلى العلة الأربع

ومع هذا فليس مجموع الذات والصفة مفتقراً إلى شيء من أنواع العلة الأربع ، لا إلى الفاعل ، ولا إلى الغاية ، ولا إلى القابل ، ولا إلى الصورة . فطل أن يقال : المجموع مفتقر إلى جزئه افتقار المعلول إلى علته بوجه من الوجوه ، لكن غايته أن فيه افتقار الصفة إلى الموصوف افتقار الحال اللازم لمحله إلى محله المستلزم له . فيقال لهم : وأي شيء في كونه « موجوداً بنفسه » ، لا فاعل له ، ما يوجب نفي هذا التلازم الذي سموه « افتقاراً » نحو ذاته وصفاته ؟

وقولهم : « ما افتقر إلى غيره لم يكن واجباً بنفسه » ، يقال لهم : قد علم أن المراد بـ « الافتقار » : التلازم ؛ والمراد بـ « الغير » : ما هو داخل في المجموع ، إما الذات وإما الصفات . ليس المراد به ما هو مبين له ، وما يجوز مفارقتها له ، وغايته أن يراد أن الصفة لا بد لها من الموصوف . فليس المراد افتقار المعلول إلى علته الفاعلة . وحيث أنه ليس في هذا التلازم الذي سمئتموه « افتقاراً » ، ولا في هذه الصفات التي سمئتموها « أغياراً »^١ (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 يفتقر إلى فاعل ولا علة فاعلة ، بل هو بنفسه وصفاته

١- أغياراً : في الأصل « اعتباراً » .

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 يكون الذات فاعلة وقابلة ، وذاك 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 سموا 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

فإن استدلووا على ذلك بحجتهم المعروفة المبنية على نفي « التركيب » ، فلا يمكنهم جعل ذلك مقدمة في نفس الدليل ، لأن هذا مصادرة على المطلوب ، وهو جعل المطلوب مقدمة في إثبات نفسه بعبارة أخرى . فانهم إذا نفوا « التركيب » عن « الواجب » بناءً على مقدمات ، منها أن الواحد لا يكون فاعلاً وقابلاً ، وأثبتوا هذه المقدمة بناءً على نفي « التركيب » ، كانوا قد أثبتوا كلاً من المقدمتين بالأخرى ، فلا تكون واحدة منهما ثابتة .

لا يمكن
إثبات كل
من المقدمتين
بالأخرى

(٢١٩) والدليل الدال على إثبات « واجب الوجود » دل على إثبات فاعل مبدع للممكنات ، والمبدع لها يمتنع أن يكون صفة قائمة بغيره . فإن ذلك الموصوف هو الفاعل حيث تدون مجرد الصفة ، وهذا « الواجب » الذي دلت عليه آياته ليس

مبدع
الممكنات هو
واجب الوجود

يفتقر إلى علة من العلة الأربع مع اتصافه بصفاته اللازمة له .

إذا جاز استلزام الذات للمفعولات فاستلزامها للصفات أولى

ومن أعظم تناقض هؤلاء أنهم يقولون : « الذات إذا استلزمت الصفات كان ذلك

مثال
لتناقضهم
العظيم

افتقاراً منها إلى الغير ، فلا تكون واجبة . » وهم يقولون : « إن الذات مستلزمة

لمفعولاتها المنفصلة عنها . » ولا يجعلون ذلك منافياً لوجوب وجودها بنفسها . فإن 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

امتناع كونه

فاعلاً بعد

أن لم يكن

بعد أن لم يكن فاعلاً ، وهذا ممتنع عندهم . وهذا أظهر المعقولات التي قهروا بها

المتكلمين — الجهمية ، والقدرية ، ومن وافقهم من الأشعرية ، والكلائية ، وأتباعهم .

١٠

ولم يميز الطائفتان بين « فاعل النوع » و « فاعل العين » .

ثم إذا جاز أن يفعل ، فـ « 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

١٥

من حنبلى ، وشافعى ، ومالكى ، وغيرهم ، إنما ألجأهم إلى ذلك فرارهم من « قيام

الحوادث بالتقديم » و « تسلسل الحوادث » . وهذان كل منهما غير ممتنع عند (٢٢٠)

هؤلاء الفلاسفة ؛ مع أن أولئك المتكلمين النفاة حججهم على النفي ضعيفة .

وجماهير المسلمين وطوائفهم على خلاف ذلك . والقول بأن « الخلق » غير

الخالق غير

المخلوق هو

مذهب

السلف

« المخلوق » هو مذهب السلف قاطبة . وذكر البخارى^١ فى كتاب « خلق أفعال العباد »

١ — البخارى : هو الامام أبو عبد الله محمد بن اسمعيل بن إبراهيم بن المغيرة بن بردزبه البخارى الشافعى . صاحب

« الجامع الصحيح » الذى هو أصح الكتب بعد كتاب الله . توفى بخراسان 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 . والفريرى أيضاً . صنفه بسبب ما وقع بينه وبين

الدعبل . وقد طبع فى مجموعة ثلاثة كتب : هو ، و « إعلام أهل المصر بأحكام ركعتى الفجر » ، شمس

الحق العظيم آبادى ، و « كتاب العلو » ، للذهبي ، فى مدينة دلهى بالهند . سنة ١٣٠٦ هـ .

أنه قول العلماء مطلقاً بلا نزاع. وهو قول أئمة الحديث وجمهورهم؛ وقول أكثر طوائف الكلام، كالهشامية، والكلابية، والكرامية؛ وقول جمهور الفقهاء من أصحاب أبي حنيفة^١، ومالك^٢، والشافعي^٣؛ وقول الصوفية، كما حكاها عنهم صاحب «التعريف لمذهب التصوف»^٤؛ وهو قول أهل السنة فيما حكاها البغوي^٥ صاحب «شرح السنة».

وحجة هؤلاء أنه لو كان «الخلق» غير «المخلوق» لكان إما قديماً وإما حادثاً. فإن كان قديماً لزم قدم «المخلوق»، فيلزم قدم العالم. وإن كان حادثاً فإنه يفتقر إلى «خلق» آخر، ويلزم التسلسل، ويلزم أيضاً كون الرب محلاً للحوادث.

فيقال لهم: جميع هذه المقدمات مما ينازعكم الناس فيها، ولا تقدرُونَ 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،

١ — أبو حنيفة: هو الإمام أبو حنيفة النعمان بن ثابت بن زوطى بن ماة الكوفي، مولى بنى تميم الله بن ثعلبة، صاحب المذهب وإمام أهل الرأي. كان من أذكيا بني 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 الأصمعي، صاحب «الموطأ» والمذهب المالكي. قال الشافعي: «إذا ذكر العلماء فمالك النجم». توفى سنة ١٧٩ هـ.

٣ — الشافعي: هو الإمام أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن السائب (صحابي) بن عبيد ابن عبد يزيد بن هاشم بن المطلب بن عبد مناف، صاحب «الأم»، والمذهب الشافعي، أخذ عن مالك وطبقته، كان يفتي وله خمس عشرة سنة، أول من صنف في أصول الفقه بإجماع. توفى سنة ٢٠٤ هـ بمصر.

٤ — «التعريف لمذهب التصوف»: لأبي بكر محمد بن إبراهيم البخاري الكلاباذي المتوفى سنة ٣٨٠ هـ. وصف فيه طريق التصوف وسيرة الصوفي، وبينها وكشف عن كلام المشائخ في التوحيد والصفات ما أمكن كشفه. وهو مختصر مشهور، قالوا فيه: «لو لا التعرف لما عرف التصوف». طبع بمصر، وقد ترجمه المستر آرييري بالانجليزية وطبعت بمطبعة جامعة كمبرج (إنكلترا).

٥ — البغوي: هو أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد الفراء البغوي الشافعي الملقب «بمحي السنة»، نسبة إلى «بغ» قرية قرب الهراء. المحدث، المفسر. توفى سنة ٥١٦ هـ. له تفسير «معالم التنزيل»، و«الجمع بين الصحيحين»، و«مصابيح السنة»، وفي الفقه «التهديب»، و«شرح السنة».

وكثير من الحنبلة ، والشافعية ، والمالكية ، والصوفية ، وأهل الحديث ، لهم .

وأما قولهم : « إن كان محدثاً افتقر إلى خلق آخر » ، فهذا أيضاً ممنوع . فانهم
يسلبون أن المخلوقات محدثة منفصلة (٢٢١) بدون حدوث « خلق » . فإذا جاز هذا في
الحادث المنفصل عن المحدث ، فلا أن يجوز حدوث الحادث المتصل به بدون « خلق »
بطريق الأولى والأخرى .

ولهذا كان كثير من هؤلاء ، أو أكثرهم ، هم يقولون : إن « الخلق » الذي قام به
« حادث » ، لا « محدث » ؛ ويقولون : ما قام به من « الفعل » حدث بنفس « القدرة »
و « الإرادة » ، لا يفتقر إلى « خلق » ، وإنما يفتقر إلى « الخلق » « المخلوق » ، و « المخلوق »
ما كان منفصلاً عنه . وكثير منهم يسمونه « محدثاً » ويقولون : هو « محدث » ، ليس
بـ « مخلوق » ، فإن « المخلوق » ما خلقه بائناً عنه . وأما نفس فعله ، وكلامه ، ورضاه ،
وغضبه ، وفرحه ، الذي يقوم بذاته بـ « قدرته » فإنه وإن كان « حادثاً » و « محدثاً »
فليس بـ « مخلوق » . وليس كل « حادث » ولا « محدث » « مخلوقاً » عند هؤلاء .

فإن قيل : النزاع في ذلك لفظي ، قيل : هذا لا يضرهم . فإن من سمى ذلك القائم
به « مخلوقاً » قالوا له : غايته أن « المخلوق » الذي هو نفس « الخلق » لا يفتقر إلى
« خلق » آخر . ولا يلزم من ذلك أن « المخلوق » الذي ليس بـ « خلق » لا يفتقر إلى
« الخلق » . فإن من المعقول أن « المخلوق » لا بد له من « خلق » . وأما « الخلق »
نفسه ، إذا جوز وجود « مخلوق » بلا « خلق » ، فتمجيز « خلق » بلا « خلق » أولى .
والمنازع لهم يجوز وجود كل « مخلوق » بلا « خلق » . فإذا جوزوا هم نوعاً منه بلا
« خلق » كان ذلك أولى بالجواز . والفرق بين نفس « الخلق » الذي به خلق « المخلوق »
وبين « المخلوق » معقول .

البحث في قيام الحوادث به تعالى

وكذلك احتجاجهم بامتناع حلول الحوادث لا ينفع الفلاسفة . فإن هذا إنما
نفوه لامتناع قيام الحادث (٢٢٢) بالتقديم . وهؤلاء الفلاسفة يجوزون قيام الحادث

القول بجواز
قيام الصفات
بالباري

بالقديم . ومن جَوِّز قيام الصفات بالبارى منهم جوز قيام الحوادث به ، مثل كثير من أساطينهم القدماء والمتأخرين ، كأبي البركات وغيره . فهذان قولان معروفان لهم . أما 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 .

قيام الصفات
به لا يستلزم
التسلسل

وعلى هذا فلا يلزم التسلسل . وإن لزم فأنما [هو]^١ تسلسل في الآثار ، وهو وجود كلام بعد كلام ، أو فعل بعد فعل . والنزاع في هذا مشهور . وإنما يعرف نفيه عن الجهمية ، والقدرية ، ومن وافقهم من كَلَّابِيٍّ ، وكرامِيٍّ ، ومن وافقهم من المتفهمة . وأما أئمة السلف ، وأئمة السنة ، فلا يمنعون هذا ، بل يجوّزونه ، بل يوجبونه ، ويقولون : « إن الله لم يزل متكلماً إذا شاء » ، بل يقولون : « إنه لم يزل فاعلاً ، يقوم به الأفعال الاختيارية بمشيئته وقدرته » . وهذا كله مبسوط في موضعه .

١٠

والمقصود هنا أنه يلزم من كونه « فاعلاً » قيام الصفات به ، فان « الفعل » أمر وجودي ، و « أن يفعل » من أقسام « الوجود » ، ووجود المخلوق المفعول بلا « خلق » ولا « فعل » ممتنع . وإذا قام « الخلق » به فـ « العلم » و « القدرة » لازمة « الخلق » ، وقيامهما^٢ به أولى .

يلزم من كونه
« فاعلاً » قيام
الصفات
الأخرى به

ولأنهم إن قالوا : يستلزم « المفعول » ولا يستلزم « الصفة » لكون الملزوم مفتقراً إلى اللازم ، فهذا من أعظم التناقض . وإن قالوا : إنه لا يستلزمه ، كان ذلك أدلّ على بطلان قولهم في الصفات والأفعال ، وكان الدليل يدل على قيام « الأفعال » به (٢٢٢) و « الصفات » ، وقيام « الصفات » به أولى من قيام « الأفعال » . فبطل ما نفوا به « الصفات » ، وسموه « تركيباً » .

بطلان ما
نفوا به
الصفات

و « الواحد » الذي قالوا إنه لا يصدر عنه إلا واحد ، هو الواحد المسلوب عنه الصفات كلها ، بل هو الوجود المقيد بكل سلب . وهذا لا حقيقة له إلا في الذهن . وأى موجود مخلوق قدّر فهو أكمل من هذا الخيال الذي لا حقيقة له في الخارج .

تناقضهم في
جمعهم بين
وصفه بالكمال
والنقصان

١ - لا يوجد « هو » في أصلنا ، والسياق يقتضيه .
٢ - في الأصل : « وقيامها » .

والتعظيم له إنما نشأ من اعتقاد أنه رب العالمين ، وأنه «واجب الوجود» ، ونحو ذلك من الصفات التي تظهر كمالها^١ . 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^٢ . وهذه المسائل الإلهية مبسوبة في موضعها^٣ .

رد القول بأن «قياس التمثيل» لا يفيد إلا الظن

والمقصود هنا الكلام على المنطق ، وما ذكره من «البرهان» ، وأنهم يعظمون «قياس الشمول» ، ويستخفون بـ «قياس التمثيل» ، ويزعمون 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 نتاج عن سالتين . ولا عن جزئيتين ، باتفاقهم . والكل لا يكون كلياً إلا في الذهن . فإذا عرف تحقق بعض أفراده في الخارج كان ذلك مما يعين على العلم بكونه كلياً موجباً . فإنه إذا أحس الإنسان ببعض الأفراد الخارجية انتزع منه وصفاً كلياً ، لا سيما إذا كثرت أفراده . فالعلم بثبوت الوصف المشترك لأصل في الخارج هو أصل العلم بالقضية الكلية . وحيداً أو «القياس التمثيلي» أصل

١ — هكذا في الأصل «كلها» ، وأدله : «كله» . ٢ — قد تكلم المصنف رحمه الله على هذه المسائل

الإلهية بزيادة البسط في كتابه «بيان موانع صريح العقول الصحيح المنقول» .

له «القياس الشمولي» ، إما أن يكون سبباً في حصوله ، وإما أن يقال : لا يوجد بدونه . فكيف يكون وحده أقوى منه ؟

تحقق الكلى
بضرب المثل
بفرد من
أفراده

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 أفراده الخارجة أمور كثيرة . وإذا أريد تحقق هذه الكلية في النفس ضرب لها المثل بفرد من أفرادها ، وبين انتفاء الفارق بينه وبين غيره ، أو ثبوت الجامع . وحيث يجد العقل بثبوت الحكم لذلك المشترك الكلى . وهذا حقيقة «قياس التمثيل» .

علم الكلى
مع العلم
بالمعين أكمل

ولو قدرنا أن «قياس الشمول» لا يفتقر إلى «التمثيل» ، وأن العلم بالقضايا الكلية لا يفتقر إلى العلم بمعين أصلاً ، فلا يمكن أن يقال : (٢٢٥) «إذا علم الكلى مع العلم بثبوت بعض أفراده في الخارج كان أنقص من أن يعلمه بدون العلم بذلك المعين» ؛ فإن العلم بالمعين ما زاده إلا كمالاً . فتبين أن ما نفوه من صورة «القياس» أكمل مما أثبتوه .

ما ذكرناه من تضعيف «قياس التمثيل» هو من كلام متأخريهم
واعلم أنهم في المنطق الإلهي بل والطبيعي غيروا بعض ما ذكره أرسطو ، لكن ما زادوه في الإلهي خير من كلام أرسطو ، فاني قد رأيت الكلامين . وأرسطو وأتباعه في الآلهيات أجهل من اليهود والنصارى بكثير كثير . وأما في الطبيعيات فغالب كلامه جيد . وأما المنطق فكلامه فيه خير من كلامه في الإلهي .

وما ذكرناه من تضعيف «قياس التمثيل» والاحتجاج عليه بما ذكرناه هو من كلام متأخريهم لما رأوا استحصال الفقهاء له غالباً . والفقهاء يستعملونه كثيراً في المواد الظنية . وهناك الظن حصل من المادة ، لا من صورة القياس . فلو صوروا تلك المادة بـ «قياس الشمول» لم يفد أيضاً إلا الظن . لكن هؤلاء ظنوا أن الضعف من جهة الصورة ، فجعلوا صورة قياسهم يقينياً ، وصورة قياس الفقهاء ظنياً .

سبب جعلهم
صورة قياس
الفقهاء ظنياً

ومثاوه بأمثلة كلامية ليقرروا أن المتكلمين يحتاجون علينا بالأقيسة الظنية، كما مثلوه من الاحتجاج عليهم بأن «الفلك جسم أو مؤلف، فكان محدثاً قياساً على الإنسان وغيره من المولّدات»، ثم أخذوا يضعفون هذا القياس؛ لكن إنما ضعفوه بضعف مادّته: فإن هذا الدليل الذي ذكره الجسميّة والقدرية ومن وافقهم من الأشعرية وغيرهم على حدوث الأجسام أدلة ضعيفة لأجل مادّتها، لا لكون صورتها ظنيّة. ولهذا لا فرق بين أن يصورها بصورة «التمثيل» أو «الشمول».

والآمدى ونحوه من يصف في الفلسفة ويكره التمثيل بمثل هذا (٢٢٦) لما فيه من التشنيع على المتكلمين، فيمثل بمثل 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 يسألون أنه يفيد اليقين إذا كان حاصراً. وإذا كان كذلك فإنه يمكن حصر المشترك في أقسام لا يزيد عليها وإبطال التعليل بجميعها إلا بواحد. وإن لم يمكن ذلك لم يمكن جعل ذلك المشترك «حداً أو وسطاً»، فلا يفيد اليقين، ولو استعمل فيه «قياس الشمول».

جواب اعتراضهم على «السبب والتقسيم» بقولهم (ص ٢١٠ س 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^٤ التسلسل. وحينئذ فلا يمتنع أن

١ و ٢ - في الأصل بالترتيب: «الخارجي»، و«لخارجي»، و«لغير خارجي». ٣ - بالأصل «لم يزل».

تعلم أن الحكم في هذا الأصل المدين 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 المنصوص عنه ، فإنه دائماً يعلل بـ «العلل القاصرة» . وهو اختيار أبي الخطاب^١ 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 وأمثالها ، 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 اللاحاق ، 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 وغيرها فيها ؛ ويعلل اختصاص الهدى 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

الفائدة
الأول : قصر
الحكم على
مورد النص

١ - أبو الخطاب : هو محفوظ بن أحمد بن الحسن بن أحمد الكلوذاني (نسبة إلى «كلواذى» قرية ببغداد) ثم الأزجي . شيخ الحنابلة ، تلمذ 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 ، فقيل له : «ما فعل الله بك ؟» فأشدد .

أتيت ربي بمثل هذا * فقال : ذا المذهب الرشيد

محفوظ ! نعم في الجنان حتى * يفتلك السائق الشهيد

الأحكام يثبت بالنص يقول : إنها معللة بـ «علل قاصرة» ، لكن إنما يعمل بـ «العلة المتعدية» نص يتناول بعض أنواع الحكم ، فيعمل ذلك الحكم بعلة تتعدى إلى سائر النوع الذى دلّ على ثبوت الحكم 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 الالحاد والشناعة ، وأنصر لقول من يقول : إن الشرع جميعه إنما شرع لحكمة ورحمة ، (٢٣٨) لم 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 لخارج مشترك — أن يكون الحكم فى كل أصل لخارج مشترك .

جواب قولهم (ص ٢١٠ ، س ٦٠٣) :

« وإن ثبت لخارج فن الجائز أن يكون لغير ما أبدى ، وإن لم يطلع عليه مع البحث عنه ، الخ .

قوله : « وإن ثبت لخارج ، فن الجائز أن يكون لغير ما أبدى » وإن لم يطلع عليه مع البحث عنه ، بخلاف «الحسنيات» . فيقال : إما أن يكون «التقسيم» فى «العقليات» قد يفيد اليقين ، وإما أن لا يفيد بحال . فان كان الأول بطل جميعهم الشرطى المنفصل ، من صور القياس البرهانى . وإن كان الثانى بطل كلامهم هذا . ومعلوم أن هذا أحق بالاطلاق من ذلك . فان القائل إذا قال : «الوجود»^٢ 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

١ - لغير ما أبدى : تقدم فى ص ٢١٠ ، س ٤ ، وطبع هناك « لغير ما أبدى » ، وهو خطأ ، وهذا هو الصواب .

٢ - مع : فى الأصل « يقع » ، وهو من تحريف الناسخ .

٣ - فى الأصل : « الموجود » ، وأصل الصواب « الوجود » .

الثانية : معرفة
حكمة التشريع

لا يلزم كون
الحكم فى كل
أصل لخارج
١٠

إمكان العقل
حصر أقسام
«العقليات»

١٥

لكلى عقلى ، بل « الوجود »^١ أعم الكليات . وإذا أمكن العقل أن يحصر أقسامه فحصر أقسام بعض أنواعه أولى . وهم يسلمون هذا كله ، وهذا هو العلم الأعلى عندهم . فكيف يقولون : إن « السهر والتقسيم » لا يفيد اليقين ؟
تمثيل « التقسيم الحاصر » فى مسألة « الرؤية »

إمكان الرؤية
لكل موجود

(٢٢٩) ثم إذا اختلف الناس فى « ما يحوز 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 » مسبوقاً بالعدم ، أو « ممكناً » يقبل العدم ، كان قول من عاّل إمكان الرؤية بما يشترك فيه القديم والحادث^٢ ، والواجب والممكن ، أولى من هذا .
١٠ فان الرؤية وجود محض ، وهى إنما تتعلق بوجود ، لا بعدم . فما كان أكمل وجوداً ، بل كان وجوده واجباً ، فهو أحق بها مما يلزمه العدم . ولهذا يشترط فيها النور الذى هو بالوجود أولى من الظلمة . والنور الأشد كالشمس لم يمتنع رؤيته لذاته ، بل لضعف^٣ الأبصار . فهذا يقتضى أننا نعجز عن رؤية الله مع ضعف أبصارنا . ولهذا لم يطلق موسى رؤية الله فى الدنيا . لكن لا يمتنع أن تكون رؤيته ممكنة ، والله قادر على تقوية أبصارنا لئلا نراه . ١٥

لا تنفى
مسميات
الألفاظ
المجتمعة بالشرع

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 . فاذا 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 وظن الظان أن فى العقل ما يناقضة ، لا بد أن يكون إحدى مقدماته باطلة . ٢٠

فاذا قال : « لو روى لكان متحيزاً » ، (٢٢٠) أو جسمياً ، أو كان فى جهة ، أو كان ذا لون ، وذلك منتفٍ عن الله ، قيل له : جميع هذه الألفاظ مجتمعة لم يأت شرع بنفى

١ - فى الأصل « الموجود » ، ٢ - فى الأصل « الحدث » ، ٣ - فى الأصل « بضعف » .

مسماهما حتى تنفى بالشرع . وإنما ينفيها من ينفيها بالعقل فيستفسر عن مراده ، إذ البحث في المعاني المعقولة ، لا في مجرد هذه الألفاظ .

- فيقال : ما تريد بأن المرثى لا بد أن يكون « متحيزاً » ؟ فإن « المتحيز » في لغة العرب التي نزل بها القرآن يُعنى به « ما يحوزه غيره » ، كما في قوله تعالى : أَوْ مُتَحِيزًا إِلَىٰ فِتْنَةٍ - الأنفال ٨ : ٦ . فهذا تحيزٌ موجودٌ يحيط به [موجود غيره]^١ إلى موجودات تحيط به ، وُسُي « متحيزاً » لأنه تحيزٌ من هؤلاء إلى هؤلاء . والمتكلمون يريدون بـ « المتحيز » « ما شغل الحيز » ، و « الحيز » عندهم « تقدير مكان » ، ليس أمراً موجوداً . فالعالم عندهم « متحيز » ، وليس في حيز وجودي ، و « المكان » عند أكثرهم وجودي . فإذا أريد بـ « المتحيز » ما يكون في حيز وجودي منعت المقدمة الأولى ، وهو قوله : « كل مرثى متحيز » ، فإن سطح العالم يمكن أن يرى ، وليس في عالم آخر . وإن قال : ١٠ بل أريد به « لا بد أن يكون في حيز » ، وإن كان عديمياً . قيل له : العدم ليس بشيء ، فمن جعله في الحيز العدمي لم يجعله في شيء موجود . ومعلوم أنه ما ثم وجود إلا الخالق والمخلوق . فإذا كان الخالق بائناً عن المخلوقات كلها لم يكن في شيء موجود . وإذا قيل : « هو في حيز معدوم » كان حقيقته أنه ليس في شيء . فلم قلت : إن هذا محال ؟^٢ وكذلك إذا قال : « يلزم أن يكون جسماً » ، ففيه إجمال تقدم التنبيه (٢٣١) عليه .^٣ لفظ « الجسم »
- وكذلك إذا قال « في جهة » ، فإن « الجهة » يراد بها شيء موجود ، وشيء معدوم . ما يراد : « الجهة » .
- فإن شرط في المرثى 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 هالك « جهة » وقلت « هو في جهة » على هذا التقدير ، منعت انتفاء اللازم ، وقيل لك : العقل والسمع يدلان على ثبوت هذا اللازم ، لا ٢٠

١ - لا يوجد في أصلنا « موجود غيره » ، وإنما أضفنا ذلك ليستقيم المعنى .

٢ - وقد أوضح هذا المقام في « موافقة العقل للعقل » ، ج ٤ ، ص ٦٩ ، بقوله : فكأنك قلت : « المتحيز ليس في غيره » . وحيث فلا نسلم لك امتناع كون الرب متحيزاً . اهـ .

٣ - وذلك في مبحث « كون لفظ « التركيب » مجعلاً يطلق على معان » ، اطالع ص ٢٢٣-٢٢٥ .

على انتفاء .

وهذا « التقسيم » مثلنا به في مسألة « الرؤية » ، فإنها من أشكال المسائل العقلية ، كون هذه من أشكال المسائل العقلية
وأبعدها من قبول « التقسيم » المنحصر . ومع هذا فإن حصر الأقسام فيها ممكن ،
فكيف يغيرها ؟

وحيثُ ، 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 مشي الرؤية من أصحاب أحمد وغيرهم ، كأبي الحسن الراغبني^٤ ؛ أو لا يعين المصحح ، بل يجعل قدراً مشتركاً ،

الخلاف في المصحح للرؤية ١٠

١ — الأشعرى : هو الامام أبو الحسن علي بن إسماعيل بن إسحاق بن سالم البصري ، من ذرية أبي موسى الأشعري الصنعائي المشهور . والأشعرى نسبة له . أشعر ، أحد أجداده قد ولد والأشعر على بدنه ، انتهت إليه الرئاسة في الكلام ، رئيس الطائفة الأشعرية . نشأ على الاعتزال ، ثم رجع عنه ، ورد على المعتزلة ، وانتصر لمذهب أهل السنة والجماعة ، وقد تبعه كثير من العلماء ، توفي على الأشهر سنة ٣٢٤ هـ . وصنف تصانيف كثيرة ، آخرها « الآبانة في أصول الديانة » ، ط . حيدر آباد ، سنة ١٣٣١ هـ ، ثم بمصر .

٢ — القاضي أبو بكر : هو محمد بن أبي بكر الباقلاقي المتكلم ، من أتباع الأشعري ، سبقت ترجمته ، بص ١٤٢ .

٣ — ابن كلاب : هو أبو محمد عبد الله بن سعيد « ابن كلاب » (كـ 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 » ، أشدة مجادته في مجلس المناظرة ، وهو لقب له مأخوذ من « الكلاب » (كـ رمان) : المهاز ، وهو الحديد التي على خف رائض الخيل أو راكبها ، وهذا كما يقال : فلان ابن بجديتها ، لا أن « كلاباً » . جد له كاطن — أفاضه الزبيدي في « تاج العروس » . ونقول : ولهذا يصح قولنا « الكلابي » ، مكان « ابن كلاب » ، كما سماه الشهرستاني في « الملل والنحل » ، فقال « عبد الله بن سعيد الكلابي » ، كما أن لفظ « الكلابي » يطلق أيضاً على أحد من « الكلابية » .

٤ — أبو الحسن الراغبني : هو علي بن عبيد الله بن نصر بن السري ، الفقيه الحنبل ، شيخ الحنابلة وواعظهم وأحد أعيانهم . كان متقناً في علوم شتى من الأصول ، والفروع ، والوعظ ، والحديث ، وصنف في ذلك كله .

كـ «التقسيم» الحاصر. وهو أيضاً يفيد اليقين، (٢٢٢) كما قد بسط في موضعه.

وإذا كانت مشكلة 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. والاول 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 تتوقف على غيره، ولا يجعله غيره متصفاً بصفات الكمال. لأن من جعل غيره كاملاً فهو أحق بالكمال منه، وغيره مخلوقه، ويمتنع أن يكون مخلوقه أكمل منه، بل ويمتنع أن يكون هو الذي أعطاه صفات الكمال، لأن ذلك يستلزم الدور القبلي. أو غير ذلك من الأدلة التي بسطت في غير هذا الموضع.

وهم في كلامهم في جنس «القياس» لم يتعرضوا لآحاد المسائل، ونحن 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 (٢٢٣) تلك 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 بنفي كل نقص عنه من نفيه عن سائر الموجودات.

• جواب قولهم (ص ٢١٠، س ٦-٧):

«وإن كان منحصراً فمن الجائز أن يكون معللاً بالجموع، أو ببعض الذي لا تحقق له في القرح،

(بقية التعليق السابق) من مصنفاته في أصول الدين «الايضاح» مجلد. توفي بغداد سنة ٥٢٧ هـ - من شذرات الذهب. تنبيه: مر ذكره في ص ١١٩، س ٩، وعلقنا عليه هناك تعليقا مبهماً، فهذا وقاؤه، والله الحمد.

إمكانه في
المسائل الظنية
من الفقه

وأما قولهم : « إذا انحصرت الأقسام فن الجائز أن يكون معللاً بالمجموع ، أو ببعض الذي لا يتحقق له في الفرع » ، فيقال : هذا يمكن في بعض الصور ، كالمسائل الظنية من الفقه أو غيره . إذا قيل : « خيار الآلة المستتقة تحت العبد » ، كقصة بريرة^١ ، إما أن يكون ثبت لكونها كانت تحت ناقص ، وإما أن يكون لكونها ملكة نفسها ، أمكن أن يقال : « وإما أن يكون لمجموع الأمرين » .

يمكن العلم بنفي
التماثل بما
يختص الأصل

لكن تعليله بما يختص الأصل — سواء كان هو المجموع ، أو بعض منه — إنما يمكن العلم بنفيه ، كما يمكن العلم بنفيه 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 » .

القديم واجب
بنفسه أو لازم
للاوجب بنفسه

وكذلك إذا قيل : القديم لا يجوز عدمه ، لأن قدمه إما بنفسه ، (٢٢٤) 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 لاقتصر إلى فاعل . فالقديم إما واجب بنفسه ، وإما لازم للواجب بنفسه . وكلاهما ممتنع لعدم ، لأنه يستلزم عدم الواجب بنفسه ، ولو عدم لكان قابلاً لعدم ، فلا يكون واجباً بنفسه . ولهذا اتفق العقلاء على هذا ، وهو أن القديم إما موجود واجب بنفسه ، وإما لازم لما هو كذلك .

١٥

١ — بريرة : مشتقة من « البريرة » ، وهو نهر الأراك ، أمم أمة كانت لناس 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 : « اشتريت بريرة ... فأعتقتها . فدعاها النبي صلى الله عليه وسلم فخيرها من زوجها . فقالت : لو أعطاني كذا وكذا ما ثبت عنده . فاختارت نفسها » . وعن ابن عباس : « كان زوج بريرة عبداً أسود يقال له مغيث عبداً لبني فلان . كأنني أنظر إليه يطوف وراءها في سكك المدينة » .

فإذا قال القائل : « لو كانت الأفلاك قديمة لامتنع عدمها ، لكن عدمها ممكن بالأدلة الدالة عليه ، فلا تكون قديمة » ، لم يجز أن يقال : « بل القديم لا يجوز عدمه لعلّة 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 ادّعى قديماً موجوداً بغيره ، وقال إنه مع هذا يمكن عدمه ، فقولُه 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 ، فقيل « الوجود والعدم ، ولكن وجب لها الوجود من غيرها » .

وقد تبين بطلان هذا في غير (٢٣٥) هذا الموضع ، ويُبين أن هذا قول مخالف لجميع العقلاء . حتى أرسطو وأتباعه لا يكون عندهم « ممكناً » إلا المحدث الذي يمكن وجوده وعدمه . أو حتى 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 ، وموافقتهم فيما أخطئوا فيه وكان كفراً في الملل ، ومع تناقضهم ومخالفة جميع العقلاء .

وأما قولهم بـ « ثبوت الحكم مع المشترك في صورة مع تخلف غيره من الأوصاف المقارنة له في الأصل مما لا يوجب استقلاله بالتعليل لجواز أن يكون الحكم في تلك معللاً بعلّة أخرى » ، فيقال : هذا غلط . وذلك أنه متى ثبت الحكم مع المشترك في

صورة تتمتع أن تكون الأوصاف الزائدة المقارنة له في الأصل مؤثرة في الحكم مع تخالف غيره من الأوصاف. فإنها مختصة بالأصل ، فلو كانت مؤثرة لم يجز أن يوجد الحكم في غير الأصل. وحيث أنه فسد ما لا يؤثر. والصورة الأخرى قد ثبت فيها وجود المشترك.

وَأَمَّا إِمْكَانُ وجود وصف آخر مستقل بعلة فهذا لا بد من نفيه ، إما بدليل قاطع ، أو ظاهر ، أو بأن الأصل عدمه ، ويكون « القياس » حيث أنه يقينياً أو ظنيّاً . والكلام فيما إذا حُصرت أقسام العلة ، ونفي التعليل عن كل منها إلا واحد . والنفي قد يكون لنفي التعليل بها من الأصل ، وقد يكون لنفي التعليل مطلقاً . فالأول (٢٣٦) يحتاج معه إلى الثاني في تلك الصورة ، وأما الثاني فهو يتناول النفي في تلك الصورة وغيرها .

وقولهم : « وإن كان لا علة له سواء فحاش 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 ، فمع بعده 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 ، وليتصور للفرع 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 ثبت به العلة من « الدوران والمناسبة » وغير ذلك إذا أخذ معه « السبر 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 يفترقان في مثل هذا الحكم ، ومساوى المساوى (٢٣٧) مساوي ، والعلم بالمساواة والمماثلة مما 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 إن قيل : إن حركة الكواكب تحدث شيئاً بعد شيء ، قيل : وسائر الحركات كذلك .

وبالجملة ، فقد بينا أن كل «قياس» لا بد فيه من قضية كلية إيجابية ، وبيننا أن تلك القضية لا بد أن يعلم صدق كونها كلية . وكل ما به يعلم ذلك [به] ' يعلم أن الحكم لازم لذلك الكلي المشترك . فيمكن جعل ذلك الكلي المشترك هو الجامع بين الأصل والفرع . فكل «قياس شمول» يمكن جعله «قياس تمثيل» . فإذا أفاد اليقين لم يزد «التمثيل» إلا قوة .

إذا علمت إحدى المقدمتين بنص 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 فـ «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 بياض ، 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 . فإن القضية اليقينية : « ما علم أنها حق علماً يقينياً » . فإذا علم بدليل قطعى أن المعصوم لا يقول إلا حقاً ، وعلم بالضرورة أنه قضى بهذه القضية الكلية ، كما قضى بـ « أن الله بكل شيء عليم » ، و « أن الله خالق كل شيء » ، و « أنه لا نبي بعده » ، ونحو ذلك من القضايا الخبرية التي علم بالضرورة أن المعصوم أخبر بها عامة كلية ، كان هذا من أحسن الطرق في حصول اليقين . وهذا الطريق لا يدخل في « قياسهم البرهاني » ، ولكن هذا لما كان مبنيّاً على مقدمات سمعية لم تقرها في هذا الموضع لم نحتاج به عليهم ، بل احتججنا عليهم بما يسلبونه .

ضلالهم في جعل القضايا النبوية غير يقينية

وما يتناه بمجرد العقل من أن قولهم « العلوم الكسبية لا تحصل إلا بقياسهم البرهاني » قول باطل ، بل هو من أبطل الأباطيل . هذا في جانب النقي .^١

المقام الرابع

(المقام الإيجابي في الأقيسة والتصدقات)

(في قولهم : إن القياس يفيد العلم بالتصدقات)

فصل

وأما المقام الثانى ، وهو المقام الرابع من المقامات الأربعة المذكورة أولاً . وهو أدق المقامات .

كونه أدق المقامات

١ - بالهامش هنا : « يتلوه الورق الأبيض ، أوله : « وواضع المنطق » . وذلك الورق لا يوجد في الكتاب .

تبصرة على ما تقدم من المقامات

فإن ما نهينا عليه خطأهم في منع إمكان «التصور» إلا بـ «الحد»، بل ومن أنفى دعوى حصول «التصور» بـ «الحد». وبقي انحصار «التصديق» فيما ذكرناه من «القياس» مدركة قريب، والعلم به ظاهر، وخطأ المنطقيين فيه واضح بأدنى تدبر. وإنما يلتبسون 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 التامة الخبرية التي يسمونها «القضية» و«التقييد الجزئي»، أو جعل «الحد» هو خبر المبتدأ المفرد وإن كان له صفات تقيده وتميزه. ١٠ فانه إذا قال: «ما الانسان؟» فقيل: «الحيوان الناطق»، أو قيل: «الانسان الحيوان الناطق»، فقد يقال: الحد هو قولك: «الانسان هو الحيوان الناطق»؛ وقد يقال: بل الحد «الحيوان الناطق». وهذا في حكم المفرد، وليس هذا كلاماً تاماً يحسن السكوت عليه إن لم يُقدّر له مبتدأ يكون خبراً عنه، أو جعل مبتدأ خبر محذوف. ومن جعل هذا وحده هو الحد، وجعله بمجرد يفيد تصور الحقيقة، فقوله ١٥ أبعد عن الصواب.

المقام الثالث

وبعد ذلك قولهم: إن شيئاً من «التصديقات» المطلوبة لا ينال (٢٤٠) إلا بما ذكرناه من «القياس». فإن هذا النفي 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 ٢٠ «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 متدتمين يفيد

« النتيجة » هو أمر صحيح في نفسه .

كون القياس المنطقي عديم التأثير في العلم

لكن الذى يبينه نظار المسلمين في كلامهم على هذا المنطق اليونانى المنسوب إلى أرسطو صاحب التعاليم أن ما ذكروه من صور « القياس » وموادّه ، مع كثرة التعب العظيم ، ليس فيه فائدة علمية . بل كل ما يمكن علمه بـ « قياسهم » المنطقي يمكن علمه بدون « قياسهم » المنطقي ، وما لا يمكن علمه بدون « قياسهم » لا يمكن علمه بـ « قياسهم » . فلم يكن في « قياسهم » لا تحصيل العلم بالمجهول الذى 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 ، فيسه إتعاب الأذهان ، وتضييع الزمان ، وكثرة الهذيان .

والمطلوب من الأدلة والبراهين بيان العلم ، وبيان الطرق المؤدية إلى العلم . وقالوا (يعنى نظار المسلمين) : هذا 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 بسعى معتدل . وإذا قُيُض 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 .

ولهذا حكى من كان حاضراً عند موت إمام المنطقيين في زمانه الخونجى صاحب « الموجز » و « كشف الأسرار » وغيرهما أنه قال عند موته : « أموت وما

١ — الخونجى : هو القاضى أفضل الدين محمد الخونجى المتوفى سنة ٦٤٩ هـ ، وقد تقدمت هذه الحكاية عنه مع

ترجمته في ص ١١٤ .

ليس في
المنطق
فائدة علمية

كونه من
الأسباب
المعوقة عن
حصول العلم

قال أحد
أئمتهم عند
موته : ما
علت شيئاً

عليت شيئاً إلا على بأن «الممكن يفتقر إلى الواجب»؛ ثم قال: «الافتقار وصف سلبي. أموت وما عليت شيئاً».

فهذا حالهم إذا كان منتهى أحدهم الجهل البسيط. وأما من كان منتهاه الجهل المركب فكثير. والواصل منهم إلى علم يُشبهونه^١ 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^٢ 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 حدها، 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 حدّ «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 - يشبهونه: كما في «س»، وفي أصلنا: «يشبهون».

٢ - الفطرية: في أصلنا: «الفطرة»، وفي «س»: «النظرية».

تعديباً له بلا فائدة . وقد لا يفهم هذا الكلام ، وقد يعرض له فيه إشكالات .

« الدليل » ما كان موصلاً إلى المطلوب

فكذلك « الدليل » و « البرهان » . فان الدليل هو المرشد إلى المطلوب والموصل إلى المقصود . وكل ما كان مستلزماً لغيره فانه يمكن أن يستدل به عليه . ولهذا قيل :
الدليل ما يكون النظر الصحيح فيه موصلاً إلى علم أو ظن . وبعض المتكلمين يخص لفظ « الدليل » بما يوصل إلى العلم ، ويسمى ما يوصل إلى الظن « أمانة » . وهذا اصطلاح من اصطلاح عليه من المعتزلة (٢٤٣) ومن تلقاه عنهم .

فالمقصود أن كل ما كان مستلزماً لغيره بحيث يكون ملزوماً له فانه يكون دليلاً عليه وبرهاناً له ، سواءً كانا وجوديين أو عدميين ، أو أحدهما وجودياً والآخر عدمياً . فأبدأ الدليل ملزوم للدلول عليه ، والمدلول لازم للدليل .^{١٠}

ثم قد يكون الدليل مقدمة واحدة متى علمت علم المطلوب . وقد يحتاج المستدل إلى مقدمتين ، وقد يحتاج إلى ثلاث مقدمات ، وأربع ، وخمس ، وأكثر ، ليس لذلك حدّ مقدر يتساوى فيه جميع الناس في جميع المطالب . بل ذلك بحسب علم المستدل الطالب بأحوال المطلوب ، والدليل ، ولوازم ذلك وملزوماته ..

اختلاف عدد المقدمات باختلاف علم المستدل

فإذا قُدر أنه قد عرف ما به يعلم المطلوب إلا مقدمة واحدة كان دليلاً 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 يحتج إلى أن يقال : « كل نبيذ مسكر » و « كل مسكر خمر » ، ولا أن يقال : « كل مسكر خمر » و « كل خمر حرام » . فان هذا كله معلوم له ، لم يكن يخفى عليه إلا أن اسم « الخمر » هل هو مختص ببعض المسكرات كما ظنه طائفة من علماء المسلمين ، (٢٤٤) أو هو شامل لكل مسكر . فإذا ثبت له عن صاحب الشرع

مثال من يحتاج إلى مقدمة واحدة

٢٠

٢-١ - في أصاننا : « قابلاً للدليل ملزوم للدلول عليه . والمدلول لازم للدليل » ، والتصحيح من « س » .

أنه جعله عامّاً لا خاصّاً حصل مطلوبه . وهذا الحديث في صحيح مسلم ، ويروى بلفظين : « كل مسكر خمر ، وكل مسكر حرام » .

ولم يقل : « كل مسكر خمر ، وكل خمر حرام » كالنظم اليوناني ، وإن كان روى في بعض طرق الحديث فليس بثابت^١ . فان النبي صلى الله عليه وآله 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 عاتمة المطالب الالهية التي تُقرّر الايمان بالله ورسله واليوم الآخر ، فهو صلى الله عليه وسلم أعلم الخلق بالحق وأحسنهم بياناً له .

فعلم أنه ليس جميع المطالب يحتاج إلى مقدمتين ، ولا يكفي في جميعها مقدمتان^٢ ، بل يذكر ما يحصل به البيان والدلالة ، سواء كان مقدمة ، أو مقدمتين ، أو أكثر . وما قصد به هدى عاماً^٣ كالقرآن الذي أنزله الله بياناً للناس يذكر فيه من الأدلة ما ينتفع به الناس عاتمة .

وأما ما قد يعرض لبعض 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^٤ ، كدعائه لنفسه ، ومخاطبة شخص معين له بما يناسب حاله ، ونظيره هو فيما يخص حاله ، ونحو ذلك .

وأيضاً فما يذكرونه من (٢٤٥) « القياس » لا يفيد إلا العلم بأمر كلية ، لا يفيد العلم بشيء معين من الموجودات ، ثم تلك الأمور الكلية يمكن العلم بكل واحد منها بما هو أيسر من « قياسهم » ، فلا تعلم كلية بـ « قياسهم » إلا والعلم بحزمياتها يمكن بدون

١ - تقدم بيان تخرج الحديث بهذا اللفظ على ص ١١١ ، وكلام المصنف عليه باللبس ، ص ١١١-١١٢ .

٢ - مقدمتان : بدون التعريف كما في دس ، وبأصلنا : « المقدمتان » .

٣ - هدى عاماً : بالنصب في أصلنا وفي دس ، فان كان نائب فاعل لـ « قصد » فعوضه الرفع .

٤ - تختص بصاحبه كما في دس ، وفي أصلنا : « يختص لصاحبه » .

« قياسهم الشمولي » ، وربما كان أيسر . فإن العلم بالمعيّنات قد يكون أبين من العلم بالكليات . وهذا مبسوط في موضعه .

ليس في قياسهم إلا صورة الدليل من غير بيان صحته أو فساد

والمقصود هنا أن المطلوب هو العلم ، والطريق إليه هو الدليل . فمن عرف دليل مطلوبه عرف مطلوبه ، سواءً نظمه بقياسهم أم لا . ومن لم يعرف دليله لم ينفعه قياسهم . ولا يقال إن قياسهم يعرف صحيح الأدلة من فاسدها ، فإن هذا إنما يقوله جاهل لا يعرف حقيقة قياسهم . فإن قياسهم ليس فيه إلا شكل الدليل وصورته . وأما كون الدليل المعين مستلزماً لمدلوله فهذا ليس في قياسهم ما يتعرض له بنفى 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 نبّه عليه في موضع آخر .

الحقيقة المعسرة في كل دليل هو « اللزوم »

والمقصود هنا أن الحقيقة المعسرة 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 : آمُ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ آمُ هُمُ الْخَالِقُونَ - الطور ٥٢ : ٥٥ . وفي الصحيحين عن جابر بن مطعم أنه لما قدم في فداء الأسرى عام بدر سمع النبي صلى الله عليه وسلم يقرأ في المغرب : « الطور » . قال : « فلما سمعت قوله : آمُ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ آمُ هُمُ الْخَالِقُونَ - الطور ٥٢ : ٥٥

لا يوجد
سأدت بدون
محدث

أحسست بفؤادى قد انصدع»^١.

وجه الدليل
في آية الطور

فإن هذا تقسيم حاصر . يقول : أنخلقوا من غير خالق خلقهم ؟ فهذا ممنوع في بداية القول . أم هم خلقوا أنفسهم ؟ فهذا أشد امتناعاً . فعلم أن لهم خالقاً خلقهم . وهو سبحانه وتعالى ذكر الدليل بصيغة استفهام الإنكار ليبين أن هذه القضية التي استدل بها فطريته ، بديهية ، مستقرّة 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 « تعارض العقل والنقل » للمصنف

وقد بسطنا الكلام على ما قاله الناس في هذا المقام من « الحدوث والامكان » و « علة الافتقار إلى المؤثر » ، وذكرنا عامة طرائق أهل الأرض في « إثبات الصانع » من المتكلمين ، والفلاسفة ، وطرق الأنبياء صلوات الله عليهم ، وما سلكه عامة نظار الاسلام من معتزلى ، وكرامى ، وكلاّبى ، وأشعرى ، وفيلسوف ، وغيرهم ، في غير موضع ، مثل كتاب (٢٤٧) « تعارض العقل والنقل »^٢ ، وغير ذلك .

١ - أخرجه البخارى في التفسير بلفظ : « فلما بلغ هذه الآية : أم خلقوا من غير شيء - إلى قوله - مصيطرون - الطور ٥٢ : ٢٥-٢٧ - كاد قلبى أن يطير » . وفى المغازى بلفظ : قال : « وذلك أول ما وقر الايمان فى قلبى » . قال الحافظ ابن حجر : « وسعيد بن منصور عن هشيم عن الزهري : « فكأنما صدع قلبى حين سمعت القرآن » . وكان جبير بن مطعم . (بن عدى بن نوفل بن عبد مناف) يومئذ مشركاً ، وكان ذلك فى السنة الثانية من الهجرة ، ثم أسلم عام خيبر ، وكان من أنسب قریش القریش ، رضى الله تعالى عنه . مات بالمدينة سنة ثمان أو تسع وخمسين .

٢ - « تعارض العقل والنقل » : هو الكتاب المعروف باسم « بيان موافقة صريح العقل لصحيح النقل » المطبوع على هامش كتاب « منهاج السنة النبوية فى رد الشيعة والقدرية » للمصنف أيضاً بمط . الأميرية بمصر ، سنة ١٣٢١-٢٣ هـ فى ٤ مجلدات . قد فات صاحب « كشف الظنون » ذكره ، فاستدركه عليه اسمعيل باشا البلبانى فى « إيضاح المكنون فى الدليل على كشف الظنون » ط . استانبول سنة ١٣٦٤ هـ . بدأه المصنف بذكر أصل فاسد للمتكلمين بقولهم « إذا تعارض النقل والعقل ، إلخ » ، ومنه سمي الكتاب مختصراً بهذا الاسم . وقد نوه الحافظ ابن القيم رح بهذا الكتاب فى كتابه « طريق الهجرتين » بقوله : « فاذا رأى المؤمن المتكلمين قد تمسدى أحدهم إلى ما جاء به الرسول يناقضه ويعارضه فيعلم أنهم لا طريق لهم إلى ذلك أبداً ، ولا يقع ردهم إلا على أمثالهم وأشباههم . وأما ما جاء به الرسول فمحفوظ من طرق المعارضة والمناقضة إليه . . . ولو لا أن كل مسائل القوم وشبههم التي خالفوا فيها النصوص بهذه المثابة لذكرنا من أمثلة ذلك ما تهر به عيون أهل الايمان . وقد كفانا شيخ الاسلام ابن تيمية هذا المقصد فى عامة كتبه ، لا سيما كتابه

وكذلك بينا طرق الناس في إثبات العلم بالنسبوات في « شرح الاصبهانية »^١
و « كتاب الرد على النصارى »^٢ وغيرهما .

وبينا أن كثيراً من النظائر 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 يسر الله على

تيسير الله على
الناس الأدلة
الضرورية

(بقية التعليق السابق) الذي وسمه بـ « بيان موافقة العقل الصريح للنقل الصحيح » . فرق فيه شملهم كل ممزق ،
وكشف أسرارهم ، وهتك أستارهم . فجزاه الله عن الاسلام وأهله من أفضل الجزاء — انتهى ملخصاً .
وذكر المصنف له دهنًا 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 ، صفحته ١٥٢ من القطع الكبير .

قال في أوله : سئل 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 الشهير بشمس الدين
الأصفهاني ، مولده بأصفهان سنة ٦١٦ هـ ووفاته سنة ٦٨٨ هـ ، الامام المتكلم المشهور الذي قيل إنه لم
يدخل إلى الديار المصرية أحد من رؤوس علماء الكلام مثله ، وأن يبين ما فيها . فأجاب إلى ذلك واعتذر
بأنه لا بد عند شرح ذلك الكلام من مخالفة بعض مقاصده لما توجبه قواعد الاسلام وليعلم أن
الشرح المطلوب اشتمل مع اختصاره على غرر قواعد أصول الدين التي لم يهتض بتحقيق الحق فيها إلا
الجهابذة 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 ابتدأه قبل ذلك كما مر في مقدمته لهذا الرد وأن إتمامه قد امتد إلى هذا الوقت . وعلى كل هو متأخر في
التصنيف عن « شرح العقيدة الاصبهانية » .

٢ — « كتاب الرد على النصارى » : هو المعروف بـ « الجواب الصحيح » من 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 بواص الراهب أسقف صيدا الأنطاكي المتقدم عصرًا ، التي
سمّاها « الكتاب المنطقي للدولة خاني المبرهن عن الاعتقاد الصحيح والرأي المستقيم » . وهي عمدة النصارى
التي يمتد عليها علماءهم . ومضمونها ستة فصول : ١ - دعواهم أن محمداً صلى الله عليه وسلم لم يبعث إليهم
بل إلى أهل الجاهلية : ٢ - دعواهم أن محمداً صلى الله عليه وسلم أتى في القرآن على دينهم ومدحه :
٣ - دعواهم أن نبروات 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 فصلاً فصلاً ، وأتبع كل فصل
بما يناسبه من الجواب . فجاء الكتاب نريداً في بابه ، مشحوناً بفوائد كلها برهان ، وهدى ، ونور .

عقول الناس معسوفة أدلته . فأدلة إثبات الصانع وتوحيده ، وأعلام النبوة وأدلتها كثيرة جداً ، وطرق الناس في معرفتها كثيرة . وكثير من الطرق لا يحتاج إليه أكثر الناس ، وإنما يحتاج إليه من لم يعرف غيره ، أو من أعرض عن غيره .

اعتماد بعض
الناس
الغفار الطويل

وبعض الناس يكون الطريق كلما كان أدق وأخفى وأكثر مقدمات وأطول كان أنفع له ، لأن نفسه اعتادت النظر الطويل في الأمور الدقيقة . فإذا كان الدليل قليل المقدمات ، أو كانت جلية ، لم تفرح نفسه به . ومثل هذا قد يستعمل معه الطريق الكلامية المنطقية وغيرها لمناسبتها لعادته ، لا لسكون العلم بالمطلوب متوقفاً عليها مطلقاً . فان من الناس من إذا عرف ما يعرفه جمهور الناس وعمومهم ، أو ما يمكن غير الأذكياء معرفته ، لم يكن عند نفسه قد امتاز عنهم بعلم ، فيجب معرفة الأمور الخفية الدقيقة الكثيرة المقدمات . وهذا يسلك معه هذه السبيل .

١٠

تدريب
الذهن

وأيضاً ، فان النظر في العلوم الدقيقة يفتح الذهن ويدربه ويقويه على العلم . (٢٤٨) فيصير مثل كثرة الرمي بالشُّشَاب وركوب الخيل تعين على قوة الرمي والركوب وإن لم يكن ذلك وقت قتال . وهذا مقصد حسن .

« الرياضة ،
ثلاثة أنواع

١٥

ولهذا كان كثير من علماء السنة يرغب في النظر في العلوم الصادقة الدقيقة ، كالجبر والمقابلة ، وعَوِيص الفرائض ، والوصايا ، والدور ، لشجذ الذهن . 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 .

تحدثوا
بالفرائض

ويروى عن عمر بن الخطاب - رضى الله عنه - أنه قال : « إذا لهَوْتُمْ فَاهْطُوا بالرمي ، وإذا تحدثتم فتحدثوا بالفرائض » .^١ أراد : إذا لهَوْتُمْ بعمل أن يلهووا بعمل ينفعهم في دينهم - وهو الرمي ؛ وإذا لهَوْتُمْ بكلام فلهووا بكلام ينفعهم أيضاً

في عقليهم ودينهم — وهو الفرائض .

وعلم الفرائض نوعان : أحكام ، وحساب .

نوع الفرائض

الأحكام

ثلاثة أنواع

فالأحكام ثلاثة أنواع . أجدوها : علم الأحكام على مذهب بعض الفقهاء ، وهذا أولها . ويليه علم أقاويل الصحابة والعلماء فيما اختلف فيه منها . ويليه علم أدلة ذلك من الكتاب والسنة .

٥

وأما علم حساب الفرائض ، فمعرفة أصول المسائل وتصحيحها ، والمناسخات ، وقسمة التركات . وللـفـرائض 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 .

علم الجبر
والمقابلة

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 .

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 ليستعادلا . ومعنى « المقابلة » إسقاط الزائد من إحدى الجملتين للتعادل . واضع الجبر والمقابلة : أول من صنف فيه الاستاذ أبو عبد الله محمد بن موسى الخوارزمي . ولأبي كامل شجاع بن أسلم كتاب الجبر والمقابلة مجلد . ذكر فيه أنه كان كثير النظر في كتب العلماء بالحساب ، فرأى كتاب محمد بن موسى الخوارزمي المعروف بالجبر والمقابلة أحسنها أصلاً ، وأصدقها قياساً . وكان مما يجب علينا من التقديم والاقرار له بالمعرفة والفضل إذ كان السابق إلى « كتاب الجبر والمقابلة » ، والمبتدئ له ، والمخترع لما فيه من الأصول ، الخ — انتهى — من كشف الظنون . قد طبع « الكتاب المختصر في حساب الجبر والمقابلة » للخوارزمي مع ترجمة باللغة الانكليزية لموسيو فريدريك روزن بلندن سنة ١٨٣٠-٣١ م ، صفحاته ١٢٢ و ٢٠٨ و ١٦ — 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 .

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 النظار كالرازي يقولون هو ممتنع .
والصواب أنه نوعان ، كما يقوله الآمدي 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 الشئين فاعلا للآخر ، لأنه يفضى إلى الدور » .
وهو أن يكون هذا قبل ذاك ، وذاك قبل هذا ؛ وذاك فاعل لهذا ، وهذا فاعل لذاك .
فيكون الشيء فاعلا لفاعله ، ويكون قبل قبله . وقد أورد الرازي وغيره عليه .
إشكالات ذكرناها وبيننا وجه حلها في طرق إثبات الصانع .

وأما « الدور المعى » فهو كدور الشرط مع المشروط ، وأحد المتضائفين مع
الآخر . (٢٥٠) 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 » .

الثالث :
الدور
الحسابي

١ - المسئلة السريجية : مشهورة في الطلاق بين الشافعية ، فألفوا فيها مؤلفات . منها رسالتان للإمام الغزالي :
إحداها في وقوع الطلاق ، وهي المسماة 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 .

استغناء
الشرعية عن
الجبر والمقابلة

وقد ذكر كثير من متأخري الفقهاء مسائل ، وذكروا أنها لا تنحلّ 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 - رحمهما الله - فيه من النصيب ما قد عرف .

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 قد يظن طائفة من الناس أن العلم بالقبلة لا يمكن إلا بمعرفة «أطوال» البلاد وأعراضها . وعروضها .

١ - أبي وجدّي : أما جده فهو شيخ الاسلام محمد الدين أبو البركات عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن الخضر بن محمد بن علي بن تيمية الحارثي ، الفقيه الحنبلي ، 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 الحديدي . من تصنيفاته «أطراف أحاديث التفسير» : و«المنتقى من أخبار المصطفى» في أحاديث الأحكام انتقاء من «الأحكام الكبرى» له في عدة مجلدات ؛ ومبسودة في أصول الفقه مجلد ، وزاد عليها حفيده أبو العباس . طبع «المنتقى» بالهند سنة ١٣٣٧ هـ ، وشرحه القاضي العلامة محمد بن علي الشوكاني البياضي 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 ، وأتقن العلوم ، ودرس وأفتى وحنف ، وصار شيخ البلد بعد أبيه . قال الذهبي : «وكان من أنجم الهدى ، وإنما اختفى من نور القمر وضوء الشمس» ، يشير إلى أبيه وابنه . توفي سنة ٦٨٢ هـ .

و «عرض» البلد هو بُعد ما بينه وبين خط الاستواء ، والموازى كدائرة 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» . فإذا 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 «عرض» البلد يعرف بارتفاع القطب . فإذا كان البلدان عرضهما سواء كـ «دمشق» و «بغداد» - وعرض 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 . وكانوا يحدّون 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 ، مخروسة . وجعل «الطول» نوعين - شرقياً وغريباً .

فهذا علم صحيح حسابه 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» .^٢ وبهذا كان عند جماهير العلماء أن المصلى ليس عليه أن يستدل بـ «القطب» ولا «الجسدى»^٣ ولا غير ذلك . بل إذا جعل [من في] ^٤ الشام ونحوها المغرب عن يمينه والمشرق

١ - كذا بالأصل ، ولعله «والموازى له» .

٢ - الحديث أخرجه الترمذى كما قال المصنف رحمه الله ، وهو من حديث أبي هريرة رضى الله عنه . وأخرجه أيضاً ابن ماجه ، والحاكم ، والدارقطنى . وذكر الشوكانى قول العراقي في هذا الحديث : ليس هذا عاماً في سائر البلاد ، وإنما هو بالنسبة إلى المدينة المشرفة وما وافق قبلتها - هـ . قال : وشككنا قال أحمد بن خالويه الرهبي ، قال : ولسائر البلدان من السعة في القبلة مثل ذلك بين الجنوب والشمال ، ونحو ذلك - هـ١ .

٣ - قد تقدم بيان الاستدلال بالقطب والجسدى على جهة الكمية في ص ١٦٢ . وبطلنا ذلك في تعليقا عليه .

٤ - [من في] : ليس في الأصل ، إنما أضفناه ليستقيم المعنى .

عن شماله كانت صلواته صحيحة . فان الله إنما أمر باستقبال شطر المسجد الحرام . وفي الحديث : « المسجد قبله مكة ، ومكة قبله الحرم ، والحرم قبله الأرض »^١ . ولهذا لم يعرف عن الصحابة أنهم ألزموا الناس في الصلوة أن يعتبروا « الجَدَى » .

كون اعتبار الجدَى لمعرفة القبلة بدعة

ولهذا أنكر الامام أحمد وغيره من العلماء على من ألزم الناس باعتبار « الجدَى » ، فضلا عن طول البلاد وعرضها . بل المساجد التي صلى فيها الصحابة ، كمسجد دمشق وغيره ، فيه انحراف يسير عن مسامته عين الكعبة ، وكذلك غيره . فكان هذا من الحكمة أن يعرف إجماع الصحابة والتابعين لهم بإحسان على أن المصلي ليس عليه مسامته عين الكعبة ، بل تكفيه الجهة التي هي شطر المسجد الحرام .

عدم وجوب استقبال عين الكعبة

من بدع المتكلمين ردهم ما صح من الفلسفة

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 موافقا للشروع . وهذا من بدع أهل الكلام الذي ذمه السلف وعابوه . فانهم ناظروا الفلاسفة في العلم الاثني في (٢٥٣) مسألة حدوث العالم وإثبات الصانع ، ومسائل المعاد والنبوءات وغير ذلك ، بطرق فاسدة حائدة عن مسلك الشرع والعقل . وكان ذلك من أسباب ضلال كثير من الناس حيث ظنوا أن ما يقوله هؤلاء المبتدعون هو الشرع المأخوذ عن الرسول . وليس الأمر كذلك ، بل كلما علم بالعقل الصريح فلا يوجد عن الرسول إلا ما يوافقه ويصدقّه .

كون الأفلاك مستديرة

١٥

لا يوجد عن الرسول إلا ما يوافق العقول

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 ومغاربها من أمّتي » . 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 حكى إجماع علماء المسلمين على ذلك غير واحد ، منهم أبو الحسين بن المنادي^١ ، الامام الذي له أربعمئة 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 سألنا 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 سَابِقُ النَّهَارِ 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 عن أحمد الزبيري ، 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 محمد بن عبيد الله بن يزيد البغدادي المعروف بابن المنادي . كان ثقة ، أميناً ، ثباتاً ، صدوقاً ، ورعاً ، حجة فيما يرويه ، محصلاً لما يمليه . قيل إن مصنفاته نحو من أربعمئة مصنف . وكان صلب الدين ، خشن الطريقة ، شرس الأخلاق ، فلذلك لم تنتشر الرواية عنه ، قاله الخطيب . توفي سنة ٣٢٦ هـ .

٢ - ابن أبي حاتم : هو الامام الحافظ الناقد أبو محمد عبد الرحمن بن الحافظ الكبير أبي حاتم محمد بن إدريس بن المنذر التميمي الخنظلي الرازي . أخذ علم أبيه وأبي زرعة ، وكان بارعاً في العلوم ومعرفة الرجال ، صنف في الفقه واختلاف الصحابة والتابعين ، وكتابه في التفسير عدة مجلدات ، وكان زاهداً يعدد من الإبدال ، 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 : **يَسْبَحُونَ** ، قال : يدورون في أبواب السماء كما يدور المغزل في الفلكة .

قول مجاهد في
تفسير الفلك
والحسبان

وقال : ثنا الحسن بن الحسن ، ثنا إبراهيم بن عبد الله بن الهروي ، ثنا حجاج ،
عن أبي جريح^١ ، أخبرني عبد الله بن كثير أنه سمع مجاهداً يقول : **وَكُلُّ فِي فَلَكٍ**
يَسْبَحُونَ ، قال : النجوم ، والشمس ، والقمر ، فلكة كفلكة المغزل . وقال مثل
ذلك : « **الحُسبان** » - يعني مجاهد : **حُسبانُ الرّحى** ، وهو سَفْشُودُها القائم الذي
يدور عليه . و « **الحسبان** » في اللغة : سهام قصار ، الواحدة « **حُسبانة** » . وكان
مجاهد يفسر قوله : **وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ** - الرحمن ٥٥ : ٥ - بهذا . وقال غيره :
هو من « **الحساب** » ؛ قيل : هو مصدر ؛ وقيل : جمع « **حساب** » ، كسُهباب وُسهبان .
قال مجاهد : ولا يدور المغزل إلا بالفلكة ، ولا تدور الفلكة إلا بالمغزل ؛ ولا
يدور الحُسبان إلا بالرحى ، ولا يدور الرحى إلا بالحسبان . قال : فكذلك النجوم ،
والشمس ، والقمر ، هي في فلك لا يدُمن إلا به ، ولا يدوم إلا بهن^٢ . قال :
فَنَقَرُ^٣ بأصبعه . قال : فقال مجاهد : « **يدُمن** كذلك » ، كما نقر . قال : فالحُسبان
والفلك يصيران إلى شيء واحد ، غير أن الحُسبان في الرحى ، والفلك في المغزل .
كل ذلك عن مجاهد .

١٥

قلت : قوله : « **لا يدوم إلا به** » ، أى : لا يدور إلا به . ومنه « **الدَّوامة** » -
بالضم (٢٥٥) والتشديد - وهي فلكة يرميها الصبي بخيط^٤ ، فتدوم على الأرض ، أى
تدور . ومنه تدويم الطير ، وهو تحليقه ، وهو دورانه في طيرانه ليرتفع إلى السماء .
وقوله : « **نقر بأصبعه** » ، يعنى : نقر بها من الأرض وأدارها ليشبه بذلك دوران الفلك .

٢٠

وقال ابن أبي حاتم : قرئ على يونس بن عبد الأعلى ، ثنا ابن وهب ، ثنا السري
ابن يحيى ، قال سأل رجل الحسن البصرى عن قوله : **كُلُّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ** ،

١ - أبي جريح : كذا بالأصل ، ولعله « ابن جريح » . ٢ - فنقر : في الأصل « فنقرني » ، ولعله خطأ .

٣ - بالهامش : هي المعروفة بـ « **الدوامة** » ، عند الصبيان - ١ هـ . قلت : « **الدوامة** » (Spinning-top) : لعبة
من خشب يلف الصبي عليها خيطاً ثم ينقضه بسرعة فتدوم ، أى تدور على الأرض - عن المنجد .

قال: يعنى استدارتهم.

وقال بنده^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 نجیح، عن مجاهد: «كُلُّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ»، قال: الفلك كحديدة الرحى (يعنى قطب كحديدة الرحى). وهو قطب الرحى، وهو السفود القاسم الذى يسمى أيضاً «حُساباً».

ثنا على بن الحسين بن حنيد، ثنا أبو بكر بن أبى شية، 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 الرحى.

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 يحرون.

وعن إياس بن معاوية^٢، قال: السماء على الأرض مثل القبة.

١٥

وقد بُسِطَ القول فى ذلك بدلائله من الكتاب والسنة فى غير هذا الموضع.

ولفظ «الفلك» فى لغة العرب يدل على الاستدارة. قال الجوهري^٣: «فَلَكَةٌ الْمَغْزَلُ»، سُمِّيتَ بِذَلِكَ (٢٥٦) لاستدارتها. و«الفلكة» قطعة من الأرض أو

«الفلك»
يدل على
الاستدارة

١ - وقال بنده: كذا بالأصل، ولعله: وقال بعده.

٢ - إياس بن معاوية: بن قرّة بن إياس المزنى أبو وائلة البصرى القاضى، يضرب بذكائه وفطنته المثل، ثقة من صفار التابعين، توفى سنة ١٢٢ هـ.

٣ - الجوهري: هو الامام أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري، أصله من فاراب من بلاد الترك، كان إماماً فى اللغة والأدب، وخطه يضرب به المثل. صنف كتابه المشهور «الصحاح» فى اللغة، وطبع بمصر فى مجلدين سنة ١٢٨٢ ثم سنة ١٢٩٢ هـ. مات متردياً من سطح جامع نيسابور سنة ٣٩٣ هـ.

الرمل تستدير وترتفع على ما حولها ، والجمع « فَلَكَ »^١ . وقال : ومنه قيل : فَلَكَ كُدَيْ الجارية تفليكا ، وتَفَلَكَ : استدار . قلت : و « السباحة » تتضمن الجري بسرعة ، كما ذكر ذلك أهل اللغة .

العلم بالهلال

وكذلك أيضاً الهلال . فإن الشارع جعله معلقاً بالرؤية ، فقال : « صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته »^٢ . وقال : « إنا أمة أمية لا نكتب ولا نحسب »^٣ . « إذا رأيتموه فصوموا ، وإذا رأيتموه فأفطروا »^٤ . وقال : « صوموا من الوضح إلى الوضح »^٥ . 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 الاستسرار لا يرى له ضوء ، فاذا فارق الشمس صار فيه النور ، فهم أكثر ما يمكنهم أن يضبطوا بالحساب كم بعده عند غروب الشمس عن الشمس . هذا إذا قدر صحة تقويم الحساب وتعديله ، فانهم يسمونه علم التقويم والتعديل ، لأنهم يأخذون أعلى مسير الكواكب وأدناه ، فيأخذون معدله فيحسبونه .

كون الهلال
لا يضبط
رؤيته
بالحساب

فاذا قدر أنهم حرروا ارتفاعه عند مغيب الشمس لم يمكن في هذا ما يدل على ثبوت الرؤية ولا انتفاءها . لأن الرؤية أمر حسي لها أسباب متعددة من صفاء الهواء وكدره ، وارتفاع المنظر وانخفاضه ، وحدة البصر وكلاله . فمن الناس من لا يراه ، ويراه من هو أحد بصره منه . ويرى من مكان عال ، ولا يرى من (rov) منخفض .

الرؤية أمر
حسي لها
أسباب
متعددة

١ - في الأصل : « فَلَكَ » ، إنما صححناه بالمقابلة على النسخة المطبوعة .

٢ - هو طرف من حديث أبي هريرة روى بالفاظ ، أخرجه البخاري ، ومسلم ، وأحمد ، والترمذي ، والنسائي ، وابن ماجه .

٣ - هو طرف من حديث ابن عمر أخرجه البخاري .

٤ - هو طرف من حديث ابن عمر أيضاً أخرجه الشيخان ، والنسائي ، وابن ماجه .

٥ - قال ابن الأثير في « النهاية » تحت مادة « وضح » : ومنه حديث عمر : « صوموا من الوضح إلى الوضح » ، أي من الضوء إلى الضوء ، وقبل 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 والد أبي المبيع ، وقال « حسن » .

ويكون الجو صافياً ف يرى ، ويكون كدرأ فلا يرى .

فلما كانت أسباب الرؤية لا تنضبط بالحساب لم تمكن معرفة وقت الرؤية بالحساب . علماء الهيئة لم
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 نحو 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 اعتباروا ، ولا
للشرع عرفوا . ولهذا أنكر عليهم ذلك حذاق صناعتهم .

العلم بطلوع الفجر

وهكذا أمر الفجر . فإن الزمان يوم ، وأسبوع ، وشهر ، وعام . فأما اليوم فيعلم
بالحس^٣ والمشاهدة ؛ وكذلك الشهر والعام يعرف بالعدد في القمرية ، وبالرؤية في
الشمسية^٤ . قال تعالى : وَلَيَسِّرْهُا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةٍ سِنِينَ وَارْدَاؤُهَا تِسْعَ
الْكَهْفِ ١٨ : ٢٥ . كانت ثلثمائة شمسية ، وثلثمائة وتسع هلالية .

وأما الأسبوع ، فليس له حد 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 القلوزي 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 لثان البجلي كما سماه صاحب « كشف الظنون » . صاحب « بحلى
الأصول في أحكام النجوم » . قال ابن القيم رح في « مفتاح دار السعادة » : « كوشيار بن يامر بن
الديلمي » . ثم قال : وكان أبو الريحان البيروني يمد 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 .

٣ - كذا بالأصل ، والصواب بالعكس ، أي : بالرؤية في القمرية ، وبالع د في الشمسية .

الذى به يعلم (٢٥٨) أن الله خلق هذا العالم في ستة أيام^١. ولهذا لا توجد أسماء الأسبوع في لغة من لا يعرفون شرائع الأنبياء، كالمشركين من الترك وغيرهم، فانهم لا يعرفونه. والعادة تتبع التصور، فمن لم يتصور شيئاً لم يعرفه.

واليوم يعرف بطلوع الفجر، وهو النور الذى يظهر من جهة المشرق، وهو أول نور الشمس المتصل الذى لا ينقطع، بخلاف الفجر الأول فإنه يأتى بعده ظلمة. والاعتبار في الشرع في الصلوة والصيام وغير ذلك بالثاني. ويعرف بالحس والمشاهدة، كما يعرف الهلال. ويعرف بالقياس على ما قرب منه تقريباً إذا عرف عند طلوعه مواضع الكواكب من السماء، فيستدل في اليوم الثاني بذلك على وقت طلوعه.

يعرف اليوم
بطلوع الفجر

وأما تقدير حصة الفجر بأمر محدود من حركة الفلك مساوٍ لحصة العشاء كما فعله طائفة من الموقتين فغلطوا في ذلك، كما غلط من قدر قوس الرؤية تقديرًا مطلقاً. وذلك لأن الفجر نور الشمس، وهو شعاعها المنعكس الذى يكون من الهواء والأرض. وهذا يختلف باختلاف مطارحه التى ينعكس عليها. فإذا كان الجو صافياً من الغيوم لم يظهر فيه النور كما يظهر إذا كان فيه بخار، فإن البخار لغلظه وكثافته ينعكس عليه الشعاع ما لا ينعكس على الهواء الرقيق. ألا ترى أن الشمس إذا طلعت إنما يظهر شعاعها على الأرض والجبال ونحو ذلك من الأجسام الكثيفة، وإن كانت صقيلة كالمرآة والماء كان (٢٥٩) أظهر؟ وأما الهواء فإنه وإن استثار بها فإن الشعاع لا يقف فيه، بل يخرقه إلى أن يصل إلى جسم كثيف، فينعكس.

سبب ظهور
الفجر هو
انعكاس
شعاع الشمس

ففي الشتاء تكون الأبخرة في الليل كثيرة لكثرة ما يتصعد من الأرض بسبب رطوبتها، و [لا] ^٢ يحلّل البخار فيها، فينعكس الشعاع عليه، فيظهر الفجر حينئذ قبل ما يظهر لو لم يكن بخار. وأما الصيف، فإن الشمس بالنهار تحلّل البخار، فإذا غربت الشمس لم يكن للشعاع التابع لها بخار يرّده. فتطول في الصيف حصة العشاء بهذا

سبب قصر
حصة العشاء
وطول حصة
الفجر في
الشتاء

١ - قد تكلم المصنف في هذا الموضوع، يعنى الأسبوع والجمعة، بالبسط في «بنية المرتاد»، ص ٤٨-٥٠.

٢ - [لا]: أخفناه 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 ، فتتبعه 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 الحس ، ويعرف كذب ما قالوه باتفاق طوائف بني آدم . فالذي يعرف بالحس والعقل الصريح لا يخالفه شرع ، ولا عقل ، ولا حس . 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 حركته ، وعرفوا ارتفاع بعضها فوق بعض بكسوف الأسفل للأعلى . ويذهب اختلاف كثير يطول وصفه في الأمور الفلكية التي لا تعرف بالحس . وكثير مما يقولونه في ذلك لا يقوم عليه دليل .

ولهذا لما أخبرت الأنبياء بعرش الرب وكرسیه ظنّ بعضهم أن الكرسي هو الفلك الثامن ، والعرش هو الفلك التاسع . وهذا القول ، مع أنه لا دليل عليه أصلاً ، فهو

ليس المراد
هو الفلك
التاسع

باطل من وجوه كثيرة قد بينّا بعضها في مسألة الاحاطة.^١

أرسطو
هو القائل
بقدم العالم

وجمهورهم يقولون بحدوث هذا العالم ، وإنما عُرف القول بقدمه من أرسطو ومتبعيه . (٢٦١) وقد رأيت كلام أرسطو في ذلك في «مقالة اللام»^٢ ، وهي آخر العلم الإلهي ومنتهى فلسفته . وتكلمنا على ما ذكره هو وغيره من الفلاسفة ، وبينّا أن ما قاله خالف فيه جمهور الفلاسفة وأساطينهم ، وليس معه قط دليل يدل على قدم شيء من العالم ، وإنما تدل أدلته على «دوام الفاعلية» وتوابع ذلك .

وقد بسطنا الكلام على ذلك في الكلام على هذا الأصل وما اضطربوا فيه . وهم المبتدعون من المتكلمين الذين يضيفون إلى الشريعة ما لم يدل عليه كتاب ولا سنة ، ولا قاله أحد من سلف الأئمة ولا أئمتها ، فيجمعون في كلامهم بين حق وباطل . والمتفلسفة في كلامهم حق وباطل . وكلا الطائفتين لا يوافق ما دل عليه العقل الصريح المطابق لما جاءت به الرسل .

اختلافهم في مدة بقاء العالم

كلام
أقوال بلا علم

ثم الجمهور منهم القائلون بحدوث هذا العالم تكلم منهم طوائف في بقائه وفي وقت فناءه من الروم ، والهند ، وغيرهم ، لكن بلا دليل صحيح . وسبب ذلك أنهم لم يعرفوا للحوادث التي في هذا العالم سبباً إلا حركة الفلك ، وما يتجدد فيه من الأشكال ، واتصالات الكواكب ، ففاسوا 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 .

١ — لعل مراده كتاب «عرش الرحمن» — وما ورد فيه من الآيات والأحاديث ، وكرهه فوق العالم كله . ومعنى التوجه في الدعاء إلى جهة الملو ، وبطلان ما قيل من أن العرش هو الفلك التاسع عند علماء الهيئة اليونانية ، الذي طبع في «مجموعة الرسائل والمسائل» ، الشيخ الإسلام بمط . المنار بمصر سنة ١٣٤٩ هـ ، صفحاته ٢٦ . ثم أعيد طبعه بمصر في صورة «الرسالة العرشية» من دون تاريخ . وهو آية من آيات مصنفاته .

٢ — مقالة اللام : تقدم ذكرها ووصفها في ص ١٤٣ .

إن الثوابت
تقطع الدرجة
في مائة سنة

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 زعن المأمون^١ زعموا أن الصحيح أنها تقطعها في ثلثي هذه المدة - كل ستة وستين سنة وثلثي سنة. والصواب أن الرصد الأول هو الصحيح. وقد اعتبر ذلك بمواضع الكواكب التي ذكرها غير واحد من القدماء في كتبهم واصطرولاباتهم. ومواضعها الآن تدل - على اعتبار ذلك - على أن الرصد القديم هو الصحيح، وأنها تقطع الدرجة في مائة سنة. وإذا 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.

والأصل الذي بنوا عليه فاسد، وهو ظنهم أن الحوادث جميعها سببها حركات الفلك.

تقابلهم لمنكرى تأثير حركات الفلك في الحوادث مطلقاً

وهذا الأصل، قد تقابلوا فيه هم والمبتدعة من أهل الكلام. فأولئك يقولون: نفاة الأسباب والقوى ليس لشيء من حركات الفلك تأثير في هذا العالم، ولا شيء منها سبب في حدوث شيء.

١ - المأمون: هو عبد الله أبو العباس بن هارون الرشيد سابع خلفاء بني العباس، ولد سنة ١٧٥ هـ. قرأ العلم في صغره، وبرع في الفقه، والعربية، وأيام الناس. ولا كبر عن بالفلسفة وعالوم الأوائل، ومهر فيها. لجره ذلك إلى القول بخلق القرآن، وكان في اعتقاده معتزلياً شيعياً. استقل بالخلافة عشرين سنة - ١٩٨ هـ - قال المقرئ المورخ في كتاب الخطوط: هذا، وقد كان المأمون لما شغف بالعلوم القديمة بعث إلى بلاد الروم من عرب له كتب الفلاسفة وأتاد بها في أعوام بضعة عشرة ومائتين من الهجرة. فانتشرت مذاهب الفلاسفة في الناس، واشتهرت كتبهم بعامة الأمصار، وأقبلت المعتزلة، والقرامطة، والجهمية، وغيرهم، عليها، وأكثروا من النظر فيها والتصفع لها. فالتجبر على الإسلام وأدله من علوم الفلاسفة ما لا يوصف من البلاد والمنة في الدين، وعظم بالفلسفة ضلال أهل الدع، وزادتهم كفرة إلى كفرهم - ٨٠. وكان شيخ الإسلام ابن تيمية يقول: «ما أظن الله تعالى يفعل من المأمون العباسي، ولا يد أن يعاقبه بما أدخل على هذه الأمة».

أما الرصد المأثور إليه في زمنه فيسمى «الرصد المعتنق». وقد ذكر أمره الخافظ ابن القيم رح بالبط في أواخر كتابه «مفتاح دار السعادة» ج ٢، ص ١٥٢ وما بعده. وقد أطبق في الرد على أقوال النجسين في أكثر من مائة صفحة (ص ١٣٣-٢٤٠ ج ٢)، فأجاد وأفاد.

بل يطردون هذا في جميع الموجودات ، فلا يجعلون الله خلق شيئاً لسبب ، ولا الحكمة . ولا يجعلون للانسان (٢٦٣) قدرة تؤثر في مقدورها ، ولا لشيء من الأجسام طبيعة ، ولا غريزة . بل يقولون : « فعل عنده ، لا به » . وخالفوا بذلك الكتاب والسنة ، وإجماع السلف والأئمة ، وصراح العقول .

الباء السببية
في القرآن

فإن الله تعالى يقول : **إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ** — البقرة ٢ : ١٦٤ . وقال تعالى : **وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ**

حَتَّىٰ إِذَا أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنَاهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَنْزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ كَذَٰلِكَ نُخْرِجُ الْمَوْتَىٰ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ — الأعراف ٧ : ٥٧ . وقال : **وَنَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُّبْرَكًا 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 موضعها . 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
على إثبات
الأسباب
والقوى

وقد ثبت في الصحيحين عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال : **« إِنْ شَاءَ اللَّهُ وَالْقَمَرُ آيَتَانِ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ ، لَا تَنْكَسِفَانِ لِمَوْتِ أَحَدٍ وَلَا لِحَيَاتِهِ ، وَلَكِنَّهُمَا آيَتَانِ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ يَخَوِّفُ اللَّهُ بِهِمَا عِبَادَهُ . فَإِذَا رَأَيْتُمُوهُمَا فَافْزِعُوا إِلَى الصَّلَاةِ »** .

١ — قال ذلك في خطبته عقب صلاة الكسوف من حديث عائشة رضي الله عنها وغيرها ، أخرجه البخاري .

والمعنى بأنهما آيتان .

وأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم عند الكسوف بالصلوة، والذكر، والدعاء، والصدقة، والعناقة، والاستغفار. وكذلك عند سائر الآيات التي يخوف الله بها عباده.

وقوله « لا تنكسفان لموت أحد ولا لحياته » رد لما كان قد توهمه بعض الناس من أن كسوف الشمس كان لأجل موت إبراهيم ابن النبي صلى الله عليه وسلم، وكان قد مات وكُسفت الشمس، فتوهم بعض الجهال من المسلمين أن الكسوف كان لأجل هذا. فبين لهم النبي صلى الله عليه وسلم أن الكسوف لا يكون سببه موت أحد من أهل الأرض، ونفى بذلك أن يكون الكسوف معلولاً عن ذلك. وظنوا أن هذا من جنس اهتزاز العرش لموت سعد بن معاذ، كما ثبت ذلك في الصحيح.^٢ فنفى النبي صلى الله عليه وسلم ذلك، وبين أن ذلك من آيات الله التي يخوف بها عباده.

لا يتسبب الكسوف عن موت أحد
اهتزاز العرش لموت سعد

والتخويف إنما يكون بما يكون سبباً للشر. قال تعالى: « وَمَا نُرْسِلُ بِالْآيَاتِ إِلَّا تَخْوِيفًا - الاسراء ١٧ : ٥٩ ». فلو كان الكسوف وجوده كعدمه بالنسبة إلى الحوادث لم يكن سبباً للشر، وهو خلاف نص الرسول.

وأيضاً في السير^٣ أن النبي صلى الله عليه وسلم نظر إلى القمر وقال لعائشة: « يا عائشة! تعوذى بالله من شر هذا، فان هذا هو الغاسق (٢٦٥) إذا وقب »^٤ 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 والعناقة. فان هذه الأعمال الصالحة تعارض الشر الذي انعقد سببه، كما في الحديث:

تدفع أسباب الشر بالدعاء

١ - أخرجه البخارى، ومسلم، والترمذى، من حديث جابر بن عبد الله رضى الله عنه بلفظ: « اهتز عرش الرحمن لموت سعد بن معاذ ». قال الحافظ ابن حجر: قد جاء حديث اهتزاز العرش لسعد بن معاذ عن عشرة من الصحابة أو أكثر. واهتزاز العرش: استبشاره وصروره بقدم روح سعد. وسعد بن معاذ هو ابن النعمان بن امرئ القيس بن عبد الأشهل، وهو كبير الأوس، كما أن سعد بن عبادة كبير الخزرج. شهد بدرًا، واستشهد من مهم أصحابه بالحدوق، ومناقبه كثيرة. ٢ - السير: كذا بالأصل، ولعله: الدين. ٣ - هو ما أخرجه الترمذى في التفسير من حديث عائشة، وأخرجه أحمد، والنسائى، والحاكم. قال الحازن: المراد به القمر إذا خسف واسود، ومعنى وقب: دخل في الخسوف.

« إن الدعاء والبلاء يلتقيان بين السماء والأرض ، فيعتلجان »^١.

وهذا كما لو جاء عدوّ فانه يدفع بالدعاء ، وفعل الخير ، وبالجهاد له . وإذا هجم البرد يدفع باتخاذ الدفء ، فكذلك الأعمال الصالحة والدعاء .

وهذا ما اتفق عليه الملل وأساطين الفلاسفة ، حتى يذكر عن بطليموس أنه قال :
« واعلم أن ضجيج الأصوات في هياكل العبادات بفنون اللغات يحلّل ما عقّده
الافلاك الدائرات » .

وكسوف الشمس إنما يكون وقت استسرار القمر آخر الشهر ، وكسوف القمر
إنما يكون ليالى الابدار — 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 ، وأنه —
رضى الله عنه — لما تكلم فيما إذا اجتمع صلوتان كيف يصنع ، وذكر أنه يقدم ما يفوت
على ما لا يفوت ، ذكر من جملة التقدير صلوة العيد والكسوف ، طرداً للقاعدة مع إعراضه
عن كون ذلك يقع أو لا يقع . كما يقدر الفقهاء مسائل كثيرة لطرد القياس مع إعراضهم
عن وقوع ذلك في الوجود ، بل يقدرون ما يعلمون أنه لا يقع عادة ، كعشرين جدّة ،
وفروع الوصايا . فجاء بعض الفقهاء^٢ ، فأخذ يكابر ويقول إن هذا قد يقع^٣.

١ — هو قسامة من حديث عائشة أخرجه الحاكم في صحيحه ، ولهذه : « لا يغنى حذر قدر ، والدعاء ينفع بما نزل
وما لم ينزل ، وإن البلاء لينزل نياقاه الدعاء فيعتلجان إلى يوم القيامة » . ويعتلجان : أى يتصارعان .

٢ — بعض الفقهاء : بهامش الأصل : بعض المتأخرين

٣ — أنظر إلى مائة كلام شيخ الاسلام في هذا الموضوع وقابله بما قال الحافظ ابن حجر رحمه الله فيه . قال في
« الفتوح » ج ٢ ، ص ٤٣٨ : وقد فرض الشافعى وقوع العيد والكسوف معاً ، واعترضه بعض من اعتمد
على قول أهل الهيئة . وانتدب أصحاب الشافعى لدفع قول المعترض فأصابوا — اهـ .

وذكروا عن الواقدي^١ أنه قال: «إبراهيم^٢ 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^٣ عادة ظاهرة يعرفها الناس كلهم، وتلك عادة يعرفها من استقرأها وعرف أسبابها ومجاري النيرين من الناس.

التكلم بلا علم في الشرعيات وفي العقليات، وضرره

فليس لأحد قط أن يتكلم بلا علم، بل يحذر من يتكلم في الشرعيات بلا علم، وفي العقليات بلا علم. فان قوماً أرادوا بزعمهم نصر الشرع بعقولهم الناقصة وأقيستهم الفاسدة فكان ما فعلوه مما جرّأ الملحدّين أعداء الدين عليه، فلا للإسلام نصروا، ولا لأعدائه كسروا.

وأقوام يدّعون أنهم يعرفون العلوم العقلية وأنها قد تخالف الشريعة، وهم من

١ - الواقدي: هو أبو عبد الله محمد بن عمر بن واقد الأسلمي مولاهم الواقدي المدني، قاضي بغداد، له تصانيف في المغازي وغيرها، وله كتاب الردة، وضعفه أهل الحديث، ووثقوا كونه 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 سريته مارية القبطية سنة ثمان من الهجرة، ومات سنة عشر طفلاً قبل الفطام وهو ابن سنة ونصف. قال الحافظ ابن حجر في «فتح الباري»: ذكر جمهور أهل السير أنه مات في السنة العاشرة من الهجرة، فقبل في ربيع الأول، وقبل في رمضان، وقبل في ذي الحجة. والأكثر على أنها وقعت في عاشر الشهر، وقبل في رابعه، وقبل في رابع عشره - اهـ. وقال في موضع: جزم الواقدي بأنه مات يوم الثلاثاء لعشر ليال خلون من شهر ربيع الأول سنة عشر. واتفقوا على أنه ولد في ذي الحجة سنة ثمان - اهـ. ثم قال في فوائد حديث الكسوف: وفيه رد على أهل الهيئة، لأنهم يزعمون أنه لا يقع في الأوقات المذكورة. وقال في «شذرات الذهب»: وكسفت الشمس يوم مات. ذكر بعض الشافعية أن كسوفها يوم مات إبراهيم يرد على أهل الفلك، لأنه مات في غير يوم الثامن والعشرين والتاسع والعشرين، وهم يقولون لا تنكف إلا فيهما. قال البيهقي: وهذا يحتاج إلى نقل صحيح، فإن العادة المستقرة المستمرة كسوفها في اليومين المذكورين - اهـ كلام الشذرات. قلت: ما أكثر اختلافهم في تعيين وقت وفاة إبراهيم عليه السلام، ولذا 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 بالضبط كما أنه يمكن تعيين وقت كسوف واقع في زمن مستقبل. فالمطالع إذا تعيين وقت الكسوف الذي كان سنة عشر من الهجرة، أو سنة ٦٣١-٦٣٢ المسمى.

٣ - هذه: بالأصل وهذا، فأصاحناه.

أجهل الناس بالعقليات (٢٦٧) والشرعيات . وأكثر ما عندهم من العقليات أمور قلدوا من قائلها ، لو سئلوا^١ عن دليل عقلى يدل عليها لعجزوا عن بيانه والجواب عما يعارضه . ثم من العجائب أنهم يتركون اتباع الرسل المعصومين الذين لا يقولون إلا الحق ، ويُعرضون عن تقليدهم ، ثم يقلدون في مخالفة ما جاءوا به من يعلمون هم أنه ليس بمعصوم ، وأنه قد يخطئ تارة ويصيب أخرى .

وهؤلاء عندهم أمور معلومة من الحسابيات ، مثل وقت الكسوف والخسوف ، ومثل كرتية الأفلاك ، ووجود السحاب من البخارى ، ونحو ذلك من الأمور الطبيعية والرياضية . فيحتجون بها على من يُظن أنه من أهل الشرع ، فيسرع ذلك المنتسب إلى الشرع برد ما يقولونه بحمله ، 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 مدح الصدق
وذم الكذب
فيتكلم بعلم ويُصدق ما يقال له من الحق . قال تعالى : وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِالْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُ ط أَلَيْسَ فِي جَهَنَّمَ مَثْوًى لِّلْكَافِرِينَ — العنكبوت ٢٩ : ٦٨ . وَالَّذِي جَاءَ بِالصِّدْقِ وَصَدَّقَ بِهِ أُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ — الزمر ٢٩ : ٢٣ . وهاتان صفتان لنوع واحد ، وهو من يجيء بالصدق ويصدق بالحق إذا جاءه ، فهذا (٢٦٨) هو المحمود عند الله . وأما من كذب أو كذب بما جاءه من الحق فذلك مذموم عند الله تعالى .

وكذلك قال تعالى : وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ط — أى ، لا تقل ما ليس لك به علم — إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا

١ — سئلوا بالأصل « مثل » .

٢ — هكذا الآيتان في الأصل ، وبيننا اسمى السورتين وعددى 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 : فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَذَبَ عَلَى اللَّهِ وَكَذَّبَ بِالصِّدْقِ إِذْ جَاءَهُ ط أَلَيْسَ فِي جَهَنَّمَ مَثْوًى لِّلْكَافِرِينَ — الزمر ٢٩ : ٢٣ .

— الاسراء ١٧: ٢٦ . وقال تعالى : قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْأَتْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنْزَلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ — الاعراف ٧: ٢٣ . وقال تعالى : إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا — النجم ٥٢: ٢٨ . ومثل هذا متعدد في كتاب الله تعالى .

حقيقة ملائكة 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 آخر .

وملائكة الله الذين يدبر بهم أمر السماء والأرض ، وهم المُنْذِرَاتُ أُمُراً والمُنْقِصَاتُ أُمُراً التي أقسم الله بها في كتابه ، ليست هي الكواكب عند أحد من سلف الأمة .^{١٠} وليست الملائكة هي « العقول » و « النفوس » التي ثبتهما الفلاسفة المشاؤون أتباع أرسطو ونحوهم ، كما قد بسط الكلام عليهم في غير هذا الموضع ، ويَبَيِّنُ خطأ من يظن ذلك ويجمع بين ما قالوه وبين ما جاءت به الرسل .

ويقول إن قوله « أَوَّلَ ما خلق الله العقل » هو حجة لهم على « العقل الأول » ،^{١١} ويسمونه « القلم » ليجعلوا ذلك مطابقاً لقوله « أَوَّلَ ما خلق الله القلم » . 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 العَقِيلِي ، وأبي الحسن الدَّارُقُطَنِي ، وأبي الفَرَجِ بن الجَوَوزِي ، وغيرهم ، بل هو موضوع عندهم .^{٢٠}

حديث « أول ما خلق الله العقل »

١ — هو قوله تعالى : فالْمُنْذِرَاتُ أُمُراً — النزع ٧٩: ٥ ، وقوله تعالى : فالْمُنْقِصَاتُ أُمُراً — الذرير ٥١: ٤ . واقرأ تفسيرها المبصر في « التبيان » 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 المصنف رحمه الله عن ثلاثة أحاديث ، أولها حديث العقل هذا ، فأجاب بغاية البسط والشرح في تصنيف

ومع هذا فلفظه : « أول ما خلق الله العقل قال له « أقبل ، فأقبل ، فقال له « أدبر ، فأدبر . فقال « وعزتي ! 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 قبله غيره .

وأيضاً فـ « العقل » في لغة الرسول وأصحابه وأئمة عراض من الأعراض ، يكون العقل في اللغة عراض من الأعراض مصدر عقل يعقل عقلاً كما في قوله « لعلهم يعقلون » ، و « لعلكم تعقلون » ، و « لهم قلوب لا يعقلون بها »^١ ، ونحو ذلك . وقد يراد به « الغريزة » التي في الانسان . قال أحمد بن حنبل ، والحريث المصمحي^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 بنى آدم .

وهم يزعمون أن أول ما صدر عن رب العالمين جوهر قائم بنفسه ، وأنه رب جميع العالم ، وأن « العقل العاشر » هو رب كل ما تحت فلك القمر ، ومنه تنزلت الكتب على الأنبياء .

(بقية التعليق السابق) مستقبل سماه « بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة ، والقرامطة ، والباطنية » وهو المنعوت بـ « السبئية » ط . مصر سنة ١٣٢٩ هـ ، صفحاته ١٤٣ . وقد تقدم كلام المصنف عليه ضمن مبحث « الامام الغزالي وعلم المنطق » ، ص ١٩٦-١٩٧ ، وذكرنا هنالك نبذة يسيرة من تراجم علماء الجرح والتعديل الذين ذكروا هنا . 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 : « فتكون لهم قلوب يعقلون بها » - الحج ٢٢ : ٤٦ .

٢ - الحارث المحاسبي : هو الحارث بن أسد المحاسبي الزاهد المشهور ، أبو عبد الله البغدادي ، صاحب التصانيف في التصوف والأحوال ، وإنما قيل « المحاسبي » لمعرفته بالحساب . قال الذهبي : هو صدوق في نفسه وقد قدموا عليه بعض تصوفه وتصانيقه . توفي سنة ٢٤٣ هـ .

وعندهم ، إن الله لا يعصف عين موسى ، ولا عيسى ، ولا محمد ، ولا غير ذلك من جزئيات هذا العالم ، فضلاً عن علمه بتفاصيل ما جرى يوم بدر ، ويوم أحد ، ويوم الأحزاب ، وغير ذلك من الأحوال التي يذكرها الله في القرآن ، ويخبر بما كان ويكون من الأمور المعينة الجزئية .

ولهذا كان قولهم في « النبوة » إنها مكتسبة ، وإنها فيض يفيض على روح النبي إذا استعدت نفسه لذلك ، فمن راضٍ نفسه حتى استعدت فاض ذلك عليه . وأن الملائكة هي ما يتخيل في نفسه من الخيالات النورانية ؛ وكلام الله هو ما يسمعه في نفسه من الأصوات بمنزلة ما يراه النائم في منامه .

ومن عرف ما أخبر الله به عن ملائكته - جبريل وغيره - في غير موضع علم أن هذا الذي قالوه أشد مخالفة لما جاءت به الرسل من أقوال الكفار المبذلين من اليهود والنصارى . فان الله أخبر عن الملائكة لما جاءوا إلى إبراهيم في صورة البشر أضيفاً ، ثم ذهبوا إلى لوط ، في غير موضع . وأخبر عن جبريل حين ذهب إلى مريم ، وتمثل لها بشراً سوياً ، ونفخ فيها .

وكان جبريل يأتي النبي صلى الله عليه وسلم في صورة دحية الكلبي غير مرة ، وأتاه مرة في صورة أعرابي^٢ . وفي الصحيحين (٢٧١) عن عائشة رضي الله عنها ، أن الحرث بن هشام قال : « يا رسول الله ! كيف يأتيك الوحي ؟ » قال : « يأتيني أحياناً

١ - دحية الكلبي : هو دحية بن خليفة بن فروة بن فضالة الكلبي ، صحابي جليل ، كان أحسن الناس وجهاً ، وأسلم قديماً ، وبعثه النبي صلى الله عليه وسلم في آخر سنة ست بكتابه إلى هرقل ملك الروم . نزل المزة بالشام ، ومات في خلافة معاوية (سنة ٤١-٦٠ هـ) . وكان ينزل جبريل في صورته كما قال المصنف رحمه الله ، فمنها ما رواه مسلم في صحيحه عن أبي عثمان قال : أنبئت أن جبريل عليه السلام أتى نبي الله صلى الله عليه وسلم وعنده أم سلمة . قال : لجعل يحدث . ثم قام ، فقال نبي الله صلى الله عليه وسلم لأم سلمة : « من هذا ؟ » أو كما قال . قالت : « هذا دحية » ، الخ .

٢ - في صورة أعرابي : ذلك في حديث جبريل المشهور حين سأل عن الإسلام ، والإيمان ، والاحسان ، أخرجه الشيخان وأصحاب السنن من حديث أبي هريرة ، ومن حديث عمر بن الخطاب ، ونفذه في مسلم : « بينما نحن جلوس عند رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم إذ طلع علينا رجل شديد بياض الثياب ، شديد سواد الشعر ، لا يرى عليه أثر السفر ، ولا يعرفه منا أحد ، الخ » .

أخبار الملائكة
في القرآن
١٠

أخبار جبريل
في الأحاديث
١٥

في مثل صلصلة الجرس ، وهو أشده على ، فيفهم عنى وقد وعيت ما قال .
وأحياناً يتمثل لى الملك رجلاً ، فيكلمنى ، فأعنى ما يقول . قالت عائشة : « لقد رأيت
ينزل عليه فى اليوم الشديد البرد ، فيفهم عنه وإن جبينه ليتفصد عرقاً ، »
وقد قال تعالى : إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ * ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ

إبطال الفعل
الفعل

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 « بظنين » يعنى : بمشتم ، وقد قرئ
« بضنين » أى : يخييل . وزعم بعض المنطسفة أن هذا هو « العقل الفعال » ، لأنه

دائم النض . فيقال : قد قال : لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ . ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ
مَكِينٍ . مُطَاعٍ ثَمَّ . و « العقل الفعال » ، لو قُدر وجوده فلا تأثير له فيما ثم ،

وإنما تأثيره فيما تحت فلك القمر . فكيف ولا حقيقة له ؟

بل ما يدعىونه من « المجردات » و « المفارقات » غير « النفس الناطقة » ك « العقل ،
و « النفوس » ، إنما وجودها فى الأذهان ، لا فى الأعيان ، كما بسط الكلام عليها فى
« الصغدية » ، وغيرها .^٢ فان ما يقولونه من « العقلية » فى الطبعيات غالبه صحيح ،

وكذلك فى الحساب المجرد - حساب العدد والمقدار ، الكم والكيف - فان هذا كله
صحيح ، وإنما يغلط الانسان فيه من نفسه .

ابن سينا والعبيد بن الاسماعيليه

وأما الالهيات فكلام أرسطو وأصحابه (٢٧٢) فيها قليل جداً ، ومع قلته فكثير
منه بل أكثره خطأ . ولكن ابن سينا أخذ ما ذكره وضم إليه أموراً آخر من
أصول المتكلمين ، وأخذ يقول ما ذكره على بعض ألفاظ الشرع . وكان هو وأهل

١ - هو ثانى حديث صحيح البخارى من كتاب « كيف كان بدء الوحى » ، وفيه « ينزل عليه الوحى » .

٢ - كتب هنا بهامش الأصل : « يتلوه الخط العرضى » ، لكنه ليس بموجود .

بيته من الملاحدة الباطنية ، أتباع الحاكِم وغيره من العُبيدين الاسماعيلية . وأولئك كانوا يستعملون التأويل الباطن في جميع أمور الشريعة - علميتها وعمليتها - حتى تأوّلوا الصلوات الخمس ، وصيام شهر رمضان ، وحج البيت . لكن كانوا يأمرّون بالشريعة لعوامهم ، فانهم كانوا يتظاهرون بالتشيع .

وكانت الرافضة الاثنا عشرية تدّعي أن الامامة بعد جعفر في ابنه موسى بن جعفر . فادّعى هؤلاء أنها في ابنه إسماعيل بن جعفر ، وانتقلت إلى ابنه محمد بن إسماعيل . وادّعوا أن ميمون القدّاح^٢ بن محمد هذا ، وسموا 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 الطيّب في كتاب « كشف أسرارهم وهتك أستارهم »^٣ ، وغيره من علماء المسلمين . ١٠

وأما قرامطة البحرين أبو سعيد بن الجنائبي^٤ وأصحابه ، فأولئك كانوا يتظاهرون بالكفر الصريح . ولهذا قتلوا الحجاج ، وألقوهم في بحر زمزم ، وأخذوا الحجر

١ - الحاكم : هو أبو علي المنصور الملقب « الحاكم بأمر الله » بن العزيز بن المعز بن المنصور بن القاسم بن المهدي صاحب مصر . قتل سنة ٤١١ هـ . ذكر ابن خلكان كيفية قتله بالتفصيل ، وذكر ذلك العلامة ابن القيم رح بما فيه من العبر في ص ١٤٧ ج ٢ ، من « مفتاح دار السعادة » . تقدم ذكر الحاكم العبيدي في هذا الكتاب في ص ١٤١ ، وعلقنا هناك من سيرته وأحوال العبيدين .

٢ - ميمون القدّاح : 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 القدّاح ، وسمى قدّاحاً لأنه كان كحلاً يقده 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 القدّاح ، وهو هذا : القدّاح جد عبيد الله الذي يسمى بالمهدي كان مجوسياً ، ودخل عبيد الله المغرب وادّعى أنه علوي ولم يعرفه أحد من علماء النسب ، وسمّاه جملة الناس « الفاطميين » .

٤ - أبو سعيد بن الجنائبي : كذا بالأصل « ابن الجنابي » . هو الحسن بن بهرام أبو سعيد الجنابي القرمطي صاحب هجر ، والجنابي نسبة إلى جنابة بلد بالبحرين ، كان قصيراً ، مجتمع الخلق ، أسمر ، كره المنظر ، فلذلك قيل له « قرمطي » ، ونسبت إليه « القرامطة » ، ظهر بالبحرين سنة ٢٨٦ . قال الصولي : كان أبو سعيد فقيراً يرفو غراب الدقيق ، فخرج إلى البحرين ، وانضم إليه طائفة من بقايا الزنج والاصوص حتى تغافم أمره ، وهزم جيوش الخليفة مرات . قتله خادم له صقلي 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
القدّاح يهودياً

قرامطة
البحرين

الأسود ، وبقي عندهم مدة^١.

بخلاف العبيديين ، فانهم كانوا يتظاهرون بالاسلام ، ويقولون لانهم شيعة . فالظاهر عنهم الرفض ، لكن كان باطنهم الالحاد والزندقة ، كما قال أبو حامد الغزالي في كتاب « المستظهرى »^٢ : « ظاهرهم الرفض ، وباطنهم الكفر المحض » . وهذا الذى قاله أبو حامد فيهم هو متفق عليه بين علماء المسلمين . وكانوا يأمررون عامتهم بالعبادات ، وهم على درجات مرتبة عندهم ، كلما ارتفع درجة عبروا الشريعة عنده ، فاذا انتهى استقطوا عنه الشرع .

وكان ابن صمباج^٣ من أتباعهم اخنساء (٢٧٣) عن المستنصر^٤ الذى جرى فى أيامه فتنه البساسيرى^٥ . وهو الذى أحدث السكين ، وأصحاب الأملوت من أتباعه . والذين كانوا بالشام كسنان ونحوه هم من أتباع أولئك . وباطنهم مركب من مذهب المجوس والفلاسفة . أخذوا عن المجوس الأصلين : النور والظلمة ، وأخذوا عن الفلاسفة « العقل » و « النفس » ، وعبروا هم عن ذلك بـ « السابق » و « التالى » .

الحسن بن
صباح صاحب
الأملوت

١٠

١ — قال فى « شذرات الذهب » تحت سنة ٣١٧ هـ : فيها حج بالناس منصور الديلى ، فدخلوا مكة سالمين . فوافاهم يوم التروية عدو الله أبو طاهر القرطلى (ابن أبى سعيد المذكور) ، فقتل الحجاج قتلاً ذريعاً فى المسجد وفى حجاج مكة ، وقلع باب المكعبة ، وأقتلع الحجر الأسود وأخذه إلى هجر ، وبقي بها ثيفاً وعشرين سنة — اهـ ملخصاً .

٢ — « المستظهرى » : للغزالي ، تقدم ذكره فى ص ١٤٢ ، تعليق ٣ .

٣ — ابن صمباج : قال الشهرستانى فى أثناء وصف الباطنية : ثم أصحاب الدعوة الجديدة تكبوا هذه الطريقة حين أظهر الحسن بن الصباح دعوته ، وقصر عن الالتزامات كلمته ، واستظهر بالرجال ، وتحصن بالقلاع . وكان يده صعوده إلى قلعة « الموت » سنة ٤٨٣ هـ — اهـ . 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 . — اهـ : كذا بالأصل .

٥ — المستنصر : هو أبو تميم معد الملقب « المستنصر بالله » بن الظاهر بن الحاكم بن العزيز بن المعز العبيدى صاحب مصر ، ولى سنة ٤٢٧ هـ وتوفى سنة ٤٨٧ هـ ، فأقام فى الأمر ستين سنة ، وجرى فى أيامه ما لم يحجر فى أيام أحد من أهل بيته — قاله ابن خلكان .

٦ — البساسيرى : هو أبو الحارث أرسلان بن عبد الله البساسيرى التركى ، مقدم الأتراك ببغداد . وفنته أنه لما عظم أمره وكبر شأنه ببغداد خرج على الإمام العباسى القائم بأمر الله وقطع خطبته وخطب للمستنصر العبيدى ودعا له على منابرها مدة سنة كاملة ، حتى جاء السلطان طغرل بك السلاجوقى 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 يدَّعونَه 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 العلويات فتأولوا بعضها، كاللوح، قالوا هو « النفس الكلية »؛ والقلم، هو « العقل الفعال »؛ وربما قالوا عن الكوكب، والشمس، والقمر، التي رآها إبراهيم إنها « النفس »، و« العقل الفعال »، و« العقل الأول »؛ وتأولوا الملائكة، ونحو ذلك.

وأما صفات الرب، ومعاد الأبدان، وغير ذلك، فذهب محققهم كابن سينا وأمثاله أنها لا تتأول، وأن ما دلت عليه ليس ثابتاً في نفس الأمر، ولا يستفاد منها علم. قالوا: بل المراد منها خطاب الجمهور بما يخيل إليهم ما يعتقدونه في أمر الإيمان بالله واليوم الآخر لينتفعوا بذلك الاعتقاد، وإن كان باطلاً لا حقيقة له في نفس الأمر. فإن هذا غاية أن الأنبياء كذبوا لمصلحة الجمهور. وهم يرون مثل ذلك من تمام حكمتهم. وهم يعظمون شرائع الأنبياء العملية. وأما العلوية فعندهم العلم في ذلك بما يقوله (٢٧٤) الفلاسفة. وأما الأنبياء فلا يستفاد من حديثهم 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 إسحاق القونوي الشافعي، صاحب التصانيف في التصوف. ترويح

والتلمسائي^١، وغيرهم، يوافقونهم في أصولهم، لكن يغيرون العبارات فيعتبرون بالعبارات الإسلامية عما هو قولهم. وفي الكتب المصنوع بها على غير أهلها^٢، وغيرها من كتب مصنفها قطعة من هذا. وبسبب ذلك وقع ابن عربي وأمثاله من ملاحدة المتصوفة مع هؤلاء. ولهذا كثر كلام علماء المسلمين في مصنفها. ومن الناس من ينكر أن تكون من كلام أبي حامد لما رأى ما فيها من المصائب العظيمة. وآخرون يقولون: بل رجع عن ذلك وختم له بالاشتغال بالبخارى ومسلم، كما قد ذكر ذلك في سيرته.

مصنف
والمصنوع به
على غير أهلها،

وهؤلاء المتفلسفة ومتصوفهم كابن سبعين وأتباعه يجوزون أن يكون الرجل يهودياً أو نصرانياً أو مشركاً يعبد الأوثان. فليس الإسلام عندهم واجباً، ولا اليهود والنصارى 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 جهال التتر أول ما أسلموا. فإن الإسلام عندهم خير من غيره، وإن كان غيره جائزاً لا يوالون عليه ويعادون عليه.

منهم من
لا يقول
بوجوب
الإسلام

١٥

(٢٧٥) وهذا أيضاً أكثر اعتقاد علماء النصارى، أو كثير من اليهود. يرون دين المسلمين واليهود والنصارى بمنزلة المذاهب في دين المسلمين. فيجوز للرجل عندهم أن

من يرى الملل
بمنزلة مذاهب
الأنيسة

(هبة التعليق السابق) أمه الشيخ محي الدين بن العربي، ورواه، وأهتم به. جمع بين العلوم الشرعية وعالوم التصوف. من تصانيفه «إعجاز البيان في تفسير أم القرآن»، ط. بحيدر آباد، الهند، سنة ١٣١٠هـ، توفي سنة ٦٧٣هـ. ١ - التلمسائي: هو عفيف الدين سليمان بن علي بن عبد الله بن علي التلمسائي، الأديب الشاعر، أحد زنادقة الصوفية. قال المناوي: أتى 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 ترجمتا ابن عربي وابن سبعين في ص ١٨٣-١٨٤.

٢ - الكتب المصنوع بها على غير أهلها: قد تكرر ذكرها في الكتاب. أنظر ص ١٠٣ وص ١٩٥.

ينتقل من هذه المسألة إلى تلك ، إما لرجحانها عنده في الدين ، وإما لمصلحة دينه ، 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 تؤرخ 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 . وذو 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 « المجسطي » ، وبعده صاروا نصارى .

وكانت اليونان والروم مشركين كما ذكر ، يعبدون الشمس والقمر والكواكب ،
ويننون لها هياكل في الأرض ، ويصورون لها أصناماً يجعلون لها طلائعاً ، 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 البطالسة ملوك اليونان
وبطليموس الحكيم الفلكي صاحب « المجسطي » ، 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 بجاهد .
وكان أحد ملوك الدنيا . وذكروا أن نمرود هذا استمر في ملكه أربع مائة سنة - اهـ . وهو الذي قال الله
تعالى فيه « فبهت الذي كفر » ، وذلك عند مناظرته مع خليل الله في ادعائه الربوبية - البقرة ٢ : ٢٥٨ .

وسلامه عليه .

وبقايها هذا الشرك في بلاد الشرق — في بلاد الخطأ والترك . يصنعون الأصنام على صورة النمرود ، ويكون الصنم كبيراً جداً ، ويعلقون السُّبُح في أعناقهم ، ويسبِّحون باسم (٢٧٦) النمرود ، ويشتمون إبراهيم الخليل .

الأصنام التي على صورة النمرود

وكان من النفر القادمين إلى دمشق سنة ٦٩٩ — تسع وتسعين وستمائة — 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 .

نكت 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 إِنثَاءً وَإِنْ يَدْعُونَ إِلَّا شَيْطَانًا مَرِيدًا** — النساء : ٤ : ١١٧ . قال ابن عباس : كان في كل صنم شيطان يترأى للسنة ، فيكلمهم . وقال أبي بن كعب : مع كل صنم جنسية .

مع كل صنم شيطان

١٥

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 الآلات فكانت عند الطوائف . ومائة الثالثة الأخرى كانت حذو قُدَيْد بالساحل .

كسر الآلات 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 للشركين بأرض الحجاز كانت ثلاثة - مكة ، والمدينة ، والطائف .
 وكان لكل أهل مدينة طاغوت من هذه الثلاثة . ولهذا خصصها سبحانه بالذكر في
 قوله : **أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ ۖ وَمَنَاوَةَ الثَّالِثَةِ الْآخَرَىٰ ۖ آلَكُمُ الذَّكَرُ وَلَهُ
 الْأُنثَىٰ ۖ تِلْكَ إِذَا قِسْمَةٌ ضِيزَىٰ - أَيْ : قسمة جائرة - إِنَّ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءُ
 سَمِيَتْهُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ - النجم ٥٣ : ١٩-٢٢ .**
 فانهم كانوا يجعلون لله أولاداً إناثاً وشركاء إناثاً ، فقال : **آلَكُمُ الذَّكَرُ وَلَهُ الْأُنثَىٰ ۖ
 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 البخارى في صحيحه عن ابن عباس ، وذكره أهل التفسير والسير من 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 : **فيأتون نوحاً ، فيقولون : يا نوح ! أنت أول الرسل إلى أهل الأرض ، الخ .**

٢ - قد تكلم العلامة ابن القيم رحمه الله في مسألة الفتنة بالقبور بغاية البسط في كتابه **إغاثة اللهمان** في مصائد

عبادة
الكواكب

والسبب الثاني: عبادة الكواكب . فكانوا يصنعون للأصنام طلاسماً للكواكب ، ويتحرّون الوقت المناسب لصنعة ذلك الطلاسماً ، ويصنعونه من مادة تناسب ما يروونه من طبيعة ذلك الكوكب ، ويتكلمون عليها بالشرك والكفر . فتأتى الشياطين ، فتكلمهم ، وتقضى بعض حوائجهم . ويسمونها «روحانية الكواكب» ، وهى الشيطان أو الشيطانة التى تضلهم .

والكتاب الذى صنّفه بعض الناس وسمّاه «السرّ المكتوم فى السحر ومخاطبة النجوم»^١ ، فإن هذا كان شرك الكلدانيين والكشديانيين . وهم الذين بعث إليهم الخليل — صلوات الله عليه^٢ . وهذا أعظم أنواع السحر . ولهذا قال النّبى 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 .

ولهذا صنّف تنكلوشاه البابلي^٤ 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 الاستفادة .

١ — بهامش الأصل : «كتاب السر المكتوم نسبة المصنف فى بعض كتبه إلى الرازى» . قال فى «كشف الظنون» : «السر المكتوم فى مخاطبة الشمس والقمر (و) النجوم» للإمام نضر الدين محمود بن عمر الرازى المتوفى سنة ٦٠٦ هـ . قيل إنه مختلق عليه ، فلم يصح أنه له . وقد رأيت فى كتاب أنه للحزالى أبى الحسن على بن أحمد المغربي . قال الذهبي فى «الميزان» : إن له كتاب «أسرار النجوم» سحر صريح . قال التاج السبكي فى هامشه : هذا الكتاب المسمى بـ «السر المكتوم فى مخاطبة النجوم» ، فلم يصح أنه له ، وقيل إنه مختلق عليه . وبتقدير صحة نسبته إليه ليس بسحر ، فيلتأمله من يحسن السحر — اهـ . وعليه رد للشيخ زين الدين سريجا بن محمد الملقبى المتوفى سنة ٧٨٨ هـ ، وسمّاه «انقضااض البازى فى انقضااض 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 السكنعانيين ، وهى بلاد بيت المقدس . فأقاموا بخران ، وهى أرض الكشديانيين فى ذلك الزمان .

٣ — أخرجه أبو داود فى الطب من حديث ابن عباس ولفظه «من اقتبس علماً من النجوم ، إلخ» . 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» : «تينكلوش البابلي ، وربما قيل «تنكلوشاه» ، والأول أصح . هذا أحد السبعة العلماء الذين رد إليهم الضحّاك البيوت السبعة التى بنيت على أسماء الكواكب السبعة . وقد كان عالماً فى علماء بابل ، وله تصنيف ، وهو «كتاب الوجوه والحدود» ، كتاب مشهور بين أيدي الناس موجود — اهـ . وقال فى «كشف الظنون» : «درج الفلك» فى الأحكام لتنكلوشاه .

شرك الهند وسحرهم من هذا^١، مثل كتاب طمطم الهندى^٢. وكذلك أبو معشر البلخى^٣ له كتاب سماه «مصحف القمر». وكذلك ثابت بن قرّة الحرانى^٤ صاحب الزيج.

حران دار الصابئة

فان حران^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 الفارابى^٧ حران في أثناء المائة الرابعة دخل عليهم، وتعلم منهم، وأخذ

١ - في الأصل: «وسحرهم منه من هذا» زيادة منه، ولعله زائد.

٢ - طمطم الهندى: لم نعر على أحواله، وقد ذكر في الكشف «كتاب طمطم الهندى» فقط في حرف ك.

٣ - أبو معشر البلخى: هو جعفر بن محمد بن عمر أبو معشر البلخى المنجم المشهور، إمام وقته في فنه، صاحب التصانيف في علم النجامة، منها كتاب المدخل، وكتاب الزيج، وكتاب الألف، وغيرها، توفى سنة ٢٧٢ هـ. قد ذكر صاحب «أخبار الحكماء» له مؤلفات عديدة ليس فيها «مصنف القم» وقال في «كشف

الظنون»: «مصحف القمر» لممس الحكيم، وهو خواص وطلسمات باعتبار حلول القمر وسيره في المنازل.

٤ - ثابت بن قرّة: بن هارون بن ثابت بن كرايا بن إبراهيم بن كرايا بن مارينوس بن مالا جريوس أبو الحسن، الحاسب الحكيم الحرانى، من أهل حران انتقل إلى مدينة بغداد. اشتغل بعلوم الأوائل ومهر فيها. وبرع في الطب، وكان الغالب عليه الفلسفة. وله مقدار عشرين تأليفاً، وكان صابئ النحلة، توفى سنة ٢٨٨ هـ.

٥ - حران: هي مدينة مشهورة بالجزيرة خرج منها علماء أجلاء منهم بنو تيمية أسرة المصنف رح ذكر ابن جرير الطبرى في تاريخه أن هارون عم إبراهيم الخليل عليه السلام عمرها، فسميت باسمه وقيل «هاران»، ثم إنها عربت فقيل «حران» والنسبة إليها «حرانى». - عن «شذرات الذهب» بتصرف فقلا عن ابن خلكان.

٦ - هيكل المريخ: في الأصل «هيكل بهرام المريخ».

٧ - الفارابى: هو أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان بن أوزغ الفارابى الشركى الحكيم المشهور بالمقرب والمعلم

عنهم ما أخذ من المتفلسفة . وكان ثابت بن قرّة قد شرح كلام أرسطو في الآلهيات ، وقد رأيت أنه وبينت بعض ما فيه من الفساد ، فإن فيه ضللاً كثيراً .

وكذلك كان دين أهل دمشق وغيرها قبل ظهور دين النصرانية . وكانوا يصعدون إلى القطب الشمالى . ولهذا توجد في دمشق مساجد قديمة فيها قبلة إلى القطب الشمالى . وتحت جامع دمشق معبد كبير له قبلة إلى القطب الشمالى كان لهؤلاء .

فإن الصابئة نوعان : صابئة حنفاء موحّدون ، وصابئة مشركون . فالأولون هم الذين أثنى الله عليهم بقوله تعالى : **إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّبِيئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ** - البقرة ٢ : ٦٢ . فأثنى 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 كالمبتعين 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 ، فإنه ليس فيهم مؤمن . فلماذا قال الله تعالى : **إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّبِيئِينَ وَالْمُجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَمَةِ** ^١ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ - الحج ٢٢ : ١٧ . فذكر الملل الست هؤلاء ، وأخبر أنه يفصل بينهم يوم القيامة . لم يذكر في الست من كان مؤمناً . إنما ذكر ذلك في الأربعة فقط .

(بقية التعليق السابق) الثاني ، أكبر فلاسفة المسلمين ، صاحب التصانيف في الحكمة والمنطق والموسيقى . أحد المنطق عن أبي بشر متى بن يونس الحكيم بعماد . ثم ارتحل إلى مدينة حران وفيها يوحنا بن حبلان الحكيم النصراني فأخذ عنه طرفاً من المنطق أيضاً . توفي بدمشق سنة ٣٣٩ هـ .

ثم إن الصابئين ابتدعوا الشرك فصاروا مشركين . والفلاسفة المشركون من هؤلاء المشركين . أما 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 أنى 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 بقدمه من هؤلاء الفلاسفة المشركين هو أرسطو .

قسطنطين أول ملك أظهر دين النصارى

وكان دين المسيح لما دخل فيه طائفة من أهل حرّان ، وفيهم هيلانة الحرّانية الفندقانيّة^١ ، فحولها ملك الروم أبو قسطنطين ، فتزوجها ، فولدت له قسطنطين ، فتصرت ابنها قسطنطين . وهو الذى أظهر دين النصارى ، وبني القسطنطينية . وفي زمنه ابتدع النصارى هذه « الأمانة » التى اتفقت عليها طوائفهم اليوم ، فانه اتفق عليها ثلثمائة وبضعة عشر من علمائهم وعُبادهم .

قالوا : وهو الذى ابتدع الصلوة إلى الشرق . وإلا فلم يُصل قطّ أحد من أنبيائهم وأتباعهم إلى الشرق . ولم يشرع الله مكاناً يصلّى (٢٨٠) إليه إلا الكعبة .

والأنبياء - الخليل ومن قبله - إنما كانوا يصلّون 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 ٢٤٨-٣٢٨ م . قال المصنف في « الجواب الصحيح » ، ج ٣ ، ص ١٥ وما بعده ، حكاية عن سعيد بن البطريق ، بطريرك الاسكندرية : وملك على برنطية وما والاها قسطنطس أبو قسطنطين نخرج قسطنطس إلى فاحية الجزيرة والرها . . . فنظر فيها امرأة حسنة جميلة يقال لها هيلانة وكانت قد تنصرت على يدى أسقف الرها . . . فخطبها قسطنطس من أبيها ، فزوجه إياها وولدت هيلانة قسطنطين (Constantine the Great) سنة ٢٧٢-٣٣٧ م وملك قسطنطين سنة ٣٠٦-٣٣٧ وتصرّف فى اثني عشرة سنة من ملكه وفى خمس عشرة سنة من رئاسته كان المجمع بمدينة نيقية الذى رتب فيه « الأمانة الارثوذكسية » (Greek Orthodox Church) . - انتهى ملخصاً ، والنون من 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 وعبّادهم 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 إليها ، وجعلوا السجود إليها بدلاً من السجود لها .

كون النصرانية
مركبة من دين
الأنبياء ودين
المشركين

فضل محمد صلى الله عليه وسلم إمام التوحيد وأئمة 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 . فضّله الله به ، وفضل به أمته على سائر من تقدم .

الأنبياء كلهم كانوا مسلمين

فإن الأنبياء جميعهم وأممهم كانوا مسلمين ، مؤمنين ، موحدّين . لم يكن قط دين يقبله الله غير الاسلام . وهو عبادة الله وحده لا شريك له ، كما قال تعالى : وَشَلِّ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا أَجَعَلْنَا مِنْ دُونِ الرَّحْمَنِ إِلَهَةً يُغْبِطُونَ - الزخرف ٤٣ : ٤٥ . وقال تعالى : وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ - الأنبياء ٢١ : ٢٥ . وقال تعالى : وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رُسُلًا أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ - النحل ١٦ : ٢٦ .

١٥

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 أخبر

١ - هو من حديث أبي هريرة أخرجه البخاري في أحاديث الأنبياء ، ولفظه : « أنا أولى الناس بابن مريم »

اِخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِأُذُنِهِ ط وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ
— البقرة ٢ : ٢١٣ .

فالمرسلون — 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
والسبيل . فالشرعة كالسبيل الذي يدخل منه ، والمنهاج كالطريق الذي يسلك فيه .
والمقصود هو حقيقة الدين بأن يعبد الله وحده لا شريك له . وهذه الحقيقة الدينية
التي اتفق عليها الرسل هي دين الله الذي لا يقبل من أحد غيره . والشرك الذي
حرّمه على ألسن رسله أن يعبد مع الله غيره .

ومن لم يعبد الله أصلاً ، كفرعون ونحوه ، ممن قال الله فيهم : إِنَّ السَّيِّئِينَ
يُشْتَكِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيِّئُهُمْ لَقَدْ خَلَوْا بِهِمْ — المؤمن ٤٠ : ٦٠ ، فهو لاء
معطلة ، وهم شر الكفار . ومع هذا يكون لهم ما يعبدونه دون الله ، كما قال تعالى
في قوم فرعون : وَيَذَرِكْ وَالْهَتِكْ — 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 الله ، وإن
الشرك في عبادة الله

١ — أخرج الطبري وغيره من طريق علي بن أبي طلحة عن ابن عباس ، قال : لما هاجر النبي صلى الله عليه وسلم
إلى المدينة — واليهود أكثر أهلها يستقبلون بيت المقدس — أمره الله أن يستقبل بيت المقدس ، 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 .

كان مع ذلك يعتقد أن الله وحده خالق 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 السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ - الزمر ٢٩ : ٢٨ ، واقع ٢١ : ٢٥ . وقال تعالى : وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُهُمْ وَلَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَلَا يَضُرُّهُمْ . هَؤُلَاءِ شُفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللَّهِ ط قُلْ أَتَنْتَبِهُونَ اللَّهُ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ - يونس ١٠ : ١٨ . وقال تعالى : وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى - الزمر ٢٩ : 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 يدفع 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 نفس مطلوب شيء من الموجودات . بل ما يحصل به قد يحصل بدونه ، وقد يحصل بدونه ما لا يحصل به .

فنعول : 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 «الاقترااني» المؤلف من الحملات الذي هو قياس «التداخل» ، و «الاستثنائي» المؤلف

من الشرطيات المتصلة الذي هو « التلازم » و « التقسيم » .

وكذلك ما ذكره من أن « الشكل الأول » من « الاقتراني » يفيد المطالب الأربعة — النتائج الأربعة : الموجبة ، والسالبة ، والجزئية ، والكلية ؛ وأن « الثاني » يفيد السالبة الكلية والجزئية ؛ وأن « الثالث » يفيد الجزئية — سالبة كانت أو موجبة .

التلازم

وفي « التلازم » استثناء عين المقدم ينتج عين التالي ، واستثناء نقيض التالي ينتج نقيض المقدم . (٢٨٤) وهو قول نظار المسلمين : « وجود الملزوم يقتضي وجود اللازم ، وانتفاء اللازم يقتضي انتفاء الملزوم » . بل هذا مع اختصاره فانه يشمل جميع أنواع الأدلة ، سواء سميت « براهين » أو « أقيسة » أو غير ذلك . فان كل ما يستدل به على غيره فانه مستلزم له ؛ فيلزم من تحقق الملزوم ، الذي هو الدليل ، تحقق اللازم ، الذي هو المطلوب ، المدلول عليه ؛ ويلزم من انتفاء اللازم ، الذي هو المدلول عليه ، انتفاء الملزوم ، الذي هو الدليل .

١٠

ولهذا كان من عرف أن المدعى باطل علم أنه لا يقوم عليه دليل صحيح ، فانه يمتنع أن يقوم على الباطل دليل صحيح . ومن عرف أن الدليل صحيح علم أن لازمه الذي هو المطلوب حق ، فانه يجب إذا كان الدليل حقاً أن يكون المطلوب المدلول عليه حقاً ، وإن تنوعت صور الأدلة ومقدماتها وترتيبها .

١٥

ولهذا كان الدليل الذي يصور بصورة القياس « الاقتراني » يصور أيضاً بصورة « الاستثنائي » ، ويصور بصور أخرى غير ما ذكره من الألفاظ وترتيبها . والمقصود هنا الكلام على ما ذكره كما ذكرنا الكلام على « الشرطى المتصل » .

التقسيم

و « التقسيم » قد يكون مانعاً من الجمع والخلو ، كما يقال : العدد إما شفع وإما وتر . وهما في معنى النقيضين الذين لا يجتمعان ولا يرتفعان . فقد يكون مانعاً من الجمع دون الخلو ، كالضدين الذين لا يجتمعان وقد يرتفعان ، كما يقال : هذا إما أسود وإما أحمر ، وقد يخلو منها

٢٠

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 كالجملة الشرطية المعقولة 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 صحت صلواته بغير وضوء ، أو وجب رحمه بغير زناء . فيقال : هذا إما أن يكون في ماء ١٠ 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 «ممكن» ، ولا «قديم» ، ولا «محدث» ، فقليل : لا بد في الوجود من «واجب» أو «ممكن» ، أو «قديم» أو «محدث» ، فهذان لا يجتمعان ولا يرتفعان . ١٥

وكذلك إذا قيل : الوجود إما قائم بنفسه كـ «الجسم» ، وإما قائم بغيره كـ «العرض» ، فهذان لا يرتفعان وقد يجتمعان . فكل ما لا يخلو الوجود عنهما مع إمكان اجتماعهما ، أو لا يخلو بعض الأنواع عنهما مع إمكان اجتماعهما ، 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 . ٢٠

فالشرطي المتصل هو من «التلازم» ، والمنفصل هو في الثاني كما في الضدين والتقيضين . وهذه الصورة - صورة «التقسيم» الذي هو الشرطي المنفصل - هي مانعة الجمع والخلو

أيضاً تعود إلى اللزوم ، فانه يلزم من وجود أحد الضدين عدم الآخر ، ومن عدمه وجوده . وهذه مانعة الجمع والحل .

فهذه الأشكال وإن تكثرت فجميعها يعود إلى أن الدليل يستلزم المدلول . ويمكن تصوير ذلك بصور متعددة بما ذكره وبما لم يذكره .

فهم يقولون : « البرهان » ينحصر في « الاقتراني » و « الاستثنائي » . فان « الاقتراني » ينحصر في أربعة أشكال ، و « الاستثنائي » ينحصر في « الشرطى المتصل » و « الشرطى المنفصل » . فيعود إلى ستة أشكال . وجمهورهم لا يذكرون « الشكل الرابع » من « الاقترانيات » لبعده عن الطبع . وحصروها في أربعة بناء على حصرهم الدليل في مقدمتين تشتركان في حدّ أوسط . ثم الأوسط إن كان محمولاً في الصغرى ، موضوعاً في الكبرى ، فهو « الشكل الأول » المنتج للطالب الأربعة . وإن كان موضوعاً فيهما فهو « الثانى » المنتج للسليات . وإن كان محمولاً فيهما فهو « الثالث » المنتج للايجابيات . وإن كان محمولاً في الكبرى ، موضوعاً في الصغرى ، عكس « الأول » ، فهو « الرابع » ، وهو أبعداها عن الطبع . وأكثرهم لا يذكرونه ، فيجعلون الأشكال خمسة : هذه الثلاثة مع « الاستثنائي » — الشرطى المنفصل ، والشرطى المنفصل .

حصرم
البرهان في
سته أشكال

فهذه الأشكال إذا قدر إفادتها ففى صورة من صور الأدلة ، لا ينحصر تصوير الأدلة فى هذه الأشكال ، كما لا ينحصر تصوير الدليل فى مقدمتين . بل هذا الحصر خطأ فى النفي والاثبات . فقد يكون الدليل مقدمة ، وقد يكون مقدمات . وهذه الأشكال تكثر تصوير الدليل على أشكال أخر غير هذه ، فلا تنحصر فى خمسة أو ستة . وقد يؤتى بالدليل بدون هذه الأشكال جميعها ، وبدون المقدمتين إذا كان مقدمة واحدة .

لا تنحصر
الأشكال
فى ستة

وإذا قالوا : إن جميع ما يذكر من الأدلة يرجع إلى هذه الأشكال ، قيل لهم : بل جميع الأدلة يرجع إلى أن الدليل مستلزم للمدلول . وحيث أن يكون الاعتبار بما ذكره من صور الأشكال ولفظها ، أو بما ذكره من المعنى . فان كانت العبارة

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 الحملي كما ذكره . وإن كانت العبرة بالمعنى كان ذلك أدلّ على فساد ما ذكره . فإن المعنى هو أن يكون ما يستدل به مستلزماً لما يستدل به عليه ، سواء كان مقدمة أو مقدمتان أو أكثر ، وسواء كان على الشكل والترتيب الذى ذكره أو غيره .

ليس فيه إلا
تطويل وتبديد

والصواب فى هذا الباب أن يقال : ما ذكره إذا كان صواباً فإنه تطويل للطريق ، وتبديد للطلوب ، وعكس للقصود . فانهم زعموا أنهم جعلوه آلة قانونية تمنع الذهن أن يزلّ فى فكره . وما ذكره إذا كلفوا الناظر المستدل أن يلزمه فى تصوراته وتصديقاته كان أقرب إلى زلله فى فكره وضلاله عن مطلوبه ، كما هو الواقع . فلا تجدد 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 لوضعه .

لحم جبل على
رأس جبل
١٥

ولهذا يقال : كثرة هذه الأشكال وشروط تاجها تطويل قليل الفائدة كثير التعب . فهو لحم جبل غث على رأس جبل وعر ، لا سهل فيرتقى ولا سمين (٢٨٥) فينتقل . 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 الخلف ، وإما بالعكس المستوى أو عكس النقيض . فإن ثبوت أحد المتناقضين يستلزم نفي الآخر إذا روعى التناقض من كل وجه . فهم يستدلون بصحة القضية على بطلان نقيضها وعلى ثبوت عكسها المستوى وعكس نقيضها . بل تصور ٢٠ الذهن بصورة الدليل يشبه حساب الانسان لما معه من الرقيق والعقار .

تصور الفطرة
القياس
الصحيح
بغير تدليم

والفطرة تصور القياس الصحيح من غير تدليم . والناس بفطرتهم يتكلمون بالأنواع الثلاثة : التداخل ، والتلازم ، والتقسيم ، كما يتكلمون بالحساب ونحوه . والمنطقيون

قد يسلبون ذلك .

ويقولون : إن المقدمتين لا بد منها ، لا أكثر ولا أقل . ويقولون : أكثر الناس يحذفون إحدى المقدمتين لظهورها اختصاراً ، ويسمون هذا « قياس الضمير » . وإن احتجاج المطلوب إلى مقدمات جعلوا القياس معنى أقيسة متعددة بناءً على قولهم « إنه لا بد في القياس من مقدمتين » ، ويسمونه « القياس المركب » ، ويقسمونه إلى « موصول » ، وهو ما لا يذكر فيه إلا نتيجة واحدة ، وإلى « مفصول » ، وهو ما يذكر فيه عقب كل مقدمتين نتيجة . فالأول كقولك : هذا نبيذ ، وكل نبيذ مسكر ، وكل مسكر خمر ، وكل خمر حرام ، فهذا حرام . والثاني كقولك : هذا نبيذ ، وكل نبيذ مسكر ، فهذا مسكر ؛ ثم تقول : وكل مسكر خمر ، وكل خمر حرام ، فكل مسكر حرام ؛ ثم تقول : هذا مسكر ، وكل مسكر حرام ، فهذا حرام .

قياس الضمير
والقياس
المركب

وهذا كله مما غلطوا فيه . والصواب الذي عليه جماهير النظار من المسلمين وغيرهم أن الدليل قد يتوقف على مقدمة تارة ، وقد يتوقف على مقدمتين تارة ، وعلى ثلاث تارة ، وعلى أكثر من تلك . فما كان من المقدمات معلوماً لم يحتاج أن يستدل عليه ، وإنما يستدل على المجهول . والمطلوب المجهول يعلم بدليله ، ودليله ما استلزمه . وكل ما زوم فانه يصح الاستدلال به على لازمه . وحينئذ فإذا كان المطلوب ملزوم يعلم لزومه له أستدل عليه به ، وكفى ذلك . وإن لم يكن المستدل يعلم إلا ملزوم ملزومه احتجاج إلى مقدمتين . وإن لم يعلم إلا ملزوم ملزوم ملزومه احتجاج إلى ثلاث ، وهلم جرا .

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 ذكروها لا يحصل بها علم بالأمور الموجودة ، فلا يحصل بها مقصود تزكو به النفوس .

بل ولا علمٌ بالحقائق الموجودة في الخارج على ما هي عليه إلا من جنس ما يحصل بـ «قياس التمثيل» . فلا يمكن قط أن يحصل بـ «القياس الشمولي المنطقي» الذي يسمونه «البرهاني» علمٌ إلا وذلك يحصل بـ «قياس التمثيل» الذي يستضعفونه . فان ذلك القياس لا بد فيه من قضية كلية ، والعلم بكون الكلية كلية لا يمكن الجزم به إلا مع الجزم بتماثل أفرادها في القدر المشترك . وهذا يحصل بـ «قياس التمثيل» .

وكلا القياسين ينتفع به إذا تُلقت بهض مقدماته الكلية عن خبر المحصوم إذا استعملت في الآلهيات بطريق «الآولى» ، كما جاء به القرآن . وأما بدون هذين فلا ينفع في الآلهيات ، ولا ينفع أيضاً في الطبيعيات منفعة علمية برهانية ، وإنما يفيد قضايا عادية قد تنحرف فتكون من باب الأغلب .

وأما الرياضى المجرد عن المادة كالحساب والهندسة فهذا حق في نفسه ، لكن ليس الرياضيات له معلوم في الخارج ، وإنما هو تقدير عدد ومقدار في النفس ، لكن ذلك يطابق أى معدود ومقدّر واقعة في الخارج ؟ و «البرهان» لا يقوم إلا على ما في النفس ، لا يقوم على ما في الخارج . وأكثر ما تمبوا في الهندسة ليتوصلوا بذلك إلى علم الهيئة ، كهيئة الأفلاك والكواكب ، ومقادير ذلك وحركاته . وهذا بفضه معلوم بـ «البرهان» ، وأكثره غير معلوم بـ «البرهان» ، وبينهم فيه من الاختلاف ما يطول وصفه . فصار المعلوم (٢٨٧) ببراينهم من الرياضى وغيره أمر لا تزكو 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 سالة مع كبرى جزئية ، لكن قد يكون عن صغرى جزئية مع كبرى سالة كلية . والمقصود أنه لا بد في القياس في جميع صورته من قضية كلية ، وفي أكثر

القياس لا بد من موجبة كلية. بل النتيجة الكلية لا تكون إلا عن موجبة كلية،
والسالبة الكلية لا تفيد حكماً كلياً إلا مع موجبة كلية.

بيان أصناف اليقينيات عندهم التي ليس فيها قضية كلية

فاذا كان لا بد في كل قياس من قضية كلية فنقول: المواد اليقينية قد حصروها
في الأصناف المروفة عندهم.

الأول:
الحسيات

أحدها: الحسيات. ومعلوم أن الحس لا يدرك أمراً كلياً عاماً أصلاً.
فليس في الحسيات المجردة قضية كلية عامة تصلح أن تكون مقدمة في « البرهان اليقيني ».
وإذا مثلوا ذلك بـ « أن النار تحرق » ونحو ذلك لم يكن لهم علم بعموم هذه القضية،
وإنما معهم التجربة والسادة التي هي من جنس « قياس التمثيل » لما يطلونه من الحكم الكلي،
لا فرق بينه وبين « قياس الشمول » و « قياس التمثيل ». وإن علم ذلك بواسطة اشتغال
النار على قوة محترقة، فالعلم بأن كل نار لا بد فيها من هذه القوة هو أيضاً حكم كلي.
وإن قيل: إن الصورة النارية لا بد أن تشمل على هذه القوة، وأن ما لا قوة
فيه ليس بنار. فهذا الكلام إذا قيل إنه صحيح، قيل: إنه لا يفيد الجزم بأن كل ما
فيه هذه القوة تحرق كل ما لاقاه، وإن كان هو الغالب. فهذا يشترك فيه قياس،
والتمثيل، 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 السمندر^١، والياقوت؛ وكما لا تحرق
الأجسام المظلمة بأمور مصبوعة. وأما خرق العادة فقام آخر.

كونه ليس
في الحسيات
قضية كلية

ولا أعلم في القضايا الحسية كلية لا يمكن نقضها، مع أن القضية الكلية ليست
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 — السمندر: كالسفرجل. قال أبو سعيد: طائر بالهند لا يحترق بالنار. ويقال فيه أيضاً « السمندر »، بالباء
عن كراع. ويقال إنه إذا هرم وانقطع نسله أتى نفسه في الجرف فيعود إلى شبابه — فاج 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 العادية قضية كلية لا يمكن نقضها باتفاق العقلاء . بل والفلاسفة يجوزون خرق العادات ، لكن يذكرون أن لها أسباباً فلكية ، أو قوى نفسانية ، أو أسباباً طبيعية . فهذه الثلاثة هي أسباب خرق العادات عندهم . وإلى ذلك ينسبون معجزات الأنبياء ، وكرامات الأولياء ، والسحر ، وغير ذلك . وقد بسطنا الكلام على ذلك في مسألة معجزات الأنبياء هل هي قوى نفسانية أم لا ، وبيننا فساد قولهم هذا ، حتى عند جماهير أساطين الفلاسفة ، بالأدلة الصحيحة بما ليس هذا موضعه . وهي المعروفة بـ « مسألة الصفدية »^١ .

١٠

الثاني :
الوجدانيات
الباطنة

والثاني : الوجدانيات الباطنة ، كادراك كل أحد جوعه وعطشه ، وجهه وبفضه ، وألمه ولذته . وهذه كلها جزئيات ، وإنما يعلم الإنسان حال غيره والقضية الكلية بـ « قياس التمثيل » . بل هذه لا يشترك الناس في إدراك كل جزئى منها كما قد يشتركون في إدراك بعض الحسيات ، المنفصلة ، كالشمس والقمر . ففيها من الخصوص في المدرك والمدرك ما ليس في الحسيات ، المنفصلة ، وإن اشتركوا في نوعها ، فهي تشبه (٢٨٩) « العاديات » .

١٥

زعمهم تساوى النفوس سبب ضلالهم في معرفة النبوات

ولم يقيموا حجة على وجوب تساوى النفوس في هذه الأحوال ، بل ولا على النفس الناطقة أنها مستوية الأفراد . وهذا من أسباب ضلالهم في معرفة النبوات . فانهم عرفوا كثيراً من الأحكام التي تشترك فيها النفوس عادة وإن جاز انخراطها .

٢٠

١ — مسألة الصفدية : كتب بهامش الأصل هنا : لا مصنف ، المسألة الصفدية ، — اهـ . ولم نثر على تصنيف للمصنف باسم « المسألة الصفدية » ، ولكن يوجد له في مسألة معجزات الأنبياء وما والاها مصنف مهم ميسر باسم « كتاب النبوات » ، وقد طبع بإدارة الطباعة الخيرية بمصر سنة ١٣٤٦ هـ ، صفحاته ٣٠٠ .

ثم بلغهم أمور أخرى خارجة عن قياسهم ، فأرادوا إجراء تلك على ذلك القياس .
فأروا أن لبعض النفوس قوة حدسية ، وأنه قد يكون لها تأثير في بعض الأمور ، وقد
يتخيل إليها ما تعلمه كما يتخيل إلى النائم ما يراه . فظنوا أن جميع ما يحصل للنفوس
من الوحي ، ونزول الملكة ، وسمع كلام الله ، هو من هذا الباب . وجعلوا خاصة
النبوة هي هذه الثلاث ، فمن وجدت فيه كان نبيًا . وقالوا : النبوة مكتسبة . وصار
فضلاؤهم تتعرض لأن يصيروا أنبياء ، كما جرى للسهروردي المقتول ، ولابن سبعين ،
وغيرهم .

دعوى ابن
عربي ختم
الولاية

وابن عربي لما علم أنه لا يمكن دعوى النبوة ادعى ختم الولاية . وادعى أن خاتم
الأنبياء 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 .

الثالث :
المجربات

والثالث : المجربات . وهي كلها جزئية . فان التجربة إنما تقع على أمور معينة .
وكذلك المتواترات . فان المتواترات إنما هو ما علم بالحواس من مسموع أو مرئي .
فالمسموع قول معين ؛ والمرئي جسم معين ، أو لون معين ، أو عمل معين ، أو أمرًا معين .
وأما الحدسيات إن جعلت يقينية فهي نظير المجربات إذا الفرق بينهما لا يعود إلى
العموم والخصوص ، وإنما يعود إلى أن المجربات تتعلق بما هو من أفعال المجريين ،
والحدسيات تكون عن أفعالهم . وبعض الناس يسمى الكل « تجربات » .

الحدسيات

لم يبق معهم
إلا الأوليات

لا تستعمل القضايا الكلية في شيء من الموجودات
فلم يبق معهم إلا « الأوليات » التي هي البديهيات العقلية . و « الأوليات » الكلية
إنما هي قضايا مطلقة في الأعداد والمقادير ونحوها ، مثل قولهم « الواحد نصف الاثنين » ،

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 البرهانية التي يجب القطع بكليتها التي يستعملونها في قياسهم لا تستعمل في شيء من الأمور الموجودة المميّنة ، وإنما تستعمل في مقدرات ذهنية . فإذا لا يمكنهم معرفة الأمور الموجودة المميّنة بـ «القياس البرهاني» . وهذا هو المطلوب .

لا دليل لهم على حصر أقسام الوجود في «المقولات العشر»
ولهذا لم يكن لهم علم بحصر أقسام الوجود . بل أرسطو لما حصر أجناس الموجودات من^١ «المقولات العشر» : الجوهر ، والكَم ، والكيف ، والأيْن ، ومتى ، والوضع ، وأن يفعل ، وأن يفعل ، والملِك^٢ ، وقد جمعها بعضهم في بيتين ، فقال :
١٠

زَيْدُ الطَّوِيلُ الْأَسْوَدُ ابْنُ مَالِكٍ ١
فِي دَارِهِ بِالْأَمْسِ كَانَ يَتَّكِي ٢

فِي يَدِهِ سَيْفٌ أَضْمَاهُ فَأَتَتْضَى ٣
فَهَذِهِ عَشْرُ مَقُولَاتٍ سُوءِ ٤

لما حصرهم «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 لهم 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 الاستقصاءات والمولدات : الحيوان ، والنبات ، والمعدن ، كان هذا التقسيم مع فساده في الإثبات ليس حصر الموجودات فيه معلوماً . فانه لا دليل لهم على حصر الأجسام في الفلكيات والعنصريات . وهم معترفون بإمكان وجود أجسام وراء

١ - من : كذا ولعله «في» . ٢ - كذا بسقط «الاضافة» ، وتقدم ذكرها بالترتيب الثام في ص ١٣٢ .

الأفلاك ، فلا يمكن الحصر فيما ذكر حتى يعلم انتفاء ذلك ، وهم لا يعلمون انتفاءه . فكيف وقد قامت الأدلة على ثبوت أعيان قائمة بأنفسها فوق الأفلاك ، كما قد بسط في موضعه .

وهم منازعون في « واجب الوجود » هل هو داخل في مقولة « الجوهر » ؟ فأرسطو والقدماء كانوا يجعلونه من مقولة « الجوهر » ، وابن سينا امتنع من ذلك . لكن أرسطو وأتباعه لم يكونوا يقولون « واجب الوجود » ، إنما يقولون « العلة الأولى » و « المبدأ » .

وليس في كلام أرسطو تقسيم الموجودات إلى « واجب بنفسه » و « يمكن بنفسه مع كونه قديماً أزلياً » ، بل كان « الممكن » عندهم الذي يقبل الوجود والعدم لا يكون إلا « محدثاً » . وإنما قسمه هذه القسمة متأخروهم من الملاحدة الذين انتسبوا إلى

الاسلام ، كابن سينا وأمثاله ، وجعلوا هذا عوضاً عن تقسيم المتكلمين « الموجود » إلى « قديم » و « حادث » ، وسلكوا طريقة وركبوها من كلام المتكلمين ومن كلام سلفهم ،

مثل استدلال أولئك بـ « التركيب » على « الحدوث » ، فاستدل هو بـ « التركيب » على « الامكان » .

الكلام على قول الخليل عليه السلام « هذا ربي »

(٢٩١) وأولئك زعموا أن قول إبراهيم « لَا أَحِبُّ الْإِنْسَانَ » - الأنعام ٦: ٧٦ -

المراد به « المتحركين » ، لأن الحركة حادثة ، والحادث لا يقوم إلا بحادث ، فهي

سمة « الحدوث » ، فاستدل بالحدوث على حدوث المتحرك ، والمعنى : لا أحب المحدثين الذين تقوم بهم الحوادث .

فقال هؤلاء : بل « الأفول » الذي هو « الحركة » دليل على أن المتحرك « يمكن وإن

كان قديماً أزلياً » . قالوا : و « الأفول » هو في حظيرة « الامكان » ، وقوله « لا

أحب الآفلين » أي « الممكنين وإن كان الممكن قديماً » .

وكان قدماء المتكلمين يمثلون الدليل العقلي بقولهم : كل متغير محدث ، والعالم

متغير ، فهو محدث . فجاء الرازي في « مُحْتَصَله » ، فجعل يمثل ذلك بقوله : كل متغير

يمكن ، والعالم متغير ، فهو يمكن .

نزاعهم في كون
« واجب
الوجود ،
داخل في
« الجوهر »
أم لا

١٠

١٥

٢٠

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 الفلاسفة .

ولكن كان قومه يعبدون الكواكب مع اعترافهم بوجود رب العالمين . وكانوا يعبدون
مشركين يتخذ أحدهم له كوكباً يعبده ، ويطلب حوائجه منه ، كما تقدم الإشارة إليه .
ولهذا قال الخليل عليه السلام : أَفَرَأَيْتُمْ مَا كُنْتُمْ تَعْبُدُونَ ۖ أَنْتُمْ وَالْآبَاءُ وَالْأَقْدُمُونَ ۖ فَإِنَّهُمْ عَادُو لِي إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِينَ - الشعراء ٢٦ : ٧٧-٧٥ .

وقال تعالى أيضاً : قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ إِذْ قَالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَءُؤُا مِنْكُمْ وَإِنَّمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ أَبَدًا حَتَّى تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَحَدُّهُ إِلَّا قَوْلَ إِبْرَاهِيمَ لَا بِيَهُ لَأَسْتَغْفِرَنَّ لَكَ وَمَا أَمْلِكُ لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ - المائدة ٦٠ : ٤ . فأمر سبحانه بالتأسي بإبراهيم والذين معه في قولهم (٢٩٢) لقومهم وَإِنَّا بُرَءُؤُا مِنْكُمْ وَإِنَّمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ .

وكذلك ذكر الله عنه في سورة الصافات أنه قال لقومه : قَمَا ظَنَنْتُمْ بِرَبِّ الْعَالَمِينَ - الصفت ٢٧ : ٧٨ . وقال لهم : أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ ۖ وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ - الصفت ٢٧ : ٩٦-٩٥ .

فالقوم لم يكونوا جاحدين لرب العالمين . ولا كان قوله « هذا ربي ، - الأنعام ٦ : ٧٦ و ٧٧ و ٧٨ - « هذا الذي هو خلق السموات والأرض » ، على أى 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^١. بل مُعبّاد الشمس والقمر والكواكب يعبدونها كما يعبد مُعبّاد الأصنام للأصنام، وكما يعبد مُعبّاد الأنبياء والصالحين لهم ولتلاميهم، وكما يعبدون آخرون الملائكة، وآخرون يعبدون الجن، لما يرجون بعبادتها من جلب منفعة أو دفع مضرة، لا لاعتقادهم أنها خلقت العالم.

اتخاذها شفعا.
ووسائط
بينهم
وبين الرب

بل قد يجعلونها شفعا ووسائط بينهم وبين رب العالمين، كما قال تعالى: وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُهُمْ وَلَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَؤُلَاءِ شُفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللَّهِ ط قُلْ أَتَدْعُونَ اللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ — يونس ١٠: ١٨. وقال تعالى: وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا تَعْبُدُهُمْ

إِلَّا لِيُذَيِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى — الزمر ٢٤: ٣. وقال تعالى: وَأَنْذِرْ بِهِ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْ يُخْشَرُوا إِلَىٰ رَبِّهِمْ لَيْسَ لَهُمْ مِنْ دُونِهِ وَلِيٌّ وَلَا شَفِيعٌ ١٠ — 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 اسْتَوَىٰ 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 لِمَنِ ارْتَضَىٰ — الأنبياء ٢١: ٢٨. وهذا بخلاف ما اتخذه المشركون من الشفعاء.

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 المرأة على الحائط. وقد ذكر ذلك ابن سينا ومن تلقى عنه، كصاحب الكتب المفضون 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 فاعلٌ مختار ، وأن الشافع يسئله 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 ، وتتراأى 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 مُحقق 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 .

ردّ لقول من زعم أن عالم الغيب هو العالم العقلي

ومن زعم أن عالم الغيب الذي أخبر به الرسل هو العالم العقلي الذي يثبته هؤلاء فهو من أضل الناس . فإن ابن سينا ومن سلك سبيله في هذا ، كالشهرستاني والازي وغيرهما ، يقولون : إن الالهيين يثبتون العالم العقلي ، ويردّون على الطبيعيين ١٥ منهم الذين لا يثبتون إلا العالم الحسي . ويدّعون أن العالم العقلي الذي يثبتونه هو ما أخبر به الرسل من الغيب الذي أمروا (٢٩٤) بالايمان به ، مثل وجود الرب ، والملائكة ، والجنة .

وليس الأمر كذلك . فإن ما يثبتونه من « العقليات » إذا مُحقق الأمر لم يكن لها وجود إلا في العقل . وسميت « مجردات » و « مفارقات » ، لأن العقل يجرّد الأمور ٢٠ الكلية عن المعيّنات .

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 تدبير 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 » فقله بدعة ، ولم يقل ذلك أحد من سلف الأمة .

ولكن ما يدعون ثبوته في الخارج من « المجردات العقلية » لا يثبت — على السبيل العقلي — له تحقق إلا في الذهن .

إثبات « المجردات » في الخارج هو مبدأ فلسفتهم

وهذا كان مبدأ فلسفة هؤلاء . فانهم نظروا في الأجسام الطبيعية ، فعلوا القدر المشترك الكلّي ، فصاروا يظنون ثبوته في الخارج . فكان أولهم فيثاغورس وشيعته ١٠ أثبتوا أعداداً مجردة في الخارج . ثم ردّ ذلك عليهم أفلاطن وشيعته ، وأثبتوا ماهيات كلية مجردة ، مثل « إنسان كلي » ، و « فرس كلي » — أزلى أبدى خارج الذهن . وأثبتوا أيضاً زماناً مجرداً سموه « الدهر » ، وأثبتوا مكاناً مجرداً سموه « الخلاء » ، وأثبتوا مادة مجردة عن الصور ، وهي « المادة الأولى » ، و « الهيولى الأولى » عندهم .

١٥ فجاء أرسطو وشيعته ، فردّوا ذلك كله عليهم ، ولكن أثبتوا هذه « المجردات » في الخارج مقارنة للآعيان ، 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 ، وأدلتهم عليها في غاية الفساد . وأما (٢٩٥) « النفوس الفلكية » فكان قدماءهم يجعلونها ٢٠ أعراضاً ، لكن ابن سينا وطائفة رجّحوا أنها جواهر قائمة بنفسها ، كنفس الإنسان . وهذا لبسطه موضع آخر .

كون منتهى محققهم « الوجود المطلق الكلّي الخيالي »

والمقصود هنا أن ما يثبتونه من « العقلیات » إذا حُقِّقت لم تكن إلا ما ثبتت في

عقل الانسان ، كالأمر السكّية ، 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^١ .

ولهذا كان منتهى محققهم « الوجود المطلق » ، وهو الوجود المشترك بين الموجودات . وهذا إنما يكون مطلقاً في الأذهان ، لا في الأعيان . والمتفلسفة يجعلون « الكلي المشترك » موضوع العلم الالهي .

وأما « الوجود الواجب » فتارة يقولون : هو الوجود المقيّد بالقيود السلبية ، كما يقوله ابن سينا ؛ وتارة يجعلونه المجرد عن كل قيد سلبي وثبوتي ، كما يقوله بعض الملاحدة من باطنية الرفضة والاتحادية ؛ وتارة يجعلونه^٢ نفس وجود الموجودات ، فلا يجعلون للممكنات وجوداً غير « الوجود الواجب » . وقد بُسط الكلام عليهم في غير هذا الموضع .

وغايتهم أنهم يجعلون في أنفسهم شيئاً ، ويظنون أن ذلك موجود في الخارج . ولهذا تمدّم الشياطين . فان الشياطين تتصرف في الخيال ، وتلقى في خيالات الناس أموراً لا حقيقة لها . ومحققو هؤلاء يقولون : « أرض الحقيقة هي أرض الخيال » .

١٥ كون أمور « الغيب » موجودة ثابتة مشهودة

وأما ما أخبر به الرسل — صاوات الله عليهم — من الغيب فهو أمور موجودة ثابتة أكمل وأعظم مما نشهده نحن في هذه الدار . وتلك أمور محسوسة تشاهد وتحسّ ولكن بعد الموت وفي الدار الآخرة . ويمكن (٢٩٦) أن يشهدها في هذه الدار من يختصّه الله بذلك^٣ ، ليست عقلية قائمة بالعقل . ولهذا كان الفرق بينها وبين الحسيّات

١ — كذا بالأصل ، وأمله « أعراض » . ٢ — في الأصل « يتعلّون » .

٢ — كما يحكى ذلك عن الصحابة ، منها ما يروى في حديث حارثة أنه مر بالنبي صلى الله عليه وسلم ، فقال له : كيف أصبحت ، يا حارثة ؟ قال : أصبحت مؤمناً حقاً . قال : « أنظر ما تقول ، فان لكل قول حقيقة ، فما حقيقة إيمانك ؟ » فقال : عزفت نفسي عن الدنيا ، فأسهرت ليلي وأظلمات نهارى . وكانى أنظر إلى عرش ربي بارزاً ؛ وكانى أنظر إلى أهل الجنة يتزاررون فيها ؛ وكانى أنظر إلى أهل النار يتضاغون فيها .

التي نشهد بها أن تلك « غيب » وهذه « شهادة ». قال تعالى: الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ
— البقرة ٢ : ٣ .

وكون الشيء غائباً وشاهداً أمر إضافي بالنسبة إلينا . فإذا غاب عنا كان « غيباً » ،
وإذا شهدناه كان « شهادة » . وليس هو فرقاً يعود إلى أن ذاته تُعقل ولا تُشهد ولا
تُحسّ . بل كل ما يعقل ولا يمكن أن يشهد بحال قائما يكون في الذهن .

والملائكة يمكن أن يُشهدوا ويُروا . والرب تعالى يمكن رؤيته بالأبصار ،
والمؤمنون يرونه يوم القيامة ، وفي الجنة ، كما تواترت النصوص في ذلك عن النبي
صلى الله عليه وسلم ، واتفق على ذلك سلف الأمة وأئمتها .

وإمكان رؤيته يعلم بالدلائل العقلية القاطعة . لكن ليس هو الدليل الذي سلكه
طائفة من أهل الكلام ، كأبي الحسن^١ 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 يتمتع
بقاؤها ، وإن الأجسام متماثلة ، وإنها مركبة من الجواهر المفردة التي لا تقبل قسمة ،
ولا يتميز منها جانب من جانب . فان هذا غلط . وقول المتفلسفة بأنها مركبة من
المادة والصورة العقلين أيضاً غلط ، كما قد بسط هذا كله في غير هذا الموضع .

وكذلك غلط من غلط من المتكلمين وادّعى أن الله لم يخلق شيئاً لسبب ولا
لحكمة ، ولا خصّ شيئاً من الأجسام بقوة وطبائع . وادّعى أن كل ما يحدث فان
الفاعل المختار الذي يخصّ أحد المتماثلين بلا تخصيص أصلاً يحدثه . وأنكر ما في

(بنية التعاليق 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 المقسم الرابع - الوجه الأول : خلو الماهية ، عن الوجودين الخارجى والذمنى باطل ٣١١

مخلوقات الله وما (٢٩٧) فى شرعه من الحكم التى خلق وأمر لأجلها .

فان غلط هؤلاء مما سلبت أولئك المتفلسفة . وظنوا أن ما يقول هؤلاء وأمثالهم
هودين المسلمين ، أو قول الرسول وأصحابه . ولهذا كانت مناظرة ابن سينا وأمثاله
فى كتبهم لمبتدعة أهل الكلام . فعامة مناظرة ابن سينا هى للمعتزلة ، وابن رشد
للشكلائية . وكانوا إذا يتنوا 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 الالهيات ، 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 . فان أكثر كلام أهل الكلام
فى هذه الأمور بلا علم ، ولا عقل ، ولا شرع .

ونحن لم نقدح 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
الطبيعات إنما هى عادات تقبل التخير ، ولها شروط وموانع . وهم لا يريدون
بالقضايا البرهانية الواجب قبولها إلا ما يكون لزوم المحمول منها للوضوع لزوماً ذاتياً
لا يقبل التخير بحال . فإذا قالوا « كل ا : ب » ، لم يريدوا أن كل ما هو فى الوجود ا
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 ، وهى من
أغاليطهم . ومعلوم أن هذا إن أريد به « الانسان المعروف » فالانسان المعروف لا
يكون إلا « حيواناً » . وهذا أمر واضح ، ليس هو مما يطلب عليه بالبراهين . فالصفات

اللازمة للوصوف التي لا يكون له حقيقة إلا بها لا توجد بدونها .

بطلان الفرق
بين الذاتي
واللازم

وقد بُسِّط الكلام على فرقه بين « اللازمة » وبين « الذاتية » المقومة الداخلة في الماهية ، وبين « اللازمة للاهية » و« اللازمة لوجودها » ، وبين [أن] هذا كله باطل ، إلا إذا أُريد بـ « 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 الانسان المحسوس ، والآخر إنسان معقول ينطبق على كل واحد واحد من أفراد الانسان ؛ ويدعى أن الصفات اللازمة التي لا يمكن تحقق الموصوف إلا بها منها ما هو داخل مقوم لماهيته الموجودة في الخارج ، ومنها ما هو خارج عارض لماهيته الموجودة في الخارج ، فهذا كله باطل ، كما قد بُسِّط في غير هذا الموضع ^١ .

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

٢٠

فإن 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، الذي هو مبدأ المركبات عندهم ٣١٣

و «الواحد البسيط» الذي يصفون به «واجب الوجود» من جنس «الواحد البسيط» الذي يجعلونه مبدأ «المركبات» إذا قالوا «الإنسان مركب من الحيوانية والناطقة» ، وينتهي الأمر إلى «واحد بسيط» لا تركيب فيه . فإن هذا الواحد لا يوجد إلا في الذهن ، لا في الخارج .

٥. فإن قولهم «إنسان مركب من الحيوان والناطق» ، و «الحيوانية» و «الناطقة» ، لا يصح منه إلا ما يتصور في الذهن . فإن المتصور يتصور في نفسه «إنساناً ناطقاً» ، و «جسماً حساساً» ، متحركاً بالارادة ، ناطقاً . فيكون كلٌّ من هذه الأجزاء جزءاً مما تصوره في نفسه ، واللفظ الدالّ على جميعها يدل عليها بالمطابقة ، وعلى أبعاضها بالتضمن ، وعلى لازمها بالالتزام . ومجموعها هي تمام الماهية المتصورة في الذهن ، والداخل فيها هو الداخل في تلك الماهية ، والخارج عنها هو الخارج عن تلك الماهية .
١٠. وتلك الماهية بحسب ما يتصوره الذهن . فإذا تصور «إنساناً ضاحكاً» كان «الضاحك» جزء هذه الماهية .

- وأما دعوى المدعى أن الإنسان الموجود في الخارج مركب من هذا وهذا فلا يصح إلا إذا أريد به أنه متصف بهذين الوصفين ، وهما قائمان به ، وهو حامل لهما كما يحمل الجوهر أعراضه ، والموصوف صفاته .
- ١٥.

- وأما أن يقال : إن «الجوهر» مركب من أعراض ؛ أو مركب من جواهر أحدها «جسم» ، والآخر «حساس» ، والآخر «نام» ، والآخر «متحرك بالارادة» ؛ وإن هذا الإنسان المعين فيه جواهر متعددة بتعدد هذه الأسماء ؛ وإن الجوهر الذي هو «الحساس» ليس هو الذي هو «متحركاً بالارادة» ، ولا الذي (٣٠٠) هو «جسم» ، ولا الذي هو «ناطق» ؛ ولا «ناطق» هو «الحساس» ؛ فهذا مما يعلم فساده بعد تصوره بالصورة .

توحيد «واجب الوجود» عند الفلاسفة

وكذلك «الواحد» الذي يصفون به «واجب الوجود» ، وأنه مجرد عن جميع

الصفات الثبوتية، ليس له حيوة، ولا علم، ولا قدرة، ولا كلام. ويقولون مع ذلك: هو عاقل ومعقول وعقل، ولذيد وملتذ ولذة، وعاشق ومعشوق وعشق. ويقولون: إن كل صفة من هذه الصفات هي الأخرى، فاللذة هي العقل، والعقل هي^١ العشق. ويقولون: إن كل صفة من هذه الصفات هي الموصوف، والعلم هو العالم، واللذة هي الملتذ، والعشق هو العاشق. فهذا ونحوه من أقوالهم في صفات «واجب الوجود»، بما إذا تصوّره المتصوّر تصوراً صحيحاً كان مجرد تصوّره يوجب العلم الضروري بفساده.

وقد بسطنا الكلام عليه، وبيّنا ما ألجأهم إلى القول بهذا وكلامهم في «التركيب»، وبيّنا أن أكثر الفلاسفة المتقدمين قبل أرسطو وكثير^٢ من المتأخرين كأبي البركات^٣ 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 فسادة في مصنف^٤ مفرد في توحيد الفلاسفة، وفي «شرح الإصهانية»، و«الصفدية»، وغير ذلك.

رد المصنف
قولهم: إثبات
الصفات
تركيب ممتنع

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».

أنواع التركيب
عند خمسة

فمدار كلامهم في التوحيد والصفات كله على لفظ «التركيب». وقد بسطنا القول فيه، وبيّنا ما في هذا اللفظ من إجمال. فان «التركيب» خمسة أنواع. أحدها: تركيب^٥ الذات من «وجود» و«ماهية». والثاني: تركيبها من وصف (٣٠١) عام

١ - هي: كذا بالأصل، ولعله «هو»، كما هو الظاهر، ويمكن أن يعني بـ «العقل» الصفة.

٢ - كثير: كذا بالرفع، ولعله «كثيراً» بالنصب، فانه عطف على «أكثر» المنصوب به، وأن.

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» بجلاد، فلهذه هو. و«شرح

الإصهانية» تقدم ذكره في ص ٢٥٤. و«الصفدية» تقدم بيانه في ص ٣٠١، ولعل «كتاب النبوات»

المذكور هناك هو «كتاب نبوت النبوات عقلاً ونقلًا والمعجزات والكرامات» كما في «جلاء العينين».

٥ - تركيب: كذا، ولعله «تركيب».

ووصف خاص^١ ، كالمركب من « الجنس » و « الفصل » . والثالث : تركيب من « ذات » ، و « صفات » . والرابع : تركيب الجسم من « المادة » و « الصورة » . والخامس : تركيبه من « الجواهر المنفردة » .

وقد يتسأ 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^١ من « المادة » و « الصورة » ، ولا من « الجواهر المنفردة » . لم يبق إلا « ذات لها صفات » .

وقد يتسأ أن « المركب » يقال على ما ركبه غيره ، وعلى ما كانت أجزاؤه متفرقة فاجتمعت ، وعلى ما يقبل مفارقة بعضه بعضاً . وهذه الأنواع الثلاثة متفية عن رب العالمين باتفاق المسلمين .

وهم جعلوا ما يوصف بالصفات « تركيباً » ، وهذا اصطلاح لهم . وحقيقة الأمر تعود إلى « موصوف له صفات متعددة » . فتسمية المسمى هذا « تركيباً » اصطلاح لهم^٢ ، والنظر إنما هو في المعاني العقلية . وأما الألفاظ فإن وردت عن صاحب الشرع المعصوم كان لها حرمة ، وإلا لم يلتفت إلى من أخذ يُعبر عن المعاني الصحيحة المعلومة بالعقل والشرع بمقابلة مجملة توهم معاني فاسدة ؛ وقيل لهم : البحث في المعاني ، لا في الألفاظ ، كما بسط في موضعه^٣ .

الوجه الثاني

إن المعين المطلوب علمه بالقضايا الكلية يعلم قبلها وبدونها

الوجه الثاني^٤ أن يقال : إذا كان لا بد في كل قياس من قضية كلية فتلك القضية

١ - لا : بالأصل « إلا » ، وهو خطأ . ٢ - لهم : بالأصل « له » ، ولعل الصواب « لهم » .

٣ - تقدم الكلام عليه بعض البسط في ص ٢٢٣-٢٢٥ تحت عنوان « كون لفظ التركيب مجملاً يطلق على معان » .

٤ - الوجه الثاني : هكذا ، ولم يذكر لما قبله « الوجه الأول » ، ويعتبر ذلك من ص ٣٠٠ ، أي من ابتداء بحث

« بيان أصناف اليقينيات عندهم التي ليس فيها قضية كلية » ، سطر ٣ ، ص ٣٠٠ .

الكلية لا بد أن تنتهي إلى أن تعلم بغير قياس ، وإلا لزم الدور والتسلسل . فإذا كان لا بد أن تكون لهم قضايا كلية معلومة بغير قياس فنقول :

ليس في الموجودات ما تعلم الفطرة له قضية كلية بغير قياس إلا وعليها بالمفردات المعيّنة 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 » . فإن العلم بأن هذا الواحد نصف هذين الاثنين أقدم في الفطرة من العلم بأن « كل واحد نصف كل اثنين » . (٢٠٢) وهكذا كل ما^١ يفرض من الآحاد .

العلم بالمعين
أقوى من العلم
بالكلى

فيقال : المقصود بهذه القضايا الكلية إما أن يكون العلم بالموجود الخارجي ، أو العلم بالمقدّرات الذهنية . أما الثاني ففائدته قليلة ، وأما الأول فما من موجود معين إلا وحكمه بعلم تعينه أظهر وأقوى من العلم به عن قياس كلي يتناوله . فلا يحصل بالقياس كثير فائدة ، بل يكون ذلك تطويلاً . وإنما يستعمل القياس في مثل ذلك لأجل الغلط والمعاند ، فيضرب له المثل وتذكر الكلية ردّاً لغلطه وغناده ، بخلاف من كان سليم الفطرة . وكذلك قولهم « الضدان لا يجتمعان » . فأى شيئين علم تضادهما فانه يعلم أنها لا يجتمعان قبل استحضار قضية كلية بأن « كل ضدين لا يجتمعان » . وما من جسم معين إلا يعلم أنه لا يكون في مكانين قبل العلم بأن « كل جسم لا يكون في مكانين » . وكذلك قولهم « النقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان » . فان مرادهم بذلك أن وجود الشيء وعدمه لا يجتمعان ولا يرتفعان . فما من شيء معين إلا ويعلم أنه لا يكون موجوداً معدوماً ، وأنه لا يخلو عن الوجود والعدم ، قبل العلم بهذه القضية العامة . وأمثال ذلك كثير لمن تدبره .

لا يحصل
بالقياس
كثير فائدة

ويعلم أن المعين المطلوب عليه بهذه القضايا الكلية الأولية يعلم قبل أن تعلم هذه القضية الكلية ، ويعلم بدونها ، ولا يحتاج العلم به إلى القضية الكلية . وإنما يعلم بالقضية الكلية ما يقدر في الذهن من أمثال ذلك بما لم يوجد في الخارج . وأما الموجودات

١ - ما في الأصل « من » ، وليس بصواب .

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 يقينى . (٣٠٣) فهم بين أمرين . إن اعترفوا بأن « قياس التمثيل » من جنس « قياس الشمول » ينقسم إلى يقينى وظنى بطل تفريقهم . وإن ادعوا الفرق بينهما ، وأن « قياس الشمول » يكون يقينياً دون « التمثيل » ، مُنعوا ذلك ، ويُبين 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 ينزع فيه عاقل .

بل هذا من أخص صفات العقل التي فارق بها الحس ، إذا الحس لا يعلم إلا معيناً ، والعقل يدركه كلياً مطلقاً ، لكن بواسطة « التمثيل » . ثم العقل يدركها كلها مع عزوب الأمثلة المعينة عنه ، لكن هي في الأصل إنما صارت في ذهنه كهيئة عامة بعد تصوره لأمثال معينة من أفرادها . وإذا بُعد عهد الذهن بالمفردات المعينة فقد يغلط كثيراً بأن يجعل الحكم إما أعم وإما أخص^١ . وهذا يعرض للناس كثيراً .

أنواع المفروضات الذهنية

١٥

ومن هنا يغلط كثيراً من يسلك سبيلهم حيث يظن أن ما عنده من القضايا الكلية صحيح ، ويكون عند التحقيق ليس كذلك . وهم يتصورون الشيء بعقولهم ، ويكون ما تصوره معقولا بالعقل ، فيتكلمون عليه . ويظنون أنهم تكلموا في ماهية مجردة بنفسها من حيث هي من غير أن تكون ثابتة في الخارج ولا في الذهن ، فيقولون « الانسان من حيث هو هو » ، و « الوجود من حيث هو هو » ، و « السواد من حيث هو هو » ، ونحو ذلك . ويظنون أن هذه الماهية التي جردوها عن جميع القيود السلبية والثبوتية محققة في الخارج (٣٠٤) على هذا التجريد . وذلك غلط كغلط أوليهم فيما جردوه

١ - إما أعم وإما أخص : كذا في « س » . وبأصلنا « إما عام وإما خاص » على الرفع بدل النصب .

خاصة العقل
إدراك
الكليات
من الجزئيات

الماهيات
المجردة

٢٠

من « العدد » و « المثل الأفلاطونية » وغيرها . بل هذه المجردات المسلوب عنها كل قيد ثبوتى وسلبى لا تكون إلا مقدرة في الذهن .

المجردات
المتضمنات

وإذا قال القائل : فأنا أفرض « الانسان » مجرداً عن الوجودين الخارجى والذهنى ، قيل له : هذا الفرض في الذهن أيضاً كما تفرض سائر المتضمنات في الذهن ، مثل أن يفرض موجوداً ، لا واجباً ولا ممكناً ، ولا قائماً بنفسه ولا بغيره ، ولا مباتناً لغيره ولا مجانباً له ؛ وهذا كله مفروض في الذهن . وليس كل ما يفرضه الذهن أمكن وجوده في الخارج ؛ وليس كل ما حكم به الانسان على ما يقدره ويفرضه في ذهنه يكون حكماً صحيحاً على ما يوجد في الخارج ؛ ولا كل ما أمكن تصور الذهن له يكون وجوده في الخارج .

الامكان
الذهنى

بل الذهن يتصور أشياء ويقدرها مع عليه بامتناعها ، ومع عليه بامكانها في الخارج ، ومع عدم عليه بالامتناع الخارجى والامكان الخارجى . وهذا الذى يسمى « الامكان الذهنى » . فان « الامكان » يستعمل على وجهين — إمكان ذهنى ، وإمكان خارجى . فـ « الامكان الذهنى » أن يعرض الشيء على الذهن فلا يعلم امتناعه ، بل يقول « يمكن هذا » ، لا لعليه بامكانه ، بل لعدم عليه بامتناعه ، مع أن ذاك الشيء قد يكون ممتنعاً في الخارج . وأما « الامكان الخارجى » فأن 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 (٣٠٥) الوجود موجوداً ، يمكن الوجود ، فالأقرب الى الوجود منه أولى .

الامكان
الخارجى

طريقة القرآن في بيان إمكان المعاد

وهذه طريقة القرآن في بيان إمكان المعاد ، يبين ذلك بهذه الطريق .

فتارة يخبر عن أماتهم ثم أحياءهم ، كما أخبر عن قوم موسى بقوله : وَإِذْ قُلْتُمْ يُمُوسَى إِنَّ تَأْمِينَكَ لَكَ حَتَّى تَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّيْحَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ ثُمَّ بَعَثْنَاكُمْ مِنْ بَعْدِ مَوْتِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ — البقرة ٥٥-٥٦ .

الاولى :
الاستدلال
بمن أماتهم
ثم أحياءهم

وكما أخبر عن المضروب بالبقرة بقوله : فَفُكِّنَا اضْرِبُوهُ بَعْضَهَا ١ كَذَلِكَ يُخَيِّ اللَّهُ
الْمَوْتَى - البقرة ٢ : ٧٣ . وكما أخبر عن : الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ
حَذَرَ الْمَوْتِ ٢ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ٣ فَهُمْ أَحْيَاءُ ٤ - البقرة ٢ : ٢٤٣ .

وكما أخبر عن : الَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا ٥ قَالَ أَنَّى
يُخَيِّ هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا ٦ فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ ٧ قَالَ كَمْ لَبِثْتُ ٨
قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ ٩ قَالَ بَلْ لَبِثْتُ مِائَةَ عَامٍ ١٠ فَانْظُرْ إِلَى طَعَامِكَ
وَشَرَابِكَ ١١ لَمْ يَتَسَنَّه ١٢ وَانْظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً ١٣ لِلنَّاسِ ١٤ وَانْظُرْ إِلَى
الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِرُهَا ١٥ ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا ١٦ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ ١٧ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ
عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ١٨ - البقرة ٢ : ٢٥٩ . وعن إبراهيم ١ : إِذْ قَالَ رَبِّ ارْنِي كَيْفَ
تُخَيِّ الْمَوْتَى ٢ قَالَ أَوْ لَمْ تُؤْمِنْ ٣ قَالَ بَلَى ٤ وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي ٥ قَالَ فَنُخِذْ
أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ ٦ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ٧ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءًا ٨ ثُمَّ
ادْعُهُنَّ يَا تَيْنِكَ ٩ سَعْيًا ١٠ وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ١١ - البقرة ٢ : ٢٦٠ . وكما أخبر
عن المسيح عليه السلام أنه كان يحيي الموتى باذن الله ١٢ .

وكما أخبر عن أصحاب الكف أنهم : لَبِسُوا - نياماً - فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةٍ
سِنِينَ ١ وَازْدَادُوا تِسْعًا ٢ - الكهف ١٨ : ٢٥ . وقال تعالى : وَكَذَلِكَ أَغْتَرْنَا عَلَيْهِمْ لِيُغْلَبُوا
أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ ٣ وَأَنَّ السَّاعَةَ لَا رَيْبَ فِيهَا ٤ إِذْ يَتَنَازَعُونَ بَيْنَهُمْ أَمْرُهُمْ
- الكهف ١٨ : ٢١ . وقد ذكر غير واحد من العلماء أن الناس كانوا قد تنازعوا في
(٢٠٦) زمانهم هل يبعث الله الأرواح فقط ، أو يبعث الأرواح والأجساد . فأعثر
الله هؤلاء على أهل الكهف ، وعلماهم أنهم بقوا نياماً لا يأكلون ولا يشربون ثلثمائة
سنة شمسية ، وهي ثلثمائة وتسع هلالية . فأعلمهم الله بذلك إمكان إعادة الأبدان .

١ - وعن إبراهيم : كما في « س » ، ولا يوجد في أصلنا إلا مجرد الآية : وإذا قال إبراهيم رب أرني . . . الآية .

٢ - باذن الله : زيادة من « س » ، وليس في أصلنا .

قصة الذي مر

على قرية .

١٠

قصة أصحاب

الكهف

١٥

٢٠

فهذه إحدى الطرق التي يبين الله بها إمكان المعاد.

الثانية :
الاستدلال
بالنشأة الأولى

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 مُّخَلَّقَةٍ لِّنَبِّئَنَّكُمْ - الحج ٢٢ : ٥ . وكما في قوله : وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ ۖ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ ۖ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ - يس ٣٦ : ٧٨-٧٩ . وكما في قوله : [وَقَالُوا] إِذَا كُنَّا عِظَامًا وَرُفَاتًا ءَإِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا ۖ قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا ۖ أَوْ خَلْقًا مِّمَّا يَكْبُرُ فِي صُدُورِكُمْ ۖ فَسَيَقُولُونَ مَنْ يُعِيدُنَا ۖ قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ - الاسراء ١٧ : ٤٩-٥١ . وكما في قوله تعالى : وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ - الروم ٣٠ : ٢٧ .

الثالثة :
الاستدلال
بخلق الأكوان

وتارة يستدل على إمكان ذلك بخلق السموات والأرض ، فإن خلقها أعظم من إعادة الإنسان ، كما في قوله : وَقَالُوا مَآذَا كُنَّا عِظَامًا وَرُفَاتًا ءَإِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا ۖ أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ قَادِرٌ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ وَجَعَلَ لَهُمْ أَجَلًا لَا رَيْبَ فِيهِ - الاسراء ١٧ : ٩٨-٩٩ . وكما في قوله تعالى : أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَدِيرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ ۚ بَلَىٰ ۚ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ - يس ٣٦ : ٨١ . وقوله : أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَمْ يَخْلُقْهُنَّ بِقَدِيرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ الْمَوْتَىٰ ۚ بَلَىٰ ۚ إِنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ - الاحقاف ٤٦ : ٢٣ .

الرابعة :
الاستدلال
بخلق النبات

وتارة يستدل على إمكانه بخلق النبات ، كما في قوله : وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيحَ بُشْرًا يَبْنِي يَدَيْ رَحْمَتِهِ ۖ حَتَّىٰ إِذَا أَقْلَّتْ سَحَابًا نِّقَالًا سَفَّاهُ لَبَدٍ مِّمَّاتٍ

فَأَنْزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرِجْنَا بِهِ مِنْ كُلِّ الشَّجَرَاتِ ط كَذَلِكَ نُخْرِجُ الْمَوْتَى لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ - الاعراف ٧: ٥٧ ، وكما فى قوله : [وَ] اللَّهُ الَّذِى أَرْسَلَ الرِّيحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا قَسَقْنَاهُ إِلَى بَلَدٍ مَمِيَّتٍ فَمَأْخِذِنَا بِهِ الْاَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا ط كَذَلِكَ الدُّشُورُ - فاطر ٣٥ : ٩ .

وقد بسطنا الكلام على هذا وأمثاله فى غير هذا الموضع ، وُبين أن ما عند أئمة النظار - 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 الكبيرة الموجودة عند هؤلاء . فان خطأهم فيها كثير جداً ، ولعل ضلالهم أكثر من هداهم ، وجهلهم أكثر من علمهم .

ولهذا قال أبو عبد الله الرازى فى آخر عمره فى كتابه « أقسام اللذات »^١ : لقد تأملت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية ، فما رأيتها تشفى غليلاً ولا تروى غليلاً . ورأيت أقرب الطرق طريقة القرآن - أقرأ فى الإثبات : الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ط ٢٠ : ٥٠ ، إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ - فاطر ٢٥ : ١٠ : وأقرأ فى النفى : كَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ - الشورى ٤٢ : ١١ ، وَلَا يُجِيبُونَ بِهِ عِلْمًا - طه ٢٠ : ١١٠ . ومن جرب مثل تجربتى عرف مثل معرفتى .

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

١ - « أقسام اللذات » : قال العلامة ابن القيم رح فى « اجتماع الجيوش الاسلامية » : هو آخر كتاب للإمام محمد بن الرازى صنفه فى آخر عمره . وهو كتاب مفيد ذكر فيه أقسام اللذات ، وبين أنها ثلاثة أقسام : كالأكل والشرب والنكاح واللباس ؛ واللذة الخيالية الوهمية ، كلذة الرئاسة والأمر والنهى والترفع ونحوها ؛ واللذة العقلية ، كلذة العلوم والمعارف . وتكلم على كل واحد من هذه الأقسام - اهـ . وذكره ابن النديم باسم « كتاب اللذة » .

قدّرنا هذا لم يلزم منه بمتنع . فان هذه القضية الشرطية غير معلومة ، فان كونه لا يلزم منه محذور ليس معلوماً (٢٠٨) بالبدية ، ولا أقام عليه دليلاً نظرياً .

وأبعد من إثباته « الامكان الخارجى » بـ « الامكان الذهنى » ما يسلكه طائفة من المتفلسفة والمتكلمة ، كابن سينا والرازى وغيرهما ، فى إثبات « الامكان الخارجى » بمجرد إمكان تصوّره فى الذهن . كما أن ابن سينا وأتباعه لما أرادوا إثبات موجود فى الخارج معقول — لا يكون محسوساً بحال — استدلوا على ذلك بتصوّره الانسان الكلى المطلق المتناول للأفراد 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

٥

١٠

فساد إثباته
بالتقسيم العقلى

١٥

٢٠

وقد تبعه الرازى على الاستدلال بهذا ، واستدل هو وغيره على إمكان ذلك بأن قال : « يمكن أن يقال : الموجود إما أن يكون مجانباً^١ لغيره وإما أن يكون مبانئاً لغيره ، وإما أن لا يكون — لا مجانباً ولا مبانئاً . فظنوا أنه بإمكان هذا التقسيم العقلى يستدل على إمكان وجود كل من الأقسام فى الخارج ، وهذا غلط . فان هذا التقسيم كقول القائل : الموجود إما أن يكون واجباً وإما أن يكون ممكناً ، وإما أن لا يكون واجباً ولا ممكناً . وإما أن يكون قديماً وإما أن يكون محدثاً ، وإما أن لا يكون قديماً ولا محدثاً . وإما أن يكون قائماً بنفسه وإما أن يكون قائماً بغيره ، وإما أن لا يكون قائماً بنفسه ولا بغيره . وأمثال ذلك من التقسيمات التى يقدرها الذهن . ومعلوم (٢٠٩) أن هذا لا يدل على إمكان وجود موجود ، لا واجب ولا ممكن ، ولا قديم ولا حادث ، ولا قائم بنفسه ولا بغيره . وكذلك ما تقدم .

فان طرق هؤلاء فى إثبات « الامكان الخارجى » من طريقة القرآن ؟

١ — مجانباً : فى الأصل « مجانساً » .

محاولتهم معارضة الفطر وتعاليم الرسل

ثم لأنهم 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 .

وَيَسْتَوُوا رَبَّ الْعَالَمِينَ من الوجود ما يستلزم الجمع بين النقيضين ، فيكذبوا^١ بصرح العقول وصحيح المنقول ، كقولهم « لا هو مبائن للخلوقات ، ولا بجانب لها ، ولا يشار إليه » ، ونحو ذلك من القضايا السلبية التي يصفون بها رب العالمين مما لا يتضمن وصفه بصفة كال ، بل يشاركه فيها الممتنعات والمعدومات ، وتستلزم كون الموصوف بها معدوماً ، بل ممتنعاً .

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 .

١٥

مبنى العقل على صحة الفطرة

والمقصود هنا التنبيه على أصول سلبوها ، أفسدوا بها العلوم العقلية والسمعية . فإن مبنى العقل على صحة الفطرة وسلامتها ، ومبنى السمع على تصديق الأنبياء - صلواة الله عليهم .

كون تعليم الأنبياء جامعاً للأدلة العقلية والسمعية جميعاً

ثم الأنبياء - صلواة الله عليهم - كملوا للناس الأمرين ، فدلواهم على الأدلة

العقلية التي بها تعلم (٣١٠) المطالب الإلهية التي يمكنهم علمهم بها بالنظر والاستدلال ، وأخبروهم مع ذلك من تفاصيل الغيب بما يعجزون عن معرفته بمجرد نظرهم واستدلالهم .

١ - فيكذبوا ، هكذا ، ولله في كذبوا .

وليس تعليم الأنبياء — صلوات الله عليهم — مقصوراً على مجرد الخبر ، كما يظنه كثير من النظار . بل هم يتنوا من البراهين العقلية التي بها يعلم العلوم الإلهية ما لا يوجد عند هؤلاء البتة . فتعليمهم — صلوات الله عليهم — جامع للدلالة العقلية والسمعية جميعاً بخلاف الذين خالفوهم . فان تعليمهم غير مفيد للدلالة العقلية والسمعية مع ما في نفوسهم من الكبر الذي ما هم ببالغيه ، كما قال تعالى : [إِنَّ] الَّذِينَ يُحَادُّونَ فِي آيَةِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلطَانٍ آتَاهُمْ إِنْ فِي ضُؤْرِهِمْ إِلَّا كِبَرٌ مَّا هُمْ بِبَالِغِيهِ ۚ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ ۚ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ — المؤمن ٤٠ : ٥٦ ، وقال : الَّذِينَ يُحَادُّونَ فِي آيَةِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلطَانٍ آتَاهُمْ كِبَرٌ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ وَعِنْدَ الَّذِينَ آمَنُوا ۚ كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى كُلِّ قَلْبٍ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٌ — المؤمن ٤٠ : ٢٥ ، وقال تعالى : قَلَمَّا جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَرِحُوا بِمَأْوَئِهِمْ مِنَ الْعِلْمِ ۚ وَأَخَافُ بِهِمْ مَّا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ — المؤمن ٤٠ : ٨٣ . ومثل هذا كثير في القرآن . وقد بسطنا القول فيه في « بيان دزم تعارض الشرع والعقل »^١ .

ولهذا لما كانوا يتصورون في أذهانهم ما يظنون وجوده في الخارج جعلوا علومهم ثلاثة أنواع . أذناها عندهم « الطبيعي » ، وهو ما لا يتجرد عن المادة ، لا في الذهن ولا في الخارج ، وهو الكلام في « الجسم » ، وأحكامه وأقسامه . وأوسطها « الرياضي » ، وهو ما يتجرد عن المادة في الذهن لا في الخارج ، مثل علم الحساب والهندسة . فانه

١ — « بيان دزم تعارض الشرع والعقل » : هو الذي سماه بـ « كتاب تعارض العقل والنقل » . كما مختصراً تقدم في ص ٢٥٢ مع تعليقنا عليه . ويسمى أيضاً « بيان موافقة صريح العقل لصحيح النقل » ، ولا فرق بينهما ، إذ « دزم التعارض » يحدث « الموافقة » . قال في « كشف الظنون » : « دزم التعارض » في مجلدات للشيخ ابن تيمية . وأما بسط قول المصنف فيما ذكر ههنا من محاولة أهل الكلام والفلسفة معارضة الفطرة وتعليم الرسل وكون تعليمهم جامعاً فهو عين موضوع الكتاب . فذكر أولاً نص قانونهم الفاسد بقولهم : « إذا تعارضت الأدلة السمعية والعقلية ، فاما أن يجمع بينهما ، وهو محال لانه جمع بين النقيضين ، الخ » ، ثم زده رداً شافياً بلياً من ثمانية عشر وجهاً ، وبسطه في نحو ٢٠٠ صفحة (ص ٤١ — ١٩٧ ج ١) ، فزق قانونهم الفاسد الذي سبب فساد فطر خلق كثير من هذه الأمة كل ممزق ، وقرر عظمته نعوص الأنبياء في النفوس أبلغ تقرير .

لا يوجد في الخارج ذو مقدار إلا «جسماً»، ولا يمكن مجرد المقسدار في النفس. وأعلها عندهم ما يسمونه «علم ما بعد الطبيعة» باعتبار الاستدلال العلى، وما قبل الطبيعة باعتبار الوجود العيى، وقد يسمونه «العلم الالهى»، ويسمونه «الفلسفة الأولى» و«الحكمة العليا»، وهو ما تجرد عن المادّة في الذهن والخارج.

- وإذا تأمل الخبير بالحقائق كلامهم في هذه (٣١١) الأنواع لم يجد عندهم علماً بمعلومات موجودة في الخارج إلا القسم 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 جردوه عن المادّة 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 هو «الوجود المطلق الكلى» أو المشروط بسلب جميع الأمور الوجودية.

- فوضوع العلم الالهى الناظر في «الوجود» ولو احقه 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. والعلّى الأعلى الموجود في الخارج هو الله الذى لا إله إلا هو، الذى أنزل قوله: ١٥ سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى ۝ الَّذِى خَلَقَ فَسُوِّى ۝ 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 ثبوت موجود 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 يتمتع عنه إلا يوصف عدمى،

وذلك الموجود الجدير امتاز عنه بأمر وجودى . والوجود خير من الغدم ، فكان ما امتاز به ذلك الموجود الجدير خيراً مما ميزوا به « واجب الوجود » بزعمهم . وقد بسط هذا فى موضع آخر ، ويثبتونه ويجعلونه « واجب الوجود » هو متمتع الوجود ، ولكن يفرض فى الذهن كما يفرض سائر الممتنعات .

والمقصود هنا أنهم كثيراً ما يدعون فى المطالب البرهانية من الأمور العقلية ما يكونوا قد قدروه فى أذهانهم ، ويقولون : نحن نتكلم فى الأمور الكلية والعقليات المحضة . وإذا ذكر لهم شيء قالوا : نتكلم فيما هو أعم من ذلك ، وفى « الحقيقة من حيث هى » ، ونحو هذه العبارات . فيطأبون بتحقيق ما ذكروه فى الخارج ، ويقال « يتبنوا هذا ، أى شيء هو ؟ » فهناك يظهر جهلهم ، وأن ما يقولونه هو أمر مقدّر فى الأذهان ، لا حقيقة له فى الأعيان . وهذا مثل أن يقال لهم « اذكروا مثال ذلك » ، والمثال أمر جزئى . فإذا عجزوا عن التمثيل وقالوا « نحن نتكلم فى الأمور الكلية » فاعلم أنهم يتكلمون بلا علم ، وفيما لا يعلمون أن له معلوماً فى الخارج ، بل فيما ليس له معلوم فى الخارج ، وفيما قد يمتنع أن يكون له معلوم فى الخارج . وإلا فالعلم بالأمور الموجودة إذا كان كلياً كان له معلومات ثابتة فى الخارج .

ولفظ « الكلى » يريدون به « ما لا يمنع تصوره من وقوع الشراكة فيه » . ثم قد يكون متمتعاً فى الخارج ، كشريك البارى . وقد يكون معدوماً وإنما (٣١٣) يقدره الذهن ، كما يقدر « عزّز أَيْل » ، وهذا تمثيل أرسطو .

وقد يكون موجوداً فى الخارج لكن لا يقبل الشراكة ، وقد يمكن وقوع الشراكة فيه ولم تقع . وهم يمثلون هذا باسم « الآله » و « الشمس » ، ويجعلون تسمى هذا كلياً لا يمنع تصوره من وقوع الشراكة فيه ، وإنما امتنعت الشراكة فيه لسبب خارجى فأنحصر نوعه فى شخصه ، لا لمجرد تصور معناه ؛ وهذا مشهور بينهم .

وإنما يصحّ هذا إذا كان لفظ « الآله » و لفظ « الشمس » اسم جنس بحيث لا يقصد به « الشمس المعينة » ولا « الآله المعين المعروف » . فان « الكلى » عندهم مثل

عجزهم عن
تمثيل الأمور
الكلية

معنى لفظ
« الكلى »

بحيث نفيس
فى لفظى
« الآله »
و « الشمس »

« اسم جنس » في اصطلاح النحاة ، وهو ما عُلق على الشيء وعلى كل ما أشبهه .
والناس لا يقصدون بلفظ « الشمس » إلا « الشمس المميّنة » ، واللام فيها لتعريف العهد ،
لا للجنس ، كما قال تعالى : وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ ط
كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ - الأنبياء ٢١ : ٢٢ . فسمى « الشمس » و « القمر » هنا جزئى ،
لا كليّ ، بخلاف لفظ « الكوكب » و « النجم » ونحو ذلك ، فانه كليّ . وكذلك اسم
« الاله » عند المسلمين إنما يريدون به « إلههم » ، وهو « الله » لا إله إلا هو .

وعلى هذا فليس هذا ولا هذا كليّاً مشتركاً : بل نفس تصور معناه يمنع من
وقوع الشركة فيه . فهو معيّن مختصّ ، وهو الذى يسمونه « الجزئى » : ليس مطلقاً
مشتركاً ، وهو الذى يسمونه « الكليّ » .

وكان الخشرو شاهی^١ من أعيانهم وأعيان أصحاب الرازى . وكان يقول : « ما
عثرنا إلا على^٢ هذه الكليات » . وكان قد وقع في حيرة وشكّ ، حتى كان يقول :
« والله ! ما أدري ما أعتقد ، والله ! ما أدري ما أعتقد ، والله ! ما أدري ما أعتقد » .

الاستدلال بالكليات على أفرادها استدلال بالخفي على الجلي

والمقصود أن الذى يدعونه من الكليات هو إذا كان علماً فهو بما يعرف به « قياس
(٣١٤) التمثيل » ، لا يقف على القياس المنطقي 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 « البرهانى » استدلالاً على الأجلي بالخفي .
وإذا قيل : فالبرهان يفيد قضية كلية ، قيل : أما البرهان الذى يستحق اسم البرهان
عندهم ، وهو ما كان مؤلفاً من المقدمات اليقينية المحضه الواجب قبولها التى يتمتع

١ - الخشرو شاهی : نسبة إلى « خسرو شاه » قرية بمرو ، هو شمس الدين أبو محمد عبد الحيد بن عيسى ابن عمه
بن يوسف بن خليل بن عبد الله بن يوسف التبريزى الشافعى . العلامة المتكلم . أخذ الكلام عن الامام
أبو الفتح الرازى وبرع فيه ، وتفان في علوم متعددة منها الفلسفة . ودرس وناظر . اختصر « المذهب » في
الفقه ، و « الشفاء » لابن سينا ، وله إشكالات وإبرادات جديدة . توفى سنة ٦٥٢ هـ بمشقق - شذرات
المذهب . ٢ - على : لا يوجد بأصلنا ، وإنما أضافه 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 والخطابة . ٥

فان قيل : وأنتم تجزمون بمراد المتكلم بكلامه في غالب المواضع ، كما تجزمون بمراد الرسول ، ومراد علماء الشرع ، والطب ، والنحو ؛ والعلم باللغات مبناه على القضايا العادية ، قيل : الجزم بمراد الشخص المعين ليس هو قضية كلية ، بل هو علم بمراد شخص معين . وهذا وإن كان علينا بلغته وعادته هو مما يعين على العلم بمراده فلا بد مع ذلك من علم يختص به يعرف أنه إنما تكلمه بتلك العادة ليفهمنا مراده . وحيثئذ ، فليس هذا بما نحن فيه . ولهذا لا نستدل على هذا بمجرد ما ذكروه من برهانهم . ١٠

وهم يعيرون في صناعة « الحد » أن يعرف الجليّ بالخفيّ ، وهذا في صناعة « البرهان » أشدّ عيباً . فان « البرهان » لا يراد به إلا بيان المدلول عليه وتعريفه وكشفه وإيضاحه . فاذا كان هو أوضح وأظهر كان هذا بياناً للجليّ بالخفيّ . وأما « الحد » فالصواب أن المراد به التمييز بينه وبين المحدود ، لا تعريف الماهية . وإذا كان مطلوبه هو التمييز فقد يكون المميز أخفى ، وقد يكون أجلى . ١٥

المقدمات الخفية قد تنفع بعض الناس وفي المناظرة

ومع هذا فلما كان الجلاء والخفاء من الأمور النسبية فقد ينتفع بالدليل الخفي والحد الخفي بعض الناس . وكثير من الناس إذا ذكر له الواضح لم يعبا به ، وقد لا يسليه حتى يذكر له دليل مستلزم ثبوته ، فانه يسليه . وكذلك إذا ذكر له حد يميزه . وهذا في الغالب يكون من معاند ، أو ممن تعودت نفسه أنها لا تعلم إلا ما تعنت عليه ، وفكرت فيه ، وانتقلت فيه من مقدمة إلى مقدمة . فان العادة طبيعة ثانية . فكثير ممن تعود البحث 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 كا عند أكثر الناس من الأمور (٣١٥) الواضحة البينة لا تحتاج إلى بحث ونظر . فالطريق الطويلة والمقدمات الخفية التي يذكرها كثير من النظار تنفع لمثل هؤلاء في النظر ، وتنفع في المناظرة لقطع المعاند وتبكيك الجاحد .

معنى
والسفسطة .
فان السفسطة أمر يعرض لكثير من النفوس ، وهي جحد الحق . وهي لفظة معرّبة من اليونانية ، أصلها « سوفسطيا » ، أي « حكمة موهّمة » . فلها عُرِّبَتْ قِيلَ « سَفْسَطَة » .

إنكار العقل
بأن في الناس
من يقول
بانكار
الحقائق
وأما ما يذكره طائفة من أهل الكلام وناقلي المقالات أن في الناس رجل يقال له « سوفسطا » ، وأنه وأصحابه ينكرون جميع الحقائق والعلوم ، فهذا باطل لا حقيقة له . ولا يتصور أن يعيش أحد من بنى آدم ، بل ولا من البهائم ، مع جحد جميع الحقائق والشعور بها . فان الانسان مدنيّ بالطبع ، فلا بد أن يعرف بعض الناس بعضاً .^{١٠}

ويعرف الانسان جوعه وشبعه ، وعطشه ورّيه ، ولذّته وألمه ، ويميّز بين ما يأكله وما لا يأكله ، وما يلبسه وما لا يلبسه ، وبين مسكنه ومسكن جاره ، وبين الليل والنهار ، وغير ذلك من الأمور التي هي ضرورية في الحياة .

إبطال النقل
أن طائفة
السمنية تبطل
من العلوم ما
عدا الحسيات
وكذلك ما يذكرونه أن في السَّمْنِيَّة^١ قوم ينكرون من العلوم ما سوى « الحسيّات » حتى ينكروا « المتواترات » غلط على القوم . فانهم أنكروا وجود ما لا يمكن الاحساس به ، لم ينكروا وجود ما لا يحسونه هم به . وقد ذكر الامام أحمد مناظرتهم (٣١٦) للّجّه بن صفوان^٢ ، وهي تقتضي ذلك . وإلا فهؤلاء من عقلاء

١ - السمنية : قال الفيومي في « المصباح المنير » : والسمنية فرقة تعبد الأصنام ، وتقول بالتناسخ ، وتكر حصول العلم بالاخبار . قيل : نسبة إلى « سومنات » بلدة من الهند على غير قياس - اهـ .

٢ - الجهم بن صفوان : هو مولى بنى راسب ، ويكنى بأبي محرز . هو الذي نسبت إليه الفرقة « الجهمية » . كان يأخذ عن الجعد بن درهم نقل الحافظ ابن حجر في « فتح الباري » ، قول الاستاذ أبي منصور عبد القاهر ابن عسّاه البغدادي في كتابه « الفرق بين الفرق » : والجهمية أتباع جهم بن صفوان الذي قال بالاخبار والاضطرار إلى الأعمال ، وقال : لا فعل لأحد غير الله تعالى ، وإنما يقسب الفعل إلى العبد مجازاً من غير أن يكون فاعلاً أو مستطيعاً لشيء . وزعم أن علم الله حادث ، وامتنع من وصف الله تعالى بأنه « شيء » . أو « حي » ، أو « عالم » ، أو « مريد » ، حتى قال : لا أحصفه بوصف يجوز إطلاقه على غيره . قال : وأصفه

الهند وحكامهم ، وإن كانوا مشركين يعبدون الأصنام . فلا يتصور أن أحدهم ينكر ما كان قبل مولده ، فلا ينكر وجود البلاد ، والأنهار ، والجبال ، والدور ، التي لم يرها ؛ ولا ينكر وجود كل إنسان أو بهيمة لم يرها . فإن هذا ليس عليه أحد من بني آدم ، بل بنو آدم كلهم متفقون على أن ما شاهدوه عليه بالمشاهدة ، وما غاب عنهم عليه بالآخبار . فلا يتصور أن كل طائفة من الطوائف تتفق على جحد جنس الأخبار .

ولكن قد تعرض السفسطة لبعض الطوائف ولبعض 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 ينفعون بالأغذية الفطرية ، بل يحتاجون إلى علاج وأدوية تناسب مزاجهم .

قد تستعمل
طريقة
المقدمات
لإزالة
السفسطة

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 السقوية تحووجه إلى (٣١٧) النظر والفكر إذا تصورهما مقدمة مقدمة مما يزيل

(بقية التعليق السابق) بأنه « خالق » و « محي » و « محييت » 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 ويقا تل ، وخرج مع الحرث بن مريج 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 الطفاوي : 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 بطني لشققتك حتى أقتلك » ، فقتله — مأخوذ عن « فتح الباري » ، ملخصاً . وأوردناه ببعض التفصيل لكثرة ما ورد من رد المصنف على هذه الفرقة الضالة المضلة ، وشناعة آرائها الفاسدة ، وعظم الضرر منها الامة .

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 حتى في المعلومات بالحس والبدية . وقد تستلطف معه المقدمات ، وإلا فقد يجحد إذا عرف أنه يلزمه الاعتراف بما ينكره . وهي طريقة المتقدمين من نظار المسلمين وقدماء اليونان في المناظرة . يكون المستدل هو السائل ، لا المعارض . فيستلطف المقدمات ، ويقول « ما تقول في كذا ، وفي كذا ؟ » أو يقول « ليسين كذا وكذا ، مقدمة مقدمة ، فإذا اعترف بتلك المقدمات ^١ بين ما تستلزمه من النتائج المطلوبة .

١٠

فيجب الفرق بين ما يقف معرفة الحق عليه ويحتاج إليه وبين ما يعرف الحق بدونه ، ولكن قد يزال به بعض الأمراض ويقطع به بعض المعاندين والله سبحانه أعلم .

وكثير من النظار يسلك في معرفة المطلوب طريقاً يقولون لا طريق إلا هو ، وكذلك في « الحدود » . وقد تكون تلك الطريق فاسدة ، وقد تكون صحيحة ، ولكن للناس طرق أخرى . كما قد يقوله كثير منهم في معرفة الصانع أو معرفة صدق رسوله « إنه لا طريق إليها إلا هذه الطريق » ، ويكون للناس طرق خير منها .

« كتاب الآراء والديانات » للنوحي

وكنت قد علّقت الكلام على أهل المنطق في مجلس واحد بسرعة لسبب اقتضى ذلك .^١ ثم بعد مدة نظرت في « كتاب الآراء والديانات » لأبي محمد الحسن بن موسى النوحي^٢ ، فرأيت قد ذكر نحو هذا المعنى عن تقدم من متكلمي المسلمين . فانه

١ - قد تقدم بيانه في مقدمة المصنف ، ص ٢ ، س ١٠-١٣ .

٢ - النوحي : هو أبو محمد الحسن بن موسى النوحي البغدادي الشيعي من علماء الامامية ، توفي بعد سنة ٥٣٠ ،

ذكر كلام أرسطو مختصراً^١.

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 ، ويذهبون من التفرق والاختلاف ما لا يحصى 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 الترمذي عن أبي أمامة ، عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « ما ضل قوم بعد هدي كانوا عليه إلا أوتوا الجدل » ، ثم قرأ قوله : « مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلًا ۚ بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ » — الزخرف ٤٢ : 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 لِيُحْكَمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اختلفوا فيه ۖ وَمَا اختلف فيه إِلَّا الَّذِينَ أُوْتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا يَنْهَاهُمْ ۚ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اختلفوا فيه مِنْ 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 المكنون » في الذيل على كشف الظنون ، وذكر له كتاب « الاعتبار والتمييز والانتصار » ، و « الرد على أهل المنطق » ، و « الرد على فرق الشيعة ما عدا الامامية » ، و « لعل 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 يمتعه .

١ — سيعود المصنف إلى كلام النوبختي بعد بحث طويل في اختلاف الفلاسفة وغيرهم على سبيل الاستطراد ، وسنعمل له علامة بعنوانه هنالك .

ولهذا قال تعالى : يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آطِيعُوا اللَّهَ وَآطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي
الْأَمْرِ مِنْكُمْ ۚ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ
تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا - النساء : ٥٩ . وقد
أنزل مع رسله الكتاب والميزان ، كما (٣١٩) قال تعالى : لَقَدْ آرَسَلْنَا رُسُلَنَا
بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ ۚ وَأَنْزَلْنَا
الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ
بِالْغَيْبِ ۚ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ - الحديد : ٥٧ : ٢٥ . وقال : اللَّهُ الَّذِي أَنْزَلَ
الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ - الشورى : ٤٢ : ١٧ .

و « الميزان » قال كثير من المفسرين : هو « العدل » . وقال بعضهم : هو ما به
توزن الأمور ، وهو ما به يعرف العدل . وكذلك قالوا في قوله : وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا
وَوَضَعَ الْمِيزَانَ - الرحمن : ٥٥ : ٧ : الأمثال المضروبة والاقيسة العقلية التي تجمع بين
المتماثلات وتفرق بين المختلفات . وإذا أطلق لفظ « الكتاب » كما في قوله : وَأَنْزَلْنَا
مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا 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 بـ « الكتاب » كما في قوله : وَأَنْزَلَ [اللَّهُ]
عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ - النساء : ٤ : ١١٣ ؛ وتارة يفرد « الكتاب » ، كقوله : الْحَمْدُ
لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ - الكهف : ١٨ : ١ ، وإذا أفرد دخلت « الحكمة »
في معناه . وكذلك في لفظ « القرآن » ، و « الايمان » . قال تعالى : وَكَذَلِكَ أَوْخَيْنَا
إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا ۚ مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ
جَعَلْنَاهُ نُورًا ۖ نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا ۚ وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ .

و الميزان ،
المنزل هو
والعدل ،

اقتراحت
و الكتاب ،
و الحكمة ،

٢٠

— الشورى ٤٢ : ٥٢ . وإذا أفرد لفظ « القرآن » فهو يدل على « الايمان » ، كما أن « الايمان » يدل على « القرآن » ، فهما متلازمان . وسيأتى إن شاء الله الكلام (٢٢٠) على هذا .

وقد أمر الله بالجماعة والاتلاف ، ونهى عن الفرقة والاختلاف . فقال تعالى : **واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا** — آل عمران ٣ : ١٠٢ . وقال تعالى : **إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا لَّسْتُ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ** — الأنعام ٦ : ١٥٩ . وقال : **وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ** — آل عمران ٣ : ١٠٥ . وقد أخبر أن أهل الرحمة لا يختلفون . فقال تعالى : **وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ** — هود ١١ : ١١٨-١١٩ .

نهى الله عن
الاختلاف

ولهذا يوجد أتبع الناس للرسول أقلهم اختلافاً ، كأهل الحديث والسنة فانهم أقل اختلافاً من جميع الطوائف . ثم من كان إليهم أقرب من جميع الطوائف المنتسبة إلى السنة كانوا أقل اختلافاً . فأما من بعد من السنة ، كالمعتزلة والرافضة ، فتجدهم أكثر الطوائف اختلافاً .

أقل الطوائف
اختلافاً أهل
الحديث
والسنة

كثرة اختلاف الفلاسفة

وأما اختلاف الفلاسفة فلا يحصره أحد . وقد ذكر أبو الحسن الأشعري في « كتاب المقالات : مقالات غير الاسلاميين »^١ عنهم من المقالات ما لم يذكره الفارابي ، وابن سينا ، وأمثالهما . وكذلك القاضي أبو بكر بن الطيب في « كتاب الدقائق » الذى رد فيه على الفلاسفة والمنجمين ، ورتجح فيه منطق المتكلمين من العرب على منطق اليونان . وكذلك متكلمة المعتزلة والشيعة وغيرهم فى رددهم على الفلاسفة ذكروا أنواعاً من المقالات وردوها .

١٥

١ — « مقالات غير الاسلاميين » : لعله كتاب « جل المقالات » . قال الأشعري فى بعض كتبه : « ألفنا كتاباً فى جل مقالات الملحدين وجل أقاويل الموحدين ، سمّيناه كتاب « جل المقالات » . وهو غير كتاب « مقالات الاسلاميين » له أيضاً الذى طالما يذكره المصنف ويورد من عباراته ، والذى قد طبع طبعاً متقناً باستانبول سنة ١٩٢٩-٣٠ م فى جزئين ، صفحته ٦١١ ، باعثناء المستشرق الألمانى ه . ريتز ، بعنوان « مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين » .

أنصار مذهب
المشائين
أتباع أرسطو

ولكن مذهب الفلاسفة الذين نصره الفارابي وابن سينا وأمثالهما ، كالسهروردي^١ المقتول على الزندقية ، وكأبي بكر بن الصائغ^٢ ، وابن رشد الحفيد ، هو مذهب المشائين أتباع أرسطو صاحب المنطق . وهو الذي (٣٢١) يذكره الغزالي في كتاب

١ - السهروردي : عليه حاشية بهامش الأصل بخط غير واضح ، وفيها بعض بياضات كما ترى . وهذا صورتها تقريباً مع ما فيها من الخلل : صاحب « حكمة الاشراف » التي يذكر أنها حكمة الاشرافيين من حكماء القرس ، وأهل بابل ، ومن وافقهم من حكماء اليونان التي . . . يقرون فيها فنون التناسخ وقبائح الاضاليل . ويذكر ذلك عن أغاثا ديموث ، وبجمله نيبا بمجرد دعواه . وقد يسميه « يمبر شيث » . ويذكر ذلك عن انبازقلس ، وفيثاغورس ، وسقراط ، وأفلاطون ، وعزاه الانصارى (كذاب) زرا دشت ، وصرح بنبوته . وما أثبتته في ذلك الكتاب من الأمور المشتملة على أجناس الاضاليل تنمى عن حصرنا لها . وهذا الكتاب عندهم جليل المقدر جداً ، وإنما اشتمل بعد هذا على خلاف المؤلف لطريقة المشائين في فنون من حكمتهم . وربما نبه على أمور لازمة للقوم تؤذن بقرب مطلوب لهم . . . يبين أن ما رآه أولى مما رأوه من وضعهم ، كما ذكر في أن بطريقهم للشكل الرابع كان لبعده عن الوقف (كذاب) . قال : والذي . . . فيه من الرد إلى الأول إما بالقلب أو بالخلف هو بعينه واقع في الثاني والثالث . وذكر أن الثاني لم يشتمل إلى على السالب الكلى والجزئى فقد اشتمل عليها الأول . وكذلك الثالث إنما اشتمل على الجزئى موجباً وسالباً . إلى غير هذا مما رآه لازماً لهم . فرة يعيب على أصولهم . ومرة يخطئ . على ذلك . وكتابه شاهد عليه ، وبالله تعالى التوفيق - اهـ .

٢ - أبو بكر بن الصائغ : هو أبو بكر محمد بن باجة (بتشديد الجيم) التجيبي الأندلسي السرقسطي . المعروف بابن الصائغ ، الفيلسوف الشاعر المشهور . له تصانيف في الرياضيات ، والمنطق . والهندسة ، أربى فيها على المتقدمين . توفي سنة ٥٣٢ هـ . مسموماً في بادنجمان بمدينة فاس ، قيل لأنه كان يشارك الأطباء في صناعتهم ، فسدوه وقتلوه مسموماً . قال القفطى : « استوزره أبو بكر يحيى بن تاشفين عدة عشرين سنة . . . ولم نجد على طول البحث ملكياً يسمى « أبا بكر يحيى بن تاشفين » . والذي يحتفل أمه وزير لأمير المسلمين أبي الحسن علي بن يوسف بن تاشفين ، صاحب المغرب ، ثاني ملوك بني تاشفين المعروفين بـ « الملكتين » . كانت ولايته بعد وفاة أبيه يوسف بن تاشفين ، مؤسس الدولة ، سنة ٥٠٠ هـ إلى أن توفي سنة ٥٣٧ هـ بمراكش . وهو الذي جرت في زمنه فتنة محمد بن تومرت المهدى . ويؤيد ذلك أن أبا نصر الفتح بن خاقان ، صاحب « قلائد العقيان » ، قد ذكر أبا بكر بن الصائغ هذا في كتابه بسوء لسبب ما بينهما من المعاداة . وقد مات ابن خاقان مقتولاً في مسكنه بفندق بمدينة مراكش في صدر سنة ٥٢٩ هـ على رواية الحافظ أبي الخطاب بن دحية ، صاحب « المطرب من أشعار أهل المغرب » . وقد ذكروا أن قتله كان بإشارة الملك علي بن يوسف بن تاشفين الذي قلنا أن ابن الصائغ قد رزق 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 رزق 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 » ترجمة مبهمة أيما إسهاب .

«مقاصد الفلاسفة»، وعليه ردٌّ في «التهافت». وهو الذى يذكره الرازى في «الملخص» و«المباحث المشرقية»، ويذكره الآمدى في «دقائق الحقائق»، و«رموز الكنوز» وغير ذلك.

وعلى طريقتهم مشى أبو البركات صاحب «المعتبر»، لكن لم يقلدهم تقليد غيره، بل اعتبر ما ذكره بحسب نظره وعقله. وكذلك الرازى والآمدى يعترضان عليهم في كثير مما يذكرونه بحسب ما يسع لهم. وابن سينا أيضاً قد يخالف الأولين في بعض ما ذكره. ولهذا ذكر في كتابه المسمى بـ«الشفاء»، أن الحق الذى ثبت عنده ذكره في «الحكمة المشرقية»، والسهروردى ذكر ما ثبت عنده في «حكمة الاشراق»، والرازى في «المباحث المشرقية».

أتباع
طريقتهم
مع الانتقاد
عليهم

وأتباع أرسطو من الأولين أشهرهم ثلاثة: برقلس^١، والاسكندر الأفردىوسى^٢، وثامسطيوس^٣ صاحب الشروح والترجمة. وإذا قال الرازى في كتابه «اتفقت الفلاسفة، فهم هؤلاء»، وإلا فالفلاسفة طوائف كثيرون، وبينهم اختلاف كثير في الطبيعيات، والآلهيات، وفي الهيئة أيضاً. وقد ذكروا أنه أول من قال منهم بقديم العالم أرسطو.

أتباع أرسطو
القدماء

١ — برقلس: هو برقلس ديدوخس الأفلاطونى من أهل أطاطولة، وقيل من أهل اللاذقية. وهو القائل بالدهر الذى تجرد للرد عليه يحيى النحوى الفيلسوف بطرك الاسكندرية بكتاب كبير، ستة عشر مقالة، منه في ذلك. كان مكملاً 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 الأفردىوسى: أو الأفروذيسى، ولد في أفروذيسيا من كاريا في أواخر القرن الثانى للميلاد. فيلسوف مشاء يلقب بـ«المفسر» لأنه علق على مؤلفات أرسطو كثيراً من الحواشى التفسيرية. كانت شروحه يرغب فيها في الأيام الرومية وفي الملة الاسلامية. رأى جالينوس الطبيب وعاصره وناظره. وله من الكتب غير التفسير والتراجم «كتاب النفس» مقالة، الخ — عن «أخبار الحكماء»، و«دائرة المعارف للبستاني».

٣ — ثامسطيوس: 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 والتفسيرات التى ألغها ضمن مؤلفات أرسطو في ترجمة أرسطو بالبسط.

وقد ذكر محمد بن يوسف العامري ، وهو من المصنفين في مذاهبهم ، أن قدماءهم دخلوا الشام ، وأخذوا عن أتباع الأنبياء - داود وسليمان ، وأن فيثاغورس معلم سقراط أخذ عن لقمان الحكيم ، وسقراط هو معلم أفلاطن ، وأفلاطن معلم أرسطو . والمقصود هنا أن نظار المسلمين ما زالوا يصنفون في الرد عليهم في المنطق وغير المنطق ، ويبتنون خطأهم فيما ذكره في « الحدة » و « القياس » جميعاً ، (٢٢٢) كما يبتنون خطأهم في الآلهيات 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

كلام التوبختي في الرد على المنطق

١٠

وهذا الرد عليهم المذكور في كثير من كتب أهل الكلام . لكن اتفق أنى رأيت هذا الفصل أولاً في كلام التوبختي . فانه بعد أن ذكر طريقة أرسطو في المنطق قال :

بيان غلط
دعواهم
القياس لا
ينى 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 » فنلظ . لأن القائل إذا أراد مثلاً أن يدل على أن « الانسان جوهر » فقال : أستدل على نفس الشيء المطلوب من غير تقديم المقدمتين . وهو أن يقول : « إن الدليل على أن الانسان جوهر أنه يقبل المتضادات في أزمان مختلفة » . وليس يحتاج إلى مقدمة ثانية ، هي قول القائل « إن كل قابل للتضادات في أزمان مختلفة فجوهر » ، لأن دلالة على أن « كل قابل للتضادات 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

١ - أى في كتابه « الآراء والديانات » ، كما مر ذكره في ص ٢٢١ .

كاتباً ، من غير أن يحتاج في استدلاله على صحة ذلك (٣٢٣) إلى المقدمتين .
قالوا : فنقول : إنه لا بد من مقدمتين ، 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 علينا بأن « كل إنسان
جوهر أو جسم » ، وعلينا 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 قُدِّرَ أنهما بديهيتان فأحدهما تكفي كما ذكره من المثال . وإن قدرت
إحداهما نظرية فهي التي يحتاج إلى بيانها . وإذا كانتا جميعاً نظريتين احتجج إلى بيانها
جميعاً ، كما لو كانت ثلاث مقدمات . وما يحتاج إلى بيانه يستدل عليه ، ثم يستدل به .
وإنما يستدل ابتداءً بما هو بين بنفسه كالبديهيات .

قال : ولا يجدون في المطالب العلية أن المطلوب يقف على مقدمتين بينتين
بأنفسهما . بل إذا كان الأمر (٣٢٤) كذلك كانت إحداهما كافية .

قال : ونقول لهم : أرونا مقدمتين أوليتين لا تحتاجان إلى برهان يتقدمهما يستدل
بهما على شيء مختلف فيه وتكون المقدمتان في العقول أولى بالقبول من
النتيجة . فاذ كنتم لا تجدون ذلك بطل ما ادعيتموه .

قال أبو محمد الحسن بن موسى الثوبختي : وقد سألت غير واحد من رؤسائهم

القياس المقام الرابع - الوجه الثاني: بطلان دعواهم أن النتائج النظرية تحتاج إلى مقدمتين ٣٣٩

أن يوجد بيئته ، فما أوجد بيئته^١ .

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 حينئذ في الشكل الأول هو الكلام فيهما .
هـ

وذكر كلاماً آخر ليس هذا موضعه . ومقصوده أن سائر الأشكال إنما تنتج بالرد
إلى الشكل الأول ، إما بقياس الخُلاف الذى يتضمن إثبات الشيء بابطال نقيضه ، وإما
بواسطة حكم نقيض القضية ، أو عكسها المستوى ، أو عكس نقيضها . فبيان الأشكال
وتناجها 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 .
١٠

والمقصود هنا أن هذه الأمة - والله الحمد - لم يزل فيها من يتفطن لما في كلام
أهل الباطل من الباطل ، ويردّه . وهم لما هداهم الله به يتوافقون في قبول الحق (٢٢٥)
ورد الباطل رأياً ورواية ، من غير تشاعر ولا تواطؤ .
رد العلماء
عليهم من غير
تواطؤ بينهم

بطلان دعواهم أن النتائج النظرية تحتاج إلى مقدمتين .
١٥

وهذا الذى نبه عليه هؤلاء النظار يوافق^٢ ما نهىنا عليه . فان « القياس » مشتمل على
مقدمتين - صغرى 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 فيهما هو الحد الأوسط . وحاصل « القياس » إدراج خاص تحت عام .
٢٠

ومعلوم أن من علم العام فقد علم شموله لأفراده . ولكن قد يعزب عنه دخول
مثال البغلة
وأنها لا تعمل

١ - أن يوجد بيئته ، فما أوجد بيئته : كذا في أصلنا ، وفي « دس » : أن يوجد بيئته ، فما أوجد بيئته .

٢ - يوافق : كما في « دس » ، وفي أصلنا « موافق » .

بعض الأفراد فيه ، إما لعزوب عليه بالعام ، أو 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 ؟ » فيستند يتفطن لأنها لم تحمل . فهذا وإن ذكر بشيء كان غافلاً عنه لم يستفد بذلك علم ما لم يكن يعلمه . فان لم يخطر بقلبه هذا لم يلزم من عليه 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 الموضع 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 التناج ، وإلا فلا .

خلافهم في
كون التفطن
مقدمة ثالثة

وقال الرازي : وهذا يقتضي أنه لا بد من ثلاث مقدمات : مقدمة بأن يعلم أن هذه بغلة ، ومقدمة أن البغلة لا تحمل ، ومقدمة أن هذا يتناول هذا . واخيار 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 .

١٥

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 تُحَقِّمُ ، أو يعلم الأمرين ونسيهما ، أو نسي أحدهما وجعل الآخر ، فإنه يحتاج إلى العلم بمقدمتين - وتذكر المنسئ 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 الممينة لا تحمل . وإن كان يعلم أن هذه بغلة ، وقد علم قديماً أن البغلة (٢٢٧) لا تحمل لكن عزب هذا العلم عن ذهنه في هذا الوقت ونسيه ، فهذا قد نسي عليه ، والنسيان من 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 بَلَيْسُهَا وَزَيَّلَهَا وَمَا هِيَ مِنْ فُجُوجٍ ۝ وَالْأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ ۝ تَبْصِرَةً وَذِكْرًا لِكُلِّ عَبْدٍ مُنِيبٍ - ق ٥٠ : ٦-٨ . فبين سبحانه أن آياته تبصرة وتذكرة . فالتبصرة بعد العمى ، وهو الجهل ؛ والتذكرة بعد النسيان ، وهو ضد العلم .

١٥

التفطن مقدمة
واحدة

وهؤلاء لما تقلدوا قول من يقول إنه لا بد من مقدمتين وبهها يحصل النتائج ، فرأى بعضهم أن المقدمتين معلومتان لهذا الظان أن هذه البغلة حامل مع عدم العلم . قال : فلا بد من التفطن . فيقال له : ما ذكرته من التفطن هو الذي يحتاج إليه هذا ، لا يحتاج إلى شيء من المقدمات غير هذه . وهذا التفطن هو تذكر ما نسيه ، وهو مقدمة واحدة .

٢٠

ومن قال إن هذا هو إحدى المقدمتين فقد أصاب في ذلك . لكن يقال له : لا يحتاج إلا إلى هذه المقدمة فقط ، لا تحتاج إلى غيرها . وهذا الظان متى حضر في

ذهنه أن هذه بغلة ، وأن البغلة لا تحمل ، لزوم قطعاً أن يحضر في ذهنه أنها لا تحمل .

فالممدول (٣٢٨) لازم للدليل . فنتى تصور الانسان الدليل ولزوم الممدول له تصور الممدول . فاذا تصور أنها بغلة ، وتصور لازم ذلك ، وهو نفي الحمل عن البغلة ، تصور قطعاً نفيه عن هذه . فأما مجرد الدليل بدون تصور لزوم الممدول له فلا يحصل به العلم . واللوازم البين لزومها للدليل تعلم بمجرد العلم به وبلزومها له ؛ واللوازم الخفية التى يفتقر 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 .

وقد تنازع النظار فى العلم الحاصل بالدليل : هل هو لزومه عن الدليل لزوماً عادياً كما يقولونه فى الشيع مع الأكل ، أو لزوماً عقلياً يسمى « التضمن » بحيث لا يمكن الانفكاك عنه كما يتمتع وجود العلم والارادة بدون الحيوة .

والأول قول قدماء النظار كالأشعرى وغيره . ولهذا جعله المعتزلة من باب « التولد » ، وهذا كالرؤية مع التحديق ، وكالسمع مع الاصغاء . وإلا فحصل العلم بالدليل دون الممدول عليه ليس بمتنعاً لذاته ، بل الأول سبب للثانى ، ومقتضى له ، وموجب له ، بحكم ستة الله تعالى فى عباده . بخلاف الحيوة مع العلم ، فإن الأول شرط للثانى . ولهذا كان العلم يوجد مع الحيوة ، ليست الحيوة متقدمة عليه كما يتقدم « العلم بالدليل » على « العلم بالممدول عليه » .

(٣٢٩) ونظار المسلمين مع تنازعهم فى هذا متفقون على أن الدليل مقدمة واحدة كما ذكرناه . وما ذكروه من البغلة موجود فى سائر النظريات . فإن الانسان قد يعلم الخاص ولا يعلم العام ، وقد يعلم العام ولا يعلم الخاص ، كما قد يعلم أن هذه بغلة ولا يعلم أن البغلة لا تحمل ، وقد يعلم أن البغلة لا تحمل ولا يعلم أن هذه بغلة . ولا يجب أن يكون علمه بالخاص مقدماً على العام ، ولا متأخراً ، بل قد يتفق فى بعض الناس علمه بالخاص قبل العام ، وفى بعض الناس يعلم العام قبل الخاص .

كون الممدول لازماً للدليل

العلم بالدليل سبب للعلم بالممدول عليه

مثال البغلة ينطبق على سائر النظريات

٢٠

يجوز العلم
بالمعينات قبل
العلم بالقضية
العامة أو بعده

- 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. أى، 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. أى، العلم بأن البغلة لا تحمل لا يجب أن يكون أقوى ولا أسبق في الذهن من العلم بأن هذه الدابة بغلة، بل قد يجمل أنها بغلة، كما قد يجمل أن البغلة لا تحمل. فاذا قدر أنه يعلم (٢٣٠) 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 فالتجربة لا تكون عامة، وإنما جرب ذلك في بغلات معينة، فما به يعلم مساواة سائر البغلات لها يعلم مساواة هذه البغلة لها.

الحاجة إلى
المقدمات
بحسب حال
المستدل

- واعتبر هذا بنظائره يتبين لك أنه يمكن الاستغناء عن القياس المطلق، بل يكون استعماله تطويلاً وتكثيراً للفكر والنظر والكلام بلا فائدة. وأن الحاجة إلى المقدمات بحسب حال المستدل. فقد يحتاج تارة إلى مقدمة، وتارة إلى اثنتين، 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.

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 بـ « القياس » على خصوص وجود معين . وهم معترفون بذلك وقائلون أن « القياس » لا يدل على أمر معين . وقد يعبرون عن ذلك بأنه لا يدل على جزئي ، وإنما يدل على كلي . والمراد بالجزئي ما يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه . وكل موجود له حقيقة تخصه يمنع تصورها من وقوع الشركة فيها . فاذن « القياس » لا يفيد معرفة أمر موجود بعينه ، وكل موجود 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
لا يدل على
شيء من
حقائق
الموجودات

١٠

وقد بسطنا الكلام على هذا وغيره في غير هذا الموضع ، وبيّنا 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 تصوره من وقوع الشركة فيه . فإنا إذا قلنا « هذا محدث » ، وكل محدث فلا بد له من محدث ، أو « ممكن » ، والممكن لا بد له من واجب ، وإنما يدل هذا على محدث مطلق ، أو واجب مطلق . ولو عيّن بأنه قديم ، أزلي ، عالم بكل شيء ، وغير ذلك ، فكل هذا إنما يدل فيه « القياس » على أمر مطلق كلي لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه . وإنما يعلم عينه بعلم آخر يجعله الله في القلوب . وهم معترفون بهذا ، لأن النتيجة (٣٣٢) لا تكون أبلغ من المقدمات ، والمقدمات فيها قضية كلية لا بد من ذلك ، والكلي لا يدل على معين .

الأدلة
القياسية لا
تدل على
الصانع بعينه

٢٠

وهذا بخلاف ما يذكره الله في كتابه من « الآيات » ، كقوله تعالى : إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار — إلى قوله — لقوم يعقلون — البقرة ٢ : ١٦٤

دلالة الآيات
الآفاقية عليه
تعالى بعينه

وقوله: إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون، لقوم يتفكرون، وغير ذلك. فانه يدل على المعين، كاشمس التي هي آية النهار. وقال تعالى: وجعلنا الليل والنهار آيتين فمحوتنا آية الليل وجعلنا آية النهار مُبْصِرَةً لَتَنَبَّهْنَغُوا - الاسراء ١٧: ١٢. و«الدليل» أعم من «القياس». فان الدليل قد يكون بمعين على معين، كما يستدل بالنجم وغيره من الكواكب على الكعبة. ف«الآيات» تدل على نفس الخالق سبحانه، لا على قدر مشترك بينه وبين غيره. فان كل ما سواه مفتقر إليه نفسه، فيلزم من وجوده وجود عين الخالق نفسه.

الكلام على علة الافتقار إلى الصانع

وقد بسط الكلام على هذا في مواضع، مثل ما ذكرناه من طرق إثبات العلم بالصانع، والطرق التي سلكها عامة النظائر في هذا المطلوب، والكلام على «المحصل»، وغير ذلك. فان المتأخرين من النظائر 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 (٢٢٢) العقلاء من الأولين والآخرين على فساده. حتى أرسطو وقدماء الفلاسفة ومن اتبعه من متأخريهم، كابن رشد الحفيد وغيره، كلهم يقولون «إن ما أمكن وجوده وأمكن عدمه لا يكون إلا محدثاً». وإنما قال هذا القول ابن سينا وأمثاله، واتبعهم الرازي وأمثاله. وهؤلاء يجعلون الشيء الممكن مفتقراً إلى الفاعل في حال بقائه فقط، فانه لم يكن له حال حدوث. ولهذا لما جعلوا مثل هذا «ممكناً» اضطرب كلامهم في «الممكن»، وورد عليهم إشكالات لا جواب لهم عنها، كما ذكر في كتبه كلها الكبار والصغار، ك«الأربعين»، و«نهاية العقول»، و«المطالب العالية»، و«المحصل»، وغيرها. وقد بسطنا في غير هذا الموضع.

القائلون
بالحدوث فقط

والقول الثاني : إن علة الافتقار مجرد « الحدوث » ، وإن المحدث يفتقر إلى الفاعل حال حدوثه ، لا حال بقاءه . وهذا قول طائفة من أهل الكلام — المعتزلة وغيرهم . وهذا أيضاً قول فاسد .

اختيار
المصنف أن
يجمع الأمرين
هو علة
الافتقار

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 . فاذا 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 .

افتقار
المخلوقات إلى
الرب أمر
ذاتي لها

وكونه (٣٣٤) مفتقراً إلى الفاعل هو من لوازم حقيقته ، لا يحتاج أن يعلل بعلة جعلته مفتقراً ، بل الفقر لازم لذاته . فكل ما سوى الله فقير إليه دائماً ، لا يستغنى عنه طرفة عين . وهذا من معاني اسمه « الصمد » . فـ « 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 .

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 .

١٥

وأما تقدير « ممكن » يقبل أن يكون موجوداً ، ويقبل أن يكون معدوماً ، مع أنه واجب الوجود لغيره 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
وبطلانه

عن موجهه - 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 عدم أصلاً . فليس في الخارج ماهية ثابتة تكون ثابتة في الخارج في حال عدم حتى يقال « إن الوجود يعرض » . 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 « يسمى 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 لـ « الممكن » ذاتاً غير وجوده ، فإذا كان الموجود لازماً لها أبدأً 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 يقتضى أنه يمكن عدمها ويمكن وجودها مع القول بوجوب وجودها أزلاً وأبدأً .

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 بالعللة ليس في شيء من ذلك علة فاعلة أصلاً ، وإنما ذلك شرط في هذا . ولا يمكن أحداً

قط أن يبين في الوجود علة فاعلة لمعلول مفعول مع مقارنتها له في الزمان أصلاً ، وإنما يمكن المقارنة بين الشرط والمشروط . ولكن لفظ « العلة » فيه إجمال — يراد به « الفاعل » ، ويراد به « القابل » و « الشرط » .

وهذا أيضاً مما حصل فيه 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 يفتقر إلى محل ، وعلى هذا فالذات واجبة ، وأما الصفات فليست واجبة بهذا التفسير . والبرهان قام على أن الممكنات لا بد لها من فاعل لا يفتقر إلى ما سواه ، لم يتم على أن صفاته كذاته لا تفتقر إلى محل . وهذه الأمور مبسطة في موضعها .

تليهم في
صفات
واجب الوجود

الكلام على جنس « القياس » و « الدليل » مطلقاً

١٠

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 . فإن من أنواع الاستدلال ما يستدل فيه بمعين على معين ، وبالمساوي على المساوي ، سواء كان معيناً أو كلياً .

١٥

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 المخبر عنه .

الدليل يكون
ملزوماً للحكم

٢٠

فإن 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 « كل مسكر خمر » — رواه مسلم وغيره . فـ « الخمر » أعم من « النبيذ » المتنازع فيه ،

الدليل يكون
أعم من
المحكوم عليه
أو مساوياً له

القياس المقام الرابع - الوجه الثالث : « المدلول عليه » يعنى به « الحكم » ويعنى به « المحكوم عليه » ٣٤٩

أخص من « الحرام » . و « الحرام » هو الحكم ، وهو الخبر ، وهو الصفة ، وهو المطلوب بالدليل ، وهو الذى يسمونه « الحد الأكبر » ، ويسمونه « محمول النتيجة » . و « النيز » هو المحكوم عليه ، وهو الخبر عنه ، وهو الموصوف ، وهو محل الحكم ، وهو الذى يسمونه « الحد الأصغر » ، و « موضوع النتيجة » . و « الخبر » هو الدليل ، وهو « الحد الأوسط » .^١ والمطلوب بالدليل معرفة الحكم ، لا معرفة عينه.^٢ فهذا الدليل ٥ يجب أن لا يكون أخص من محل الحكم ، بل يكون إما مساوياً له ، وإما أعم منه ، لأنه لا بد أن يشمل^٣ جميع محل الحكم . فإذا كان أخص لم يشمله .

ويجب أن لا يكون أعم من الحكم ، بل يكون إما مساوياً له ، وإما أخص منه ، لأنه مستلزم للحكم ، والحكم لازم له . فإذا كان أعم منه أمكن وجوده بدون وجود الحكم ، فلا يصلح أن يكون دليلاً مستلزماً له . فلا بد فى الدليل أن يكون مساوياً للحكم ، أو أخص منه ، ليكون مستلزماً له . ولا بد أن يكون أعم من المحكوم عليه ، أو مساوياً له ، ليتناول جميع صور المحكوم عليه ، وإلا لم يكن دليلاً على حكمه . بل على حكم بعضه .

والناس هنا قد يضطرب أذهانهم فى « الدليل » ، هل يجب أن لا يكون أعم من « المدلول عليه » ، أو لا يكون أخص ؟ وسبب ذلك أن « المدلول عليه » قد يعنى به « الحكم » نفسه ، وقد يعنى به « المحكوم عليه » . فإذا أقمنا الدليل على « أن النيز حرام » فقد يقال : المدلول عليه هو « النيز » ، وهذا يجب أن لا يكون أعم من الدليل ، بل إما مساوياً ، وإما أخص . وقد يقال : المدلول عليه هو الحكم ، وهو « حرمة النيز » . 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 ٢٠ عليه مستلزماً للدليل ، بحيث يكون حيث وجد وجد الدليل ليشمله الدليل . ولا بد أن

٢-١ - هذه الجملة وقمت فى أصلنا خطأ بين قوله « وهو محل الحكم » وقوله « وهو الذى يسمونه الحد الأصغر » فى سطر ٤ ، فنقلنا إلى محالها المناسب هنا .
٢ - فى الأصل « يشمل » ، والصواب « يشمل » .

يكون الحكم لازماً للدليل ، بحيث يكون حيث تحقق الدليل تحقق الحكم ، حتى يثبت الحكم في جميع صور المحكوم عليه .

والإذا كان كذلك فقد يستدل بالمعين على المعين المساوى له في العموم والخصوص ، كالاستدلال بأحدى كواكب السماء على الملازم ، كما يستدل بالجدي على بنات نعش ، وبنات نعش على الجدي ، ويستدل بالجدي على جهة الشمال ، وبجهة الشمال على الجدي ، ويستدل بالشمس على المشرق ، وبالمشرق على الشمس . ومن هذا الباب ما ذكر من أخبار نبينا صلى الله عليه وسلم في كتب الأنبياء قبله . فأنها صفات مطابقة له ليست أعم منه ولا أخص منه . وكذلك سائر الأمور المتلازمة ، فإنه يستدل بأحد المتلازمين على ثبوت الآخر ، وبانتفاءه على انتفاءه . فإذا كان المدلول معيناً كانت الآية معينة . وقد تكون الآية تستلزم وجود المدلول من غير عكس ، كآيات الخالق سبحانه وتعالى . فإنه يلزم من وجودها وجوده ، ولا يلزم من وجوده وجودها . وهى كلها آيات دالة على نفسه المقدسة ، لا على أمر كلى [لا]^٢ يمنع تصوره من وقوع الاشتراك فيه بينه وبين غيره ؛ بل ذلك مدلول « القياس » .

والقرآن يستعمل الاستدلال به الآيات ، ويستعمل أيضاً في إثبات^٣ الإلهية « قياس الأولي » ، وهو أن ما ثبت لموجود مخلوق من كمال لا نقص فيه فالرب أحق به ، وما نزه عنه مخلوق من النقائص فالرب أحق بتزويجه عنه ، كما ذكر سبحانه وتعالى هذا في حاجته للشركين الذين جعلوا له شركاء ، فقال : ضرب لكم مثلاً من أنفسكم ط هل من مالم تملكتم أنيمانكم من شركاء في ما رزقناكم فأنتم فيه سواء تخافونهم كخيفتكم أنفسكم - الروم ٢٠ : ٢٨ .

وقال تعالى : ويحشعلون لله البنات سبحانه ولهم ما يشتهون . وإذا بشر أحدهم

١ - في الأصل « بنات نعش » من غير البناء ، والصواب « بنات نعش » كما هو ظاهر .

٢ - في الأصل « يمنع تصوره » بالاثبات ، والصواب بالنفي فلذا أضفنا [لا] .

٣ - هذه الكلمة في الأصل ما شكلها « حاب » ، ولعلها « إثبات » كما طبعناه .

القياس المقام الرابع - الوجه الرابع : التصور التام للحد الأوسط يغنى عن « القياس المنطقي » ، ٣٥١

بِالْأُنْثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ ۖ يَتَوَارَىٰ مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوءِ مَا بُشِّرَ
بِهِ ۖ أُفٍّ يَمْسِكُهُ عَلَىٰ هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ ۚ أَلَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ ۖ لِلَّذِينَ
لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ مَثَلُ السَّوْمِ ۖ وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ ۖ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ .
- النحل ١٦ : ٥٧-٦٠ . وقال : أفريتم اللث والعزى ۖ ومثوة الثالثة الأخرى ۖ ألكم
الذكر وله الأنثى ۖ تلك إذا قسمة ضيزى - النجم ٥٢ : ١٩-٢٢ .

وكذلك في إثبات صفاته ، وإثبات النبوة والمعاد ، كما قد بسط في موضعه .

وأما « القياس » الذى يستوى أفراده ، ويمثل الفرع فيه أصله ، فهذا يتمتع استعماله
فى حق الله تعالى . فإن 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 . فإن 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 ،
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 »
فهو 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 ، والشيء
يدخل فى أكثر منه وفى نظيره ، كما يدخل الإنسان فى الحيوان ، فإن الحيوان أعم ؛
وكذلك الإنسان والناسق والضحاك متلازمة ، فكل منها يتناول الآخر . فكذلك
التداخل فى الأحكام الشرعية ، فإن من شرب الخمر ، ثم شرب ، ثم شرب ، كفاه حدٌ

واحد . والنتيجة المطلوبة هي « كل مسكر حرام » .

النظر نوعان

والنظر نوعان : أحدهما : النظر في المسئلة التي هي القضية المطلوب حكمها ليطلب دليلها ، الذي هو الحد الأوسط مثلاً . وهذا هو النظر الذي لا يجتمع العلم ، بل يضادّه ، لأن هذا الناظر طالب للعلم بها ، ولو كان عالماً بها لم يطلب العلم ، لأن ذلك تحصيل الحاصل . والثاني : النظر في الدليل ، وهو العلم بالدليل المستلزم للعلم بالمدلول عليه . وهو تصور الحد الأوسط المستلزم لثبوت الأكبر 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

يوجب العلم أم لا ؟

وللناس في هذا الباب اضطراب عظيم — هل النظر مفيد للعلم أو غير مفيد ، وهل هو ضد العلم أم لا ؟ وأمثال ذلك . وكثير من النظار يقول في مصنفه « إن النظر يضادّ العلم » ، ويقول أيضاً « إنه مستلزم للعلم » . وهذا تناقض بين ، فإن ملزوم الشيء لا يكون مضاداً له . لكن النظر الذي يستلزم العلم (٢٣٨) غير النظر الذي يضادّه . 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 يدلّه على حكمه أو لا يظفر ، كطالب الضالة . والمقصود قد يجده ، وقد لا يجده ، وقد يعرض عنهما . فان الأول انتقال من المبادئ إلى المطالب ، والآخر انتقال من المطالب إلى المبادئ .

الفرق بين

النظر في الحكم والنظر في الدليل

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 .

فهذا يوجب العلم ، كما توجب رؤية العين العلم بالمرئي . ولا ينافي هذا النظر العلم . فهذا الثاني نظر في الدليل ، كالذى ينظر في القرآن والحديث ، فيعلم الحكم . والاول نظر في الحكم ، كالذى ينظر في المسئلة لينال دليها من القرآن والحديث .

أقسام
الاقية

فنقول : من المعلوم أن معرفة القلب بثبوت المحمول للوضوع ، وهو ثبوت الصفة للوصوف ، وهو ثبوت الحكم المسئول 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 في مناط التحريم ، فيستوى^١ بينهما في التحريم ، وهذا « قياس التمثيل » . (٣٣٩) وقد يحصل بأن يرى فيه المفسدة التي في الخمر ، فيحكم بالتحريم لدرء تلك المفسدة . وهذا « قياس التعليل » .

١٠

و « قياس التمثيل » و « قياس التعليل » يشملهما جنس القياس ، لكن القياس قد يحتاج في إثبات الحكم في الفرع إلى أصل معين ، فيلحق الفرع به ، إما لإبداء الجامع ، وإما لالغاء الفارق . فان إبداء الجامع ، وهو علة الحكم في الأصل ، يسمى^٢ « قياس العلة » . وأما ما يدل على العلة ، وهو « قياس الدلالة » ، فهذا صار قياس تمثيل وتعليل معاً . وإن قاس بالغاء الفارق ، وهو أن يبين له أنه ليس بينهما فرق مؤثر وإن لم يعلم عين العلة ، فهذا قياس تمثيل ، لا تعليل . وقد يقوم دليل على أن الوصف الفلاني مستلزم للحكم وإن لم يعرف له أصل معين ، وهذا قياس تعليل ، وهو يشبه « قياس الشمول » .

تلازم قياس
الشمول
وقياس التمثيل
وبيان ذلك

و « قياس الشمول » و « قياس التمثيل » متلازمان . فكل ما ذكر بهذا القياس يمكن ذكره بهذا القياس . فان « قياس الشمول » لا بد فيه من حد أوسط مكرر ، وذلك هو مناط الحكم في « قياس التمثيل » . وهو القدر المشترك ، وهو الجامع بين الأصل والفرع . مثال ذلك إذا قيل : النبذ حرام قياساً على الخمر ، لأن فيه الشدة المطربة ،

١ - كذا بالأصل ، ولعله « فيسوى » من التسوية . ٢ - يسمى : في الأصل « الذي يسمى » .

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 (٣٤٠) يستدل به على صحة المقدمة الكبرى أمكن أن يستدل به على كون الوصف المشترك علة للحكم في الأصل . وكل ما أمكن أن يستدل به على الصغرى فانه يستدل به على ثبوت الوصف في الفرع .

ثم إن كان ذلك الدليل قطعياً فهو « قطعي » في القياسين ، وإن كان ظنياً فهو « ظني » في القياسين . وأما دعوى من يدعى من المنطقيين وأتباعهم أن اليقين إنما يحصل بـ « قياس الشمول » دون « قياس التمثيل » فهو قول في غاية الفساد . وهو قول من لم يتصور حقيقة القياسين ، كما قد بسط في موضعه . ١٠

وقد يعلم الحكم المطلوب بنص على أن « كل مسكر حرام » ، كما قد ثبت هذا الحديث في الصحاح عن النبي صلى الله عليه وسلم . وإذا كان كذلك لم يتعين « قياس الشمول » لفائدة الحكم ، بل ولا قياس من الأقيسة ، فانه قد يعلم بلا قياس . قد يعلم الحكم بنص الشارع

وإذا علم بقياس الشمول فكل ما يعلم بقياس الشمول فانه يعلم بقياس التمثيل أيضاً ، كما تقدم . ويحصل الحد الأوسط هو الجامع بين الأصل والفرع . والدليل الذي يقيمه ١٥

صاحب قياس الشمول على صحة المقدمة الكبرى السكبرى السككية يقيمه صاحب قياس التمثيل على علية الوصف . وإن الجامع ، وهو الوصف المشترك الذي هو الحد الأوسط في « قياس الشمول » ، هو مستلزم للحكم ، وهو علية في الأصل ، كما يقيمه في ذلك على أن الحد الأكبر لازم للحد الأوسط . فالحد الأكبر في قياس الشمول هو الحكم في قياس التمثيل ، والحد الأوسط هو الجامع المشترك ، ويسمى « المناط » ، والحد الأصغر هو الفرع . ويمتاز قياس التمثيل بأن فيه ذكر أصل يكون نظيراً للفرع الذي (٣٤١) 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 يكفيه
مقدمة واحدة

وقد لا يحتاج إلى دليل آخر ذي 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 الذي يسمونه خمرًا هو المسكر من نبيذ التمر ، أو بغير ذلك من الأدلة ، إذا علم هذه المقدمة الواحدة ، وهو أن كل مسكر خمر ، علم الحكم .

عدم منفعة
القياس المنطقي

فتبين أن قولهم « إن المطلوب لا بد فيه من القياس ، وذلك القياس يجب أن يكون القياس المنطقي الشمولي ، ولا بد فيه من مقدمتين » ليس بصواب . وهذا يطل قولهم « لا علم تصديقي إلا بالقياس المنطقي » ، كما تقدم^٢ . وأما هنا فالمقصود بيان قلة منفعته أو عدمها . وذلك أن هذا المطلوب إن كان معه قضية علمت من جهة الرسول تفسيده العموم ، وهو أن كل مسكر حرام ، حصل مدعاه . فالقضايا الكلية المتلقاة عن الرسل (٣٤٢) تفيد العلم في المطالبات الإلهية .

حقيقة
القضايا
الكلية

وأما ما يستفاد من علومهم فالقضايا الكلية فيه إما منتقضة ، وإما بأنها بمنزلة قياس التمثيل ، وإما أنها لا تفيد العلم بالموجودات المعينة ، بل بالمقدرات الذهنية ، كالحساب والهندسة . فانه وإن كان ذلك يتناول ما وجد على ذلك المقدار فدخول المعين فيه لا يعلم بالقياس ، بل بالحس ، فلم يكن القياس محصلاً للمقصود . أو تكون عما لا اختصاص لهم بها ، بل يشترك فيها سائر الأمم بدون خطوط منطقهم بالبال ، مع استواء قياس التمثيل وقياس الشمول .

٢ - وذلك مضمون «المقام الثالث» .

١ - تقدم بسطه في «المقام الثالث» ، ص ١١٦-١٢١ .

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 يقتصر 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 بالضمم علم آخر إليه . والعلم بصدق الخبر المعين وإن لم يكن نبياً^١ 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 بإثبات
الصانع ليس
موقوفاً على
قياسهم

يُعلم 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 المشتبهة على الحد الأصغر ، والكبرى المشتبهة (٣٤٣) على الحد الأكبر ، والحد الأوسط متكرر فيها — خبر محمول فى الصغرى ، ومبتدأ موضوع فى الكبرى ، كقولك « كل خمر حرام » . فيقال : إذا علم أن كل خمر حرام فقد يعلم ابتداء مفردات الخمر ، وأنها شاملة لكل مسكر ، بل يظن أنها متناولة لبعض المسكر كعصير العنب النبي المشتمل ، ثم يعلم بعد ذلك شمولها لكل مسكر . وهو إذا تجدد له هذا العلم فأنما يُجدد له عليه بالعموم ، وعلمه بالعموم إنما يعود بتصوره التام لمسمى الخمر . فانه كان قبل ذلك لم يتصورها تصوراً جامعاً ، بل تصوراً غير جامع . ولو حصل له هذا التصور الجامع لم يحتاج إلى قياس .

الأمور
الموجودة تعلم
من غير
قياسهم

١٥

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

١ — نبياً : فى الأصل « نبياً » بالتصحيح .

المحرمة ؟ » فقال المجيب « هي المسكر » كان هذا عندهم تصوراً واحداً ، وهو تصور مسمى الخمر . وهذا في الحقيقة تصديق مركب من موضوع ومحمول . وإذا قال « كل مسكر خمر ، وكل خمر حرام » كان هذا قياساً ، وهو يفيد التصديق الذي هو « المسكر حرام » ، ويفيد أن المسكر داخل في مسمى الخمر . وإن أريد بيان الحد المطرد المنعكس قيل « المسكر هو الخمر ، وكل خمر حرام » . يفيد هذا القياس تصور معنى الخمر .

وسبب ذلك أن كل ما يتكلم به في « الحد » و « القياس » هو قضية تامة ، وهي الجملة « في اصطلاح النحاة . (٣٤٤) والجواب في السؤال عن التصور وعن التصديق هو بقضية تامة هي جملة خبرية . فكلاهما قول مركب في السؤال والجواب ، وكلاهما فيه إثبات صفة لموصوف ، كإثبات الخمرية للمسكر ، وهو إثبات محمول لموضوع . والإنسان هو في الموضوعين قد تصور أن المسكر هو الخمر ، وصدق بأن المسكر هو الخمر . فأما التصور المفرد الذي لا يعبر عنه إلا بـ « اسم مفرد » فذلك لا يسأل عنه باللفظ المفرد ، ولا يحجب عنه باللفظ المفرد ، حتى يفصل نوع تفصيل يصالح لمثله لأن يكون جملة .

وهذا قد بسط في غير هذا الموضع ^١ كما بسط في الكلام على « المجتصل » وغيره ، ويُنَبِّه أن قولهم « العلم ينقسم إلى تصور وتصديق » وأن التصور هو التصور الساذج العرى عن جميع القيود الثبوتية والسلبية « كلام باطل . فإن كل ما عرى عن كل قيد ثبوتى وسلبى يكون خاطراً من الخواطر ، ليس هو علماً أصلاً بشيء من الأشياء . فإن من خطر بقلبه شيء من الأشياء ولم يخطر بقلبه صفة لا ثبوتية ولا سلبية لم يكن قد علم شيئاً . وإذا قيل « الإنسان حيوان » و « العالم مخلوق » ونحو ذلك فهنا قد تصور إنساناً علم أنه موجود ، لم يتصور شيئاً تصوراً ساذجاً لا نقي فيه ولا لإثبات ، بل تصور وجوده وغير ذلك من صفاته . وكذلك العالم قد تصور وجوده . وإذا تصور « بحر زُبَّسق » و « جبل ياقوت » ، فإن لم يتصور مع هذا عدمه (٣٤٥) في الخارج ،

ولا امتناعه ، ولا شيء من الأشياء ، كان هذا خيالاً من الخيالات ، ووسواساً من الوسواس^١ ، ليس هذا من العلم في شيء . فان تصور مع ذلك عدمه في الخارج كان قد تصور تصوراً مقيّداً 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 والشبوتية . فاذا كان يشك « هل النبيذ حرام أم لا ؟ » فقد تصور « النبيذ » وتصور « الحرام » ، وكل من التصورين متصور بقيود . فهو يعلم أن « النبيذ » شراب ، وأنه موجود ، وأنه يشرب ، وأنه 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 .

١٠

ر قول القائل « التصديق مسيق بالتصور » مثل قوله « القول مسيق بالعلم » . فليس لأحد أن يتكلم بما لا يعلم ، كذلك لا يصدق ولا يكذب لما لا يتصوره . وحيث قد 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 يحملونه حدّاً 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 تفطن النفس لشمول ذلك المعنى لهذه الصورة وثبوته فيها .

التصور
مستلزم
للتصديق
المطلوب
بالحد
تصديق
يفتقر إلى دليل

٢٠

وكأما تدبر العاقل هذا وعرفه معرفة جيدة تبين له أن الصواب ما عليه نظار المسلمين

الحدود
بمنزلة الأسماء

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 يحد مسمى اسم ، كما يقول في « الخمر » إنها « المسكر » ، وفي « الغيبة » إنها « ذكرك أخاك بما يكره » ، وفي « الكبر » إنه « بطر الحق وغمط الناس » ، فعليه أن يبين أن ما ذكره مطابق لمسمى ذلك الاسم . إما^١ 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 بالاجتماع ، فيثبت أن الخمر هو المسكر . أو يقول : ثبت في الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قيل : « يا رسول الله ! ما الغيبة ؟ » قال : « ذكرك أخاك بما يكره » . فقال : « رأيت إن كان في أخى ما أقول ؟ » فقال : « إن كان فيه ما تقول فقد اغتبته ، وإن لم يكن فيه ما تقول فقد بهتته » .^٢

فإذا عورض هذا بما ثبت في الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لفاطمة بنت قيس لما استشارته فيمن خطبها ، فقالت : « خطبني أبو جهنم ومعاوية » ، فقال : « أما أبو جهنم فرجل ضربت للنساء - وفي لفظ « لا يضع عصاه عن عاتقه » - وأما معاوية فصعلوك لا مال له . انكحى أسامة » .^٣ فإذا قال المعارض « هنا قد ذكر كلاً منهما 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

١ - لم يذكر فيما بعد جواب « إمام » .

٢ - تقدم هذا الحديث مع تخريجه في ص ٥٠ تحت مبحث « معرفة الحدود الشرعية من الدين » .

٣ - هو قطعة من حديث فاطمة بنت قيس أخرجه مسلم في كتاب الطلاق ، باب : المطلقة ثلاثاً لا نفقة لها .

لا يحد الحاد
إلا بدليل ،
ومثال ذلك

اعتراض على
حد « الغيبة »
وجوابه

١٥

٢٠

ذلك عما دل الشرع على جوازه .

فانه يقال فيه : أحد الأمرين لازم . إما أن يقال : المؤمن لا يكره (٣٤٨) 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 أذاك بما يكره» . وهذا مبنى على أن الشخص الواحد يكون فيه طاعة ومعصية ، وبرّ وفجور ، وخير وشر ، وشعبة إيمان وشعبة نفاق . أو يقول إذا سلم شمول اللفظ له : هذا من الغيبة المباحة . فلا بد من التزام أحد أمرين : إما أنه لم يدخل في مسمى «الغيبة» ، وإما أنه لم يدخل فيما حرم منها . ولهذا نظائر .

والمقصود التنبيه على المثال ، وأن من ادعى حد اسم فلا بد له من دليل .
والحد لا بد فيه من دليل . وكذلك إن ادعى حدًا بحسب الحقيقة .

وهذا الذي عليه نظار المسلمين وغيرهم أصبح مما عليه أهل المنطق اليوناني من وجوه . فإن أولئك يدعون أن الحد يفيد تصوير الماهية في نفس المستمع ، ويدعون أن ذلك يحصل بمجرد قول الحاد من غير دليل أصلاً .

ثم إنهم عمدوا إلى الصفات اللازمة للوصوف ، ففرّقوا بينها وجعلوها ثلاثة أصناف : ذاتية داخلية في الماهية ، وخارجية لازمة للماهية دون وجودها ، وخارجية لازمة لوجودها . وهذا كله باطل إذا أريد بـ «الماهية» الموجودات الخارجية ، وهي التي تقصد بالحد والتعريف . وأما إذا قُدر أن «الماهية» هي مجرد ما يتصوره النفس ، فقدّر تلك «الماهية» (٣٤٩) وصفتها يتبع تصور المتصور ، فتارة يتصور «جسمًا حساسًا ناميًا متحركًا بالارادة ناطقًا» فتكون «الماهية» هي هذه الأجزاء كلها ، وتارة يتصور «حيوانًا ناطقًا» ، وتارة يتصور «حيوانًا ضاحكًا» ، وتارة يتصور «ضاحكًا» فقط ، وتارة يتصور «ناطقًا» فقط . فإذا جعل ما دخل في تصوره داخلًا فيه ، وما

ببطلان
تفريقهم بين
الصفات
الذاتية
وغير الذاتية

٢.

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 والنضمن والالتزام ، كان هذا صحيحاً ، لكن ليس فيه منفعة في العلوم والحقائق ومعرفة صفاتها الذاتية وغير الذاتية أصلاً . بل هذا يرجع إلى تصور مراد المتكلم ، سواءً كان حقاً أو باطلاً .

طريقة المتكلمين في المرد أصح وأما نظار المسلمين ، فالحمد عندهم يكون بالوصف الملازم ، والوصف الواحد الملازم كافٍ ، لا يذكرون معه الوصف المشترك ، لا الجنس ، ولا العرض العام ، بل يعيرون على من يذكر ذلك في الحدود . و«هل يحد بالتقسيم ، لهم فيه قولان . والصفات تنقسم إلى قسمين - لازمة للوصف وغير لازمة . والذي عليه نظار أهل السنة وسائر المثبتين للصفات 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 . وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا^٣ لا مُبَدِّلَ لِكَلِمَتِهِ - الأنعام ٦ : ١١٥ .

الوجه الخامس

١٥ من الأقيسة ما تكون مقدمته ونتيجته بديهية

الوجه (٣٥٠) الخامس أن يقال : هذا القياس هو «قياس الشمول» ، وهو العلم بثبوت الحكم لكل فرد من الأفراد .

فنعول : قد علم وسلخوا 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 «الموازن» عن «الميزان» . قال في «لسان العرب» : ويقال للألة التي يوزن بها الأشياء «ميزان» ، وجمعه «موازن» . وجائز أن نقول للميزان الواحد بأوزانه «موازن» . قال الله تعالى : وأضع الموازين القسط ليوم القيمة - الأنبياء ، ٣١ : ٤٧ ، يريد : أضع الميزان القسط - اهـ . قال النواب صدیق بن حسن القنوجي : وقيل لما جمعه لأن «الميزان» يشتمل على الكفتين ، والشاهين ، واللسان ، ولا يتم الوزن إلا باجتماع ذلك كله - اهـ .

أفرادها بديهياً . فإن 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 بالمشال حكم سائر القضايا . فإذا قدر أنه مُعَلَّم بالبديهية أن كل فرد من أفراد « الخمر ، حرام » ، ومُعَلَّم 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 يكون بديهية ، بل مبيّنة بغيرها كما في هذا المثال . فإن المقدمة الثانية ثابتة بالنص والاجماع ، والأولى ثابتة بالسنة الصحيحة لكن لم يعرفها كثير من العلماء . فطريق العلم بالمقدمتين يختلف .

وأما إذا أفردنا ذلك في مقدمتين طريق العلم بهما واحد لم نحتاج إلى « القياس » . مثل العلم بأن « كل إنسان حيوان » و « كل حيوان حساس متحرك بالارادة » ، فهنا قد يكون العلم بأن « كل إنسان حساس متحرك بالارادة » (٣٥١) أبين وأظهر . وكذلك إذا قلنا « كل إنسان جسم ، أو جوهر ، أو حامل للصفات » ، ثم قلنا « كل ما هو جسم ، أو جوهر ، أو حامل للصفات ، فليس بعرض ، 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 علمتا] فلا حاجة إلى بيانها . وإن كان طريق العلم بهما مختلفاً فمن لم يعلم إحداهما احتاج إلى بيانها وإن لم يحتاج إلى الأخرى التي عليها . وهذا ظاهر في كل ما تقدره .

٢٠ قَبِين أن منطقهم يعطى تضییع الزمان ، وكثرة الهذيان ، وإتعاب الأذهان . وكذلك إذا علمنا أن « كل رسول نبي » و « كل نبي فهو في الجنة » ، فعلمنا أن « كل

لا حاجة
ليان
البديهييتين
إن علمتا
بطريق واحد

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 يكون أخص منها ، والنتيجة أخص من الكبرى أو مساوية لها ، وأعم من الصغرى أو مساوية لها ، كالحدود الثلاثة . فإن الأكبر أعم من الأصغر أو مثله ، والأوسط مثل الأصغر أو أعم ، ومثل الأكبر أو أخص . ولا ريب أن الحس 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 قضاءً عاماً أن كل (for) إنسان حساس متحرك بالارادة ناطق .

فنقول : 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 بالعام ، وذلك يستلزم الدور أو التسلسل . فلا بد أن ينتهي الأمر إلى قضية كلية عامة معلومة بالبدية ، وهم يسلمون 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 علمها بلا دليل كانت بديهية^٢ له ، ومن احتاج إلى نظر واستدلال بدليل كانت نظرية له .

وكذلك كونها معلومة بالعقل ، أو الخبر المتواتر ، أو خبر النبي الصادق ، أو الحس ، ليس هو أمراً لازماً لها . بل كذب مُسَيَّلِمَة الكذاب^٣ مثلاً قد يعلم بقول

١ - فيقضى : في الأصل « فيقضى » . ٢ - بديهية : في الأصل « بديهية » .

٣ - مسيلة الكذاب : هو مسيلة بن ممامة بن كبير بن حبيب بن الحارث ، أبو ممامة ، المتنبئ الكذاب ، من بني

النبي الصادق إنه كذاب ؛ وقد يعلم ذلك من إشره ورآه يكذب ؛ ويعلم ذلك من غاب عنه بالتواتر ؛ ويعلم ذلك بالاستدلال ، فانه ادعى النبوة وآتى بما يناقض النبوة ، فيعلم بالاستدلال . وكذلك الهلال ، قد يُعلم طلوعه بالرؤية فتكون القضية حسية ؛ ويعلم ذلك من لم يره بالأخبار المتواترة فتكون القضية عنده من المواترات ؛ ويعلم ذلك من علم أن تلك الليلة إحدى وثلاثون بالحساب والاستدلال . ومثل هذا كثير .
فالمعلوم الواحد يعلمه هذا بالحس ، وهذا بالخبر ، (٢٥٣) 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 قياسيّ الشمول والتمثيل

الوجه السابع أن يقال : هم يدعون أن المفيد لليقين هو « قياس الشمول » . فأما « قياس التمثيل » فيزعمون أنه لا يفيد اليقين . ونحن نعلم أن من « التمثيل » ما يفيد اليقين ، ومنه ما لا يفيد ، كـ « الشمول » . فان الشئيين قد يكون تماثلها معلوماً ، وقد يكون مظلوناً كالعموم ، وإن جمع بينهما بالعلّة فالعلّة 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 » . فقليل : هو « قياس التمثيل » فقط ، وهو قول أكثر الأصوليين ؛ وقيل « قياس الشمول » فقط ، وهو قول أكثر المنطقيين ؛ وقيل بل القياسان جميعاً ، وهو قول أكثر الفقهاء والمتكلمين . وذلك أن « قياس الشمول » مبناه على اشتراك الأفراد في الحكم العام وشموله لها ، و « قياس التمثيل » مبناه على اشتراك الاثنين في الحكم الذي يضمهما .

(بقية التعليق السابق) حذيفة ، قبيلة كبيرة ينزلون القيامة بين مكة واليمن . ادعى النبوة سنة عشر ، وقتل في الحرب مع أهل الردة زمن أبي بكر الصديق سنة ثلث عشرة ، رماه وحشى بن حرب — قاتل حمزة — بحربة .

ومآل الأمرين واحد . وقد بسط هذا في غير هذا الموضع .^١

ونحن نذكر هنا ما لم نذكره في غير هذا الموضع . فنقول : (٣٥٤) قد تبين فيما تقدم أن « قياس الشمول » يمكن جعله « قياس تمثيل » ، وبالعكس . فإذا قال القائل في مسألة القتل بالمشغل « قتل عمود عدوان محض لمن يكافئ القاتل » فأوجب القود كالقتل بالمحدد ، فقد جعل القدر المشترك الذي هو مناط الحكم « القتل العمود العدوان المحض للكافي » . وهذا يسمى العلة ، والمناط ، والجامع ، والمشارك ، والمقتضى ، والموجب ، والباعث ، والإمارة ، وغير ذلك من الأسماء . فإذا أراد أن يصوغه بـ « قياس الشمول » قال : « هذا قتل عمود عدوان محض للكافي » ، وما كان كذلك فهو موجب للقود .

والنزاع في الصورتين هو في كونه « عموداً محضاً » ، فإن المنازع يقول : العمدية لم تتمحض . وليس المقصود هنا ذكر خصوص المسألة^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 المسألة « لا نسلم أن كل ما كان عموداً محضاً يوجب القصاص » .^٣ وكذلك منع الحكم في الأصل ، أو منع الوصف في الأصل ، (٣٥٥) هو منع للمقدمة الكبرى في « قياس الشمول » .

أللهم إلا أن يقيم المستدل دليلاً على تأثير الوصف في غير أصل معين ، وهذا « قياس التعليل » المحض ، كما لو قال : النيذ المسكر محرم ، لأن المعنى الموجب للتحريم ،

١ - تقدم بسطه في المقام الثالث ، ص ١١٨-١٢٢ .

٢ - والمسألة هكذا : قتل العمود نوعان : أحدهما القتل بالمحدد كالسيف والسكين ، ولا خلاف فيه بين العلماء ، وهو يوجب القود أعني القصاص إذا كان المقتول مكافئاً للقاتل أعني كلاهما حران مسلمان . والثاني القتل بالمشغل كالخمر والخشبة ، وفي كونه قتل عمود موجب للقصاص خلاف بين العلماء .

مثال نقى
لجعل الشمول
تمثيلاً
وبالعكس

النزاع في
الصورتين
واحد

سؤال المطالبة

مثال قياس
التعليل

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 مناسط الحكم ، 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 .

ومن قال من متأخري النظار ، كأبي المعالي ، وأبي حامد ، والرازي ، وأبي محمد : « إن العقليات ليس فيها قياس ، بل الاعتبار فيها بالدليل » فهذا مع أنهم خالفوا فيه جماهير النظار وأئمة النظر فنزاعهم فيها يرجع إلى اللفظ . فانهم يقولون : العقليات لا تحتاج إلى أن يُعين فيها أصل يلحق فيه الفرع ، وليس جعل أحدهما أصلاً والآخر فرعاً بأولى من العكس ، بل الاعتبار بالدليل الشامل للصورتين . فيقال لهم : لا ريب أنه في العقليات والشرعيات لم يقع النزاع في جميع أفراد المعنى العام الذي (٢٥٦) يسمى « الجامع المشترك » ، بل وقع في بعضها وبعضها متفق عليه . فتسمية هذا أصلاً وهذا فرعاً أمر إضافي . ولو قدر أن بعض الناس علم حكم الفرع بنص وخفي عليه حكم الأصل لجعل الأصل فرعاً والفرع أصلاً . والجمع إما أن يكون بالغاء الفارق وإما أن يكون بابتداء الجامع . وهذا يكون في العقليات قطعياً وظنئياً ، كما يكون في الشرعيات .

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 يفتي - كما سماه - عن مراجعة كتب كثيرة . فليس هو في فقه الحنابلة وحدهم ، بل أصبح كتاباً جامعاً في الفقه الاسلامي العام عديم المثال .

٢ - في الأصل « أصلاً » على النصب ، مع أنه نائب فاعل له « يعين » .

٣ - قد تقدم هذا البحث في « المقام الثالث » ، ص ١١٨ .

فإذا قيل « الاحكام والاتقان يدل على علم^١ 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 « حدّ 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 ، فإن 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 ، فإن التجربة إنما دلت على أشياء معينة ، لم تدل على أمر 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 بفوات شرطه إذ^٢ قدّمنا أن الطبيعيات التي هي العاديات ليس فيها كليات لا تقبل النقض بحال . فكان ذكر الأصل في القياس العقلي لتنبية العقل على المشترك الكلّي 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 يعلم القضية الكبرى في « قياس الشمول » . فإذا قال القائل « هذا فاعل مُحْكِم لفعله » ، وكل^٣ مُحْكِم لفعله فهو عالم » ، فأى شيء ذكر في علة هذه القضية الكلية فهو موجود في « قياس التمثيل » 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 الكلّي المشترك مع

١ - علم الفاعل : في الأصل « علم حكم الفاعل » . ٢ - إذ : في الأصل « إذا » .

٣ - وكل : في الأصل « بكل » .

بمثال استعمال
القياس في
العقليات

ذكر الأصل
لتنبية العقل
على المشترك
الكلّي
١٠

من أين يعلم
أن الجامع
مستلزم للحكم؟

٢٠

بعض أفرادهم 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 مضعفاً 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 مما يعين على معرفته، وأنه ليس الحال إذا ذكر مع المثل كالحال إذا ذكر مجرداً عن الأمثال.

خاصة العقل
معرفة
الكليات
بتوسط
الجزئيات

٥

ومن تدبر جميع ما يتكلم فيه الناس من الكليات المعلومة بالعقل في الطب، والحساب، والطبيعات، والصناعات، والتجارات، وغير ذلك، وجد الأمر كذلك. فاذا قيل: يسخن جوف الانسان في الشتاء ويبرد في الصيف، لأنه في الشتاء يكون الهواء بارداً فيبرد ظاهر البدن فتهرب الحرارة إلى باطن البدن، لأنه الضد يهرب من الضد والشبيه 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 كلاً تصور الانسان النظائر قويت معرفته بتلك الكلية، وهو أن الضد يهرب من ضده والنظير ينجذب إلى نظيره. وهذا معلوم في الطبيعات والنفسانيات وغيرهما. لكن إذا ذكرت النظائر قوى العلم بذلك. وقد يعبر عن ذلك بأن «الجنسية علّة الضم».

أمثلة لكلية
انجذاب النظير
إلى نظيره

١٥

٢٠

مثال
تصاعد البخار

وكذلك إذا قيل: الشمس إذا وقعت على البحر أو غيره تسخنه فتصاعد منه بخار، لأن الحرارة تحلل الرطوبة. ثم قيل: كما يتصاعد البخار من السقندر التي فيها الماء الحار —

كان هذا المثال مما يؤكد معرفة الأول .

والأقيسة التي يستعملها الفلاسفة في علومهم ويجعلونها كلية كلها يعتضدون فيها بالأمثلة . وليس مع القوم إلا ما علموه من صفات الأمور المشاهدة ، ثم قاسوا الغائب على المشاهد به بالجامع المشترك الذي يجعلونه كلياً . فان لم يكن هذا صحيحاً لم يكن مع أحد من أهل الأرض علم كل شئ يشترك فيه ما شهدوه وما غاب عنه ، حتى قوله « الخبز يشبع » و « الماء يروى » ونحو ذلك . فانه لم يعلم بحسه إلا أموراً معينة ، فن 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 عَادَ الْمُرْسَلِينَ ، كَذَّبَتْ ثَمُودُ الْمُرْسَلِينَ ، ونحو ذلك . وكل من هؤلاء إنما جاءه رسول واحد ، لكن كانوا مكذابين بجنس الرسل ، لم يكن تكذيبهم بالواحد لخصوصه وهذا بخلاف تكذيب اليهود والنصارى لمحمد صلى الله عليه وسلم . فانهم لم يكفوا بجنس الرسل ، إنما كذبوا واحداً بعينه . بخلاف مشركى العرب الذين لم يعرفوا الرسل ، فان الله يحتاج عليهم في القرآن باثبات جنس الرسالة .

ولهذا يجب سبحانه عن شبه منكرى جنس الرسالة كقولهم : أُبْعَثَ اللَّهُ بَشَرًا رَسُولًا - الاسراء ١٧ : ٤٤ ، فيقول : وما أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ - النحل ١٦ : ٤٣ . أى ، هذا متواتر عند أهل الكتاب ، فاسألوه عن الرسل الذين جاءتهم . أكانوا بشرأ أم لا ؟ . وكذلك قوله : وَقَالُوا لَوْ لَا أَنْزَلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ ط وَلَوْ أَنْزَلْنَا مَلَكًَا لَلْقِضَى الْأَمْرِ ثُمَّ لَا يُنْظَرُونَ ه ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا ولَلْأَبْصَارُ عَلَيْهِمْ مَا يُلْبِسون - الأنعام ٦ : ١٠٩ . فانهم لا يستطيعون الأخذ عن الملك في صورته ، فلو أَرْسَلْنَا إِلَيْهِمْ ملكا لجعلناه رجلا 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 ٧: ٦٣ ، كما قال (٣٦١) تعالى : أكان للناس عَجَبًا أَنْ أَوْحَيْنَا إِلَى رَجُلٍ مِنْهُمْ أَنْ أَنْذِرِ النَّاسَ - يونس ١٠ : ٢ ، وكما قال تعالى : قل ما كُنْتُ بِدْعًا مِنَ الرُّسُلِ - الأحقاف ٤٦ : ٨ ، ونحو ذلك .

فكان عليهم بثبوت معيّن من هذا النوع يوجب العلم بقضية مطلقة ، وهو أن هذا النوع موجود ؛ بخلاف ما إذا أثبت ذلك ابتداءً بلا وجود نظير ، 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 عشر قرون كلهم على الاسلام » . لكن لما بعث الله نوحاً وأنجى من آمن به وأهلك من كذبه صار هذا المعين يُثبت هذا النوع أقوى مما كان يثبت ابتداءً .

إثبات النوع
بثبوت النظير
أسهل

نوح
أول الرسل

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 لإحداث 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

مصدر الواحد
عن الواحد
في الأمور
الطبيعية

وأما احتجاج (٣٦٢) ابن سينا وأمثاله بأنه لو صدر اثنان لكان مصدر هذا غير مصدر هذا ، ولزم « التركيب » المنافي للوحدة ، فهذه الحجة تبع لحجة « التركيب » . وهذه أخذوها من أهل الكلام من المعتزلة ونحوهم ، ليست هذه من كلام أئمة الفلاسفة كأرسطو وأتباعه ، لا سيما أكثر أساطين الفلاسفة . فانهم كانوا يقولون بإثبات الصفات لله تعالى ، بل وقيام الأمور الاختيارية ، كما ذكرنا كلامهم في غير هذا الموضع . وهو اختبار أبي البركات صاحب « المعتبر » . ومن قال إنه خالف أكثر الفلاسفة فراده المشككين . وأما الأساطين قبل هؤلاء فكلام كثير منهم يدل على هذا الأصل ، كما هو مذكور في موضعه .

حجة التركيب
أصلها من
المعتزلة

٢٠

ومن أعظم صفات العقل معرفة التماثل والاختلاف . فاذا رأى الشئيين المتماثلين علم أن هذا مثل هذا ، يجعل حكمهما 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 فرّق بينهما . وهذا « قياس العكس » .

وما أمر الله به من الاعتبار في كتابه يتناول « قياس الطرد » و « قياس العكس » . فانه لما أهلك المكذّبين للرسل بتكذيبهم كان من الاعتبار أن يعلم أن من فعل ما فعلوا أصابه ما أصابهم ، فيتقنّ تكذيب الرسل حذراً من العقوبة ، وهذا « قياس الطرد » . ويعلم أن من لم يكذب الرسل بل أتبعهم لا يهديه (٢٦٣) ما أصاب هؤلاء ، وهذا « قياس العكس » وهو المقصود من الاعتبار بالمعدّين ، فان المقصود ثبت^١ في الفرع عكس حكم الأصل لا نظيره . والاعتبار يكون بهذا وبهذا . قال تعالى : لقد كان في قصصهم عبرة^٢ لأولي الألباب - يوسف ١٢ : ١١١ . وقال : قد كان لكم آية^٣ في فتنتين اللّٰهتات فتنّته^٤ تقاتل في سبيل الله وأُخْرِى كَافِرَةٌ يَرُونَهُمْ مِنْهُمْ مِثْلَهُمْ رَأَى الْعَيْنُ ط والله يُؤَيِّد بِنَصْرِهِ مَنْ يَشَاءُ ط إن في ذلك لَعِبْرَةٌ لِّأُولِي الْأَبْصَارِ - آل عمران ٣ : ١٣ .

١٥ الميزان المنزل من الله هو القياس الصحيح

وقد قال سبحانه وتعالى : الله الذي أنزل الكتب بالحق والميزان - الشورى ٤٢ : ١٧ . وقال : لقد أرسلنا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ - 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

١ - يتقنّ : في الأصل « يتقن » . ٢ - ثبت : في الأصل « إن ثبت » . يعرف الشرط .

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 مظللال ، وكما يعرف بحجرى من ماء ورمل وغير ذلك . وكذلك معرفة أن هذا (٣٦٤) بطول هذا يعرف بميزانه ، وهو الذراع . فلا بد بين كل متماثلين من قدر مشترك كلّى يعرف به أن أحدهما مثل الآخر .

فكذلك الفروع المقيسة على أصولها في الشرعيات والعقليات تعرف بالموازن الميزان هو
المشتركة بينهما ، وهى الوصف الجامع المشترك الذى يسمى « الحد الأوسط » . فانا إذا الجامع
المشترك والحد
الأوسط
علمنا أن الله حرّم خمر العنب لما ذكره من أنها تصدّ عن ذكر الله وعن الصلوة وتوقع
بين المؤمنين العداوة والبغضاء ، ثم رأينا نبذ الحبوب من الحنطة ، والشعير ، والرز ،
وغير ذلك ، يماثلها فى المعنى الكلّى المشترك الذى هو علة التحريم ، كان هذا القدر
المشترك الذى هو العلة هو الميزان ' التى أنزلها الله فى قلوبنا لنزن بها هذا ونجعله مثل
هذا ، فلا نفرّق بين المتماثلين . والقياس الصحيح هو من العدل الذى أمر الله
تعالى به .

ومن علم الكلّيات من غير معرفة المعين فعه الميزان فقط ، والمقصود بها وزن
الأمور الموجودة فى الخارج . وإلا فالكلّيات 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 فى الوزن من أن يكون الميزان ، وهو
الوصف المشترك الكلّى فى العقل ، أى شىء حضر من الأعيان المفردة وُزن بها . فان
هذا أيضاً وزن (٣٦٥) صحيح ؛ وذلك أحسن فى الوزن . فانك إذا وزنت بالصنّجة^٢

اعتبار أحد
الموزونين
بالآخر
بالميزان
أحسن

١ — أنت « الميزان » اعتباراً بمعنى « الموازين » كما قدمنا شرحه فى ص ٣٦١ . وقد تكرر فى العبارة لفظ
« الموازين » أيضاً .

٢ — الصنّجة : الوزن أو المقياس الذى يوزن به . قال فى « لسان العرب » : « صنّجة الميزان : صنّجته فارسيّ معرب ،
وقال ابن السكيت : لا يقال « صنّجة » — « هـ » . قال فى « الصراح » : « صنّجة الميزان : سنّك ترازو ، ولا
تقول بالسنين .

القياس المقام الرابع - الوجه السابع: بطلان الزعم أن الميزان المنزل هو منطق اليونان ٣٧٣

قدراً من النقدين ، ثم وزنت بها نظيره والاول شاهد والناس يشهدون أن هذا وُزن به هذا فظهر مثله أو أكثر أو أقل ، كان أحسن من أن يوزن أحدهما في مغيب الآخر . فانه قد يُظن أن الوازن لم يعدل في الوزن كما يعدل إذا وزنها معاً؛ فان هذا يعتبر بأن يوزن أحدهما بالآخر بلا صنجة . وهكذا الموزونات بالعقل .

وقد بسطنا الكلام في هذا في غير هذا الموضع ، ويتبين 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 العقلية تخالف الأدلة الصحيحة العقلية ، وأن القياس الشرعى الذى روعيت شروط صحته يخالف نصاً من النصوص . وليس فى الشريعة شئ على خلاف القياس الصحيح ، بل على خلاف القياس الفاسد^١ ، كما قد بسطنا ذلك فى مهتف^٢ مفرد ،

وذكرنا فى كتاب^٣ درء تعارض العقل والنقل . ومتى تعارض فى ظن الظان الكتاب والميزان - النص والقياس الشرعى أو العقلى - فأحد الأمرين لازم : إما فساد دلالة ما احتج به من النص ، إما بأن لا يكون (٢٦٦) 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 فى الأقيسة من الألفاظ المجملة المشبهة .

وأبو حامد ذكر فى القسطاس المستقيم الموازين الخمسة ، وهى منطق اليونان بعينه غير عبارته . ولا يجوز لعاقل أن يظن أن الميزان العقلى الذى أنزل 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^٤ قبل المسيح بثلاثمائة سنة . فيكيف كانت الأمم المتقدمة تزن بهذا ؟ الثانى : إن أمتنا أهل

١ - بل على خلاف القياس الفاسد : أى . كل ما فى الشريعة هو على ضد القياس الفاسد ، أى هو على القياس الصحيح .

٢ - لم نطلع على بيان هذا المصنف . ٣ - كتب على هامش الأصل هامناً ما نصه : ٤ -

بطلان الزعم
أن الميزان
المنزل هو
منطق اليونان

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 يعيبونه ويذمونه، ولا يلتفتون إليه ولا إلى أهله في موازينهم العقلية والشرعية.

ولا يقول القائل: ليس فيه مما انفردوا به إلا إصطلاحات لفظية، وإلا فالمعاني العقلية مشتركة بين الأمم. فانه ليس الأمر كذلك، بل فيه معان كثيرة فاسدة. ثم هذا جعلوه ميزان الموازين العقلية التي هي الأقيسة العقلية، وزعموا أنه آلة قانونية

فساد جعل
لأنطق
ميزان الموازين
العقلية

(بقية التعليق السابق) الحق أن أرسطو لم يضع المنطق مبتدئاً بوضعه. هذا حال معلوم من القوم. ولا يتنازعون أن أرسطو رتب هذا الترتيب، وإن كان مشهوراً في اليونان، وأخص من هذا أن أفلاطون معلم 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 نوبخت*، 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 وسماه بـ «الأنباء في تاريخ الحكماء والأطباء» (عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ط. مصر سنة ١٢٩٩). وذكره أيضاً أبو الوفاء المبلشر بن فائق في مصنف له في أخبار حكماء القوم.

وقد رأيت من كلام الشيخ تقي الدين المؤلف رحمه الله رسالة بدمشق تتضمن أن النصوص والعمومات — وبالجملة ما ورد على لسان صاحب الشرع في الكتاب والسنة — قد استوفت الوقائع المستول عنها، وأن القياس مع هذا صحيح، وأنه غير محتاج إليه. فإينظر فيه إن وجد وليجمع بينه وبين ما قبله — رحمه الله تعالى — هنا، وبالله التوفيق — ل.

* ابن نوبخت: هو النوبختي المار ذكره في ص ٣٣١ و ٣٣٧. ونزيد هنا: هو ابن أخت أبي مهمل إسماعيل بن إسحاق بن أبي مهمل النوبختي. قال النجاشي: شيخنا المتكلم المبرز على نظرائه في زمانه قبل الثلاثمائة وبعدها، له على الأوائل كتب كثيرة، منها والآراء 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 رأياه أو سمعنا به من التصانيف في موضوعه فأربابها متأخرون عنه، مثل أبي بكر الباقلاقي، وأبي منصور البغدادي، وأبي بكر الأصفهاني، والأسفرائيني، وابن حرم، والشهرستاني، وغيرهم. ونقل أبو الفرج ابن الجوزي في كتابه «تليس إبليس» عن الآراء والديانات، هذا كثيراً — عن «الدعوة إلى تصانيف الشيعة» ط. النجف سنة ١٣٥٥، ج ١، ص ٢٥. قلت: في صحة هذه الدعوى نظر، فان أبا الحسن الأشعري المتوفى سنة ٣٢٣ هـ ألف في المقالات عدة كتب وكان 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 ، فإنه لو احتاج الميزان إلى ميزان لزم التسلسل . وأيضاً فالفطرة إن كانت صحيحة وزنت بالميزان العقلي ، وإن كانت بليدة أو فاسدة لم يزلها المنطق - لو كان صحيحاً - إلا ببلادة وفساداً . 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 العجز والتطويل ، وتباعد 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 . ١٠ 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 ، قضاي التلازم والنقسم
حكايات فان هذا قضية كلية ، فتستعمل على وجه « التمثيل » ، وعلى وجه (٣٦٨) « الشمول » بأن يقاس بعض أفرادها ببعض ويجعل القدر المشترك هو مناط الحكم . وكذلك إذا قيل « هذا إما كذا وإما كذا » ، فهو أيضاً كلي يُبتن 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 فالمصلي متطهر » ، أمكن أن يقال « كل مصلٍ 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

المقدم . وهذا معنى قولنا « إذا وجد الملزوم وجد اللازم ، وإذا اتقى اللازم اتقى الملزوم » ، فان المقدم هو الملزوم والتالى هو اللازم . وهكذا كل شرط وجزاء ، فالشرط ملزوم والجزاء لازم له .

وهذا إذا جعل بصيغة « الاقترانى » فقيل « 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 فى الأول .

هذه الكلية
عرفت
بالشرع

١٠

وكذلك « الشرطى المنفصل » الذى هو « التقسيم والترديد » إذا قيل « هذا إما أن يكون شفعاً أو وترأ » ونحو ذلك ، قيل « هذا لا يخلو من كونه شفعاً أو وترأ » ، ولا يجتمع هذا وهذا معاً » ، و « هو شفع فلا يكون وترأ » أو « هو وتر فلا يكون شفعاً » . وهذه القضية معلومة بالبديهة ، لكن تصور أفرادها أبين من تصور كليتها ، فلا يحتاج شئ من أفرادها أن يبين بالقياس الكلى المنطقى . فانه أى شئ علم أنه شفع علم أنه ليس بوتر بدون أن يوزن بأمر كلى عنده [و] لا بقياس على نظيره . فلا يحتاج أن يقال « وكل شفع فليس بوتر » أو « كل وتر فليس بشفع » .

مثال التقسيم
والترديد

١٥

وهذا كما تقدم التنبيه عليه أن ما يثبتونه بالقضايا الكلية تعلم مفرداتها بدون تلك القضايا بل وتعرف بدون « قياس التمثيل » . فاذا عرف أن هذا الثوب أو غيره أسود عرف أنه ليس بأبيض بدون أن يقال « كل أسود فانه ليس بأبيض » . وهذه الكلية من أن كل أسود لا يكون أبيض يعرف بدون أن يعرف أن « كل ضئدين 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 أنهما لا يجتمعان . وإذا علم أنهما لا يجتمعان أغنى ذلك عن الاستدلال عليه بكونهما ضدين^١.

فعلم أنه لا يحتاج أن يبين ما يندرج في هذا الكل - لا من الأنواع ولا من الأعيان المعنية به . بل العلم بها أبين من العلم بهذه الكلية . بل إذا أرادوا أن يبينوا أن الضدين لا يجتمعان قالوا : المراد بالضدين (٣٧٠) هما الوصفان الوجوديان اللذان 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 بالكلية . وكذلك في النقيضين ، وكذلك في الشرط والمشروط ، والعلة والمعلول ، وسائر هذه الأمور الكلية .

إبطال القول باقتران العلة والمعلول في الزمان

ولهذا من لم يحكم معرفة هذا وإلا التبت عليه المعقولات ودخل عليه غلطهم - 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 مساوق له أزلاً وأبداً ، مقارن له في الزمان ؟ هذا مما يعلم فسادُه بضرورة العقل ، فإن المفعول لا يكون مقارناً للفاعل في الزمان ، قالوا : « بل هذا ممكن . وهو أن تقدّم 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 النظار ، كالقاضي أبي بكر ، وأبي المعالي في أول قوليه ، والقاضي أبي يعلى ، وأمثالهم ، فإنه قد ألف أن العلة والمعلول متلازمان مقترنان ، فلا يستنكر (٣٧١) مثل هذا هنا .

١ - ضدين : في الأصل ، ضدان ، ٢ - فيها : في أصلنا وفيه ، بالتذكير .

غلط الفقهاء
في ظنهم أن
المعلول يقارن
العلة

ولهذا غلط بسبب متابعتهم في هذا طوائف من الفقهاء في الفقه ، كآبي المعالي وأتباعه أبي حامد والرافعي وغيرهم . فادعوا شيئاً خالفوا فيه جميع أئمة الفقه المتقدمين من أصحاب الأئمة الأربعة وغيرهم ، ولم يقله الشافعي ولا أحد من أئمة أصحابه ، ولا غيرهم . وهو أنه إذا قال لامرأته « إذا شربت ، أو زينت ، أو فعلت كذا ، فأنت طالق » ، وقصده أن يقع بها الطلاق إذا وجد ذلك الشرط ، أو قال « إذا أعطيتني ألفاً فأنت طالق » ، أو قال « إذا طلقك فأنت طالق طليقة 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 .

خطأ ذلك
شراً وائماً
وعقلاً

وهذا خطأ شرعاً ولغةً ، وعقلاً . أما الشرع ، فإن جميع الأحكام المعلقة بالشروط لا تقع شيء منها إلا عقيب 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 — الزوال ٩٩ : ٨٧ . وفي النذر إذا قال « إن شفى الله مريضاً فعلى صوم سنة » فلا يجب عليه الصوم إلا بعد الشفاء ، لا مقارناً للشفاء ، ولا في زمن (٢٧٢) الشفاء . وكذلك إذا قال « إن سلم الله مالي الغائب » ، وكذلك إذا قال « من رد عبدي الآبق » ، أو « بئى لي هذا الحائط » ونحو ذلك . وأيضاً فهذا يذكر بحرف الفاء ، والفاء للتعقيب يوجب أن يكون الثاني عقيب الأول ، لا معه . وأما عقلاً ، فلا أن الأول هنا كالفاعل

١ - الرافعي : هو الإمام أبو القاسم عبد الكريم بن محمد بن عبد الكريم بن الفضل ابن الحسن القزويني الرافعي ، مجتهد زمانه في المذهب الشافعي ، توفي سنة ٦٢٣ هـ . من أكبر تصانيفه الشرح الكبير المسمى « فتح العزيز » في شرح الوجيز - للغزالي . 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 تخریج أحاديث الرافعي الكبير ، لابن حجر العسقلاني . بمصر سنة ١٣٤٤-١٣٥٢ هـ . في ١٢ مجلداً كبيراً ولم يتم .

الموجب للثاني . ولا يعرف قط أن الفاعل يقارنه مفعوله .

وما ذكروه من اقتران العلة العقلية لمعلولها ، كـ « العلم ، و « العالمية » ، فجوابه العلم هو العالمية وليس بسببها أنه عند جماهير العقلاء ليس هنا علة ومعلول ، بل العلم هو العالمية . وهذا مذهب جمهور نظار أهل السنّة والبدعة ، وهو نفي الأحوال ، فلا علة ولا معلول . وإن جعلت المعلول « الحكم بكونه عالماً ، و « الخبر عنه بكونه عالماً ، فهذا قد يتأخر عن العلم . وعلى قول من أثبت الحال هو يقول : إنها ليست موجودة ولا معدومة ، فليست نظير المعلولات الوجودية .

وأيضاً فهؤلاء يقولون : إن العالم فاعل للعالمية ، ولا هو جاعل للعالمية . ولا هذا عنده من باب تأثير الوجود كالأسباب والعلل . فإن كونه عالماً لازم للعلم بما يلزم العلم أنه علم ، ليس هذا مثل كون قطع الرقبة سبباً للموت ، ولا كون الأكل سبباً للشبع ، من الأسباب التي خلقها الله . فكيف بالأسباب التي يصنعها العباد ، كقوله « إذا زينت فأنت طالق » ؟ فهنا علق حادثاً بحادث ، وحكم بكون ذلك الأول سبباً للثاني . فأين هذا من العلم والعالمية ؟ وإنما غرهم الاشتراك في لفظ « العلة » .

وكذلك المتفلسفة ، (٢٧٣) ليس في جميع ما مثلوا به علة فاعلة قارنت مفعولها في الزمان . فحركة اليد ليست هي الفاعلة لحركة الخاتم ، بل المحرك لهما واحد . ولكن حركتهما 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 قُدر أنها بعدها لم يُسلم اقترانهما في الزمان ، بل تكون كأجزاء الزمان المتصل بعضها ببعض ، فانه لا فصل بينهما وإن كان الجزء الثاني متصلاً بالاول . كذلك أجزاء الحركة ، كحركة الظل وغيره ، كل جزء منها يحدث بعد الآخر وفي الزمان الذي يلي حركة الجزء الاول . فأما أن يقال « الحركتان وجدتتا معاً ، وأحدهما فاعلة للأخرى » فهذا باطل .

وأيضاً فإن المعروف أنه إذا قيل « حركت يدي فتحرك خاتمي أو المفصاح في وجود

حركة
اليدين والخاتم
في زمان واحد
بسبب واحد

كسّى ، 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 قُدر أنه وجد فليس قوله حجة على سائر
العقلاء . ومن رفع يد ميت أو نائم وفيها خاتم لم تكن حركة بعض ذلك سبباً لبعض ،
بل الجميع موجود في زمان واحد لفاعل واحد وسبب واحد .

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 هى من باب المشروط مع الشرط ، ليست من باب المفعول مع
الفاعل .^٢ ولكن لفظ « العلة » فيه إجمال .^٣

١٥

وكذلك الصوت مع الحركة . فان الصوت يحدث عقيب 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

٢٠

١ — هنا جملة مضطربة المعنى غير مرتبطة ، وهى « وأما تقدم الفاعل المفعول فهو تقدم الفاعل » ، رأينا حديثاً من
الماتن أولى .
٢ — هذه الجملة لا يظهر لها مناسبة في هذا المحل ، وتكررت بعد أسطر مع المناسبة .

القياس المقام الرابع - الوجه السابع : الميزان العقلي هو المعرفة الفطرية للتمائل والاختلاف ٣٨١

هي الفاعلة للصوت ، ولكن الشمس شرط في الشعاع ، والحركة شرط في الصوت .

الفرق بين
العلة الفاعلة
والعلة التي
هي شرط

وأما فاعل يبدع (٣٧٤) مفعوله ويكون مقارناً له في الزمان فهذا لا يوجد قط .
لكن لفظ « العلة » فيه إجمال . فـ « العلة الفاعلة » شيء ، و « العلة التي هي شرط » شيء آخر . والشرط قد يقارن المشروط في زمانه بخلاف الفاعل ، فإنه 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^٢ مع الله أزلاً وأبداً . وإن قيل إنه لم يزل فاعلاً بمشيئته فدوام نوع الفعل شيء ، ودوام الفعل المعين والمفعول المعين شيء آخر .

كون كل
مخلوق محدثاً
١٠

والذي أخبرت به الرسل ، ودلت عليه العقول ، واتفق عليه جماهير العقلاء من الأولين والآخرين ، أن الله خالق كل شيء ، وأن كل ما سواه فهو مخلوق له . وكل مخلوق محدث مسبوق بالعدم . وأما تغيير هؤلاء للفظ « المحدث » وقولهم إنا نقول « إنه محدث حدوثاً ذاتياً بمعنى أنه معلول » فهذا من تحريف الكلم عن مواضعه . فإن « المحدث » معلوم أنه قد كان بعد أن لم يكن ، وأنه مفعول أحدثه محدث إحداثاً . وما لم يزل ولا يزال فلا يسميه أحد من العقلاء في لغة من اللغات « محدثاً » ، بل ولا يقول أحد من العقلاء أنه « مفعول » « مصنوع » « مخلوق » ، ولا يقول أحد أنه « يمكن يمكن وجوده ويمكن عدمه » إلا هذه الشذوذة من الفلاسفة .

الميزان العقلي هو المعرفة الفطرية للتمائل والاختلاف

كون موازين
المناطق عاتلة
٢٠

وهذه الأمور مبسطة في مواضعها ، وإنما المقصود هنا أنهم إذا عدلوا عن المعرفة الفطرية العقلية للمعينات إلى أقيسة (٣٧٥) كلية وضعوا ألفاظها وصارت بجملة تتناول حقاً وباطلاً حصل بها من الضلال ما هو ضد^٣ المقصود من الموازين . وصارت هذه الموازين عاتلة ، لا عادلة ، وكانوا فيها من المظففين الذين إذا اكتتلوا على الناس كَيْسَتْوْفُون^٤ .

١ - مسبوق : في الأصل « مسبوق » . ٢ - مبيئاً : في الأصل « معين » .

٣ - ضد : لا يوجد كلمة « ضد » في أصلنا أصلاً ، فانكسر المعنى ، وإنما أدرجناها من « ضد » .

وإذا كألوهم أو وزَنُوهم يَحْسِرُونَ - المطففين ٨٢: ٢-٣. وأين البخس في الاموال 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 بالبينات 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
٥

فان قيل: إذا كان هذا بما يعرف بالعقل فكيف جعله [الله] تعالى بما أرسلت به الرسل؟ قيل: لأن الرسل ضربت للناس الأمثال العقلية التي يعرفون بها التماثل والاختلاف. فان الرسل دلت الناس وأرشدتهم إلى ما به يعرفون العدل، ويعرفون الأقيسة العقلية الصحيحة التي يستدل بها على المطالب الدينية. فليست العلوم النبوية مقصورة على مجرد الخبر، كما يظن ذلك من يظنه من أهل الكلام، ويجعلون ما يعلم بالعقل قسماً للعلوم النبوية. بل الرسل - صلوات الله عليهم - بينت العلوم العقلية التي بها يتم دين الناس علماً وعملاً، وضربت الأمثال. فكملت الفطرة بما نهتها عليه وأرشدتها بما كانت الفطرة معرضة عنه، أو كانت الفطرة (٣٧٦) قد فسدت بما حصل لها من الآراء والأهواء الفاسدة فأزالت ذلك الفساد وبيّنت ما كانت الفطرة معرضة عنه^١، حتى صار عند الفطرة معرفة الميزان التي أنزلها الله وبيّنتها رسوله.

كيفية كون
الميزان بما
أرسلت به
الرسل
١٠

والقرآن والحديث مملوء من هذا. يبين الله الحقائق بالمقاييس العقلية والأمثال المضروبة، ويبين طرق التسوية بين المتماثلين والفرق بين المختلفين، وينكر على من يخرج عن ذلك، كقوله: أم حسب الذين اجترأوا السيئات أن نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات سواء مخبياهم وعلانيتهم ط ساء ما يحكمون - الجاثية ٤٥: ٢١، وقوله: أفجعل المسلمين كالمجرمين ه ما لكم دقة كيف تحكمون - القلم ٦٨: ٣٥-٣٦ أي، هذا

كون القرآن
مملوءاً من
بيان التسوية
بين المتماثلين
٢٠

١ - في أصنافه وبيّنت الفطرة ما كانت معرضة عنه.

القياس المقام الرابع - الوجه السابع : إنزال الميزان مع الرسل كانزال الايمان معهم ٣٨٣

حكم جائر ، لا عادل ، فان فيه تسوية بين المختلفين . وقال : أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الأرض ؟ أم نجعل المتقين كالفجار - ص ٢٨ : ٢٨ . ومن التسوية بين المتماثلين قوله : أكتفركم خير من أولئكم أم لكم براءة في الزُّبر - القمر ٥٤ : ٢٢ ، وقوله : أم حسبتهم أن تدخلوا الجنة ولما ياتكم مثل الذين خلوا من قبلكم مستهم الباساء والضراء وزلزلوا - 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 التمثيل » . و « صيغ » التمثيل هي الأصل وهي أكل ، والميزان : القدر المشترك ، وهو الجامع ، وهو الحد الأوسط .

وإنزاله تعالى (٣٧٧) الميزان مع الرسل كانزاله الايمان - وهو الأمانة - معهم . والايمان لم يحصل إلا بهم ، كما قال تعالى : وكذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان ولكن جعلناه نوراً نهدى به من نشاء من عبادنا وإنك لتهدى إلى صراط مستقيم - الشورى ٤٢ : ٥٢ . وفي الصحيحين عن محمد بن يحيى قال : حدثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم حديثين رأيت أحدهما وأنا أنتظر الآخر . حدثنا أن الأمانة نزلت في جذر قلوب الرجال ، فعلوا من القرآن وعلموا من السنة . وحدثنا عن رفع الأمانة ، قال : « ينام الرجل النومة فتقبض الأمانة من قلبه ، فيسفل أثرها مثل [أثر] الوكت . ثم ينام الرجل النومة فتقبض الأمانة من قلبه ، فيظل أثرها مثل [أثر] الخيل كجسمي دحر جثتي على رجليك فنفسط ، فتراه مستبرأ وليس فيه شيء »^١ . فقد بين في هذا الحديث

١ - الحديث أخرجه الشيخان كما قال رحمه الله . وله بقية لم يذكرها ، أخرجه البخاري بتمامه في « الرقاق » وفي « الفتن » ببعض الاختلاف في اللفظ . و « الوكت » : سواد في اللون من « وكت الكتاب » : نقطة .

أن الأمانة ، التي هي الايمان ، أنزلها في أصل القلوب ، فإن الجذر هو الأصل . وهذا إنما كان بواسطة الرسل لما أخبروا بما أخبروا به ، فسمع ذلك ، [قد] ألهم الله القلوب الايمان وأنزله في القلوب .

وكذلك أنزل الله سبحانه الميزان في القلوب لما بينت الرسل العدل وما يوزن به . عرفت القلوب ذلك . فأنزل الله على القلوب من العلم ما تزن به الأمور حتى تعرف التماثل والاختلاف ، وتضع من الآلات الحسية ما يحتاج إليه في ذلك ، كما وضعت موازين التقدير ، وغير ذلك . وهذا من وضعه تعالى الميزان . قال تعالى : والسماء رفعها ووضع الميزان * ألا تطغوا في الميزان * وأقيموا الوزن بالقسط ولا تخسروا الميزان - الرحمن ٥٥ : ٧-٩ . وقال 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 الحسية ، والأوليات ، والمتواترات ، والمجربات ، والحدسيات . ومعلوم أنه لا دليل على نفي ما سوى هذه القضايا ، كما تقدم اليقنة عليه .

ثم مع ذلك إنما اعتبروا في " الحسيات " و " العقليات " ، وغيرهما ما جرت العادة باشتراك بني آدم فيه ، وتناقضوا في ذلك . وذلك أن بني آدم إنما يشتركون كلهم في بعض المرئيات وبعض المسموعات . فأنهم كلهم يرون عين الشمس ، والقمر ، والكواكب ؛ ويرون جنس السحاب ، والبرق ، وإن لم يكن مارآه هؤلاء من ذلك هو ما يراه هؤلاء . وكذلك يشتركون في سماع صوت الرعد . وأما ما يسمعه بعضهم من كلام

ناقضهم في اعتبار المشترك من الحسيات

(بقية التعليق السابق) و " النحل " : أثر العمل في الكف ، وهو كون الماء بين الجلد واللحم من كثرة العمل . و " نقط " : صغار مستغطا ، وهو " المنتبر " . يقال : انتبر الجرح وانتفط ، إذا ورم وانتفأ ماء . واستعمل " نقط " بالذكر للرجل باعتبار " العضو " .

بعض وصورته فهذا لا يشترك بنو آدم في عينه ، بل كل قوم يسمحون ما لم يسمع غيرهم . وكذلك أكثر المراثيات ، فانه ما من شخص ولا أهل درب ، ولا مدينة ، ولا إقليم ، إلا ويرون من المراثيات ما لا يراه غيره ، وأما الشم ، والذوق ، واللس ، فهذا لا يشترك جميع الناس في شيء معين فيه ، بل الذى يشمونه هؤلاء ويزوقونه ويلبسونه ليس هو الذى يشمه ويزوقه 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 ويجرب هؤلاء ما لم يتواتر عند غيرهم ولم يجربوه . ولكن قد يتفقان فى الجنس ، كما يجرب قوم بعض الأدوية ويجرب الآخرون جنس تلك الأدوية فيتفق فى معرفة الجنس ، لا فى معرفة عين المجرب .

(٢٧٩) ثم هم مع هذا يقولون فى المنطق : « إن المتواترات ، والمجربات ، والحدسيات ، تختص بمن عليها ، فلا يقوم منها برهان على غيره » . فيقال لهم : وكذلك المشمومات ، والمذوقات ، والملبوسات . بل اشتراك الناس فى المتواترات أكثر . فان الخبر المتواتر ينقله عدد كثير ، فيكثر السامعون له . ويشتركون فى سماعه من العدد الكثير ، لا سيما إذا كان العدد الكثير مئين وألوفاً فبطائفة من هؤلاء يحصل العلم المتواتر . فاذا نقل هؤلاء لقوم ، وهؤلاء لقوم ، وهؤلاء لقوم ، حصل العلم المتواتر لأمم لا يحصى عددهم إلا الله . بخلاف ما يدرك بالحواس فانه يختص بمن أحسه . فاذا قال « رأيت » ، أو « سمعت » ، أو « ذقت » ، أو « لمست » ، أو « شممت » ، فكيف يمكنه أن يقيم من هذا برهانا 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 ادّعوا أن 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 اشتراكاً

«الرؤية»، فإن الناس يشتركون في رؤية الأنوار العلوية، كالشمس والقمر والكواكب، ولكن مواد البرهان لا يختص بذلك.

الحسيات
والمجربات
قد يحصل
بالاشتراك
في الجنس

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، وبالجساع وغير ذلك، بما إذا فعله الانسان وجد عقيبه أثراً من الآثار، ثم يتكرر ذلك حتى يعلم أن ذاك سبب هذا الأثر. فهذا هو التجريبات.

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 ووجود زواله بهذا هو من التجريبات. وكذلك الآلام واللذات التي تحصل بالمشومات، والمسموعات، والمرثيات، والملبوسات. فإن الحس ينال كذا، ويرى هذا، ويسمع هذا، ويدوق هذا، ويلبس هذا. ثم وجود اللذة في النفس هو من الوجدييات المعلومة بالحس الباطن، وهو من جنس الحسيات الظاهرة.

التجريبات
مركبة من
الحس والعقل

وأما الاعتقاد الكلي القاسم 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 القاتلة والأسباب الممرضة، وزوال ذلك بالأسباب المعروفة. وكل هذا من القضايا التجريبية. فالحس به يعرف 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.

(٣٨١) والحدسيات هي كذلك. فبالحس يعرف أعيانها، ثم يتكرر فتعلم بالعقل القدر المشترك. لكن ذلك التكرر لا يكون بفعل الانسان، بل هو كما يعترف من الأمور السماوية، مثل أن يرى اختلاف أنوار القمر عند اختلاف مقابله للشمس، فيحدس أن ضوءه مستفاد منها. ومثل ما يرى الثوابت لا تختلف حركتها بالطول والعرض، بل حركتها حركة واحدة. فيحدس أن فللكما واحد، وإلا فيجوز أن يكون لكل واحد فللكاً 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 إرادة نفسانية أو قوة طبيعية، فالعلم بكونها كلية هو من التجريبات، أو الحدسيات - إن جعلت نوعاً آخر. حتى العلم بمعاني اللغات هو من الحدسيات. فإن 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 الارادية، وهو إرادة هذا المعنى بهذا اللفظ إذا قصد إلهام المخاطب، وهذا مما يسمونه «الحدسيات»، إذ ليس كلام (٣٨٢) المتكلم موقوفاً على اختيار المستمع. وهو من التجريبات العامة، فإن السمع إنما يعرف 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. فإذا 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، كعادة الناس في اللغات والأفعال.

١ - تكله: في الاصل «تكله».

من العبادات وغير العبادات . فإذا رأى الرجل يدخل المسجد قرب صلوة الجمعة وعليه
 أهبة أهل الصلوة اعتقد أنه يدخله للصلوة ، لأن هذا عادة هذا النوع . وكذلك إذا
 رأى قاعداً في محل التطهير شارعاً فيما يشرع فيه المتطهر عرف أنه يتطهر . ثم العاديات
 قد تستقضى ، 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 العلوم الفلسفية من التجربات

فعامة ما عند الفلاسفة بل وسائر العقلاء من العلوم الكلية بأحوال الموجودات هو
 من العلم بعادة ذلك الموجود ، وهو بما يسمونه « الحدسيات » . وعامة ما عندهم من العلوم
 العقلية (٣٨٣) 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 بالتقل ، والتواتر في هذا قليل . وإنما الغاية أن
 تنتقل التجربة في ذلك عن بعض الأطباء ، أو بعض أهل الحساب .

تعرف هذه
 التجربات
 بالنقل من
 غير تواتر

١٠

وعلم الهيئة الذي هو أعظم علومهم الرياضية العقلية ، الذي جعله أرسطو أهله هم أئمة
 الفلاسفة وعلماهم 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 الأعلى الأسفل^٣ فلما رأوا القمر يكسف سائرهما استدلوا بذلك على أنه تحت
 الجميع . ولما رأوا زحل لا يكسف شيئاً والجميع تكسفه استدلوا بذلك على أنه فوق

تعرف أحكام
 الأفلاك من
 علم الهيئة

٢٠

١ - العاديات : في الأصل « العبادات » .

٢ - مركوزة : في الأصل « مذكورة » .

٣ - بكسوف الأعلى الأسفل : كذا ، والصواب « بكسوف الأسفل الأعلى » .

الجميع . وكذلك كون الثوابت في الثامن ادّعوا عليه بأنها لا تكشف شيئاً بل قد يكسّفها غيرها . وأما أفلاكها فاستدلوا عليها بالحركات .

العلم
بالكسوف
مداره على
الارصاد
هـ

والعلم بقدر حركاتها وبكسوف بعضها لبعض ونحو ذلك مداره على الارصاد . وغايته أن بعض الناس (٣٨٤) رأى هذا، فأخبر به غيره . وليس هذا خبراً متواتراً، بل غالبه خبر واحد . ثم إن الارصاد يقع فيها من الغلط ما هو محسوف . ولهذا اختلفت ارصاد المتقدمين والمتأخرين في حركة الثوابت - هل تقطع درجة فلكية في كل مائة سنة ، أو في ستة وستين وثلاثي سنة كما زعمه أهل الرصد المأمون . ولما أخبرهم أهل الهيئة بحركة الفك استدلوا بذلك على أن لها نفساً تحركه بالارادة ، لأن حركته دورية ليست طبيعية . واستدلوا على عدد النفوس التسعة بالأفلاك التسعة ، وعلى العقول العشرة بالأفلاك التسعة مع العقل العاشرة الذي هو أول صادر عن « واجب الوجود » . وجعلوا الفلك يتحرك للتشبه بالعلة الأولى ليخرج ما فيه من الأيون والأوضاع . وغاية الفلسفة عندهم التشبه بالعلة الأولى بحسب الامكان . فهذا هو العلم الالهي الذي هو الفلسفة الأولى والحكمة العليا . وفيه من المقدمات الضعيفة ما ليس هذا موضع بسطه .

ليس عندهم
برهان
على علومهم

ولإنما المقصود أن مبناه على قضايا يخبر بها بعض الناس عن قضايا حدمية . 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 . فآين 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 « برهانياً » برهان يقيني . ولكن مع هذا نذكر بعض تناقضهم .

سنة الله التي لا تنتقض بحال

ولكن العادة التي لا تنتقض بحال ما أخبر الله أنها لا تنتقض ، كقوله تعالى : **لَنْ يَنْتَهِ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَالْمُرْجِفُونَ فِي الْمَدِينَةِ لَنُغْرِيَنَّكَ بِهِمْ ثُمَّ لَا يُحَاطِرُونَكَ فِيهَا إِلَّا قَلِيلًا ۖ مَلْعُونِينَ ۖ أَيُّهَا ثِقُفُوا اخِذُوا وَقُتِلُوا تَقْتِيلًا ۖ سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ ۖ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا** - الأحزاب ٢٢ : ٦٠-٦٢ . [و] قال : **وَلَوْ قَتَلْتُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا كُفَرُوا كُفْرًا كَثِيرًا لَوْ كَانُوا إِلَّا نَارًا لَا يَبْغُونَ سُنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلُ ۖ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا** - الفتح ٤٨ : ٢٢-٢٣ . وقال : **وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِنْ جَاءَهُمْ نَذِيرٌ لَيَكُونُنَّ أَهْدَىٰ مِنْ إِحْدَى الْأُمَمِ ۚ فَلَمَّا جَاءَهُمْ نَذِيرٌ مَا زَادَهُمْ إِلَّا نُفُورًا ۚ اسْتِكْبَارًا فِي الْأَرْضِ وَمَكْرَ السَّيِّئِ ۖ وَلَا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِ ۚ فَهَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا سُنَّتَ الْأَوَّلِينَ ۚ فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا ۚ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا** - فاطر ٢٥ : ٤٢-٤٣ .

ولن تجد
لسنة الله
تبديلا

سنة الله في
نصر المؤمنين

فهذه سنة الله وعادته في نصر عباده المؤمنين - إذا قاموا بالواجب - على الكافرين ، وانتقامه وعقوبته للكافرين الذين بسلغتهم الرسل بعذاب من عنده أو بأيدي المؤمنين . هي سنة الله التي لا توجد منتقضة قط . وكما قال قبل هذا : ما كان على النبي من حرج فيما فرَضَ الله له ط سنة الله في الذين خَلَوْا مِنْ قَبْلُ ط وكان أمر الله قَدْرًا مَقْدُورًا - الأحزاب ٢٢ : ٢٨ . لم يقل هنا « وَلَنْ تَجِدَ » لأن هذه سنة شرعية لا ترى بالمشاهدة ، بل تعلم بالوحي . بخلاف نصره للمؤمنين وعقوبته للناظرين ، فإنه أمر مشاهد (٣٨٦) فلن يوجد منتقضا .

بيان فساد
الاستدلال
بهذه الآية
على عدم تغير
العالم

وقد أراد بعض الملاحدة كالشهروردي المقتول في كتابه « المبدأ والمعاد » الذي سماه « الألواح العبادية »^١ أن يجعل له دليلا من القرآن والسنة على إلحاده . فاستدل

١ - « الألواح العبادية » : لشهاب الدين الشهروردي المتوفى سنة ٥٨٧ هـ ، مختصر ذكر فيه أن الملك عماد الدين فره أرسلان بن داود أمر بتحرير عجلة في المبدأ أو المعاد على رأي الآلهيين فأجاب . ورتبه على مقدمة وأربعة 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 : انخرق العادات أمر معلوم بالحس والمشاهدة بالجملة . وقد أخبر في غير
موضع أنه سبحانه لم يخلق العالم عبثاً وباطلاً ، بل لأجل الجزاء . فكان هذا من سنته
الجميلة ، وهو جزاؤه الناس بأعمالهم في الدار الآخرة ، كما ما أخبر به من نصر أوليائه
وعقوبة أعدائه . فبعث الناس للجزاء هو من هذه السنة . وهو لم يخبر بأن كل عادة
لا تقتض ، بل أخبر عن السنة التي هي عواقب أفعال العباد بآثاره وأوليائه ونصرهم على
الأعداء . فهذه هي التي أخبر أنه لن يوجد لها تبديل ولا تحويل ، كما قال : فَيَنْظُرُونَ إِلَّا سُنَّتَ الْأَوَّلِينَ ۖ فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا ۖ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا
- 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 (٢٨٧) بمجرد إرادة ترجع أحد المتماثلين بلا ترجيح . فان
هؤلاء ليس عندهم له سنة لا تتبدل ، ولا حكمة تقصد . وهذا خلاف النصوص
والعقول . فان السنة تقتضي تماثل الآحاد ، وأن حكم الشيء حكم نظيره . فيقتضى
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 المقبولات.

تواتر
ظهور الأنبياء

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 والحدسية التي استدلووا بها على الطبيعيات والفلكيات . وكذلك ما تواتر من سائر معجزاته ، وما تواتر من أخبار موسى والمسيح — صلوات الله عليهما . وهذا معلوم عند الناس أعظم من تواتر وجود أولئك فضلاً عن تواتر ما يخبرون به .

تورخ
الحوادث
بظهور الأنبياء

ولهذا صار ظهور الأنبياء مما تورخ به الحوادث في العالم بظهور أمرهم عند الخاصة والعامة . فإن التأريخ يكون بالحوادث المشهور الذي يشترك الناس فيه ليعرفوا به كم مضى بعده وقبله ، كما أن النهار يعرف بطلوع الشمس ، والشهر بالهلال ، لأنه نور ظاهر يشترك الناس في رؤيته . ولهذا جعل عمر تاريخ المسلمين (٣٨٨) من الهجرة النبوية ، فإنها أظهر أحوال الرسول المشهورة ، وهو خروجه من بلد إلى بلد ، وبها أعز الله الاسلام . وكانت العرب قبل الاسلام تورخ بالحوادث المشهورة ، وكذلك الروم ، والفرس ، والقبط ، وسائر الأمم ، يورخون مثل ذلك . فنحن اليوم إذا أردنا أن نعرف زمان واحد من هؤلاء المتفلسفة قلنا « كان قبل المسيح بكذا وكذا سنة » .

التاريخ الرومي
الاسكندري

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 أقام أيام بني إسرائيل غلب عليهم^١ . فذكروا أنه طلب أن يكتب في التوراة ، فقالوا : « ما يمكن هذا » ، فقال : « اجعلوا لي تاريخاً » ، فصار التاريخ الرومي الذي تورخ به اليهود والنصارى مؤرخاً به . وأرسطو وزيره ، فعُرف وقته من هذا الوجه . وكان قبل المسيح بثلاثمائة سنة .

١ — كذا هذا الجملة بالأصل ، وفيها بعض الخلل .

والتواريخ التي تختص بها اليهود هي من الأنبياء وأحوال بيت المقدس - يقولون :
« في البيت الأول » ، « في البيت الثاني » .

ثم عرف أرسطو بهذه الكتب المنسوبة إليه ، كما عرف بطلميوس بـ « المجسطى »^١ ،
وكما عرف أبوقراط^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 بطلميوس
« هذا مما رصده فلان » ، وأن يقول جالينوس (٣٨٩) « هذا مما جرّبه أنا » أو « ذكر
لي فلان أنه جرّبه » أو نحو ذلك من الحكايات التي ملأ بها جالينوس كتابه . وليس
في هذه شيء من المتواتر . وإن قدر أن غيره جرب أيضاً فذاك خبر واحد .

ولكن ما يدعى في تجارب الأطباء من الأدوية أقرب إلى التسليم مما يدعونه في
تجاربههم الرصدية . وذلك لاشتراك كثير من الأطباء في تجربة الدواء الواحد .
وأيضاً ، فلكثرة وجود ما يدعى فيه التجربة من النبات ، وتواطؤ الجربيين له . وليس
كذلك ما يدعونه من فلسفتهم . فإنا رأينا تجارب الأطباء على غير منوالهم ، وعلمنا
صدقها كثيراً . وليس القصد 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 ممن يصيبه ما يقال إن ذلك الدواء يؤثر فيه شفاء ،
والله فاعل ذلك الشفاء في ذلك الدواء . فبينهم حينئذ فرق من حيث ما قرّره .

١ - المجسطى : اسم كتاب مشهور في علم الهيئة تقدم بيانه في ص ١٨٢ . ونزيد هنا أن اسمه باليوناني
" Megale Syntaxis " « مجال سنطاك سيس » (النظام العظيم) . فمربوه بـ « المجسطى » حتى جعلوه
بالفرنجي " Almagest " تقليداً للعرب - أفاده الدكتور ماكس مايرهوف في بعض كتبه .

٢ - أبوقراط : بالانجليزية : Hippocrates ، أو بقراط بن إبراقس ، الفيلسوف الطبيب المشهور اليوناني على
الأصح ، يلقب بـ « أبي الطب » . رقى الطب من درجة خرافية لجعله صناعة علمية 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 الطبيعى اليوناني من أهل مدينة فرغاموس ، إمام الأطباء
في عصره ومؤلف الكتب الجليلة 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 علوا
بالارصاد ما ادّعوا أنهم علموه . وإذا قيل « قد اتفق على ذلك رصد فلان وفلان ،
كان غاية ما عندهم أن يذكروا جماعة رصدوا . وهذا غاية أن يكون من التواتر
الخاص الذى ينقله طائفة .

أكثرهم
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 ، ويدعى أنه علم عقلي
معلوم بالبرهان ؟

كون الفلاسفة من أجهل الخلق رب العالمين

وهذا أعظم ما يقوم عليه البرهان العقلي عندهم هذا حاله ! فإلى الظن بالالهيات التى
إذا نُظر فيها كلامٌ معلّمهم الأول — أرسطو — وتدبره الفاضل العاقل لم يفده إلا العلم
بأنهم كانوا من أجهل الخلق رب العالمين ؟ وصار يتعجب تعجباً لا ينقضى ممن يقرن علم
هؤلاء بالالهيات إلى ما جاءت به الأنبياء ، ويرى أن هذا من جنس من يقرن
الخدّادين بالملكّة ، بل من يقرن دهاقين القرى بملوك العالم ، فهو أقرب إلى العلم
والعدل ممن يقرن هؤلاء بالأنبياء . فإن دهاقان القرية متولّ عليها كتولى الملك على
مملكته ، فله جزء من الملك .

لا يعرف
الفلاسفة ما
بينه الرسل
بالأدلة العقلية

وأما ما جاءت به الأنبياء فلا يعرفه هؤلاء ألبتة ، وليسوا قريبين منه . بل كفار
اليهود والنصارى أعلم منهم بالأمور الإلهية . ولست أعنى بذلك (٣٩٠) ما اختص الأنبياء
بعلمه من الوحي الذى لا ينال غيرهم ، فإن هذا ليس من علمهم ولا من علم غيرهم .
وإنما أعنى العلوم العقلية التى يتيسر الرسل للناس بالبراهين العقلية فى أمر معرفة الرب ،
وتوحيده ، ومعرفة أسمائه وصفاته ، وفى النبوات ، والمعاد ، وما جاءوا به من مصالح
الأعمال التى تورث السعادة فى الآخرة . فإن كثيراً من ذلك قد يتيسر الرسل بالأدلة
العقلية . فهذه العقلية الدينية الشرعية الإلهية هى التى لم يشعروا راحتها ، ولا فى
علومهم ما يدل عليها . وأما ما اختصت الرسل بمعرفة رآخبرت به من الغيب نذاك

٢٠

أمر أعظم من أن يذكر في ترجيحه على الفلسفة ، وإنما المقصود الكلام في العلوم العقلية التي تعلم بالأدلة العقلية ، دُخِ ما جاءت به الأنبياء ، فانه مرتبة عالية .

تخليصهم
المتكلمة
المبتدعة
بالباطل

[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 ، وسفسطائي ، 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 » .

كون كلامهم
في الالهيات
مبنياً على
السفسطة

ونحن لا تنازعهم أن كثيراً مما يتكلمه المتكلمون باطل ، لكن إذا تكلم بالانصاف والعدل ونظر في كلام معلمهم الأول أرسطو وأمثاله في الالهيات وفي كلام من هم عند المسلمين من شرف طوائف المتكلمين ، كالجهمية والمعتزلة مثلاً ، ووجد 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 يبين الأدوار الالهية على مقدمات سوفسطائية 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 .

١ - « اثولوجيا » : هو كتاب لأرسطو في الربوبية ، وفسره فرنرديوس الصوري ، ونقله إلى العربية عبد المسيح ابن عبد الله الخصى ، وأصلحه يعقوب بن إسحاق الكندي ، وطبع ببرلين سنة ١٨٨٢ م . مع ترجمته باللغة الألمانية . و « اثولوجيا » أصله « ثيولوجيا » (Theologia) وزان « فياوسوفيا » . وهو مركب من « ثيو » : الاله ، و « لوجيا » : الكلام ، أي : الكلام في معرفة الله . وكتبه القفطي في بعض المواضع « اثولوجيا » . وهو أقرب إلى الصحة من « اثولوجيا » . وتقدم في ص ١٧٧ ، س ١٥ ، وهذا تحقيقه .

وهذا ابن سينا، أفضل متأخريهم الذي ضم إلى كلامه في الالهيّات من القواعد التي أخذها عن المتكلمين أكثر مما أخذها عن سلفه الفلاسفة، أكثر كلامه فيها مبنى على مقدمات سوفسطائية ملتبسة، 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

الردّ 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 المحوذة»، عن أن تكون يقينيات. وقد بينا في غير هذا الموضع أنها وغيرها من العقليات سواء، ولا يجوز التفريق بينهما، وأن اقتضاء الفطرة لهما واحد.

أما المشهورات، فإن ابن سينا قال في «إشاراته»:

كلام ابن سينا
في المشهورات

أصناف القضايا المستعملة فيما بين القائسين ومن يجري مجرى مجراهم أربعة: مسلمات، ومظنونيات 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.

إلى أن قال:

فأما المشهورات في هذه الجملة، فمنها أيضاً هذه الأوليات ونحوها مما يوجب قبوله، لا من حيث هي واجب قبولها، بل من حيث عموم الاعتراف بها.

٢٠

١ - الاشارات: «الاشارات والتنبيهات» في المنطق والحكمة لابن سينا. أورد المنطق في عشرة مناهج، والحكمة في عشرة أنماط. شرحه غفر الدين الرازي ونصير الدين الطوسي. وكتب قطب الرازي التختاني بحاكمة بين الشارحين. طبع «الاشارات» ببلبدن سنة ١٨٩٢ م. وطبع قسم الحكمة فقط من «الاشارات» مع شرحه بالعجم سنة ١٢٨١ هـ و١٢٢٥ هـ.

قال : ومنها الآراء المسماة بـ « المحمودية » ، وربما تخصصناها باسم « المشهورة » إذ لا عمدة لها إلا الشهرة . وهو أنه لو نُحلى إنسان وعقله المجرد ، ووجهه ، وحسه ، ولم يؤدّب بقبول قضايها ، ولم يفسد الاستقراء ظنه القوي إلى حكم لكثرة الجزئيات ، ولم يستدع إليها ما في طبعه الانساني من الرحمة والحنل والألفة والحمية وغير ذلك ، لم يقض بها الانسان طاعة لعقله ، أو وهمه ، أو حسه ، مثل حكمنا أن « سلب مال الانسان قبيح » ، وأن « الكذب قبيح لا ينبغي (٢٩٣) أن يقدم عليه » .

قال : ومن هذا الجنس ما يسبق وهم كثير من الناس ، وليس شيء من هذا يوجه العقل الساذج . ولو توهم الانسان بنفسه أنه ^١ خلق دفعة تامّ العقل ، ولم يسمع أدباً ، ولم يطع أنفعالا ^٢ نفسانياً أو خلقاً لم يقض في أمثال هذه القضايا بشيء ، بل أمكنه أن يحمله ويتوقف فيه . وليس كذلك حال قضائه أن « الكل أعظم من الجزء » .

وهذه المشهورات قد تكون صادقة ، وقد تكون كاذبة . وإن 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 .

والمشهورات إما من الواجبات ، وإما من التأديبات الصلاحية وما تطابق عليها الشرائع الإلهية ، وإما خفقيات وانفعاليات ، وإما استقرائيات . وهي إما بحسب الاطلاق ، وإما بحسب أصحاب صناعة وحكمة .

وقد ذكر الرازي في « شرحه للإشارات » تقرير الفرق بين الأوليات العقلية كلام الرازي والمشهورات والوهميات :

وقالوا : المشهورات تشبه بالأوليات ، ووجه الفرق ظاهر . فإن الأوّل

١ - بنفسه أنه : في الأصل « نفسه وأنه » ، والتصحيح من نقل المصنف هذه العبارة في « النوع السابع » من

هذا الوجه . ٢ - انفعالا : في الأصل « أفعالا » .

هو الذى يكون حكمه على موضوعه فى الوجودين حملاً أولاً، لا ثانياً، أى لا يكون حملة بتوسط. فان المحمول على غيره بتوسط شئ آخر كان بعد حمل ذلك الشئ، فلا يكون حملة عليه أولاً، بل ثانياً.

وهذا (٣٩٤) إنما يظهر إذا لم يكن للعقل فى ذلك الحكم موجب آخر إلا مجرد حضور طرفى الموضوع والمحمول. أما إذا كان هناك أسباب آخر من الرقة، أو الأنفة، أو الحية، أو العادة، أو الحمد على النظام الكلى والمصلحة العامة، فينتد لا يعرف أن الموجب لحكم العقل بذلك هو نفس حضور طرفى الموضوع والمحمول أو ذلك لأسباب آخر.

فاذا أردت أن تمتحن ذلك فعليك أن تقدر نفسك كأنك خلقت فى هذه الحال، ولا تلتفت إلى مقتضيات العادات وأحكام سائر القوى من الرقة والرقه، 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 أنا عند الفرض المذكور إذا عرضنا على العقل أن الشئ لا يخلو عن النفي والاثبات، وغرضنا عليه أن «الكذب قبيح»، وجدنا العقل جازماً بالأول متوقفاً فى الثانى، فعرفنا أن ذلك ليس من المحولات الأولية.

ثم إن «المشهور» قد يكون صادقاً وقد يكون كاذباً. فالصادق قد يكون أولياً وقد لا يكون، بل يحتاج فى إثباته إلى البرهان. فان كل أولى لا بد أن يكون مشهوراً لكن لا ينعكس. (٣٩٥) فان السبب فى الشهرة إما كونه أولياً، 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 للحكوم عليه ، والخبر به للخبر عنه ، كثبوت الخبر للبتدأ ، بالتفريق بين الأولي ، وغيره بأن الموضوع إن ثبت للمحمول بنفسه في الوجودين - الذهني والخارجي - فهو أولى ، وإن افتقر إلى وسط^١ فليس بأولى ، فرق فاسد بن 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 ، والحد الأوسط في القياس ، وهو ما يقرن باللام في قولك « لأنه » . وهذا هو الدليل ، والدليل هو وسط في الذهن للمستدل ، وليس هو وسطاً في نفس ثبوت الصفة للموصوف . فإنه قد يستدل بالمعلول على العلة ، كما يستدل بالعلة على المعلول ، ويستدل بأحد المعلولين على الآخر ، ويستدل بثبوت أحد الضدين على انقضاء الآخر ، وثبوت أحد المتلازمين على تحقق الآخر .

ولا ريب أن الصفات اللازمة للموصوف تنقسم إلى ما لزومه بين للإنسان ، وإلى ما ليس هو بيتناً بل يفتقر لازومه إلى دليل . وكونه بيتناً للإنسان وغير بين ليس هو صفة الشيء في نفسه ، (٣٩٦) وإنما هو إخبار عن علم الإنسان به وتنفيه له . فهو

١ - وسط : في الأصل ، توسط . ٢ - كذا هذه الجملة المطلوبة في الأصل ، وفيها بعض الخلل .

فساد
تفريقهم بين
اللازم بوسط
في نفس
الأمر

الوسط هو
الدليل عند
ابن سينا

كون الشيء
بيتناً وغير بين
أمر إخبار

إخبار عن الوجود الذهني ، لا الخارجي . فما كان يتيئناً للانسان معارفاً له موجوداً في ذهنه لم يحتاج فيه إلى دليل . وما لم يكن كذلك احتاج فيه إلى دليل . وكون الشيء يتيئناً وغير يتيئن نسبة وإضافة بين المعلوم^١ والانسان العالم . وهذا يختلف فيه أحوال الناس ، فقد يتيئن لزيد ما لا يتيئن لعمره . فان أسباب العلم وقوة الشعور وجودة الأذهان متفاوتة . فلا يلزم إذا تبيين لانسان ثبوت بعض الصفات أو لزومها أو اتصاف الموصوف بها أن يتيئن ذلك لكل أحد ، ولا يلزم إذا خفي على بعض الناس أن يكون خفياً على كل أحد .

وحيثئذ ، فاذا فرق بين «الأولى» وغيره بأن الأولى لا يحتاج إلى وسط فيبين 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 الانسان صدقها وإما أن لا يتصور . وهذا فرق صحيح ، فان كل قضية بالنسبة إلى كل أحد إما أن تكون يتيئنه له وإما أن لا تكون يتيئنه له . ولكن ليس هذا الفرق يميز بين أجناس القضايا حتى يجعل جنس منها (٢٩٧) بتمامه من قبيل غير البين ، وجنس آخر بتمامه من جنس البين . فان هذا الفرق لا يعود إلى صفة لازمة للقضية كما ادعاه من أن اللازم البين ما ثبت للموصوف بلا وسط في نفس الأمر ، واللازم غير البين ما كان ثبوته بوسط في نفس الأمر . بل جميع اللوازم للموصوف ليس بينها وبين الموصوف وسط أصلاً في نفس الأمر . وإن احتجاج الانسان في علمه بثبوتها إلى دليل فليس كل ما [لا] يعلم لزومه للموصوف إلا بدليل لا يكون ثبوته له إلا بوسط ، كما تقدم بيانه . فان المعلول لازم 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

١٥

٢٠

قد لا يعلم
ثبوت المعلول
إلا بوسط

ثم بالعلة على المعلول . كما يستدل بالرائحة التي في الشراب على أنه مسكر ، ويستدل بالمسكر على التحريم ، كقوله صلى الله عليه وسلم : « كل مسكر خمر ، وكل مسكر حرام » - رواه مسلم . وكما يستدل بثبوت كفارة اليمين في 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 بنفي الظلال على زوال الشمس ، وبزوالها على دخول وقت الظهر . فإنها لا تفيء من المغرب إلى المشرق إلا إذا زالت الشمس ، ولا يسمى « فيئاً » 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 سأمتها ، وإما مائلاً إلى المشرق وجهة الباب ، فينحرف إلى المغرب ، كما في أرض العراق . ومثل هذا كثير .

وبالجملة ، ف« الدليل » باتفاق العقلاء أعم من « العلة » ، بل كل ملزوم يستلزم غيره يمكن الاستدلال به عليه مطلقاً . ولا يفرق في هذا بين لازم ولازم ، ولا يقال : « من اللوازم ما يلزم بوسط ، فلا يمكن العلم به إلا بعد ذلك الوسط » ، بل يمكن الاستدلال به عليه كما يمكن الاستدلال بكل ملزوم على لازمه . فان شرط ذلك العلم بالملزوم ، متى علم أن هذا لازم لهذا استدل بالملزوم على اللازم .

فقد يكون ما هو لازم بغير وسط عندهم ولا يعرف لزومه إلا بالوسط الذي هو الدليل ، كالمعلول مع العلة . وقد يكون ما يزعمون أنه لازم بوسط ويمكن العلم بلزومه بلا وسط . كما ذكره من المثال في ذلك ، فزعموا أن « اللونية » ، للسواد و« الجسمية » ، للحيوان ذاتية لثبوتها بلا وسط ، وزعموا أن « الزوجية » والفردية ، للعدد عرضية . قالوا : لانا وإن علمنا أن « الأربعة زوج » ، و« الثلاثة فرد » ، فلا يعلم ذلك في كل الأعداد ، بل يقتصر علمنا بأن « المائتين واثنين ومئتين (٣٩٩) زوج » ، و« الاحدى

وستون فرد « إلى وسط ، وهو أن يقسم هذه ، فإذا انقسمت بقسمين متساويين علينا أنها زوج .

الفرق لا يعود إلى صفة الموصوف في نفس الأمر ٥

وقد بينا في كلامنا على فساد قولهم في الفرق بين الذاتي واللازم^١ 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 لبعض الناس أنه لازم لجميع الأفراد وبعضها يخفى ثبوته لبعض الأفراد . وهذا فرق يعود إلى الانسان ، كما أن من الأشياء ما تراها ومن الأشياء ما لا تراها ، وكذلك من الأشياء ما نعلمها ومن الأشياء ما لا نعلمها . ولا يقتضى ذلك أن يكون ما علمه من الصفات هو أجزاء للماهية تركبت منها لو جاز أن تتركب الماهية من الأوصاف ، وما لم يعلمه لا يكون أجزاء للماهية . فكيف إذا كان تركيب الماهية الموجودة في الخارج من صفات قائمة بها ودعوى أن تلك الصفات أجزاء لها مقومة وهي سابقة عليها في غاية الفساد ؟

بطلان جعل الوسط الذهني وسط خارجياً ١٥

والرازي وأمثاله لما شاركوا المنطقيين في هذا الخطأ زعموا أن الوسط الذهني هو وسط خارجي ، فهذا باطل . وما علمت قدماء المنطقيين يقولونه ، ولا رأيت في كلام ابن سينا وأمثاله . وإنما الذي رأيت في كلامه أن « الوسط » هو الدليل .

برهان للرازي على هذا التفريق وبيان تناقضه

من ثلاثة عشر طريقاً

فالرازي لما ادعى ما ادعاه لزمه تناقض زائد على تناقض المنطقيين .

قال الرازي :

(١٠٠) والبرهان على أن ما يكون لزومه بغير وسط كان بيناً هو أن الماهية

لما هي هي مقتضية لذلك اللازم . فإذا عقلنا الماهية وجب أن نعقل منها أنها

٢٠

١ - بين الذاتي واللازم : في الأصل « بين الذاتي والملازم » . وهذا الكلام قد تقدم في الوجه السادس من « المقام

الثاني » ، ص ٧٠-٧٢ .

لما هي [هي] تقتضى ذلك اللازم ، وإلا لما كنا عقلنا الماهية لما^١ هي هي .
وإذا عقلنا منها لما هي مقتضية لل لازم 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 قسرية لل لازم الثاني . فحينئذ يجب أن يعلم اللازم الثاني ، وأن
يعلم من ذلك الثاني اللازم الثالث . فكان يجب أن يكون العلم بالماهية
مقتضياً للعلم بجميع لوازمها القسرية والبعيدة . وذلك محال . فثبت أن العلم
بالماهية لا يقتضى العلم بلازمها .

قال : أيضاً ، فان ماهية العلة غير مقولة بالقياس إلى المعلوم وعلة ، والعلة مقولة
بالقياس إلى المعلول . فاذن ماهية العلة مغايرة لعلة . 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^٣ ،
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 » .

الوازم 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 علة لذلك المعلول .

قلت : فهذا الكلام الذي زعموا أنه برهان قررنا به الأصول الكلية له 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 يقتضيه 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 يلزم المعلول الآخر ، كالأبوة والبنوة هما متلازمان وليس وجود أحدهما علة للآخر ، بل كلاهما معلول علة أخرى . وكذلك جميع المتلازمات ، كالنشاطية والضاحية 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 للآخرى . والأدلة الدالة على

لا يكون أحد
المعلولين علة
للآخر

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 أمر يش مع اتفاق العقلاء عليه . فكيف يجوز أن يقال « إن كل ما لم غيره فان الملزوم هو العلة المقتضية لل لازم ، وكل مدلول فهو لازم لدليله مع انتفاء 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 وجوده .

أحدها : إنهم لم يعنوا ذلك ، كما حكينا كلامهم . بل جعلوا القضايا التى ليست أولية هى ما يفتقر إلى هذا الوسط الذى جعلوه هنا معلولا للماهية . كما قد حكينا كلامهم . وإن الأوليات حمل محمولها على موضوعها فى الوجودين - الذهنى والخارجى - حملاً أولياً بلا وسط . فجعلوا الوسط الذهنى هو الخارجى ، والخارجى هو الذى ذكرناه هنا وجعلوه معلول الماهية . وأيضاً فانهم^٢ بهذا فرقوا بين اللازم البين واللازم غير البين .

١٥

ليس المعلول
علة له

الوجه الثانى أن يقال : ذهب أنهم أرادوا الصفات اللازمة للماهية ، فكل دليل فهو ملزوم لمدلوله . فيكونه مستلزماً لمدلوله صفة له لازمة له ، وهى على قولهم إما أن تكون بوسط وإما أن تكون بغير وسط . فأيات الله المخلوقة ، وهى العالم جميعه . مستلزمة لوجود الرب تعالى ووجوده لازم لها ، وكونها ملزومة لذلك صفة لها لازمة لا يتصور قط أن يزول عنها هذا اللازم . فانها مفتقرة بالذات إلى الخالق ، وهذا الفقر لازم لها لا يفارقها ألبته . وحدوثها دليل على البارى ، وليست هى التى اقتضت وجوده . وكذلك المعلول تقوم به صفات لازمة له ، وهو وصفاته تستلزم العلة .

١ - ذكروه : فى الأصل ذكره . . . ٢ - فانهم : فى الأصل فانه . . .

والمعلول وصفاته من العلة ، ليس هو علة لصفاته .

ليس
الموصوف
فاعلا لصفاته
بل هو محل لها

(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 .

ومما يتبين 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 . فجعلوا 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

الوجه الرابع أن يقال : ما تعنى بقولك « وتلك الماهية الموصوفة مقتضية لصفاتها » ؟ إن عنيت أنها مستلزمة لها فحينئذ جميع الملزومات كذلك كما تقدم . فبطل كونهم أرادوا (٤٠٥) بعض الملزومات . وإن عنيت أنها فاعلة للزومها فليس في الماهيات ما يفعل شيئاً من صفاتها .

الطريق الثاني

٢٠

أن يقال : لو سلم أنها مقتضية لذلك اللازم بمعنى أنها علة كما ادّعاه ، أو بمعنى أنها ملزومة لذلك اللازم كما هو الحق في نفس الأمر ، فإن كون الملزوم ملزوماً واللازم لازماً له هو ثابت لا ريب فيه . وأما كون الملزوم فاعل اللازم ، أو علة اللازم ،

أكثر الزام
ليست معلولة
للملزوماتها

القياس المقام الرابع - الوجه التاسع : لا يفتر شيء من اللوازم إلى وسط في نفس الأمر ٤٠٧

فهذا قد يكون في بعض الملزومات ، كالمعامل المعين اللازم لعلته . وإلا فأكثر اللوازم ليست معمولة للملزوماتها . وسواء كُدر أنها معمولة أو لم يقدر ، فقول « الماهية لما هي هي مقتضية لذلك اللازم » كلام مجمل . فان كون الشيء ملزوماً لغيره هو أنه متى تحقق الملزوم تحقق اللازم . فقول « الماهية لما هي هي مقتضية لذلك اللازم » كلام فيه إجمال . فان كونها ملزومة حقيقة معقولة ، فقول القائل « لما هي هي » يقتضى أن اللزوم قسمان - لزوم لما هي هي ، ولزوم لغير ما هي هي .

فان قيل : نعم عندى اللزوم نوعان ، فاللازم البين الذى لا يفتر إلى وسط هو اللازم لما هي هي ، واللازم الذى يفتر إلى وسط هو اللازم لأجل الوسط ، لا لما هي هي . قيل له : الكلام في هذا الفرق . فأنت تريد أن تقيم البرهان على أن ما كان لزومه بغير وسط كان يتيماً لا يفتر إلى دليل ، بل كان من الأوليات . فمجرد تصور طرفي القضية كاف في العلم به . والمنازع يقول لك : قد يكون اللازم بغير وسط - كالعلة مع معلولها - لا يعلم إلا بدليل ووسط ، (٥٦) فيكون وسطاً في العلم والذهن ، لا وسطاً في الخارج . وأنت قد ادعيت أن كل ما كان مفتقراً إلى وسط في الذهن فإنه 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

لا يفتر
شيء من
اللوازم إلى
وسط في نفس
الأمر

ونحن نقول : مجرد التصور التام لما ادعيت يوجب العلم الضروري بفساده . لكن نيتن مع ذلك فساد ما دلت به على دعواك ، كما تبين فساد شبه السوفسطائية وإن سموها « براهين » . وهو أنك صادرت على المطلوب ، فجعلت المطلوب مقدمة في إثبات نفسه . فانك لم يمكنك الاستدلال حتى أخذت مسكناً أن اللوازم تنقسم إلى البين الذى يلزم لما هي هي ، وإلى اللازم بوسط الذى يفتر إلى وسط في نفس الأمر . والمنازع لك يقول : لا نسلم افتقار شيء من اللوازم إلى وسط في نفس الأمر ، بل جميع اللوازم يلزم الملزوم نفسه وإن كان بعض الملزومات شرطاً في البعض ، كما أن العلم مشروط بالحياة ، والارادة مشروطة بالعلم . فليس الشرط وسطاً ملزوماً للازم الثاني كما

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 . فحياته لازمة لعلمه وقدرته ومشيتته ، وكذلك قدرته ملازمة لعلمه وحياته . فمضى كلاما (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 اللازم ، وبعضها لازم اللازم . بل جميعها لازمة للذات ، وهي أيضاً متلازمة .

كونه مصادرة
على المطلوب

والذى ذكرناه من أن بعض الصفات قد يكون شرطاً ، وهو من جنس الصفات . وأما الصفات اللازمة للوصوف مطلقاً ، سواء كان هو الخالق أو كان الملزوم مخلوقاً ، كصفات الانسان اللازمة ، كلها متلازمة . فحيوانية 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 الذى 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 التقيضين . فعلم أن كون إحدى الصفتين شرطاً في الأخرى لا يقتضى 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 .

شكاً جـله
برهانياً

فإن قلت : أنا أقوم هذا (٤٠٨) البرهان على من يسلم لي من المنطقيين أن من اللوازم ما يلزم بوسط وبغير وسط ، قيل لك : فهذا أيضاً خطأ من وجوه . أحدها : أن القياس يكون حيثئذ جدلياً ، لا برهانياً ، وأنت جعلته برهانياً . الثانى : إن المنطق الذى هو ميزان العلوم عندكم لا يجوز أن تجعل المقدمات الميئنة له جدلية . فانه حيثئذ لا

يكون علماء^١ ، بل يكون شيئاً اتفق بعض الناس على دعواه . ونحن نعلم أن كثيراً من الناس يدعون صحة المنطق ، ولكن أى فائدة فى 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 هى هى تقتضى ذلك اللازم » . يقال : هذا ممنوع . وذلك أن قول القائل « عقلنا الماهية » و « تصورنا الماهية » ونحو ذلك من العبارات لفظ مجمل . فإنه قد يعنى به التصور التام والعقل التام الذى يتضمن تصور الملزوم ؛ وقد نعنى 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 هى هى تقتضى ذلك اللازم » ممنوع ، وهو خلاف الواقع . فإن الناس لا يزالون يعقلون بعض الماهيات نوعاً من العقل ، فلا يعقلون أنها لما هى [هى] تقتضى اللازم . وبالجمل ، فنحن فى هذا المقام يكفيننا المنع ، فإن الدعوى ليست بديهية ، (٤٠٩) ولم يقيم عليها دليلاً إلا قوله « وإلا لما عقلنا الماهية لما هى [هى] » . فإن أراد بهذا اللازم المنفى العقل التام الذى هو التصور التام فنحن نسلم ذلك ونقول : ليس كل من تصور ماهية تاماً وعقلها نوعاً من العقل والتصور يكون قد عقلها وتصورها عقلاً تاماً وتصوراً تاماً . وإن أراد بهذا اللازم المنفى أنا لا يكون حصل لنا شيء من التصور والعقل 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

١ — علماء : فى الأصل « علياً » .

أن العلم ينقسم إلى تصور وتصديق ، وأن التصور هو التصور الساذج الذي لا يكون معه حكم بشيء أصلاً لا بنفى ولا بإثبات . ونحن وإن كنا قلنا أن مثل هذا ليس بعلم ، وأنه لا يسمى « علماً » إلا ما تضمن العلم بنفى أو إثبات ، فلا يمتنع أن يتصور الشيء من بعض الوجوه وإن لم يتصور أنه ملزوم للوازم له يلزمه بنفسها . فقد ثبت أن قوله باطل باتفاق العقلاء .

الطريق الخامس

أن يقال : لو كان ما ذكرته صحيحاً للزم أن من عقل شيئاً عقل لوازم الشيء جميعاً . فانه إذا عقل الملزوم وجب أن يعقل لازمه الذي بغير وسط . ثم عقل ذلك (١٠) اللازم يوجب عقل الآخر ، وهلم جرا . فيلزم أن يكون قد عقل اللوازم جميعها . وهذا كما أنه يبطل حجته فهو يبطل أصل قولهم « إن اللازم بغير وسط لا يفتقر إلى دليل في 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 للمخلوق ، والمخلوق 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 الذي ذكره وقال « فيه بحث لا بد من ذكره » ، كما تقدم حكاية لفظه . والجواب الذي ذكره عنه باطل ، وقد تناقض فيه . وذلك يتبين بذكر .

الطريق السادس

وهو أن قوله « العلم بمساهية العلة لا يقتضي 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 متقدمة على ذاته . وهذا دور ممتنع باتفاق العقلاء .

وأنتم جعلتم ما كان يفتقر لزومه إلى وسط افتقر العلم به إلى وسط ، وما لازم بلا وسط علم بلا وسط . فإذا جعلتم العلم بلزومه موقوفاً على تصور المعلول والعلة والملازم^١ واللازم جميعاً ، وقلتم : لا يعلم اللزوم إلا بعد هذين التصورين ، وللزوم 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 لاثنتين .

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 .

٢٠

الطريق (٤٢٦) الثامن

قولك « الأمور الإضافية لا يكفي في حصولها الشيء الواحد » تعني به في الذهن ، أو في الخارج ؟ فإن هذا الموضع فيه التباس^٢ . إن عنيت أنها لا تتصور إلا بتصور

١ - الملازم : في الأصل « اللزوم » . ٢ - التباس : في الأصل « التباين » .

شيئين فهذا صحيح ، ولا ريب أن العلية لا تتصور إلا بتصور العلة^١ والمعلول ، فحصولها في التصور الذهني مشروط بحصول تصور المضافين في الذهن . وإن عذبت أنها لا توجد في الخارج إلا بالشيئين فهذا باطل بالضرورة واتفاق العقلاء . فإن ذات الرب وحدها مستلزمة لكل ما يتصف به من الأمور الثبوتية والاضافية . وهذا متفق عليه بين المسلمين ، والفلاسفة ، وسائر الناس . فإن كونه خالقاً للعالم ، 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 نزاع . وقد بسط الكلام على هذا في غير هذا الموضع^٢ .

المخلوق لا
يوجب كون
الخالق خالقاً

والمقصود هنا أنه على كل قول فلا يقول عاقل : إن المخلوق أوجب كونه خالقاً ، ولا المعلول جعل العلة علة ، ولا أنه شرط في ذلك . بل الخالق سبحانه هو وحده خلق جميع المخلوقات . (٤١٣) وكونه خالقاً — على قول الجمهور — حاصل بقدرته ومشيئته عند المسلمين ، ليس خاصاً بالمخلوقات . بل « خلق » المخلوق متقدم عليه في نفس الأمر . فكيف يكون « الخلق » معلولاً لـ « المخلوق » ؟ وكذلك علية العلة متقدمة على المعلول في نفس الأمر . فكيف يكون المعلول جزء علية العلة ؟ فقوله « إن العلية أمر إضافي ، والأمور الاضافية لا يكفي في حصولها الشيء الواحد ، بل لا بد من حصول كلا المضافين ، فيه تغليب بسبب الاجمال في قوله « فالشيء الواحد لا يكفي 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 المتضائفات ، وهما لازمان للإيلاد ، فعلة الإيلاد أوجبت هذين المتضائفتين .

١ — العلة : في الأصل « العلية » .

٢ — تقدم بسطه تحت مبحث « فساد القول بأن المفعول عين الفعل » . ص ٢٢٩-٢٣٢ .

فان قيل : أراد أن الأمور الاضافية لا توجد إلا بوجود المضافين وإن كان أحدهما مستقلاً بوجود المضافين ، قيل : عن هذا جوابات : أحدها : بأنه لم يرد هذا . ولو أراد أن ينفعه ، وكان خطأ . فهذه ثلاثة أجوبة .

المراد بكلامه
أن العلة
لا تستقل
باقتضاء العلية

وذلك أن كلامه في وجود علية العلة هو حصل بالعلة وحدها ، أو بها وبالمعلول ؟ فلا بد أن يدخل صورة الدعوى في دليله . ولفظه تقدم ، قال فيه : « ويبان أن ماهية العلة وحدها لا تكفي (٤١٤) في حصول العلية ، لأن العلية ^١ أمر إضافي ، والأمور الاضافية لا تكفي في حصولها الشيء الواحد ، بل لا بد من حصول كلا المضافين . فإذا لم تكن ذات العلة مستقلة باقتضاء حصول صفة العلية لا جرم لم يكن العلم بذات العلة كافياً في حصول العلم بالعلية ^٢ » . فقد تبين مراده ، وهو أن العلة لا تستقل باقتضاء صفة العلية ، بل المقتضى بحصول هذه الصفة العلة والمعلول جميعاً . وهذا باطل .

١١

ولو قدر أنه أراد أن الأمور الاضافية تتوقف على وجود المضافين وإن لم يكن أحدهما علة بل شرطاً ، أي لا توجد الاضافة إلا مع وجود المضافين ، لم ينفعه هذا فإنه يقول : العلة أوجبت الأمرين معاً ، ولم يوجد أحدهما إلا مع الآخر . ويلزمه أن يقول في العلم مثل ذلك ، فيقول : العلم بالملزوم يوجب العلم باللازم وبالملزوم — فان الملزوم هو العلة عندهم في هذا الموضع واللازم هو المعلول .

١٥

لا تتوقف
كل اضافة
على وجود
المضافين
في آن واحد

ثم إنه لا يسلم له أن كل إضافة تتوقف على وجود المضافين في آن واحد . فان التقدم والسبق ونحو ذلك من الأمور الاضافية توجد قبل وجود أحد المضافين . وكذلك علية العلة التي ليست تامة توصف بها العلة قبل وجود المعلول . وهي التي يسميها الفقهاء « الأسباب » . فيقال « ملك النصاب سبب لوجوب ^٣ الزكاة . والسببية من الأمور الاضافية ، (٤١٥) والنصاب موصوف بها قبل وجوب الزكاة . وكذلك يقال « هذا موجود قبل هذا ، أو « هو متقدم على هذا ، أو « هو أسبق من هذا » .

٢٠

١ — العلية : في الأصل « العلة » .

٢ — بالعلية : في الأصل « بالعلة » .

٣ — لوجوب : في الأصل « لوجود » .

ومثل هذا كثير.

الطريق التاسع

أنه قال « إن ذات العلة والمعلول — يعنى اللزوم والملازوم — بغير وسط عند تصورهما يجب حصول التصديق بانتساب أحدهما إلى الآخر ». فيقال: هذا أول الدعوى، فانه إن أراد بالتصور « التام » الذى يحصل معه تصور الملازوم فهذا حق. ولكن لا ينفعه، فانه ادعى أن مطلق عقل الماهية يوجب ذلك. وأيضاً فانا نلزمه مثل ذلك في جميع الملازومات أنها متى تُصور تصور اللزوم، وهو باطل. وأيضاً، فانا نحن نلزم مثل ذلك في « التصور التام »، فنقول في جميع اللوازم: متى تصور الملازوم تصوراً تاماً يحصل به تصور الملازوم حصل معه العلم بأن هذا لازم. وإن لم يحصل هذا التصور لم يجب العلم باللزوم في شيء من الأمور، كما سيأتى ذكر ذلك.

التصور التام
للملازوم
يستلزم
العلم باللزوم

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 عقلها 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 فهكذا يفسر به لازم اللزوم، فيقال: إذا تصور اللزوم الأول، وتصور لازم لازمه، امتنع حينئذ أن لا يعرف أن أحدهما علة للآخر. فيلزم ما فررت منه، وهو أنه متى تصور شيئاً تصور جميع لوازمه.

يلزم أنه متى
تصور شيئاً
تصور جميع
لوازمه

الطريق الحادى عشر

قوله « إذا 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 اللزوم
الأول عرف
لزوم سائر
اللوازم

بين اللوازم القريبة والبعيدة بأن القريبة ما كان يترتب لزوم ، وادعيت أن ما كان بين اللزوم ، وهو ما ثبت بغير وسط ، يجب أن يعلم إذا تصور الملزوم فلا يفتقر إلى وسط ، وقد فسرت 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 فررت منه من أنه إذا عرف لزوم الأول عرف لزوم سائر اللوازم . فإذا شرطت في العلم بلزوم الأول حضورهما جميعاً فكذلك فأشرطه في العلم بلزوم الثاني ، وإن حذفت الشرط في الثاني فأحذفه من الأول حتى يكون الكلام عدلاً . وعلى التقديرين يلزم بطلان الفرق بين لازم ولازم ، بأن هذا بوسط وبأن هذا بغير وسط إذا فسر الوسط بوسط في نفس الأمر ؛ وبطلان ما ادعوه من أن اللازم بغير وسط يجب العلم به بلا دليل ، (٤١٧) وأن اللازم بوسط لا يعلم إلا بالعلم بالوسط . فما ادعوه من هذا وهذا باطل . فبطل ما ذكروه من دليل الفرق بين الأوليات والمشهورات . وهو المطلوب .

الطريق الثاني عشر

أنه قال في جواب السؤال الثاني : لا نسلم أن العلية مغايرة لحقيقة ذات العلة ، لكننا ندعى أن تصور حقيقة العلة مع تصور حقيقة المعلول القريب يوجب العلم بكون العلة علة لذلك المعلول . فيقال : هذا كلام مناقض لما تقدم مع تناقضه في نفسه . فإنا 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 تكفي في حصولها الشيء الواحد . فإنها إذا لم تغايرها لم يكن هناك شيء يكون معلولاً ، لا للعلة . ولا لها . ولغيرها ، بل ولا هناك شيء يتصور إذا تصورت العلة والمعلول . وإن قيل : هي مغايرة في العلم لا في الاعيان فإنها أمر عديم ، قيل : وهذا يبطل قوله ، فإن العدم المحض لا

بطلان دليل
الفرق بين
الأوليات
والمشهورات

بطلان قوله
بأن العلية
مغايرة لذات
العلة بموجب
قوله

حصول له فضلاً عن أن يفتقر إلى علة لحصوله ، ولكن تصورهما في الذهن يتوقف على المضافين . وهذا بما قدمنا أنه حق ، وهو مبطل لما قاله .

الطريق الثالث عشر

إنهم قد زعموا أن اللوازم مترتبة في نفسها بالذات مستلزمة 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 يفتقر 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 فأنه تبقى بعض لوازمها مجهولة ويمكننا تعترف تلك اللوازم المجهولة . فلو لا وجود لوازم يتيمة الشبوت للشيء وإلا لزم التسلسل ، وإما عدم تعترف تلك اللوازم . وكلاهما باطلان .

: 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 لعمره .

الدليل ما كان
مستلزماً
للدلول

فتبين أن الفرق الذي ذكره بين « الأوليات » و « المشهورات » من أن « الأولى هو الذي يكون جملة على موضوعه أولاً في الوجودين حملاً ثانياً ، غلط لا يستقيم إلا

الفرق في
الأوليات
وغيرها

القياس المقام الرابع - الوجه التاسع: رد ابن سينا تفريقهم بين الصفات الذاتية واللازمة ٤١٧

في الوجود الخارجى . فانه ليس فى اللوازم ترتيب حتى يكون بعضها أولاً وبعضها
ثانياً ، ولا فى 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 (٤١٩) ما ذكره . ولكن هذا يوجب كون القضية أولية ونظرية هو من
الأمور الإضافية - فقد تكون بديهية لزيد نظرية لعمرى باعتبار تمام التصور . ففى
تصور الشيء تصوراً أتم من تصور غيره تصور من لوازمه ما لم يتصوره ذو التصور
الناقص ، فلم يحتاج فى معرفته بتلك اللوازم إلى وسط ، واحتياج صاحب التصور
الناقص إلى الوسط . وأيضاً فهذا لا يوجب كون المشهورات ليست يقينية ، كما
سندكره إن شاء الله .

لا يحتاج إلى
وسط إلا ذو
التصور
الناقص

رد ابن سينا تفريقهم بين الصفات الذاتية واللازمة

١٠

ولفظ ابن سينا فى «إشارات» قال :

وأما اللازم غير المقوم يخص باسم «اللازم» . فان كان المقوم أيضاً لازماً
فهو الذى يصحب الماهية ، ولا يكون جزءاً منها ، مثل كون «المثلث»
مساوياً الزوايا القائميتين .

قال : وأمثال هذا إن كان لزوماً بغير وسط كانت معلومة واجبة للزوم ، وكانت
ممتعة الرفع من الوهم ، مع كونها غير مقومة . وإن كان لها وسط بين
بين به علت واجبة به .

قال : وأعنى بـ «الوسط» ما يقرن بقولنا «لأنه كذا» . وهذا الوسط إن كان
مقسوماً للشيء لم يكن اللازم مقوماً له لأن مقوم المقوم مقوم ، بل كان
لازماً له أيضاً . فان احتاج إلى وسط تسلسل إلى غير نهاية ، فلم يكن
وسطاً . وإن لم يحتاج فهناك لازم بين الزوم بلا وسط . وإن كان الوسط
لازماً متقدماً واحتاج إلى توسط لازم آخر أو مقوم غير منته من ذلك
إلى «لازم بلا وسط» تسلسل إلى غير النهاية . فلا بد فى كل حال من

٢٠

« لازم بغير وسط » ، وقد بان أنه ممتنع الرفع في الوهم . فلا يلتفت إذا
إلى ما (٤٢٠) يقال « إن كل ما ليس بمقوم فقد يصح رفعه من الوهم » .
ومن أمثلة ذلك كون كل عدد مساوياً للآخر أو مفاوئاً .

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 يفتقر
إلى وسط ، وذلك يمتنع رفعه في الوهم إذا تصور الموصوف . وهذا الذي قاله جيد ،
وهو يبطل الفرق الذي هو عمدتهم .

إبطال قولهم
اللازم يفتقر
إلى علة

ولهم فرق ثان بأن الذاتي ما لا يفتقر إلى علة واللازم ما يفتقر إلى علة ، والعلة هي
الوسط . وهذا الفرق أفسد من الذي قبله . فان كون بعض الصفات اللازمة تفتقر إلى
علة دون بعض باطل . ثم سواء قيل « يفتقر إلى علة أو وسط » ، وسواء جعل
ذلك هو « الدليل » ، أو هو أيضاً « علة » ، لثبوته في الخارج ، فان من اللوازم ما لا يفتقر
إلى علة . فبطل هذا الفرق الثاني .

الصفة لا
تتقدم على
الموصوف
أصلاً

والفرق الثالث التقدم في الذهن أو في الخارج . وهو أن الذاتي ما لا يمكن تصور
الموصوف إلا بعد تصور بخلاف اللازم العرضي فانه متصور بعد تصور الملزوم والذاتي
هو المقوم . وهذا الفرق أيضاً فاسد . فان الصفة لا 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 .

كون الذات
متقدمة على
الصفات

فعلى (٤٢١) هذه الفروق الثلاثة أو أحدها يعتمدون^١ . حتى الذين صاروا يجعلون
المنطق في أول أصول الفقه من المتأخرين هذا عمدتهم ، كما يذكر ذلك الآمدي ، وابن
الحاجب^٢ ، وغيرهما . وكلها باطلة . أما التقدم الخارجي فن المعلوم بصريح العقل

١ — يعتمدون : في الأصل « يعتمدون » .

٢ — ابن الحاجب : هو الدلالة جمال الدين أبو عمرو عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس المعروف بابن الحاجب

أن الصفة القائمة بالموصوف والعرض القائم بالجواهر لا يعقل تقدمه عليه بوجه من الوجوه . بل إذا اعتبر تقدم عقلي أو غيره فالذات متقدمة على الصفات .

التصور يكون
بجملا ومفصلا

وأما في التصور ، فالتصور مراتب متعددة - يكون بجملا ومفصلا . فالإنسان قد يخطر له « الإنسان » ولا يستحضر شيئاً من صفاته ، فهذا تصويره تصويراً بجملا . وقد يخطر له مع ذلك أنه « ناطق » ، كما قد يخطر له مع ذلك أنه « ضاحك » . وإذا تصور « الحيوان » قد يخطر له أنه « حساس » ، كما قد يخطر له أنه « متحرك بالارادة » ، وكما يخطر له أنه « متألم أو متلذذ » وأنه « يحب 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 .

بطلان جعل
الذاتي ما لا
يتصور
الموصوف إلا
بعد تصور

وحيث ، فقول القائل « إن الذاتي ما لا يتصور الموصوف إلا بعد تصور » إن ادعاه في كل تصور فهذا باطل . وهو ممن يسلم بطلانه ، فإنه يقول « قولك عن الإنسان إنه حيوان ناطق حذّ تام يفيد تصور حقيقته » ، ومع هذا لم يتصور الذاتيات مفصلة . فإنه لم يستحضر في ذهنه أن « الحيوان » هو « الجسم الحساس النامي المتحرك بالارادة » . (٤٢٢) فثبت أنهم يجعلونه متصور الحقيقة بدون استحضار الذاتيات على وجه التفصيل . فلا يجب في كل ذاتي أن يتقدم تصور المفصل .

١٥

وأما التصور المجمل فلا يجب فيه استحضار شيء من الصفات . وتصور « الإنسان » بجملا كتصور « الحيوان » بجملا . ومعلوم أن الموصوف يشاركه غيره في صفات ويفارقه في صفات . فإذا لم يجب ذكر جميع الصفات المشتركة على وجه التفصيل فدعوى الاكتفاء ببعضها دون بعض تحكم محض . وإذا كانت حقيقة « الإنسان » عندهم متصورة بدون تصور الصفات الذاتية المشتركة على وجه التفصيل علم أن ما ذكره من أن

٢٠

(بقية التعليق السابق) (كان أبوه حاجباً للامير عبد الدين الصلاحى) ، المقرئ ، النحوى ، المالكي ، الأصولى .

الفقيه ، صاحب التصانيف المنقحة . صنف « الكافية » في النحو ، و « الشافية » في التصريف ، و « منتهى

السؤل والاصل في على الأصول والجدل » ، في أصول الفقه ، ط . بمصر سنة ١٣٢٦ . توفي بالاسكندرية

سنة ٦٤٦ هـ .

الذائق 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 (٤٢٣) 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 حسنها وقبحها بالعقل أم لا .

١٥

المثبتة والنفاة للحسن والعقليات

وأكثر الطوائف على إثبات الحسن والقبح العقليين ، لكن لا يثبتونه كما يثبت نفاة القدر من المعتزلة وغيرهم . بل القائلون بالتجسين 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 التميمي^٢ ، وأبي الحنطاب ، وغيرهما

كثرة
الطوائف
القائلين
بالتجسين
والتقبيح

٢٠

١ - الطريق الأول : الظاهر أن يقال « النوع الأول » . . . ٢ - أبو الحسن التميمي : هو أبو الحسن

القياس المقام الرابع - الوجه التاسع: كون نفيه من البدع التي حدثت زمن الأشعري ٤٢١

من أئمة أصحاب أحمد؛ وكأبي علي بن أبي هُرَيْرَةَ^١، وأبي بكر القفال الشاشي^٢، وغيرهما من الشافعية؛ وكذلك من أصحاب مالك؛ وكذلك أهل [الـ] حديث، كأبي نضر السجزي^٣، وأبي القاسم سعد بن علي الزنجاني^٤، وغيرهما.

كون نفيه من
البدع التي
حدثت زمن
الأشعري

بل هؤلاء ذكروا أن نفي ذلك هو من البدع التي حدثت في الإسلام في زمن أبي الحسن الأشعري لما ناظر المعتزلة في القدر بطريق الجهم بن صفوان ونحوه من أئمة الجهر، فاحتاج إلى هذا النفي. قالوا: وإلا فنفي 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 فيما أمر الله به من الحسن الذي يعلم بالعقل وما في مناهيه من القبح المعلوم بالعقل، ينافي قول النفاة.

حجة الأمدي
على نفيه
وردها

والنفاة ليس لهم حجة في النفي أصلاً. وقد استقصى أبو الحسن الأمدي ما ذكره من الحجج، وبين أنها عاتمة فاسدة. وذكر هو حجة أضعف من غيرها، وهو أن «الحسن والقبح عرض، والعرض لا يقوم بالعرض». فان إثبات هذا لا

(بقية التمايق السابق) عبد العزيز بن الحارث بن أسد بن الليث بن سليمان بن الأسود التميمي، أحد الفقهاء الخبالة. صاحب أبي القاسم الخرقى، وصنف في الأصول، والفروع، والقراءات. توفي سنة ٣٧١ هـ.

١ - ابن أبي هُرَيْرَةَ: هو الحسن بن الحسين بن أبي هُرَيْرَةَ، أبو علي البغدادي، الفقيه القاسمي، أحد شيوخ الشافعيين. شرح «مختصر المزني»، وله مسائل في الفروع. درس ببغداد، وكان معلماً 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 كثيراً 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، عالماً، ثقة، زاهداً. إمام كبير عارف بالسنة، توفي سنة ٤٧١ هـ. وفي أسانيد الريحاني، بدل «الزنجاني».

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 (٢٥) 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 مبنى 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 .

إثباته في
أفعال العباد
وفي حق الله

بيان أن قضايا التحسين والتقبيح من أعظم اليقينيات

والمقصود هنا ذكر هذه القضايا المشهورة من بنى آدم كلهم ، كقولهم « العدل حسن وجميل وصاحبه يستحق المدح والكرامة ، والظلم قبيح مذموم سيء 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 عقلية . ومن الناس

النزاع بين
الفلاسفة في
القول بالحسن
والقبح

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 .

فنقول : دعوى المدعى أن هذه القضايا ليست من اليقنيات دعوى باطلة ، بل هذه من أعظم اليقنيات المعلومة بالعقل . وذلك أن التصديق مسبوق بالتصور ، فينبغي أن ننظر معنى قولنا « العدل حسن والظلم قبيح » ، ثم ننظر في ثبوت هذا المحمول لهذا الموضوع ، ولتتكم في عدل الناس وظلمهم .

فنقول : الناس إذا قالوا (٤٢٦) « العدل حسن والظلم قبيح » فهم يعنون بهذا أن العدل محبوب للفطرة يحصل لها بوجوده لذة وفرح ، نافع لصاحبه ولغير صاحبه ، يحصل به اللذة والفرح وما تنعم به النفوس . وإذا قالوا « الظلم قبيح » فهم يعنون به أنه ضار لصاحبه ولغير صاحبه ، وأنه بغيض يحصل به الألم والغم وما تتعذب به النفوس . 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 جربها الناس أكثر من تلك لا تكون يقينية ؟ مع أن المجرىين لها أكثر وأعلم وأصدق ، وجزئياتها في العالم أكثر من جزئيات تلك ، والمخبرون بذلك عنها أيضاً أكثر وأعلم وأصدق .

فإن الانسان 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 محبة لمن فعل ذلك وثناء عليه ودعاء له ، وهم مفطورون على محبة ذلك واللذة [به] لا يمكنهم دفع ذلك (٤٢٧) من أنفسهم ، كما فطروا على وجود اللذة بالأكل والشرب والألم بالجوع والعطش . فلم كانت تلك القضايا من اليقنيات المعلومة بالحوس والعقل كالتجربة وغيرها ، ولم تكن هذه من القضايا

فساد جعلهم
التجريبات
يقينية دون
المشهورات

التفاضل بين
التجريبات
والمشهورات

العقلية المعلومة أيضاً بالحس والعقل والأمر فيها أعظم ؟ واللذة التي توجد بهذه لذة روحانية عقلية شريفة ، والإنسان كلما كمل عقله كانت هذه اللذة أحب إليه من تلك اللذة.

ثم الفلاسفة أثبتوا معاد الأرواح واللذة العقلية ، وهي مبنية على هذه القضايا التي سموها « المشهورات » . 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 للإدراك 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 .

لإثباتهم
اللذة العقلية
المبنية على
المشهورات

وإذا تصور معنى الحسن والقبح فاعلم أن هذه المشهورات من أعظم اليقينيات ، فانها (٤٢٨) ما اتفقت عليها الأمم لما علموه بالحس والعقل والتجربة . بل اتفاق الناس على هذه أعظم من اتفاقهم على عامة ما يذكرونه . وقد يعيش طوائف من الناس زماناً لا تخطر لهم القضايا الكلية العقلية التي جعلوها مبادئ العلم ، كقول القائل « النفي والاثبات لا يجتمعان » ، وإن 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 ، وتقبح ضد ذلك .

اتفاق الناس
على هذه أعظم
من اتفاقهم
على العقليات

وأيضاً فـ « 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 الدينوري ، النحوي ، اللغوي ، الكاتب ، صاحب « أدب الكاتب » . كان فاضلاً ثقة سكن بغداد وحدث بها .

تتضمن علم الأخلاق ، وسياسة المنزل ، وسياسة المدينة . وبنى ذلك كله على هذه القضايا المشهورة . بل وكل عمل يؤمر به فلا بد فيه من العدل . فالعدل مأمور به في جميع الأعمال ، والظلم منهي عنه نهياً مطلقاً .

أوجب الله
العدل لكل
أحد على
كل أحد

ولهذا جاءت أفضل الشرائع والمناهج بتحقيق هذا كله وتكميله . فأوجب الله العدل لكل أحد على كل أحد في كل حال ، كما قال تعالى : يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ ٤٢٩ إِنَّ يَكُونُ فُقيراً أَوْ غَنِياً فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا ٥٠ فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَنْ تَعْدِلُوا - النساء : ٤ : ١٣٥ . وقال تعالى : يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ ٥١ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ - أي ، يحملنكم بغض قوم كعدوكم الكفار - على ألا تَعْدِلُوا ٥٢ إِنْ غَدِلُوا ٥٣ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ - المائدة : ٥ : ٨ . وقال تعالى : لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ - الحديد : ٥٧ : ٢٥ . وقال تعالى : إِنْ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ - النساء : ٥٨ . وقال تعالى : إِنْ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَايَ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ ٥٩ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ - النحل : ١٦ : ٩٠ . ومثل هذا كثير .

حديث أبي ذر
العظيم القدر

وكذلك تحريم الظلم بمجموع أنواعه كثير في النصوص الإلهية ، حتى في الحديث الإلهي - حديث أبي ذر - الذي رواه مسلم في صحيحه عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم فيما يرويه عن ربه [تبارك وتعالى] أنه قال : يَا عِبَادِي ! إِنِّي حَرَمْتُ الظُّلْمَ عَلَىٰ نَفْسِي وَجَعَلْتُهُ بَيْنَكُمْ مُحَرَّمًا فَلَا تَظَالُمُوا . يَا عِبَادِي ! إِنَّكُمْ تَخْطُونَ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَأَنَا أَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا وَلَا أَبَالِي فَاسْتَغْفِرُونِي أَغْفِرْ لَكُمْ . يَا عِبَادِي ! كُلُّكُمْ جَائِعٌ إِلَّا مَنْ أَطْعَمْتُهُ فَاسْتَطْعَمُونِي أَطْعَمَكُمْ . يَا عِبَادِي ! كُلُّكُمْ عَارٍ إِلَّا مَنْ كَسَوْتُهُ فَاسْتَكْسَوْنِي أَكْسَمَكُمْ . يَا عِبَادِي ! كُلُّكُمْ ضَالٌّ إِلَّا مَنْ هَدَيْتُهُ فَاسْتَهْدُونِي أَهْدَكُمْ . يَا عِبَادِي ! إِنَّكُمْ لَنْ تَبْلُغُوا ضُرَّتِي فَتَضُرُّونِي وَلَنْ تَبْلُغُوا نَفْعِي فَتَنْفَعُونِي . يَا عِبَادِي ! لَوْ أَنَّ أَرَلَكُمْ وَآخِرَكُمْ وَإِنْسَكُمْ

(بقية التعليق السابق) وتضافه كلها مفيدة ، منها غريب القرآن ، وغريب الحديث . توفي سنة ٢٧٦ هـ .

(٤٣٠) وجنّسكم كانوا على أتقى قلب رجل [واحد] منكم ما زاد ذلك في ملكي شيئاً .
يا عبادي ! لو أن أولكم وآخركم وإنسكم وجنكم كانوا على أفجر قلب رجل [واحد]
منكم ما نقص ذلك من ملكي شيئاً . يا عبادي ! 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 عبادي ! إنما هي أعمالكم أحصيها لكم
ثم أوفيكم إياها ، فس وجد خيراً فليحمد الله ، ومن وجد غير ذلك فلا يلومن
إلا نفسه .^١

والمقصود أن الحكمة العملية كلها مبنية على هذه القضايا . والنفس لها قوتان : العلمية
والعملية ، والعمل لا بد أن يكون بعلم . فإن لم يكن 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
صوّرناه لتعلم حقيقته ، وطالبناهم بالدليل على أن هذه المشهورات ليست يقينية ، فانهم
لم يذكروا على ذلك دليلاً أصلاً . وستتكم على ما توهموه دليلاً من

مطالبهم
بالدليل
على الدعوى

النوع الثالث

١٥

في بيان كون المشهورات من جملة القضايا الواجب قبولها

قولهم : هذه القضايا ليست (٤٣١) بأولية ، لما ذكرناه من الفرق بين الأولي

كون القضايا
أولية أو غير
أولية أمر
إضافي

١ - الحديث أخرجه مسلم في البر والصلة ، وأخرجه أيضاً ، أحمد ، والترمذي ، وابن ماجه ، من طريق آخر .
والحديث يحتوى على عشر جمل ، وترتيبها ولفظها كما هنا يختلف عن لفظ مسلم في مواضع . فالجملة الثانية
هنا هي الجملة الخامسة في مسلم ، والخامسة هنا هي الثانية هناك . وليس في لفظ مسلم « ولا أبال » ، وإنما
يوجد في لفظ الترمذي . وفي مسلم « كما ينقص الخيط إذا أدخل البحر » . والمصنف شرح هام لهذا
الحديث ، طبع في الجزء الأول من مجموعة فتاواه ، ط . مصر ، سنة ١٣٣٦ ، ص ٣٣٦-٣٧٢ . وأبعد طبعه
في الجزء الثالث من « مجموعة الرسائل المنيرة » ، ط . مصر ، سنة ١٣٤٦ ، ص ٢٠٥-٢٤٦ . وهو شرح يشرح
الصدر لفهم أصول الدين ، يتحتم درسه وتدريبه على كل مسلم يهيمه معرفة حقيقة الاسلام . قال المصنف
رح : « هذا الحديث قد تضمن من قواعد الدين العظيمة في العلوم والأعمال ، والأصول والفروع » . وهو

وغيره . قد تقدم بطلان هذا الفرق ، ولكن نحن نسلم أن من القضايا ما يكون بديهياً أولياً لبعض الناس أو لكلهم ويكون مجرد تصور طرفي القضية موجباً للحكم ، لكن ليس علة ذلك كون المحمول لازماً للوضع 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 ذاك أمراً لازماً للقضية ، بل قد تكون بديهية لزيد ونظرية لعمره بحسب المتصور لتمامه ونقضانه .

وهذا مما قد تنازع فيه بعضهم ، ويدعون أن كل ما كان أولياً لزيد فهو أولياً لغيره ، كما يدل كلامهم على ذلك . وأن الآدميين يشتركون في العلم بكل ما هو أولياً لكل شخص منهم ، لأنها موجب العقل ، والعقل مشترك . وهذا القول إن كنا نبطله ونقول : القضية قد تكون ضرورية لزيد نظرية لعمره . كذلك غير ذلك من القضايا قد تكون المتواترة لهذا محسوسة لهذا ، والمجربة لهذا معلومة بالاستدلال لهذا ، ونحو ذلك .

وإذا كان كذلك فنحن ليس مقصودنا أن هذه القضايا المشهورة أولية أو ليست أولية ، ولا أنها أولية لجميع الناس أو لبعضهم ، بل المقصود أنها من جملة القضايا الواجب قبولها التي يجب التصديق بها وتكون مادة للبرهان . فانهم جعلوا المعتقدات ثلاثة : الواجب قبولها^١ والمشهورات ، والوهميات . (٤٢٢) والمقصود هنا أن المشهورات العامة ، مثل حسن العدل وقبح الظلم ، هي من الواجب قبولها ، وإن لم نقل هي أولية . فإن الواجب قبولها قد جعلوها أصنافاً : أوليات ، ومشاهدات^٢ ، ومجربات ، وحدسيات ، ومتواترات ، وقضايا قياساتها معها .

وهذه المشهورات إذا لم تكن أولية لم تكن بدون كثير من المجربات ، والحدسيات ، ونحو ذلك ، فتكون^٣ مادة للبرهان اليقيني كالمتواترات والمجربات . فإن المتواترات

(بقية التعليق السابق) الحديث الرابع والعشرون من شرح خمسين حديثاً لابن رجب الحنبلي .

١ - في الأصل : بعده ، والتجربيات ، وهو خطأ . ٢ - مشاهدات : في الأصل « مشهورات » .

٣ - فتكون : في الأصل « فيكون » .

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 .

كونها عادات
لا ينافي كونها
يقينيات

وهذا الاعتبار فلم يذكروا حجة على أنها ليست من اليقينيات . 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 ، فلذلك 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 يُدعى كونها أولية بالمعنى الذي ذكرناه كما لا يدعى ذلك في المجربات والمتواترات . وذلك لا ينافي كونها من اليقينيات .

النوع الرابع

خاصة العقل والفطرة استحسان الحسن واستقباح القبيح

النوع الرابع أن يقال : قوله « لا عمدة لها إلا الشهرة . وهو أنه لو مُخْلِى الإنسان وعقله المجرد ، ووجهه ، وحسّه — إلى قوله — لم يقض بها الإنسان طاعة لعقله ، أو وجهه ، أو حسّه . مثل حكمنا بأن سلب مال الإنسان 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 الإنسان قبيح ، لفظ عام ، وقد يسلب ماله بعدل ، وقد يسلب بظلم . والكلام فيما إذا علم الإنسان 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
بقبح سلب
المال ظلماً

وأوهمهم تقضى بفتح هذا .

تفسير الوهم
لابن سينا

أما الوهم فانه قد فُتسره 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 الككبش معنى في النعجة^٣ غير محسوس ، إدراكاً جزئياً يحكم به كما يحكم الحس بما يشاهده^٤ . فمخدرك 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 » . ١٠

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 ١٥

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 ويفعله ، 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 « فالحيوانات » ، والتصحيح من نسخة « الاشارات » المطبوعة بالنعم . وهذه العبارة من الخط 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 وبالقيح ما يضرها . وإذا كانت مفطورة على حب هذا وبغض هذا فالمراد بقولنا «حسن» إنه ملائم نافع ، والمراد بقولنا «قيح» إنه ضار مؤذ . وهذا أمر فطري . فعلم أن الناس بفطرتهم يعلمون هذه القضايا المشهورة بينهم . ١٠

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^١ في جميع الأمم لا بد أن يكون له موجب في الفطرة المشتركة بين جميع الأمم . فعلم 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 . ١٥

النوع السابع

رد ابن سينا على نفسه في قوله بأن المشهورات لا تدرك بقوى النفس

النوع السابع : قوله «لو توهم الانسان بنفسه أنه خلق دفعة تام العقل ولم يسمع أدباً ولم يُطع انفعالا نفسانياً ولا يُخلقاً لم يقض في أمثاله بشيء» . هذا ممنوع . بل إذا كان تام العقل علم أن العلم والعدل والصدق ينفعه وتصلح به نفسه وتلتذ ، وأن الكذب والظلم يضره ويُفسد نفسه ويؤلمها ، ولو قدر أنه لا يُعَلِّمُ به أحدٌ غيرُ

فضاء العقل
المحسّن

٢٠

١ - المشهور : في الأصل «المشهور» . ٢ - أحد : في الأصل «أحد» .

علم العقل بأنه^١ إذا ظلم أبغضه الناس وعادوه وغير^٢ علمه بأن الله يعاقبه .

فان قيل : الانسان يلتذ بما يراه قبيحاً كما قد يلتذ بما يأخذه ظمأً فيأكله ويشربه ، قيل : وإن التذّ بدنه فان قلبه وعقله لا يلتذّ بذلك ، بل يلتذ إذا عدل . وإن قدر أنه يلتذ به لذة حاضرة فانه يتألم بقبح عاقبته عنده . وإذا لم يتألم فلعينة عقله عن إدراك المؤلم ، كما قد يحصل للسكران وغيره من أمور تؤلمه ولا يتألم بها لعينة عقله عن إدراكها .

وهذا مما قد ذكره ابن سينا نفسه . فقال في (٤٣٥) نبط : البهجة والسعادة^٣ :

إنه قد يسبق إلى الأوهام العامة أن اللذات القوية المستعيلة^٤ هي الحشمة ، وأن ما عداها لذات ضعيفة وكلها خيالات غير حقيقية .

وقد يمكن أن ينبه^٥ من جهلتهم من له تمييز ما فيقال له : أليس ألتما يصفونه من هذا القبيل هو المنكوحات والمطعومات وأمر تجري مجراها ؟ وأنتم تعلمون أن المتمكن من غلبة^٦ ما - ولو في أمر خسيس كالشطرنج والبرد - قد يعرض له منكوح ومطعوم فيرفضه لما يعتاضه من لذة الغلبة الوهمية . وقد يعرض منكوح ومطعوم [لطالب العفة والرياسة مع صحة جسمه]^٧ في صحبة حشمة^٨ فيفيض اليه منها مراعاة للحشمة ، [فيكون مراعاة الحشمة]^٩ آثر وألذ لا محالة هناك من المنكوح والمطعوم .

وإذا عرض للكرام من الناس^{١٠} الالتذاد بانعام يصيبون موضعه آثروه على الالتذاد بمشتهى^{١١} حيواني متنافس^{١٢} فيه ، وآثروا فيه غيرهم على أنفسهم مسرعين إلى^{١٣} الانعام به .

١ - بأنه : في الأصل « فانه » . ٢ - نبط : البهجة والسعادة : هو الخط الثامن من قسم الاحيات من كتاب الاشارات ، لابن سينا . وهذا القسم يحتوى على عشرة أنماط ، وقد طبع بالنجم مع شرحه لصير الدين الطوسي مع الحواشي الكثيرة سنة ١٢٨١ هـ طبعاً متقناً على الحجر ، وبها قابلنا العبارة التالية وخصصناها . وطبع أيضاً مع زيادة شرح الرازى عليه بمصر بالنمط . الخيرية سنة ١٣٢٥ طبعاً غير معتنى به .

٣ - ص (في الأصل) : المستعيلة . ٤ - ص : يقبّه . ٥ - لا توجد في ص .

٦ - ص : في صحته وحشمته . ٧ - لا توجد في ص . ٨ - ص : لكرام الناس .

٩ - ص : يشهى . ١٠ - ص : متنافس . ١١ - ص : على .

العقل لا يلتذ
بالقبض

اعترف
ابن سينا
بذلك

التذاد
الانسان
بالغلبة
والحشمة

١٥

التذاد
بالانعام

وكذلك^١ فإن كبير النفس يستصغر الجوع والعطش عند المحافظة على ماء الوجه . ويستحقر هول الموت ومفاجأة العطب عند مناجزة المبارزين ، وربما اقتنعم الواحد على عدد دهم^٢ ممتطياً ظهر الخطر^٣ لما يتوقعه من لذة الحمد ولو بعد الموت كأن تلك تصل إليه وهو ميت .

التذاذ
بالحمد والثناء.

فقد بان أن اللذات الباطنة مستعلية على اللذات الحسية . وليس ذلك في^٤ العاقل فقط ، بل وفي^٥ العجم من الحيوانات . فإن من كلاب الصيد ما يقنص الصيد على الجوع ثم يمسكه على صاحبه ، وربما حمله إليه . والراضعة من الحيوانات تؤثر ما ولدته على نفسها ، وربما خاطرت بحامية عليه أعظم من مخاطرتها في ذات حمايتها نفسها^٥ .

التذاذ
الحيوانات

فاذا كانت اللذات الباطنة أعظم من الظاهرة وإن لم تكن عقلية فما قولك في العقلية^٦ ؟

١٠

فيقال له : هذا كله حجة عليك في قولك « إن استحسان الحسن واستقباح القبيح لا يدركه الانسان لا بحسّه ولا بعقله ولا بوهمه » . وأنت قد ذكرت أن الانسان — بل الحيوان — يلتذ بالحمد (٤٣٦) والثناء ، ويلتذ بالغلبة ، ويلتذ بالانعام والاحسان والرحمة ، أعظم من التذاذ بالاكل والشرب . ومعلوم أن لذة الاكل والشرب مما يعلم بالحس الظاهر ، فهذه اللذة الباطنة يعلم بالحس الباطن وبالوهم . فكيف تقول إن الحسن والوهم والعقل لا يعلم به^٧ حسن الحسن وقبح القبيح ؟ وما ذكرته من التذاذ الانسان بالاثار وتركه الطعام الشهى مراعاة الحشمة ونحو ذلك إنما هو لكونه يرى ذاك قبيحاً وهذا جميلاً ، ويلتذ بفعل الجليل لذة باطنة يحس بها . فكيف يقال إن الحسن والقبيح لا ينال بشيء من قوى النفس ، وإنما يصدق به لمجرد الشهرة فقط من غير موجب حتى ولا وهمي ولا عقلي ؟

كلامك
حجة عليك

١٥

٢٠

١ - ص : ولذلك . ٢ - عدد دم : في ص « عدد دم » . ٣ - ص : الخطأ .

٤ - ص : من . ٥ - ص : في حمايتها لنفسها . ٦ - ص : فما ظنك بالعالية ؟

النوع الثامن

ردّ قولهم : إن العقل بمجردده لا يقضى في المشهورات بشيء.

النوع الثامن أنه قال :

اعتراف
ابن سينا
كون العقل
يحب الحق
هـ

تنبيه : إن اللذة هي إدراك ونيل^١ ، أما لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك ، والألم [هو]^٢ إدراك ونيل^٣ ، أما لوصول 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 فالجميل .^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 وينحوه بامتداده الأول . وكل لذة فانها تتعلق بأمرين - بكمال خيرى ، وبإدراك له من حيث هو كذلك .

فيقال : هذا تصريح بأن العقل يحب الحق^٧ ويلتذ به ، ويحب الجميل ويلتذ به ،^٨ وأن محبة الحمد والشكر والكرم هي من العقلات . وهذا صحيح ، فان للإنسان قوتين - قوة علمية فهي تحب الحق ، وقوة عملية فهي تحب الجميل ، والجميل هو الحسن ، والقيح ضده .

وتفريقه بين الحق^٩ والجميل هو بحسب اصطلاحه ، وإلا فاللغة التي جاء بها (٤٣٧) القرآن وتكلم بها الرسول لفظ الحق^{١٠} ، منها يتضمن النوعين . كقوله صلى الله عليه

الحق .
في القرآن
والحسين
هو الجميل

١ - نيل : كما في النسخة المطبوعة من الإشارات ، وفي ص (الاصل) . ميل .
٢ - في المطبوع آفة .
٣ - ص : الشر والخير .
٤ - الحق : في ص : الحسن .
٥ - ص : فتارة باعتبار الحق ، وتارة باعتبار الجميل .
٦ - الحق : في ص : الحسن .

وسلم: «كل هو يلوهو به الرجل فهو باطل إلا رميه بقوسه، وتأديه فرسه، وملاعبته امرأته، فانهن من الحق»،^١ وقوله: «الوتر حق، فمن شاء أوتر بركعة، ومن شاء أوتر بثلاث، ومن شاء أوتر بخمس، أو سبع»^٢. ومثل هذا موجود في غير موضع من كلامه. ومن هذا الباب قوله: «أصدق كلمة قالها الشاعر كلمة كبيد، ألا كل شيء ما خلا الله باطل»^٣.

«الباطل» ضد
«الحق»

ومنه قوله تعالى: «ذلك بأن الله هو الحق وأن ما يدعون من دونه هو الباطل» - الحج ٢٢: ٦٢. وقوله: «فداكم الله ربكم الحق» فما ذا بعد الحق إلا الضلال - يونس ١٠: ٢٢. ومعلوم أن ما عبد من دونه موجود مخلوق، ولكن عبادته باطلة، وهو باطل، لأن المقصود منه بالعبادة معدوم. ولهذا يقول الفقهاء «بطلت العبادة»، و«بطل العقد». وقد قال تعالى: «ولا تبطلوا أعمالكم» - محمد ٤٧: ٣٣. والابطال ضد الاحقاق. وقال تعالى: «الذين كفروا وصعدوا عن سبيل الله أضل أعمالهم» والذين آمنوا وعملوا الصلح والذين آمنوا بما نزل على محمد وهو الحق من ربهم كفروا عنهم سبيلاً لهم وأصلح بهم» ذلك بأن الذين كفروا اتبعوا الباطل وأن الذين آمنوا اتبعوا الحق من ربهم - محمد ٤٧: ٣٠-٣١.

١ - هو قطعة من حديث عقبة بن عامر أخرجه الترمذى في الجهاد، أوله «إن الله ليدخل بالمهم الواحد ثلثة الجنة - الخ». وأخرجه أيضاً أبو داود، والنسائى، والحاكم، ببعض الاختلاف في اللفظ. ولفظه كما هنا قريب من لفظ الترمذى.

وأما حديث: عمر بن الخطاب «إذا لهوتم فاهلوا بالرسى، وإذا تحدثتم فتحدثوا بالفرائض» (مر في ص ١٣٧ و ص ٢٥٥) فأخرجه الحاكم والبيهقى ورواه ثقات، إلا أنه منقطع - «التخيص» ابن حجر. ٢ - هو حديث أبى أيوب الأنصارى أخرجه أبو داود، والنسائى، وابن ماجه، وابن حبان، والدارقطنى، والحاكم. وله ألفاظ، ولفظه كما هنا يشبه لفظ النسائى. قال الحافظ: «صح غير واحد وقفه، وهو الصواب».

٣ - أخرجه البخارى بهذا اللفظ من حديث أبى هريرة في أيام الجاهلية وفي الأدب، وأخرجه أيضاً مسلم. والشرط الثانى من البيت «وكل نعيم لا محالة زائل» - وقائله هو ليلى بن ربيعة بن عامر أبو عقيل العامرى الشاعر المشهور. قاله قبل إسلامه بمكة، وقد أسلم بعد ذلك، وذكره البخارى في الصحابة. وقال لعمر لما سأله عما قاله من الشعر في الإسلام: «قد أبدلت الله بالشعر سورة البقرة». سكن الكوفة وعاش مائة وخمسين سنة، ومات بها في خلافة عثمان. وقيل سنة ٤١ هـ.

يبين القرآن
أن الأعمال
القيحية 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 قَوُّفَهُ حِسَابَهُ وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ هـ أَوْ كَظَلُمْتُ فِي بَحْرِ مُلْجِي يَغْشَاهُ مَوْجٌ [- الآية] - النور ٢٤ : ٢٩ ، ٤٠ . فهذا الثاني مثل ما يصدر عن الجهل البسيط ، والأول الجهل المركب .^١ وقال تعالى : يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَبْطُلُوا صَدَقَتَكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى كَالَّذِي يُنْفِقُ مَالَهُ رِثَاءَ النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَنَسْلُكُهُ كَمَثَلِ صَفْوَانٍ عَلَيْهِ تُرَابٌ فَأَصَابَهُ وَابِلٌ فَتَرَكَ صُدْأً لَا يَقْدِرُونَ عَلَى شَيْءٍ مِمَّا كَسَبُوا - البقرة ٢ : ٢٦٤ . فهذا مثل إبطال العمل بالمن والاذى ، وبالرياء والكفر . والمقصود أنهم لم تبق نافعة بخلاف العمل الحق المحمود فإنه نافع . ومنه قوله تعالى : وَقَدِمْنَا إِلَىٰ مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَّنْثُورًا - الفرقان ٢٥ : ٢٢ .

اعتبراهم
بأن العقل
يقضي بذلك

وبالجملة فما ذكره تصريح منهم بأن العقل يميز بين الجميل والقبيح ، وأن العاقل يلتذ بالجميل ويتألم بالقبيح ، وأن الجميل كالخير للقوة العاقلة من حيث هي كذلك . وهذا مناقض لقولهم « إن العقل بمجردده لا يقضى في أمثال هذا شيء » - لا بحسن ولا بقبح .^٢ وهكذا تناقضوا في نفس الوهيات كما سنذكره إن شاء الله . وسبب ذلك أنهم تارة يقولون بموجب الفطرة فيكون كلامهم صحيحاً ، وتارة يقولون بمقتضى الفطرة الفاسدة التي قد فسدت بالاعتقادات الفاسدة فيقولون باطلاً .

كون الوجود كله مبنياً على الحق والعدل

كون هذه
القضايا داخلة
في معنى
الحق .

وهذه القضايا التي اتفقت الأمم عليها مثل حسن الصدق والعدل وقبح الكذب والظلم 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 الأول فهو للكفار الدعاة إلى كفرهم ذوى الجهل المركب ، وأما الثانى فهو مثل قلب الكافر الجاهل البسيط المقلد - عن تفسير ابن كثير مخلصاً .

٢ - في الأصل « لا يحسن ولا يقبح » .

و « أعطيه حقه » . وإذا حكم بينهما بعدل وقسم بانصاف يقولون « هذا حق » ، وإن حكم بخلاف ذلك يقولون « هذا ظلم وجور » . وإذا لم يكن عنده شيء حق بل هو يدعى الباطل فيسمون الصدق « حقاً » والكذب « باطلاً » ، كما في كلام الله ورسوله . قال النبي صلى الله عليه وسلم : « إن لصاحب الحق مقالاً » ،^١ وفي لفظ « إن لصاحب الحق اللسان واليد » . وقال صلى الله عليه وسلم لكعب بن مالك لما طلب غريمه : « أي كعب ! دَعِ الشُّطْرَ » 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 كال الوجود . فإن كان موجوداً كان العلم بوجوده حقاً مطابقاً له ، والاختبار عن وجوده كذلك . وأما الكذب المتضمن نفيه والجهل الذي [هو] عدم العلم به فهو عدم علم وعدم قول حق ، بل الكذب من جنس الجهل المركب . وأيضاً ، العلم كمال وجود والصدق كمال وجود ، والجهل والكذب صفة نقص .

وكذلك العدل ، كالتسوية بين المتماثلين والتفصيل بين المختلفين ، هو تحقيق الأمور على ما هي عليه وتكملها . ولهذا مبنى الوجود كله على العدل ، حتى في المطاعم والملابس والآبنة ونحو ذلك . فاليتم 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 ينتفعوا 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 أحسن ، أي تحصل به المنفعة والمصلحة ؛ والظلم فيها قبيح ، أي تحصل به المضرة والفساد .^٣

مبنى الوجود
كله على العدل

١ — هو قطعة من حديث أبي هريرة أخرجه البخاري في الاستقراض ، ومسلم ، والترمذي .

٢ — هذا طرف من حديث كعب بن مالك فيه قصته مع غريمه ابن أبي حذرد ، أخرجه البخاري في الصلوة ، باب التقاضي والملازمة في المسجد ، وغيرها .

وعلم الأخلاق والسياسة عندهم وعند سائر العقلاء مبنى على العدل . ولهذا جعلوا كمال الانسان العملى أربعة أمور - إصلاح الشهوة والغضب ، والعدل بينهما ، و^١ في العلم بذلك . والذي ذكروه هو بعض صفات الكمال التى أرسل الله بها رسله وأنزل بها كتبه . والاقتصار على ما ذكروه لا تحصل به السعادة التى هى كمال الانسان ، ولكنه من الأمور المعتمدة فيها .

وقد بسطنا هذه الأمور وبيننا قصور فلسفتهم عن حصول السعادة والكمال بها ، وأنها أبلغ فى 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 وأمور هى 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 الذى ذكروه ، بل الفراسة أيضاً وأمثالها . فإن أدخلوا (٤٤٠) ذلك فيما ذكروه من الحسيات والعقليات لم يمكنهم نفي ما لم يذكروه ولم يبق^٢ لهم ضابط . وهذا موضع ينبغى تحقيقه .

وهم - أعنى ابن سينا وأتباعه - جعلوا القضايا من جهة ما يصدق بها المستعملة بين القائسين ومن يجرى مجراهم أربعة أصناف . الأول : الواجب قبولها التى هى مادة البرهان ، وهى الأوليات ، والحسيات ، والمجريات ، والحدسيات ، والمتواترات . وربما ضموا إلى ذلك قضايا معها حدودها . ولم يذكروا دليلاً على هذا الحصر . ولهذا اعترف المتصرون لهم أن هذا التقسيم منتشر غير منحصر بتعذر إقامة دليل عليه .

وإذا كان كذلك لم يلزم أن كل ما لم يدخل فى قياسهم أن لا يكون معلوماً . وحينئذ ،

١ - فى الأصل : أو ، وسيأتى مزيد البيان عن هذه الأخلاق فى الوجه الحادى عشر .

٢ - فى الأصل : لم يبق .

كون علم
الأخلاق
مبنياً على
العدل

كون علم
الوحي خارجاً
عن قياسهم

القضايا التى
هى مادة
البرهان
عندهم خمس

هذه كون
المتعلق
القانونية

فلا يكون المنطق آلة قانونية تحصم مراعاتها من الخطأ . فانه إذا^١ ذكر له قضايا يمكن العلم بها بغير هذه الطرق لم يمكن وزنها بهذه الآلة . وعامة هؤلاء المنطقيون يكذبون بما لم يستدل عليه بقياسهم . وهذا في غاية الجمل ، 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 جمل 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 علموه نحسب بالنسبة إلى ما جهلوه . فكيف إذا علم أنه لا يفيد النجاة ولا السعادة ؟

خسة ما علموه
بالنسبة
إلى ما جهلوه

الوجه الحادى عشر

١٠

بطلان قولهم : إن البرهان والخطابى 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 سوفسطيقاً^٢ . وكذلك سائرها لها أسماء باليونانية ولسائر أجناس المنطق ، لكنها ألفاظ طويلة مثل قاطيغورياس ، وأنولوطيقا ، إلى غير (٤٤١) ذلك^٣ . واللغة العربية أوجز وأبين فهي أكمل بياناً وأوجز لفظاً .

أقسام القياس
باعتبار المواد

١٥

ويجعلون القياس باعتبار صورته قسمين - الاقترانى والاستثنائى - لتأليفه من الخليات والشرطيات المتصلة والمنفصلة . ويتكلمون قبل القياس في القضايا وأقسامها

صور الأقيسة

٢٠

١ - في الأصل « إذ » . ٢ - سوفسطيقا : في الأصل « سوفستيقا » .

٣ - تقدم بيان أجزاء المنطق وأسمائها باليونانية في ص ٢٧-٢٨ .

وأحكامها ، مثل النقيض ، والعكس المستوى ، وعكس النقيض . فإنها إذا صحت بطل نقيضها ، وصح عكسها وعكس نقيضها . فاذا قيل « كل إنسان حيوان » فنقيضه باطل وهو أنه « ليس شئ من الإنسان حيوان » ، وصح عكسه وهو أن « بعض الحيوان إنسان » وعكس نقيضه وهو أن « ما ليس بحيوان فليس بإنسان » . فإن التناقض اختلاف القضيتين 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 في مفردات القضية ، وهى المعانى المفردة . مثل الكلام فى الكلى ، والجزئى ، والذاتى ، والعرضى . وقبل ذلك فى الالفاظ 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 « الخطابى » فوادّه هى المشهورات التى تصالح لخطاب الجمهور سواء كانت علمية أو ظنية . و « الجدلى » هو الذى موادّه ما يسلمها المجادل سواء كانت علمية أو ظنية ، أو مشهورة أو غير مشهورة . وهذا أحسن ما تفسر به هذه الأصناف الثلاثة .

وكثير منهم يقول : بل البرهانى ما كانت مقدماته واجبة القبول كما تقدم ؛ والجدلى ما كانت مقدماته (٤٤٢) مشهورة سواء كانت حقاً أو باطلاً ، أو واجبة أو ممتنعة أو ممكنة ؛ والخطابى ما كانت مقدماته ظنية كيف كانت . فالخطابى هو الذى يفيد الظن مطلقاً سواء كانت مقدماته مسلمة أو مشهورة ، والجدلى ما يكون مقدماته مشهورة .

٢ - وإن : فى الأصل « فان » .

١ - بعض : فى الأصل « يجعل » .

٢ - الذى : فى الأصل « التى » .

احكام
القضايا

أقسام القضايا

مواد الاقضية
البرهانى
والخطابى
والجدلىالقول الثانى
فى موادها

٢٠

القول الثالث

ومنهم من يقول : بل البرهاني مؤلف من الواجبات ، والجدلي من الأكثريات ، والخطابي من المتساويات ، والشعري من الممتنعات . وهذا ليس بشيء ، فإن الشعري ما تشعر به النفس فيقصد به تنفيرها وترغيبها وترهيبها ، وقد يكون صدقاً وقد يكون كذباً ، ولكن المقصود بالشعريات تحريك النفس لافادتها علماً .

قول ابن سينا
في مواد
الاقية

وابن سينا ردّ 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 : « القياسات البرهانية مؤلفة من المقدمات الواجب قبولها . والجدلية مؤلفة من المشهورات . والتقريرية [ما] كانت واجبة أو ممكنة أو ممتعة . والخطائية مؤلفة من المظنونات والمقبولات التي ليست بمشهوره وما يشبهها كيف كانت ولو ممتعة . والشعرية مؤلفة من المقدمات المخيلة من حيث يشعر من يخيلها كانت صادقة أو كاذبة . وأما السوفسطائية فهي التي تستعمل الشبهة ويشاركها في ذلك الممتحنة المجربة على سبيل التخليط . فإن كان التشبيه بالواجبات ونحو استعمالها سمي صاحبها « سوفسطائياً » ، وإن كان بالمشهورات سمي صاحبها « مشاغباً وعمارياً » . والمشاغب بازاء الجدلي ، والسوفسطائي بازاء الحلبي » .

تضعيف ما
جعلوه مواد
الخطابي
والجدلي

وهذا الذي ذكره في مواد الجدلي والخطابي ضعيف أيضاً . بل مواد الجدلي هي^٢ المسلمات التي يسلمها المجادل سواء كانت (٤٤٣) مشهورة أو لم تكن ، وسواء كانت حقا أو باطلا . ومواد الخطابي هي المشهورات ونحوها التي يخاطب بها الجمهور . وكل من ذلك يكون برهانياً وغير برهانى ، ويكون صادقا وكاذبا . هذا مراد قدمائهم ، وهو أشبه باللفظ والتقسيم .

وأما كون الخطائيات هي الظنيات مطلقاً فهذا خطأ عند القوم . فانه إذا كانت الجدليات قد تكون عليية فالخطائيات التي هي أشرف منها أولى أنها قد تكون عليية ، فإن

القياس 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 الجدل 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 . فلم هذا لم يدخل مع الثلاثة . وأيضاً فالخطابات يراد بها خطاب الجمهور . وهذا إنما يكون بالقضايا المشهورة عند الجمهور وإن كانت ظنية . وإذا كانت علمية فهو أجبود . فليس من شرطها أن لا تكون علمية . وأما الجدلى فأنما هو خطاب لناس معينين . فاذا سلخوا تلك المقدمات حصل مقصود الجدلى وإن لم تكن مشهورة .

وأما السوفسطائى فهو المشبه الملبس ، وهو الباطل الذى أخرج فى صورة الحق . 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 حذاقهم ومن يروم أن يقرن^١ بين طريقهم وطريق الأنبياء : إن الأقسام الثلاثة — (٤٤٤) البرهان والجدل والخطابة — هى المذكورة فى قوله تعالى : اذعُ إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هى أحسن — النحل ١٦ : ١٣٥ .

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 العملية ، فإن مبادئ الأمور العلمية قد لا يجادلونها من البرهانيات ، بل من المشهورات ، كالعلم بحسن العدل وقبح

١ - يقرن : فى الأصل ، يفرق ، وهو ضد المراد ، والله ، يقرن .

الظلم . وأما العمليات فيقولون : إن الأنبياء لم يذكروا حقائق الأمور في معرفة الله والحمد ، وإنما أخبروا الجمهور بما يتخيلونه في ذلك لينتفعوا به في إقامة مصلحة دنيائهم ، لا ليخبروا 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 .

٥

وهم يعظمون محمداً صلى الله عليه وآله وسلم ، يقولون : 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 واضع النواميس من اليونان وغيرهم من جنس الأنبياء الذين

كون الأنبياء
عندهم من
جنس واضع
الناواميس

١٠

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 - الزخرف ٤٣ : ٤٥ . وقال تعالى : وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ - النحل ١٦ : ٣٦ . والناواميس التي يذكرونها فيها شرك لا يأمر به أحد من أنبياء الله . فعلم أن كل من ذكره من واضع النواميس

١٥

المخالفة لما اتفقت عليه الرسل فليس نبياً ولا متبوعاً لنبي ، بل هو من جنس واضع (٤٤٥) النواميس من ملوك الكفار ، ووزرائهم ، وعقلائهم ، وعلماهم ، وعبادهم .

وهم وإن عظموا الأنبياء وناواميسهم فلاجل أنهم أقاموا قانون العدل الذي لا تقوم مصلحة العالم إلا به . ويوجبون طاعة الأنبياء والعمل بناواميسهم وهي الشرائع التي جاؤا بها ، ولكنهم لم يأتوا بالأمور العلمية ، بل بالعمليات النافعة . والعمليات عندهم إما أن تكون التي عملها وما أمكنه إظهارها بل أظهر ما يخالف الحق عنده لمصلحة الجمهور ، وإما أنه لم يعملها . وإلا فهم يجوزون للرجل أن يتمسك بأي ناموس كان . ولا يوجبون إتباع نبي بعينه - لا محمد ولا غيره - إلا من جهة مصلحة دنيائهم بذلك .

تجوزهم
التمسك بأي
ناموس كان

٢٠

القياس المقسام الرابع - الوجه الحادي عشر : قولهم في الأنبياء كقول المتكلمين في الأئمة ٤٤٣

لا لأنه يذنب في الآخرة على مخالفة شريعة محمد أو غيره .

إشارة بعضهم
على ملاكهم بأن
لا يدخل في
الاسلام

ولهذا لما ظهرت التركة الكفار وأراد من أراد منهم أن يدخل في الاسلام قبل
ظهور الاسلام عليهم أشار عليه بعض من كان معه من الفلاسفة بأن لا يفعل . فان
ذاك لسانه عربي ، ولا يحتاجون إلى شريعته ، ونحو هذا الكلام . يبين أن الشريعة التي
جاء بها محمد لا يحتاج إليها مثلكم وأمثالكم . وقد قيل إن الذي أراد الدخول في الاسلام
وقال له منجّمه هذا هو هولاكو^١ . ولما قدم هولاكو الشام وتقلد القضاء من جهته
بعض قضاة الشام الذين كانوا يعظمون صوفية الفلاسفة كابن عربي ونحوه . ودخل إلى
البلد ، أخذ يثني على ملك الكفار ويعظمه ويذكر ما يذكر من فضائله برعته . فقال له
بعض الحاضرين « يا ليتك كان مسلماً » فقال القاضي : « وأى حاجة لهذا إلى الاسلام ؟
سواء كان مسلماً أو لم يكن » . وهذا بناء على هذا الأصل .

قولهم في
الأنبياء كقول
المتكلمين في
أئمة المذاهب

فالنبي عندهم يشبه من بعض الوجوه أئمة المذاهب عند المتكلمين ، كأبي حنيفة ،
ومالك ، والشافعي ، وأحمد بن حنبل ، وإسحاق بن راهويه^٢ ، وسفيان الثوري^٣ ،
والليث بن سعد^٤ ، والأوزاعي^٥ ، وداود بن علي^٦ ، وغير هؤلاء من أئمة الفقهاء .

١ - هولاكو : هو هولاكو قولي قان بن جنكز خان المغلي ، مقدم التتار . بعثه ابن عمه القبان الكبير على
جيش المغل ، فطوى الممالك وأخذ الحصون الاسماعيلية ، وأذربيجان ، والروم ، والعراق ، والجزيرة ،
والشام . مات بمراغة سنة ٦٦٤ هـ وتملك بعده ابنه أبغا - شذرات الذهب .

٢ - ابن راهويه : هو الامام أبو يعقوب إسحاق بن إبراهيم بن محمد الحنظلي المروزي ثم النيسابوري المعروف بابن راهويه
(قيل إن أباه ولد في طريق مكة فقالوا « راهويه » أي ، ولد في الطريق) عالم المشرق ، أحد كبار الحفاظ
وصاحب التصانيف . أخذ عنه الامام أحمد ، والبخاري ، ومسلم ، والترمذي ، والنسائي . توفي سنة ٣٣٨ هـ .

٣ - سفيان الثوري : هو الامام أبو عبد الله سفيان بن سعيد بن مسروق الثوري الكوفي ، أمير المؤمنين في الحديث
وصاحب مذهب وتصانيف . قال الثوري : ما استودعت قلبي شيئاً قط ثنائياً . توفي ببصرة سنة ١٦١ هـ .

٤ - الليث : هو الامام أبو الحرث الليث بن سعد بن عبيد الرحمن الفهمي مولاهم ، الفقيه ، شيخ الديار المصرية
وعالمها . قال الشافعي وكان الليث أمقه من مالك إلا أنه ضيعه أصحابه . كان سرياً من الرجال غليلاً
سخياً ، يدخله في سنته ثمانون ألف دينار وما وجبت عليه زكاة . توفي سنة ١٥٧ هـ .

٥ - الأوزاعي : هو الامام أبو عمرو عبد الرحمن بن عمرو بن محمد الأوزاعي الدمشقي ، الفقيه ، من كبار تابعي
التابعين ، إمام أهل الشام في زمانه . كان مع علمه بارعاً في الكتابة والرسول وله تصانيف . توفي سنة ١٥٧ هـ .

٦ - داود بن علي : هو الامام أبو سليمان داود بن علي بن خلف الأصبهاني ثم البغدادي المعروف بالظاهري . (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 يدينوه كما فعل ذلك شيوخ المتكلمين .

فالنبى عند هؤلاء المتفلسفة يشبه المجتهد المتبوع عند المتكلمين . ولهذا يقول من يقرنهم بالأنبياء كأصحاب « رسائل إخوان الصفا » وأمثالهم « اتفقت الأنبياء والحكماء » ، أو يقولون « 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 صورة 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 والفاسدة . وقد بسط القول عليهم في غير هذا الموضع ، وبين أن الملائكة التي أخبرت بها الرسل من أبعد الأشياء عما يدعون من العقول والنفوس ، وأن الجن والشياطين أحياء ناطقون موجودون ، ليسوا أعراضاً قائمة بغيرها .

محاولة قرئهم
للفلسفة
بمعالم الأنبياء

١٠

١٥

الكلام على جعلهم الأقيسة الثلاثة من القرآن

والمقصود هنا كلامهم في المنطق . فنقول : (٤٤٧) قوله تعالى : ادع إلى سبيل ربك

ما جاء به
الرسول
أمران

(بقية التعليق السابق) أحد أئمة المجتهدين ، صاحب مذهب مستقل وتصانيف ، تنسب إليه الطائفة الظاهرية . توفي ببغداد سنة ٢٧٠ هـ .

١ - إخوان الصفا وخلان الوفاء ، هم أبو الحسن زيد بن رفاعه ، وأبو سليمان محمد بن نصر البستي (البستي) المعروف بالقدمي ، وأبو الحسن علي بن هارون الزنجاني ، وأبو أحمد النهرجوري ، والعمري ، وغيرهم . زعموا أنه متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة العربية فقد حصل الكمال . وصنفوا خمسين رسالة في جميع أجزاء الفلسفة - علمها وعمليها ، وأوردوا لها فهرساً ، وسموه « رسائل إخوان الصفا » وكنوا فيه أسماءهم - تاريخ الحكماء للقفطي نقل عن أبي حيان التوحيدي . وقيل غيرهم .

بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن - النحل ١٦ : ١٣٥ ، ليس المراد به ماذكرونه من القياس البرهانى والخطابى والجدلى . فإن 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 ، فإنه 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 . فإن أقيستهم لا تفيد إلا أموراً كلية ، وهذه أمور خاصة .

وكذلك أخبر عما كان وعما سيكون بعده من الحوادث المعينة ، حتى أخبر عن التمر بما ثبت فى الصحيحين عنه من غير وجه أنه قال : « لا تقوم الساعة حتى تقاتلوا الترك صغار الأعين ذُلف الأنوف^٢ حمر الخدود يتعلون الشعر (٤: ٨) كأن وجوههم المجان المطرقة^٣ » . فهل يتصور أن قياسهم وبرهانهم يدل على آدمى معين أو أمة معينة ، فضلاً عن أن يوصف بهذه الصفات قبل ظهورهم بنحو سبعمائة سنة ؟

١ - إليه : كذا بالأصل ، وأعله زائد . ٢ - ذُلف الأنوف : كما فى البخارى . وفى الأصل : الأنوف .

٣ - أخرجه الشيخان من حديث أبى هريرة فى الجهاد . باب قتال الترك ، وفى علامات النبوة . (له بقية)

ما أخبر به
الرسول من
القياس

إخبار الأنبياء
عن أمور معينة

الإخبار عن
فترة الترك

الآخبار عن
ظهور النار
من أرض
الحجاز

وكذلك قوله الشابت في الصحيح : « لا تقوم الساعة حتى تخرج نار من أرض الحجاز تضيء بها أعناق الابل ببصري »^١ وهذه النار قد خرجت قبل مجيء أكثر الكفار إلى بغداد سنة خمس وخمسين ومائة . وقد تواتر عن أهل بصرى أنهم رأوا ببصرى أعناق الابل من ضوء تلك النار . وخبر هذه النار مشهور متواتر بعد أن خرجت بحبال 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 مائة وخمسين سنة ؟ فإن 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 يعلمون هم أنه يمتنع أن يعرف ذلك بالقياس البرهاني وغيره . فإن ذلك إنما يدل على أمر مطلق كلي ، لا على شيء معين .

وأما العمليات التي أمر بها فهم وإن ادعوا أن ما عندهم من الحكمة الخلقية والمنزلة والمدنية تشبه ما جاء به من الشريعة العملية فهذا من أعظم البهتان . وذلك أن حكمتهم العملية إنما مبناهما على أنهم عرفوا أن النفس لها قوة الشهوة والغضب — الشهوة جلب

كون الحكمة
الخالقة مبناهما
على أربعة
أمور عندهم

(بقية التعليق السابق) وفيه « حر الوجوه » يدل « الخلدود » . وبلاد الترك ما بين مشارق خراسان إلى مغارب الصين ، وشمال الهند إلى أقصى المعمور . والحجان جمع الحجن ، أي الترس أو الدقة . والمطرقة هي التي ألبست الطراق وهي جلدة تقدر على قدر الدقة وتلصق عليها . قال البيضاوي : شبه وجوههم بالترسة لبسطها وتدويرها ، وبالمطرقة لغلظها وكثرة لحها — فتح الباري . وقد ظهرت الترك في القرن السابع ، وقد شاهد المصنف رح من وقائعهم وشارك في الجهاد معهم ، وكتب عنهم كثيراً .

١ — أخرجه الشيخان أيضاً في الفتن من حديث أبي هريرة . وقد خرجت هذه النار سنة ٦٥٤ هـ كما هو مذكور في فتح الباري ، وتاريخ ابن كثير ، وشذوات الذهب ، وغيرها . نقل أبو شامة في « ذيل الروضتين » عبارة بعض الكتب وردت من المدينة الشريفة في سنة ٦٥٤ : ظهر في أول جمعة من جمادى الآخرة في شرق المدينة نار عظيمة بينها وبين المدينة نصف يوم . . . وسال منها واد يكون مقداره أربع فراسخ وعرضه أربعة أميال ، الخ — فتح الباري .

القياس المقام الرابع - الوجه الحادى عشر : الممدوح عند الله لا يكون إلا من المؤمنين المسلمين ٤٤٧

الملائم ، والغضب لدفع المنافى . فجعلوا الحكمة الخلقية مبناها على (١:٩) ذلك . فقالوا : ينبغي تهذيب الشهوة والغضب لكون كل منهما بين الافراط والتفريط . وهذا يسمى « عفة » ، وهذا يسمى « شجاعة » ، والتعديل بينهما « عدلا » . وهذه الثلاث تطلب لتكميل النفس بالحكمة النظرية العلمية . فصار الكمال عندهم هذه الأمور - العفة ، والشجاعة ، والعدل ، والعلم .

٥

الكتب
المنسقة على
طريقهم في
الأخلاق

وقد تكلم في هذا طوائف من الداخلين في الاسلام ، واستشهدوا على ذلك بما وجدوه في القرآن والحديث وكلام السلف في مدح هذه الأمور . والذين صنفوا في الأخلاق والأعمال على طريق هؤلاء ، مثل كتاب « موازين الأعمال »^١ لأبي حامد ، ومثل أصحاب « رسائل إخوان الصفا » ، ومثل كتب محمد بن يوسف العامري وغيره . يبنون كلامهم على هذا الأصل .

١٠

الحكمة ،
هى العلم
والعمل

لكن غلطوا . فان مراد الله ورسوله بالعلم الذى يمدحه ليس هو العلم النظرى الذى هو عند فلاسفة اليونان ، بل « الحكمة » اسم يجمع العلم والعمل به في كل أمة . قال ابن قتيبة وغيره : 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 الأوثان . فكذلك اليونان لهم حكمة حكمتهم .

١٥

الممدوح عند
الله لا يكون
إلا من
المؤمنين
المسلمين

وحكماء كل طائفة هم أفضل تلك الطائفة علماً وعملاً ، لكن لا يلزم من ذلك أن يكونوا ممدوحين عند الله وعند رسوله . فان الممدوح عند الله وعند رسوله لا يكون قط إلا من المؤمنين المسلمين (٤٥٠) الذين آمنوا بالله وملائكته وكتبه ورسله والبعث بعد الموت ، وعبدوا الله وحده لم يشركوا به شيئاً ، ولم يكذبوا نبياً من أنبيائه ولا كتاباً من كتبه .

٢٠

١ - « موازين الأعمال » للغزالي : كذا ، وله كتاب « ميزان العمل » ط . ينصر سنة ١٣٢٨ . ص ٣٣٠ - مدحهم المطبوعات .

٢ - محمد بن يوسف العامري : قد أعلنا البحث عن هذا الرجل فلم نجد ذكره في المصادر المعروفة . ولعل في اسمه تحريفاً حيث لا يتصور أن يفعل عنه جميعهم . وتقديم ذكره في ص ٣٣٧ أيضاً .

ولا يثنى الله قط إلا على هؤلاء ، كما قال تعالى : **إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا**
وَالنَّصَارَى وَالصَّبِيَّانَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عند
رَبِّهِمْ ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون — البقرة ٢ : ٦٢ . وقال تعالى : وقالوا لن
يدخل الجنة إلا من كان هوداً أو نصرياً ^ط تلك أمانيتهم ^ط قل هاتوا برهانكم إن
كنتم **صَادِقِينَ** . بلى ^ف من أسلم **وَوَجَّهَهُ** لله وهو **مُحْسِنٌ** فله **أَجْرُهُ** عند ربه ^ص ولا
خوفٌ عليهم ولا هم يحزنون — البقرة ٢ : ١١١-١١٢ . وقال : ومن **أَحْسَنُ** ديناً **يَمُنُّ**
أسلم **وَوَجَّهَهُ** لله وهو **مُحْسِنٌ** واتَّبَعَ **هَيْلَةَ** إبراهيم **حَنِيفًا** ^ط واتَّخَذَ **اللَّهُ** إبراهيم خليلاً
— النساء ٤ : ١٢٥ .

وقد ذكر الله عن الأنبياء وأتباعهم أنهم كانوا مسلمين مؤمنين من نوح إلى
الحواريين . وقال تعالى : **وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ** ^ص وهو في
الآخرة من **الْخَاسِرِينَ** — آل عمران ٢ : ٨٥ . وهذا عام في الأولين والآخرين . وقال :
إِنَّ الدِّينَ عند الله **الْإِسْلَامُ** — آل عمران ٣ : ١٩ . وقال : ولقد **بَعَثْنَا** في كل أمة
رسولاً **أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ** واجتنبوا **الطَّاغُوتَ** ^ص فمنهم من هدى الله ومنهم من **حَقَّتْ**
عليه **الضَّلَالَةُ** — النحل ١٦ : ٣٦ . وقوله تعالى « **أَسْلَمَ** **وَوَجَّهَهُ** لله وهو **مُحْسِنٌ** » أي ،
أخلص قصده وعمله لله وهو محسن يفعل الصالحات . وهذا هو الإسلام . وهو أن
يكون عمله عملاً صالحاً ، ويعمله لله تعالى . وهذا هو عبادة الله وحده لا شريك له .
وبهذا بعث الله الرسل جميعهم .

ما هو
الاسلام ؟

١٠

١٥

سبب نزول قوله : **إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا — الآية** ،

وكذلك لما ذكر (٤٥١) الملل الأربعة ^١ الذين فيهم من هو محمود سعيد قال تعالى :
مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ 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 **مُجَاهِدٍ** ^٢ قال : قال سليمان : سألت النبي صلى

المحمود من
جميع الأمم
من آمن وعمل
صالحاً

١ ... الأربعة : كذا بالتأنيث ، والصواب : الأربع
٢ ... مجاهد : هو الامام أبو الحجاج مجاهد بن جبر

الله عليه وآله وسلم عن أهل دين كنت معهم ، فذكر من صلاتهم وعبادتهم ، فنزلت
« إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصرى والصّبيّين من آمن بالله واليوم الآخر
وعمل صالحاً - الآية » . وكذلك ذكر الشّدّي^١ عن أشياخه فى تفسيره المعروف .
قال : نزلت هذه الآية فى أصحاب سلّمان الفارسى . بينا هو يحدث النّبى صلى الله
عليه وآله وسلم إذ ذكر أصحابه ، فأخبره خبرهم فقال : « كانوا يصومون ويصلون ،
ويؤمنون بك ويشهدون أنك ستبعث نبياً » . فأنزل الله هذه الآية « إن الذين آمنوا
والذين هادوا والنصرى والصّبيّين من آمن بالله واليوم الآخر » . فقال : كان
إيمان اليهود أنه من تمسك بالتوراة وبسنة 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 وآله وسلم [منهم]^٢ ويدع
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 (٤٥٢) 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 مولاى الملكى ، إمام فى التفسير وفى العلم . قال مجاهد : « عرضت المصحف على
ابن عباس ثلاث عرضات من فاتحته إلى خاتمته أوقفه عند كل آية منه وأبأله عنها » . وقال الثورى : « إذا
جاءك التفسير عن مجاهد لحسبك 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
المنصف : ومن رجال التفسير من إسناده فى التفسير عن ابن عباس منقطع وهو فى نفسه ثقة . كالثدى
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 » .

بشريعته لما أن جاء محمد . وقالوا : هذا قول السدي عن أشياخه . والثالث : إنهم طلاب الدين ، كحبيب النجّار ، وقسّ^١ بن ساعدة ، وسلمان الفارسي ، وأبي ذر ، وبحيرا الراهب ، آمنوا بالنبي قبل مبغثه . فمنهم 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 الفرج ابن الجوزي^٤ إلا السادس ، وسمى قائل الأولين ، وذكر أنهم المنافقون عن الشوري . 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 بالإسناد 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 - قس : في الأصل « قيس » وهو خطأ . وهو قس بن ساعدة بن عمرو بن عدي بن مالك الأيادي ، أحد حكماء العرب في الجاهلية ، وأول عربي خطب متوكئاً على سيف أو عصا ، وأول من قال في كلامه « أما بعد » . أدركه النبي صلى الله عليه وسلم قبل النبوة ورآه يخطب بمكاذ على جبل أحر . توفي نحو سنة ٢٣ قبل الهجرة .

٢ - هكذا في الأصل ، ولعل الناسخ أسقط الرابع . قلت : قد ذكر الألوسي 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 الألوسي القول الثالث هنا إلى السدي أيضاً .

٣ - الثعلبي : هو أبو إسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي (لقب له وليس بنسب) النيسابوري المفسر . يسمى تفسيره « الكشف والبيان في تفسير القرآن » . قال المصنف : تفسير الثعلبي وتفسير تلميذه الواحدى فيها 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 الامام أبو بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري ، الحافظ المجتهد شيخ الحرم ، صاحب التنايف . ذكر تفسيره في « كشف الظنون » . توفي سنة ٣١٨ هـ .

٦ - الطبري : هو الامام أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن خالد الطبري ، كان من الأئمة المجتهدين ، صاحب التفسير والتاريخ والمصنفات الكثيرة . يسمى تفسيره « جامع البيان في تفسير القرآن » ط . بمصر في ٣٠ جزءاً سنة ١٢٢٣ 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 كقتال بن بكير والكلي .

نقل عن ابن عباس لا يثبت .

إعلان هذه
الانبياء

وهى أقوال باطلة . فان من كان متمسكا بشرية عيسى قبل أن يبعث محمد صلى الله عليه وسلم من غير تبديل فهم النصارى الذين أنى الله عليهم . وكذلك من تمسك بشريعة موسى قبل النسخ والتبديل فهم اليهود الذين أنى الله عليهم . وطعلا ب الدين كحبيب النجار كان على دين المسيح ، وكذلك بحيرا الراهب ، (٤٥٢) وغيره . وكل من تقدم من الأنبياء وأمتهم يؤمنون بمحمد . فليس هذا من خصائص هذا النفر القليل .

الكلام على أخذ الله ميثاق النبيين على الايمان بمحمد ص

إيمان جمع
الانبياء
وأمتهم
بمحمد

قال تعالى : وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كُتُبٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ ۖ قَالَ أَلَمْ أَقْرَأْكُمْ وَأَخَذْتُكُمْ عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ ۖ قَالُوا بَلَىٰ ۖ قَالُوا أَتُؤْمِنُونَ وَأَنَا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ ۖ آل عمران ٢ : ٨١ . وعن علي بن أبي طالب أنه قال : لم يبعث الله نبياً - آدم ومن بعده - إلا أخذ عليه العهد في محمد ، وأمره وأخذ العهد على قومه ليؤمنن به ، ولئن بُعث وهم أحياء لينصرنه . وكذلك عن ابن عباس أنه قال : ما بعث الله نبياً إلا أخذ عليه العهد لئن بُعث محمد وهو حيّ ليؤمنن به . وكذلك عن ابن عباس أنه قال : ما بعث الله نبياً ١٥ إلا أخذ عليه العهد لئن بُعث محمد وهو حيّ ليؤمنن به ، وأمره أن يأخذ الميثاق على أمته إن بعث محمد وهم أحياء ليؤمنن به ولينصرنه .

الاجتماع
بذكر الانبياء
عن ذكر الأمم

وقال بعض العلماء : أخذ الميثاق على النبيين وأمتهم ، فاجتزأ بذكر الانبياء عن ذكر الأمم ، لأن في أخذ الميثاق على المتبوع دلالة على أخذه على التابع . وحقيقة الأمر أن الميثاق إذا أخذ على الانبياء دخل فيه غيرهم لكونه تابعاً لهم ، ولأنه إذا وجب على ٢٠ الانبياء الايمان به ونصره فوجب ذلك على من اتبعهم أولى وأحرى . ولهذا ذكر عن الانبياء فقط .

١ - وأمره وأخذ : كذا في الأصل ، والله وأمره أن يأخذ ، كما في رواية ابن عباس الثانية .

وقد قيل إن المراد بأخذ الميثاق على الأنبياء هو أخذه على قومهم ، فأنهم هم الذين يدركون النبي الآتي . وقالوا : هي في قراءة ابن مسعود و آبي بن كعب « وإذا أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب » . (٤٤) وزعم بعضهم أن هذه القراءة هي الصواب والأولى غلط من الكتاب . وهذا قول باطل ، ولو لا أنه ذكر لما حكيتسه ، فإن ما بين لؤحى 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 شرفى دمشق ، وأخبر أنه يقتل المسيح الدجال . فنحن مأمورون بالإيمان بالمسيح ابن مريم وطاعته إن أدركناه وإن كان لا يأمرنا إلا بشريعة محمد ، ومأمورون بتكذيب المسيح الدجال ، وأكثر المسلمين لا يدركون ذلك بل إنما يدركه بعضهم .

أمروا أن يؤمنوا بمحمد كما أمرنا أن تؤمن بالمسيح

قال طاووس : أخذ الله ميثاق النبيين بعضهم على بعض ، ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به ولتنصرنه . فقال : هذه الآية لأهل الكتاب ، أخذ الله ميثاقهم أن يؤمنوا بمحمد ويصدقوه ، يعنى بذلك أن من أدرك نبوة محمد منهم . يعنى 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 الشدى : لم يبعث الله نبياً قط من لدن نوح إلا أخذ ميثاقه ليؤمنن بمحمد لينصرنه إن خرج وهو حى ، وإلا أخذ على قومه أن يؤمنوا به وينصروه إن خرج وهم أحياء . وقال محمد بن إسحق : ثم (٤٥) ذكر ما أخذ عليهم وعلى أنبيائهم الميثاق بتصديقه إذا هو جاءهم

أقوال السلف في الآية ١٥

٢٠

١ - هذا الخبر قطعة من حديث الثوراس بن سمعان الطويل في ذكر الدجال وصفته الذى أخرجه مسلم في الفتن ، وكذلك أحمد ، والترمذى .

وإقرارهم به على أنفسهم فقال : وإذ أخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتب وحكمة ثم جاءكم - الآية .

وقوله « رسول مصدق » لما معكم . متناول لمحمد بالاتفاق ، فان رسالته كانت عامة . وقد قال الله له : وأنزلنا إليك الكتب بالحق مصداقاً لما بين يديه من الكتب ومهيّميناً عليه - المائدة ٥ : ٤٨ . فكتابه مهيمن 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 « لتؤمننَّ به » و« تنصرنَّه » ، والنصرة مع الايمان به هو الجهاد ، ونوح وهود ونحوهم من الرسل لم يؤمروا بجهاد ، ولكن موسى وبنوا إسرائيل أمروا بالجهاد .

وقوله « لما » هذه اللام تسمى « الموطئة للقسم » . فان الكلام إذا كان فيه شرط متقدم وقسم كان جواب القسم يسد مسدّ جواب الشرط والقسم جميعاً . وأدخلت اللام الموطئة على أداة الشرط ، و« ما » هنا شرطية . واللام في قوله « لتؤمننَّ به » (٥٦) هي جواب القسم . ونظير « اللام الموطئة » في قوله : ولئن آتيت الذين أوتوا الكتب بكل آية ما تبعوا قبلتك - البقرة ٢ : ١٢٥ . ونظير هذه الآية قوله : ولئن

هو مصداق
رسالة محمد

كان محمد
هو مصداق
الآية خاصة

اللام الموطئة
للقسم

جاء نصر من ربك ليقولن إنا كنا معكم - العنكبوت ٢٩: ١٠ ، وقوله: ولين شئنا لنذهبن بالذي أوحينا إليك - الامراء ١٧: ٨٦ . ولين أخرنا عنهم العذاب إلى أمة معدودة ليقولن ما يحبسهم - هود ١١: ٨ .

ولهذا قال النجاة ، كالمسبرد^١ والزجاج^٢ : هذه لام التحقيق دخلت على « ما ، الجزء ، أى الشرطية ، كما تدخل على « إن » . ومعناه : لئسما آتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به . واللام فى « لتؤمنن به » جواب الجزء . وكذلك قال الفراء^٣ : من فتح اللام جعلها لاماً زائدة بمنزلة اليمين إذا وقعت على جزء صرف بعد ذلك الجزء على جهة فعل وحرف جوابه كجواب اليمين . والمعنى : أى كتاب آتيتكم ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به . وجواب الجزء فى قوله « لتؤمنن به » . ومعنى قولهم « جواب الجزء » فى هذا ، أى جواب القسم تضمن أيضاً جواب الجزء . فهو جواب لها فى المعنى .

والمقصود أن ما عليه جميع الأمم من حكمة عليية وعملية إذا لم يكونوا ممن يؤمن بالله واليوم الآخر ويعمل صالحاً فإن الله لا يمدحهم ولا يثنى عليهم . وهؤلاء الفلاسفة - أرسطو وقومه - كانوا مشركين يعبدون الأوثان ويننون ألهيا كل للكواكب . فليست حكمتهم من الحكمة التى أثنى الله عليها وعلى أهلها . ومن كان من الفلاسفة الصابئة المشركين فهو من جنسهم .

ليس الممدوح
عند الله إلا
أهل الإيمان
والعمل
الصالح

الصابئة - وصواب التحقيق عنهم

وأما الصابئون الخنفاء فهم فى الصابئين بمنزلة من كان متبعاً لشرعية التوراة والانجيل

الصابئون
الخنفاء

١ - المبرد : هو أبو العباس محمد بن يزيد بن عبد الأكبر الثمالى الأزدي المعروف بالمبرد ، إمام العربية ببغداد فى زمانه ، صاحب « الكامل » . لقبه أستاذه المازنى بـ « المبرد » (بكسر الراء) ، أى المثبت للحق ، فغيره الكوفيون وقتحوا الراء . توفى سنة ٢٨٥ هـ . ٢ - الزجاج : هو أبو إسحق إبراهيم بن السرى بن سهل الزجاج ، عالم بالنحو واللغة . كان يخرط الزجاج ثم مال إلى النحو ، فلزم المبرد . له تصانيف فى النحو واللغة . توفى سنة ٢١١ هـ . ٣ - الفراء : هو أبو زكريا يحيى بن زياد بن عبد الله بن مروان الديلمى المعروف بالفراء (لأنه كان يفرى الكلام) ، إمام العربية بالكوفة ، صاحب التصانيف . توفى سنة ٢٠٧ هـ .

قبل النسخ والتبديل من اليهود والنصارى . وهؤلاء ممن حمدهم الله وأثنى عليهم . وبعض الناس يقول : إن بُشْرَاطَ كان من هؤلاء .

وَوَهَبُ بْنُ مُنَبِّهٍ^١ من أعلم الناس بأخبار الأمم المتقدمة . وقد روى ابن أبي حاتم (٤٥٧) بالاسناد الثابت أنه قيل لَوَهَبِ بْنِ مُنَبِّهٍ « ما الصائبون » ؟ قال : « الذي يعرف الله وحده وليست له شريعة يعمل بها ولم يحدث كفرآء » . وكذلك روى عن الثوري ، عن ليث ، عن مجاهد قال : « هم قوم من المجوس واليهود والنصارى ليس لهم دين » . قال : وروى عن عطاء بن رباح ذلك . أي ليس لهم شريعة مأخوذة عن نبي ، ولم يرد 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 الذي لا يقبل الله ديناً غيره . وكذلك قال عبد الرحمن بن زيد : « هم قد يقولون لا إله إلا الله ، فقط ، وليس لهم كتاب ولا نبي » .

وهذا كما كانت العرب عليه قبل أن يتتبع عَمْرُو بْنُ لُحْيٍ^٢ الشرك وعبادة الأوثان . فانهم كانوا حنفاء يعبدون الله وحده ويعظمون إبراهيم وإسماعيل ، ولم يكن لهم كتاب يقرؤنه ويتبعون شريعته . وكان موسى قد بعث إلى بني إسرائيل بشريعة التوراة وحج البيت العتيق ، ولم يبعث إلى العرب - لا عَدْنَانُ^٣ ولا إِسْمَاعِيلُ^٤ ولا قَحْطَانُ^٥ . والناس

١ - وهب بن منبه : الأبنوي الصنعاني ، أبو عبد الله ، مؤرخ كثير الأخبار عن الكتب القديمة ، عالم بأساطير الأولين ولا سيما الاسرائيليات ، يمد في التابعين ، مولده ووفاته بصعده ، توفي سنة ١١٠ هـ - الأعلام .

٢ - من : كذا في الأصل ، وفي أكثر التفاسير « بين » . ٣ - عمرو بن لحي : بن حارثة بن عمرو بن

مزيقياء الأزدي ، من ملوك الدرب في الجاهلية . أول من أتى بالأصنام من بلقاء الشام إلى الحجاز فجعلها في الكعبة ودعا العرب إلى عبادتها . يظن أنه كان في أوائل القرن الثالث للميلاد - الأعلام .

٤ - عدنان : أحد من تقف عندهم أنساب عرب . والمؤرخون متفقون على أنه من أبناء إسماعيل بن إبراهيم ، وإلى عدنان ينسب معظم أهل الحجاز . ولده له معد ، وولده لمعد نزار . ومن نزار ربيعة ومضر ، وكثرت بطون هذين - الأعلام .

٥ - قحطان : بن عامر بن شالح بن أرخشيد بن سام بن نوح ، أصل العرب القحطانية ، وأبو بلون (له بقية)

م أعل
الاسلام العام
المشترك

العرب
الحنفاء

١٥
نسب عدنان
وقحطان

متفقون على أن عدنان من ولد إسماعيل — ورِيَّةٌ ومُضَرٌّ. وأما قحطان فقال بعضهم: هم أيضاً من ولد إسماعيل. والصحيح أنهم كانوا موجودين قبل إبراهيم بأرض اليمن، ومنهم مَجْرَهْمُ الذين سكنوا مكة ومنهم تعلم إسماعيل العربية.

من الصاباب
من دخل في
أهل الكتابين

وأما من قال من السلف: الصابئون فرقة من أهل الكتاب يقرؤون الزبور، كما نقل ذلك عن أبي العالية، والضحاك، والسدي، وجابر بن يزيد، والربيع ابن 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 السائبون المحلقة أوساط رؤسهم. فهؤلاء عرفوا منهم من دخل في أهل الكتاب.

الصابئون
المشركون

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 الحنفاء. وكذلك اختلاف الفقهاء في الصابئين هل هم من أهل الكتاب أم لا؟ ويذكر فيه عن أحمد روايتان، وكذلك (٤٥٨) قولان للشافعي. والذي عليه محققوا الفقهاء أنهم صنفان. فمن دان بدين أهل الكتاب كان منهم، وإلا فلا.

الخلاص في
كونهم من
أهل الكتاب

وقال أبو الزناد: الصابئون قوم مما يلي العراق، وهم يؤمنون بالنيين كلهم، ويصومون من كل سنة ثلاثين يوماً، [و] يصلون إلى الشمس^١ كل يوم خمس صلوات. فهؤلاء الصابئة الذين أدركهم الاسلام، وكانوا بأرض حرّان. والذين خبروهم عرفوا أنهم ليسوا من أهل الكتاب، بل مشركون يعبدون الكواكب، ولا يحلّ أكل

صابئة حران
المشركون

(بقية التعليق السابق) حمير، وكمالان، والتابعية، واللخميين، والنساسة في الجاهلية — الأعلام.

١ — جرهم: بن قحطان، جد جاهلي قديم، كان له وابنيه ملك الحجاز إلى أن غلبتهم عليه العاقلة. 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 من 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 ، وأبي حنيفة ، وأحمد فى إحدى الروايتين . ومن لم يقبلها إلا من أهل الكتاب لم يقبلها من هؤلاء كما إذا لم يدخلوا فى دين أهل الكتاب ، كما هو قول الشافعى ، وأحمد فى الرواية الأخرى عنه . وكان أبو سعيد الإصطخرى^١ أفتى بأن لا تقبل منهم الجزية ، ونازعه فى ذلك جماعة من الفقهاء^٢ .

كون إيمان الفلاسفة كإيمان المنافقين

وهذا كما أن كثيراً من الفلاسفة وغيرهم من الزنادقة يدخلون فى دين المسلمين . واليهود والنصارى من الشرائع الظاهرة وإن لم يكونوا فى الباطن مقرّين بحقيقة ما جاءت به الأنبياء ، كالمنافقين فى المسلمين يجرى عليهم أحكام الاسلام فى الظاهر وهم فى الآخرة فى الدرك الأسفل من النار .

فان قيل : هؤلاء الفلاسفة يؤمنون بالله واليوم الآخر ، فإنهم يقرّون بواجب الوجود وبمعماد 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 حجة بغداد . له مصنفات فى الفقه . توفى سنة ٣٢٨ هـ . قال ابن السبكي : وكان القاهر الخليفة قد استفتاه فى الصابئين ، فأفتاه بقتلهم ، لأنه تبين له أنهم يخالفون اليهود والنصارى ، وأنهم يعبدون الكواكب .

٢ - هذا البحث عن الصابئة مع ما قاله عنهم فى 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 عامة المفسرين ، فكثيراً ما يدعوننا حيارى لا نهتدى إلى الصواب . فإنا له من طريق البحث سليم سديد . فإليتنا تكون ظفرنا بالنفسير الكامل لصاحب هذه العبقرية الفذ المزيّن 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 لَصِيغُونَ - 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 العاملة دون الجاهلة ، فإن العاملة تبقى بالعلم ، فإن النفس تبقى ببقاء معلومها ، والجاهلة التي ليس لها معلوم باقية تفسد . وهذا قول طائفة من أعيانهم ، ولهم فيه مصنفات . [و] منهم من ينكر معاد الأنفس كما ينكر معاد الأبدان . وهو قول طوائف منهم . وكثير منهم يقول بالتناسخ .

أقوالهم 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 إِلَىٰ مِيقَاتِ يَوْمٍ مَّعْلُومٍ - الواقعة ٥٦ : ٤٩-٥٠ . وقوله تعالى : زَعَمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ لَّنْ يُبْعَثُوا ۖ قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتُبْعَثُنَّ ثُمَّ لَتُنَبَّؤُنَّ بِمَا عَمِلْتُمْ ۚ وَذَلِكَ عَلَىٰ اللَّهِ يَسِيرٌ ۚ فَلَامِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالنُّورِ الَّذِي أَنزَلْنَا ۚ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ۚ يَوْمَ يَجْمَعُكُمْ لِيَوْمِ الْجَمْعِ ذَلِكَ يَوْمُ التَّغَابُنِ - التغابن ٦٤ : ٧-٩ . وقوله تعالى : وَإِذَا الرُّسُلُ أَرْسَلْتُمْ ۖ لِأَيِّ يَوْمٍ أُجِّلْتُمْ ۚ لِيَوْمِ الْفَصْلِ ۚ وَمَا أَدْرَاكَ مَا يَوْمُ الْفَصْلِ ۚ وَلِلَّهِ يَوْمَئِذٍ هَدًى وَلَئِنَّ الْكَافِرِينَ لَإِلَىٰ قَوْلِهِ لَانْطَلَقُوا ۚ إِلَىٰ مَا كُنْتُمْ بِهِ تَكْتُمُونَ ۚ لَانْطَلَقُوا إِلَىٰ ظُلٍّ ذِي ثَلَاثِ شُعَبٍ ۚ لَا ظَلِيلٍ وَلَا يُغْنِي مِنَ اللَّهَبِ ۚ إِنَّهَا تَرْمِي بِشَرَرٍ كَالْقَصْرِ ۚ كَأَنَّهُ جِمَالَتٌ خُفْرٍ ۚ وَلِلَّهِ يَوْمَئِذٍ

الآيات في
المعاد

١٥

٢٠

القياس المقام الرابع - الوجه الحادى عشر : اليوم الآخر كما مر مذكور فى القرآن ٤٥٩

للكاذبين * هذا يوم لا ينطقون * ولا يؤذن لهم فيعتذرون * ويل يومئذ
للكاذبين * [هذا يوم الفصل * جمعكم والأولين * فان كان لكم كيد فكيدون *
ويل يومئذ للكَذِبِينَ] - المرسك ٧٧ : ١٥-١١ و ٢٩-٤٠ . وقوله تعالى : إن فى ذلك
لآية لمن خاف عذاب الآخرة ط ذلك يوم مجموع له الناس وذلك يوم مشهود *
وما تؤخره إلا لأجل معدود * يوم يأتى لا تكلم نفس إلا بأذنه * فمنهم شقى *
وسعيد - هود ١١ : ١٠٣-١٠٥ . وقوله : ويل للظَّالِمِينَ * الذين إذا اكْتَالُوا على الناس
يَسْتَوْفُونَ * وإذا كالوهم أو وزنوهم يخسرون * ألا يظن أولئك أنهم مبعوثون *
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 العرق إلى أنصاف أذنيه » .^١

١٠. وقوله : القارعة * ما القارعة * وما أدراك ما القارعة * يوم يَكُونُ الناس
كالفرأش المبثوث * وتكون الجبال كالعهن المنفوش - القارعة ١٠١ : ١-٥ . وقوله :
فاذا نُفِخَ فى الصور نفخة واحدة * وحملت الأرض والجبال فَدَكَّتَا دَكَّةً واحدة *
فيومئذ وقعت الواقعة * وانشقت السماء فهى يومئذ واهية * والمملك على أرجائها ط
ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية * يومئذ تُعْرَضُونَ لا تَخْفى منكم خافية ١٥
- الحاقة ٦٩ : ١٢-١٨ . وقوله : « إذا مِتْنَا وكنا تراباً وعظاماً إنا لمبعوثون * أو آباءونا
الأولون * قل نعم وأنتم داخرون * فانما هى زجرة واحدة فاذا هم ينظرون *
وقالوا يلوَّيِّلنا هذا يوم الدين * هذا يوم الفصل الذى كنتم به تكذبون * احشروا
الذين ظلموا وأزواجهم وما كانوا يعبدون * من دون الله فاهدوهم إلى صراط
الجحيم * وقفُّوهم إنهم مسئولون * ما لكم لا تناصرون * بل هم اليوم مُستسلمون ٢٠
- الصافات ٣٧ : ١٦-٢٦ . وقوله تعالى : سأل سائل بعذاب واقع * للكَافِرِينَ ليس له
دافع * من الله ذى المعارج * تعرَّج الملائكة والروح إليه فى يوم كان مقداره -

١ - أخرجه البخارى من حديث عبد الله بن عمر فى الرقاق ، وزيه فى ربه ، يدل على العرق .

إلى قوله — يوم تكون السماء كالمُهْل (٤٦١) وتكون الجبال كالعِهن * ولا يُسأل
 حميمٌ حميماً * يُبْقِضُونَهُمْ ^ط يَوْمَ الْمَجْزَمِ لَوْ يَفْتَدِي مِنْ عَذَابٍ يَوْمَئِذٍ بَيْنِيهِ — المارج ٧٠ :
 ١١-١ . وقوله تعالى : فَذَرْنَهُمْ يَخُوضُوا وَيَلْعَبُوا حَتَّى يُلَاقُوا يَوْمَهُمُ الَّذِي يُوْعَدُونَ *
 يوم يخرجون من الأجداث سراعا كأنهم إلى نُصْبٍ يُؤفَضُونَ * خاشعة أبصارهم
 ترهقهم ذلة ^ط ذلك اليوم الذي كانوا يوعدون — المارج ٧٠ : ٤٤-٤٢ . وقوله : فَتَوَلَّ
 عَنْهُمْ * يَوْمَ يَدْعُ الدَّاعِ إِلَى شَيْءٍ تُكْذِرُ * خُشَّعاً أَبْصَارُهُمْ يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ
 كَأَنَّهُمْ جَرَادٌ مُنتَشِرٌ * مُهْطِعِينَ إِلَى الدَّاعِ ^ط يقول الكافرون هذا يوم عسر
 — القمر ٥٤ : ٦-٨ . وقوله تعالى : فَكَيْفَ تَتَّقُونَ يَوْمًا يُجْعَلُ الْوِلْدَانُ شِيبًا * السَّمَاءُ
 مَنْظُورٌ بِهِ ^ط كَانَ وَعْدُهُ مَفْعُولًا — الزمل ٧٣ : ١٧-١٨ . وقوله تعالى : إِنْ زُلْزِلَتِ السَّاعَةُ
 شَيْءٌ عَظِيمٌ * يَوْمَ تَرَوْنَهَا تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّا أَرْضَعَتْ وَتَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمْلٍ
 حَمْلَهَا وَتَرَى النَّاسَ سُكَارَى وَمَا هُمْ بِسُكَارَى 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 وجهاهير الأمم متفقون على أن الله خالق السموات
 والأرض . فهي محدثة بعد أن لم تكن . وكذلك أساطين 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 فحكمتهم غايتها تعديل أخلاق النفس لتستعد للعلم الذي هو كمالها . وهذا من
 أقل ما جاء به الرسل ومن توابغه . والمقصود بالعبادات التي أمرت بها الرسل
 تكميل النفس بمحبة الله تعالى وتألوه . فإن النفس لها قوتان — علمية 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 تكمل
 النفس بمجرد
 العلم

معلومها ، وهم يعتقدون بقاء الأفلاك ، والعقول ، والنفوس . فجعلوا كمالها فى العلم بالموجودات التى اعتقدوا بقاءها . ومن تقرب إلى الاسلام منهم يقول : بل كمالها فى العلم بواجب الوجود . وهذا يشبه قول الجهم بن صفوان ومن وافقه فى أن : الايمان مجرد العلم بالله .

- وقد بسطنا الكلام على هذا فى غير هذا الموضع فى جواب « المسئلة الصفدية » .
وغير ذلك ، وبيئنا أنهم غلطوا من وجوه . منها ظنهم أن كمال النفس فى مجرد العلم ؛ ومنها ظنهم أن هذا الكمال يحصل بمعرفة أمور كلية ، لا موجودات معينة ؛ ومنها ظنهم أن ما عندهم فى الآليات علم ، وأكثره جهل . ولهذا كان الغاية عندهم التشبه بالفلك .

مقصود الصلوة
عندهم

- ولهذا يصنف من يصنف منهم فى 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 .

المقصود هو
تذكر الشرع

- 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 (٤٦٣) هو تصرف النفس فى هوى العالم ، فيحصل لها بما تهتم به من تجرّدها عن البدن نوع تجريد حتى تتصرف فى هوى العالم . وأما الرب تعالى فليس هو عندهم لا بكل شيء عليم ، ولا على كل شيء قدير ، ولا يعلم لا السر ولا النجوى ولا غير ذلك من

١ - أنه : فى الأصل « أن » . ٢ - كذا بالأصل ، ولعله « إن يسأل يسأل القمر » .

٣ - لابن سينا رسالة فى ماهية الصلوة ، أولها : الحمد لله الذى خص الانسان بأشرف الخطاب . طبع فى

بمجموعة أربع رسائل بليدن سنة ١٨٩٤ م .

أحوال العباد ، ولا له ملئكة كثير ينزلون 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» ، فحقيقة 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»^٢
أو غيره قال : «هذا يعود مراده»^٣ وهو معرفة النفس الناطقة بربها . هذه هي الرؤية
عندهم ، كما قد بين ذلك في غير موضع . لأن الأصول التي اعتقدوها من أقوال
النفاء المعطلة لجأتهم إلى هذه العقائد الفاسدة ، كما قد بسط في موضعه . فكيف تكون
الحكمة العلمية 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 أوجب أن قالوا مثل هذه الأقوال التي هي من أعظم الفرية 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 ، والعادات ، والمهلكات ، والمنجيات . وفي كل منها عشرة كتب . فالجملة أربعون
كتاباً . طبع بمصر وغيرها مراراً . قال المصنف رح : والاحياء فيه فوائد كثيرة ، لكن فيه مواد
مذمومة . فان فيه مواداً فاسدة من كلام الفلاسفة تتعلق بالتوحيد والنبوة والمعاد . فإذا ذكرت معارف
الصوفية كان بمنزلة من أخذ عدواً للمسلمين ألبيس 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 . فلهذا اختلف فيه اجتهد الناس ، وتنازعوا فيه - اه كلام المصنف .

٣ - لا ريب أنه سقط من هنا بعض الكلام ما مثاله «إلى كمال العلم بالله» أو نحو ذلك . وهذه عبارة
«الاحياء» في الرؤية : فإذا الخيال أول الإدراك ، والرؤية هو الاستكمال لإدراك الخيال ، وهو غاية
الكشف . وسمى ذلك «رؤية» لأنه غاية الكشف ، لا لأنه في العين ... بل المعرفة الحاصلة في الدنيا بعينها
هي التي تستكمل فتبلغ كمال الكشف والوضوح وتقلب مشاهدة . ولا تكون بين المشاهدة في الآخرة
والمعلوم في الدنيا إختلاف إلا من حيث زيادة الكشف والوضوح .

القياس المقام الرابع - الوجه الحادى عشر: «التغير» المستلزم لكونه محلاً للحوادث ٤٦٣

وبيّنا فسادها. ولهذا لما تفتن أبو البركات لفساد قول أرسطو أفرد مقالة في «العلم» وتكلم على بعض ما قاله في «المعتبر» وانتصف منه بعض الانتصاف. مع أن الأمر أعظم مما ذكره أبو البركات. وأعظم عُمدهم في نفيه (٤٦٤) أنه يستلزم «التكثير» و«التغير».

فـ «التكثير» يريدون به إثبات الصفات. ثم ابن سينا وغيره أثبتوا علمه بنفسه وبلوازم نفسه معيّنات كالآفلاك، وكلّياً كغيرها. فيلزمهم ما فرتوا منه من تعدد الصفات. وهم يقولون: إنه عاقل ومعقول وعقل، وعاشق ومعشوق وعشق، ولذيد وملتذ ولذة، وربما قالوا: مبتهج. وهى معان متعددة. ثم يكابرون فيقولون: العلم هو الحب، وهو القدرة، وهو اللذة. فيجعلون كل صفة هى الصفة الأخرى. ويزيدون مكابرة أخرى فيقولون: العلم هو العالم، والحب هو المحب، واللذة هو الملتذ. فيجعلون الصفات عين الموصوف. ولما رأى الطّوسى شارح «الاشارات» ما لزم صاحبها سلك طريقة أخرى جعل فيها العلم بالمعقولات هو نفس المعقولات. مع أنهم ليس لهم قط حجة على نفي الصفات إلا ما تخيلوه من أن هذا «تركيب» وقد بينا فسادها من وجوه كثيرة.

أما «التغير» فقالوا: العلم بالمتغيرات يستلزم أن يكون علمه بأن الشئ سيكون غير علمه بأن قد كان، فيلزم أن يكون محلاً للحوادث. وهم ليس عندهم على نفي هذه اللوازم حجة أصلاً - لا يئنة ولا شبهة. وإنما نفوه لفهم الصفات، لا لأمّر يخص بذلك. بخلاف من نفي 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 بين أتباعهم كالرازى والآمدى وغيرهم فساد المقدمة الأولى التى يخالفهم فيها جمهور العقلاء ويقولون: بل القابل للشئ قد يخلو عنه وعن ضده. أما المقدمة الثانية فهى حجة المتكلمين الجهمية والقدرية ومن وافقهم من أهل الكلام (٤٦٥) على إثبات حدوث الأجسام باستلزامها للحوادث وقالوا: ما لا يخلو عن

الحوادث أو ما لا يسبقها فهو حادث لبطلان حوادث لا أول لها ، وهو التسلسل في الآثار .

لا حجة معهم
في نفي الصفات

والفلاسفة لا يقولون بشيء من ذلك ، بل عندهم القديم تحله الحوادث ، ويجوزون الحوادث لا أول لها . ولهذا كان كثير من أساطيسهم 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 مدبراً للعالم إلا بهذه القضية . فكان من تنزيه الرب وإجلاله تنزيهه عن هذا التنزيه وإجلاله عن هذا الاجلال .

طريقان
للنظر في
الرد عليهم

وللنظر في جوابهم عن هذا طريقان — منهم من يمنع المقدمة الأولى ومنهم من يمنع الثانية . فالأول جواب كثير من المعتزلة ، والأشعري وأصحابه ، وغيرهم ممن ينفي حلول الحوادث . فادّعى هؤلاء أن العلم بأن الشيء سيكون هو عين العلم بأنه قد كان ، وأن المتجدد إنما هو نسبته بين المعلوم والعلم ، لا أمر ثبوتى . والثانى جواب هشام^١ ، وابن كرام^٢ ، وأبي الحسين البصرى^٣ ، وأبي عبد الله بن الخطيب^٤ ، وطوائف غير هؤلاء . قالوا : لا محذور فى هذا ، وإنما المحذور فى أن لا يعلم الشيء حتى يكون . فإن 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 فى هذا المعنى ، كقوله «إِلَّا لِنَعْلَمَ» ، «حَتَّى

الاستشكال
فى قوله
«إِلَّا لِنَعْلَمَ»

١ — هشام : لعنه هشام بن الحكم ، أبو محمد ، مولى بنى شيان ، فقيه متكلم مناظر ، من أكاره الأمامية . ولد بالكوفة وانتقل إلى بغداد . توفى نحو سنة ١٩٠ هـ .

٢ — ابن كرام : هو أبو عبد الله محمد بن كرام بن عراق بن خرابة السجزي ، إمام الطائفة الكرامية . توفى بالقدس سنة ٢٥٥ هـ — الأعلام .

٣ — البصرى : هو أبو الحسين محمد بن على الطيب البصرى ، المتكلم المعتزلى الشافعى ، صاحب التصانيف ، منها والمعتد . فى أصول الفقه ، كتاب كبير ، ومنه أخذ غر الدين الرازى كتاب «المحصل» . توفى ببغداد سنة ٤٣٦ هـ .

٤ — ابن الخطيب : هو الامام غر الدين ابو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين الرازى المتوفى سنة ٦٠٦ هـ .

تَعْلَمَ ، ، يتوهم أن هذا ينفي عليه السابق بأن سيكون . وهذا جهل . فإن القرآن قد أخبر بأنه يعلم ما سيكون في 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 في غير موضع . بل وبإثبات رؤية الرب له بعد وجوده ، كما قال تعالى : وَقُلْ اَعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ - التوبة ٩ : ١٠٥ . فأخبر أنه سيرا 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 تجادلك فى زوجها وتشتكى إلى الله ^ص والله يسمع تحاوركما - المجادلة ٥٨ : ١ . أى تشتكى إليه وهو يسمع التحاور - والتحاور تراجع الكلام - بينها^١ وبين الرسول . قالت عائشة : « سبحان الذى وسع سمعه الأصوات » لقد كانت المجادلة تشتكى إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم فى جانب البيت وإنه ليخفى على بعض كلامها فأنزل الله : قد سمع الله قول الذى تجادلك فى زوجها وتشتكى إلى الله والله يسمع تحاوركما^٢ . وكما قال تعالى لموسى وهارون : لا تخافا إئتني معكما أسمع وأرى - طه ٢٠ : ٤٦ . وقال : أم يحسبون أننا لا نسمع سرهم ونجوايهم^٣ بلى ورسلنا لديهم يكتبون - الزخرف ٤٣ : ٨٠ .

وقد ذكر الله عليه بما سيكون بعد أن يكون فى بضعة عشر موضعاً فى 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 نبيه وغيره

١ - بينها : فى الأصل « بينهما » .
٢ - أخرجه من طريق عروة عن عائشة ، أحمد ، والنسائي ، وابن ماجه ، وابن أبى حاتم ، وابن جرير ، ودرواه البخارى فى التوحيد تعليقاً .

فيه ، ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء . بل هو سبحانه يعلم ما كان ، وما يكون ، وما لو كان كيف كان يكون ، كقوله : ولو رُدُّوا لعادوا لما (٤٦٧) نهوا عنه — الأنعام ٦ : ٢٨ . بل وقد يَعْلَمُ بعضُ عباده بما شاء أن يعلمه من هذا وهذا وهذا ، ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء .

آيات العلم

قال تعالى : وما جعلنا القبلة التي كنت عليها إلا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه — البقرة ٢ : ١٤٣ . [و] قال : أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين اجهدوا منكم ويعلم الصَّابرين — آل عمران ٣ : ١٤٢ . وقوله : وتلك الأيام نداولها بين الناس ۖ وليعلم الله الذين آمنوا ويتخذ منكم شهداء — آل عمران ٣ : ١٥٠ . وقوله : وما أصابكم يوم التقى الجمعان فباذن الله وليعلم المؤمنين ۖ وليعلم الذين نافقوا — آل عمران ٣ : ١٦٦-١٦٧ . وقوله : أم حسبتم أن تُتْرَكُوا ولما يعلم الله الذين اجهدوا منكم ولم يتخذوا من دون الله ولا رسوله ولا المؤمنين وليجة — التوبة ٩ : ١٦ . وقوله : ثم بعثناهم لنعلم أفضى إلى الحزن بين أخصى لما لبثوا أمداً — الكهف ١٨ : ١٢ . وقوله : ولقد فتنا الذين من قبلهم فليعلمنَّ الله الذين صدقوا وليعلمنَّ الكاذبين — إلى قوله — وليعلمنَّ الله الذين آمنوا وليعلمنَّ المنفقين — العنكبوت ٢٩ : ١١-٣ . وقوله : ولنبأسوكم حتى نعلم المجتهدين منكم والصَّابرين وتبدؤا أخباركم — محمد ٤٧ : ٢١ . وغير ذلك من المواضع .

تفسير قوله
«إلا لعلم»

روى عن ابن عباس في قوله «إلا لنعلم» أي «لنرى» ، وروى «لنميز» . وهكذا قال عامة المفسرين «إلا لنرى ونميز» . وكذلك قال جماعة من أهل العلم ، قالوا : «لنعلمه» موجوداً واقعاً بعد أن كان قد علم أنه سيكون» . ولفظ بعضهم ، قال : العلم على منزلتين — علم بالشئ قبل وجوده ، وعلم به بعد وجوده . والحكم للعلم به بعد وجوده لأنه يوجب الثواب والعقاب . قال : فمعنى قوله «لنعلم» أي لنعلم العلم الذي يستحق به العامل الثواب والعقاب . ولا ريب أنه كان عالماً سبحانه بأنه سيكون ، لكن لم يكن المعلوم قد وجد . وهذا كقوله : قل أُتْلِيَتُونَ الله بما لا يعلم في

القياس المقام الرابع - الوجه الحادى عشر : الأحوال الثلاثة فى معرفة الحق والعمل به ٤٦٧

السموت ولا فى الأرض - يونس ١٠ : ١٨ . أى بمسلم يوجد . فإنه لو وجد لعلمه .
فعله بأنه موجود ووجوده متلازمان ، يلزم من ثبوت أحدهما ثبوت (٦٨) الآخر .
ومن انتفائه انتفاؤه . والكلام على هذا مبسوط فى موضع آخر .

والمقصود أن يعرف الإنسان أنهم يقولون من الجهل والسكر ما هو فى غاية
الضلال فراراً من لازم ليس لهم قط دليل على نفيه . ولو قدر شبهة تعارض ثبوت
العلم فإين هذا من هذا ؟ وأين الأدلة الدالة على ثبوت علمه والمحذور فى نفي علمه بما
يُظن أنه يدل على نفي الصفات أو نفي بعضها دليلاً ومحذوراً ؟

بطلان قوتهم : الثلاثة المذكورة فى النحل هى البرهان والخطابة والجدل

والمقصود هنا أن ما يحملونه من القرآن مطابقاً لأصولهم ليس كما يقولون . فإن

١٠ قيل : لا ريب أن ما جاء به الرسول من الحكمة والموعظة الحسنة والجدل يخالف
أقوال هؤلاء الفلاسفة 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 .

٢٠ قيل : وهذا أيضاً باطل . فإن 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 تدينهم من لدنا أجرًا نظيماً . ولهديتهم صراطاً مستقيماً - النساء
٦٦-٦٨ . فقوله « ما يوعظون به » أى ما يؤمرون به . وقال : يعظكم الله أن
تعودوا لمثله أبداً إن كنتم مؤمنين - الدور ٢٤ : ١٧ . أى ينهاكم عن ذلك .

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 ائتمناه .

لأن الانسان 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 .

كون الدعوة بالحكمة والموعظة فقط

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 الطريقتان — الحكمة والموعظة . وعامة الناس يحتاجون إلى هذا وهذا . فإن النفس لها أهواء تدعوها إلى خلاف الحق وإن عرفته . فالناس يحتاجون إلى الموعظة الحسنة وإلى الحكمة . فلا بد من الدعوة بهذا وهذا .

كون الجدل للمعارض فقط

وأما الجدل فلا يدعى به ، بل هو من باب دفع الصائل . فإذا عارض الحق معارض جودل بالتى هي أحسن . ولهذا قال « وجادلهم » ، فجعله فعلاً مأموراً به مع قوله « ادعهم » . فأمره بالدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة ، وأمره أن يجادل بالتى هي أحسن . وقال فى الجدل « بالتى هي أحسن » ولم يقل « بالحسنة » كما قال فى الموعظة . لأن الجدل فيه مدافعة ومغاوضة ، فيحتاج أن يكون بالتى هي أحسن حتى يُصلح ما فيه من الممانعة والمدافعة ، والموعظة لا تدافع كما يدافع المجادل . فما دام الرجل قابلاً للحكمة أو الموعظة الحسنة أو لها جميعاً لم يحتاج إلى مجادلة . فإذا مانع جودل بالتى هي أحسن .

١٥

فائدة الجدل فى تبين الخطأ

والمجادلة بعلم كما أن الحكمة بعلم . وقد ذم الله من يجادل بغير علم فقال تعالى : هَاتِم هُوْلَاءَ حَاجَّتُمْ فِيمَا لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَاجُّوْنَ فِيمَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ — آل عمران ٢ : ٦٦ . والله لا يأمر المؤمنين أن يجادلوا بمقدمة يسلبها الخصم إن لم تكن علماً . فلو قُدر أنه قال باطلاً لم يأمر الله أن يحتاج عليهم بالباطل . لكن هذا قدر يُفعل لبيان فساد قوله وبيان تناقضه ، لا لبيان الدعوة إلى القول الحق . والقرآن مقصوده بيان الحق ودعوة العباد إليه . وليس المقصود ذكر ما تناقضوا فيه من أقوالهم ليبين

٢٠

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 علمياً هذا فائدتها .
وهذا يصلح ليان خطأ الناس مجملًا .

خاتمة تلميح
كلامهم
بالقرآن

ثم إنهم تارة يجعلون النبوة إنما هى من باب الخطابة ، وتارة يجعلون الخطابة أحد
أنواع كلامها ، فيتناقضون . وسبب ذلك أن القرآن أمر عظيم باهر لم يصرفوا 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 ووعيده . ولو شبهه مثبته القرآن بالتورات والانجيل لظهر خطأه غاية
الظهور - والجميع كلام الله تعالى . فكيف بكلام هؤلاء الجبال الملاحدة ؟

الوجه الثانى عشر

١٠ كون نفهم وجود الجن والملئكة والوحى قولاً بلا علم

إقرارهم
الحسيات
الظاهرة
والباطنة

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 .

تعريفهم
بالتخيل والوهم

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 النيس
معنى الصداقة . فالموالات والمعادات يسمون الشعور بها « توهماً » . وهم لم يتكلموا فى
ذلك بلغة العرب ، فان الوهم فى لغة العرب معنى آخر كما قد بين فى موضعه .

ليس معهم ما
ينفى وجود
الملئكة
والجن

وليس معهم ما ينفى وجود ما يمكن أن يختص برؤيته بعض الناس بالباطن ،
كالملائكة والجن . بل ولا معهم ما ينفى تمثيل هذه الأرواح أجساماً حتى ترى بالحس
١ - خطأ أحدهما لا بعينه : كذا بالأصل .

الظاهر . ولا معهم أن النفس قد ترى غيرهما ما هو من أحوالهما ، مثل أن ترى عند الموت أموراً موجودة لم تكن تراها وهي متعلقة بالبدن . وكذلك النائم وإن كان قد يتخيل فليس معهم علم بأن كل ما يراه يكون تخيلاً مع إمكان أن يرى في منامه من جنس ما يراه الميت عند مفارقة روحه بدنه . فان النفس الناطقة هي (٤٧١) الرائية ، وإنما يمنعها من ذلك تعلقها بالبدن . فإذا تم تجردها بالموت رأت ما لم تكن تراه ، كما قال تعالى : فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد - ق ٥٠ : ٢٢ . وقال تعالى : فلو لا إذا بلغت الحلقوم • وأنتم حيثئذ تنظرون • ونحن أقرب إليه منكم ولكن لا تبصرون - 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 اليقظة .

دخول الجنى
بدن الانسى
وتكلمه على
لسانه

وأما رؤية كثير من الناس للجن حال الصرع وغير الصرع فهذا أكثر وأشهر من أن يذكر . وما يدعيه الأطباء من أن الصرع كله من الإخلاط فغايه ظاهر . فان 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 رآهم غير واحد من الناس وخاطبواهم . فهذا باب واسع . فما الظن بالملائكة الكرام التى يراهم الأنبياء صلوات الله عليهم - يرونهم بياضهم وظاهرهم .

تصور
الملائكة
بصورة البشر

وأيضاً فقد تواتر فى الكتب الآلهية والأحاديث النبوية أن الملائكة تتصور بصورة البشر ، وكذلك الجن ، ويرون فى تلك الصورة . كما أخبر الله عن ضيف إبراهيم فى غير موضع من كتابه . وكما أخبر عن مريم أنه أرسل إليها الروح - وهو جبريل - فتشبه لها بشراً سوياً . قالت إني أعوذ بالرحمن منك إن كنت تقياً . قال إنما أنا رسول ربك لا هب لك غلاماً زكياً - مريم ١٧ : ١٩ .

جاء الملك
والوحى من
باب التخيل

وجميع هذه الأمور ليس معهم على نفىها إلا ما هو من أضعف الشبهة . فتفهم مثل هذه الحسيات الباطنة والظاهرة قول بلا علم . ولهذا صاروا يحملون ما جاءت به

القياس المقام الرابع - الوجه الثالث عشر : طريقهم لا يفرق بين الحق والباطل بخلاف طريقة الانبياء . ٤٧١

الانبياء على أنه من باب التخيل في النفس . ويجعلون الملائكة وكلام الله الذي (٤٧٢) بلغوه هو ما يتخيل في نفس النبي من الصور والأصوات ، كما يتخيل للناسم ، وذلك من أعراضه القائمة به . ليس هناك عندهم ملك منفصل ، ولا كلام نزل به الملك من الله عندهم .

إقرار بقراط
بالجن

وكل ما ينفونه من هذا ليس معهم فيه إلا الجهل المحض . فهم يكذبون بما لم يحيطوا بعلمه ولم يأتهم تأويله . مع أن عامة أساطين الفلاسفة كانوا يقرّون بهذه الأشياء . وكذلك أئمة الأطباء كأبقراط وغيره ، يقر بالجن ويجعل الصرع نوعين - صرعاً من الخاط وصرعاً من الجن . ويقول في بعض الأدوية : هذا ينفع من الصرع الذي يعالجه الأطباء ، لا الصرع الذي يعالجه أرباب الهياكل . ونقل عنه أنه قال : طبنا بالنسبة إلى طب أرباب الهياكل كطب العجائز بالنسبة إلى طبنا . وهذه الأمور لبسطها موضع آخر .

أسباب
العجائب
عندهم ثلاثة

وإنما المقصود أن ما تلقّوه من القواعد الفاسدة المنطقية من نفى ما لم يعلم نفيه أوجب لهم من الجهل والكفر ما صاروا به أسوأ حالاً من كفار اليهود والنصارى . وادّعى ابن سينا وموافقوه أن أسباب العجائب في العالم إما قوة فلكية ، وإما قوة نفسانية ، وإما قوة طبيعية . وأهل السحر منهم والطالعات يعلمون من وجود الجن ومعاونتهم لهم على الأمور العجيبة ما هو متواتر مشهور عندهم ، فضلاً عما يعالجه المسلمون وسائر أهل الملل من ذلك ، فضلاً عن العلم بالملائكة وما وكلهم الله من الأمور التي يدبرونها . كما قال تعالى فيهم : [فَ] المدبرّات أمرًا - الذنعات ٧٩ : ٥٠ . وقال : [فَ] المقسمات أمرًا - الذريت ٥١ : ٤ . وهم الملائكة باتفاق السلف وغيرهم من علماء المسلمين . لم يقل أحد من السلف إنها الكواكب .

الوجه الثالث عشر

طريقهم لا يفرق بين الحق والباطل بخلاف طريقة الانبياء

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 ، فضلاً عن أن تكون ذاتية لها على أصلهم ، بل ليس فيها ما هو صفة لها في نفسها . بل هذه صفات نسبية باعتبار شعور الشاعر بها . ومعلوم أن القضية قد تكون حقاً والانسان لا يشعر بها ، فضلاً عن أن يظنها أو يعلمها . وكذلك قد تكون خطائية أو جدلية وهي حق في نفسها ، بل قد تكون برهانية أيضاً كما قد سلبوا ذلك .

إخبار الرسل
بالقضايا
الصادقة

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 .

سلك
الفلاسفة في
القضايا الأمر
النسبي

وأما هؤلاء المتفلسفة فلم يسلكوا هذا المسلك ، بل سلكوا في القضايا الأمر النسبي . فجعلوا البرهانيات ما علمه المستدل ، وغير ذلك لم يجعلوه برهانيات وإن علمه مستدل آخر . والجدليات ما سلمه المنازع وإن لم يسلمه 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 .

طريقهم
لا ينتفع
بها الناس

وحينئذ فيمتنع أن تكون طريقهم مميزة للحق من الباطل والصدق من الكذب باعتبار ما هو الأمر عليه في نفسه ، ويمتنع أن تكون منفعتها مشتركة بين الآدميين . بخلاف طريقة الأنبياء ، فانهم أخبروا بالقضايا الصادقة التي تفرق بين الحق والباطل والصدق والكذب ، فكل ما ناقض الصدق فهو كذب ، وكل ما ناقض الحق فهو باطل . فلماذا جعل الله ما أنزله من الكتاب حاكماً بين الناس فيما اختلفوا فيه . وأنزل (١٧٤) 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 معيّنة

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 ملك هذا السبيل لم يجد مواد البرهان في أشياء معيّنة مع إمكان علم كثير من الناس لأموار أخرى بغير تلك المواد المعيّنة التي عيّنها . وإذا قالوا : نحن لا نعين المواد ، فقد بطل أحد أجزاء المنطق . وهو المطلوب .

١٠ الوجه الرابع عشر

فساد جعلهم علوم الأنبياء تحصل بواسطة القياس المنطقي

القوة
القدسية .

الوجه الرابع عشر : إنهم لما ظنوا أن طريقهم كلية 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 معتم له . فاذا تصور طرفي القضية أدرك بتلك القوة القدسية الحد الأوسط الذي قد يتعسر أو يتعذر على غيره إدراكه بلا تعليم ، لأن قوى الأنفس في الإدراك غير محدودة . فجعلوا ما تخبر به الأنبياء من أنباء الغيب إنما هو بواسطة (٤٧٥) القياس المنطقي . وهذا في غاية الفساد . ٢٠

الرسول أخبروا
بأموار معيّنة
شخصية جزئية

فان القياس المنطقي إنما يُعرف به أمور كلية كما تقدم ، وهم يسلبون ذلك . والرسول أخبروا بأموار معيّنة 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 عيَّنه الرسول لم يكن بواسطة القياس المنطقي .

جعلهم علم
الرب أيضاً
يحصل بواسطة
القياس المنطقي

بل قد جعل ابن سينا علم الرب بمفعولاته من هذا الباب ، فانه يعلم نفسه ، والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول . فجعل عليه يحصل بهذه الوساطة . وهذا يصلح أن يكون دليلاً على علمه بمخلوقاته ، لا أن يكون علمه بمخلوقاته يفتقر إلى حد أوسط . مع أنه لم يعط هذا البرهان موجه ، بل أنكر علمه بالجزئيات التي في الموجودات الأخرى . فان لم يعلم الجزئيات لم يعلم شيئاً من المخلوقات ، مع أن « العقول » و « النفوس » و « الأفلاك » كلها جزئية . ونفسه أيضاً معيَّنة . 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 .

جعلهم معرفة النبي بالغيب

مستفادة من النفس الفلكية وبيان فساد من عشرة وجوه

فان قيل : هم يذكرون لمعرفة النبي بالغيب سبباً آخر . وهو أنهم يقولون : إن الحوادث التي في الأرض تعلمها النفس الفلكية . ويسمونها من أراد الجمع بين الفلسفة والشرعة بـ « اللوح المحفوظ » ، كما يوجد في كلام أبي حامد ونحوه . وهذا فاسد . فان اللوح المحفوظ الذي وردت به الشريعة كتب الله فيه مقادير الخلائق قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة ، كما ثبت ذلك في الصحيح عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم .^٢ واللوح المحفوظ لا يطلع عليه غير الله . والنفس الفلكية تحت

كون للنفس
الفلكية تعلم
الحوادث
عندهم

١ - سبباً : في الأصل « شيئاً » ، ولعله « سبباً » .

٢ - قال ابن كثير في تفسير قوله تعالى « ألم تعلم أن الله يعلم ما في السماء والأرض » ، إن ذلك في كتاب ، إن ذلك على الله يسير . الحج 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 .

القول . ونفوس البشر عندهم تتصل بها وتنقش في نفوس البشر ما فيها .

ولهذا يقول بعض الشيوخ الذين يتكلمون باللوح المحفوظ على طريقة هؤلاء . إما
عن معرفة بأن هذا قولهم ، وإما عن متابعة منهم لمن قال ذلك من 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 من اللوح المحفوظ ، ونحو هذه
الدعاوى التي مضمونها أنهم يعلمون ما في اللوح المحفوظ . وهذا باطل مخالف لدين
المسلمين وغيرهم من أتباع الرسل .

والمقصود هنا أنهم يقولون : إن النفس إذا حصل لها تجرد عن البدن إما بالنوم
وإما بالرياضة وإما بقوة في نفسها اتصلت بالنفس الفلكية وانتقش فيها ما في النفس
[الفلكية] من العلم بالحوادث الأرضية . ثم ذلك العلم العقلي قد تخبر به النفس
بمجرداً ، وقد تصورته القوة الخيالة في صور مناسبة له . ثم تلك الصور تنتقش في
الحس المشترك ، كما أنه إذا أحس أشياء بالظاهر ثم تخيلها فإنها تنتقش في الحس
المشترك ، فالحس المشترك يرتسم فيه ما يوجد من الحواس الظاهرة وينتقش فيه ما
تصوره القوة المتخيالة في الباطن . وما يراه الإنسان في منامه والحرور في حال مرضه
من الصور الباطنة هو من هذا ، لكن نفس النبي عليه السلام لها قوة كاملة فيحصل لها
تجرد في اليقظة ، فتعلم وتخيّل وترى ما يحصل لغيرها في النوم .

قيل : هذا الكلام أولاً ليس من كلام قدماء (٤٧٧) الفلاسفة كأرسطو وأفلاطون
ولا جمهورهم ، إنما 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 المعنوي الشاذلي (نسبة إلى شاذلة
قرية بأفريقية) المغربي ، مؤسس الطائفة الشاذلية المصوفة . كان ضريراً سكن الإسكندرية . له الأوراد
المسماة بحرب الشاذلي . توفي سنة ٦٥٦ هـ .

إنه مبنى على أصول فاسدة كثيرة .

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 . فأنهم 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

بزعمهم دائم الفيض . فإذا استعدت النفس لأن يفيض عليها منه شيء فاض . وذلك

الفيض لا يكون بجزئى ، 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 (٤٧٨) فساد قول ابن سينا ومن وافقه على أن البارى

يعلم الجزئيات على وجه كلى بحيث لا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى السموات ولا فى

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 فى الوجود ، إما مطلقاً وإما إذا كان متغيراً . وعلمه الكلى لا

العلم بالكلى
لا يفيد العلم
بالجزئيات

فساد قولهم
بأن البارى
يعلم الجزئيات
على وجه
كلى

يفيده شيئاً^١ من معرفة المعينات . وفي دائماً ما يشبعون أنفسهم بالمحال بمثل هذه الكليات .

موضوع
الحكمة العليا

ولهذا كان موضوع الفلسفة الأولى والحكمة العليا هو الوجود الكلى المشترك بين الموجودات 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 كانت جوهرية فهي مختصة به ، وإن كان عرضاً فهو عرض معين في محل معين . فمن لم يعرف إلا الكلى المشترك لم يعرف شيئاً من الموجودات التى هي في نفسها موجودات ، وانما علم أمراً كلياً لا يكون كلياً إلا في الأذهان ، لا في الأعيان .

إن نفس فلك القمر لا تعلم إلا جزءاً من الحوادث

- الرابع : إن النفوس عندهم تسعة بعدد الأفلاك ، وحركات الأفلاك عندهم هي تسبب الحوادث . ومعلوم أن كل نفس تعلم حركة فلكها . فنفس فلك القمر لا تعلم ما في نفس الفلك الأطلس وفلك الثوابت وغيره . والنفوس البشرية إنما تتصل — إن اتصلت — بنفس فلك القمر ، كما أنه إنما يفيض عليها ما يفيض من العقل الفعال . وحيثئذ فلا تعلم^٢ إلا جزءاً يسيراً من أسباب (٤٧٩) 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^٣ 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 أفلاكها ، لا تعلم ما ليس داخلها فيها .

١ — شيئاً : في الأصل « شيء » . ٢ — تعلم : في الأصل « يعلم » .

٣ — تختلف : في الأصل « يختلف » .

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 متحركة كما تحرك نفس الانسان لبدنه ، فإنها تتصور ما تريد فعله كما يتصور الانسان ما يريد فعله ، وأما الأمور المتولدة الحاصلة بأسباب منفصلة مع فعله فلا يجب أن يكون شاعراً بها . فمن أين يلزم علم النفس الفلكية بكل ما يحدث من الأمور الحاصلة لحركاتها وبأمر آخر ؟ فإنهم يقولون : الفلك إذا تحرك حرك العناصر ، فامتزجت نوعاً من الامتزاج . وتحرك العناصر وامتزاجها ليس هو نفس حركة الفلك ، ولا حركة الفلك علة تامة له . ثم إذا امتزجت فاض عليها من العقل الفعال ما يفيض . فتقدير أن تستعد نفس الانسان لأن يفيض عليها من العقل الفعال ما يفيض لا يجب أن تعلم النفس الفلكية ذلك ، مع أن كلامهم في هذا الموضع 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

لا يمكن للنفس العلم بما مضى على سبيل التفصيل

السابع : إن النفس الفلكية تحرك (١٨٠) 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

القياس المقام الرابع - الوجه الرابع عشر: استعانة 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. فان قاعدتهم في هذا أن ما هو مجتمع وله ترتيب طبيعي كالفلك، أو وضعي كالاجسام، يمتنع وجود ما لا نهاية فيه. فاذا اتفقت أحد القيدتين 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.

الثنائي: 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 عندهم لا تنطبع عندهم إلا في قوى جسمانية. فيلزم وجود ما لا يتناهى من الأعراض في صورة جسمانية. وهذا هو أعظم ما ينكرونه. فان القوة الجسمانية عندهم لا تقوى على أفعال لا تتناهى، فضلاً عن أن تقوى على أعراض لا نهاية لها. الثالث: ١٥

أن يقال: إن قالوا (٤٨١) «إن جميع ما يحدث لم تزل نفس الفلك عالمة به على التفصيل» كان عليها قديماً أزلياً، والحركات حادثة شيئاً بعد شيء، والحوادث الجزئية لا بد لها من تصورات جزئية حادثة معها. وهم يسلبون ذلك. وإن قالوا «لأنها لم تعلمها مفصلة إلا شيئاً بعد شيء» حصل المقصود أيضاً. وعلى التقديرين لا بد عندهم

للنفس الفلكية من علوم متعاقبة كما يحصل لنفس الانسان. وحيث أن كانت علومها باقية لم تزل الأمور المترتبة تحدث شيئاً بعد شيء، وهي مجتمعة في محل واحد، بل في قوة جسمانية. فيلزم وجود أعراض مجتمعة لا نهاية لها في محل واحد، بل في قوة جسمانية. وهذا من أعظم الأمور إحالة عندهم في نفس الأمر.

استحالة
وجود أعراض
مجتمعة
لا نهاية لها

وإذا كان كذلك تبين أن الحوادث الماضية ليست منتقشة في النفس الفلكية .

إخبار الأنبياء
بالحوادث
المتقدمة
والمستقبلية

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 . فلم لا يجوز أن يكون ذلك بما يليقه الملائكة ، بل وبما يليقه 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 .

« البابا »
نبى الصابئة
الحرانيين

وأما المشركون ، كالصابئة الذين بعث الله إليهم الخليل عليه السلام وغيرهم ، فهؤلاء يقرّون بهذا . والصابئة الحرّانيون لهم نبى على أصلهم يقال له « البابا » . وله مصحف يذكر فيه كثيراً من الأخبار المستقبلية . ويذكرون أن سيدة يعنى روحانية الزهرة

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 » ، يعتظمونها 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 فيعلمون 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 ، فلأن الخيال يصور للحس المشترك ما غلبته النفس من الصور المناسبة ، والخيال يكذب أكثر مما يصدق ؛ وأما على قول المسلمين وغيرهم ، فلأن الجن يكذبون كثيراً في إخبارهم . وقد ثبت في الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه لما ذكر إخبار الكُفّان قال : « إنهم يسمعون الكلمة فيكذبون مائة كذبة » .^٢ وهذا أمر معلوم بالتجربة والتواتر ، فإن الذين يخبرون بما يخبرون به عن الجن يكذبون الكذب في إخبارهم . ٢٠

١ - بلاد : في الأصل « بلا » بغير دال .

٢ - هذه قطعة من حديث أبي هريرة الطويل الذي أخرجه البخاري وأحمد وغيرهما ، وسيأتي بتمامه تحت نفسير قوله تعالى « حتى إذا فزع 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** « ملك الناس » **إِلَهُ النَّاسِ** « من شر الوسواس الخناس » الذي يُوسِسُ في صدور الناس « من الجنة والناس — الناس »^٢ .

لا يميز بين الصدق والكذب مطلقاً إلا الأنبياء

ولا بد من التمييز بين الصدق والكذب . وليس فيما ذكرناه ولا فيما يذكره غيرهم ما يميز بين هذا وهذا . ولا يميز بين هذا وهذا مطلقاً إلا الأنبياء . ولهذا أمرنا الله أن نؤمن بكل ما جاء به الأنبياء ، فانهم مدعوون لا يقرّون على الخطأ فيما يبلغونه عن الله باتفاق المسلمين . قال تعالى : **قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ** — البقرة : ١٣٦ . وقال تعالى : **وَلَسَنُكُنَّ السَّيِّئِينَ** من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتب والنبين — البقرة : ١٧٧ .

قياس فلسفي وخيال صوفي

ولهذا كان أهل الرياضة والزهد والعبادة من الصوفية وغيرهم يرون أشياء في الباطن يظنونها حقاً ويكون باطلاً . ولهذا يقول من يقول من أهل العلم كآبى القاسم الشهبلي^٣ وغيره « نعوذ بالله من قياس فلسفي (٤٨٤) وخيال صوفي » . وهذا لما كان يقوله شيخه أبو بكر بن العربي^٤ ، 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 اقرب 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 — الشهبلي : هو أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد الحشمي الشهبلي (نسبة إلى سهيل من قرى مالقة) ، حافظ لغوى . عني وعسره ١٧ سنة ، ونسخ ما اتصل خبره بصاحبها من أكش فطلبه إليها وأكرمها ، فأقام يصنف كتبه إلى أن توفى 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 جناعة لها ٤٨٣

« شيخنا أبو حامد دخل في بطن الفلاسفة ، ثم أراد أن يخرج منهم^١ فما قدر . وكان يذكر عنه أنه كان يقول : « أنا مزجي البضاعة^٢ في الحديث » .

وهؤلاء المتفلسفة يقولون : إن غاية ما عند النبي قياس من جنس القياس الفلسفي ، أو خيال من جنس الخيال الصوفي . فإن ما ذكروه للنبي يتصف به آحاد الناس . فإن اتصال النفوس بالنفوس الفلكية والنعقاد 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 كإحدى واحدة وضعته في آنية مختلفة ، فاختلَف لاختلاف الأوعية . وأسباب صفات النفس عندهم إما المزاج وإما العادة وإما ما يتبع ذلك . وبإليت شعري ، كم مقدار ما يوجب التفاوت بين النفوس إن لم يكن التفاوت إلا بهذا السبب ! فيلزم من هذا أن تكون نفس أحسن الناس مشاركة في الحقيقة لنفس إبراهيم وموسى وعيسى ومحمد ، وإنما امتازت عنها 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 أوتى رسل الله ، وأن يؤتى صحفاً منشورة ، كما طلب ذلك غير واحد في زماننا ، وكما طلبه الشَّهْرَوَرْدِيُّ 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

(بقية التعليق السابق) المعروف بابن العربي المعافري الاندلسي المالكي . من حفاظ الحديث . رحل إلى المشرق وصحب بينداد أبا حامد الغزالي . صنف كتباً في الحديث ، والفقه ، والأصول ، والتفسير ، والأدب ، والتاريخ . من كتبه « عارضة الأحوذى في شرح الترمذى » ، و « أحكام القرآن » . توفي بناس سنة ٥٤٣ هـ .

١ - في « التاج المسكّل » : دخل في بطن الفلاسفة ثم أراد أن يخرج منها .

٢ - مزجي البضاعة : قد ذكره النواب سيد محمد صديق حسن قول المفاجي في « نديم الرياض » وهو :

قال ابن تيمية رح : بضاعته (أى بضاعة الغزالي) في الحديث مزجاة ، ولذا أكثر من إيراد الموضوعات في كتبه ، وأكثر فيها من مقالات الدلاسة - الخ .

يقرّروا ذلك قالوا: التجربة والقياس مطابقان على أن للنفس الانسانية أن تنال من الغيب نيلاً تاماً. وقرّروا ذلك بأن معرفة المغيّبات 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 أشد من استبعادهم لحصوله حال اليقظة. فانه لو قيل لواحد أن جمعاً من الأذكيا مع كمال عقولهم وسلامة حواسهم وذكاء قرائحهم وقوة أفكارهم وأنظارهم احتالوا بكل حيلة لتحصيل معرفة بعض المغيّبات فنجزوا، ثم إن واحداً منهم لما صار كالميت وبطلت حركته وإدراكه عرف ذلك المغيّب، لقليل بأن ذلك محال، ولاحتجّوا عليه بأنه لما عجز عنه القوى الكامل فالضعيف الناقص أولى بالعجز عنه. ولكن وقوع هذا المعنى مراراً كثيرة حال النوم مما أزال الاستبعاد والعناد. فثبت أن حصول معرفة المغيّبات 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 الأخلق الأولى.

٤٨٥

تجرد نفس
النائم عن بدنه

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 تتوفّاها، لك مماتها ومحياها. إن أمسكتها فارحها، وإن أرسلتها فاحفظها بما تحفظ به عبادك الصالحين». ٢. ويقول أيضاً: «باسمك ربّي وضعت جنبي، وباسمك أرفعه. إن أمسكت نفسي فاغفر لها وارحها، وإن أرسلتها فاحفظها بما تحفظ به عبادك الصالحين». ٣.

٣٠

١ — ما: كذا بالأصل، ولعله «لما». — ٢ — أخرجه مسلم والنسائي عن ابن عمر، ولفظها: إن النبي صلى الله عليه وسلم أمر رجلاً إذا أخذ مضجعه قال «اللهم - الخ». وفيه «إن أحييتها فاحفظها، وإن أمتها فاغفر لها. اللهم! إني أسئلك العافية». وليس فيه «وإن أرسلتها فاحفظها - الخ». — ٣ — أخرجه الجماعة — البخاري ومسلم وأهل السنن — من حديث أبي هريرة. أوله: إذا جاء أحدكم إلى فراشه

وكان إذا استيقظ يقول : « الحمد لله الذى أحيانا بعد ما أماتنا وإليه النشور » . وقد قال الله (٤٨٦) تعالى : الله يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ 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 يليق به الله إليها ، إما بواسطة الملك الذى يريها ويحدثها من الرؤيا ، وإما بغير ذلك .

قال تعالى : وما كان لبشر أن يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حُجَابٍ أَوْ يَرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بَأْذَنِهِ مَا يَشَاءُ ۚ إِنَّهُ عَلِيُّّ حَكِيمٌ - الشورى ٤٢ : ٥١ . قال عبادة ابن الصّامِت : رُؤْيَا الْمُؤْمِنِ كَلَامُ يَكْلَمُ بِهِ الرَّبُّ عَبْدَهُ فِي الْمَنَامِ ٢ . وقد ثبت فى الصحيح عن النّبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « لم يبق بعدى من النبوة إلا المبشرات ، وهى الرؤيا الصالحة يراها الرجل الصالح أو ترى له » ٣ . وقال : « الرؤيا الصالحة جزء من ستة وأربعين جزءًا من النبوة » ٤ . وفى الصحيحين عن عائشة

(بقية التعليق السابق) فلينقض فراشه بدخلة إزاره ، فإنه لا يدري ما خلفه عليه ، ثم يقول : يا ربك ربى - الخ . وفيه : ربك أرفعه ، و : فارحمها ، فقط .

١ - أخرجه البخارى من حديث حذيفة بن اليمان قال : كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا أوى إلى فراشه قال : يا ربك أموت وأحيا ، وإذا قام قال : الحمد لله الذى أحيانا - الخ . وأخرجه أيضاً أبو داود ، والترمذى . والنسائى . وأخرجه مسلم من حديث البراء بن عازب .

٢ - قال الحافظ ابن حجر : وذكر ابن القيم حديثاً منوعاً غير معزو ، وإن رؤيا المؤمن كلام - الخ . ووجد الحديث المذكور فى « نواذر الأصول » للترمذى من حديث عبادة بن الصّامِت ، أخرجه فى الأصل الثامن والسمعين . 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 ، أنى فى المنام - اهـ .

٣ - أخرجه البخارى عن أبى هريرة بلفظ : « لم يبق من النبوة إلا المبشرات » . قالوا : وما المبشرات ؟ قال : « الرؤيا الصالحة » . ولاحمد 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 .

حصول العلم
للفنفس بعد
التجرد من
البدن
١٠

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 حُبِّبَ إليه الخلاء، فكان يخلو بغار حراء فيتحنَّث فيه، وهو التعبَّد 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 يلقى 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 » وقرا قول إبراهيم عليه السلام: (٤٨٧) « إني أرى في المنام أني أذبحك^٢ - الصافات ٣٧: ١٠٢. ثم إن النبي صلى الله عليه وسلم نقل من درجة إلى درجة، ثم بعد هذا جاءه الملك مخاطبه بالكلام. فأحياناً يأتيه في الباطن فيكلمه، وأحياناً يتمثل له في صورة رجل فيكلمه. ثم مُخرج به إلى ربه ليلة الاسراء.

مدارج النبوة

٤٨٧

فما ادعوه من أن الرؤيا قد يحصل بها معرفة المغيبات حق. وهذا يحتاج به على من ينكر هذا الجنس مطلقاً، ولكن لا تجعل النبوة كلها من هذا الجنس. فن الباطل ما ادعوه في النبوة وفي كيفيتها، حيث زعموا أنه ليس هناك ملك حي 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.

إنكارهم وجود الملك وإنيان بالوحي

١٥

وزعموا أنه ليس لله ما يدبر به أمر السموات والأرض إلا مجرد حركة الفلك. وأثبتوا نبوة حال كثير من أحوال أوساط المسلمين خير منها. فان كثيراً من أوساط المسلمين له من العلم والعمل أعظم مما أثبتته هؤلاء للأنبياء. فانهم جعلوا خواص النبوة نوعين^٣: القوة العلمية التي ينال بها العلم، إما بواسطة القياس المنطقي، وإما بواسطة

النبوة كما أثبتتها الفلاسفة

٢٠

١ - هو قطعة من حديث عائشة أخرجه البخاري في بدء الوحي، والتفسير، والتعريف. 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

التجريد الذي هو كتجرد النائم حتى تتصل بالنفس الفاعلية ؛ والثاني القوة العملية . وهو أن تكون نفسه قوية على التصرف في هيولى العالم بحيث تحدث عنها جنائب . والنوع الأول يتضمن أمرين : أحدهما معرفة العلوم الكلية بالقياس المنطقي ، والثاني معرفة الجزئيات بهذا الاتصال . ثم الخيال يصور المفهولات في الصور المناسبة لها وينقشها في الحس المشترك ، فيرى الانسان في باطنه صوراً ويسمع أصواتاً . وتلك الصور عندهم ملائكة الله ، وتلك الأصوات كلام الله .

ادعاء بعضهم
أن الولاية
اعظم من
النبوّة

ولهذا كان الملاحدة من المتصوفة على طريقهم كابن عربي وابن سبعين وغيرهما قد سلكوا مسلك ملاحدة الشيعة كأصحاب « رسائل إخوان الصفا » ، واتبعوا ما وجدوه من كلام صاحب « المكتتب المفضون بها على غير أهلها » وغير ذلك مما يناسب ذلك .
١٠ انصار بعضهم يرى أن باب النبوّة مفتوح لا يمكن إغلاقه . فيقول كما كان ابن سبعين يقول : لقد زرت ابن آمنة حيث قال « لا نبى بعدى » . أو يرى لكونه أشد تعظيماً للشرعية أن باب النبوّة قد أغلق فيدعى أن الولاية أعظم من النبوّة ، 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 يرام هكذا ، وإنه أعلم من النبي بالحقائق العلمية لأنه يأخذ من الماسد الذي يأخذ منه الملك الذي (١٨٠) يوحى به إلى الرسول .

١ - « رسائل إخوان الصفا » : تقدم ذكرها وحالها في ص ٤٤٤ . وقال المصنف في « السببية » : ين أعجب من ذلك ظن طوائف أن كتاب « رسائل إخوان الصفا » سر عن جعفر الصادق . وهذا الكتاب هو أصل مذهب القرامطة الفلاسفة ، فيفسبون ذلك إليه ليجعلوا ذلك ميراثاً عن أهل البيت . وهذا من أقبح الكذب وأوضحه . فانه لا نزاع بين العقلاء أن « رسائل إخوان الصفا » إنما صيغت بعد المائة الثالثة في دولة بني بويه قرياً من بناء القسامرة . وقد ذكر أبو حيان التوسيدي في كتاب « الشاع (الاعتصاف) والمؤانسة » من كلام أبي الفرج بن طراز مع بعض واضعها ومناظرته لهم . ومن كلام أبي سليمان المصطفى فيهم ، وغير ذلك مما يبين 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 ومَعْرُوف الكرخي^٣، والسري السقطي^٤، والجنيد^٥، وسَهْل 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 أراده هؤلاء الملحدون، كما فعلت ملاحدة الشيعة الاسماعيلية ونحوهم.

فمحمد عندهم يأخذ من الملك الذي هو عندهم خيال في نفسه، وذلك الخيال يأخذ عن العقل. فمحمد عندهم يأخذ عن جبريل، وهذا الخيال هو جبريل. وجبريل يأخذ عن ما عليه من النفس الفلكية. فزعم ابن عربي أنه يأخذ من العقل، وهو المعدن الذي يأخذ منه جبريل. فان ابن عربي وهؤلاء يعظمون طريق الكشف

ما سموه
والمفيدة،
هي الخيالات

١ - الفضيل بن عياض: هو شيخ الحرم أبو علي الفضيل بن عياض بن مسعود التميمي اليربوعي، ثقة من أكابر العباد الصالحاء. أخذ عنه الامام الشافعي. من كلامه: «من عذّب 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 (بغربة 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 الامام أحمد بن حنبل في جملة من يختلف إليه. توفي ببغداد سنة ٢٠٠ هـ - الأعلام.

٤ - السري السقطي: هو أبو الحسن مري بن المغلس السقطي البغدادي، من أعلام المتصوفة وإمام البغداديين وشيخهم في وقته، وهو خال 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، ويدعون طريق النظر والقياس. وما يدعون من الكشف والمشاهدة عامته خيالات في أنفسهم، ويسمونها «حقيقة». ولهذا يقول «باب أرض الحقيقة»، وهي أرض الخيال. وقد ادعى أن «الفتوحات الملكية» أقامها إليه روح بمكة. وإذا كان صادقاً فقد أقامها إليه شيطان من الشياطين، كما كان مُسَيَّلِمَةً الكذاب يلقي إليه شيطان، وكذلك الأُسود العنسي^١، وكذلك غيرهما من المتنبيين الكذابين.

نزل
اشياطين 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 مُسَيَّلِمَةِ الكذاب وأمثاله في الأنبياء. ولهم أحوال شيطانية يظنونها من كرامات أولياء الله، وإنما هي من أحوال أعداء الله. وهؤلاء من جنس كهان العرب الذين كان يكون لأحدهم ربي من الجن من جنس شيوخ العباد الذين لأشركين من الهند، والترك، والحبشة، وغيرهم الكفار، أو من جنس شيوخ النصاري. فإن هؤلاء شيوخ المشركين وأهل الكتاب لهم شياطين تقترن بهم. وكذلك للداخل في المسيخة والدين والزهد والعبادة مع الخروج عن الكتاب والسنة من يدعى الاسلام. ثم إن كانوا كفاراً منافقين لجنسهم من جنسهم، وإن كانوا فساقاً لجنسهم من جنسهم، وإن كانوا أهل جهل وبدعة بلا علم كان جنسهم من جنسهم.

كون الملائكة أحياء ناطقين، لا صوراً خالية

الوجه العاشر^٢: إنه من المتواتر عن الأنبياء - صلوات الله عليهم - أن الملائكة

١ - «الفتوحات الملكية» في معرفة أمرار المالكية والملكية، لابن عربي. من أعظم كتبه وأخرها تأليفاً. طبع بمصر سنة ١٢٧٤ و ١٢٩٣ و ١٣٢٩ هـ في ٤ أجزاء كبار. ٢ - الأسود العنسي: اسمه عتبة بن كعب. كان قد خرج بصنعاء وادعى النبوة. قتله فيروز. أصيب الأسود قبل وفاة النبي بيوم وليلة. فأناه الوحي، فأخبر به أصحابه، ثم جاء الخبر إلى أبي بكر رضي الله عنه. وقيل وصل الخبر بذلك حبيبة دس النبي صلى الله عليه وسلم. ٣ - العاشر: في الأصل التاسع، وهو خطأ.

أحياء ناطقون بأقوالهم عن الله بما يخبر به ويأمر به تارة ، وينصرونهم ويقاثلون معهم تارة . وكانت الملائكة أحياناً تأتيهم في صورة البشر والحاضرن يرونهم . وقد أخبر الله عن الملائكة في كتابه بأخبار متنوعة . وذلك يناقض ما يزعمونه من أن الملك إنما هو الصورة الخيالية التي ترسم في الحس المشترك ، أو أنها العقول والنفوس .

الأخبار المتواترة بمجيء الملائكة في صورة البشر

قال الله تعالى : عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى ۖ ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَى ۖ وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَى ۖ ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى ۖ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى ۖ فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى ۖ مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى ۖ 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 متسكماً عند عائشة رضي الله عنها ، فقالت : « يا أبا عائشة ١ ثلاث من تكلم بواحدة منهن فقد أعظم على الله الفرية » . [قلت : « ما هن ؟ » قالت :] « من زعم أن محمداً رأى ربه (٤٩٠) فقد أعظم على الله الفرية . ومن زعم أنه يعلم ما في غد فقد أعظم على الله الفرية . ومن أعظم أنه كتم شيئاً مما أوحى إليه فقد أعظم على الله الفرية . قال : وكنت متكئاً بفلس فقلت : « يا أم المؤمنين ! انظريني ، ولا تعجليني . ألم يقل الله تعالى : ولقد رآه بالأفق المبين — التكاثر ٨١ : ٢٣ ، ولقد رآه نَزْلَةً أُخْرَىٰ — النجم ٥٣ : ١٣ ، ٤ » 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 المراتين . رأيتُه منبهطاً من السماء ساداً عَظُم خلقه ما بين السماء والأرض » ٢ . وفي لفظ : فقلت « فأين قوله عز وجل : ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى ۖ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى ۖ فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى » — النجم ٥٣ :

عظم خلق
جبريل

٤٩٠

١٥

٢٠

١ — أبو عائشة : كنية الامام مسروق (سرق صغيراً ثم وجد) . هو ابن الأجدع ابن مالك الهمداني الكوفي ، أحد الأعلام والفقهاء ، منحصر من كبار التابعين ، قدم المدينة في أيام أبي بكر ، توفي سنة ٦٣ هـ .
٢ — أخرجه مسلم في الايمان ، وهذا لفظه مع بعض الحذف والتقديم والتأخير ، وأخرجه البخاري مختصراً .

٨- ١٠: 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 زُرَّ بْنَ حُبَيْشٍ 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 الفؤاد 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 سد الأفق». وعن عبد الله قال: لقد رأى من آيات ربه الكبرى، قال: «رأى رفرفاً أخضر قد سد الأفق». ^٥ وفي صحيح مسلم عن أبي هريرة: ولقد رآه نزلة أخرى، قال: «رأى جبريل». ^٦

وقد قال سبحانه: إنه لقول رسول كريم ﴿ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ﴾ مطاعٌ ثمَّ أمينٌ ﴿وَمَا صَاحِبُكُمْ بِمَجْنُونٍ﴾ ولقد رآه بالأفق المبين ﴿وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ﴾ وما هو بقول شيطان (٤٩١) رجيم - التكرير ٨١: ١٩-٢٥. فبين أن الرسول الذي جاء به إلى محمد رسول كريم، ذو قوة، عند ذي العرش مكين، مطاعٌ ثمَّ أمينٌ. وهذه صفة لا تنطبق على ما في النفس من الخيال، ولا على العقل الفعال. فانه أخبر أنه مطاع، والمطاع فوق السموات ليس هذا ولا هذا. وكذلك قوله: نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴿عَلَى قَلْبِكَ﴾ - الشعراء ٢٦: ١٩٢، ١٩٤. وقوله: من كان عدواً لجبريل فانه نزَّله على قلبك باذن الله مصداقاً لما بين يديه وهدى وبشرى للؤمنين ﴿مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ﴾ - البقرة ٢: ٩٧، ٩٨. وقال تعالى: وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا

١ - أخرجه الشيخان أيضاً، واللفظ لمسلم.

٢، ٣، ٤ - الأحاديث الثلاثة أخرجهما مسلم في الإيمان، باب في ذكر سيرة النبي، وأخرجه البخاري في تفسير سورة النجم.

٥ - أخرجه البخاري في التفسير، سورة والنجم. ٦ - أخرجه مسلم في كتاب الإيمان.

ينزل قالوا إنما أنت مُفترٍ بل أكثرهم لا يعلمون ۝ قل نزله روح القدس من ربك بالحق - النحل ١٦ : ١٠١ ، 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 ،
فأعني ما يقول » . قالت عائشة : ولقد رأيته ينزل عليه في اليوم الشديد البرد ، فيفصم
عنه وإن جبينه ليتفصد عرقاً .

تمثل الملك
رجلاً عند
الوحي وتكلمه

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
التعبّد - الليالي ذوات العدد قبل أن ينزع إلى أهله . ويتزوّد لذلك ، ثم يرجع
إلى خديجة فيتزود لمثلها ، حتى يجتهد 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 - الدق ٩٦ : ١-٥ . » وذكر الحديث بطوله .^٢ وذكر فترة الوحي .

جاء جبريل
إلى النبي في
غار حراء

٤٩٢

قال جابر في حديثه عن النبي صلى الله عليه وسلم في فترة الوحي ، قال : بينا أنا أمشي
إذ سمعت صوتاً من السماء ، فرفعت بصري ، فإذا الملك الذي جاءني بحراء جالس
على كرسى بين السماء والأرض ، فرُعبت منه ، فرجعت فقلت : « زملوني ،

١ - لذلك : كما في الصحيحين ، وفي الأصل « كذلك » .

٢ - أخرجه البخاري من حديث عائشة بطوله في بدء الوحي والسيرة النبوية ، وكذلك مسلم في كتاب الإيمان .

[زَمَلُونِي] ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ : يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ ، قُمْ فَأَنْذِرْ ، وَرَبُّكَ فَكَثِيرٌ ، وَثِيَابُكَ فَكَثِيرٌ ، وَالرُّجُزَ فَأَنْجِزْ - المذثر ٧٤ : ١- هـ . خَشِيَ الْوَحْيَ وَتَتَابَعَ .^١

وقد ثبت في الصحيحين 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 شديدُ بياضِ الثياب شديدُ سوادِ 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 الصلوة ، وتؤتي الزكاة ، وتصوم رمضان ، وتحج البيت » . قال : « صدقت » . فعجبنا 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 فإنه يراك » . وسأله عن الساعة ، فقال : « ما المسئول عنها بأعلم من السائل » . وسأله عن أسرارها ، فقال ما ذكره . فلما أدبر قال : « على بالرجل »^١ ، فسُئِلَ فلم يوجد . فقال : « هذا جبريل جاءكم يعلمكم أمر دينكم »^٢ .

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 المكرمين « إذ دخلوا عليه فقالوا سَلَامًا قال سَلَامٌ » قومٌ منكرون « فراغ إلى أهله فجاء يعنجل سمين « فقربه إليهم

يحيى ، الملائكة إلى إبراهيم ولوط في صورة الرجال

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 باللفظ فيه زيادات . وخرجاه في الصحيحين من حديث أبي هريرة . وخرجه الإمام أحمد في مسنده عن ابن عباس . وقد روى حديث عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم أنس بن مالك ، وجابر بن عبد الله البجلي ، وغيرهما .

٣ - تقدم بيان ذلك في ص ٢٧٧ .

قال ألا تأكلون ۝ فأوجس منهم خيفة ط قالوا لا نخف ط وبشروه بغلهم عليهم ۝
 فاقبلت امرأته في صرة فضكت وجهها وقالت عجوز عقيم ۝ قالوا كذلك قال
 ربك ط إنه هو الحكيم العليم ۝ قال فما خطبكم أيها (٤٩٣) المرسلون ۝ قالوا إنا
 أرسلنا إلى قوم مجرمين ۝ لنرسل عليهم حجارة من طين ۝ مُسَوِّمَةً عند ربك
 للسرفين ۝ فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين ۝ فما وجدنا فيها غير بيت من
 المسلمين ۝ وتركنا فيها آية للذين يخافون العذاب الأليم — الناريات ٥١ : ٢٤-٢٧ . فأخبر
 أنهم دخلوا على إبراهيم وسلموا عليه ، فردّ عليهم وأنكرهم لما رأى من صورهم العجيبة ،
 وأتاهم بالعجل السمين ضيافة لهم . فلما رأهم لا يأكلون أوجس منهم خيفة فقالوا له
 « لا تخف ، ، وأخبروه أنهم رسل الله . وبشروه بالغلام العليم لإسحاق بعد كبره وكبر
 إمرأته ، وذلك من خوارق العادات . وقالوا « إنا أرسلنا إلى قوم مجرمين لنرسل
 عليهم حجارة من طين ، . والملائكة أرسلوا الحجارة من السماء على قُرى قوم لوط .
 وقد ذكر الله قصتهم في مواضع من القرآن — في سورة هود ، والحجر ، والعنكبوت .
 وفي كل موضع يذكر نوعاً مما جرى .

٤٩٣

تمثل الملك
لمريم بشراً

وأخبر الله تعالى أنه أرسل إلى مريم العذراء البتول ملكاً في صورة بشر . فقال
 تعالى : واذكر في الكتاب مريم إذ انتبذت من أهلها مكاناً شرقياً ۝ فاتخذت من
 دونهم حجاباً ۝ فأرسلنا إليها روحنا فتمثل لها بشراً سوياً ۝ قالت إني أعوذ بالرحمن
 منك إن كنت تقياً ۝ قال إنما أنا رسول ربك ط لا هب لك غلاماً زكياً ۝ قالت
 أنى يكون لى غلامٌ ولم يمسسنى بشر ولم أك بغياً ۝ قال كذلك ۝ قال ربك هو
 عَلَى هَيْن ۝ وإنجعله آية للناس ورحمة منا ۝ وكان أمراً مقضياً ۝ فحملته فانتبذت
 به مكاناً قصياً ۝ فأجاءها المخاض إلى جذع النخلة ۝ قالت يلىتى ميت قبل هذا
 وكنت نسياً منسياً ۝ فنادى من تحها ألا تحزنى قد جعل ربك تحتك سرياً ۝
 وهزى إليك بجذع النخلة تسقيط عليك رطباً جنياً ۝ فكلى واشربى وقربى
 عينا ۝ فإمّا ترين من البشر أحداً فقولى إني نذرت للرحمن صوماً فلن أكلم

١٥

٢٠

اليوم إنسيًا ٥ فَأَتَتْ بِهِ (٤٩٤) قومها تحمله ٦ قالوا لِمَريمَ لَقَدْ جِئْتِ شَيْئًا فَرِيًّا ٥
يَاخْتِ هَرُونَ مَا كَانَ أَبُوكِ امْرَأَ سَوْءٍ وَمَا كَانَتْ أُمُّكِ بَغِيًّا ٥ فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ ٦
قالوا كَيْفَ نُنْكَلُ مِنْ كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا ٥ قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ ٦ آتَنِى الْكِتَابَ
وَجَعَلَنِى نَبِيًّا ٥ وَجَعَلَنِى مُبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنْتُ ٧ وَأَوْصَنِى بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ
حَيًّا ٥ وَبَرًّا بِوَالِدَتِي ٨ وَلَمْ يَجْعَلْ لِي جَبَرًا شَقِيًّا ٩ وَالسَّلَامُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدْتُ وَيَوْمَ أَمُوتُ ١٠
وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا ٥ ذَلِكَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ ٥ قَوْلَ الْحَقِّ الَّذِى فِيهِ يَمْتَرُونَ ٥ مَا
كَانَ لِلَّهِ أَنْ يَتَّخِذَ مِنْ وَلَدٍ سُبْحَنَهُ ٦ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ٥ وَإِنَّ
اللَّهَ رَبِّى وَرَبَّكُمْ فَاعْبُدُوهُ ٦ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ - مريم ١٩ : ١٦-٣٦ . وقد ذكر الله
النفخ فى فرجها من هذا الروح فى موضعين آخرين من القرآن .

١٠ فهذه الأخبار المتواترة من مجيء الملائكة فى صورة البشر .

أخبار نزول الملائكة لنصر الأنبياء وتأيدهم

وأما نزولهم لنصر الأنبياء وتأيدهم فقد ذكره الله فى غير موضع من كتابه فى قصة
بَدْرَ : إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبَّكُمْ فَاسْتَجَبْ لَكُمْ أَنِّ يُمِدُّكُمْ بِالْفِ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ مُرَدِّفِينَ ٥ وَمَا
جَعَلَهُ اللَّهُ إِلَّا بُشْرًا وَلِتَطْمَئِنَّ بِهِ قُلُوبُكُمْ ٥ وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ ٦ إِنَّ اللَّهَ
عَزِيزٌ حَكِيمٌ - إلى قوله - إِذْ يُوْحِى رَبُّكَ إِلَى الْمَلَائِكَةِ أَنِّى مَعَكُمْ فَثَبَّتُوا الَّذِينَ آمَنُوا ١٥
- الأنفال ٨ : ٩-١٢ . وقوله : وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ يَتَوَفَّى الَّذِينَ كَفَرُوا الْمَلَائِكَةُ يَضْرِبُونَ
وُجُوهَهُمْ وَأَدْبَارَهُمْ ٥ وَذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ - الأنفال ٨ : ٥٠ .

وقوله تعالى فى يوم أُحُدَ : إِذْ تَقُولُ لِلْمُؤْمِنِينَ أَلَنْ يَكْفِيَكُمْ أَنَّا مُعِزُّكُمْ رَبُّكُمْ
بِثَلَاثَةِ آلَافٍ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ مُنَزَّلِينَ ٥ بَلَىٰ إِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا وَيَأْتُوكُم مِّنْ قَوَارِيرٍ هَذَا
يُمِدُّكُمْ رَبُّكُمْ بِخَمْسَةِ آلَافٍ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ مُسَوِّمِينَ ٥ وَمَا جَعَلَهُ اللَّهُ إِلَّا بُشْرًا لَكُمْ
وَلِتَطْمَئِنَّ قُلُوبُكُمْ بِهِ ٦ وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ - آل عمران ٣ : ١٢٤-١٢٦ .

٢٠

يوم الخندق
ويوم حنين

وقال تعالى في يوم الخندق : يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَاءَتْكُمْ جُنُودُ فَارِسِلْنَا عَلَيْهِم رِيحًا وَجُنُودًا لَمْ تَرَوْهَا ط وَكَانَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرًا - الاحزاب ٩ : ٢٢ . وقال تعالى : وَيَوْمَ تُحَنِّنُ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنْكُمْ شَيْئًا وَضَاقَتْ عَلَيْكُمْ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ ثُمَّ وَلَّيْتُمْ مُدْبِرِينَ ه ثُمَّ أَنزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَأَنزَلَ جُنُودًا لَمْ تَرَوْهَا وَعَذَّبَ الَّذِينَ كَفَرُوا ط وَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ ه
ثُمَّ يَتُوبُ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ - التوبة ٩ : ٢٥-٢٧ .

يوم الهجرة

وقال عند خروجه للهجرة : إِلَّا تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا ثَانِيَ اثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا فَنَزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ وَأَيَّدَهُ بِجُنُودٍ لَمْ تَرَوْهَا وَجَعَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُوا السُّفْلَى ط وَكَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا ط وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ - التوبة ٩ : ٤٠ .

أنواع آخر من أخبار الملائكة

محاوره الله
الملائكة عند
٤٩٥
خلق آدم

وقد أخبر سبحانه عن الملائكة بقوله : إني جاعل في الأرض خليفة ط قالوا اتَّجَعَلْ فِيهَا مِنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ (٤٩٥) الدَّمَاءَ ونحن نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ط قال إني أعلم ما لا تعلمون ه وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين ه قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا ط إنك أنت العليم الحكيم ه قال يا آدم أنبئهم بأسمائهم ه فلما أنبأهم بأسمائهم قال ألم أقل لكم إني أعلم غيب السموات والأرض وأعلم ما تُبدون وما كنتم تكتمون - البقرة ٢ : ٣٠-٣٢ .

وصفهم بكونهم
عباداً مطيعين
٢٠

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 فَلَذَلِكَ نَجْزِيهِ جَهَنَّمَ - الأنبياء ٢١ : ٢٦-٢٩ . فأين هذا النعت من قول هؤلاء المتفلسفة الذين يدَّعون أن العقل الأول ربّ جميع العالمين - العلوى والسفلى ،

القياس المقام الرابع - الوجه الرابع عشر: كونهم لا يستكبرون عن عبادة الله ٤٩٧

وكذلك كل عقل حتى ينتهى إلى «الفعال»، فيزعمون أنه ربّ لما تحت فلك القمر؟ وقد قال سبحانه: «وكم من ملك في السموات لا تغنى شفعتهم شيئاً إلا من بعد أن يأذن الله لمن يشاء ويرضى» - النجم ٥٢: ٢٦.

وقال تعالى: «فان استكبروا فالذين عند ربك يسبحون له بالليل والنهار وهم لا يسأمون» - فصلت ٤١: ٢٨. وقال تعالى: «وله من في السموات والأرض طوعاً وكرهاً لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون» - يس ٢١: ٢٠. وقال: «إن الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته ويسبحونه وله يسجدون» - الأعراف ٧: ٢٠٦.

وفي الصحيحين عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال: «ألا تصفون كما تصف الملائكة عند ربها؟» قالوا: «وكيف تصف الملائكة عند ربها؟» قال: «يسدون الأول، فالأول، ويتراصون في الصف»^١. وهذا موافق لقوله تعالى: «وَالصُّفُوفُ صَفًّا» فالزُّجَرُ زَجْرًا» فالتَّسْلِيَةُ ذِكْرًا - الصفات ٢٧: ٢١، ولقوله عنهم: وما مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ» وَإِنَّا لَنَحْنُ الصَّافُّونَ» وَإِنَّا لَنَحْنُ الْمُسَبِّحُونَ - الصفات ٢٧: ١٦٤-١٦٦.

وقال تعالى: «الذين يحملون العرش ومن حوله يسبحون بحمد ربهم ويؤمنون به ويستغفرون للذين آمنوا» ربنا وسعت كل شيء رحمة وعلماً فاغفر للذين تابوا واتَّبَعُوا سَبِيلَكَ وَرَقِّبْهُمْ 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 - لما: 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 راقيي أيديكم» - الحديث». وفيه: قال «يؤمنون الصفوف الأول». وهذه القطعة فقط أخرجها أيضاً أبو داود، والنسائي، وابن ماجه.

٤٩٦

تعالى (٤٩٦) في صفة أهل النار : سأصليه سقر ٥ وما أدراك ما سقر ٥ لا تُبقي ولا تذر ٥ لوّاحة للبشر ٥ عليها تسعة عشر ٥ وما جعلنا أصحاب النار إلا ملائكة ٥ وما جعلنا عدّتهم إلا فتنة للذين كفروا ليستبينن الذين أوتوا الكتاب ويزداد الذين آمنوا إيماناً ولا يرتاب الذين أوتوا الكتاب والمؤمنون وليقول الذين في قلوبهم مرض والكافرون ماذا أراد الله بهذا مثلاً ٥ كذلك يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء ٥ وما يعلم جنود ربك إلا هو ٥ وما هي إلا ذكرى للبشر

— المذخر ٧٤ : ٢٦-٣١ . وقال تعالى : فليدع ناديه ٥ سندع الزبانية — الباق ٩٦ : ١٧-١٨ . تفسير الزبانية

قال غير واحد من الصحابة والتابعين ، كأبي هريرة ، وعبد الله بن الحارث ، وعطاء : هم الملائكة . وقال قتادة : الزبانية في كلام العرب ، الشرط . وقال مقاتل : هم خزنة جهنم قال أهل اللغة ، كابن قتيبة وغيره : هو مأخوذ من « الزبن » وهو الدفع ، كأنهم يدفعون أهل النار إليها . قال ابن دريد : « الزبن » ، الدفع ؛ يقال « ناقة زبون » إذا زبنت ١ حالها دفعته برجلها ؛ و « زابن القوم » تدارأوا ؛ واشتقاق « الزبانية » من الزبن .

وأيضاً في الصحاح من غير وجه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه أخبر ليلة المعراج بما رآه من الملائكة والجنة والنار ، وأخبر عن البيت المعمور أنه يدخله كل يوم سبعون ألف ملك لا يعودون آخر ما عليهم ٢ .

دخولهم
البيت المعمور
١٥

وما في القرآن والأحاديث وكلام السلف من ذكر الملائكة وأحوالهم يفوق الإحصاء . وكذلك عند أهل التوراة والإنجيل ونبوت سائر الأنبياء .

١ — ابن دريد : هو أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد بن عثامية 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 فهرس عديدة في مجلد وضعها شيخنا العلامة أبو عبد الله محمد بن يوسف السورتي رحمه الله . توفي سنة ٥٣٢١ هـ . — ٢ — هو من حديث الامراء الطويل ، الذي أخرجه في الصحيحين عن أنس بن مالك . ولفظ البخاري عن مالك بن صعصعة في يد الخلق : « يعلى 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 يخيّل 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 مكذباً لهم ، يقول « إنهم لم يروا شيئاً » أو « إنهم غلطوا فيما أخبروا به من ذلك » ، فهذا ليس مقام من يفسر كلامهم ويبيّن 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 .

وأما الكذب للأنبياء فلخطابه مقام آخر ، مع أن هذا من أجل أهل الأرض وأكفرهم . وذلك أن الأنبياء عدد كثيرون ، وهم باجماع العقلاء العلم ، والعدل ، 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 ألبتة . وكل منهم يخبر عما رأى وسمع أخباراً يصدّق بعضها بعضاً . فلو لم تثبت عصمة الأنبياء وصدقهم ، بل كان المخبر بمثل هذا مجهولاً ، لوجب تواتر جنس ما رأوه . كما أن العدد الكثير إذا أخبر كل منهم أنه رأى أسود تواتر وجود السودان عند من لم يره . ولهذا لما أخبر كثير من المصروعين عن وجود الصرع 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 .

تدمير الله أمر السماء والأرض بواسطة الملائكة

وأيضاً ، فالأدلة العقلية تدل على أن الملائكة بهم يدبر الله أمر السماء والأرض ، كما قد بسط الكلام على هذا في غير موضعه . ويبيّن فيه أن الحركات ثلاثة : طبيعية ، ١ - يكن : مكذا في الأصل ، ولعل العواب : يمكن .

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 للقاسر ، فلو لا هو لم يتحرك المقسور . والطبيعية 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 . فعلم أن جميع الحركات مبدؤها حركة إرادية . ومعلوم أن الآدميين لا يحركون الهواء والسحاب وغير ذلك من الأجسام . فالمتحرك لها أحياء يحركون لها بالارادة ، وهؤلاء هم الملائكة .

٤٩٨

و « المَلَك » معناه الرسول ، وأصله « مَلَاكَ » على وزن « مَفْعَل » ولكن أُلقيت حركة الهمزة على الساكن قبلها وحُذفت . وهذه المادّة معناها « الرسالة » سواء تقدمت اللام على الهمزة كما في صيغة « المَلِك » ، أو تقدمت الهمزة على اللام . وهذه الأمور لبسطها موضع آخر .^١

أصل « الملك »

١٠

وإنما المقصود أن نعرف أن ما يفسرون به الملائكة والوحي مما يعلم بالاضطرار من دين الرسول أنه مناقض لما جاء به . فعلم أن ما يثبتونه من النبوة لا حقيقة له ؛ وأن ادّعاءهم أن علم الأنبياء إنما يحصل بالقياس المنطقي وإما باتصال نفسه بالنفس الفلكية من أبطل الكلام . وذلك مما يبين فساد ما ذكروه في المنطق من حصر طرق العلم مادّة وصورة ، وهو المطلوب في هذا الموضع ؛ ويبين أنهم أخرجوا من العلوم الصادقة أجل وأعظم وأكبر مما أثبتوه ؛ وأن ما ذكروه من الطرق إنما يفيد علوماً قليلة خسيصة ، لا كثيرة ولا شريفة . وهذه مرتبة القوم ، فانهم من أخسّ الناس علماً وعملاً ، وكفّار اليهود والنصارى أشرف منهم علماً وعملاً من وجوه كثيرة .

ما يثبتونه من
الملائكة
والوحي
والنبوة لا
حقيقة له

٢.

١ - زاد في « تفسير المعوذتين » . و « ملاك » مأخوذ من « المَلَاكَ » و « المَلَاكَ » بتقديم الهمزة على اللام واللام على الهمزة ، وهو « الرسالة » . وكذلك « الألوكة » بتقديم الهمزة على اللام . قال الشاعر :
أبلغ لساني عنى مألكا * أنه قد طال حبسى وانتظارى
وهذا بتقديم الهمزة . لكن « الملك » هو بتقديم اللام على الهمزة ، وهذا أجود ، إلخ .

القياس المقام الرابع - الوجه الرابع عشر: كون حصول العلم في قلوب الأنبياء من الملائكة ٥٠١

كون حصول العلم في قلوب الأنبياء من الملائكة

وما يبين ذلك أن يقال: ما يحصل في قلوب الأنبياء وغيرهم من العلم بأمور معينة إما أن يكون له سبب يقتضى حصول ذلك العلم، أو يحصل بلا سبب كما يقول ذلك من أهل الكلام من ينكر الأسباب في الوجود. فإن لم يكن له سبب بطل قولهم «إن ذلك من العقل والنفس». وإن كان له سبب أمكن أن يكون ذلك هو ملائكة تعاليمهم بذلك، أو جنّ تعلم بعض الناس. وهم ليس لهم حجة أصلاً على نفي ذلك بتقدير ما يقولونه من قدم الأفلاك وصدورها (٤٩٩) عن علة مستلزمة لها كما يقوله ابن سينا، أو أن العلة 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 سبب. فإن كون ذلك من النفس الفلكية قد ظهر بطلانه، فوجب أن يكون ذلك من الملائكة. وهو المطلوب.

وقد أثبت طائفة من نظار المسلمين والفلاسفة وجود الملائكة والجن بهذه الطريق. وقالوا: نحن نجد أموراً تحدث في نفوسنا بغير قصد منا من العلوم والارادات، وما هو من جنس العلوم والارادات من الخواطر - خواطر الشهوات والشهوات. فلا بد لتلك من فاعل يحدثها في قلوبنا. والله سبحانه وتعالى هو خالق كل شيء، لكن لم يخلق شيئاً إلا لسبب^١ كما دل على ذلك استقراء خلقه للوجودات، ولا يحدث حادثاً إلا بسبب حادث. والإنسان يكون قلبه خالياً من اعتقاد الضدين ومن إرادة الضدين، فيحدث أحدهما في قلبه، فلا بد لذلك من سبب حادث أوجب ذلك. ولا يجوز إضافة ذلك إلى مجرد حركات 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 «بسبب».

وتارة فاجراً ، وتارة عالماً وتارة جاهلاً ، وتارة ناسياً وتارة ذا كراً ، بدون حدوث سبب فلنرى يرجع أحد هذين الحاملين 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 .

٥٠٠

فإن ظن هؤلاء أن الحوادث التي تحت الفلك ليس سببها (٥٠٠) إلا 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

١٠

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 يعمل عليها عدو قط . والحجاج بن يوسف^٢ لم يكن عدواً لها ، ولا أراد هدمها ولا أذاها بوجه من الوجوه ، ولا رماها بمنسجنيق أصلاً . ولكن كان محاصراً لابن الزبير^٣ ، وكان ابن الزبير وأصحابه في المسجد ، وكانوا يرمون بالمنسجنيق له ولأصحابه ، لا لقصد الكعبة . ولم يهدموا الكعبة ، ولا وقع فيها شيء من حجارة الحجاج .

لم يكن الحجاج
عدواً للكعبة
١٥

١ — البناء : وكذلك يقرأ « البقاء » ، ويؤيد الأول عبارة بهامش الأصل ، وهي : قائمة — 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 المبحث . 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 . ولله عبد الملك بن مروان

الحجاز ثلاث سنين ، ثم ولاه العراق فوليا عشرين سنة . وكان جباراً عنيداً مقدماً على سفك الدماء بأذى

شبهة . قيل قتل مائة ألف وعشرين ألفاً . وقيل إنه كان يكثر تلاوة القرآن ، ويعطي 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

ل 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 القريش قد بنتها فقصرت بها النفقة فتركوا ما تركوه من الحجر ، ورفعوها^٢ .

فلما وتلى ابن الزبير شاور الناس في ذلك . فمنهم من رأى ذلك مصلحة ، ومنهم من أشار عليه بأن لا يفعل ، وقال : « هذه الكعبة هي التي كانت على عهد النبي صلى الله عليه وسلم ، وعليها أسلم الناس » . وهذا كان رأى ابن عباس وطائفة .

نزع الفقهاء
في فصل
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

(بقية التعليق السابق) كلاب ، أبو بكر وأبو خبيب القرشي ، أول مولود ولد بعد الهجرة بالمدينة من المهاجرين ، وأمه أسماء بنت أبي بكر الصديق ، وهو صحابي جليل وكان صواماً قواماً بطلاً نجاراً . بويج 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 ذفر به في سابع عشر جمادى الأولى سنة ٧٣ هـ .

١ — أكمل ابن الزبير بناء الكعبة سنة ٦٥ هـ ، وكان قد هدمها أثر احتراقها في ربيع الأول سنة ٦٤ هـ حين حاصره حصين بن نعيم السكوني من قبل يزيد بن معاوية ورماء بالنجنيق وهو محصور في المسجد .

٢ — حديث عائشة في نقض الكعبة وبنائها قد أخرجوه في الصحيحين وغيرهما من المسانيد والسنن من طرق ، وسيأتي الإشارة إلى بعضها .

٣ — الرشيد : هو هارون (الرشيد) ابن محمد (المهدي) ابن المنصور ، العباسي ، أبو جعفر ، خامس خلفاء الدولة العباسية في العراق ، وأشهرهم ، توفي سنة ١٩٣ هـ . قال في « فتح الباري » : حكى ابن عبد البر ، وتبعه عياض وغيره ، عن الرشيد ، أو المهدي ، أو المنصور ، أنه أراد أن يعيد الكعبة على ما فعله ابن الزبير فنأشده مالك ، الخ .

كما كانت . ومنهم من يرى تصويب ما فعله ابن الزبير . ويقال إن الشافعي يميل إلى هذا . فلما قُتل ابن الزبير كتب الحجاج إلى عبد الملك بن مروان يخبره بما فعل ابن الزبير ، فيخبره بأنهم وجدوا قواعد إبراهيم ، وأنه أرى ذلك لأهل مكة . فكتب إليه عبد الملك أن يعيدها كما كانت إلا ما زاده من الطول فلا يغيره .
ويذكر أن ما فعله ابن الزبير لا يعلم أصله .^١

إعادتها كما
كانت بعد
ابن الزبير

ثم إن عبد الملك حدثه بعض الناس بحديث عائشة ، فقال : « ودرت أني وليت ابن الزبير من ذلك ما تولى » .^٢

ندامة عبد
الملك على
نقض الكعبة

والمقصود أنه — والله الحمد — لم يُردّها أحد من المسلمين بسوء ، لا الحجاج ولا غيره . ولكن قرامطة البحرين بعد ذلك بمدة أخذوا الحجر الأسود وبقي عندهم مدة ،^٣ فانتقم الله منهم وجرت فيهم المثلات .

فعل 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 ألجأ بعضهم الحيرة إلى أن زعم أن تحتها مغارة فيها طلائع موجهة إلى جميع الجهات ،

حيرة
الفلكيين في
أمر الكعبة

١ — كل ما ذكره المصنف هنا من بناء ابن الزبير للكعبة 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 التابعي 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 ٣ ، ص ٢٥١-٢٥٨ ، ط . الأميرية ، فليراجع هناك .

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 بـ « بعض الناس » الذي حدث عبد الملك بحديث عائشة .

٣ — تقدم ذكر قرامطة البحرين في ص ٢٧٩ ، ص ١١ وما بعده . وذكرنا في تأليفنا هناك أنهم أخذوا الحجر سنة ٣١٧ 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 مخلق ، وأنه لا ينزل أحد قط إلى أسفل الكعبة ، ولا مغارة تحتها .

ونفس التبخير لا يفعله المسلمون عبادة وقربانا ، كما كان يفعل ذلك من قبلهم ، بل هو عندهم من جنس الطيب فتقصد رائحته . ومن كان قبل المسلمين من أهل الكتاب كانوا يقرَّبون القرابين (٥٠٢) فتنزل النار تأكله ، وقد يدخنون بدخن . وأما المشركون من عباد الكواكب والأصنام فالتدخين عندهم من أصول العبادات . ٥٠٢

بل وجود مكة مما يدل على القادر المختار ، وأنه يخلق بمشيئته وقدرته وعلمه ، كما قال تعالى : جعل الله الكعبة البيت الحرام قيما للناس والشهر الحرام والهدي والقليد ذلك لتعلموا أن الله يعلم ما في السموات وما في الأرض وأن الله بكل شيء عليم - المائدة ٥ : ٩٧ . وقد قال ابن عباس : لو ترك الناس الحج سنة واحدة لما نواظروا .^١ ولهذا كان حج البيت كل عام فرضا على الكفاية ، كما ذكر ذلك الفقهاء من أصحاب الشافعي كالقاضي أبي بكر وغيره .^٢

عُودَ إِلَى أَصْلِ الْمَوْضُوعِ

والمقصود هنا أنه إذا علم ما يحدث في النفوس ليس سببه مجرد حركة الفلك مع أنه لا بد له من سبب دل ذلك على وجود الملائكة والجن . وهذا قول سلف الأمة والتابعين لهم بإحسان وأئمة المسلمين . فانهم يقولون : إن الشياطين توسوس في نفوس بني آدم كالعقائد الفاسدة والأمر باتباع الهوى ، وإن الملائكة بالعكس إنما تنظف في القلوب الصدق والعدل . قال ابن مسعود : « إن للملك لمة وللشيطان لمة ، فلمة الملك إيعاد

الدليل على وجود الملائكة والجن وسوسة الشياطين

١ - قول ابن عباس هذا ذكره الحافظ ابن كثير تحت تفسير قوله تعالى « وإذا جعلنا البيت مثابة للناس وأمنا » من سورة البقرة بغير إسناد ، ولفظه « لو لم يحج الناس هذا البيت لأطبق الله السماء على الأرض » .
٢ - قال الامام 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 ، ولمة الشيطان إيعاد 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 يوسوس في صدور الناس * من الجنة والناس — الناس ١١٤ . والقول الصحيح الذي عليه أكثر السلف أن المعنى : من شر الوسوس من الجنة ومن الناس — من شياطين الانس والجن ^٣ .

وقال : وكذلك جعلنا لكل نبي عدواً شيطان الانس والجن يوحى بعضهم إلى بعض زخرف القول غروراً — 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 مستهزئون — البقرة ٢ : ١٤ . وهم شياطينهم من الانس كما قال ذلك عامة السلف وكما يدل

شياطين
الانس
٥٠٣

١ — رواه مسمر بن عطاء بن السائب عن أبي الأحوص عن ابن مسعود موقوفاً . ورواه الترمذى ، والنسائى ، وابن حبان ، وابن أبي حاتم ، عن ابن مسعود مرفوعاً . ولفظ الترمذى « إن للشيطان لمة بابن آدم والملك لمة ، فأما لمة الشيطان — الخ » . وفي آخره « فمن وجد ذلك فليعلم أنه من الله فليحمد الله ، ومن وجد الأخرى فليتهود من الشيطان » ، ثم قرأ : الشيطان يعدكم الفقر — الآية .

٢ — أخرجه مسلم في كتاب صفه القيامة والجنة والنار ، عن عبد الله بن مسعود من طريقين ، في باب تحريش الشيطان ويعنه سراياه لفتنة الناس وأن مع كل إنسان قريناً . وفيه « قرينه من الجن وقرينه من الملائكة » . وقوله « فأسلم » برفع الميم وفتحها . فمن رفع قال معناه « أسلم أنا من شره وفتنته » ، ومن فتح قال « إن القرين أسلم من الاسلام » وصار مؤمناً لا يأمرني إلا بخير — النووى .

٣ — قد شرح المصنف هذا المعنى مبسوطاً . وشرح كل ما ذكره هنا في « تفسير المعوذتين » ، وهى الرسالة العاشرة من الجزء الثانى 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 ، والامام أحمد ، وابن أبي حاتم ، بعضها منقطعة وأخرى متصلة : فلا اجمع .

عليه سياق القرآن ، فإن شياطين الجن لم يكونوا يحتاجون إلى أن يخلوا بهم ، ولا هم يقولون لهم « إنا معكم ، إنما نحن مستهزءون » .

كون الصواب من إلهام الملك والخطا من إلقاء الشيطان

وقد تنازع الناس في العلم الحاصل في القلب عقيب النظر والاستدلال على أقوال .
فهؤلاء المتفلسفة يقولون : إن ذلك من فيض العقل الفعّال 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
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 أتى معكم فتبتوا 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 وكل 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 الخواريين أن آمنوا بي وبرسولي قالوا آمنا - المائدة
٥ : ١١١ . وهؤلاء لم يكونوا أنبياء . بل ذلك إلهام ، وقد يكون بتوسط الملك ، (٥٠٤)
كما قال تعالى : وما كان لبشر أن يكلمه 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 ، فإن أعطيتها عن مسألة وكلت إليها ، وإن أعطيتها عن غير مسألة أمست عليها » . وهذه قطعة في التبيين .

رسولاً فيوحيَ بأذنه 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 فني ومن الشيطان والله ورسوله برىء 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 وكاحتملامه 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 همَّ العبد بحسنة كُتِبَتْ له حسنة » ، فإن عملها فاكتمت له عشر حسنات .^٣ وإذا همَّ بسيئة فلا تكتبوها عليه ، فإن عملها فاكتمت له سيئة .^٤ وإن تركها فاكتمت له حسنة فإنه 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 المكروهة

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 همَّ عبدي بسيئة ، الخ » . ٥ - هذا آخر قطعة من رواية معمر عن همام عن أبي هريرة مع زيادة كلمة « فانه » . ومعنى « من جرأى » أو « من جرأى » : « من أجلى » . وجاء في الحديث « إن امرأة دخلت النار من جراهرة ، أى من أجلىها » .

القياس المقام الرابع - الوجه الرابع عشر: إبطال القول بمعرفة الغيب بدون توسط الأنبياء ٥٠٩

المؤمن ، وهى ما يلقى فى قلبه من خواطر الكفر . فقالوا : « يا رسول الله ! إن أحدنا
ليسجد فى نفسه ما لأن يُحرق حتى يصير حُصمة أو يخر من السماء إلى الأرض أحب
إليه من أن يتكلم به » . قال : « ذلك صريح الإيمان » . وفى حديث آخر : « الحمد لله
الذى رَدَّ كيدَه إلى الوسوسة »^١ .

وسوسة
الشیطان فى
الصلوة

وفى الصحيحين عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « إذا أذن المؤذن أدبر الشيطان
وله ضراط حتى لا يسمع التأذين . فإذا قضى التأذين أقبل . فإذا أقيمت الصلوة أدبر .
فإذا قضيت أقبل حتى يخطى بين^٢ المرأ وقلبه ، (٥٠٥) فيقول « اذكر كذا [اذكر كذا] »
لما لم يكن يذكر ، حتى يظل الرجل إن يدرى كم صلى . فإذا وجد ذلك أحدكم فليسجد
سجدة^٣ . فقد أخبر أن الشيطان يوسوس فى الصلوة ، ولم يأمر بإعادة الصلوة .

٥٠٥

فلا اعتقادات والارادات الفاسدة تحصل بسبب شياطين الانس والجن . والاعتقادات
الصحيحة والارادات المحمودة قد تحصل بسبب الملائكة وصالحى الانس . فان سماع
الكلم قد يؤثر فى قلب المستمع . فالتكلم فاعل ، فان كان السامع قابلاً انتقش كلامه فى
قلبه ، وإن لم يكن قابلاً لم ينتقش فيه .

إبطال القول بمعرفة الغيب بدون توسط الأنبياء

وما يذكره طوائف من الباطنية - باطنية الشيعة كأصحاب رسائل إخوان الصفا ،
وباطنية الصوفية كابن سبعين وابن عربى وغيرهما - وما يوجد فى كلام أبى حامد
وغيره من أن أهل الرياضة وتصفية القلب وتركية النفس بالأخلاق المحمودة قد يعلمون

١ - أخرجه مسلم فى الإيمان وأبو داود فى الأدب عن أبى هريرة ، وألفظ مسلم : قال . جاء ناس من أصحاب
النبي صلى الله عليه وسلم فسألوه : إنا نجد فى 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 يسجد فى نفسه يعرض بالشئ . لأن
يكون حمة أحب إليه من أن يتكلم به . . فقال : « الله أكبر ، الله أكبر ، الله أكبر ! الحمد لله الذى رد
كيدَه إلى الوسوسة » . وأخرجه أيضاً أحمد ، والنسائى .

٢ - أخرجه الشيخان عن أبى هريرة من غير وجه فى غير موضع . وفى الأصل « من » ، بدل « بين » ، كما فى نسخة أخرى .

حقائق ما أخبرت به الأنبياء من أمر الإيمان بالله ، والملائكة ، والكتب ، والنبيين ، واليوم الآخر ، ومعرفة الجن والشیاطين ، بدون توسط خبر الأنبياء هو بناء على هذا الأصل الفاسد . وهو أنهم اذا صفّوا نفوسهم نزل على قلوبهم ذلك ، إما من جهة العقل الفعال ، أو غيره .^١

كلام في الغزالي قاده 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 أقره وما لم يوافق تأوله . ولهذا قالوا : كلامه يقدر في الإيمان بالأنبياء . وذلك أن هذا مأخوذ من أصول هؤلاء الفلاسفة .

كلامه يقدح في الإيمان بالأنبياء .

ولهذا كانوا يقولون : أبو حامد أمرضه « الشفاء »^٢ . وأنشد فيه ابن العربي^٣ الآيات المعروفة عنه حيث قال :

تأثر الغزالي من كتاب « الشفاء » .

برئنا إلى الله من معشرٍ بهم مرض 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 ، س ٦ .

٣ — ابن العربي : في الأصل ما شكله هكذا « بن العسري » كأنه « ابن القسري » أو نحوه . ولم نعث على اسم يشبه لشاعر عائش بين عصر الغزالي والمصنف . ونرجح كونه « ابن العربي » الإمام 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 » . فانياً ، قد تقدم في ص ٤٨٢ قوله « شيخنا أبو حامد دخل بعن الفلاسفة ثم أراد أن يخرج منهم فاقدر » ، ومعناه يوافق معنى هذه الآيات . ثالثاً ، يدل المصراع الأخير على كون قائله متمسكاً بالسنة وقد قيل إن ابن العربي السترم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حتى أودى في ذلك ، وله كتاب « الرد على من خالف السنة من ذوي البدع والالحاد » . قاله ابن بشكوال والمقرئ . أما المد بين العين والراء في الكتابة فلقصد إملاء الفراغ المتبق في آخر السطر حيث وقع ، وليس هو بالسين كما يوهم . وأما كتابة « بن » بما يشبه الياء المفردة فن عادة الكتاب في نظائره . لم يبق إلا إشكال جعل العين فاء ، فلا يبعد أنه من تصحيف الكاتب .

(٥٠٦) وكم قلت : « يا قوم ! أنتم على » شفا جُرْفٍ من كتاب « الشفا » ،

فلياً استهانوا بتبنيها » رجعنا إلى الله حتى كفى

فماتوا على دين رُسُطائسٍ » وعشنا على ملة المصطفي

إنكار العلماء
على الغزالي

وكلامه في « مشكوة الأنوار » وفي « كيمياء السعادة » هو قول هؤلاء ولهذا يذكر أن

« صاحب الرياضة قد يسمع كلام الله كما سمعه موسى بن عمران عليه السلام » ،

وأمثال هذه الأقاويل التي أنكرها علماء المسلمين العارفين بما جاء به الرسول من الكتاب

والسنة من الطوائف كلها - من أصحاب الشافعي ومالك وأبي حنيفة وأحمد بن

حنبل ، والصوفية المحققين المتبعين للرسول ، وأهل الحديث ، ونظار أهل السنة .

انتصار
المصنف
للغزالي في
الحق

وقد أنكر عليه طائفة من أهل الكلام والرأي كثيراً مما 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 .

لا يمكن أحدا
معرفة الغيب
بنفسه

لكن لا بد من الاعتصام بالكتاب والسنة في العلم والعمل ، ولا يمكن أن أحداً

بعد الرسول يعلم ما أخبر به الرسول من الغيب بنفسه بلا واسطة الرسول ، ولا يستغنى

أحد في معرفة الغيب عما جاء به الرسول . وكلام الرسول مبين الحق بنفسه ، ليس كشف

أحد ولا قياسه عياراً عليه . فوافق كشف الانسان وقياسه واقفه ، وما لم يكن

كذلك خالفه . بل ما يسمى « كشفاً » و « قياساً » هو مخالف للرسول . فهذا قياس

فاسد وخيال فاسد ، وهو الذي يقال فيه « نعوذ بالله من قياس فلسفي وخيال صوفي » .

والانسان قد يصنئ نفسه ويلقي الشيطان في نفسه أشياء ، فان لم يعتصم بالذكر المنزل

وإلا اقترن به الشيطان ، كما قال تعالى : ومن يعيش عن ذكر الرحمن يُنْقِضْ لَهُ شَيْطَاناً

فهو له قرين - الزخرف ٤٣ : ٣٦ ، وقوله : فمن اتبع هُداى (٥٠٧) فلا يَضِلُّ ولا

يُشْفِقُ - طه ٢٠ : ١٢٣ .

الفرق بين طرق متكلمي الاسلام وطرق المناطقة الفلاسفة

فان قيل : ما ذكره أهل المنطق من حصر طرق العلم يوجد نحو منه في كلام متكلمي

المسلمين ، بل منهم من يذكره بعينه إما بعباراتهم وإما بتغيير العبارة ، قيل : الجواب من وجهين .

أحدهما : أن ليس كل ما يقوله المتكلمون حقاً . بل كل ما جاء به الرسول فهو ليس كل ما يقوله المتكلمون حقاً . وما قاله المتكلمون وغيرهم مما يخالف ذلك فهو باطل . وقد عرف ذم السلف والأئمة لأهل الكلام المحدث المشتمل على الباطل المخالف للكتاب والسنة . وقد بسط الكلام عليهم في غير هذا الموضع . ومرة 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 بالارشاد والهداية إلى الأدلة التي بها يعرف الحق ، وينظر العاقل في تلك الأدلة التي أرشد الرسول إليها ودل عليها .

الثاني أن يقال : متكلموا الاسلام لم يسلكوا طريق هؤلاء الفلاسفة . فانه ليس فيهم أحد يحصر طرق العلم حصراً يدخل فيه الأنبياء كما فعل هؤلاء حيث جعلوا ما علمه الأنبياء داخلاً في طريقهم ، فجعلوا النبوة من جنس ما يكون لبعض الناس إذا كان فيه ذكاء وزهد . بل المتكلمون متفقون على أن النبي يعلمه الله بما لا يعلم به غيره بمشيئة الرب وقدرته . 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 يقدر أن الله لا يعلم الجزئيات ، ولا أن الله ليس بقادر مختار ، ولا أن الافلاك قديمة أزليه ، ولا من ينكر معاد الأبدان ، ولا من يقول إن ملائكة الله مجرد ما يتخيل في النفوس كما يتخيل للنائم ، ولا كلام الله (٥٠٨) مجرد ما يتخيل في النفوس من الأصوات ، ولا من يقول إن ما يعلمه الأنبياء من الغيب إنما يفيض على نفوسهم من النفس الفلكية ،

ولا يجعل أحدهم « اللوح المحفوظ » هو النفس الفلكية .

ولا يقول أحد منهم إن شيئاً غير الله أبدع ما سواه كما يقوله هؤلاء : إن « العقل الأول » أبدع كل ما سواه من الممكنات ، ويسمّيه من ينتسب إلى الاسلام منهم « القلم »^٢ ، ويظنون أن الحديث المروي « 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 يقدرون عليه هم وأمثالهم من الطرق ، وليست من جنسها عندهم ، بخلاف المتفلسفة . فإن النبي عندهم من جنس غيره من الأذكيا الزهاد لكنه قد يكون أفضل ، والنبوة عندهم جزء من الفلسفة . وهذا هو الضلال العظيم . فإن الفلسفة كلها لا يصير صاحبها في درجة اليهود والنصارى بعد النسخ والتبديل ، فضلاً عن درجتهم قبل ذلك ، فضلاً عن درجة المؤمنين — أهل القرآن كالصحابة والتابعين ، فضلاً عن درجة واحد من الأنبياء ، فضلاً عن الرسل ، فضلاً عن أولى العزم منهم ، بل عاتمة أذكيا الناس وأزهد الناس أن يكون مُشبهها للتابعين بإحسان (٥٠٩) للسابقين الأولين .^{١١}

فأما درجة السابقين الأولين كآبي بكر وعمر فتلك لا يبلغها أحد . وقد ثبت في الصحيحين عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « قد كان في الأمم قبلكم مُحدّثون ، فإن

درجة
السابقين
الأوليين

١ — شيئاً : في الأصل « شيء » .

٢ — القلم : في الأصل « العلم » .

٣ — تقدم بيان المصنف لهذا الحديث الموضّع بالبسط 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 عليّ: «كنّا نتحدث أن السكينة تنطق على لسان عمر^٣». وفي الترمذى 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 ردّه. ولهذا قد رجع عمر عن أشياء، وكان الصحابة يناظرونه ويحتجون عليه، فإذا ثبتت له الحجّة 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 يأمرّون أهل

العارفون
يأمرّون
بلزوم
الكتاب
والسنة

١ — أخرجه البخارى في فضائل الأصحاب عن أبي هريرة، وألفظه «لقد كان فيما قبلكم من الأمم محدثون، فإن يكن في أمتي أحد فإنه عمر». وأخرجه عن عائشة مسلم، والترمذى، والنسائى. والمحدث — بفتح الدال المشددة — هو الملقم، وهو من ألقى في روعه شيء من قبل الملائكة الأعلى فيكون كالذى حدثه غيره به؛ وقيل من يجرى الصواب على لسانه من غير قصد؛ وقيل مكلم، أى تكلمه الملائكة بغير نبوة. قاله الحافظ في الفتح. وقد ذكر شرح المصنف لهذا الحديث وما يتعلق بمرتبة التحديث العلامة ابن القيم رح في مدارج السالكين، ج ١، ص ٢٢.

٢ — أخرجه الترمذى وأحمد من حديث ابن عمر، وفيه «جعل» بدل «ضرب». قال الحافظ: وأخرجه أيضاً أحمد من حديث أبي هريرة، والطبرانى من حديث بلال، وأخرجه في الأوسط من حديث معاوية.

٣ — رواه الطبرانى في الأوسط، وإسناده حسن. قاله الهيثمى في «مجمع الزوائد». وذكره أبو الفرج ابن الجوزى في «سيرة عمر بن الخطاب»، ط. مصر سنة ١٩٣١ م، ص ٢١٢، من غير وجه، عن الشعبي، وزر بن حبيش، وعمر بن ميمون، وطارق بن شهاب، كلهم عن علي رضي الله عنه.

٤ — القطعة الثانية فقط أخرجها أحمد، والترمذى في المناقب، من حديث عقبة بن عامر، وألفظها «لو كان (من) بعدى نبي لكان عمر بن الخطاب». وأخرجه أيضاً ابن حبان، والحاكم. وأخرجه الطبرانى في الأوسط من حديث أبي سعيد.

• — الصديق: في الأصل والتصديق.

القياس المقام الرابع - الوجه الرابع عشر: كون معار الولاية لزوم الكتاب والسنة ٥١٥

القلوب - أرباب الزهد، والعبادة، والمعرفة، والمكاشفة - بازوم الكتاب والسنة. قال الجُنَيْد 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 كَسَمُّرٌ بقلبي النكتة من نكت القوم فلا أقبلها إلا بشاهدين - الكتاب والسنة». وقال أيضاً: «ليس لمن أُلِّه شَيْئاً من الخير أن يفعله حتى يسمع فيه بأثر». وقال أبو عثمان النيسابوري: «من أتمر السنة على نفسه قولاً (٥١٠) وفعلًا نطق بالحكمة، ومن أتمر الهوى على نفسه نطق بالبدعة. فان الله يقول: وإن تطيعوه تهتدوا - الدور ٢٤: ٥٤». وقال آخر: «من لم يستهم خواطره في كل حال فلا تعدّه في ديوان الرجال».

قصة أبي
مع صاحب

حديث
البصافي في
القبلة

وقيل لأبي يزيد البسطامي: «قد قدم شيخ من أصحابك». فذهب ليزوره، فرآه قد بصق في القبلة، فقال: «ارجعوا بنا! هذا رجل لم يأتئمه الله على أدب من آداب الشريعة فكيف يأتئمه 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 قبلة كان لها مسجد - فجاء النبي صلى الله عليه وسلم فرأى بصاقاً في القبلة، فقال: «من فعل هذا؟» فذكروا الإمام، فتهاهم أن يصلوا خلفه. فلما جاء يؤثّمهم 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.

تعدّد
أخبار الرسول

وقال غير واحد من الشيوخ والعلماء^٤: «لو رأيتم الرجل يطير في الهواء ويمشي

١ - أبو عثمان النيسابوري: هو الزاهد الكبير أبو عثمان الحيري. سعيد بن إسماعيل بن سعيد بن منصور. شيخ نيسابور وواعظها وكبير الصوفية بها. قيل لأنه 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» ر، الشذرات.

٢ - إماماً: في الأصل «إمام» بالرفع. - أخرجه أبو داود وابن حبان في العلوة من حديث السائب بن خالد من غير هذا الوجه. وله أصل في الصحيحين.

٤ - منهم الشيخ أبو يزيد البسطامي، فقد ذكر عنه ابن خلكان في ترجمته حلّ نحو هذا القول. وغيره أكرم الحافظ ابن القيم رح من أقوال راحل الصوفية في هذا الباب في «مدارج السالكين» ج ٣. ص ١٧٨-١٧٩.

على الماء فلا تغترّوا به حتى تنظروا وقوفه عند الأمر والنهي . . . ومثل هذا كثير في كلام المشائخ 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 متابعته . وهم كلهم متفقون على أنه لا طريق للعباد إلى الله إلا باتباع الوسطة الذي بينهم وبين الله ، وهو الرسول .

٥

ولكن دخل في طريقهم أقوام يبدع وفسوق وإلحاد . وهؤلاء مذمومون عند الله وعند رسوله وعند أولياء الله المتقين ، وهم صالحوا عبادته . 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 .

معيار الولاية
عند المتصوفة

٥١١ ١٠

وتكلم ابن سينا في «إشارات» على «مقامات العارفين»^٢ . وقال الرازي في شرحه : «هذا الباب أجل ما في الكتاب ، فإنه رتب علم الصوفية ترتيباً ما سبقه إليه من قبله ولا يلحقه من بعده» . وهذا الذي قاله الرازي قاله بحسب معرفته ، فإنه لم يكن عارفاً بطريق الصوفية العارفين المتبعين للكتاب والسنة . ولعله قد رأى من صوفية وقته وفيه من الجملالات 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 أثبتته والبقاء

كون الفناء
عن شهود
السوى نقصاً
لا غاية

١ — متصوفون : كذا بالأصل ، ولعله : يصفون . . .

٢ — هو النمط التاسع من قسم الإلهيات من «الإشارات» لابن سينا .

٣ — قد شرح العلامة ابن القيم رح مقام الفناء بكل بسط ، مع ذكر أقسامه ومراتبه وعدوّه ومذمومه ومتوسّطه ، في موضعين من كتابه الكبير «مدارج السالكين» ، وهما ج ١ ، ص ٧٩-٩١ ، وج ٢ ، ص ٢٢٦-٢٤٦ .

به . وهذا لو كان سالكه يؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ، ويفعل ما أمر الله به ويتقضى عما نهى الله عنه ، فيسلك سلوك أتباع الرسل ، لكانت هذه الغاية سلوكاً ناقصاً عند أئمة العارفين . فان « الفناء » الذى أثبتته إنما هو « الفناء عن شهود السوى » ، وكذلك من اتبعه مثل ابن الطفاليل المغربى صاحب رسالة « حى بن يقظان » ، وأمثاله . وهذا « فناء عن ذكر السوى وشهوده وخطوره بالقلب » . وهذا حال ناقص يعرض لبعض السالكين ، ليس هو الغاية ، ولا شرطاً فى الغاية .

كون الفناء عن
عبادة السوى
هى الغاية

بل الغاية « الفناء عن عبادة السوى » . وهو حال إبراهيم ومحمد الخليلين صلى الله عليهما وسلم تسليماً . فانه قد ثبت فى الصحاح عن النبي صلى الله عليه وسلم من غير وجه أنه قال : « إن الله اتخذنى خليلاً كما اتخذ إبراهيم خليلاً »^١.

حقيقة الفناء
المحمود

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 لى من الصالحين — الصفات ٢٧ : ١٠٠ . قال

٥١٢

الذبيح هو
إسماعيل

١ — ابن الطفاليل : هو أبو بكر ، بالأفرينجى محرفاً (Abubacer) (أو أبو جعفر) محمد بن عبد الملك بن محمد بن محمد بن الطفاليل القيسى ، أو الأندلسى ، الفيلسوف الطيب 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 الأوتلاطونية الجديدة فى صورتها الاسلامية ، نشرها بوكوك (Pococke) سنة ١٦٧٩ 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 ، واقفاً : « إني أرى 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 .

الله: فَبَشَّرْنَاهُ بِغُلَامٍ حَلِيمٍ - الصفات ٧٣: ١٠١ - والغلام الحليم إسماعيل. وأما إسحق فقال فيه: فَبَشَّرْنَاهُ بِغُلَامٍ عَلِيمٍ^١ 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 - الصفات ٣٧: ١١٢.

٥ والمقصود هنا أن الله أمر الخليل بذبح ابنه - بكره - امتحاناً له وابتلاء ليخرج من قلبه محبة ما سوى الله ليتيم 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 فمن شهد ما سواه مخلوقاً له - آية له - وشهد ما فيه من آياته كان أكمل ممن لم يشهد هذا.

اضل شهود
السوى مخلوقاً
له وآية له

وهؤلاء قد يبلغ بهم الأمر إلى أن يروا أن شهود الذات مجردة عن الصفات هو أعلى مقامات الشهود. وهذا من جهلهم. فإن الذات المجردة عن الصفات لا حقيقة لها في الخارج، وليس ذاك رب العالمين. ولكن هم في أنفسهم جرّدوها عن الصفات وشهدوا مجرد (٥١٣) الذات، كما يشهد الإنسان تارة علم الرب وتارة قدرته. فهؤلاء شهدوا مجرد ذات مجردة. فهذا في غاية النقص في معرفة الله والإيمان به. فكيف يكون هذا غاية؟ ومنهم من ينظر هذا شرطاً في السلوك، وليس كذلك. بل السابقون الأولون أكمل الناس ولم يكن مثل هذا يخطر بقلوبهم، ولو ذكره أحد عندهم لذموه وعابوه.

شهود مجرد
كون الذات
نقصاً

٥١٣ ١٥

الفرق بين شهود الخلق وشهود الشرع

٢. ومن جعل من الصوفية هذا «الفناء» غاية وقال إنه يغني عن شهود فعل الرب حتى لا يستحسن حسنة ولا يستقبح سيئة فهذا غلط عند أئمة القوم. وأصحاب هذا «الفناء»

١ - كذا في الأصل، ولم يرد في التنزيل آية هكذا. والوارد هو قوله: إِنَّا نَبْشُرُكَ بِغُلَامٍ عَلِيمٍ - الحجر ١٥: ٥٣ وقوله: وَبَشَّرُوهُ بِغُلَامٍ عَلِيمٍ - الناريات ٥١: ٢٨.

وصية الجارية
لأصحابه

يسمون هذا اصطلاحاً ، و « محوياً ، و « جمعاً » . وكان الجنيد - رضى الله عنه -
لما رأى طائفة من أصحابه وصلوا إلى هذا أمرهم بالفرق الثانى ، وهو أن يفرقوا بين
المأمور والمحذور ، وما يحبه الله وما يسخطه ، حتى يحبوا ما أحب ويغضوا ما أبغض .
وإلا فاذا شهدوا خلقه لكل شىء ولم يشهدوا إلا هذا الجمع استوت الأشياء كلها فى
شهودهم لشمول الخلق والمشيئة والقدرة لكل شىء . وهذا شهود لقدره ، لا لشرعه ودينه .
فلم يبق فى قلوبهم حب لما يحبه وبغض لما يبغضه ، وموالاة لما يواليه ومعاداة لما يعاديه ،
وكانوا بمن أنكر عليهم سبحانه بقوله : أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين
فى الأرض ؟ أم نجعل المتقين كالفجار - ص ٢٨ : ٢٨ . وقال فيهم : أم حسب الذين
اجترأوا السَّيِّئَاتِ أن نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات سواء محياهم ومماتهم
سواء ما يحكمون - الجانية ٤٥ : ٢١ . وقال : أفجعل المسلمين كالمجرمين ؟ ما لكم
كيف تحكمون - القلم ٦٨ : ٣٦ .

أصل
الولاية
والعداوة
الحب
والبغض
١٥

ونفس ولاية الله مخالفة لعداوته . وأصل الولاية والعداوة الحب (٥١٤) والبغض .
فأولياء الله هم الذين يحبون ما أحب ويغضون ما أبغض ، وأعداؤه الذين يبغضون ما
يحب ويحبون ما يبغض . وقد قال تعالى : لا تجد قوماً يؤمنون بالله واليوم الآخر
يوادُّون من حادَّ الله ورسوله ولو كانوا آباءهم أو أبناءهم أو إخوانهم أو عشيرتهم
أولئك كتب فى قلوبهم الايمان وأتيدهم بروج منه - المجادلة ٥٨ : ٢٢ . وقال تعالى :
فسوف يأتى الله بقوم يحبهم ويحبونه أذلة على المؤمنين أعزَّة على الكافرين
يجاهدون فى سبيل الله ولا يخافون لومة لائم - المائدة ٥ : ٥٤ . وقال : إن كنتم
تحبُّون الله فاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ - آل عمران ٣ : ٣١ .

الحديث
القديم
عادى لى ولداً
من التميميين
الفراتيين
والنواقل

فمن لم يشهد بقلبه إلا خلقه الشامل ومشيئته العامة وربوبيته الشاملة لكل شىء لم
يفرق بين وليه وعدوه ، ولم تتميز عنده الفرائض والنوافل وغيرها . وقد ثبت فى
صحيح البخارى عن أبى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم قال : يقول الله : « من
عادى لى ولياً فقد بارزنى بالمحاربة . وما تقرب إلى عبدى بمثل ما افترضت عليه .

ولا يزال عبدي يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه . فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به ، وبصره الذي يبصر به ، ويده التي يبطش بها ، ورجله التي يمشي بها . فبى يسمع ، وبى يبصر ، وبى يبطش ، وبى يمشى . ولئن سألتى لآعطينه ، ولئن استعاذنى لأعذنه وما ترددت عن شيء أنا فاعله ترددى عن قبض نفس عبدي المؤمن — يكره الموت وأكره مساءته ، ولا بد له منه .^١

٥١٥
الفرق الالهى
والفرق
الانسانى

فالنظر إلى (٥١٥) القدر فقط لا يفرق بين مأمور ومحذور سواء كان فرضاً أو نفلاً . وهو مع هذا لا بد لنفسه أن تميل إلى شيء وتنفر عن شيء ، فان خلوا الحى عن الارادة مطلقاً محال . فان لم يحب ما يحبه الله ويغض ما يغضه أحب ما تحبه نفسه وأبغض ما تبغضه نفسه . فيخرج عن الفرق الالهى النبوى — الذى هو حقيقة قول « لا إله إلا الله ، وحقيقة دين الاسلام — إلى الفرق الانسانى الشيطانى .

١٠

ثم هؤلاء صاروا فرقة . أما ابن سينا وأمثاله من الملاحدة فانهم يأمرون 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 .

كون عدم
التفريق
إلحاداً

بل الغناء المحمود عند العارفين هو تحقيق شهادة أن لا إله إلا الله . فلا يشهد لمخلوق شيئاً من الالهية . فيشهد أنه لا خالق غيره ، ويشهد أنه لا يستحق العبادة غيره ، ويتحقق بحقيقة قوله : إياك تعبد وإياك نستعين — الفاتحة ١ : ٤ ، وقوله : فاعبدوه وتوكل

الغناء المحمود
تحقيق إياك
تعبد وإياك
نستعين

١ — تفرد باخراج هذا الحديث القدسى البخارى دون بقية أصحاب الكتب . وقد روى من وجوه آخر لا تخلو كلها عن مقال . فأخرجه أحمد ، وابن أبى الدنيا ، وأبو نعيم ، والبيهقى ، عن عائشة ؛ والطبرانى ، والبيهقى ، عن أبى أمامة ؛ والاسماعيلي عن على ؛ والطبرانى عن ابن عباس ؛ وأبو يعلى ، والبزار ، والطبرانى ، عن أنس ؛ والطبرانى عن حذيفة مختصراً ؛ وابن ماجه ، وأبو نعيم ، عن معاذ بن جبل مختصراً ؛ وأحمد ، وأبو نعيم ، عن وهب بن منبه مقطوعاً — عن « فتح البارى » . وهذا اللفظ يختلف عن لفظ البخارى فى مواضع ، وليس فيه « فبى يسمع ، وبى يبصر ، وبى يبطش ، وبى يمشى » . وقد شرحه الحافظ ابن القيم رح فى « الجواب الكافى » ط . ١٣٤٦ هـ ، ص ٢٤٩-٢٥٣ . وهو الحديث الثامن والثلاثون من شرح خمسين حديثاً ، للحافظ ابن رجب الحنبلى .

عليه - هود ١١ : ١٢٣ . وإلا فإذا شهدت أنه المستحق للعبادة مع رؤيتك نفسك لم تشهد حقيقة « إياك نستعين » ، وإذا شهدت حقيقة أنه الفاعل لكل شيء ولم تشهد أنه المستحق للعبادة دون ما سواه وأن عبادته إنما تكون بطاعة رسوله لم تشهد حقيقة « إياك نعبد » . وإذا تحققت بقوله « إياك نعبد وإياك نستعين » تحققت بالفناء في التوحيد الذي بعث الله به رساله وأنزل به كتبه . قال الله تعالى : واذكُرْ أَنَّمْ رَبُّكَ وَتَبَيَّنَ لَهُ تَبَيُّنًا ۖ رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَاتَّقُوهُ وَكَيْلًا - الزمر ١٧٨ و ١٧٩ . وقال تعالى : فاعبدوه وتوكلوا كل عليه - 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 متاب - الرعد ١٢ : ٢٠ .

ولهذا لما سلك ابن عربي وابن سبعين وغيرهما هذه الطريق الفاسدة أوردتهم ذلك « الفناء عن وجود سوى » . فجعلوا الموجود واحداً ووجود كل مخلوق هو عين وجود الحق . وحقيقة « الفناء » عندهم أن لا يرى إلا الحق . وهو الرائي والمرئي ، والعابد والمعبود ، والذاكر والمذكور ، والناكح والمنكوح . والامر الخالق هو الامر المخلق . وهو المتصف بكل ما يوصف [به] الوجود من مدح وذم . وعباد الأصنام ما عبدوا غيره ، وما ثم موجود مغاير له ألينة عندهم . وهذا منتهى سلوك هؤلاء الملحدين .

فحقيقته قول فرعون ، لأن فرعون كان في الباطن عالماً بأن ما يقوله باطل ، وكان جاحداً مريداً للعلو والفساد . ولهذا جحد وجود الصانع بالكلية . وأما هؤلاء المجتهدين 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 مبانياً له . ولهذا أمر ببناء الصرح ليكذب موسى بزعمه أن للعالم إلهاً فوقه . قال تعالى : وقال فرعون

يُسْهَمَانِ ابْنِ لِي صَرْحاً لَعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ ۝ أَسْبَابَ السَّمَوَاتِ فَأَطَّلِعُ إِلَى اللَّهِ
مُوسَى وَإِنِّي لِأَظُنُّهُ كَاذِباً ط وَكَذَلِكَ زَيْنَ فِرْعَوْنَ سَوْءَ عَمَلِهِ وَصُدَّ عَنْ
السَّبِيلِ ط وما كيد فرعون إلا في تباب - الفافر ٤٠ : ٣٦ و ٣٧ . وقال تعالى : وقال
فرعون يَأْتِيهَا الْمَالُ مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي ۚ فَأَوْقِدْ لِي يَسْهَامُنْ عَلَى الطِّينِ
فَأَجْعَلْ لِي صَرْحاً لَعَلِّي أُطَّلِعَ إِلَى إِلَهِ مُوسَى وَإِنِّي لِأَظُنُّهُ مِنَ الْكَاذِبِينَ ۝ واستكبر
هو وجنوده في الأرض بغير الحق وظنوا أنهم إلينا لا يرجعون ۝ فأخذناه وجنوده
فَنَبَذْنَاهُمْ فِي الْيَمِّ ۚ فَانْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ ۝ (٥١٧) وجعلناهم أُمَّةً يَدْعُونَ
إِلَى النَّارِ ۚ وَيَوْمَ الْقِيَمَةِ لَا يُنصَرُونَ ۝ وَأَتَّبَعْنَاهُمْ فِي هَذِهِ الدُّنْيَا لَعْنَةً ۚ وَيَوْمَ الْقِيَمَةِ
هُمْ مِنَ الْمَقْبُوحِينَ - القصص ٢٨ : ٤٢-٣٨ .

٥١٧

وأكثر هؤلاء الملاحدة القائلين بوحدة الوجود يقولون إن فرعون أكل من
موسى ، وإن فرعون صادق في قوله « أنا ربكم الأعلى » ، لأن الوجود فاضل
ومفضل ، والفاضل يستحق أن يكون ربّ المفضل . ومنهم من يقول : مات
مؤمناً ، وإن تغريقه كان ليغتسل غسل الاسلام . فانهم مع قولهم بأن الوجود واحد
قد يقولون إما بقول بعضهم : إن الثبوت غير الوجود ، وإن ماهيات الممكنات ثابتة ،
وإن وجود الحق قاضي عليها ، كما يقول ذلك ابن عربي وغيره ؛ وإما أن يفرق بين
المطلق والمعين ، كما يقوله صاحبه القانوني ؛ وابن سبعين قوله قريب من هذا . وقد
بسط الكلام عليهم في غير هذا الموضع ، وإنما ذكرنا هنا لأن هؤلاء هم آخر مراتب
فلاسفة الصوفية الذين يقولون إنهم أهل التحقيق والعرفان ، وكل من سواهم عندهم
ناقص بالنسبة إليهم . وقد رأيت من هؤلاء غير واحد .

أقوالهم
الخرافية في
فرعونترتيب
طبقات الناس
عندهم

وهم يرتبون الناس طبقات ، أدناها عندهم الفقيه ، ثم المتكلم ، ثم الفيلسوف ، ثم
الصوفي - أي صوفي الفلاسفة ، ثم المحقق . ويجعلون ابن سينا وأمثاله من الفلاسفة
في الثانية ، وأبا حامد وأمثاله من الصوفية من العشرة ، ويجعلون المحقق هو الواحد .

القياس المقام الرابع — الوجه الرابع عشر : مقالات الفلاسفة لم يذهب إليها أحد من المسلمين ٥٢٣

ولهذا ذكر ابن عربي في « الفتوحات » له أربع عقائد . الأول : 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 يعظمه ابن سينا . وبعده المحقق .

وهؤلاء ليسوا مسلمين ، ولا يهوداً ، ولا نصارى ، بل كثير من المشركين أحسن حالاً منهم . وهؤلاء أئمة النظائر المتفلسفة وصوفيّتهم وشيعتهم كان من أسباب تسلطهم وظهورهم هو بدع أهل البدع ، من الجهميّة ، والمعتزلة ، والرافضة ، ومن نحّا نحوهم في بعض الأصول الفاسدة . فإن هؤلاء اشتهر كواهم وأولئك الملاحدة في أصول فاسدة يجعلونها قضايا عقلية صادقة ، وهي باطلة كاذبة مخالفة للشرع والعقل .

مقالات للفلاسفة لم يذهب إليها أحد من طوائف المسلمين

ثم أراد هؤلاء المتكلمون الرد عليهم في إلحادهم الظاهر الذي يظهر فيه مخالفتهم للمسلمين ، مثل القول بقدم العالم ، وإنكار علم الله بالجزئيات ، والقول بانكار المعاد . وهذه الثلاثة هي التي يكفّرهم بها أبو حامد الغزالي في « تهافت الفلاسفة » . وطائفة يقولون : إن سائر أقوالهم الباطلة هي البدع التي ذهب إليها بعض أهل الكلام . كانكار الصفات . وليس الأمر كما قاله هؤلاء ، بل مقالاتهم التي لم يذهب إليها أحد من

طوائف المسلمين — لا أهل البدعة ولا أهل السنة — كثيرة ، مثل قولهم في النبوات ، والملائكة ، وكلام الله ، وقولهم في الشفاعة ، وإنكار مشيئة الله وقدرته . وليس هذا من لوازم القول بقدم العالم ، بل في القائلين بذلك من يقول « إن الله يفعل بمشيئته وقدرته » كأحد القولين الذين ذكرهما أبو البركات واختاره . وكذلك ما يقولونه

في الملائكة إنها مجرد ما يتخيّل في النفوس ، أو إنها العقول ، (٥١٩) وإن الواحد منها أبدع كل ما سواه ، وإن العقل الفعّال هو المدير لكل ما تحت الفلك . وإن الوحي على

١ — إليها : في الأصل ، إليه .

الأنبياء إنما يجيء منه ، وإنه منتهى معاد الأنفس .

شناعة
إنكارهم
لقدرة الله
ومشيئته

فإنكارهم لقدرة الله ومشيئته 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 ثلاثة نفر — قرشيّان وثقفني ، أو ثقفيان وقرشي — 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 » . فأُنزل 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 ١٠ — فصلت ٤١ : ٢٢ و ٢٣ . وهؤلاء كانوا يقرّون 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 يجهلون أن الله خلق كل شيء بمشيئته وقدرته ، بل كان هذا من أظهر الأمور وأعرفها عند عامة المسلمين ، بل وعامة المشركين الذين كانوا يعبدون الأصنام ، وهم كفار ، وهم مشركون ، وهم الذين قاتلهم النبي صلى الله عليه وسلم ، وهم أول من يتناوله ذم القرآن للمشركين . ومع هذا فكانوا مقرّين بأن الله خلق السموات والأرض وما بينهما ، وخلق كل شيء بقدرته ومشيئته . فكانوا أحسن حالا من هؤلاء الفلاسفة (٥٢٠) في الإقرار بأن الله خالق كل شيء وربّه ومليكه ، وأنه خلق الأشياء بمشيئته وقدرته .

٥٢٠

فإن هؤلاء حقيقة قولهم أنه لم يخلق شيئاً . ومتمّدهم 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

قول أرسطو
وابن سينا
في الله

١ — أخرجه الشيخان ، والترمذي ، وأحمد ، في التفسير ، من حديث عبد الله بن مسعود ، وهذا اللفظ أشبه بلفظ الترمذي .

أنه مخالف لضرورة العقل ، إذ يثبتون 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 وجوبه بنفسه ، فيجعلون الواجب بنفسه مفتقراً إلى غيره . وهذا بما ينكره متأخروهم ، كابن سينا وأمثاله .

وكذلك القائلون بالعلّة الموجبة ، كابن سينا ، وابن رشد ، والسهروردي ، وغيرهم ، فقولهم أن حقيقة قولهم أنه شرط في وجود الممكنات لا مبدع لها ولا فاعل فانهم لا يثبتون للحوادث محدثاً أصلاً في نفس الأمر ، إذ الفلك عندهم يمكن له مبدع ، وهو متحرك باختياره كما يتحرك الانسان باختياره ، وله نفس فلكية كما للانسان نفس . وليس عندهم فوقه شيء (٥٢١) يحدث عنه شيء .

٥٢١

اقول بأن
الفلك معلوم

١٥

وإن قالوا « إنه معلول » فقولهم في الفلك أقبح من قول القدرية في أفعال الحيوان . فإن القدرية يقولون : إن الله خلق الحيوان بقدرته ومشيته . فجعل له قدرة تصالح للضدين ، فهو يحدث إرادته وأفعاله بقدرته ومشيته . وهؤلاء لا يجعلون الفلك مخلوقاً في الحقيقة وإن قالوا « هو معلول » . ولو جعلوه مخلوقاً فعندهم هو متحرك حركة إختيارية نفسانية بمشيئة وقوة فيه ، وليس فوقه شيء يحدث هذه الحركة ولا يفعلها . وإنما الفلك متحرك للتشبه بالأول لاستخراج أيونه وأوضاعه ، إذ هي غاية كماله .

٢٠

وإن قالوا « إن حركته تصدر عن الأول » فكلام لا حقيقة له . فانهم وكل عاقل يعلم أن الشيء البسيط الذي هو على حال واحدة أزلاً وأبدأ لا يحدث عنه شيء . فضلاً عن حوادث مختلفة . ويعلمون أن المتغيرات لا تصدر عن بسيط أبية . وهذا كله مبسوط في غير هذا الموضع .

والمقصود هنا التنبيه على أن الكفر الذى يوجد فيهم قولاً وفعلًا أعظم من كفر اليهود والنصارى ومشركى العرب الذين هم أول من بعث إليه النبي صلى الله عليه وسلم ونزل فيه القرآن بكفره واستحقاقه النار.

كون كفرهم
اعظم من
كفر غيرهم

الشفاعة الشركية المنقبة والشفاعة الشرعية الثابتة

ومن ذلك أن أولئك المشركين كانوا يجعلون ما يشركون به شفعاء يشفعون لهم إلى الله والله يقبل شفاعتهم — وهو سؤالهم ودعائهم — بقدرته ومشيتته ، كما ذكر الله ذلك في مواضع من كتابه . فقال تعالى : وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُهُمْ وَلَا يَضُرُّهُمْ وَيَقُولُونَ هَؤُلَاءِ شَفَعَاءُنَا عِنْدَ اللَّهِ ۖ قُلْ أَتَدْعُونَ اللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي السَّمٰوٰتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ — يونس ١٠ : ١٨ .

٥

(٥٢٢) ولهذا نفى الله شفاعة أحد إلا بأذنه في غير موضع من القرآن . بقوله : **مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ** — البقرة ٢ : ٢٥٥ . وقوله : **وَأَنْذِرْ بِهِ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْ يُحْشَرُوا إِلَىٰ رَبِّهِمْ لَيْسَ لَهُم مِّنْ دُونِهِ وَلِيٌّ وَلَا شَفِيعٌ** — الأنعام ٦ : ٥١ . وقال : **وَذَرِ الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَعِبًا وَلَهْوًا وَغَرَّتْهُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَذَكَرَ لَهُ أَنْ تَنْبَسِلَ** — أى تحبس وتؤخذ وترتهن — **نَفْسٌ بِمَا كَسَبَتْ لَيْسَ لَهَا مِن دُونِ اللَّهِ وَلِيٌّ وَلَا شَفِيعٌ وَإِنْ تَعْدِلْ كُلَّ عَدْلٍ لَا يُؤْخَذُ مِنْهَا أُولَٰئِكَ الَّذِينَ أُبْسِلُوا بِمَا كَسَبُوا** ١٥ **لَهُمْ شَرَابٌ مِّنْ حَمِيمٍ وَعَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ** — الأنعام ٦ : ٧٠ . وقال : **اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوٰى عَلَى الْعَرْشِ مَا لَكُمْ مِّنْ دُونِهِ مِن وَلِيٍّ وَلَا شَفِيعٍ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ** — السجدة ٢٢ : ٤ . وقال تعالى : **وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمٰنُ وَلَدًا سُبْحٰنَهُ ۚ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ ۚ لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهٖ يَعْمَلُونَ ۚ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يَحِيطُونَ إِلَّا بِمَا نَازِلٌ وَهُوَ مِنَ خَشِيتِهِ مُسْتَفِيقُونَ ۚ وَمَن يَقُلْ مِّنْهُمْ إِنِّى إِلَهٌ مِّن دُونِهِ فَذٰلِكَ نَجْزِيهِ جَهَنَّمَ كَذٰلِكَ نَجْزِي الظّٰلِمِينَ** — الأنبياء ٢١ : ٢٦-٢٩ . وقال تعالى : **قُلِ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ**

٥٢٢ نفي
الله الشفاعة
إلا بأذنه

١٥

٢٠

من دون الله لا يملكون مثقال ذرّة في السموات ولا في الأرض وما لهم فيها من شرك وما له منهم من ظهير ٥ ولا تنفع الشفاعة عنده إلا لمن أذن له - سبأ : ٢٤ : ٢٢ و ٢٣ . وقال تعالى : وكم من مَلَكٍ في السموات لا تُغْنِي شَفَعَتُهُمْ شَيْئاً إلا من بعد أن يأذن الله لمن يشاء ويرضى - النجم ٥٢ : ٢٦

اتخاذ
المشركين
شفعا ٢٢٥
يقربونهم
إلى الله

فهذه الشفاعة التي نفاها القرآن تتضمن نفى ما كان يقول 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 نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى - الزمر ٢٩ : ٢٣ . أى يقولون : ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى . ذكر سبحانه هذا بعد قوله : تنزيل الكتب من الله العزيز الحكيم ٥ إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ فَاعْبُدِ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ ٥ أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ ٥ والذين اتخذوا من دونه أولياء ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى ٥ إن الله يحكم بينهم في ما هم فيه يختلفون ٥ إن الله لا يهدي من هو كاذب ٥ ككفار - الزمر ٢٩ : ١-٣ .

ذكر التوحيد
الخالص من
سورة الزمر

وقال في هذه السورة : أَلَيْسَ اللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ ٥ وَيُخَوِّفُونَكَ بِالَّذِينَ مِنْ دُونِهِ ٥ وَمَنْ يَضِلَّ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ ٥ وَمَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ مُضِلٍّ ٥ أَلَيْسَ اللَّهُ بِعَزِيزٍ ذِي انتقام ٥ وَلئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله ٥ قل أفرايتم ما تدعون من دون الله إن أرادني الله بضرٍ هل هن كاشفت ضره ٥ أو أرادني برحمة هل هن ممسكت رحمته ٥ قل حسبي الله ٥ عليه يتوكل المتوكلون - الزمر ٢٩ : ٢٦-٢٨ . وقال فيها : قل إني أمرت أن أعبد الله مخلصا له الدين ٥

وَأُمِرْتُ لِأَنْ أَكُونَ أَوَّلَ الْمُسْلِمِينَ - الزمر ٢٩ : ١١ و ١٢ . وقال فيها : قل أفعير الله
تَأْمُرُونِي أَعْبُدُ أَيُّهَا الْجَاهِلُونَ » ولقد أَوْحَى إِلَيْكَ وإلى الذين من قبلك : لئن
أشركت لَيَنْجَبَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ » (٥٢٤) بل الله قَاعْبُدْ وَكُنْ مِنَ
الشَّاكِرِينَ - الزمر ٢٩ : ٦٤-٦٦ .

٥٢٤

تفسير قوله تعالى « أولئك الذين يدعون يبتغون - الآية »

وقال تعالى : قل اذْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِهِ فَلَا يَمْلِكُونَ كَشْفَ الضُّرِّ عَنْكُمْ وَلَا تَحْوِيلًا » أولئك الذين يدعون يبتغون إلى ربهم الوسيلة أيهم أقرب
ويرجون رحمته ويخافون عذابه ط إن عذاب ربك كان مخذورا - 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
عزير وعيسى
والملائكة

١٥

وفي صحيح البخاري وغيره عن ابن مسعود قال : كان ناس من الانس يعبدون ناساً
من الجن ، فأسلم الجن وتمسك الآخرون بعبادتهم ، فنزلت : أولئك الذين يدعون
يبتغون إلى ربهم الوسيلة أيهم أقرب ويرجون رحمته - إلى آخر الآية . وكذلك

قول من قال
لهم الجن

١ - 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 حق 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 .

شعور الآية
اكل من يدعى
غير الله

والآية تناول كل من دُعي غير الله وذلك المدعو يتغنى إلى الله الوسيلة - أي القربى والزلفى - ويرجو رحمة الله ويخاف عذابه . وهذا يدخل فيه الملائكة والأفنياء والصالحون - الأنس والجن . وقد قرأ طائفة أولئك الذين تدعون ، ، فبين أن الذين يدعونهم المشركون هم يتقربون إلى الله ويرجون عونه ويخافونه فكيف (٥٢٥) يجوز دعاؤهم ؟ وهذا كقوله : أَلْحَسِبَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ يَتَّخِذُوا عِبَادِي مِنْ دُونِي أَوْلِيَاءَ . - الكهف : ١٨ : ١٠٢ .

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 شَرْكٍ 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 الذي يدعو غير الله ويرجوه ويخافه إما أن يجعله مالكا ، أو شريكا ، أو ظهيراً ، أو شفيعاً . وهكذا كل من يُطلب منه أمر من الأمور إما أن يكون مالكا مستقلاً به ، وإما أن يكون شريكاً فيه ، وإما أن يكون عوناً وظهيراً لرب الأمر ، وإما أن يكون سائلاً محضاً وشافعاً إلى رب الأمر . فإذا انتفت هذه الوجوه امتنعت الاستغاثة به .

انقسام الناس
بعضهم مع
بعض في هذه
الأربعة

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 في ملكه ومن هذا ما في ملكه . وإما أن يكون أحدهما شريكاً للآخر فيطلب منه ما يطلب من الشريك . وإما أن يكون أحدهما من أعوان الآخر وأنصاره وظهوره

كأعوان الملوك فهو محتاج إليهم ، فيطلب منهم ما يحتاج إليه . وإذا انتفت 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 فاعلاً مستقلاً غير الله ، لكن لم يثبتوه بماثلاً له — لا في ذاته ، ولا في صفاته ، ولا في أفعاله . وهذا كالجوس الذين أثبتوا قديماً شريراً يستقل بفعل الشر . (٥٢٦) وكذلك القائلون منهم أنه خلق الشر . والقدرية من جميع الأمم أثبتوا غير الله يحدث أشياء ينفرد بإحداثها دون الله ، وإن كان الله خالقاً له . ولهذا قال السلف : « القدرية بجوس هذه الآمة » .^١

الشرك باثبات
فاعل مستقل
غير الله

٥٢٢ هـ

والقائلون بتقديم العالم كلهم لا بد لهم من إثبات غير الله فاعلاً . أما أرسطو وأتباعه فإن الفلك عندهم بحركته هو المحدث للحركات وما يتولد عنها . ثم من أثبت له شريكاً من « العقول » و « النفوس » جعله مستقلاً بإحداث شيء ، وذاك مستقلاً بإحداث 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 عدناً
للحركات

والله سبحانه نفى أن يكون لغير ملك ، أو شرك في الملك ، أو يكون له ظهير . فانه سبحانه هو وحده خالق كل شيء وربّه ومليكه . وهذا هو مذهب أهل السنة المثبتين للقادر القائلين بأن الله خالق كل شيء بمشيئته وقدرته . لكن السلف والأئمة وأتباعهم يثبتون قدرة العبد وفعله ، ويثبتون الحكمة والأسباب ، وجهنم ومن أتبعه من أهل الكلام ينفون ذلك كله ، كما قد بسط في موضعه .

الصحيح أن
الله خالق
كل شيء

تفسير قوله تعالى « حتى إذا فزع عن قلوبهم — الآية » .

ولم يثبت سبحانه إلا الشفاعة . لكن أثبت شفاعة مفيدة ، ليست هي الشفاعة

٢.

١ - أخرجه أبو داود والحاكم من حديث عبد الله بن عمر مرفوعاً ، مع زيادة « إن مرضوا فلا تعودوهم ، وإن ماتوا فلا تشهدوهم » . قال المنذرى : هذا منقطع . . . وقد روى عن ابن عمر ليس منها شيء يثبت .

القياس المقام الرابع - الوجه الرابع عشر : تفسير قوله تعالى : « حتى إذا فرغ من قولهم » ٥٣١

التي يظنها المشركون . فقال تعالى : « ولا تَنفَعُ الشَّفَاعَةُ عِندَهُ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُ »
حتى إذا فرغ من قولهم قالوا ما ذا قال ربكم قالوا الحق وهو العلي الكبير
- با ٢٤ : ٢٢ . وقد جاءت الأحاديث الصحيحة والآثار عن الصحابة والتابعين تخبر بما
يوافق تفسير هذه الآية من حال الملائكة مع الله ، كما وصفهم تعالى في الآية الأخرى
فقال : « بل عبادٌ مُّكرّمون » لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون - الأنبياء ٢١ .
٤٦ ، ٤٧ . ففي الحديث الصحيح الذي رواه أحمد والبخاري وغيرهما عن ابن عبيدة ، عن
(٥٢٧) عمرو بن دينار ، عن عكرمة ، عن أبي هريرة يبلغ به النبي صلى الله عليه وسلم .
قال : « إن الله إذا قضى الأمر في السماء ضربت الملائكة بأجنحتها خضعاعاً لقوله كأنه
مسلسلة على صفوان . فإذا فرغ من قولهم قالوا ما ذا قال ربكم قالوا الحق وهو العلي
الكبير . فيسمعها مسترقو السمع ، وهم هكذا - ووصف [سفيان] بيده فأقامها
منحرفة . فربما أدرك الشهاب المسترق قبل أن يرمى بها [إلى صاحبه] فيحرقه ،
وربما لم يدركه ، فيرمى بها إلى الذي يليه ، ثم يرمى بها إلى الذي يليه إلى الذي يليه ،
ثم يلقها إلى الأرض ، فتسلق على لسان الساحر أو لسان الكاهن ، فيكذب عليها
مائة كذبة ، فيقولون : قد أخبر يوم كذا وكذا بكذا وكذا فوجدنا [هـ] حقاً
للکلمة التي سمعتم من السماء .
١٥

وفي الحديث الصحيح الذي رواه مسلم وغيره ، عن الزهري ، عن علي بن الحسين ،
عن عبد الله بن عباس : حدثني رجل من الأنصار أنهم بينما هم جلوس ليلة مع رسول
الله صلى الله عليه وسلم رُمي 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 : « إذا قضى الله الأمر في السماء » . ومنها
أن فيه « ووصف سفيان بيده لحرقها وبدد بين أصابعه » . ومنها أن فيه « فيكذب معها مائة كذبة » .
وقد أورده الشيخ محمد بن عبد الوهاب في « كتاب الترجيد » ، وشرحه في « فتح الجيد » ط . سنة ١٣٥٧ هـ .

ص ١٥٨-١٦١ .

« ما كنتم تقولون لهذا في الجاهلية ؟ » قالوا : « كنا نقول ولد عظيم » ، أو مات عظيم . قال : « فانه لا يرمى بها لموت أحد ولا لحياته ، 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 لحلة العرش : « ما ذا قال ربكم ؟ » قالوا : « الحق وهو العليّ الكبير » ، فيقولون كذا وكذا . فيخبر أهل السموات بعضهم بعضاً حتى يبلغ الخبر أهل السماء الدنيا ، فتخطف الجن السمع ، فيلقونه إلى أوليائهم فيلقون إلى أوليائهم ، فيرّمون . فما جاءوا به على وجهه فهو الحق ، ولكنهم يقرّفون 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 . فإذا تكلم السموات منه رجفة » — أو قال رجدة — شديدة من خوف الله . فإذا سمع بذلك أهل السموات صعقوا وخرّوا لله سجداً ، فيكون أول من يرفع رأسه جبريل ، فيكلمه الله من وحيه بما أراد . فيمضي به جبريل على الملكة ، كلما مرّ بسماء سماء ملائكتها : « ما ذا قال ربنا ، يا جبريل ؟ » فيقول : « قال الحق وهو العليّ 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 « فرع عن قلوبهم » ، أي أزال عنها الفرع . وكذلك قال غير واحد من

معنى قوله
« فرع »

١ — أخرجه مسلم في السلام ، باب تحريم الكهانة ، وأحمد ، والترمذي ، من حديث ابن عباس . واللفظ يختلف عن لفظ مسلم في مواضع ، وليس فيه « سبّحه » بل « سبح » في الموضعين . ومعنى « يقرّفون فيه » : يخطّون فيه الكذب .

٢ — أخرجه ابن أبي حاتم بسنده هكذا ذكره الحافظ ابن كثير ، ثم قال : وكذا رواه ابن جرير ، وابن خزيمة ، اه . ورواه الطبراني أيضاً . وفي تفسير ابن جرير المطبوع « جابر بن حيوة » بدل « رجاء بن حيوة » .

القياس المقام الرابع - الوجه الرابع عشر: تفسير قوله تعالى «حتى إذا فزع عن قلوبهم» ٥٣٣

السلف: «جُلِّيَ عن قلوبهم». وهذا كما يقال «قَرَدَ البعير»، إذا أزال عنه القُرَادَ، ويقال: تَحْرَجَ، وَتَحَوَّبَ، وَتَأَثَمَ، وَتَحَنَّثَ، 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: فيصعق 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 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 ليعشه بالوحي سمعت الملائكة صوت الجبار يتكلم بالوحي. فلما كشف عن قلوبهم سألوا عما قال الله، فقالوا الحق، وعلبوا أن الله لا يقول إلا حقاً وأنه منجزه. قال ابن عباس: وصوت الوحي كهصوت الحديد على الصفا. فلما سمعوه خرّوا سجداً. فلما رفعوا رؤوسهم قالوا ماذا قال ربكم ط 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 فزل 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:

وروى ابن أبي حاتم وابن مردويه عن ابن عباس، ثم ذكره إلى قوله «لا يقول إلا حقاً».

عن قلوبهم — يقول : حتى إذا جلى عن قلوبهم — قالوا ما ذا قال ربكم ط قالوا الحق وهو العلي الكبير . ويروى بإسناده من تفسير الوالي ، عن ابن عباس و 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 الأعشى ، عن مسلم ، عن مسروق ، عن عبد الله بن مسعود قال : إذا تكلم الله بالوحي سمع أهل السماء صوته كثر السلسلة على الصفا ، فيصعقون لذلك ويخرون سجداً . فإذا علوا أنه وحي فزع عن قلوبهم — قال : فبرد إليهم — فينادى أهل السموات بعضهم بعضاً : ماذا قال ربكم ط قالوا الحق ط وهو العلي الكبير . (٥٣٠) وقد رواه أبو داود في سننه مرفوعاً إلى النبي صلى الله عليه وسلم .^١

٥٣٠

إصابة
الملائكة عند
قضاء الأمر
عزماً

وهذا الذي جاء به الكتاب والسنة والآثار مما يصيب الملائكة عند سماع الوحي إذا قضى الله الأمر يتناول ما يقضيه بخلقه وبقدره ، وما يقضيه بشره وبأمره . فانهم ذكروا ذلك عند تكليمه بالقرآن ، وعند ما يقضيه من الحوادث التي يسمع بعضها مسترق السمع ويخبر بها الكهتان . ومسترق السمع^٢ وهذا الصنف هو الغالب . فان إرسال رسول من البشر قليل بالنسبة إلى هذه الحوادث .

١٥

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 ه ولا يأمركم أن تتخذوا الملائكة والنبيين أرباباً ط أ يأمركم بالكفر بعد إذ أنتم مسلمون — آل عمران ٣ : ٧٩ و ٨٠ . فبين سبحانه أن من اتخذ

كفر المتخذ
غير الله أرباباً

١ — رواه أبو داود بهذا الاسناد من هذا الوجه ببعض الاختلاف . وقال في فتح المجيد ، ص ١٥٩ : وروى

سميد بن منصور وأبو داود وابن جرير عن ابن مسعود ، ثم ذكر الشطر الأول منه .

٢ — ومسترق السمع : كذا بالأصل ، ولعله زائد .

الملائكة والنبیین أرباباً فهو كافر ، مسح أن المشركين إنما كانوا يتخذونهم شفعاء ويتقربون بهم إلى الله زلفى . فإذا كان هؤلاء الذين دعوا مخلوقاً لشفيع لهم عند الله كما يشفع المخلوق عند المخلوق فيسأله ويرغب إليه بلا إذنه وقد جعلهم الله مشركين كفساراً مأواهم جهنم فكيف بشرك هؤلاء الفلاسفة وما يثبتونه من الشفاعة ؟ فانهم يحجّون دعاء الجواهر العلوية - الشمس والقمر والكواكب ، وكذلك الأرواح التي يسمونها « العقول » و « النفوس » ، ويسمونها من انتسب إلى أهل الملل « الملائكة » .

نزل
الأرواح على
المشركين

وهؤلاء المشركون قد تنزل عليهم أرواح تقضى بعض مطالبهم وتخبرهم ببعض الأمور . وهم لا يميزون بين الملائكة والجن ، بل قد يسمون الجميع « ملائكة » و « أرواحاً » ، ويقولون « روحانية الشمس » ، « روحانية عطارد » ، « روحانية الزهرة » . (٥٣١) وهى الشيطان والشیطانة التي تضل من أشرك بها كما أن نفس الأصنام وهى التماثيل المصنوعة على اسم الوثن من الأنبياء والصالحين ، أو على اسم كوكب من الكواكب ، أو روح من الأرواح ، والأصنام أيضاً لها شياطين تدخل فيها وتكلم أحياناً بعض المشركين . وقد تترايا أحياناً فيراها بعض الناس من السدنة وغيرهم .

كون الشفيع
لا يسأل الله
عندهم

فالمشركون من الفلاسفة القائلين بقدوم العالم هم أعظم شركاً وما يدعونه من الشفاعة لآلهتهم أعظم كفرأ من شركى العرب . فانهم لا يقولون إن الشفيع يسأل الله والله يحجب دعوته ، كما يقوله المشركون الذين يقولون « إن الله خالق بقدرته ومشيئته » . فان هؤلاء عندهم أنه لا يعلم الجزئيات ، ولا يحدث شيئاً بمشيئته وقدرته . وإنما العالم فاض عنه .

كونه فيضاً من
الشفيع على
التوجه من
غير قصد

فيقولون : إذا توجه الداعى إلى من يدعو - كتوجهه إلى الموتى عند قبورهم وغير قبورهم وتوجهه إلى الأرواح العالية - فانه يفيض عليهم ما يفيض من ذلك المعظم الذى دعاه واستغاث به وخضع له من غير فعل من ذلك الشفيع ولا سؤال منه لله تعالى ، كما يفيض شعاع الشمس على ما يقابلها من الأجسام الصغيلة كالمراة وغيرها ، ثم ينعكس الشعاع من ذلك الجسم الصغيل إلى حائط أو ماء . وهذا قد ذكره غير

واحد من هؤلاء ، كابن سينا ومن اتبعه كصاحب « الكتب المضمون بها » وغيره .

وهؤلاء يزورون القبور الزيارة المنهي عنها بهذا القصد . فان الزيارة الشرعية مقصودها مثل مقصود الصلوة على الجنازة ، يقصد بها السلام على الميت والدعاء له بالمغفرة والرحمة . وأما الزيارة المبتدعة التي هي من جنس زيارة المشركين 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 تقصد هي قضاء حاجة أحد ، ومن غير أن يكون الله يعلم بشيء من ذلك على أصلهم الفاسد .

زيارة القبور
الشرعية
والبدعية
ومقصودها

٥

٥٣٢

١٠

فتبين 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 بكشفون بنور النبوة ما عند هؤلاء من الضلال . كما ناظرهم الشهرستاني في كتاب « الملل والنحل » ، لما ذكر فصلًا في المناظرة بين الخنفاء وبين الصابئة المشركين ، فان الخنفاء يقولون بتوسط البشر وأولئك يقولون بتوسط العلويات . فأخذ يبين أن القول بتوسط البشر

قصور معرفة
أهل الكلام
بدون
الاسلام
مناظرة
الشهرستاني
بين الخنفاء
والصابئة

١ - تقدم كلام المصنف رح بالبسط على قولهم في الشفاعة في ص ١٠٣ - ١٠٥ .

٢ - « الملل والنحل » : لأبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني المتوفى سنة ٥٤٨ هـ ، طبع طبقات ، منها على هامش الأجزاء الثلاثة الأولى من كتاب « الفصل في الملل والأهواء والنحل » لابن حزم ، ط . مصر سنة ١٣١٧-١٣٢١ هـ في ٥ أجزاء . والمناظرة المشار إليها تقع على ص ٩٨-١٤١ ، ج ٢ ، منها . وتقدمت الإشارة إليها في ص ١٠٥ من هذا الكتاب ، فليراجع .

أولى من القول بتوسط العلويات . ومعلوم أنه إذا أخذ التوسط على ما يعتقدونه في العلويات كان قولهم أظهر . فكان رده عليهم ضعيفاً لضعف العلم بحقيقة دين الاسلام .

لا وسائط
عند الخفاء
كما تنبأها
اللاسفة

فان الخفاء ليس فيهم من يقول باثبات البشر وسائط في الخلق والتدبير ، والرزق ، والاحياء والاماته ، وسماع الدعاء ، وإجابة الداعي . بل الرسل كلمهم وأتباع الرسل متفقون على أنه لا يُعبد إلا الله وحده . فهو الذي يُسأل ويُعبد ، وله يُصلى ويُسجد ، وهو الذي يجيب دعاء المضطرين ، ويكشف الضر عن المضرورين . ويُفيث عباد المستغيثين . ما يفتح الله للناس من رحمة فلا تُنسك لها وما يُمنسك فلا يرسل له من بعده - القاطر ٣٥ : ٢٠ . وما بكم من نعمه فمن الله ثم إذا مَنَّكم الضر فاليه تجثرون - النحل ١٦ : ٥٣ .

لا يستقل
بأحداث شيء
أحد غير الله

وليس عند الخفاء أن أحداً غير الله يستقل بفعل شيء ، بل غايته أن يكون سبباً ، والاثر لا يحصل إلا به وبغيره من الأسباب وبصرف الموانع . والله تعالى هو الذي يخلق بتأثير الأسباب وبدفع الموانع ، مع خلقه سبحانه أيضاً لهذا السبب . لكن المقصود أنه ليس في الوجود ما يستقل بأحداث شيء ، ولا ثم شيء يوجب كل أثر ، إلا مشيئة الله وحده . فما شاء كان وما لم يشأ لم يكن .

كون الرسل
وسائط في
تبليغ الرسالة
فقط

والرسل هم وسائط بين الله وبين خلقه في تبليغ رسالاته ، وأمره ونهيهِ ، ووعدهِ ووعيدهِ ، كما قال تعالى : وما نرسل المرسلين إلا مبشرين ومنذرين - الأنعام ١٦ : ١٨ . والكهف ١٨ : ٥٦ . وقال : إنا أرسلناك شاهداً ومبشراً ونذيراً . وداعياً إلى الله بأذنه وسراجاً منيراً - الأحزاب ٢٢ : ٤٥ ، ٤٦ . فأخبر أنه أرسله شاهداً ، كما قال : ليكون الرسول شهيداً عليكم وتكونوا شهداء على الناس - الحج ٢٢ : ٧٨ . وقال : فكيف إذا جئنا من ن أمة بشييد 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 أُخذ قال : وأما أنا فشاهد

على هؤلاء^١، وقوله «مبشراً ونذيراً» بالوعد والوعيد، و«داعياً إلى الله بأذنه» بالامر والنهي.

وقال تعالى: وَسُئِلَ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا أَجَعَلْنَا مِنْ دُونِ الرَّحْمَنِ آلِهَةً يُعْبَدُونَ - الزخرف ٤٢: ٤٥ (٥٢٤) وقال: وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ^٢ فَمِنْهُمْ مَنْ هَدَى اللَّهُ وَمِنْهُمْ مَنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ - النحل ١٦: ٢٦. وقال تعالى: وَمَا 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: اُعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ - 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 يُؤْتِيَهُمُ اللَّهُ خَيْرًا^٣ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا فِي أَنْفُسِهِمْ^٤ إِنِّي إِذَا لِمَنِ الظَّالِمِينَ - مود ١١: ٣١. وكذلك قال لخاتم الرسل: قُلْ لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ^٥ إِنْ أَتَّبِعْ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ - الأنعام ٦: ٥٠.

وظيفة الرسل وبرامتهم من ٥٣٤ خواص الربوبية

١٠

فتوسط البشر بالرسالة مثل توسط الملك بالرسالة، كما قال تعالى: اللَّهُ يَفْضُلُنِي مِنَ الْمُلْكَ^٦ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ - الحج ٢٢: ٧٥. وقال تعالى: إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ^٧ مُطَاعٍ^٨ نَمِّمٌ أَمِينٍ - التكاوير ٨١: ١٩-٢١، فهذا جبريل. ثم قال: وَمَا صَاحِبُكُمْ بِمَجْنُونٍ - التكاوير ٨١: ٢٢. وقوله «وما صاحبكم» كقوله في الآية الأخرى: وَالنَّجْمُ إِذَا هَوَىٰ^٩ مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى - النجم ٥٣: ١ و٢.

توسط البشر بالرسالة كتوسط الملك بالرسالة

١ - هو قطعة من حديث جابر بن عبد الله أخرجه البخاري في الجنائز، ولفظه: «كان النبي صلى الله عليه وسلم يجمع بين الرجلين من قتل أحد في ثوب واحد، ثم يقول: «أيهما أكثر أخذاً للقرآن؟» فإذا أشير له إلى أحدهما قدمه في اللحد، وقال: «أما شهيد علي هؤلاء يوم القيامة» (أي، أما شفيح لهم، وأشهد أنهم بذلوا أرواحهم في سبيل الله)، وأمر بدفنه في دماهم، ولم يغسلوا، ولم يصل عليهم. ورواه أيضاً الترمذي، والنسائي، وابن ماجه، ولم يخرجهم مسلم - عن «تفحيح الرواة».

الحكمة في إرسال الرسول البشرى إلى البشر دون الملائكة

لا يمكن
الآخذ عن
الملك

فقوله « صاحبكم » تنبيه على نعمته على البشر وإحسانه إليهم إذ بعث إليهم من يصحبهم ويصحبونه بشرأ مثلهم . فانهم لا يطبقون الآخذ عن الملك ، كما قال تعالى : وقالوا لولا أنزل عليه ملكٌ ط ولو أنزلنا ملكاً لقضى الأمر ثم لا يُنظرون . ولو جعلناه ملكاً لجعلناه رجلاً وللبسنا عليهم ما يلبسون — الأنعام ٦ : ١٠٨ .

لا فائدة في
إرسال الملك
في صورة
البشر

وروى ابن أبي حاتم ، عن أبي زرعة ، عن [منجاب]^١ بن الحارث ، عن بشر بن عمار ، عن أبي روق ، عن الضحاك ، عن ابن عباس : « ولو أنزلنا ملكاً لقضى الأمر : « لا هلكناهم ، « ثم لا يُنظرون » : لا يُؤخرون . « ولو جعلناه ملكاً لجعلناه رجلاً » يقول : لو أناهم ملك ما أناهم إلا في صورة رجل ، لأنهم لا يستطيعون النظر إلى الملائكة . وكذلك قال غيره من المفسرين . « وللبسنا عليهم » قالوا : لحططنا ولشبهنا عليهم ما يخلطون ويشبهون على أنفسهم ، حتى يشكوا فلا يدروا أملك هو أو آدمي .

٥٣٥
القياس الأمر
عليهم

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 ورايتهم سائرَةً 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 غُلَامًا زَكِيًّا — مريم ١٧ : ١٩ . وإذا كانوا لا يستطيعون أن يروا الملك إلا في صورة رجل فلو جاءهم لقالوا « هذا بشر ، ليس بملك » ، واشتبه الأمر واختلط ، والتبس الأمر عليهم . فلم تكن هذه سببة تنقطع بانزال ملك .

١ — منجاب : بياض في الأصل ، وقد أدرجناه من بعض أسانيد ابن أبي حاتم المذكورة في تفسير ابن كثير .

وهذا كما قال في السورة الأخرى: وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ ۖ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ۝ وَلَئِنْ سَأَلْتُمْ لَنَنْبِئَنَّكُم بِالَّذِي أُوْحِينَا إِلَيْكُم ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ بِهِ عَلَيْنَا وَكِيلًا ۝ إِلَّا رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ ۖ إِنَّ فَضْلَهُ كَانَ عَلَيْكَ كَبِيرًا ۝ قُلِ لَئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ۝ وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ فَأَبَىٰ أَكْثَرَ النَّاسِ إِلَّا كُفُورًا ۝ إِلَىٰ قَوْلِهِ - وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَىٰ إِلَّا أَنْ قَالُوا أَبَعَثَ اللَّهُ بَشَرًا رَسُولًا ۝ قُلْ لَوْ كَانَ فِي الْأَرْضِ مَلَائِكَةٌ يُمْشُونَ مُظْمِئِينَ لَنَزَّلْنَا عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ مَلَكًا رَسُولًا - الامراء ١٧: ٨٥-٩٥

لو كان في
الأرض
ملائكة لنزلنا
ملكاً

کونہ عربیاً
بعث بنائهم
۱۰ ۵۳۶

وقيل المراد
بالأنفس
جنس
الانسان

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 أَوْحَيْنَا إِلَى رَجُلٍ

منهم » وقوله « سبحان ربّي هل كنت إلا بشراً رسولا » لم يقصد به أن غيره أفضل منه .

استطرد آخر

كون الرسول مُبَلِّغاً للقرآن عن الله ، لا محدثاً له

وقال سبحانه : وما صاحبكم بمستنقون ٥ ولقد رآه بالأفق المبين ٥ وما هو على الغيب بضنين ٥ وما هو بقول شيطان رجيم - التكوين ٨١ : ٢٢-٢٥ . فالرسول هنا هو الرسول الملكى - جبريل . وقال في السورة الأخرى : إنه لقول رسول كريم ٥ (٥٢٧) وما هو بقول شاعر ٥ قليلاً ما تؤمنون ٥ ولا بقول كاهن ٥ قليلاً ما تدكرون ٥ تنزيل من رب العالمين ٥ ولو تقول علينا بعض الأقاويل ٥ لأخذنا منه باليمين ٥ ثم لقطعنا منه الوتين ٥ فما منكم من أحد عنه لحزين ٥ - الحاقة ٦٥-٤٧ . فالرسول هنا محمد صلى الله عليه وسلم .

وأضافه إلى هذا الرسول تارة ، وإلى هذا تارة . لأن كلا من الرسولين بلسغه وأداه . ولفظ « الرسول » يتضمن مرصلاً أرسله . فكان في اللفظ ما يبين أن الرسول مبلغ له عن غيره ، لا أن الرسول أحدث شيئاً منه ، كما توهمه بعض الناس وظن أن إضافته إلى الرسول يقتضى أنه هو الذى أحدث القرآن العربى . فإنه 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 : ذرني ومن خلقت وحيداً ٥ وجعلت له مآلاً مدوداً ٥ وبنين شهوداً - إلى قوله - [إنه] فكّر وقدر . فقتل كيف قدر ٥ ثم قتل كيف قدر ٥ ثم نظر ٥ ثم عبّس وبسر ٥ ثم أذبر واستكبر ٥ فقال إن هذا إلا سحر يؤثر ٥ إن هذا إلا قول البشر ٥ سأل عليه سقر - المدثر ٧٤ : ١١-٢١ . والكلام

١ - كذا هذه الآيات في الأصل هنا ، وأصل المراد - والله أعلم - الآيات التي قبلها . وهي : إنه لقول رسول كريم ٥ ذى قوة عند ذى العرش مكين ٥ مطاع ثم أمين - التكوين ٨١ : ١٩-٢١ .

الرسول هو
جبريل في
التكوين وعمد
في الحاقة

٥٢٧

أضافه إلى
الرسولين :
البشرى
والملكى

قال « قول
رسول »
ولم يقل
« قول بشر »

٢٠

الذي توعد بسقر من قال « إنه قول البشر » هو الكلام الذي أضافه إلى رسول من البشر تارة ، وإلى رسول من الملائكة تارة . لأن المراد هناك أنه بلغه ، والذي كَفَّرَه قال : « إنه أنشأه » و « إنه كلام نفسه » ، سواء كان المراد المعنى ، أو اللفظ ، أو كلاهما . فإن الذي لعنه الله هو الذي قال « إن هذا إلا قول البشر » .

فإن قال « إن هذا (٥٣٨) القرآن قول البشر » فهو من جنس قوله من بعض الوجوه . ولهذا قال تعالى : وإن أحدٌ من المشركين استجارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ - التوبة ٩ : ٦ . فأخبر أن ما يسمعه المستجير هو كلام الله ، والمستجير يسمعه بصوت القارئ . والصوت صوت القارئ والكلام كلام الباري ، كما قال النبي صلى الله عليه وسلم : « زَيِّنُوا الْقُرْآنَ بِأَصْوَاتِكُمْ »^١ . وقال : « اللَّهُ أَشَدُّ أَذْنًا إِلَى الرَّجُلِ الْحَسَنِ الصَّوْتِ بِالْقُرْآنِ مِنْ صَاحِبِ الْقَيْشَنَةِ إِلَى قَيْتَنِهِ »^٢ .

٥٣٨ القول
بخلق القرآن
ورده

الصوت
صوت القارئ
والكلام كلام
الباري

١٠

وكذلك ذكر في غير موضع أن الصوت المسموع من العبد هو صوت العبد ، كما قال تعالى : يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلَا تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ - الحجرات ٤٩ : ٢ . وقال : إِنَّ الَّذِينَ يَغُضُّونَ أَصْوَاتَهُمْ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ أُولَئِكَ الَّذِينَ امْتَحَنَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ لِلتَّقْوَى - الحجرات ٤٩ : ٣ . وقال لقمن لابنه : وَأَقْصِدْ فِي مَشْيِكَ وَاغْضُضْ مِنْ صَوْتِكَ ط إِنَّ أَنْكَرَ الْأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ - لقمان ٣١ : ١٩ .

الصوت
المسموع هو
صوت العبد

١٥

وفي سنن أبي داود عن جابر أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقول في الموسم : « أَلَا رَجُلٌ يَحْمِلُنِي إِلَى قَوْمِهِ لَا يَبْلُغُ كَلَامَ رَبِّي ، فَإِنْ قَرِيشًا قَدْ مَنَعُونِي أَنْ أَبْلُغَ كَلَامَ رَبِّي »^٣ .

كونه كلام الله

١ - رواه البخاري تعليقا في التوحيد ، وأخرجه موصولا في كتاب « خلق أفعال العباد » من حديث البراء بن عازب ، وأخرجه أحمد ، وأبو داود ، والنسائي ، وابن ماجه ، والدارمي ، وابن حزيمة ، وابن حبان .
٢ - أخرجه ابن ماجه ، وابن حبان ، والحاكم ، والبيهقي في الشعب ، من حديث فضالة بن عبيد ، وذكره البخاري في « خلق أفعال العباد » . وقوله « أذنا » أي استماعا . والقينة : الجارية مقيمة كانت أو غير مقيمة .
٣ - أخرجه أحمد ، وأصحاب السنن ، وصححه الحاكم - عن « تحفة الأحوذى » ، نقلًا عن الحافظ ابن حجر . وليس في أبي داود والترمذي « لا يبلغ كلام ربي » . قال الحافظ في « الفتح » : ومن شدة اللبس في هذه المسئلة كثر نهي السلف عن الخوض فيها ، واكتفوا باعتقاد أن القرآن كلام الله غير مخلوق ، ولم يزيدوا على

عُود إلى أصل الموضوع

فُرْسِلَ اللهُ وَسَائِطُ فِي تَبْلِيغِ رِسَالَاتِهِ ، كَمَا قَالَ تَعَالَى : يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ - المائدة ٥ : ٦٧ . وَقَالَ تَعَالَى : إِلَّا مَنْ ارْتَضَى مِنْ رَسُولٍ فَإِنَّهُ يَمْلِكُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَضَدًا ٥ لِيَعْلَمَ أَنْ قَدْ أَبْلَغُوا رِسَالَاتِ رَبِّهِمْ - الجن ٧٢ : ٢٧ .
وَقَالَ (٥٣٩) تَعَالَى عَنْ نُوحٍ : وَلِكُنِّي رَسُولًا مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ ٥ أَبْلِغْكُمْ رِسَالَاتِ رَبِّي - الأعراف ٧ : ٦١ و ٦٢ . وَكَذَلِكَ قَالَ هُودٌ (الأعراف ٧ : ٦٧ و ٦٨) .

وَفِي صَحِيحِ الْبُخَارِيِّ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ :
« بَلِّغُوا عَنِّي وَلَوْ آيَةً ، وَحَدِّثُوا عَنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلَا حَرَجَ ، وَمَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعِدًّا فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ » ١ . وَفِي السَّنَنِ عَنْ زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ وَابْنِ مَسْعُودٍ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ : « نَظَرَ اللَّهُ أَمْرًا سَمِعَ مِنْهُ حَدِيثًا فَبَلَّغَهُ إِلَى مَنْ يَسْمَعُهُ . قُرْبُ حَامِلٍ فَقِهِ غَيْرِ فَقِيهِ ، وَرُبُّ حَامِلٍ فَقِهِ إِلَى مَنْ هُوَ أَفْقَهُ مِنْهُ » ٢ . وَفِي الصَّحِيحَيْنِ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ فِي حُجَّةِ الْوَدَاعِ : « لِيُبَلِّغِ الشَّاهِدُ الْغَائِبَ ، قُرْبُ مَنْ مَبْلَغُ أَوْعَى مِنْ سَامِعٍ » ٣ .

وَالْمَقْصُودُ هُنَا أَنَّ الْخُلَفَاءَ الَّذِينَ يَعْبُدُونَ اللَّهَ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ وَهُمْ مُسْلِمُونَ وَجَمِيعُ الْأَنْبِيَاءِ وَأَعْمَهُمْ كَانُوا مُسْلِمِينَ مُؤْمِنِينَ . وَمَنْ يَبْتَدِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ

(بقية التعليق السابق) ذلك شيئاً ، وهو أصل الأقوال ، والله المستعان .

١ - في الأصل بدل هذه الآية ، إنما أنا رسول مبین ، وليس في التنزيل .

٢ - أخرجه البخاري في أخبار بني إسرائيل ، وأخرجه أيضاً أحمد ، والنسائي ، والترمذي - عن « تنقيح الرواة » .

٣ - حديث زيد بن ثابت أخرجه أحمد ، وأصحاب السنن ، والداري ، ولفظ الترمذي : « نظر الله امرأاً سمع منا حديثاً فحفظه حتى يبلغ غيره ، قرب حامل فقه إلى من هو أفقه منه ، ورب حامل فقه ليس بفقيه » . وحديث ابن مسعود أخرجه أحمد ، والترمذي ، وابن ماجه ، وابن حبان ، ولفظ الترمذي : « نظر الله امرأاً سمع منا شيئاً فبلغه كما سمعه ، قرب مبلغ أوعى من سامع » .

٤ - هو طرف من حديث أبي بكر الطويل في خطبة يوم النحر ، أوله « إن الزمان قد استدار ، إلخ » . أخرجه البخاري ، ومسلم ، وأحمد ، والنسائي . وفيه « قرب مبلغ ، من دون ، من » .

٥ - « الذين ، خبر ، أن ، و » الخلفاء ، إسماء .

كون الرسل
وسائط في
تبليغ الرسالة
فقط

كون العلماء
وسائط في
التبليغ من
الرسول

كون الخلفاء
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 الحوارتين أنهم كانوا مسلمين . ونوح أول رسول بُعث إلى أهل الأرض ، كما ثبت ذلك في الحديث المتفق على صحته - حديث الشفاعة - عن النبي صلى الله عليه وسلم .

كون جميع
الأنبياء
مسلمين

فمن جعل ما يثبته الحنفاء من توسط البشر أو توسط الملكة من جنس ما يثبته المشركون وأخذ يفاضل بين البشر والملكة لم يكن عارفاً بدين الاسلام .

هذان ضعف
المعرفة بدين
الاسلام

بل قول الحنفاء هو ما قاله الله تعالى في كتابه حيث قال : ما كان لبشر أن يؤتيه الله الكتاب والحكم والنبوة ثم يقول للناس كونوا عباداً لي من دون الله (٥٤٠) ولكن كونوا ربّيين بما كنتم تعلمون الكتاب وبما كنتم تدرسون . ولا يأمركم أن تتخذوا الملكة والنبيين أرباباً ط . أيا مرسومكم بالكفر بعد إذ أنتم مسلمون - آل عمران ٣ : ٧٩ و ٨٠ . فمن اتخذ هؤلاء أو هؤلاء أرباباً كما يقول من يحملهم وسائط في العبادة والدعاء ونحو ذلك فهو كافر .

قول الحنفاء
في توسط
البشر
٥٤٠

وصاحب الكتب المضمون بها ، قد جعل الملكة والنبيين وسائط وجعل هذه شفاعتهم موافقة للفلاسفة ، كما تقدم من أن هذا القول شر من قول مشركي العرب .^٢

جعل الغزالي
الملكة
والنبيين
وسائط

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 . وبقي على ذلك القول بقدم العالم ، وأن لا سبب

السر 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 نبي بعث الله تعالى إلى أهل الأرض . - وإليه الإشارة .

٢ - تقدم ذلك باليسر في ص ١٠٢-١٠٣ .

٣ - السر المكتوم : تأليف الامام غفر الرازي ، تقدم ذكره في ص ٢٨٦ مع بيان الخلاف في مصنفه .

لحدوث الحوادث إلا مجرد حركة الفلك ، كما يقوله هؤلاء القائلون يقدم العالم الذين هم شرّ من مشركي العرب .

وكذلك ذكر في تفسير حديث المعراج ما هو منبني 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 يعتقدونه من الاتحاد على عادة الشياطين في إضلال بني آدم ، فانما يُضادونهم 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 :

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
هوامشها زيادات له تتم
. . . قرأت . . . النسخة . . .

قد وقع الفراغ من طبع كتاب الرد على المنطقيين ، لشيخ الاسلام أبي العباس أحمد بن تيمية رحمه الله بالمطبعة القيّمة لأصحابها شرف الدين الكتبي وأولاده ، ببغداد ، في شهر جمادى الآخرة من سنة ثمان وستين وثلاثمائة وألف بعد الهجرة النبوية ، وصلى الله على محمد النبي الأمي وعلى آله وصحبه وسلم .

استدراك

ابن الأنباري 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 ، منظرًا ، غزير العلم ، زاهدًا ، عابدًا ، صاحب « نزهة الألباء في طبقات الأدباء » و « الانصاف في مسائل الخلاف بين البصريين والكوفيين » و « أسرار العربية » 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 معتمد بن مكحول النسفي الحنفي ، إمام فاضل جامع الأصول ، صاحب « تبصرة الأدلة » في الكلام ، مجلد ضخيم ، و « بحر الكلام » ، و « التمهيد 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 ، كان إماماً في علم الكلام والأدب والشعر . له تصانيف في مذهب الشيعة ، ومقالة في أصول الدين ، وله ديوان شعر كبير ، وطبعت أعماله بمصر سنة ١٣٢٥ هـ . توفي سنة ٤٣٦ هـ .

محمد بن الهيصم — ص ١٥ س ١٨ :

هو من متكلي الكرامية ، أحباب أبي عبد الله محمد بن كرام السجستاني العابد المتكلم المستدع المتوفى سنة ٢٥٥ هـ . ومن فرق الكرامية « الهيصمية » . ذكر الشهرستاني مقالاته في « المال والنحل » وفي « نهاية الاقدام في علم الكلام » . ولم نقف على أحواله وسنة وفاته .

أبو القاسم الأنصاري — ص ١٦ س ١ :

هو أبو القاسم سلمان (وقيل سليمان) بن ناصر بن عمران بن محمد بن إسماعيل ، الأنصاري النيسابوري الشافعي المتكلم الصوفي . تلميذ إمام الحرمين وشيخ أبي الفتح الشهرستاني ، صاحب « شرح الارشاد » ، و « كتاب الغنية » في فروع الشافعية ، توفي سنة ٥١٢ هـ .

الشيخ أبو حامد — ص ١١٩ س ٧ :

هو الشيخ أبو حامد أحمد بن محمد بن أحمد الاسفرائيني ، ويعرف بابن أبي طاهر أيضاً ، شيخ العراق وإمام الشافعية . له « التعليقة الكبرى » في الفروع ، و « تعاليف 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 العكبري البرزبيني الحنبلي . تفقه على القاضي أبي يعلى ، وصنف كتباً في الأصول والقروع ، وكان أعرف قضاء الوقت بأحكام القضاء والشروط . توفي سنة ٤٨٦ أو ٤٨٨ هـ — « طبقات الخبابة » ، و « الشذرات » .

الحلواني — ص ١١٩ س ٨ :

هو أبو الفتح محمد بن علي بن محمد الحلواني الحنبلي . تفقه على القاضي أبي علي يعقوب . تلميذ القاضي أبي يعلى . توفي سنة ٥٠٥ هـ — « طبقات الخبابة » .

الكزولي (وقد طبع « الكزولي » خطأ) — ص ١٢٧ س ١٣ :

هو أبو موسى عيسى بن عبد العزيز بن يلبخت (كسمرقند) بن عيسى بن يوماريلي الجزولي (كالأصولي) نسبة إلى جزولة — ويقال لها أيضاً « كزولة » بالكاف — بطن مشهور من السمر ، البزدكني السمرري المراكشي ، إمام في علم النحو ، صاحب « المقدمة الجزولية » في النحو ، وتسمى « القانون » . توفي سنة ٦٠٧ هـ — « بنية الوعاة » و « الشذرات » .

والمقصود هنا أن ابن سينا أخبر عن نفسه أن أهل بيته كانوا من هؤلاء الملاحدة

الاسماعيلية ، الخ — ص ١٤٣ س ٢-٤ ، و ص ٢٧٩ س ١ :

قد نقل القفطي كلام ابن سينا عن نفسه : « كان أبي من أجاب داعي المصريين ، وبعد من الاسماعيلية . وقد سمع منهم ذكر النفس والعقل على الوجه الذي يقولونه ويمسرفونه هم ، وكذلك أخى ، الخ . — « أخبار الحكماء » ط . مصر سنة ١٣٢٦ م ص ٣٦٩ .

« الصفع أحسن من توحيد الفلاسفة » — ص ٢٢١ س ١٠ :

في الأصل « الصمع » من غير نقط ، ولعله « الصقع » ، بالقاف من قولهم « صفع الخمار بضربة » أي أخرج ريحاً مصوفاً من دبره في رطوبة وانتشار — معجم لين المستشرق (Dr. W. Lane) . أو هو من قولهم « صه صاقع » أي اسكت يا كذاب ، « والصاقع : الكذاب » .

إننا نظن أنه يمكن تعيين وقت كسوف من الكسوفات السابقة بالحساب الفلكي بالضبط ،

الخ ، — تعليقنا على تاريخ وفاة إبراهيم بن النبي صلى الله عليه وسلم ، ص ٢٧٣ :

قد كافنا الأستاذ هري هر برانشنكر بهت (Prof. H. P. Bhattacharya) الفلكي الأحدي آبادي 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 القنون » 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 ٣٤ . به عليه المستشرق بروكلمان ، ولكن أخطأ 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 ٣ ، 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 « الزهراء » المصرية ، م ٤ ، ص ٥٦٩ ، باسم « القياس في الشرع الاسلامي » لابن تيمية وابن القيم رح ، ط . المطبعة السلفية . قالت في نقدها : « الشيخ الاسلام ابن تيمية نظرية في التشريع الاسلامي . . . أن كل نص في الاسلام موافق لما يوجب 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 كمال النفس . والصلوة الظاهرة يطلب منها سياسة البدن ورياضته — ص ٤٦١ س ١٠-١٢ : وهذا لفظ ابن سينا في « الكشف عن ماهية الصلوة وحكمة تشريعها » (جامع البدائع ، مصر ١٣٣٠ هـ ، ص ١٤-٢) :

« فاذن حقيقة الصلوة علم الله سبحانه وتعالى بوحدانيته 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 . . . ويجرى مجرى السياسات للابدان لانتظام العالم » — ص ٨-٩ . « وإن القدم 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 التمدد 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 ، عامود ١٠٥٥ : كتب الشيخ أبو سعيد أبو الخير معرضاً لابن سينا :

قطعنا الأخوة عن معشر * بهم مرض من كتاب الشفاء
فاتوا على دين رسطالس * وعشنا على سنة المصطفى

جدول الخطأ والصواب

٥٤٩

ملحوظة : هذه الأغلط قسمان ، أحدهما : الأغلط الراقمة أثناء الطبع ، وعددها قليل جداً . والثاني - وهي معظمها - هي الأغلط التي قد اكتشفت عند مقابلة الكتاب ، بعد قرب الانتهاء من الطبع . على أصل النسخة بمصادرة غريبة كما سنبينه في مقدمتنا . ولم يسعنا تداركها إلا بواسطة هذا الجدول . وستزول بهذا البيان حيرة القارئ في هذا الجدول الطويل العريض فوق المؤلف .

ملحوظة أخرى : علامة (ت) بجانب رقم الصفحة تدل على التعليقات ، وعلامة (ح) بجانب رقم السطر تدل على العناوين في حواشي الكتاب .

صفحة	سطر	خطأ	صواب
٣ ت ١			في أصل النسخة كلمة « ابن تيمية » مطموسة
٤	٥	بل وفيما ذكروه	بل فيما ذكروه
	٥	يعرف « التصورات »	تعرف « التصورات »
	١٠	بسم الله الرحمن الرحيم	(٢) بسم الله الرحمن الرحيم
٥	٣	أو ، والحد اسم	أر ، الحد اسم
	٥	فهو « البرهان »	فهو « البرهاني »
	١٤	والمميز الذاتي	والمميز (٣) الذاتي
٦	١٢	وهذا كله	هذا كله
	١٤	على « الكلي »	على (٤) « الكلي »
٧	١	هنا ذكر شيء	هنا شيء
	١٦	أساساً لميزان العلم؟ ولما يزعمون	أساساً لميزان العلم ولما يزعمون
	١٧	في فكره	(٥) في فكره
٢ ت			(يمحذف)
٨	١	مرادهم منها	مرادهم هنا
	١٦	بل لأنهم ذكروا	وقبل لأنهم ذكروا
	١٧-١٦	« وقيل لأنهم ذكروا ... ابن الأنباري المتأخر »	(زيدت على هامش الأصل بخط المصنف)
	٢١	لم يكن إلى الساعة	لم يكن (٦) إلى الساعة
٩	١٧	إلى امر حقيق	إلى أمر (٧) حقيق
	٢١	للموصوف	الموصوف
١٠	١٣	تفصيل صفاته	تفصيل (٨) صفاته
١١	٣	من غير مخاطب	من غير مخاطب
	٧	كما تتصور	كما يتصور
	٩	وقد يتصوره مطلقاً	وقد يتصوره (٩) مطلقاً
	١١	وما غاب عنه ... بما شاهده	(زيدت على هامش الأصل بخط المصنف)
	١٨	وإذا لم يكن	فاذا لم يكن
١٢	٦	أما وجود	وأما وجود
	٧	« عدم تأثير »	« عدم (١٠) تأثير »
	٨	لا بالتفانها	لا لتفانها

انتقى... الحكم	انتقى الحكم	١٢	
مساوية لها من كل وجه	مساوية هي كالأخرى	١٣	
مجانبة لها في بعض ال... فلا بد	مجانبة لها فلا بد	١٣	
فإن حل الدم الحاصل	فإن الحل الحاصل	١٥	
لعدم تأثير هذه الأوصاف	لعدم تأثير هذه الأوصاف	٢٢	
(في الأصل) أن كلاهما	ان كليهما	١١	١٣
ظني (١١) فتكون	ظني فتكون	٢	١٤
(زيدت على هامش الأصل بخط المصنف)	والضروري	٤	
النسبية والاضافية	النسبية الاضافية	٦	
بالبدئية	بالبداهة	٨	
جنس النظريات . الجنس الناس .	جنس النظريات لجنس الناس .	٩	
بديهية	بديهية	١١	
وأما المقام الثاني	المقام الثاني	١٢	١٤
فإن أبا حامد وضع	فأما أبو حامد فقد وضع	٢٠	
(زيدت على هامش الأصل بخط المصنف)	وأوائل المائة السادسة ... بعد أبي حامد	٢٠ - ٤	١٥ - ١٤
وضع (ما) سباد (انقطع ما)	وضع [كتاباً] سماه	٢	١٥
أنه تعلمه من الأنبياء	أنه تعلم الأنبياء	٣	
وابن سينا تعلمه	وهو تعلمه	٣	
تكملوا في « الأصول » بعد أبي حامد	تكملوا في « الحدود » بعد أبي حامد	٤	
النظار (١٢) من جميع	النظار من جميع	٦	
(زيدت على هامش الأصل بخط المصنف)	من صنف ... الأئمة الأربعة وغيرهم	٧	
لا يجوزون أن	ولا يجوز أن	٩	
لا تجتمع جميعها	لا يجتمع جميعها	٨	١٦
هو (١٣) « خاصة	هو « خاصة	١٠	
لتفصيله	لتفصيله	١١	
تختلف	يختلف	١٢	
حيث قلنا إنه	حيث قلنا أنه	١٣	
حد في قبيل	حد من قبيل	١٤	
هو (١٤) « انتفاء	هو « انتفاء	٧	١٧
واحدة . وهو « إيجاب	واحدة . هو « إيجاب	٢٤	
وذكر (١٥) الآخر	وذكر الآخر	٤	١٨
ولا تجتمع	ولا يجتمع	٩	
(سقط في الأصل فكتبه المصنف بالهامش)	في هذا ما ذكره القاضى ... ينقسم . فربما	١٨ - ١٩	
في معرفة	من معرفة	١٩	
تشارك فيها	يشترك فيها	٢٠	

صفحة	سطر	خطاً	صواب	٥٥١
٢٠ - ٢١	نحو تحديدنا « العلم » . . . و « الشبهة »	نحو تحديد « العلم » . . . و « الشبهة »		
٢٢	يشترك جميعها	تشترك جميعها		
٢٤	من المسئول والآخرى	من المسئول عنه والآخرى		
٢٥	فان الذى	فان (١٦) الذى		
١٩	التحفظ عن	التحفظ (١٧) عن		
٢٠	إلى « ذى رجلين »	إلى (١٨) « ذى رجلين »		
٢٤	لـ « فصول أولية »	رب « فصول أولية »		
٢١	و « رسم »	أو « رسم »		
١٨	الاقتصار على	الاقتصار على		
١٩	القوانين المعروفة	القوانين المعروفة		
٢٣	الفلاسفة . وقد	الفلاسفة . (١٩) وقد		
٢٢	« شرح الاسم »	« شرح الاسم »		
١٠	أن يفرض	أن يفرض		
١٩	يتمتع أن	يتمتع (٢٠) أن		
١٩	تصور المحدود	تصور المحدود		
٢٣	« المسكر » هنا	« المسكر » هنا		
١٦	ومعلوم حيثئذ	(٢١) ومعلوم حيثئذ		
١٩ - ١٨	٣ ودل لفظ « المائع » ٤	٣ ودل لفظ « المائع » ٤		
٢٤	على المعنى الذى	على المثال الذى		
٥	قاله . ف « الخمر »	قاله . وإلا ف « الخمر »		
٦	طعاماً أو شرباً	طعاماً أو شرباً		
٧ - ٦	قال الذى صلى الله عليه وسلم	قال صلى الله عليه وسلم		
٧	فلو كان « الخمر »	فلو (كانت) « الخمر »		
١٨	هذا الموضع	هذا (٢٢) الموضع		
١٩	يتصوره الذهن	يتصور الذهن		
٢٥	١ كان كل جزء من هذه الأجزاء ٢ المعنى	أو كل جزء من هذه الأجزاء (٢٥) ٢ كان المعنى		
٢	في هذا التصور	في هذا التصور		
٨	ليس هو تابع	ليس هو تابعاً		
١٠	مثلاً بمن هو	مثلاً فقال هو		
١٦	والخصوص ضد ما يوجبه هؤلاء ٥ فلا	والخصوص ، فلا ٥		
١٩	أحدهما ٦	أحدهما ضد ما يوجبه هؤلاء ٧ كما أن		
٢٥	أما الوجه الرابع	المتكلمين بمنعون من ذكر الجنس مع الفصل ٨		
٢٦	الأوضاع المجردة ٨ - ٧	(٧ - ٨ — أيضاً زيادة بخط المصنف)		
		وأما الوجه الرابع		
		الأوضاع (٢٣) المجردة		

في فكره	في فكر [٥]	١٦	
والمذروعات	والمذروعات	٣	٢٧
الناس واعتبار تقديرها ؟	الناس ؟ باعتبار تقررهما .	٨ - ٧	
(هذه العبارة وهي ٢٢ سطراً مكتوبة	(وهم معترفون بأن الواضع لها... .	٩ إلى	٢٧
على هامش ص ٢٣ من أصل الكتاب)	(فلماذا توجد ألفاظها مختلفة .	١١	٢٨
(هذه الكلمة كتبها المصنف بخطه)	بذلك	١٠	٢٧
وقد يقولون إن	وقد يقولون أن	١٧	
(هذه العبارة كتبت على هامش الأصل)	فإن أرسطو... لوضع أرسطو	١٦ - ١٣	٢٨
لوضع أرسطو	بوضع أرسطو	١٦	
الوضعي ، (٢٤) والترتيب	الوضعي ، والترتيب	٤	٢٩
يجعل أحدهما	يجعل أحدهما	٦	
فقد يراد	وقد يراد	١٧	
يوافقه . (٢٥) حتى	يوافقه ، حتى	٣	٣٠
لا يقف عليه	لا يتوقف عليه	٧	
ولهذا يقال	ولهذا يقال	١٨	
(٢٦) المراد ، وتارة	المراد ، وتارة	٢١	
جاءت بها الرسل	جاءت به الرسل	٩	٣١
(٢٧) وهذا من نوابغ	وهذا من نوابغ	١٧	
الدين ظنوا	الذين يظنون	٢٠	
د إنه الحيوان	لأنه والحيوان	١٠	٣٢
(٢٨) وهذا مفرد	وهذا مفرد	١٧	
هو الجملة التامة ، كما يقوله	هو الجملة ، كما يقول	١٨	
هو المفرد المفيد	هو المفرد المفيد	١٨	
لسائل ، سواء كان موصوفاً مركباً	للسائل ، سواء كان موصوفاً تركيباً مركباً	٢٠	
المقام الثاني — الوجه الأول :	المقام الثاني —		٣٣ عنوان
رسول الله	رسول الله	٢	
(بخط المصنف على الهامش)	كقوله تعالى ... قل الله	٧ - ٥	
هنا	هنا	١٤	
فيقال : لا نزاع	فيقال أن لا نزاع	٢	٣٤
مفترطاً	مشترباً	١٣	
وهذا بما	هذا بما	١٨	
يتناقضون	يتناقضون	٢٠	
اصطلاحهم ، كالضمان	اصطلاحهم . فالضمان	٢١ - ٢٠	
المقام الثاني — الوجه الأول :	المقام الثاني —		٣٥ عنوان
(زيادة أو لحق على الهامش بخط المصنف)	مضمراً	٣	

صفحة	سطر	اختلاً	صواب	٥٥٣
٣٥	٣	أو إشارة	وإشارة	
	٤	يقصد به المعاني	تقصد به المعاني	
	٨	الحمد لله ،	الحمد لله ، والله أكبر ،	
	١١	عليه وآله وسلم	عليه وسلم	
	١٣	أفضل الكلام	وقال : أفضل الكلام	
	١٣	وقال : أفضل كلام بعد القرآن...	(هذه العبارة زبدت على هامش الأصل	
٣٦	١	ما طلعت عليه الشمس .	بخط المصنف)	
٣٧	١	المفرد المفيد	المفرد المقيد	
	٣	عند أحد من العلماء	عند أحد من العقلاء	
	٤	انتفاءه	انتفاؤه	
	١٤	و المعارضة ، ٢ ، بخلاف	و المعارضة ، ومنهم من يقول : إنما يمكن	
			إبطاله بالنقض فقط دون المعارضة ، بخلاف	
			(والزيادة على الهامش بخط المصنف)	
	٢	وجعله قسماً	لجعله قسماً	
	٢		(يحذف)	
٣٨	٥	وإنه	فإنه	
	١٣	التكلم	التكلم	
	١٤	تصوره لا قبله ولا بعده	تصوره بدون اللفظ المفرد لم يكن تصور له لا	
			قبله ولا تصور له .	
			(يحذف)	
	١٢-١١	فإن لم يكن ... الحيوان الناطق ،	(زبدت على الهامش بخط المصنف)	
٣٩	١٢	كان متصوراً	بل كان متصوراً	
٤٠	١	ويكون الحدود	وتكون الحدود	
	٣	إذ خيف	إذا خيف	
	١٤ ح		الحد يكون للامم أو للمسمى	
	١٨ ح		اعتراف الغزالي بذلك	
	١٩	في المنطق ، بعد	في المنطق ، (٣٤) بعد	
٤١	١٧	يعترف	يعنون	
	١٧	حتى يبين	حتى قال	
	١٨	من « برهانه »	قال في كتابه	
٤٢	١٧	إنما يفيد	إنما يفيد	
٤٣	٥	تحديد تعريف	تحديد تعريف	
	١٣	أو يفهم	أو تفهم	
	١٨	في الحقيقة	بالحقيقة	
٤٥	١٨	شيئاً آخره	شيئاً آخر	

(يحذف)		٤٥ ت ٥
الوحدات	الوحدات	٦ ت
تصورها	يتصورها	٧ ٤٦
(تحذف)		١٣ ح
(عنوان الحاشية) حد العدد		١٦ ح
مقلوبة	محذوفة	١ ١٠ ت
فأصلها	فكتبتها	٢
هي «وحدات ٣» لا «وحدات ١» ، وكذلك	«وحدات ٣» لا «وحدات ١» ، فكذلك	٤ ٤٧
«المساواة»	«المساواة»	٧ و ٨
أيضا هو ما	أيضا هو ما	١٢
التنبيه ٧	الشيء ٧	١٣
يُمَيِّز	يُمَيِّز	١٥
هذه (٤٠) الأمور	هذه الأمور	١٨
والأجناس (٤١) وما	والأجناس وما	١٩ ٤٨
و «سجدة السهو»	و «سجدة السهو»	٥ ٥٠
كل ذلك «صلوة» تجب لها	هل كل ذلك «صلوة» تجب فيها	٧
وقبل لا تجب «الطهارة» شيء من ذلك	وهل لا تجب «الطهارة» لمثل ذلك	٨
وقيل تجب	فهل تجب	٨
«صلوة الجنازة» و «سجدة السهو»	وهي «صلوة الجنازة» و «سجدة السهو»	٩
تعلم أشياء	يعلم أشياء	١١
أو «ما الصارم ٩»	و «ما الصارم ٩»	١٢ ٥١
بين السطرين	بهاشم الأصل	٣-٢ ت
هذا المعنى الموجود	هذا المعنى الموجود	٦ ٥٣
مراد بهذا الاسم	مراد هذا الاسم	٦
يذكر الأشياء بصفاتها	يذكر الأشياء بصفاتها	٩
المذكور في قوله	الذي في قوله تعالى	١ ٥٤
(يشبه كانه :) فابتل	فاسد	٢
«ما وقعت به	«ما أوقعت به	٥
في الطيات	من الطيات	٦
والسارق	السارق	٧
يتضمن	فيتضمن	١٥
غير متصور للمعنى	غير متصور المعنى	٧ ٥٥
عليه وسلم	عليه وآله وسلم	٥ ٥٦
يتصور	يتصوره	١٢
تعريف المحدود بالتمثيل المقارب	تعريف المحدود المقارب بالتمثيل	٤ ح ٥٧

صفحة	سطر	خطاً	صواب	٥٥٥
٥٧	١٣	والفظ	فالفظ	
	١٥	مختص بـ «الختر» ، وهو	مختص بـ «الختر» هو	
	١٨	إنما	وإنما	
	١٩	أو قصير	وقصير	
٥٨	٦	عند كثير	(زيادة بخط المصنف)	
	٧-٦	أو أكثرهم	(د د د)	
٦٠	١	لا يقتصر	لا يقتصر	
	١٨-١٧	تركب منه شيء ما	تركب منه شيء آخر (	
٦١	٨	طلب الشعور	طلب المشعور	
	١٠	فان الطالب	فان الطلب	
	١٨	لا ريب أن	لا ريب أنه	
٦٢	٤	التقيض أو تقدير	التقيض وتقدير	
	١٤	فائدة الحدود	فائدة الحد	
	١٥	كتعداد الاسم	كتعدد الاسم	
٦٣ عنوان		الوجه الرابع	الوجه السادس	
	٤	المحصل الذاتي داخل	المحصل الذاتي هو داخل	
	٨	والموت للحيوان	والحدوث للحيوان (ليس بخط المصنف)	
	١٢-١١	يعقل موجودة دونه	تعقل (الماهية) موجود (ة دونه)	
	١٥	ثابتاً	ثابتاً	
٢١-٢٠		متقدماً عليها في الوجود وهذه الماهية	متقدماً عدسها في الوجودين والماهية ،	
٢١-٢٠		وهو أن يسبق «الذق» للماهية	وقوالون يسبق «الذاتي» للماهية ،	
٢١		للماهية ... فانه لا يتأخر	للماهية ، وقوالون بأن لا يتأخر	
١ ت			٣-٤ زيدت على الهامش و٥-٦ زيدت	
			بين السطور بخط المصنف	
٦٤	١	والعرض اللازم	والعرض اللازم	
	٢	ما يسمونه بـ «اللازم» في ذلك ، ولأن	ما يقرن بـ «اللام» في قولك «لأنه» ،	
	٢	ولأنه معناه الدليل	«لأنه» ، ومعناه الدليل ،	
	٣	لبعض متأخرهم كالرازي ...	وفهم بعض متأخرهم كالرازي أنه صفة	
			تقوم بالموصوف ، فزاد الاضطراب ...	
			فساداً .	
٦٥	٨	رد عليهم أرسطو	رده عليهم أرسطو	
	١٠	المعدودات والمقدرات	المعدودات المقدرات	
	١١	أفلاطون	أفلاطن	
	١٨	من الأجسام	عن الأجسام	
	٢١	الخارج غير الأشخاص	الخارج (٥٩) غير الأشخاص	

كل (٦٠) إنسان	كل إنسان	٦٧	١٩
اخترعها	اخترعه		٢٠
حتى يعلم ذلك بالوسط ،	حتى يعلم ذلك ،	٦٩	٦
للحقيقة . في نفس الأمر .	للحقيقة .		٧
و . المرضي اللازم	و . المرضي اللازم		٩
(هذا القدر فقط زيادة بخط المصنف)	بين . الوجود و . الماهية .		٢٠
(يحذف)	ت ١-٢		
الموصوف مع الصفة (كما في س)	الموصوف والصفة	٧٠	٥
و الحيوانية والنطق	و مثل الحيوانية والنطق		ت ١-٢
والجار ، والجل ،	والجل ، والجار ،	٧١	٥
لا يستحضرون	لا يستحضرون ٢		١٨
(يزاد بآخره) كاللهحق	ت ١		
(يحذف)	ت ٢		
الصفة . جزءاً .	الصفة . جزء .	٧٢	٦
وتلك هي أجزاء	وتلك من أجزاء		٨
هذا بحقق	هذا تحقيق		٩
الخارج عنها	الخارج منها		١٠
تابع الحقيقة	تابع الحقيقة		١٤
أمر (٦٥) يتبع	أمر يتبع (٦٥)		١٩
(يزاد بآخره) كاللهحق	ت ١-٢		
متقدماً على تمام	متقدماً على سائر	٧٣	٥
جزء من الجملة	جزء من الجملة		٦
في الحقيقة تمام . الماهية .	في الحقيقة ، وما به . الماهية ،		٧-٦
فأشبه عليهم	فلما كان ما يشبه عليهم		٧
بما في الأعيان	وما في الأعيان		٧
ماهية . . . متقدماً عليها	ماهية . . . متقدم عليها		٩
يفصلها	بـ . فصلها .		١٧
وما يعلم عما لا يعلمه	وما يعلم عما لا يعلم	٧٤	١٢-١١
الصفات الذاتية	الصفات الذاتية		١٥
والخصوص بحيث	والخصوص إلى آخرها بحيث	٧٥	٨
ممتنع في البشر	ممتنع من البشر		١٦
الوجه الثامن : هو	الوجه الثامن : وهو	٧٦	١٩
أو لا يحدد	ولا يحدد	٧٧	٥
حتى يعلم أنه لا يتصور الموصوف	حتى يتصور الموصوف		١٢
س ٧ ، ص ٧٨	س ، ص ٧٨	ت ٥	٢

صفحة	سطر	خطا	صواب	٥٥٧
٧٨	٧	تتركب منها « الماهية » و « الذات »	تتركب منها « الذات »	
	١٢-١٣	لم يثبتوه	لم يثبتوه	
٧٩	٤	بمجرد تصوّره بذلك	بمجرد تصوّره لذلك	
	١٠	هذا هو حقيقة	هذا حقيقة	
	١٢	وغيره . ولكنه	وغيره ، لكنه	
٨٠	١	ولا تميز	ولا يميز	
	٤	حتى تعرف	حتى يعرف	
	١٧-١٦	في « العلم »	في حد « العلم »	
	٢٠	« ما شاع	« ما ساع	
٨١	٢٠	المعين » و « الأمر	المعين » و « العلم المعين » و « الأمر	
٨٢	٨	« جزءاً معيناً » — فان	« جزءاً معيناً » وأن	
	٩	كان « معيناً » — فهذا	كان معيناً ، فهذا	
	١٠	جزء من هذا	جزء من هذا	
	١١	كأن للعلم	كأن في العلم	
٨٣	١	إلا بعلمه »	إلا بعلم »	
	٢	بـ « غير العلم » ؛	بـ « غير العلم » بل بـ « علم » ،	
	٦	و « العلم الكلي » يعلم	و « الكلي » يعلم	
	١٠	فانقطع الدور ، وهو أخذ	فانقطع الدور ، هو أخذ	
	١٢	والمطلوب ما يتحد	والمطلوب بالحد	
	١٤	على حصول « العلم	على حصول « علم	
١٠٣	٢	على شامش الورقة :	على الهامش : الوريقة ،	
	٣	في آخر العبارة	في آخر عبارة الورقة	
٨٤	١٠ و ٩	جزء	جزء	
	١٤	« الكبير »	« الكثير »	
	١٥	يصالح ليتناول	يصالح للتناول	
	٢٠	جزء	جزء	
٨٥	٥	وإنما يتصوره	وإنما تصوّره	
	١١	وجود علم شيء	وجود علم شيء	
	١٥	فيه : صحة	فيه : تعلم صحة	
	١٦	و « النظر المعين » يعلم صحته	(٧٣) و « النظر المعين » تعلم صحته	
	١٧	يعلم صحته	تعلم صحته	
	٢١	على أصلهم . والقول	على أصلهم ، والقول	
٨٦	١	لم يكن القول	لم يمكن القول	
	٦	أن يكون لها	أن تكون لها	
	١٢	والاثبات . بل	والاثبات . (٧٤) بل	

اللازم والمعلومات	اللازم والمعلومات	١٥ ح	٨٦
مستلزم لـ « الحيوان »	مستلزم « الحيوان »	١٧	
و (٧٥) أنها « أمر »	وأنها « أمر »	٧	٨٧
التعريف ، لا أنه	التعريف ، ولا أنه	١٣	
حصر حصول العلم	حصر العلم	٧	٨٨
بديهية عندهم	عندهم بديهية	١٢	
الثاني	والثاني	١٥	
بالنسبة (٧٦) والاضافة	بالنسبة والاضافة	١٧	
(هذه العبارة عند انتهاء المقام الثاني)		ت ٢	
قوله « الثاني »	قوله « والثاني »	١	ت ٣
تصور « اللزوم »	تصور « الملزوم »	١٧	٨٩
(هاتان عبارتان من أصل الكتاب)		ت ٣ و ٤	
العلم بـ « اللزوم »	العلم بـ « الملزوم »	٢	٩٠
ابن الحاجب	ابن حاجب	١١	
فيطل التفريق	فيطلت التصديق	١٣	
أو « مبرهنة »	أو « برهانية »	٩	٩١
إنما عرفها	إنما عرفه	٩	
بهذا الطريق	بهذه الطريق	٤	٩٢
تنقسم أيضاً إلى	تنقسم إلى	٧	
لكن بعض	ولكن بعض	٩	
(٨٠) بل بما	بل (٨٠) بما	١	٩٣
لمن قدر جريته	لمن جريته	٧	
عادة مستمرة	عادة مسمرة	١٠	
فيضم « المناسبة »	فيضم « المناسب »	١١	
ينفي المزاحم	ينفي المتزاحم	١٢	
(يمحذف)	هذا الباب	٢١	
فقدت بعض العبارة عند قطع الحاشية	هنا يباح بقدر كلمة		ت ١
أهل السنة	وأهل السنة	٥	٩٤
آخرون	الآخرون		ت ١
فعل (٨٣) بنى آدم	فعل بنى آدم	٩-١٠	٩٥
وكذلك	(٨٣) وكذلك	١١	
إنها	أنها	١٩	
فيه العلوم	فيه أنواع العلوم	٢١	
وأما	وأما	١٣	٩٧
القضايا « الحسية » و	القضايا « الحسية » ١ و	١٧	٩٨

صفحة	سطر	خطاً	صواب
٩٨ ت ١			(يحذف)
٩٩	٤	مقال	فيقال
	٥	المخبرين	المخبرين
١٠٠	١١	تحصل لهم	لحاصل لهم
	١٨	يتقى وجودهم	يتقى وجودهم
١٠١	١	شرك الجاهلية	شرك أهل الجاهلية
١٠٢	٢	مزدون الله	من دون الله
	٣	ذرة	ذرة
	٣	لهم فيها	لهم فيها
	٣	منهم	منهم
	٧	وهم	وهم
	١١	بنات	بنات الله
١٠٣ ت ١	٧	إلا آحاد الناس	إلا أفذاذ من الناس
١٠٤	١١	يرون الصلوة	يرون أن الصلوة
	١٢	أفضل	أفضل
	١٥	كلتي الطائفتين	كلا الطائفتين
	٢٠	لا يعرف به	لا يعرف به
٢ ت			(يحذف)
١٠٥	١١	الوسائط	الوسائط
	٢١	وأن الله	أو أن الله
١٠٦	٣	ابتلى في	ابتلى به في
	٨	يعرفونهم	يعرفونهم
١٠٧	١٨	نفسه مبدأ	نفسه له مبدأ
١٠٨	١٢	نصفها	نصفهم
١١٠	١٤ ح	تعدد المقدمات بحسب الحاجة	(هذا العنوان يكون أمام سطر ١٣)
	١٦ ح	خطأ حصر حصول العلم على مقدمتين	(هذا العنوان يكون أمام سطر ١٥)
١١١	١٣ و ٩٦	عليه وآله وسلم	عليه وسلم
	٨	لتبيين النتيجة	إييين النتيجة
	١٠	هذا الطريق	هذه الطريق
١١٢	١١ و ٨ و ٤	عليه وآله وسلم	عليه وسلم
	١٠	والقدر المسكر	القدح العاشر (هكذا بالأصل)
	١٦	لكن لم يعلم	ولكن لم يعلم
١ ت			تخرج
١١٤	٥	يقولوك	يقولون
	١٥	ينال	تال

شيئاً	بشيء	١٨	١١٤
علم كلى	علم الكلى	١٠	١١٥
الكلام فى ما به	الكلام فيها به	١٤	
ذاك الغائب	ذلك الغائب	٨	١١٦
ولا يكفى	لا يكفى	٥	١١٧
أحد الجزئين لثبوته فى الجزئى	أحد الجزئين لثبوته فى الجزء	٦	
وهذا الذى	وهو الذى	٨	
للحكم	الحكم	١٧	
للا أكبر	الأكبر	١٨	
للحكم	الحكم	٧	١١٨
اعتبار ذلك بميزان المنطقيين .	اعتبار ذلك . غير أن المنطقيين	١٢-١١	
وجهور	غير أن المنطقيين وجهور	١٢	
يتناول	تناول	١١	١١٩
حقيقة	حقيقه	٢٠	١٢٠
ولو جعل « قياس شمول »	لو جعل « قياس الشمول »	٩	١٢١
فاذا قيل	وإذا قيل	٦	١٢٢
الآلاف جميع	كل ألف جميع	٧	
فى « المقدار »	فى « المقدورات المحدودة » و « المقدار »	٧	١٢٣
وهذا مما خالفوا	وهذا خالفوا بما	٢٣	
لكن ننبه	ولكن ننبه	١٧	١٢٤
تعلم	يعلم	١	١٢٦
الحلى	الحلى	١٣	
المقام الثالث — الوجه الثالث	المقام الثالث —		١٢٧ عنوان
وأما تقسيم	أما تقسيم	٧	
و « أعجم »	و « أعجمى »	٨	
كالكزولى	كالكزولى	١٣	
فاسم المقسوم الأهل	ف « الاسم » المقسوم الأعلى	١٤	
تحت أنواع — الاسم	تحت أنواع الاسم	١٦	
عليه وسلم	عليه وآله وسلم	١٤	١٢٨
عليه وسلم	عليه وآله وسلم	١١	١٢٩
جاء لمعنى وليس	جاء لمعنى ليس	٤	١٣٠
ثلاثة	ثلاث	١١	
تشارك	يشترك	٦	١٣١
لا تقوم	لا يقوم	١٤	١٣٢
الجنس — الكم والكيف —	الجنس ، والكم ، والكيف ،	٥	١٣٣

النفس	في النفس	١٥	١٣٣
جعلوا علم الهندسة،	جعلوا الهندسة،	١٨	
بالكم المتصل	بالكم المنفصل	٢٢	
وهذا كان مبتداً	وهذا مبتداً	١٦	١٣٤
حصته	حصه	٥	١٣٥
هذا العلم الخاص هو	هذا العلم هو	١٥	
حتى سكت ... الخ، . ومعنى	حتى سكت ... الخ، . ومعنى	٧	١٣٦
المغرية	المغربة	٥	
أشبهه	أشبهه	٥	
إذا لم يكن	إذا لم يكن	٧	
لكن ليس	ولكن ليس	٣	١٣٧
ينويهم بأشياء	ينويهم ^٢ بأشياء	٨	
(يحذف)			٢ت
كالا للرب، وكذلك يظنه	كالات للرب، وكذلك يظن	١٤	١٣٨
لا تعرف	لا يعرف	١٦	
يقبل التغير	يقبل التغير	٨	١٣٩
فان ما يثبتونه	فان ما سواء	١٨	
أشراك ضلالهم	إشراك ضلالهم	٢	١٤١
وشككهم	وشاركهم	٣	
بعض من صنف في الرد على الباطنية		ح ٣	١٤٢
وهم مع الاتحاد	هم مع الاتحاد	٥	١٤٣
عملية	علية	١٦	١٤٤
جعل معرفة الله،	جعله معرفة الله،	١٠	١٤٥
معرفة خالفها	بمعرفة خالفها	١٢	
الثنتين وسبعين	اثنتين وسبعين	١	١٤٦
برهانهم، فقط	برهانهم، فقط	١١	
(يحذف)			٥ت
فيها ما هو واجب	فيها واجب	٨	١٤٧
للتغير	للتغير	٩	
في شيء	من شيء	٤	١٤٨
الأمم	لأمم	٩	
بالحدوث لكون	بالحدوث، ولكون	٤	١٤٩
المتكلمون بمنعون	المتكلمون يمتنعون	ح ٧	
بغيره أزيلاً	بغيره ^٢ أزيلاً	١٥	
(يحذف)			٣ت

١٥٠	١٣-١٢	« القياس الاول ، ، ولم يستعملوا يستوى أفراده »	« قياس الاول ، ، لم يستعملوا تستوى أفراده »
	١٤ و ١٣	بغيره من كمال لا نقص فيه	بغيره من كمال لا نقص فيه
	١٥		(يمحذف)
١٥١	٨	عليه وآله وسلم	عليه وسلم
	١٨	فلا بد	فاذا كان كليا فلا بد
١٥٢	٣	من معين ، أو جزئه ، فان	من [شيء] معين وجزئه كان
	٩	ولذلك ٢ إذا	وكذلك إذا
	٢٢		(يمحذف)
١٥٣	١٩-١٨	آيات مستلزمة	آيات له مستلزمة
	٢٠	المتصور ، إذ الصور	المتصور . فالصور
	٢١	كما قال تعالى	كما قال
١٥٤	٤	عينية من	عينية هي من
	١٠	الشركة	الشركة
	٢١	من التفاضل الذي	من التفاضل التي
١٥٥	٩	لكن التفاضل	لكن هذا التفاضل
	١١	وذلك مورد	وذلك هو مورد
١٥٨	١	قال الله تعالى	قال تعالى
	٤	يَطَّعُ	يَطَّعُ
	١٣	وقال تعالى	قال تعالى
١٥٩	٦	حكم آحاد	علم آحاد
١٦٠	٣	نقصها	نقيضها
	٣	ما تكون ١	ما تكون
	٨	هي إما	وهي إما
	٢١	كثيرة ٢	كثيرة
	٢١ و ٢		(يمحذفان)
١٦١	٥	مشروطة	مشروطة
	١٠	وهو الشكل	وهو في الشكل
١٦٢	٧	وبقول الآخر	وقول الآخر
١٦٥	١٦	عليه ، إن كان	عليه . فان كان
	١٦	الطرفين — أمكن	الطرفين أمكن
	١٧	بما	بما
١٦٦	٢١	كما يصيب ١	كما يصيب
	١٢		(يمحذف)
١٦٧	٩	يحد	يحد

صفحة	سطر	خطا	صواب	٥٦٣
١٦٧ ت ٢			ونقد عدم الوجود هو الوجود .	
١٦٨	٦	الاستدلال	استدلال	
١٦٩	١	ان	كن	
	٤	لكن	لكن	
١٢ و ٧		عليه وآله وسلم	عليه وسلم	
١٣		رسول الله - صلى الله عليه وسلم - حقاً	رسول الله حقاً	
١٤		للتلذذ	للتلذذ	
١٧٠	٢	والمبتدأ والخبر ، (١٥٥)	والمبتدأ (١٥٥) والخبر ،	
	٤	يقولون	ويقولون	
١٧١	٢	يتزعمون ذلك	يلتزمون ذلك	
	٦	ذلك	ذلك	
	١٠	شرطة	شرطية	
	١٢	في القياس ،	في القياس .	
	١٧	حذوا	حذفوا	
١٧٢	١٤	كل مسكر حرام ،	كل مسكر خمر ،	
١٩-١٨		بأن النبي صلى الله عليه وسلم قاله	بأن النبي قاله	
ت ٤		في أصلنا : بل قد يكون أكثر من عشرة .	في أصلنا : عشرة	
١٧٣	٤	احتج	احتج	
	١١	الهديان	الهديان	
	١٢	المعرونة	المعروفة	
١٧٤	٤	من دد	من دمد	
	٥	معكم	معكم	
	١٩	والنقدير	والنقدير	
	٢٢	إذا رضيتم	إذا رضيتم	
ت ١			(يحذف)	
١٧٦	١	أو أربعة	وأربعة	
	٢	يذكر	تذكر	
	١٨	المعلوم بحيث لا يختلف	المعلوم بحيث لا يتخلف	
١٧٧	٥	أولى منه	أولى بغيرهم منه	
	٦	يتفق	تتفق	
ت ٤			اثولوجيا : معناه الكلام في الربوبية .	
١٧٨	٥	وهذا ما احتج	وهذا ما احتج	
١٧٩	١٠	المنطق	المنطقيين	
	١٢	يحتاجون	يحتاجون	
	١٢	الموازن	الميزان	

الثابتة — وهى النسب الثابتة	٢١	١٧٩	الثانية — وهى النسب الثانية
موصولة	٢٣		موصولة
قال	٩	١٨٠	قاله
والتوحيد ما	٣	١٨٢	والتوحيد ، وما
القوة العملية	٩	١٨٣	القوة العلمية
الشرائع العملية	٩		الشرائع العلمية
قد تمثل	١٢	١٨٤	قد يمثل
علمناه	١٣		علمنا
ولى الله	٣	١٨٥	ولى الله
جاء إليهم ، فيضلهم	١٥		جاء إليهم ، فيضلهم
المتفلسفة	١	١٨٧	المتفلسفة
الترك	٥		الترك
إحدى المقدمتين	١٦	١٨٨	إحدى ٣ المقدمتين
عورض منها			عورض ٤ منها
(يحذفان)			ت ٣ و ٤
الثانية	١١	١٨٩	الثانية
عليه وسلم	١٢ و ١٥		عليه وآله وسلم
مطلقاً	١٨		مطلقاً
لا تقتقر	٧	١٩٠	لا يفتقر
بثبوته	١٣		بثبوته
الثانى	١٤		الثانى
على تحريم النبيذ	١٩		على تحريم النبيذ
عليه وسلم	٢٠		عليه وآله وسلم
كل مسكر خمر	٢٠		كل مسكر خمر
المتنازع	٢٢		المتنازع
غافلاً	٦	١٩١	غافلاً
ثنتين	٢	١٩٢	اثنتين
زاهلاً	٣		زاهلاً
تحصل	٤		يحصل
النفس	٩		النفس
بيانه	١٢		بيانه
اللازم واللازم	١٦		اللازم واللازم
العلم غير المخبرين	٢١		العلم بمخبر من غير المخبرين
(١٧٨) والقرآن والسنة	٢٢		والقرآن والسنة
فهم ولا لهم مقرنون	١	١٩٣	فهم ولا هم مقرنون

وهؤلاء لهم مقرنون	٢	١٩٣
وهؤلاء كلهم وسائل	٢	
وخطابهم	٩	١٩٤
طريق أهل المنطق	١٢	
عليه وسلم	٩ و ٢	١٩٦
الدارقطني	٢	١٩٧
(يزاد:) توفي سنة ٢٥٤ هـ .	٣	٢ ت
(يخذف كله)	٦-٤	٢ ت
وإن كان فيها كثير	٥	١٩٨
صحيح ومسلم	١٤	
(يزاد) كان في أصلنا «ومسلم»، ثم ضرب .		٣ ت
غلطاً أو تغليطاً	٣	١٩٩
وجود	٩	
عليه وسلم	٢	٢٠٠
حسن الظن	٤	
فسواء	١	٢٠١
فالمعنى واحد	٤	
وإنما	١٣	٢٠٢
هو أعم من الخمر	٣	٢٠٣
يتنازعون	٧	
على الجزئي	١٣	
للحكم؟ قيل: بما	٩	٢٠٤
أو الحكم	١٤	
تبين بعض ما في	١٥	
لازمه .	٧	٢٠٦
(يخذف)		١ ت
فلسفة	٢	٢٠٨
المحكوم عليه قد يكون	١٥	
وجودها في	١٩	
باقى الأوصاف	٢٢	
(يخذف)		٢ ت
ما عدا المستبقى	٢	٢١٠
لغير ما أبدى	٤	
يلزم	١١	
للفرغ . وهذا لأن	٢١	٢١١

لوجود علته	بوجود علته	٢-٢	
ليتوسل	يتوصل	٢٠	٢١٢
ومن الناس من يسمى الأول	يسمى الأول	١٧	٢١٣
بل وفي قولهم	بل في قولهم	١١	٢١٥
فكثرة	وكثرة	٢١	
سائر السلوب . فاذا	سائر السلوب ، وإذا	٢٢	
الوجودية عدماً	الوجودية ١ عدماً	١٦	٢١٦
(يحذف)			١٥
ومثلنا بهذا لأن	ومثلنا بهذا . إلا أن	٩	٢١٧
إذا انضم	إذا انضم	١٠	٢١٨
خالق الأزواج	خالق الأرواح	٢٢	
تولد	يتولد	٦	٢١٩
علم . لكن أقوالهم أعظم فساداً في العقل	علم . فان أولئك	١٢	
وكفراً في الملل من قول أولئك العرب الذين			
خرقوا له بنين وبنات بغير علم . فان أولئك			
يفعل حرارة	يفعل الحرارة	٢١	
متنفياً عنه	منفياً عنه	١٤	٢٢٠
أن يقدر ذلك المخلوق	أن يقدر ذلك المخلوق	١٧	
يشبهه به الرب	يشبهه الرب	٢٠	
وإذا صدر	وإن صدر	١	٢٢١
الصقع	الصقع	١ ح	
عنه اثنان	منه اثنان	٢	
الصقع	الصقع	٩	
السموات والأرض	الأرض والسموات	١٩	٢٢٢
المستلزم لهذا	المستلزم هذا	١٩	
المخلوق	المخلوقات	٤	٢٢٣
كتركب	كتركب	١٤	
اصطلاح لهم : لا يعرف	اصطلاح لهم لا يعرف	٦	٢٢٤
جعل هذا	جعلوا هذا	٧	
عندنا هو القول الثالث	عندنا القول الثالث	١٨	
« الجسم »	« الجسم »	٣	٢٢٥
سموا	سموا	١٦	
ولا غاية ، ولا محلاً لغيره .	ولا غاية ،	٨	٢٢٦
ولا هو الصورة	ولا هي ١ هو الصورة	٨	
ليس بمسلم على	ليس عام ٢ على	١٢	

صفحة	سطر	خطاً	صواب
٢٢٦	١٨	لا يجوز عليه	لا يجوز عليها
	٢٠	وإنما فسر	وإن فسر
	٢١	عدم العلم بالآخر . فلا	عدم العلم بالآخر ، فلا
	٣، ٢، ١ ت		(يحذف)
٢٢٧	١٠	فيظلل	فيظلل
	١٢	افتقار الصفة	افتقار الصفة
	٢٠	«أغياراً» ^١	«أغياراً»
	٢٢	هو نفسه وصفاته	هو نفسه وصفاته
	١ ت		(يحذف)
٢٢٨	٨	يكون الذات	تكون الذات
٢٣٠	٣	أبي حنيفة ، ومالك	أبي حنيفة ، وأحمد ، ومالك
٢٣١	١	الحنبلية	الحنبلية
	٥	والأخرى	والأخرى
٢٣٢	٣	أما القول	وأما القول
	٥	فإنما [هو] ^١	فإنما هو
	١٠	يقوم	تقوم
	١ ت		(يحذف)
٢٣٣	٢	التي تظهر كمالها	التي يظهر كمالها
	١ ت		(يحذف)
٢٣٥ ت ١		الخارجي	الخارجي
٢٣٦	١	تعلم	يعلم
	٩	طائفة	طائفة
٢٣٧	١	يثبت	يثبت
	٧	(٢٢٨) لم يشرع	لم (٢٢٨) يشرع
	١٧	بالطلان	بالطلان
	١٧	«الوجود» ^٣ إما	«الوجود» إما
	٣ ت		(يحذف)
٢٣٨	١٣	لضعف ٣ الأبصار	لضعف الأبصار
	٢٠	بناقضة ، لا بد أن يكون	بناقضة ، لا بد أن تكون
	٣ ت		(يحذف)
٢٣٩	١	مسماهما	مسمياتها
	٥	يحيط به [موجود غيره] ^١ إلى	يحيط به إلى
	١ ت		(يحذف)
٢٤١	١٠	لا تتوقف	لا يتوقف
	١٤	ونحن	فنحن

تلك (٢٣٣) المطالب	تلك (١٣٣) المطالب	١٦	٢٤١
أن يثبت له	أن يثبت له	١٩	
تحت العبد	تحت العبد	٣	٢٤٢
يثبت	يثبت	٤	
يمكن	إنما يمكن	٧-٦	
عندهم لا يكون	لا يكون عندهم	١١	٢٤٣
وحتى	أو حتى	١٣	
الرسول	الرسول	١٩	
قولهم : ثبوت الحكم	قولهم : ثبوت الحكم	٢١	
فيقال	فيقال	٢٣	
صورة مع تخلف غيره من الأوصاف ، يتمتع	صورة يتمتع	١	٢٤٤
(يحذف)	مع تخلف غيره من الأوصاف	٢-١	
في الأصل	من الأصل	٨	
إلى الثاني	إلى الثاني	٩	
إن بين أن ذلك	إن بين [أن] ذلك	١٤	
(يحذف)			١ ت
إذا قيل	إن قيل	٧	٢٤٥
بالنص المصوم	بنص المصوم	٢٠	
المقامات (٢٣٩) الأربعة	المقامات الأربعة	١٨	٢٤٦
نبيها	نبيها	٢	٢٤٧
ونقي انحصار	ونقي انحصار	٣	
فيه واضح بأدنى تدبر	فيه واضح بأدنى تدبر	٤	
« التقييد الخبري »	« التقييد الجزئي »	١٠-٩	
في العلم وجوداً وعدمًا	في العلم	٢	٢٤٨
ليس	ليس	٥	
قالوا	وقالوا	١١	
وهذا لا يفيد	هذا لا يفيد	١٢	
يشبهون	يشبهونه ١	٤	٢٤٩
فأبدأ للدليل	فأبدأ للدليل ٢	١	٢٥٠
(يحذف)			٢-١ ت
عليه وسلم	عليه وآله وسلم	٤	٢٥١
مقدمتان	مقدمتان ٢	٩	
بصاحبه ،	بصاحبه ٤ ،	١٦	
(يحذفان)			٢ و ٤ ت
سبحانه ذكر	سبحانه وتعالى ذكر	٤	٢٥١

صفحة	سطر	خطاً	صواب	٥٦٩
٢٥٣	٧	كتاب « تعارض	كتاب « دره تعارض	
	١٢	« تعارض العقل والنقل »	« دره تعارض العقل والنقل »	
١ ت	٦	سنة ثمان	سنة ثمان	
٢٥٥	١	الصانع	الصانع	
	١٠	الكثيرة	الكثيرة	
	١١	أيضاً	أيضاً	
١ ت			(يضاف عليه :) وسيأتي بيان تخريجه في	
			ص ٤٣٤ ، ت ١ .	
٢٥٦	٢ ح	نوعا الفرائض	علم الفرائض نوعان	
	١٢-١٣	طالب — رضى الله عنه — أنه	طالب أنه	
٢ ت	٣		(يضاف :) كان في سنة ٢٠٥ هـ - بروكلمان .	
٢٥٧	١٣	(٢٥٠) إذا قيل	إذا قيل	
	١٤	وكذلك إذا قيل	وكذلك (٢٥٠) إذا قيل	
٢٥٨	١٥	كما قد يظن	كما يظن	
٢٥٩	١	الاستواء ، والموازي كدائرة معدل	الاستواء الموازي لدائرة معدل	
	٣	كل منها	كل منها	
	٧	وعرض كل	عرض كل	
	١٠	وكانوا يعدون	فكانوا يعدونه	
	١٢	شرفها الله تعالى	شرفها الله	
	١٦	وهذا	وهذا	
	١٨	[من في] ٤ الشام	من بالشام	
١ و ٤ ت			(يمحذفان)	
٢٦٠	١٨	بل كلما علم	بل كل ما علم	
٢٦١	١٦	عن أحمد الزبيرى	عن أبى أحمد الزبيرى	
٢٦٢	٢	عبد الله بن الهروى	عبد الله الهروى	
	٤	فلنك كفلنك المنزل	فلنك كفلنك المنزل	
	٥	ذلك : « الحسين » — يعنى مجاهد	ذلك لـ « الحسين » — يعنى مجاهداً	
	١٢	فقرأ بأصبعه	فقرئ بأصبعه	
	١٥	لا يدوم . . . لا يدور	لا تدوم . . . لا تدور	
٢ ت			(يمحذف)	
٢٦٣	٦-٥	بمعنى قطب	بمعنى له قطب	
	٨	بن خنيد	راعله : بن جنيد	
٢٦٤	١	« فلنك » . ا . وقال	« فلنك » . قال	
	١١	بممكنهم	بممكنهم	
١ ت			(يمحذف)	

وضع إلى وضع	٤	٢٦٤ ت ٥
غير ذلك	٦	٢٦٥
المشاهدة ؛ وكذلك الشهر والعام	١٢	
بالرؤية	١٢	
(يمحذف)		٣ ت
تأتي	٥	٢٦٦
ويعرف	٦	
يعرف	١٢	٢٦٧
كلها أقوال	١٣ ح	٢٦٨
واصطروا باتهم . ومواضعها الآن تدل —	٦-٥	٢٦٩
على اعتبار ذلك — على		
وإذا ضرب	٧	
١٧٠ هـ	١٧ هـ	١ ت
١٩٨ -	٩٨ -	٣ ت
بسبب	١	٢٧٠
وقال	١٠	
مواضعها	١٧	
عليه وسلم	٢٠	
وأمر صلى الله عليه وسلم	١	٢٧١
الصحيح ١٠	٨	
في السنن ٢	١٣	
إذا وقب ٣	١٤	
(يمحذف)		٢ ت
عليه أهل الملل	٤	٢٧٢
فانه	١٣	
لجاء بعض الفقهاء	١٨	
حذر عن قدر	١	١ ت
(يمحذف)		٢ ت
(أنظر الاستدراك عليه ، ص ٥٤٧)		٢ ت ٢٧٣
البخاري	٧	٢٧٤
وقال	٣١ و	٢٧٥
قولهم إنه	١ ح	٢٧٧
أحد	٢	
عن عائشة ، أن	١٥	
تأثيره عندكم فيما	١١	٢٧٨

ابن محمد هذا (ابن خبر أن)	ابن محمد هذا	٧	٢٧٩
الحاج	الحاج	١٢	
حال العبيدين	ح	٢	٢٨٠
عبروا (في الأصل غير منقوط)	عبروا	٦	
الشرايع	الشرع	٧	
ابن الصباح	ابن صباح	٨	
أتباعهم (٢٧٣) أخذ عن	أتباعهم احنا ٤ (٢٧٣) عن	٨	
(يضاف :) توفي سنة ٥١٨ هـ .		٥	٣
(يحذف)			٤
سيده على غير قياس .	سيده . على غير قياس	٤	٦
قالوا هو العقل	هو العقل	٧	٢٨١
ذلك بما	ذلك بما	١٦	
بما يجوز	بما يجوز	٣٠	
يقول : ولا .	يقول : ولا ،	١٣	٢٨٢
وكثير	أو كثير	١٦	
سنة تسع وتسعين وستائة بعض	سنة ٦٩٩ - تسع وتسعين وستائة - بعض	٥	٢٨٤
عن غير واحد	من غير واحد	١٥	٢٨٥
(وسياق أيضاً في ص ٥٤٤ ، ت ١)			١
(يضاف بعده :) وقد رأيت وبيت ما فيه	زاد ما زاد .	١٠	٢٨٦
من الفساد ، فإن فيه ضلالاً كثيراً .			
تكلوا	تكلوا	١١	
تكلوا	تكلوا	١	٤
مؤمناً . فلماذا قال تعالى	مؤمن . فلماذا قال الله تعالى	١٦	٢٨٨
مؤمناً ، وإنما ذكر	مؤمناً . إنما ذكر	٢٠	
وأما قدماء	أما قدماء	٢	٢٨٩
عن المصادر	من المصادر	٧	١
عليه وسلم	عليه وآله وسلم	٢١	٢٩٠
من المشركين	من المشركين	١٤	٢٩١
فالرسل	فالمرسلون	٣	٢٩٢
لا يغفره (٢٨٣) الله	لا يغفره الله	١٩	
خلق العالم	خالق العالم	١	٢٩٣
لا تدفع	لا يدفع	١٤	
يقين مطلوب بشيء	نفس مطلوب شيء	١٦	
المنفصلة (ولعله : المنفصلة والمنفصلة)	المنفصلة	١	٢٩٤
عدم الآخر ، وهذه مانعة الجمع . ويلزم	عدم الآخر ، ومن عدمه	١	٢٩٦

من عدم أحدهما وجود الآخر ، وهي مانعة الخلو . وقد يلزم من وجود أحدهما عدم الآخر ، ومن عدمه تعود	١	٢٩٦
وإن « الاقتراني »	٣	يعود
فهي صور من صور	٥	فان « الاقتراني »
يكثر	١٥	فهي صورة من صور
ترجع	١٨	تكثر
لوضعهم	٢١	يرجع
وإنما هي تفيد	١٣	لوضعه
لا بد منها	١٧	وإنما تفيد
ثم تقول	٢	لا بد منها
احتاج	٩	ثم تقول
(يمحذف)	١٧	احتاج
(العنوان :) الوجه الأول	١٧	احتاج
يحرق	١٧	احتاج
قياس التمثيل	١٧	احتاج
المقام الرابع — الوجه الأول :	١٧	احتاج
(ويحتمل أيضاً :) انحرافها	١٧	احتاج
منه الخيال .	١٧	احتاج
فان المتواتر	١٧	احتاج
المقام الرابع — الوجه الأول :	١٧	احتاج
لا دليل معهم	١٧	احتاج
لما حصرها	١٧	احتاج
والقدماء ما كانوا	١٧	احتاج
عاقل	١٧	احتاج
(يمحذف)	١٧	احتاج
وإن الشافع	١٧	احتاج
لكن	١٧	احتاج
إلا ما ثبت في	١٧	احتاج
يجعلونه	١٧	احتاج
محققوا	١٧	احتاج
ليس هو	١٧	احتاج
لأنها مركبة	١٧	احتاج
بسبب	١٧	احتاج
٣٠٠	٢	بعد
٣٠١ عنوان	١٤	تحرق
٣٠٢	١٤ و ١٥	قياس ، والتمثيل
٣٠٣ عنوان	٢٠	المقام الرابع —
٣٠٤	٢٠	انحرافها
٣٠٦	١٢	منه الخيال
٣٠٧	١٦	فان المتواترات
٣٠٨	١٦ و ١٧	المقام الرابع —
٣٠٩	١٣	لا دليل لهم
٣١٠	٤	لما حصرهم
	١	والقدماء كانوا
	١	عاقل
	٢	وأن الشافع
	٦	ولكن
	٢٣	إلا ما ثبت في
	٩	يجعلونه
	١٤	محققوا
	٤	وليس هو
	١٦	بأنها مركبة
	١٨	لسبب

صفحة	سطر	خطاً	صواب	٥٧٣
٣١١	٢	يقول	يقوله	
	٢١	وهي من	وهو من	
٣١٢	١	لا يكون له حقيقة إلا بها لا	لا تكون له حقيقة إلا بها ، لا	
	٥	مصورات	متصورات	
٣١٣	١٣	مركب	مركب	
٣١٥	٦	لا من المادة ،	لا من المادة ،	
١٣			(يحذف)	
٣١٦	٧	كل ما يفرض	كل ما يفرض	
	١٢	و عناده	أو عناده	
	١٣	أنها	أنها	
	١٥	إلا يعلم	(لعله :) إلا ويعلم	
	١٨	وأمثال ذلك كثير	(لعله :) وأمثال ذلك كثيرة	
١٣			(يحذف)	
٣١٧	١٦	كثيراً من	كثير من	
٣١٨	١٩	بهذه الطريق	بهذه الطريق	
٣١٩	٥	يحجي هذه الله	يحجي هذه الله	
	٦	ليثبت	ليثبت	
	١٤	أصحاب الكف	أصحاب الكف	
٣٢٠	١٠	في قوله تعالى	في قوله	
٣٢١ عنوان		المقام الرابع —	المقام الرابع — الوجه الثاني :	
	٨	الأغاليط الكبيرة	الأغاليط الكبيرة	
٣٢٢	١٣	مجانباً ١	مجانباً	
١٣			(يحذف)	
٣١٣ عنوان		المقام الرابع —	المقام الرابع — الوجه الثاني :	
	٥	ويبنوا	ويثبتوا	
	٥	فيكذبوا	فيكذبوا	
	١٧ و ١٩	صلوات الله	صلوات الله	
١٣			(يحذف)	
٣٢٤	٢	يعلم	تعلم	
	٣	البنة	ألبنة	
	بعد ١٢		(العنوان :) بناء جعلهم علومهم ثلاثة أنواع	
١٣	١	كما مختصراً تقدم	مختصراً كما تقدم	
٣٢٥ عنوان		المقام الرابع —	المقام الرابع — الوجه الثاني :	
	١٢ ح		موضوع العلم الإلهي الوجود الكلي	
	١٨ ح		كون ما يثبتونه واجب الوجود متمتع الوجود	

كما يفرض	٤	٣٢٦
المقام الرابع — الوجه الثاني :		٣٢٧ عنوان
« اسم الجنس »	١	
(في السبكي :) عيسى بن عمرويه	١	١ ت
٦٥٢ هـ بدمشق	٤	١ ت
أو الخطابة	٥	٣٢٨
البيئة التي لا تحتاج	٢	٣٢٩
يحسونه هم	١٦	
بهيمة	٣	٣٣٠
المناظر	٥	٣٣١
ما يقف معرفة الحق عليه ويحتاج إليه	١١	
ويكون للناس طرق	١٧	
أرسطو مختصراً	١	٣٣٢
قرأ قوله تعالى	١٢	
التي يقرون	٣	٣٣٥ ت ١
إلا على	١١	
فالفلاسفة	١٢	٣٣٦
ثامسطيوس	١	٣ ت
أن يوجد فيه فما أوجد بيته	١	٣٣٩
غير تشاعر	١٤	
(يحذف)		١ ت
وإما	١	٣٤٠
واختار	١٦	
ثنتين	٢٠	
ما كان نسيه	١٩	٣٤١
بلزوما	٦	٣٤٢
الدليل قد يكون مقدمة	١٨	
بحكم	٥	٣٤٣
وتارة	١٩	
مطابقة	١١	٣٤٤
مبصرة	٣	٣٤٥
وفي الكلام	١٠	
ففقر	١٤	٣٤٦
بغيره	٣١	
(يحذف)		١ ت

صفحة	سطر	خطاً	موايد
٣٤٧	٦	يعرض « .	يمرض لها .
٣٤٩	١	أخص	وأخص
	٣	وهو الخبر عنه	وهو المبتدأ الخبر عنه
	٧	يشمل ٣	يشمل
٣٥٠	٥	وبينات ^١	(يحذف) وبينات
	١٨-٧	هل من ما	هل لكم من ما
٣٥١	٥	يستوى	(يحذف) يستوى
	٣١	فكذلك	وكذلك
٣٥٢	٧	والثاني	الثاني
٣٥٣	٢١	المطلوب	مطلوب (ولعله « مطلوباً »)
	٨	فيستوى ^١	فيستوى
٣٥٦	٥	نبياً ^١	(يحذف) نبياً
	١٧	ولو	فلو
٣٥٨	٨-٧	وأنه يشرب ، وأنه يسكر	(يحذف) وأنه يشرب ويسكر
	١١	التصاديق مسيق	التصاديق مسبق
	٢٢ ح	لحدود	المحدود
٣٥٩	٩	فيثبت	ثبت
٣٦٠	١	عما دل	مما دل
	٢	لا يكره (٣٤٨)	لا (٣٤٨) يكره
	١٨	يتصوره	تصوره
٣٦١	١٣	لكلمته	لكلمته
٣٦٢	١	أفرادها	الأفراد
	٩	لا يكون	لا تكون
	١٥	أو حامل	أو هو حامل
	١٩	احتاج إلى بيانها	احتاج إلى بيانها
	٢٠	تقدره	(ويقرأ أيضاً :) تقدره
٣٦٣	٥	لا يكون	لا تكون
	١٠	فيقضى ^١	فيقضى
	١٤	بالعام	بعام
	١٨	بديهية ^٢	بديهية

(يحذفان)	٣٦٣ تا ٢
وهذا بالخبر ، (٣٥٣)	٦ ٣٦٤
(٣٥٤) فنقول :	٢ ٣٦٥
مناطاً للحكم	٤ ٣٦٦
لا نحتاج أن نعين فيها أصلاً	٩-١٠
« الجامع » و « المشترك »	١٣
بل أصبح	٦ ١ ت
(يحذف)	٢ ت
علم الفاعل	١ ٣٦٧
بما يعلمه	١٠
لفوات شرطه إذ	١٣
لينه العقل	١٤
تعلم القضية	١٧
عله بهذه القضية	١٩
(يحذفان)	٢ تا ٢
عن المثل	٩ ٣٦٨
شبيه الشيء	١٤
تبرداً	١٦
سخننه	٢١
(يحذف)	١ ت
عن المشاهدة به	٤ ٣٦٩
لخصوصه . وهذا	١١
لا يطبقون	٢٠
كما قال	٢٠١ ٣٧٠
عشرة	٨
اختيار	٢١
فجعل	٢ ٣٧١
للرسل	٧
فيتق	٨
اتبعهم	٩
أن يثبت	١٠
(يحذفان)	٢ تا ٢
الظلال ، وكما يجري	٣ ٣٧٢
« الحد الأوسط » .	٧
المشتبه	١٦ ٣٧٣

صفحة	سطر	خطا	صواب	٥٧٧
٣٧٣	١٨	أنزل	أنزله	
	٢١	فيكيف	فكيف	
٢ت			(يضاف :) لعله والقياس في الشرع الاسلامي . (أنظر الاستدراك ، ص ٥٤٧) .	
٣ت		مانعه :	مانعه : [له بقية	
٣٧٤	٥	إصطلاحات	اصطلاحات	
	٦	كثير	كثيرة	
ت	٢	وإن كان	وأنه كان	
ت	٨	سنة ط ١٢٩٩) .	سنة ١٢٩٩ هـ) .	
ت	١٣	وبالله التوفيق — ل	وبالله تعالى التوفيق — ل (أو د د) .	
ت	٢٢	لدعوى ،	الدعوى	
٣٧٥	٣	وإن كانت	وإن كانت	
	٥	العجز	الدجرفة	
٣٧٦	٩	بـ « قياس التثيل » يقال	بـ « قياس التثيل » فيقال	
٣٧٧	٤	به بل العلم	به ، بل العلم	
	٤	يبنوا	يثبتوا	
	١٤	غلطهم جهل العلة	غلطهم جعل العلة	
٣٧٨	١٠	شرعاً ولغة	شرعاً ، ولغة	
١ت	١	الفضل ابن الحسن	الفضل بن الحسن	
٣٧٩	١٩	بينها	بينها	
	٢٢	أحدهما	إحدهما	
٣٨٠	١٧	عقيب	عقب	
٣٨١	٣	لكن	ولكن	
	٦	فعله أو مفعوله معيناً ٢	فعله (لعله : فعل) أو مفعول معين	
٢ت			(يحدف)	
٣٨٢	١١	فليست	فليس	
	١٦	الفاصلة	الفاصلة	
	١٩	طرق	طريق	
	٢٢	٣٥-٣٦ . أى	٣٥-٣٦ . أى	
٣٨٣	٤	حسبتهم	حسبهم	
	١٦	حديثين رأيت	حديثين قد رأيت	
١ت	٢	نقطه ، .	نقطه ، . [له بقية	
٣٨٤	٩	وقال كثير	قال كثير	
	١٤	والجرباث ، والحدسيات	والجرباث أو الحدسيات	
	١٥	الينة	التنبه	
٧٣				

ما رآه	ما رآه	١٩	٣٨٤
الوجه الثامن	الوجه السادس		٣٨٥ عنوان
غيرهم . وأما	غيره ، وأما	٣	
كما يتفقون	كما يتفقون	٦	
ما لم يتواتر	ما لم يتواتر	٨	
عين	عين ^١	١٠	
(يحذف)			١ ت
من « الرؤية »	« الرؤية »	١	٣٨٦
قد تحصل	قد تحصل	٣ ح	
القتالة	القاتلة	٢٠	
تعرف	يعرف	٢١	
فيعلم	فتعلم	١	٣٨٧
تكلمه	تكلمه ^١	١٢	
به شيئاً	به شيئاً	٢١	
(يحذف)			١ ت
كون علم الهيئة	كون العلوم الفلسفية (العنوان)	٧	٣٨٨
جعل أرسطو	جعله أرسطو	١٥	
بكسوف الأسفل الأعلى	بكسوف الأعلى الأسفل ^٣	٢٠	
(يحذف)			٣ ت
الأرصاد	الأرصاد	٥ و ٣	٣٨٩
أرصاد	أرصاد	٦	
يقيني	يقيني ^١	٢١	
(يحذف)			١ ت
خلوا	خلوا	٥	٣٩٠
وقال	[و] قال	٦-٥	
ولما	وكا	١٤	
٣٨-٣٣ ، لم يقل	٣٨-٣٣ . لم يقل	١٦	
سنة	سنة	١٦	
المبدأ والمعاد	المبدأ أو المعاد	٢	١ ت
بأثابته	بأثابته	٦	٣٩١
لظهور	لظهور	٨ و ٨ ح	٣٩٢
الشام أيام	الشام أقام أيام	١٨	
غلب عليهم .	غلب عليهم ^١	١٩	
(يحذف)			١ ت
الدواء فيبينهم	الدواء فيبينهم	١٧	٣٩٣

صفحة	سطر	خطاً	صواب	٥٧٩
٢٢	١	أبقرأط	أبقرأط	
٣٩٤	٢	بالأرصاء	بالأصارء	
	٣	غاية أن يكون من لتواتر	غايته أن يكون من التواتر	
	١٠	وتدبره	أو تدبره	
	١٨	لا ينال	لا يناله	
	٣١	بينه	بينته	
	٢٣	تدبرته رأخبرت	بمعرفته وأخبرت	
٣٩٦	١٠	المجودة	المحدودة	
	١٩	في هذه الجملة	(ط . ليدن ١٨٩٢ :) من هذه الجملة	
	١٩	يوجب	يجب	
١٤	٤		(يضاف :) وبالأستانة سنة ١٢٩٠ هـ .	
٣٩٧ عنوان		الوجه التاسع	الوجه الثامن	
	١	المسلمات	المسألة	
	٢	وهو أنه لو خلى إنسان	(ليدن :) وهي آراء لو خلى الإنسان	
	٣	قضاياها . ولم يفد	قضاياها والاعتراف بها ، ولم يفد	
	٣	ولم يفد الاستقراء فله	(ليدن :) ولم يعمل الاستقراء فله	
	٤	في طبعه الانساني	(ليدن :) في طبيعة الإنسان	
	٨	ما يسبق وهم	ما يسبق إلى وهم	
	٨	الناس ، وليس شيء	(ليدن :) الناس — وإن صرف كثيراً منهم	
			عند الشرع — من قبيل ذبح الحيوان اتباعاً	
			لما في الفريضة من الرقة لمن تكون عزيزته	
			كذلك ، وهم أكثر الناس ، وليس شيء	
	٩	بنفسه أنه	(ليدن أيضاً :) نفسه وأنه	
	١٠	أنفعلاً	لنفعلاً	
	١٠	خلقاً	(ليدن :) خلقياً (ونسخة :) خلقاً	
	١٣	وإن كانت	(ليدن :) وإذا كانت	
	١٤	بينة عند العقل	(ليدن :) بينة الصدق عند العقل	
	١٧	والمشهورات	(ليدن :) قائمهورات	
	١٧	التأدييات	(ليدن :) التأدييات (ونسخة :) التأدييات	
	١٧	تطابق	تتطابق	
	١٩	وحكمة	(ليدن :) وملة	
٣٩٨	١	حكمه	(ليدن :) حكمه	
	٩	هذه	هنا	
	١٨	المحولات	المحمولات	
٣٩٩	٩	فليس بأولى ، فرق فاسد بين	فليس بأولى ، فرق فاسد بين	

تختلف	يختلف	٣	٤٠٠
الأولى ما لا يحتاج	الأولى لا يحتاج	٨	
لا يمكن	ولا يمكن	١٤	
استحتاج . . . ما لا يعلم	احتحتاج . . . ما [لا] يعلم	١٩	
من (٣٩٨) المغرب	من المغرب	٦	٤٠١
صفة للموصوف	صفة الموصوف	٤	٤٠٢
قائمة بها ؟ ودعوى	قائمة بها ودعوى	١١	
غاية الفساد .	غاية الفساد ؟	١٢	
وسطاً خارجياً	وسط خارجياً	١٣ ح	
المعلول	المعلوم	١٠	٤٠٣
الأصول الكلية : « الحد »	الأصول الكلية ل « الحد »	٥	٤٠٤
ملازم للمعلول	يلازم المعلول	١٥	
الوجه التاسع	الوجه الثامن		٤٠٥ عنوان
وبما يبين	وبما يتبين	٦	٤٠٦
(٤٠٦)	(٤٥٦)	١٢	٤٠٧
مستلزومة للجميع	مستلزومة الجميع	١	٤٠٨
قد تكون شرطاً هو	قد يكون شرطاً ، وهو	٨	
يعنى	نعنى	٩	٤٠٩
لما هي [هي]	لما هي هي	١١	
إثبات	بإثبات	٢	٤١٠
فساد هذا بين . . . فساد هذه	فساد هذا بين . . . فساد هذه	١٨	
يتبين بذكر (الطريق السادس)	يتبين بذكر .	٢١	
(يحذف)			١ ت
والملزوم	والملزوم	٨	٤١١
(٤١٢)	(٤٢٦)	٢٠	
التباس	التباس	٢٢	
(يحذفان)			٢١ ت
العلة	العلة	١	٤١٢
نزاعاً	نزاع	٩	
(يحذف)			١ ت
جوابان : أحدهما	جوابات : أحدها	٢	٤١٣
لوجوب	لوجوب	١٩	
(يحذف)			٣ ت
وإذا ثبت	وإذا ثبت	٢١	٤١٤
إذا	إذا	١٠	٤١٥

صفحة	سطر	خطاً	صواب	٥٨١
٤١٥				
	١٩	تكفى	يكفى	
ت ١			(يحذف)	
٤١٦	٢٣	أولاً فى الوجودين حملاً. ثانياً	فى الوجودين حملاً أولاً، لا ثانياً (كما فى ص	
			٢٩٨، س ١)	
	٢٣	لا يستقيم إلا	لا يستقيم، لا	
٤١٧	١	الخارجى . فانه	الخارجى فانه	
	٢	فى الدهن	فى الدهنى	
	١٢	غير المقوم يخص	غير المقوم ويخص	
	١٢	«اللازم» . فان	(فى ط، ليدن :) «اللازم وإن	
	١٤	مساوى الزوايا القائميتين	مساوى الزوايا لقائميتين	
	١٥	وأمثال هذا . . . وكانت	(ليدن :) وأمثال هذه . . . فكانت	
	١٦	من الوهم	(ليدن :) فى الوهم	
	١٧-١٦	وسط بين يمين	(ليدن :) وسط تقبين	
	١٨	ولأنه كذا،	(ليدن :) ولأنه، حين يقال «لأنه كذا،	
	٢٠	احتاج إلى وسط	(ليدن :) احتاج الوسط إلى وسط	
	٢٢	من ذلك	(ليدن :) فى ذلك	
	٢٣	تسلسل إلى	(ليدن :) تسلسل أيضاً إلى	
٤١٨	١	وقد بان	(ليدن :) فقد بان	
	٢	من الوهم	(ليدن :) فى الوهم	
	١٥	الملزوم والذاتى	الملزوم . والذاتى	
	١٩	يعتمدون	يعتمدون	
ت ١			(يحذف)	
٤١٩	٧	الانسان حيوان	الانسان وحيوان	
	١٤	متصور الحقيقة	متصوراً لحقيقة	
٤٢٠	١٤	هل حسنها	عمل يعلم حسنها	
٤٢١	٢	أهل [الـ] الحديث	أهل الحديث	
	١٠	فى النفى	على التثني	
ت ٤	٣-٢	وفى أصلنا «الريحاني» بدل «الزنجاني» .	(يحذف)	
٤٢٢	١٣	مبنى	ينبنى	
	١٩	مذموم سيء وصاحبه	مذموم وصاحبه	
	٢١	عقلية	علية	
٤٢٣	٩ و ٨	يحصل	تحصل	
	١٤	والخبرون	والخبرين	
	١٦	فان الانسان	فالانسان	
	٢١	من أنفسهم	عن أنفسهم	
٤٢٤	٧	للادراك الملائم	لادراك الملائم	

بما اتفقت	بما اتفقت	١٢	٤٢٤
زماناً ولا	زماناً لا	١٣	
وإن كان يعلم	وإن يعلم	١٥	
والعلم والاحسان ،	والعلم ،	١٨	
(بآخرة :) [له بقية		٢	٢ت
ومبنى	ومبنى	١	٤٢٥
غنياً أو فقيراً	فقيراً أو غنياً	٧	
عليه وسلم	عليه وآله وسلم	١٧-١٦	
فإن لم تكن	فإن لم يكن	٩	٤٢٦
ذلك	ذاك	٥	٤٢٧
نقضانه	نقضانه	٦	
القول وإن	القول إن	٩	
وكذلك	كذلك	١٠	
قبولها :	قبولها :	١٦	
فتكون	فتكون ٣	٢١	
(يحذفان)			٣ت ١و٣
فذلك	فذلك	٨	٤٢٨
وضر	وضرر	١٣	٤٢٩
أنه	إنه	٩ و ٨	٤٣٠
بقطرهم	بقطرتهم	٩	
المشهور	المشهور ١	١٤	
(يحذف)			١ت
بأنه إذا ظم	بأنه ١ إذا ظم	١	٤٣١
لقبح	يقبح	٤	
ألد ما	ألدا	٩	
(يحذف)			١ت
(بآخرة :) وقبله بالاستئذان سنة ١٢٩٠ هـ			٢ت
في صحبه وحشمه	في صحته وحشته	٦ت	
يتنافس	متنافس	١٠ت	
أن	أن	٥	٤٣٢
الحسن	الحسن	١٧	
الحسن والقبح	الحسن والقبح	٢٠	
بالمقابلة	بالمقابلة	٦ت	
فتارة وباعتبار بالحق وتارة وباعتبار	فتارة وباعتبار الحق ، وتارة وباعتبار	٦ت	٤٣٣
بالجميل	الجميل		

صفحة	سطر	خطأ	صواب	٥٨٣
٤٣٤	٩-٨	باطلة ، وهو باطل	باطلة وضلال ، فانه ليس مستحقاً لأن يتعبد . فليست عبادته حقاً بل باطلاً ، وهو باطل	
٤٣٥	٤	مثل ما	مثل لما	
	٥	الجميل	للجميل	
	٨	بما كتبوا	بما (٤٣٨) كتبوا	
	١٤	بقبح ^٢ هـ	بقبح هـ	
	١٥	الفطرة فيكون	الفطرة السليمة فيكون	
	١٩-١٨	الكذب والظلم	الظلم والكذب (يحذف)	
٤٣٦	٣-٢	لم يكن عنده شيء حق بل هو يدعى الباطل	لم يكن له عنده شيء قالوا : وما له حق ، بل هو يدعى الباطل هـ	
	٦	دع	ضع	
	١٠	كذلك . وأما	كذلك . (٤٣٩) وأما	
٤٣٧	١٤	ولم يبق ^٢	ولم يبق	
	٢٥		(يحذف)	
٤٣٨	١	إذا ^١	إذا	
	١٧	وأولوطيقا	أولوطيقا	
	١٨		(يحذف)	
٤٣٩	٥	القضيتين	قضيتين	
٤٤٠	٥	وابن سينا رد	وابن سينا قد رد	
	١٥	الحليم ^١	الحكيم	
	١٩		(يحذف)	
٤٤١	١٠	الجسد	الجسد	
	٢٠	ثم يقولون	ثم قد يقولون	
	٢١	العملية	العملية	
٤٤٢	٦	عليه وآله وسلم ، يقولون	عليه وسلم ويقولون	
	٩	أنفلاطون	أنفلاطون	
	٢٠	وانكنهم	ولكن هم عندهم	
	٢٣	جهة مصلحة	جهة ارتباط مصلحة	
٤٤٣	٣	فان	قال :	
	١٢	وسفيان الثوري	(٤٤٦) وسفيان الثوري	
	٢	سنة ٣٣٨	سنة ٣٣٨	
٤٤٤	٧	يقولون	يقول	
	٩	صورة	صورة	

هي العقول	هي العقول	١٠	٤٤٤
(٤٤٧) فنقول :	فنقول : (٤٤٧)	١٧	
إليه	إليه ١	٩	٤٤٥
(يمحذف)	تأنيها	٢	٤٤٦
تأنيها لها (ولفظ البخاري : تأنيها أعناق)	عليه وآله وسلم	٨-٧	
عليه وسلم	والمنزلة	١٣-	
والمنزلة	مشارو	ت السابق ١	
مشارو	تكملة	١٦	٤٤٧
بجسمهم	ت ٢	٢	
(يضاف :) أنظار الاستدراك عليه			
ص ٥٤٧ ، س ٢٩ .			
فلا يثنى	ولا يثنى	١	٤٤٨
عليه وسلم	عليه وآله وسلم	١١ و ١٠	٤٤٩
وسنة موسى	وسنة موسى	٨	
أولاً	أولاً	١٤	
الملكي	الملكي	ت السابق ١	
(يضاف :) توفي سنة ٣١٠ هـ .		٣	٤٥٠
محمد من غير	محمد صلى الله عليه وسلم من غير	٢-١	٤٥١
إيمان جميع الأنبياء	إيمان جميع الأنبياء	٩ ح	
علي بن أبي طالب رضي الله عنه أنه	علي بن أبي طالب أنه	١٢	
(يمحذف)	وكذلك عن ابن عباس . . . ليؤمنن به	١٥-١٤	
لئن بعث	إن بعث	١٧	
قال	وقال	١٨	
النبي الثاني الآتي	النبي الآتي	٢	٤٥٢
من الكتاب	من الكتاب	٤	
فكتابه هو المهيمن	فكتابه مهيمن	٥	٤٥٣
المؤطرة ، قوله	المؤطرة ، في قوله	٢٢	
(يحتمل أن يقرأ :) حرف	صرف	٨	٤٥٤
عن عطاء	عن علماء	٧	٤٥٥
لا عدنان — ولد إسماعيل — ولا قحطان	لا عدنان ولد إسماعيل ولا قحطان	١٦	
من الصابئين من دخل في أهل الكتاب	من الصاباب من دخل في أهل الكشئين	٤ ح	٤٥٦
الربيع بن أنس	الربيع ابن أنس	٦-٥	
صابئة حران المشركون	صابئة حران المشركون	١٦ ح	
الصابئون هم من	الصابئون من	٢	٤٥٧
المسلمين — تجرى	المسلمين يجرى	١٢	

صفحة	سطر	نقطاً	صواب	٥٨٥
٤٥٨	١	الحق	(كتب بعده في الأصل تمام الآية)	
	١١	[و] منهم	ومهم	
٤٥٩	٣	وقوله	(٤٦٠) وقوله	
	٩	عليه وآله وسلم	عليه وسلم	
	١٦	وقوله : « إذا	وقوله : « ويقولون « إذا	
٤٦٠	١٥	« أيضاً لأنبياء	وأيضاً فالأنبياء	
	٢٠	جاء به	جاءت به	
	٢١	تكميل النفس	تكميل النفس	
٤٦٢	١	كثير	كثيرون	
	٤	وتراه	وأن تراه	
٤٦٣	١٢	بالمعقولات هو نفس المعقولات	(يشبه :) بالمفعولات . . . المعقولات	
	١٦	عليه بأن	عليه بأنه	
	١٦	ليس عندهم	ليس لهم	
	٢٢	أما	وأما	
٤٦٤	٤	الحوادث	حوادث	
	١	الأمامية	الامامية	
٤٦٥	٦	بأثبات	بأثبات	
	١٣	بينها ١	بينها	
	١٥	عليه وآله وسلم	عليه وسلم	
	١٦	وكما قال	وقال	
	١٩	في القرآن	من القرآن	
			(يمحذف)	
٤٦٦	٦	[و] قال	وقال	
	١٧	روى	وروى	
٤٦٧	٣-٢	الآخر . ومن	الآخر ، ومن	
٤٦٨	٨	أهواء	هوى	
	٢٠	والله لا يأمر	والله تعالى لا يأمر	
	٢١	قدر يفعل	قد يفعل	
٤٦٩	٧	بالتورات	بالتوراة	
	١٥	« التخيل » . . . فالتخيل	« التخيل » . . . فالتخيل	
	١٨	والمعادات	والمعاداة	
٤٧٠	١	غيرهما ما هو من أحوالها	غير ما هو من أحوالها	
	١٢	يدعيه الأطباء	يدعيه بعض الأطباء	
	١٨	الصورة	الصور	
٤٧١	٦	ولم يأتهم	ولما يأتهم	
٧٤				

[ف] المدبرات.... التذعات.. [ف] المقسمات	١٩-١٨	٤٧١
فالمقسمات		
تعرّف	٢١	٤٧٢
عليه وسلم	١٩ و ١	٤٧٤
سبباً	١٤	
(يُحذف)		
يوجد ذلك في	٤	٤٧٥
ويكون لله من	٦	
المحرور	١٥	
ولما هو	١٩	
فاسدة كثيرة	١	٤٧٦
لا يكون بحزني	١٠	
الكلي المطلق المشترك	٢	٤٧٧
وصفاته القائمة به — إن كان جوهرأ	٦-٥	
مختصة به		
فلا تعلم	١٤	
تختلف	١٨	
(يُحذفان)		
متحركة	٨	٤٧٨
والجزئيات عندهم لا تنطبع... في قوى	١٣	٤٧٩
كثيراً... ويذكر	٢٢	٤٨٠
(يُحذف)		
خيالية	١٨	٤٨٩
ومن زعم أنه	١٤	٤٩٠
قد رئي	٣ ح	٤٩١
البقرة ٢: ٩٧	٢٠	
حديث	٣	٤٩٢
أحد	١٨	٤٩٥
جهنم . قال	١٠	٤٩٨
حاليها ودفعته	١٢	
العقلاء في غاية	١١-١٠	٤٩٧
تدمير	٢٠	
أبلغ اليمان	٣	٥٠٠ ت
الحركات الفلكية	٢٠	٥٠١
جمادى الأولى		٥٠٣ ت السابق
عطاء بن أبي رباح	٤	٥٠٤ ت

صفحة	سطر	خطا	صواب
٥٠٦ ت ٤	١٢	فا اجمع	فلتراجع
٥٠٧	٣	والخطا	والخطأ
٥٠٨ ت ٥	٣	من جراهرة	من جراهرة
٥٠٩ عنوان		الأنبياء	الأنبياء
٥١١	٤	هؤلاء . ولهذا	هؤلاء . ولهذا
٥١٢	١٩	من يقدل إن	من يقول إن
	٢٠	الافلك قديمة أزليه	الافلاك قديمة أزلية
٥١٥	١٤	فتها هم	فتهاهم
٥١٦ ت ١		ويتصفون ،	ويتصفون ،
٣ ت	١	ابن القيم	ابن القيم
٥١٧ ت ١	١	عبد الملك	عبد الملك
٥٢٠	٦	محدور	محدور
٥٢٥	١٤ ح	القول بأن الفلك معلوم	القول بأن الفلك معلوم
٥٢٧	٦ ح	٣٢٥	٥٢٣
	١٢	تنزيل الكعب	تنزيل الكتائب
	١٥	كذب	كذب
٥٢٩	٨ ح	٥٦٥	٥٢٥
٥٣٠	٥ ح	٥٢٢	٥٢٦
	١٤	لغيره	لغيره
	١٧	أتبعه	اتبعه
٥٣٤	١٧ ح	أربابا	أربابا
٥٣٦	١٧ ح	مناظرة الشهرستاني بين الخفاء والصابئة	مناظرة للشهرستاني بين الخفاء والصابئة
٢ ت	٤	إليها	إليها
٥٣٧	٦ ح	٥٣٣	(يحاذى سطر ٧)
	١٤-١٣	كل أثر ، إلا	كل أثر إلا
	٢٠	من ن أمة	من كل أمة
٥٣٩	٦ ح	٥	(يحاذى سطر ٥)
	٧	بن عمارة	ابن عمارة
	١٩ ح	١٠	٢٠ (ويحاذى سطر ٢٠)
	٢١	هذه سبعة	هذه سبعة
٥٤٣	٣	فأنه	فأنه
ت ٥		إسمها	اسمها
٥٤٥	١٤	الرواية	الرواية
	١٩	النسخة	النسخة
٥٥٠	١١	النظريات . لجنس	النظريات لجنس

KITĀB
Ar-RADD ‘al’al-MANTIQIYYĪN
(REFUTATION OF THE LOGICIANS)

By

TAQIYYUD-DIN ABUL-‘ABBAS AHMAD IBN-TAYMIYYAH
661-728 A.H.—1263-1328 A.D.

Edited by

‘Abduṣ-Ṣamad Sharafud-Dīn al-Kutubī

*from an unique MS bearing Author's hand-
writings in the Asafiyah Library
Hyderabad Deccan*

with an Introduction by

Dr. Sayyid Sulaimān Nadvī

*Director, Shibly Academy, & Editor,
"Al-Ma'ārif", Azamgarh*

Qayyimah Press
Proprietors: BEHARABUDDIN & SONS
BOMBAY

1368 A.H.

1947 A.D.