

# البر على المنطقتين

تأليف

شيخ الإسلام تقي الدين بن تيمية

تقديم وتحقيق وتعليق

الدكتور محمد بن أحمد بن محمد

الدكتور محمد بن أحمد بن محمد

المجلد الأول

مفتوح الطبع محفوظة

الناشر  
مكتبة الأزهر  
أساس جامعة الأزهر بالدرسة



# البر على المنطقيين

تأليف

شيخ الإسلام تقي الدين بن تيمية

تقديم وتحقيق وتعليق

الدكتور محمد صالح المنجد

الدكتور محمد عبد السلام فضالو

الجزء الأول

حقوق الطبع محفوظة

الناشر  
مكتبة الأزهر  
أمم جامعة الأزهر بالبرية

وزیر الخزانہ و اقتصادی امور  
شاہراہ قادیان، لاہور۔ فون: ۳۳۳۳۳۳۳۳

# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## تصدير عام

• بدأت ترجمة المنطق إلى اللغة العربية في زمن الخليفة العباسي أبي جعفر المنصور كما يذكر القاضي صاعد في كتابه « طبقات الأمم » على يد عبد الله بن المقفع وبأمر من الخليفة ، وكان ما ترجم منه على يديه الكتب الثلاثة لأرسطو وهي : « المقولات » الذي يبحث في الأجناس العالية ، وكتاب « العبارة » ويبحث في القضايا التصديقية ، وكتاب « أنا لوطيقا الأولى » أو تحليل القياس، ويبحث في أشكال القياس . ثم قام بعد ذلك — في عصر المأمون — أبو نوح ثم سلم صاحب بيت الحكمة بترجمة كتب أرسطو المنطقية حتى آخر الأشكال الحلية . وقام بعد ذلك أيضاً حنين ابن اسحق — وكان صاحب مدرسة في الترجمة — بترجمة المنطق كله إلى اللغة العربية إما من اللغة اليونانية إلى اللغة السريانية ثم منها إلى العربية وإما إلى اللغة العربية مباشرة . ثم توالى ترجماته بعد ذلك — سواء أكان كله أم أجزاء منه — على يد أبي بشر متى بن يونس القنائى وعبد المسيح ابن ناعمة الحمصي ، ويحيى بن عدي الذي لقب بالمنطقي لكثرة اشتغاله بالمنطق ترجمة وتأليفاً .

• وليس من اللازم أن تكون معرفة المسلمين للمنطق متوقفة على ترجمته إلى اللغة العربية ، فمن المحتمل أن يكونوا قد عرفوه قبل الترجمة عند اختلاطهم بأبناء الأمم المفتوحة التي دخلت في نطاق الإسلام بعد الفتح ، وهذه الأمم كان أغلبها على علم بعلوم الأوائل من اليونانيين وغيرهم

وفى مقدمة هذه العلوم علم المنطق ، وعلى هذا فالمعرفة الشفوية تسبق المعرفة المتحصلة عن طريق الترجمة ، يقول المستشرق جولدزبير « ليس التأثير للكتب المترجمة وحدها، بل كان للاختلاط بين المسلمين وغيرهم من العناصر الأخرى كالمسيحيين دخل في هذا التأثير ففي القرن السابع الميلادى حصل نقاش بين المسلمين وجدل عنيف حول القضاء وحرية الإرادة لتسرب مثل هذا النقاش إليهم من المسيحيين الشرقيين حول هذه المسألة ، وذلك بحكم الاختلاط الشخصى ، وغير هذه المشكلة من الأفكار الفلسفية الإغريقية كأفكار أرسطو والأفلاطونية المحدثة تسربت إليهم بواسطة النقل الشفوى أكثر من الترجمة والنقل . »

• ولن نتحدث عن الوسيلة التى عرف بها المسلمون المنطق أكثر من هذا . لأن الواقع أنهم عرفوه ، أما الدواعى وراء هذه المعرفة ، فقد اختلفت فيها الأنظار وأخذت المواقف من المنطق تتعدد تبعاً لذلك، هل كان المسلمون فى حاجة إلى معرفة المنطق وما مدى هذه الحاجة اذا كان الجواب بالإيجاب؟ ثم هذه الحاجة هل كانت وليدة رغبة خاصة من الخلفاء على الترجمة بالذات أو أن الجماعة فى تطورها تحتاج الى معرفة ألوان الثقافات المختلفة من حولها؟ ثم اذا نحينا الغرض الشخصى من وراء ترجمة هذا العلم وربطنا هذا العمل بمصلحة الجماعة ، فهل أدى هذا العمل مهمته أو أنه كان عاملاً مخالفاً لروح الثقافة الأصيلة المتمثلة فى كتاب الله وسنة رسوله، اللذين يشتملان على أساليب معينة فى الجدل والخطاب؟ ألبس من المحتمل أن يكون هذا العلم - المنطق - ذا أثر سلبي على عقائد المسلمين نظراً لما تشربه من بعض المصطلحات الفلسفية التى قد ترى متعارضة مع الدين؟ كل هذه الأسئلة وغيرها ألقيت وأجيب عليها إما بالتأييد تارة واما بالمعارضة أخرى ، كما أن الآراء والأفكار التى احتوتها الإجابة على هذه الأسئلة تشكل رصييداً ضخماً

لمن أراد أن يلم بالقضية من جميع جوانبها، وتشكلت - بناء على تعدد النظرة الى هذا العلم والأسباب التي أدت الى ترجمته ، ثم بدراسة قضاياها على معيار العقل المجرد - عدة اتجاهات ، أولاها بالعناية اتجاهان : أحدهما اتجاه المؤيدين وثانيهما اتجاه المعارضين ، وبينهما اتجاه ثالث لا يرفض ولا يؤيد وإنما يرى أن هذا العلم بهذه الصورة يمكن تعديله واختصاره بفض النظر عن الحكم عليه من حيث المعارضة والتأييد . وقبل أن نمضى في ابراز اتجاه المؤيدين وما حملهم على ذلك ، واتجاه المعارضين وما حملهم على ذلك أيضاً يجدر بنا أن نبين أهم العوامل التي حملت المسلمين على الاشتغال بهذا العلم .

• يذكر جمهور المؤرخين للفكر الإسلامى أن العوامل التي أدت الى ترجمة المنطق ترجع الى ما يأتى :

أولاً : كثرة التناظر والجدل الدينى بين المسلمين وبين غيرهم من أهل الكتاب من اليهود والنصارى ، فإن هؤلاء كانوا يعرفون أساليب الجدل المنظمة على قواعد المنطق الأرسطى ، فدعاهم هذا الموقف الى معرفة المنطق حتى يكونوا هم وخصومهم سواء من حيث منهج التجادل والتناظر ، وقد يكون من العيب فى نظر العقل ألا يعرف فريق من المتناظرين الأساليب التي يتخذها الفريق الآخر لا سيما اذا كانت لا تتجاوز تنظيم المقدمات حتى تكون النتائج صحيحة .

ثانياً : دخول كثير من عقائد الفرس وأفكارهم الدينية الى نطاق الفكر الإسلامى ، والفرس - كاليهود والنصارى - سلكوا فى الاستدلال على عقائدهم مسلك المنطق الأرسطى ، فدعا هذا علماء الإسلام الى أن ينزلوا على منهج يكونون فيه هم وخصومهم سواء .

ثالثاً : الرغبة الخاصة لدى بعض الخلفاء - وبخاصة الخليفة المنصور - الذى

كان يستهين بإنفاق المال في سبيل الدفاع عن العقيدة عن الرغم من أنه كان حريصاً عليه في كثير من المواطن حتى لقب بأبي الدوانيق ، وهذه العوامل لا تخرج في مجموعها - كما نرى - عن حب الدفاع عن العقيدة بمنهج يتلاءم مع منهج الخصم ، وربما تأكد لذوى العقول المتفتحة من المسلمين أن الأخذ بالمنطق في جدل الأعداء إنما هو تفسير للأمر بالجدل بالتي هي أحسن كما جاء في قوله تعالى « ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن » وعلى هذا فالعيب كل العيب في نظر هؤلاء - إذا انصرف المسلمون عن الأخذ بهذا المنطق لأنهم والحالة هذه سيكونون أمام أمرين : إما القصور أمام الخصوم وإما محاولة فرض آرائهم بطريق الجبر والقسر . وهذا أمر لا يرضاه الدين .

• ان معرفة ما عايه الآراء المخالفة من صواب أو خطأ يقتضى معرفة هذه الآراء معرفة تامة والا أصبح الحكم غير صحيح ، يقول الإمام الغزالي في كتابه « المنقذ من الضلال » : « يتعين على من يريد الرد على مذهب من المذاهب أن يتعمق في دراسته بحيث يفوق في علمه به أصحابه ، ثم يرد عليه بعد عن علم وبصيرة ، أما إذا لم يفعل فإن رده على ذلك المذهب رعى في عمائة » وإذا كان المنطق يمثل الأداة التي تنظم الأفكار عند التجادل فخرى بمن يتعرض لهذه المهمة أن يأخذ به لاسيما إذا كان الأمر يتصل بالقضايا الدينية .

• غير أن هناك رواية أخرى أوردتها السيوطي في كتابه « صون المنطق والكلام » تفيد أن الخلفاء من بنى العباس الذين اهتموا بترجمة علوم الأوائل لم يدركوا الغاية وراء قيامهم بهذا العمل ، فهم - وان ثبت حسن نيتهم على هذا الصنيع - لم يدركوا أن هذه العلوم ما دخلت على عقائد أمة



الأفسدتها ، ولذا يسوق السيوطى هذه الرواية بسند مطول ، كأنه يريد تأكيد صحتها ، وهى تفيد أن خلفاء بنى العباس - وبخاصة المأمون - كانوا يصانعون ملك الروم ويرسلون له الهدايا بواسطة رسلهم ، حتى أصبح الأمر غير عادى ، فظن الملك أن وراء هذا أمر هام ، ففتح رسول الخليفة فى هذا الأمر ، فأخبره أنه يريد خزانة الكتب التى تشتمل على علوم الأوائل لترجمتها الى اللغة العربية ، فأمره الملك ، وجمع بطارقه ليستشيرهم فى الأمر ، وكانت خزانة الكتب قد بنى عليها بناء محكما حتى لا يتسرب أحد اليها فيستخرج ما بها فيعرفه القوم فتزعزع عقائدهم . فأشار عليه كبير بطارقه بأن يدفع هذه الكتب الى رسول الخليفة ، لأنها وسيلة لإفساد عقائد المسلمين ، قال الرواى : فأخذها رسول الخليفة وهو بها فرح ، وكتب المنطق فى مقدمة هذه الكتب المهداة .

• وسواء أصبحت هذه الرواية أم لم تصح فإن الذى يعنيننا هو ، أن خلفاء بنى العباس كان لديهم شغف بمعرفة الثقافات المختلفة ، وأن الدافع وراء هذا كان مبعثه الإلتصاف للعقيدة الدينية من ناحية ، وللإتجاه العقلى الذى بدأ يظهر على أيدى المعتزلة من ناحية أخرى ، وذلك فى مقابلة الإتجاه المحافظ الذى يريد الأخذ بالنص فى مسائل تقرير العقائد .

• على أن هذه الرواية وإن ظهرت بمظهر الصحة من حيث اتصال السعد إلا أن روايتها - على ما يبدو - من أصحاب الإتجاه النصى ، الأمر الذى يجعلنا لانحفل بها كثيرا ، لاسيما إذا تبين لنا أن قضايا علم المنطق لاتمس قواعد الدين وأن شأنه فى ذلك شأن الرياضة لاتعلق بشيء منه بالدين ، لا على سبيل النفى ولا على سبيل الإثبات ، وأن ماقرره ابن تيمية فى مقدمة هذا الكتاب الذى نحن بصدد تقديمه من أن فساد آرائهم - أى الفلاسفة -

في المنطق إنما أتى من فساد آرائهم في الإلهيات ، لم يقدم على ذلك دليلاً ، كما لم يظهر للدارس أية علاقة بين اصطلاحات المنطق واصطلاحات الميتافيزيقا لاسيما الجانب الالهى منها .

• كان من الطبعي أن يأخذ علم المنطق باعتباره أحد العلوم المستحدثة في الملة الإسلامية بقول ذوى النفوس المتطلعة ، من أبناء الإسلام ، لاسيما إذا ارتبطت معرفته بتنظيم التناظر بينهم وبين محالفيهم كما سبق أن ذكرنا ، ومن الطبعي أيضاً ألا يحكم عليه حكماً صحيحاً من حيث الصواب والخطأ لتضايه إلا بعد فهمه وتعمقه . ومن ناحية أخرى نرى أن أكثر الذين تسهويهم دراسته هم أولئك الذين لهم مواقفهم الخاصة في الفهم والتأويل من الذين أطلق عليهم اسم «فلاسفة الاسلام» ، وأن الذين أعرضوا عنه في مستهل لقاء الفكر الأجنبي بالفكر الاسلامي ، وقبل أن يفهموا مقاصده وأهدافه . إنما كان غرضهم الحفاظ على ماورثوه من ثقافة الآباء والأجداء دون أن تختلط هذه الثقافة بغيرها من الثقافات الواردة . حتى ولو ثبت أنها نافعة ومفيدة ، وكان لسان حالهم يقول : إن كان ما جاء في هذه العلوم الواردة خيراً فقد كفيئنا عنه بالقرآن والحديث ، وإن كان شراً فقد حفظنا أنفسنا من الوقوع فيه .

• وحتى لا نصادر عل المطلوب ، فسنعرض لموقف المؤيدين للمنطق والمعارضين له ، قبل الحكم على أى من الاتجاهين بالصواب أو الخطأ ، وسنبين بإيجاز الدوافع وراء التأييد أو المعارضة لدى كل فريق ، ثم نحكم بعد ذلك على كل موقف إما بالايجاب وإما بالسلب ، وإذا كانت المعارضة عملاً سلبياً بمعنى هدم آراء المؤيد فسيكون مؤقتنا مع أصحابها أكثر ، ولأنها من ناحية

أخرى أخذت أشكالاً متعددة ، بدأت بالفتوى الشرعية برفض الاشتغال بهذا العلم وانتهت بنقده تقدماً علمياً على يدى ابن تيمية . وذلك فى كتابه الذى تقدم له .

ثم من ناحية ثالثة - وهى هامة جداً - سنتعرض لموقف ابن تيمية من حيث الجدة والابتكار أو التقليد والمحاكاة فى النقد ، وهذا بدوره سيعطينا الحق فى التعرض ولو بالإيجاز لحركات معارضة المنطق قبله من الناحية العلمية وذلك كله بغية أن يظهر موقف الناقد على حقيقته من حيث الأصالة أو التقليد .

### المؤيدون للمنطق :

• انبثق الموقف المؤيد للمنطق الأرسطى من دائرة من سموا بفلاسفة الاسلام أو الشراح الاسلاميين لفلسفة أرسطو والتوفيق بينها وبين الفلسفة الأفلاطونية من جهة وبينها وبين الإسلام من جهة أخرى . وكان الكندى من أوائل المشتغلين بالفلسفة والمنطق حتى لقب بفيلسوف العرب . وقد ندبه الخليفة المأمون إلى ترجمة بعض مؤلفات أرسطو وغيره من فلاسفة اليونان . نظراً لمعرفته باللغة اليونانية . وقد ذكر شاذان فى المذكرات عن أبى معشر أن حداق التراجمة فى الاسلام أربعة ، بينهم يعقوب بن اسحق الكندى . ومن الطبيعى أن يكون لمثل الكندى ممن شغفوا بفلسفة أرسطو ، شغف خاص بالمنطق . لاسيما إذا تأكد له ما بينه وبين الرياضة من صلة ، وقد كان شغوفاً بها أيضاً ، حتى ساهم فى التأليف فيها .

• ويبدو أن الكندى لم يكن له موقف فكرى خاص إزاء قضايا

الفلسفة والمنطق ، بل كان عمله لا يتجاوز الشرح والتعليق ، مما يؤكد انتماءه  
الفعلى للشرح الاسلاميين ، ولم يزد هذا العمل إلا توسعة دائرة معارفه .  
وأما موقفه من المنطق على وجه الخصوص فقد ذكر عنه القاضي صاعد في  
كتابه « طبقات الأمم » أن « كتبه في المنطق قلما ينتفع بها في العلوم لأنها  
خالية من صناعة التحليل التي لا سبيل الى معرفة الحق من الباطل في كل  
مطلوب الا بها ، وأما صناعة التركيب وهي التي قصد يعقوب في كتبه اليها  
فلم ينتفع بها الا من كانت عنده مقدمات عديدة فينثذ يمكن التركيب .  
ومقدمات كل مطلوب لا توجد الا بصناعة التحليل ، ولا أدري ما حمل  
يعقوب على الاضراب عن هذه الصناعة الجليلة ، هل جهل مقدارها أو ضن  
على الناس بكشفها . وأى هذين كان فهو نقص فيه » .

• ولكن بعض مؤرخي الفلسفة الإسلامية من الغربيين يشهدون  
للكندي بغير هذا ، إذ يرون علو كعبه في الذكاء ، بحيث عدوه من بين  
اثني عشر عبقرية ، وبدهى أن يكون لرجل في مثل هذه الدرجة علو الكعب  
في الدراسات العقلية وأولها ، المنطق ، وإذا صح هذا فيكون ما ذكره القاضي  
صاعد من باب الحسد والحقده ، وأيا ما كان الأمر فإن الذي يعيننا هو أن  
الكندي شغف بالمنطق سواء أجاد فيه أو لم يجد ، وقد ذكر مؤرخوه ،  
وبخاصة صاحب الفهرست أن عدد كتبه المنطقية تبلغ ثمانية . ولأنها ليست  
بين أيدينا فلا نستطيع أن نحكم عليه في هذا المجال بأكثر من عرض الأقوال  
عنه .

• وأما المعلم الثاني « الفارابي » فقد ابدع في المنطق بخلاف سابقه ، وقد  
قال القاضي صاعد إنه تفوق على جميع الفلاسفة في صناعة المنطق ، وأرهب عليهم

في التحقيق بها فشرح غامضها وكشف سرها وقرب تناولها ، وقرب ما يحتاج إليه منها في كتب صحيحة العبارة لطيفة الإشارة منبهة على ما أغفله الكندي وغيره من صناعة التحليل وأنحاء التعاليم ، وأوضح القول فيها عن مواد المنطق الخمس ، وأفاد وجوه الانتفاع بها ، وعرف طرق استعمالها ، وكيف تعرف صورة القياس في كل مادة لخفاء كتبه في ذلك الغاية الكافية والنهاية الفاضلة .

• والحق أن طريقة الفارابي في البحث المنطقي كانت مبتكرة جداً ، ذلك لأنه لم يعتمد في بحثه إلى طريقة تحليل الفكر مجرداً عن ارتباطه بالغة ونظرية المعرفة ، بل جعل ذلك داخلاً ضمن دائرة بحثه ، فكانت نتائجه في هذا المجال مزيجاً من الدراسات العقائية واللغوية والنفسية ، مرتبطة برباط واحد ، وإدراك ما بين اللغة والفكر من علاقة هي التي أظهرت الطرافة في منطقته بحيث حملت كثيراً من الباحثين قديماً وحديثاً على القول بأن الفارابي في هذا الميدان كان أبا عذرتة .

• لقد قسم الفارابي المنطق إلى قسمين رئيسيين . هما التصور والتصديق ، وأدخل في التصور مجموعة الأفكار والتعريفات ، وفي التصديق الاستدلال والرأي . والتصور إدراك بسيط غير مشتمل على حكم ، من ثم فهو لا يحتفل الصدق والكذب ، وقد أبان أن من الأمور الداخلة في التصور أبسط الأشكال النفسانية . وكذلك الأفكار التي طبعت في ذهن الإنسان من البداية مثل : الضروري — الواقع — الممكن . وهذه أمور يمكن توجيه العقل إليها ، ولكن لا يمكن شرحها ، لما هي عليه من الظهور والجلاء . وهي التي أطلق عليها اصطلاح : « البدهيات المتصورة أو التصورات البدهية » أي التي

لا تحتاج إلى تأمل ونظر، وتقابل التصورات النظرية . وهي التي تحتاج إلى تأمل ونظر ويقابل التصورات في القسمة التصديقات ، وهي عنده أيضاً إما بديهية وإما نظرية والأولى أساس الثانية لأنها ترجع إليها في النهاية ، ويعتبر الفارابي أن التصديق هو محور المنطق ولبه ؛ لأن بواسطته تنتقل من معرفة المعلوم والثابت إلى معرفة ما كان مجهولاً .

• ومع أن الفارابي كانت له آراء في المنطق تعتبر مبتكرة - كما ذكرنا - إلى أن هذا لا ينهض أن يكون اتجاهها عاماً في منطقها ، فالمنطق الأرسطي كان محور دراسته المنطقية ، وكونه اعنى بالناحية النفسية وخاصة عملية التصور كنوع من الإدراك ، وحدد العلاقة بين الفكر واللغة . لا يعني أنه ابتعد كثيراً عن اتجاه المعلم الأول في منطقها . وقد ألفت الفارابي في المنطق ، ويبدو أن كتاب البرهان ، الذي هو منهج النتائج اليقينية كان أميراً لديه بحيث نراه يوليه عناية فائقة لم ينلها أى كتاب من كتب المنطق الأخرى .

• ويبدو أن سيطرة أرسطو وأفلاطون على نفس الفارابي . وإيمانه بأنهما لا يخطئان وأن ما يبدو في ظاهر الأمر من الخطأ لديهما أولدى أحدهما أو انتحال آراء ليست لهما ، كل هذا جعل الفارابي ينظر إلى فلسفة أرسطو عامة ومنطقه على وجه أخص نظرة التقديس والاحترام ، وليس هذا موقف الفارابي وحده ولكنه موقف المشائية الإسلامية على العموم .

• وقد كنا نود من الفارابي - وهو الفيلسوف ذو الثقافة الواسعة والعقل الراجح - أن يقف من المنطق الأرسطي موقف المعتبر لا موقف المؤيد على طول الخط . لا سيما وأنه أتقن فهمه حتى تصدر للتدريس له ، فقد روى أنه كان يجتمع بأبي بكر بن السراج فيقرأ عليه صناعة النحو .

وابن السراج يقرأ عليه عليه صناعة المنطق — كما أنه تلقى هذا العلم على طائفة ممن نبغوا فيه ، أمثال الروزى وغيره من المسيحيين المبرزين في دراسة المنطق .  
وأما ابن سينا فكان بالنسبة للمنطق الأرسطى صاحب الشرح المسهب والبيان الواضح بحيث نراه يفرد له في كتاب الشفاء مكانا خاصا . ويتعرض في كتابيه « النجاة » و « الإشارات والتنبيهات » له أيضا ، ولكن بشيء من الإيجاز . والحق أن موسوعته المنطقية في الشفاء تعد خير مرجع لمن أراد أن يعرف منطق أرسطو في اللغة العربية ، ولم يزد عن المعلم الأول في منطقهِ إلا طريقة الشرح والتطويل وضرب الأمثلة وأكثرها من علم الطب الذي اشتهر فيه أيضا ، وكل ما بينه وبين أرسطو من مفارقة في المنطق فأما هي من الأمور العرضية التي لا تغير من جوهر الموضوع شيئا .

على أن ابن سينا لم يقف عند مجرد شرحه لمنطق أرسطو بطريقة المسهبة ، وإنما استهواه من المنطق الرواقى مبحث الأقيسة الشرطية ، الذي لم يكن له مكان في المنطق الأرسطى ، فتوسع في دراسته لماله من علوق بالطبع ، بحيث أخذ من كتاب القياس في موسوعة الشفاء المنطقية عددا كثيرا من الصفحات .

• وقد كنا نتظر من ابن سينا أن يقدم لنا جديداً في منطق المشركين لاسيما وأنه قد أشار في مقدمته أنه سيعتبر المسائل بمقياس العقل ، دون النظر لمصدرها . كبيراً كان أو صغيراً ، فلن يخشى كبيراً لكبره ، ولن يتعامل على صغير لصغره . وأنه سيحاول وضع منطق متنسق مع الثقافة العربية الإسلامية . ولعل في اختيار هذا العنوان لكتابه « منطق المشركين » ما يقوى آمال الباحث المتحرر في أن يفرح ابن سينا من تجربته بتصوير جديد لعلم المنطق ، ولكن الأمر كان على خلاف ما كان يتوقع الباحثون ، فتجربته في هذا الكتاب — وبخاصة في قسم التصورات على اعتبار أنه الجزء الذي

ظهر من هذا الكتاب - تكاد تكون مكررة مع ما ذكره في كتبه الأخرى . وهو من غير شك من آخر كتبه تأليفاً . والمسائل التي تعرض لها في هذا الكتاب هي نفس المسائل التي تعرض لها في قسم التصورات في كتبه الأخرى ، وعلاجها هو نفس العلاج بحيث يمكن للباحث أن يقرر أن ما أخذه ابن سينا على نفسه في مقدمة « منطق المشركين » لم يوضع موضع الوفاء ، أو على أقل تقدير لم يستطع التخلص من سيطرة الفكر الأرسطي عليه .

• من هنا نستطيع أن نقرر أن ابن سينا لم يحدد في المنطق ، ولم يخرج فيه على ما ذكره أرسطو في منطقته وأن توسعه فيه بالشرح والتحليل والاطناب وتنوع الأمثلة لا يغير من جوهر الموضوع شيئاً . وقد كان هذا الأمر داعياً لمفسر أتى بعده بقليل ونعني به « أبا البركات البغدادي » أن يجعله على رأس التقليدين لأرسطو ، مع أن العقل يمكن أن يستدرك عليه الكثير في منطقته ، إذا تناوله الباحث بعين الاعتبار فقط ، ومن ثم نراه يخرج إلى عالم الفكر في مظهره النقدي بكتابه الممتاز « المعتبر » في المنطق والإلهيات يبين فيه مدى ما يمكن أن يؤخذ على منطق أرسطو ، ويرى أتباعه بالتقليد والمحاكاة . وقد كان هذا الكتاب أول مؤلف يتناول الفلسفة المشائية عامة بالنقد والتحخيص ، وقد أفاد منه ابن تيمية كثيراً في نقده لبعض صور المنطق الأرسطي وسنرى هذا بوضوح في محله ، في انقسم الذي سنقدم فيه كتاب ابن تيمية « الرد على المنطقين » تقديمًا علمياً .

• وهناك موقف لمفسر إسلامي آخر ، يربو على موقف من ذكرناهم من فلاسفة الإسلام بالنسبة لمنطق أرسطو ، ونعني به « أبا حامد الغزالي » فقد اعتبر هذا المنطق قانون العقل الذي لا يرد ، ومن ثم فإن الذي لا يقبله



« إما أن يكون غير فاهم له أو متعصباً ضده ، فإن كان الأول فليتهم عقله قبل أن يتهم المنطق ، وإن كان الثاني فيكون شأنه والحالة هذه كشأن من يعاف الدواء أو العسل لالذاته ولكن لأمر عرضي كوضعه في قارورة حجام مثلاً » .  
ويقرر الغزالي في هذا المقام أن الذين يرفضون المنطق بهذه الصورة - ويقصد الفقهاء والمحدثين من المتعصبين ضد تراث الأوائل عامة والمنطق الأرسطي خاصة - إنما يرفضونه لا لأنه خطأ في ذاته ، ولا لأنه خطر على العقيدة ويخشى منه المساس بها ، وإنما لأن مؤلفه رجل على غير الملة . أما كون المنطق غير مشتمل على الخطأ في ذاته فلا لأنه لا يصطدم مع قوانين الفكر الأساسية ، ومتى وفي المستعملون له بما اشترطوه على أنفسهم من اصطلاحات فإن نتائج أبحاثهم ستسلم - حينئذ من الخطأ ، وإذا لم يوفوا ، فسيكون الخطأ حينئذ راجعاً لسوء التطبيق لا لخطأ المنطق في ذاته . وأما عدم خطورة المنطق على العقيدة ، فلا أنه كالرياضة ، لا شأن له بشيء منها ، سواء كان ذلك على سبيل الإيجاب أم على سبيل النفي ، ومثله في هذه الحالة كمثل الميزان لا دخل له في حسن الموزون أو رداءته .

● ويصدر الغزالي في موقفه هذا عن إيمانه الراسخ بعموم العقل ، الذي يدرك المقاصد من الاصطلاحات المنطقية ، ومتى توصل إلى ذلك ، فإن ما يبدو بين اصطلاحاته واصطلاحات نظار المسلمين من مخالفة ، فإنها لا تتجاوز المخالفة الظاهرة ، دون المعاني والمقاصد ، وقد بين في كتابه « معيار العلم » أن النظر في العقليات لا يباين النظر في الفقهيات من حيث الترتيب والشروط ، وإنما المخالفة في مآخذ المقدمات فقط . ومعنى ذلك أن صورة المنهج الذي يستعمله المستدل لا تختلف في العقليات عنها في الشرعيات ، وإنما الخلاف في المادة وحدها ، ولما كان الالتجاء إلى الفقه كمصدر لمادة المنهج المنطقي

الأرسطى ، قد يؤدي إلى الشك في يقينية النتائج التي يصل إليها ، نظراً لأن الفقه لا يطلب فيه نية وراء الظنيات ، فإن الغزالي ينبه على هذا فيقول : «لعل الناظر بالعين العوراء نظر الطعن والإزدراء ينكر انحرافنا عن العادات في تفهيم العقلية القطعية بالأمثلة الفقهية الظنية ، فليكف عن غلوائه في طعنه وإزرائه ، وليشهد على نفسه بالجهل بصناعة التمثيل وفائدتها لم توضع إلا لتفهم الأمر الخفى بما هو الأعرف عند المخاطب المسترشد ، ليقبس مجهوله إلى ماهو معلوم عنده ، فيستقر المجهول في نفسه ، فإذا كان الخطاب مع نجار لا يحسن إلا النجر وكيفية استعمال آلاته وجب على مرشده ألا يضرب له المثل إلا من صناعة النجارة ليكون ذلك أسين إلى فهمه وأقرب إلى مناسبة عقله » .

• ويسير الغزالي إلى نهاية المطاف ، مؤمناً بصواب المنطق الأرسطى ، بدءاً من قسم المنطقيات في كتابه المقاصد وانتهاء إلى مقدمة كتاب المستصفي التي يقرر فيها أن من لم يأخذ بالمنطق في بحثه فلا يوثق بعلمه ، بل ويقرر بوضوح أن المنطق هو المؤدى إلى تكميل النفس وسعادتها ، ذلك لأن فائدته ليست قاصرة على التوصل إلى المجهول بواسطة المعلوم ، بل يدخل فيها أيضاً تمييز العلم عن الجهل ، وهذا يعنى تكميل النفس وسعادتها . كما يذكر كذلك أن من فوائد المنطق التخلص من حاكم الحس والهوى والتمسك بحاكم العقل والتوصل إلى درجات السعادة .

• ولكي يؤكد الغزالي يقين المنطق الأرسطى كطريق للاستدلال نراه يضاهاى بين اصطلاحاته واصطلاحات العلوم الإسلامية واللغوية ، لكي ينتهى إلى أن المخالفة بين اصطلاحاته واصطلاحاتها لا تمثل مخالفة جوهرية ، فالعرفة والعلم عند النحويين هما التصور والتصديق عند المنطقيين والموضوع والمحمول عند هؤلاء يقابله المبتدأ والخبر عند أولئك والمسند إليه والمسند

عند البلاغيين والمحكوم عليه والمحكوم به عند النتهاء وعند المتكلمين موصوفاً وصفة ، والحد الأوسط في القياس المنطقي هو العلة عند الأصوليين .

• ولم يقف الغزالي عند هذا الحد من مزج المنطق بعلوم المسلمين ، بل جاوز ذلك إلى استخراج أنماط لأشكال القياس المختلفة الحلمية والشرطية من آيات القرآن الكريم ، وسعى القياس الحلمي بميران التعادل والقياس الشرطي المتصل بنمط التلازم والمنفصل بنمط التعاند . وقدر جملاً محذوفة في بعض المواضع مما يفيد السياق وقرر أن القرآن مبني على الحذف والإيجاز . وكان عمله هذا في كتابه الصغير « القسطاس المستقيم » .

• ولكن . . هل لنا أن نتصور من مفكر إسلامي ممتاز مثل الغزالي الملقب بحجة الإسلام وزين الدين أن يقف هذا الموقف من المنطق الأرسطي مستهيناً بمعارضة أغلب طوائف المفكرين الإسلاميين من فقهاء وأصوليين وعلماء عقائد ، ألم يكن في موقفه هذا ما يخرج به على الرأي العام الإسلامي إن صح هذا التعبير ؟ ثم إذا كان هذا حاله فكيف يستقيم مع نقده للفلاسفة في كتابه الممتاز « تهافت الفلاسفة » مع سابق عمله بأن المنطق مدخل إلى الفلسفة ، ثم من ناحية أخرى هل ظل موقفه من المنطق كما هو ، وهو التأييد المطلق حتى آخر حياته مع أنه أبدى في كتابه « المنقذ » عدم ثقته في الحس والعقل معاً ؟ كل هذه استفسارات تحتاج إلى إجابة ، ولم نثر مثلها عند حديثنا عن الكندي والفارابي وابن سينا لأن مركز الغزالي الديني يخالف مركزهم ، ولأنهم من ناحية أخرى أعلنوا تأييدهم المطلق للفلسفة وعلومها ، بل للتراث اليوناني والمشائي كله . وما كان منه مصطدم مع الدين حاولوا تأويل الدين بما يتفق معه .

\* ويبدو أن إحساس الغزالي بأنه حجة الإسلام قد حمله على هذا الموقف ، إذ كان من الضروري لئلا يرقى إلى هذا المستوى أن يكون موضوعياً في نظرتة إلى الأمور ، ففي الوقت الذي أعلن فيه صواب المنطق الأرسطي على اعتبار أنه قاتون العقل الذي ليس قاصراً على أمة اليونان وحدها ، وإنما هو شركة بين الأفراد والجماعات والأمم والشعوب نراه يعمد إلى بيان تهافت الفلاسفة متخذاً من المنطق سلاحاً في عمله هذا ، وكأنه كان ينظر إلى الفلسفة من منظور غير الذي كان ينظر إليها منه فلاسفة الإسلام قبله ، فإذا كان هؤلاء يهدفون إلى تفلسف الدين بمعنى إخضاع الحقيقة الدينية للحقيقة الفلسفية ، فإنه كان يهدف إلى تدين الفلسفة بمعنى إخضاع الحقيقة الفلسفية للحقيقة الدينية ، وهذا يتطلب منه أن يعرف ما عند القوم من علم حتى تكون أحكامه على هذه العلوم مطابقة للواقع ، ولذا نراه في كتابه «التهافت» يعنى على الفلاسفة الإسلاميين قبله ممثلين في كل من الفارابي وابن سينا، سوء استخدامهم لقضايا المنطق ، ولو أنهم أحسنوا استخدامه لكان لأبحاثهم نتائج غير التي وصلوا إليها . وإذن فالتمسك بالمنطق كمنهج للبحث إنما كان مبعثه الانتصار للدين . وعلى هذا فلا يعبا بشورة الفقهاء ضد المنطق لأن حكمهم عليه لم يتجاوز الفتوى الشرعية ، وهي ليست بشيء في مثل هذا الموقف ، كما أن مناهج البحث التي أخذ بها النظار لا تختلف عن المنهج المنطقي إلا في الاصلاح ، ولا مشاحة فيه بين القوم .

• وقد كان الغزالي على حق حين تفادى الاصطدام بمشاعر المسلمين يوم اعتنق المنطق الأرسطي وألف فيه ، فقد عمد إلى وضع عناوين لمؤلفاته المنطقية لم تأخذ اسم المنطق ، بل أخذت أسماء مخالفة ، مثل معيار العلم ومحك النظر ومدارك العقول .

• ويظل الغزالي على موقفه هذا حتى آخر حياته ، وما لاحظته على المنطق الأرسطي من الناحية التطبيقية لا ينهض أن يكون حجة لمن يرى أنه قد هدمه ، فما صرح به في كتابه « المنقذ من الضلال » من أن هناك علتين ناشئتين عن تطبيق المنطق ، وهما : أولاً : قصور البرهان عن أن يصل بالإنسان إلى درجة اليقين حين يطبقه في الإلهيات ، وثانياً : أن من بنظر في المنطق فيستحسنه ويراه واضحاً قد يظن أن ما ينقل عنهم من الكفریات إنما يكون مؤيداً بالبراهين المنطقية فيستعجل بالكفر قبل الانتهاء الى العلوم الإلهية ، أقول : ان هذا التصريح في حد ذاته لا يكون دليلاً على أن الغزالي يريد هدم المنطق . وإنما معناه أن تساهل المناطقة عند تطبيق المنطق على المسائل الدينية وعدم وفائهم بالشروط التي أخذوها على أنفسهم هو السبب فيما يمكن أن يظهر من نتائج مخالفة ، وهذا أمر لا يتصل بالمنطق لذاته ، وإنما لأمر عرضي عند التطبيق والعلة الثانية كذلك (١) .

• وإلى هنا نكون قد انتهينا من عرض موقف أهم المؤيدين للمنطق الأرسطي في شرق الإمبراطورية الإسلامية غافلين ذكر أسماء كثيرة ، لضيق المقام ، ولأنه في ذكر الأهم منهم غنية عن سواهم ، والآن نرى موقف المؤيدين للمنطق في غرب الإمبراطورية الإسلامية .

يقرر مؤرخو الفلسفة الإسلامية أن حملة الغزالي على الفلاسفة كانت من الأسباب التي هيأت الظروف لانتقال الفلسفة الى بلاد الأندلس وشمال أفريقيا . وليس معنى هذا أن الغربيين لم يعرفوا الفلسفة وعلومها حتى هذا العهد ، وإنما عرفوها قبل ذلك بفضل الاتصال بين مشرق البلاد ومغربها .

(١) يرى بعض الباحثين أن الغزالي كان فاصلاً بين عهدين ، عهد لم يأخذ فيه جمهور المسلمين بمنطق أرسطو كنهج للبحث وهو العهد السابق عليه ، إذ كانت لهم مناهجهم الخاصة ، وعهد امتزج فيه المنطق الأرسطي بعلوم المسلمين تحت تأثيره .

• ومن الغريب أن يظهر التأييد للمنطق في بلاد المغرب أول ما يظهر على بدقيه ومفكر ظاهري ، هو « ابن حزم » ولم يقف الأمر به عند مجرد التأييد للمنطق ، بل حاول جاهداً أن يعمل منه علماً شعبياً ، وذلك بتذليل ما صعب منه وتقريب اصطلاحاته من أفهام عامة الشعب . غير مكترث ولا عابئ بثورة الفقهاء ضد إدخال المنطق كمنهج للبحث في العلوم الشرعية والعقلية ، وقد احتوت مقدمة كتابه « التقريب لحد المنطق » على مناقشة حادة لمن يرى تحريم المنطق ، بدعوى أن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يشتغل به كما لم يشتغل به الصحابة والتابعون . وساق كثيراً من الأدلة على دحض شبهات المعارضين .

• على أن « ابن حزم » قد وقف عند كثير من قضايا المنطق وقفة المتأمل الفاحص فكانت لديه ملاحظات على بعض قضاياها ، وهي ملاحظات جديدة بالتقدير والاحترام ، منها عدم موافقته على ما ذهب إليه المناظرة قبله متابعة منهم لأرسطو واضع المنطق من أن التقابل بين القضيتين المتناقضتين أشد تبايناً من التقابل بين الكليتين المتقابلتين بالتضاد ، إذ رأى أن التقابل بين الأخيرتين أدخل في التباين من الأوليين . فأثبت بذلك أنه أعمق فكراً من السابقين عامة .

• وقد أولى « ابن حزم » الحس والحسنة عناية فائقة بحيث يستطيع الباحث المنصف أن يقرر أنه كان واضحاً للبنات المنهج التجريبي ، وقد ساعدته دراساته للغة وظواهرها أن يستحدث مصطلحات تتفق مع الثقافة العربية الأصيلة ، وإن كان هذا الأمر قد أوقعه في نوع من التحكم لأنه أنكر القياس لا من حيث كونه عملية عقلية توصل إلى مجهول بواسطة مقدمتين يشتملان على حدود ثلاثة ، وإنما من حيث هو عنوان على موضوع ،

واختار لهذه العملية اسم « البرهان » اتساقاً مع منهجه الظاهري في إنكار القياس .

وعلى العموم يكاد يكون ابن حزم من بين علماء الظاهر هو الوحيد الذي وصل به الاهتمام بالمنطق إلى هذا الحد . وبالرغم من هذا الموقف المؤيد . المنبثق من دائرة المتمسكين بظاهر النصوص الشرعية ، الأمر الذي كان يسوغ لعدو المنطق الأرسطي اللدود « ابن تيمية » أن يدخل ابن حزم في عداد من تقدمهم وحمل باللائمة عليهم ، إلا أننا لم نعثر عند ابن تيمية على نقد صريح أو ضمني لابن حزم ، ولا نعرف السبب الحقيقي وراء هذه الظاهرة ، وإن كان بعض الباحثين يرى أن ابن تيمية لم يرب في كتاب ابن حزم خطراً على الفكر في بلاد الشرق ، كما يقرر بعضهم أن اهتمام ابن حزم بالحس والمحسات من حيث كونها أول منافذ المعرفة . قد لقي اهتماماً لدى ابن تيمية ، بحيث يعتبران مبشرين بالمنهج التجريبي ، الأمر الذي جعل ابن تيمية يحترم ابن حزم إلى حد كبير .

● فإذا انتقلنا إلى دائرة الفلاسفة نلاحظ أنهم مؤيدون للمنطق على طول الخط ، فابن باجة يؤمن به أشد الإيمان كمنهج للتفكير السليم متى روعيت قواعده وعمم الذهن عن الخطأ ، وبؤلف فيه عدة مؤلفات ما يزال بعضها موجوداً حتى الآن في مكتبة الاسكوريال ، وإن كان ابن طفيل يذكر أن ابن ماجة قد اخترمته النية قبل أن يظهر نقائص علمه ، ومن العلوم التي لم يتم كتابتها « علم المنطق » . ويذكر بعض المؤرخين أنه لو مد في أجليه حتى أتم ما بدأه لكان له شأن بين الفلاسفة ، الذين يملكون زمام التوجيه الفكري على المستوى الإنساني كله .

● وأما ابن طفيل فيبدو أنه لم يخلف لنا سوى رسالة « حى بن يقطان »

أو « أمرار الحكمة المشرقة » واشتملت رسالته هذه على صغرها على منهجه في المعرفة وعلى الجانب النقدي من فلسفته . ولا يظهر منها أنه تعرض للمنطق ، وحيث أنه لم يظفر بشيء يمكن ملاحظته على السابقين في مجال المنطق فإن هذا يفيد ضمناً أنه كان راضياً عنه كل الرضا .

وفي نهاية حديثنا عن أيدوا المنطق الأرسطي في العالم الإسلامي في شطره الغربي نطالع أبا الوليد بن رشد صاحب المدرسة المتميزة في تاريخ الفلسفة . ويرى بعض المؤرخين أنه كان شغوفاً بمنطق أرسطو إلى درجة جعلته يصرح بأنه مصدر السعادة للناس ، وأن سعادة الإنسان تقاس بمدى علمه بالمنطق ، ومن ثمراته أنه يسهل الطريقة الشاقة في الوصول إلى الحقيقة التي لا يصل إليها العامة ، بل بعض الخاصة إلا بالمنطق ، وقد ذكر في كتابه « فصل المقال » تساؤلاً عن حكم الاشتغال بالمنطق والفلسفة ، ثم قرر الإباحة . بل الوجوب مستنداً إلى بعض النصوص . ثم بين أن النظر في العلوم لا يمكن أن يكون إلا بآتم أنواع القياس وهو البرهان ، لذا يجب الاستعانة بعلم المنطق عند دراسة العلوم النظرية ، سواء في ذلك ما قاله من شاركنا في الاعتقاد — ويقصد بهم الفلاسفة الإسلاميين قبله — أو من لم يشاركنا من غير المسلمين من يونانيين وغيرهم .

• وإذن فالفكرة الأساسية عند ابن رشد بالنسبة للمنطق هي : الصواب المطلق لقضاياه ونتائجها ولا غرابة في ذلك ، لأن المنطق من وضع أرسطو ، وهو عند ابن رشد فوق درجات الكمال الإنساني عقلاً وفضلاً . ولو كان يقول بتعدد الآلهة لجعل أرسطو رب الأرباب كما يرى بعض المؤرخين ، بل ربما بالغ بعضهم حين قرر أن حب ابن رشد لأرسطو قد وصل به إلى درجة أنه لو قيل له أن المعلم الأول يرى اجتماع النقيضين لصدق هذا القول .



ويظهر بوضوح موقف ابن رشد من المنطق لمن بطالع كتابيه « فصل المتال » و « الكشف عن مناهج الأدلة » حيث يقرر أن خير المناهج هو منهج الحكماء الذين يتخذون البرهان أساساً في استدلالاتهم ، وأما منهج من سواهم - ويقصد المتكلمين - فهو خطابي إقناعي جدلي ، لا يرقى الى اليقين .

• وقد ألف ابن رشد في المنطق . ويبدو أن تأليفه لم يتجاوز منجه العام في عمله العقلي . أى الشرح والإيضاح لكتب أرسطو . بحيث أصبح لقب « الشارح » ميمزاً له عن عداه من المشائين . وقد ذكر المؤرخون له كتباً في المنطق هي : مختصر المنطق ، وهو كتاب نرى من عنوانه اختصار للشروح المطولة التي وضعها المشاؤون المتقدمون والمتأخرون . ثم كتاب الضروري في المنطق والفتولات الشرطية وشرح الفارابي وأرسطو في المنطق . وقد الفارابي في التحايلات الثانية لأرسطو .

• تلك كانت مواقف الفلاسفة الإسلاميين من المنطق في غرب العالم الإسلامي ، غايتها التأييد المطلق ، لأنه قانون عاصم للذهن من الوقوع في الخطأ ، وقد نال بعضهم من جراء الاشتغال بعلوم الفلاسفة عامة - ومنها المنطق - الأذى والعنت ، ونكب في حياته ، كما حدث لابن رشد ، ولكنه لم يعبأ بذلك ، تاركاً لمن يثيرون الأحقاد عليه ويحمسون الرأي العام ضده - وهم الفقهاء - حكم التاريخ ، وحسبه أنه عن عمله هذا راض كل الرضا ، لأن سلطان أرسطو قد استولى على عقله وقلبه . ما بحيث أنساه مرارة ملاقاه من أذى .

• والآن سننتقل إلى بيان موقف الممارضين للمنطق قبل ابن تيمية ، وعلى أى أساس قامت معارضتهم ، وغرضنا من ذلك - كما سبق أن أشرنا -

هو وضع ابن تيمية في موضعه الصحيح من حيث الأصالة والتقاليد حين نقد المنطق الأرسطي .

المعارضون لمنطق أرسطو قبل ابن تيمية :

● عورض المنطق الأرسطي منذ زمن مبكر في نطاق الفكر الإسلامي، ولو صح ما نقل عن الإمام الشافعي رضي الله عنه أنه قال : ما جهل الناس ولا اختلفوا إلا لتركهم لسان العرب واتباعهم لسان أرسطو - يريد بذلك الفكر الأرسطي عامة ومنطقه على وجه أخص - لكان هذا الفكر الإسلامي الممتاز هو أول من عارض المنطق ، ومما لا شك فيه أن المنطق قد راج في عصره ، وأن اتخاذه كمنهاج للبحث لدى المسلمين قد وقعهم في الافتتان بالفلسفة عموما . ولما كان المسلمون في حاجة إلى منهج للبحث في العلم الشرعي « علم الفقه » فقد خشي الإمام عليهم من الجهل بذلك العلم فألف « الرسالة » التي تعتبر بحق في مقدمة الأعمال الفكرية عموما ، وأول كتاب في الفكر الإسلامي ينم عن عبقرية صاحبه ، واعتبر هذا الإمام بوضعه علم أصول الفقه كأرسطو بالنسبة للمنطق وكانخليل بن أحمد بالنسبة للعروض ، يقول الفخر الرازي « واعلم أن نسبة الشافعي إلى علم الأصول كنسبة أرسطو ليس إلى علم المنطق وكنسبة الخليل بن أحمد إلى علم العروض » .

● وقد ذكر الشيخ مصطفى عبد الرازق في كتابه « التمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية » أن الشافعي يعتبر بهذا العمل صاحب البداية لنشأة التفكير الفلسفي في الإسلام. وذلك من ناحية العناية بضبط الفروع والجزئيات بقواعد كلية . ومن مظاهر التفكير العلمي في « الرسالة » الإتجاه المنطقي إلى وضع الحدود والتعاريف أولا ، ثم الأخذ في التقسيم مع التمثيل والاستشهاد لكل قسم . ومنها أسلوب مؤلفها في الحوار والجدل المشبع بصور التفكير الدقيق الخ .

• ولكن الذي يهدهنا في هذا المقام هو القول بأن هذا الإمام لم يقصد بعمله هذا وضع منهج للبحث عند المسلمين يقوم على أنقاض المنطق ، كما فعل ابن تيمية فيما بعد حين تناول في كتابه الذي تقدمه قضايا المنطق الأرسطي بالنقض والمعارضة ليقيم مكانها منطقاً من نوع جديد، وإنما الذي عناه الإمام الشافعي هو ابتكار منهج يفيد الباحث حين يعرض للأموال الشرعية، بدلاً من اللجوء إلى منهج غريب عن البيئة الإسلامية ، وأما منهج البحث في العلوم النظرية الاعتقادية فقد تركناه بوضعه علماء أصول الدين ( الكلام ) . ومن هنا نلاحظ أن علماء الأصول وعلماء الكلام قبل القرن الخامس، أي قبل دعوة الغزالي إلى مزج المنطق الأرسطي بعلوم المسلمين ، لم يأخذوا بشيء من منطق أرسطو ، وكانت لهم مناهج الخاصة التي تتسق مع طبيعة الباحث التي شغلوا أنفسهم بها . وقد ألف كل فريق في من الأصوليين والكلاميين في « علم الأصول » ولم يقف العلم عند النقطة التي تركه عندها الإمام الشافعي، ولكن تطور بشكل ملحوظ ، سواء كان ذلك في ناحية الموضوعات أو في ناحية المعالجة نفسها ، ومن الكتب المشهورة التي لها أثر بالغ الأهمية في الدراسات الأصولية كتاب « تأسيس النظر » للدبوسي ثم كتاب البزدوي « كشف الأملار » وهذان العالمان من الباحثين في علم الفقه ، وقد أخذ هذا العلم طوراً جديداً حين ألف فيه أصحاب المذاهب الكلامية ، وقد كان لبعض علماء الأشاعرة دور بارز في هذا السبيل .

• ثم أخذت معارضة المنطق طوراً جديداً على يد علماء الكلام قبل القرن الخامس ، فابن خلدون يذكر في مقدمته أن المسلمين « لم يأخذوا بالأقيسة المنطقية لملاستها للعلوم الفلسفية البائنة للعقائد » كما أن النظر في كتب كثير من المتكلمين الأوائل يرينا أنهم قد خرجوا في أبحاثهم النظرية

على منطق أرسطو، كما أنهم ألفوا في ذلك كتباً فائمة برأسها كما فعل الباقلاني في كتابه « الدقائق » وابن النونخي في كتابه « الآراء والديانات » كما أن هناك كثيراً من النقول التي تبين أن الجبائي وأبا هاشم والقاضي عبد الجبار، وهم من منكري المعزلة الممتازين قد ألفوا في نقد المنطق الأرسطي، يؤيد هذا أيضاً ما ورد في مناقشة أبي سعيد السيرافي لأبي بشر متى ابن يونس « فقد ذكر له أن أبا العباس الناشيء (المعروف بابن شيرير) قد نقد عليكم وتبع طريقكم وبين خطأكم وأبرز ضعفكم ولم تقدروا إلى اليوم أن تردوا عليه كلمة واحدة مما قال . ومازدم على قواكم لم يعرف أغراضنا ولا وقف على مرادنا وإنما تكلم عن وهم<sup>(١)</sup> .

• ولم يقتصر الموقف الرفض على دائرة الأصوليين والمتكلمين فحسب بل عارضه أيضاً المحدثون والفقهاء بل وبعض علماء الأدب واللغة، وحجة الفقهاء والمحدثين أنه علم مستحدث في الملة، وأنه ممزوج بالفلسفة التي هي مدخل إلى الكفر، وقد عبر عن هذا الموقف تماماً قول بعضهم « من تمنطق فقد تزندق، وكان لسان حالهم كان يردد ما ذكره ابن الصلاح حين استفتى في أمر الاشتغال بالمنطق والفلسفة، من أن الفلسفة كفر والمنطق مدخل إليها والمدخل إلى الكفر كفر أيضاً . ولكن أديباً بارعاً كابن قتيبة يرى في مقدمته كتابه « أدب الكاتب » أن مراعاة قواعد المنطق وتطبيقها عند الكلام، تعرقل الفكر وتشتته، وكأنه والحالة هذه يقرر أن صاحب العقل الراجح والقطرة السليمة يستغنى عنه كما أن الغني لا يستفيد منه، وهذا ما رده من بعده أبو البركات البغدادي في كتابه « المعتبر » .

---

(١) الغايات لأبي حيان التوحيدي ص ٥٥٥

• ولكن هذا الموقف في نظرنا لا ينهض أن يكون موقفاً علمياً يقوم على النظر والروية ، وخاصة موقف أصحاب الفتوى الشرعية من الفقهاء والمحدثين ، لأن المقام مقام معارضة منهج بمنهج آخر يكون له من الكفاية الذاتية ما يجعل المطبقين له في غنى عن استعمال منهج آخر، لذا نرى أن موقف علماء أصول الفقه والكلام كان أجدر بالاحترام والتقدير، لأنهم وضعوا لهم منهاجاً خاصاً معارضين به المنطق الأرسطي . فالأصوليون لهم نظرة إلى الحد باعتبار أنه مبحث هام في المنطق تخالف نظرة المنطقيين له، فإذا كان الحد المنطقي هو المعرفة لماهية الشيء المعروف ، وأنه الجواب الصحيح الواقع في سؤال ما هو إذا أحاط بالمسئول عنه ، فإنهم يكتفون بأن تكون الناية من الحد هي « تمييز المحدود عما سواه » واعتبار هذه الناية يعني عدم توقف الحد على معرفة ذاتيات المعرفة، ومعرفة الذاتيات أمر عسير جداً - كما اعترف أرسطو وكما قرر ذلك الغزالي أيضاً - وإنما يكفي معرفة الخواص اللازمة التي تميز المحدود عن غيره .

• ومما لاشك فيه أن الحد الأرسطي يقوم على أساس ميتافيزيقي ، ذلك لأن إيراد أقرب الذاتيات المشتركة بين المعرفة وغيره أولاً ثم إيراد المميز الذاتي ثانياً يقتضى بالضرورة معرفة الذاتى والعرضى والفرق بينهما ، الأمر الذى يحتم على المعرفة أن يكون على علم تام بسلسلة الكليات ودرجتها من حيث العموم والخصوص وطبيعتها من حيث الذاتية والعرضية ، كما أن الذاتى إما أن يكون قريباً من المعرفة وإما أن يكون بعيداً عنه ، وهذا البعد إما أن يكون بمرتبة واحدة أو اثنتين أو ثلاث ، كما أن العرضى إما أن يكون لازماً وإما أن يكون مفارقاً ، والتمييز بين الذاتى والعرضى اللازم مما يصعب دركه كما قرر كثير من المناطقة ، وكل هذا من المباحث الميتافيزيقية .

• وقد صور ابن تيمية موقف نظار المسلمين من الحد بقوله « .. المحققون من النظار يعلمون أن الحد فائده التمييز بين الحدود وغيره ، كالاسم ليس فائده تصوير الحدود وتعريف حقيقته ، وإنما يدعى هذا أهل المنطق اليونانيون أتباع أرسطو ، ومن سلك سبيلهم تقليداً لهم من الإسلاميين وغيرهم » .

• والحق أن هذه النظرة المتطورة إلى الحد إنما تقوم على أساس عملي براجماتي ، ذلك لأن نظرة المناطقة إلى الحد تعد معوقة ، ولا تيسر إلا لمن يعرف ممتكون ماهية الحدود ، كما أنها من ناحية أخرى لا تنطبق إلا على الحقائق المركبة . أى التي يكون لها جنس وفصل ، ولما كانت الحقائق العملية من البسائط فقد حل هذا على أن النظرة العملية أكثر مرونة من النظرة الميتافيزيقية .

• وليس بين موقف الأصوليين من الحد وموقف الرواقيين أدنى تشابه إلا في الظاهر فقط ؛ ذلك لأن الحد عند الرواقيين يقوم على فكرة الماهية الثابتة كما يرى « هاملان » وهذا يؤيد أن الأصوليين يختلفون تماماً في نظرتهم إلى الحد عن الرواقيين ، مما يفيد ابتكارهم لهذه النظرة وأنهم اكتشفوها تحت تأثير الدراسات اللغوية ، مما كان له صلة بمنهج البحث الذي هم بصدده ،

• وكما اختلفت نظرة الأصوليين إلى الحد عن نظرة المنطقيين إليه اختلفت كذلك نظرتهم إلى القياس كطريق من طرق الاستدلال . وقد أطلق المتكلمون عليه اسم « قياس الغائب على الشاهد » وهو المسمى بقياس التمثيل عند المنطقيين ، ومما يؤكده هذا أن نتيجة هذا القياس عند جمهور المتكلمين والأصوليين المتقدمين تعتبر يقينية ، بينما تعتبر نتيجة التمثيل الأرسطي ظنية .

وحجتهم في ذلك أن إلحاق الفرع « المقيس » بالأصل « المقيس عليه » قائم على قانوني العلة والإطراد اللذين هما أساس الاستقراء العلمي بالمعنى الحديث ، وفي سبيل التحقق من يقينية التمثيل وضع الأصوليون طرقاً لإثبات العلة ، وهم بهذا من رواد المنطق الاستقرائي بالمعنى الحديث ، لأن طرقهم في إثبات العلة هي تماماً ما ذكره أصحاب المنطق الاستقرائي لتحقيق الفروض . ويجد الباحث في ثنايا بحثهم العلة وشروطها أساساً لكثير من مباحث المنطق التجريبي .

• وقد توسع المتكلمون في هذا القياس — قياس الغائب على الشاهد — ولم يقتصر الأمر عندهم على كون العلة هي الجامعة بين الأصل والفرع ، بل أضافوا إلى ذلك الجمع بالشرط والدليل والحد الحقيقية ، وكلها مباحث لم ترد على السنة الأصوليين فضلاً عن كونها ليست من مباحث المنطق الأرسطي . كما اخترعوا طرقاً أخرى للاستدلال ، كإنتاج المقدمات للنتائج والاستدلال بالمتناقض على المختلف عليه ، والسبر والتقسيم ، والإلزامات ، وما لا دليل عليه يجب نفيه . وهذه المناهج — كما نرى — وإن كانت مكررة أحياناً ومتداخلة أحياناً أخرى إلا أنها مبتكرة وليست متأثرة بالمنطق الأرسطي . وقد أطلق عليها المتأخرون من المتكلمين اسم « الطرق الضميمة » في مقابلة للمنطق ، وذلك بعد موقف الغزالي المشهور من المناداة بتطبيق المنطق على جميع المباحث النظرية ، وأخذ به على أنه قانون العقل العام الذي لا يرد . وبيان عدم المساس لشيء منه بالدين نفيًا أو إثباتًا كما سبق أن ذكرنا .

• وبنبغي أن نشير هنا إلى أن بعض مفكري الإسلام لم يفتقروا عند مجرد رفض المنطق كطريق للبحث ، بل هاجموا مهاجمة شديدة وذلك بمهاجمة الأساس الذي قام عليه ، فوجهت إلى بعض قوانينه طعون ، مثل قانون

عدم الجمع بين النقيضين وعدم ارتفاع النقيضين ، ثم إلى قانون العلية . ولسنا بصدد فصل المقال في هذا الموقف ، ولكننا نعد فقط إلى بيان الاتجاه العام لبعض الدوائر الفكرية في نطاق العالم الإسلامي وموقفها من المنطق الأرسطي .

• وقبل أن ننهي من حديثنا عن الموقف الراض لمنطق أرسطو قبل ابن تيمية ينبغي أن نشير إلى شخصية هامة ، كان لها كبير الأثر على ابن تيمية في نقده للمنطق ، ونعني بها : « أبا البركات البغدادي » فقد اشتمل كتابه « المعتبر » على نقد صريح للمشائية عامة والمنطق على وجه الخصوص ، وأبان في هذا الكتاب عن عبقرية نادرة المثال في نقد المسائل بعين الاعتبار ، وقد أثر هذا الكتاب إلى حد بعيد في نقد ابن تيمية للمنطق ، مما يجعلنا نقرر أنه فتح الباب أمامه بحيث كانت مهمته أقل صعوبة وكان أيضاً لمباحث الأصوليين والمتكلمين أثر لدى ابن تيمية ، ولكن هذا لن يعقينا من القول بأن الرجل كان له كثير من المواقف الممتازة التي خبر فيها المسائل بعقله ، وسنبين هذا بوضوح في تعاقبنا على هذا الكتاب .

### دراسة تحليلية للكتاب

• يبدأ ابن تيمية كتابه بفكرة سبقه إليها أبو البركات البغدادي وهي قوله « إن المنطق لا يحتاج إليه الذكي ولا ينتفع به البليد » ثم بين السبب في فساد المنطق ، وهو بناؤه على الإلهيات التي كانت أقوالهم فيها فاسدة . ثم أتبع ذلك ببيان الغرض من المنطق كما قرره المناطقة ، مع تلخيص أهم مباحثه من أنواع الحدود والأقيسة ، وتقسيم العلم إلى تصور وتصديق ، وكل منهما إما بدهي وإما نظري ، والنظري منهما لا بد له من طريق ينال به فالتصور النظري لا ينال إلا بالحد ، أو بمعنى إيجابي : الحد هو طريق التصور ،



والتصديق النظرى لا بنال إلا بالقياس، أو القياس هو طريق التصديق النظرى. ومن هنا حدد ابن تيمية موقفه النقدى بإزاء هذين المصطلحين: التصور والتصديق، كل منهما فى مقامين أحدهما سالب والآخر موجب، فلسان حال المناطقة يقرر أن التصورات لا تنال الا بالحد. وهذا مقام سالب، وهم لم يقدموا دليلاً على صحة هذا القول، لأنه لبس بدهياً حتى لا يطالبوا بتقديم الدليل. وينتهى من هذه المسألة الى أنهم اذا كانوا بنوا قولهم هذا على غير علم بالدليل، فيكونون والحالة هذه — قد وضعوا أساساً للقول بلا علم واذن فكيف يستقيم أن يكون هذا أساساً لعلم الميزان. والحق أن المنطقيين فى هذا المقام لم يكونوا بإزاء سوق قضية نظرية حتى يطالبهم ابن تيمية بالدليل. واتمامهم بصدد تحديد مصطلح يقوم عليه البناء الفكرى لنتهجهم، ومن المعلوم أن العبارات الاصطلاحية من قبيل المسلمات التى لا يطلب عليها دليل.

• وقد عد ابن تيمية هذا القول ضمن إحدى عشرة حجة ساقها لهدم هذا المقام، وقد صور الحجة الثانية بقوله: إذا كان الحد هو قول الحاد، فإما أن يكون عرف المحدود بمحد آخر، أو يكون قد عرفه بغير حد. فإن كان الأول فالكلام فى الحد الثانى كالكلام فى الحد الأول فإما أن يدور أو يتسلسل وكلاهما باطل، وإن كان الثانى فتكون قضيتهم منقوضة. والواضح أن هذه الحجة جدلية وليست برهانية، لأن المناطقة لن يألوا جهداً فى الرد عليها بقولهم: لا دور ولا تسلسل فى الأول — كما قرر ابن تيمية — لأنهم — أى المناطقة — يرون أن النظرى من أن ألفاظ الحد لا بد أن ينتهى الى البدهى ومعرفة المحدود بغير حد لا يتصور إلا فى البدهيات، والكلام هنا فى التصورات

النظرية ، كما أن التصور اذا عرف بغير الحد يكون من قبيل التصورات  
البدئية لا النظرية .

• وبقية الحجج التي ساقها ابن تيمية في هذا انمام هي من قبيل الحجج  
الجدلية أيضاً ، لأنها في أغلبها يمكن الرد عليها . كما أنها من ناحية أخرى موجهة  
ضد اصطلاحات لامشاحة فيها كما يقال ، ويبدو أنه كانت مهمته أن يبين أن  
اصطلاحاتهم كانت قائمة في أغلب المواقف على التحكم ، وبهذا تنتفي دعواهم التي  
يذهبون فيها إلى أن المنطق قانون عقلي عام . يدل على ذلك ما ذكره في الحجة  
السادسة من أن جعل بعض الصفات داخلة في حقيقة الموصوف ( الذاتيات )  
وبعضها خارجة عنه ( العرضيات ) لا يعود إلى أمر حقيقي وإنما يرجع ذلك  
إلى مراد المتكلم ، وهذه الحجة قد تأثر فيها بأبي البركات البغدادي ، الذي  
يرى أن الذاتيات والعرضيات من الأمور النسبية ، وليست حقائق ثابتة .

• وأما المقام الموجب في الحدود والتصورات فقد اعتمد فيه ابن تيمية  
على ما يراه النظائر في الحدود ، فأورد شذرات من أقوالهم فيها ، وغايتهم منها ،  
مبيناً الفرق بينهم وبين المناطق ، بحيث يذهبون إلى أن الغاية من الحد ليست  
الكشف من ماهية المحدود كما يرى المناطق ، وإنما الغاية منه تمييز المحدود  
عماسواه ، وفائدة الحد حينئذ كالاسم تماماً ، فإذا كان الاسم يفيد تمييز  
المسمى عن غيره فقط ، فكذلك التعريف يفيد تمييز المعرف عن غيره . وهذا  
ما ذهب المحققون من جميع الدوائر الفكرية الإسلامية ، سواء في ذلك المعتزلة  
والأشعرية والكرامية والشيعة . وضابطهم في ذلك : أن الاطراد والانعكاس  
من شرائط الحد ، لأنه لا يتحقق كون الحد مميزاً للمحدود عن سواه إلا بهذا  
الشرط ، فالطرده هو تحقق المحدود مع تحقق الحد والعكس هو انتفاء المحدود  
مع انتفاء الحد وتطبيق هذا الشرط يمكن أن نعرف الحدود الصحيحة من

غيرها ، فإذا قلنا في تعريف الإنسان أنه « الآكل » لم يصح ذلك لعدم طرده إذ ليس كل آكل إنساناً ، وإذا قلنا في تعريف العلم إنه « كل معرفة حادثة » لم يصح ذلك أيضاً لعدم انعكاسه ، لأن هناك علماً ليس حادثاً هو علم الباري سبحانه وتعالى . وأما ما يطرد وينعكس ففي مثل قولنا في تعريف الإنسان إنه المفكر لأنه مطرد منعكس بمعنى أنه كلما وجدت الإنسانية وجد التفكير والعكس صحيح ، وكلما ارتفعت الإنسانية ارتفع التفكير والعكس صحيح أيضاً .

• وقد يقال أن هذا تعريف بالخاصة أو بالذاتى المميز على رأى من يرى أن التفكير بمعنى النطق ، والمناطقة يعترفون بهذا التعريف ولكن عندهم من قبيل التعريف بالرسم الناقص ، والفرق بينهم حينئذ وبين الذين يرضون ابن تيمية فيعتنق مذهبهم في الحد إنما هو فرق اعتبارى فقط ، والحق أن هذا صحيح ، ولكن المناطقة يجعلون هذا التعريف في الدرجة الثالثة ، أى أنه ليس تعريفاً حقيقياً ، أما المتكلمون فيعتبرونه تعريفاً في الدرجة الأولى وهذا الخلاف مبنى على اختلافهم في الغاية من الحدود . وكان المناطقة هنا يعترفون صراحة بأن النوع الأول من الحدود — وهو الحد الحقيقى متعذر أو متعسر ، كما صرح بذلك أرسطو ، وكما ذكر ذلك الغزالي أيضاً ، الأمر الذى سوغ للمتكلمين أن يبتعدوا عن النظرة المثالية للحدود لأنها ليست عملية ، من هنا ارتضوا للحدود أن تكون مميزة فقط ، وهذا الموقف هو الذى يستحسنه ابن تيمية ، وفي هذا المقام يورد ما ذكره الغزالي في كتابه « معيار العلم » عن تعذر الحدود الحقيقية أو تعسرها .

• وبين ابن تيمية عن عبقرية نادرة حين ينقض ما شرطه المناطقة في الحدود الحقيقية من ضرورة إيراد الجنس القريب ، وهو ما ساقه الغزالي ( ٣٢ - الرد على المنطقيين )

في معرض استعصاء الحدود الحقيقية وهو المبحث الذي ذكر تحت اسم « مشارات الغلط في الحدود » والمناطقة يقولون : أى ضمان للمعروف في ألا بغفل عن الجنس القريب فيأخذ جنساً على أنه أقرب ، وربما يوجد ما هو أقرب منه ؟ كما أن الذاتى من الفصول قد يشتبه باللازم الذى لا يفارق في الوجود والوهم ؟ إلخ . يقرر ابن تيمية هنا أن ما شرطه المناطقة من لزوم أخذ الجنس القريب في التعريف إنما هو أمر اصطلاحى فقط ذلك لأنه إذا أخذ البعيد بدلاً عنه أو لم يذكر أصلاً فإن الفصل يدل عليه بالتضمن أو الالتزام ، فالناطق عندهم — أى المناطقة — يدل على الحيوان ، كما يدل لفظ « المسكر » على الشراب ، وكما يدل الجنس على جنس أعم منه ، كدلالة الحيوان على « الجسمية » . والمناطقة إن اكتفوا بالدلالة كان ذكر الفصل كافياً ، لأنه يدل على التمييز بالمطابقة وعلى المشترك بالتضمن أو الالتزام ، وبهذا ينتقض ما شرطوه من ضرورة إيراد الجنس القريب في الحدود الحقيقية .

• ويلاحظ من ناحية أخرى أن شرطهم هذا يؤدي إلى أنهم متمسكون بناحية صورية لفظية وهذا يناقض مبدأهم الذى يرى أن المنطقى ليس له شغل بالألفاظ إلا من حيث اشتغالها على المعانى ؛ أى أن المعانى هى المقصودة فى المنطق وإذا كان الأمر كذلك ، فإن المعنى إذا تضمن فى لفظ دل عليه وعلى معنى آخر بالمطابقة لا يلزم حينئذ أن يؤتى له بلفظ ليدل عليه بالمطابقة ، وإلا أصبح الأمر مراعى فيه الألفاظ لذاتها ، وفى هذا مناقضة صريحة لعدم عناية المنطق بالألفاظ لذاتها .

وأمّا ما ذكره المناطقة من الاشتباه بين المميز الذاتى واللازم العرضى ، الأمر الذى يحول من يتعرض للتعريف أن يتنبه له حتى لا يشتبه عليه الأمر ، فابن تيمية يبين خطأهم هنا أيضاً ، ذلك لأن التفرقة عندهم تفرقة صناعية

ولا تقوم على أساس عقلي ، فهي تحكيمية ، كما أنها من ناحية أخرى تفرق بين التماثلين ، ويترتب على هذا أن يكون الفرق بين الحقائق قائماً على أمر وضعي اصطلاحى ، ولا شك أن ما سموه « ذاتياً » للماهية « ولازماً » لها ليس بينهما فرق على الإطلاق لا فى الذهن ولا فى الخارج ، وإنما هى فروق اعتبارية فقط تتبع الوضع واختيار الواضع .

• وفيما يشترطه المناطقة على أنفسهم من ضرورة إيراد جميع الفصول الذاتية ، فيرى ابن تيمية أن هذا تطويل لا معنى له ؛ شأنه شأن الجنس مع الفصل ، وأولى من هذا ما ذكره المتكلمون فى هذا المقام حيث ذهبوا إلى أنه لا يجوز الجمع بين وصفين متساويين فى العموم والخصوص فنثلاً : يكتفى هؤلاء فى تعريف الحيوان بذكر الجسمية النامية الحساسة أو المتحركة ولا يجمعون بين الوصفين الأخيرين لأهمهما متساويان ، أما المناطقة فيشترطون ذكرها وهذا منهم تحكم ظاهر لا معنى له .

• وينتهى ابن تيمية إلى أنهم لم يصدرُوا فى آرائهم عن حقيقة مقررة وإنما هو مجرد الوضع والاصطلاح ، وفى كثير منه مخالفة لصريح العقل ، كما بينا ذلك من قبل ، وقد تتعارض اصطلاحاتهم أحياناً مع مبادئهم التى قام عليها هذا العلم ، كما أنهم من ناحية أخرى يخالفون الفطرة ، وذلك بحجرهم على العقل حين يفكر ، ويتجلى هذا فى اصطلاحاتهم التى لا تتفق مع صريح العقل ، ومع هذا يدعون أن علمهم ذو قواعد متى روعيت عصمت الذهن عن الخطأ فى الفكر ، وأن المنطق هو ميزان العلوم العقلية .

• لم يقف ابن تيمية عند هذا الحد ، بل ساق الأدلة على كذب ما يذهب إليه المناطقة حين يزعمون أن الحدود تفيد تصوير الحقائق . منها :

أن الحد هو مجرد قول الحاد ودعواه ، فإذا أخبر بالحد أمام مستمع ، فإما أن يكون عالماً بصدق هذا الخبر قبل الاستماع إليه وإما أن يكون غير عالم ، فإن كان الأول لم يستفد بذكر الحد عالماً جديداً ، وإن كان الثاني لم يستفد عالماً بل ظناً لأن قوله لم يقم عليه دليله ، كما أن القائل ليس من ذوى العصمة . وهذه الحجة مبنية على أن الحد هو جملة الإخبار عن المحدود ، فإذا اعترض على ذلك بكونه هو المفرد المقيد — وهذا أحد اصطلاحاتهم — فيمكن الرد حينئذ بأن هذا القيد ( أى الفصل المميز كالناطق في قولنا حيوان ناطق في تعريف الإنسان ) إن كان مراداً به الإخبار مع التقييد فيكون الحد مركباً من جملة هي الجنس والفصل ، وإن أريد به مجرد التقييد دون الإخبار فيكون الكلام ناقصاً لا يحسن السكوت عليه ، كيف هذا والمخاطب بالحد لا يطلب شيئاً وراء ذكر الحد إذا كان على طريقة الإخبار ؟ فدل هذا على أن الحد جملة خبرية ومن ناحية أخرى فإن الإخبار بالمفرد — حتى ولو كان مقيداً — لا يفيد .

• ومن الحجج التي ساقها ابن تيمية أيضاً كدليل على بطلان إفادة الحدود التصور ، أن المناطقة أنفسهم يعترفون بأن الحد لا يمنع ولا يقام عليه دليل ، بل يمكن إبطاله بالنقض والعارض ، وهذا يفيد أن المستمع للحد قد لا يعرف المحدود به لأنه لم يعرف صحة الحد إلا بقوله ، وقوله هذا محتمل للصدق والكذب ولا يفيد الحد التصور إلا إذا كان الحاد صادقاً في قوله ، ولا يصدق في قوله إلا إذا أقام الدليل عليه ، وإذا فرضنا تصديق المستمع للحاد فتصديقه هذا ليس من مجرد استماع الحد ، بل يرجع إلى أنه تصوره بنفسه أي بدون حد ، وقد عبر ابن تيمية عن هذا المعنى بقوله « إن تصور المحدود

بالحد لا يمكن بدون العلم بصدق الحد، وصدق قوله لا يعلم بمجرد الخبر وإذن فلا يعلم المحدود بالحد .

• ولم ينس ابن تيمية دوره في هذا المقام كفكر مسلم بفار على ترائه ، ضد من يحاول النيل منه فيقرر في هذا المقام أن المناطقة يعظمون من شأن الحدود ويزعمون أنها هي وحدها التي توصل إلى « كنه » الشيء و« حقيقته » ويعلمونها أساس العلم كله ، فكأن العلم عندهم قام على أساس ظني ، وهم في نفس الوقت يردون خبر الآحاد في الأحاديث ، بناء على دعواهم أنه لا يفيد اليقين وإنما يفيد الظن ، مع أن خبر الآحاد قد يقترن بالأطلة الحسية التي ترفعه إلى درجة اليقين . فتفضيل الحد على خبر الآحاد مع اشتغال الأخير على قرائن تقوية — كما ذكرنا — يفيد تحكيمهم .

• ولعل أخطر الحجج التي ساقها ابن تيمية في هذا المقام هي التي يرى فيها أن الحد لو كان يفيد تصور المحدود ، لم يحصل ذلك إلا بعد العلم بصحة الحد ، لأنه دليل التصور وكاشفه كما يزعم المناطقة ، ومن الممتنع أن نعرف صحة المحدود قبل العلم بصحة الحد ، والعلم بصحة الحد لا يحصل إلا بعد العلم بالمحدود فهذا دور باطل ، نشأ من فساد قول المناطقة إن الحد يفيد تصور المحدود .

• ويقرب من هذه الحجة ما ذكره في الحجة الرابعة وهي التي يقرر فيها أن المنطقيين يوردون في الحد الصفات التي يطلقون عليها « الذاتية » فإن لم يعلم المستمع للحد أن المحدود موصوف بتلك الأوصاف امتنع أن يتصوره إذ كيف يتصور شيئاً مجهله ، وإن علم ذلك دل على عدم توقف التصور على الحد .

وبقية الحجج التي ساقها لا تخرج عما ذكرنا لأنه يبين فيها تحكم المناطقة الذي لم يقم على أساس عقلي .

• وابن تيمية في هذين المقامين — السالب والموجب في الحدود والتصورات — قد استفاد إلى حد ما من المتكلمين ، كما ظهرت على أفكاره مسحة رواقية وشككية ، أما الأول فظهر أثرهم في نقده للماهية ووجودها ، وأما الشكك فظهر أثرهم في كثير من الحجج التي ألزم فيها المناطقة الدور أو التسلسل وليس معنى هذا أن ابن تيمية كان مقلداً في كل شيء ، وإنما نغنى أنه بجانب هذا الأثر كان له عبقريته النافذة إلى بواطن الأمور ، وفي الحججتين الثالثة والرابعة اللتين ذكرناهما في المقام الموجب ما يؤكد هذا .

• ويفهم مما ذكرنا أن ابن تيمية يؤثر طريقة المتكلمين في الحدود ، وقد عرف الحد بأنه « تفصيل ما عليه الاسم بالأجمال » وهذا التفصيل يتنوع بحسب ما يذكر من الصفات وهذا يفيد أن ألفاظ الحد لا تقيد تصور الحدود كما يدعى المناطقة ، لكنها تقيد من يفعل عما تدل عليه . وفائدة الحدود حينئذ كفاءة الأسماء ، فكما أن الأسماء لا تقيد تصور المسميات فكذلك الحدود ، ولم يفعل ابن تيمية في هذا المقام أن يبين طريقة اقتناص الحدود في مقابلة الطريقة الأرسطية ، فإذا كان أرسطو يرى أن الحدود تقتنص بالتحليل والتركيب ، فإن ابن تيمية يرى أن الحدود تقتنص بإيراد الوصف اللازم طرماً وعكساً ، الذي يلزم من ثبوته ثبوت المحدود ومن انتفائه انتقاؤه .

• وبصرح ابن تيمية في هذا المقام بما يؤكد أنه ينظر إلى الحدود نظرة لغوية بعيدة عن النظرة الميتافيزيقية التي نظر بها المنطقيون إلى الحدود . فيقرر أن الحدود للأشياء بالصفات كالحدود للأعيان بالجهات ، كما إذا قيل حد



الأرض من الجانب القبلي كذا ومن الجانب الشرقي كذا ، ووحده الأرض يحتاج إليه إذا خيف من الزيادة للمسمى أو النقص فيه ، فيتقيد بإدخال الحدود جميعه — أى جميع ما يطلق عليه الحد ، ويخرج ما ليس منه ، وهذا هو المعبر عنه بالجمع والمنع .

• وإذن فما يسعى إليه المنطقيون من إفادة الحدود للجمع والمنع ليس معترضاً عليه من قبل ابن تيمية ، ولكن الخلاف بينه وبينهم في مسألة إفادة الحد والغاية منه . ويفيد هذا الحد اللغوي في كثير من المواضع عند التطبيق ، وذلك مثل غريب القرآن والحديث وغيرها ، بل تفسير النصوص عموماً . ويعتبر ابن تيمية في هذا المقام سلفاً لكثير من أصحاب الاتجاه اللفظي في دراسة الحدود في الفلسفة الحديثة والمعاصرة من أمثال جون استيوارت مل وبرتراند رسل وجونسون .

• وإلى هنا ننهي من تحليل موقف ابن تيمية من الحد المنطقي ، وسنحاول الآن أن نحلل موقفه من القياس .

• وكلام ابن تيمية عن القياس في مقامين : المقام السالب والمقام الموجب : أما الأول فهو قولهم : لا تنال التصديقات إلا بالقياس ، وأما الثاني فقولهم : الأقيسة هي طريق التصديقات ، والعراد بالتصديقات هنا التصديقات النظرية لا البديهية .

هـ ففي المقام السالب ، لم يفعل ابن تيمية معهم في القياس مثل ما فعل معهم في الحد ، فهناك وجه إليهم إحدى عشرة حجة ، أما هنا فساق كلامه دون تنظيم أو ترتيب ، وعلى كل فسنسير معه محللين مواقفهم في هذا المقام . وأول شيء يطالعنا به هو ما ذكره قبلنا في الحدود ، فقرر أن قولهم هذا قضية

سالبة ، ولم يذكروا عليه دليلاً ، وليس معلوماً بالبداهة فصاروا قائلين بغير علم ، ثم أخذ من إقرارهم بأن التصديق منه ماهو بدهى ومنه ماهو نظرى ردأ عليهم من ناحية نسبية البدهى والنظرى ، لتفاوت الناس فى قوى الأذهان . والحق أن هذا الرد غير وارد على كلام المناطقة ، لأنهم قد يقولون ، إن القياس طريق التصديق النظرى بغض النظر عن اختصاصه بشخص أو بفتنة ، فكل من لم يیده أسراً تصديقاً فالقياس طريقه إلى هذا التصديق ، ومعلوم أن الأمر البدهى لا يطالب عليه دليل ، من ثم نرى أن هذه الحججة غير قوية .

• ومن غير مناسبة أو انسجام بين الكلام ينتقل ابن تيمية فجأة إلى إبطال منع احتجاج المناطقة بالحجرات والحسيات والحدسيات ، وكلامه فى هذا المقام جيد ، وغايته الانتصار المنهج الحسى من جهة ومن جهة أخرى تأمين منهج المحدثين والفقهاء فى الاعتماد على الحديث المتواتر كمصدر نبنى عليه الأحكام الشرعية ، وهو فى هذا المقام يكشف عن عبقرية فذة فى حديثه عن الحس وأدواته ويمزج أبحاثه المنطقية بمباحث فى خصائص الحواس وطبيعة المعرفة عن طريق كل واحد منها ، ثم يبين حكم انكار المتواترات ويربط المنكرين لها بالمحدثين ، لأن من ينكر المتواترات يؤديه انكاره إلى رد معجزات الرسل والأنبياء وهذا يستلزم عدم تصديقهم فى دعوى الرسالة ، ويصور موقف هؤلاء بقوله : « يقول أحدهم - عن المعجزة مثلاً - هذا لم يتواتر عندى فلا يقوم به الحججة على » فيقال له : اسمع كما سمع غيرك وحينئذ يحصل لك العلم ، ويسوق هنا قضية واضحة تنضم هؤلاء المنكرين هى : أن عدم علمهم بالمتواترات ليس علماً بعدمها . كما أن عدم الوجدان لا يستلزم عدم الوجود ، وشأنهم والحالة هذه كشأن من قال الله تعالى فيهم « بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه » .

• ولعل أخطر ما وجهه ابن تيمية إلى المناطقة في هذا المقام هو ما ذكره في بطلان دعواهم أنه لا بد في القياس البرهاني من قضية كلية فقال : « إذا كان لا بد في كل ما يسمونه برهاناً من قضية كلية ، فلا بد من العلم بتلك القضية الكلية - أي بكونها كلية - والافتى جوزنا ألا تكون كذلك جاز أن تكون جزئية ، ويمكن حينئذ أن يقال : العلم بتلك القضية ان كان بدهيا أمكن أن يكون كل واحد من أفرادها بدهيا من باب أولى ، وان كان نظرياً أفضى الى الدور المعى أو التسلسل في امور متناهية وهذا باطل » .

• وينتهي إلى هذه النتيجة المحددة وهي أنه « ما من قضية من القضايا الكلية التي تجعل مقدمة في البرهان إلا والعلم بالنتيجة حاصل بدون توسط البرهان الذي هو المقدمة الكلية - ، بل هو الواقع . ومما لا شك فيه أن هذا نقض لشكل القياس من أساسه ، لأن المناطق يرون أن أظهر الأشكال هو الشكل الأول ، لأن الإنتاج فيه طبيعي ، ولا بد من اشتاله على ثلاثة حدود في مقدمتين احدهما - وهي الكبرى - كلية ، وعندهم لا يحصل الإنتاج من مقدمة واحدة ، وما يرى في الظاهر كذلك يطلقون عليه إسم « المضمّر » أي الذي حذف إحدى مقدمتيه ، ويظهر هذا بإيراد الصورة المقابلة فيطلقون على القياس الذي تعددت مقدماته بحيث زادت على اثنتين اسم « القياس المركب » . فإطلاق الاضمار على ما حذف منه إحدى مقدمتيه والتركيب على ما زاد على اثنتين يدل على أنهم متشبهون بشكل القياس بحيث يقوم أساساً على حدود ثلاثة متضمنة في مقدمتين احدهما قضية كلية حتى يلزم صدق الإنتاج .

• ولقد أبان ابن تيمية في هذا المقام أن القضية الكلية - مع التسليم

بكونها ضرورية لصحة الانتاج - لاتعلم إلا بقياس التمثيل المفيد للظن عندهم ، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن هناك علوماً لا تقتصر إلى البرهان وإلا فكيف نفسر علمنا بالقضية الكافية بالتمثيل وفي هذا ما يدل على أنهم رجعوا إلى اليقين عن طريق الظن ، وهذا ما لم يقل به أحداً من العقلاء .

• ويقرر ابن تيمية مساواة قياس التمثيل لقياس الشمول من حيث النتيجة ، واختلافها باليقين والظن إنما هو بحسب المواد فقط ، فالمادة إن كانت يقينية في أحدها فلا بد أن تكون كذلك في الآخر . بدل على ذلك أن الحد الأوسط في قياس الشمول هو المسمى علة في قياس التمثيل ، والمذمومون يعترفون بأنه علة الإنتاج ، وقد يأخذ عند من يستعمل التمثيل أسماء أخرى مثل « المناط » و « الجامع » و « المقتضى » . فإذا قلنا مثلاً : كل نبيذ مسكر وكل مسكر حرام ، فيكون الاسكار هو الحد الوسط الذي يعطى حكم الأكبر للأصغر ، وحينئذ يمكن أن يقال أيضاً : النبيذ مسكر فيكون حراماً قياساً على خمر العنب ، بجامع ما يشتركان فيه من « الاسكار » وهو مناط التحريم في الأصل . ووجوده في الزرع يؤكد إسقاط حكم الأصل عليه . فما يتقرر به أن كل مسكر حرام ، يتقرر به أيضاً أن السكر مناط التحريم بطريق الأولى ، بل إن هذا التقرير في قياس التمثيل أسهل لشهادة الأصل له بالتحريم .

• ويرد ابن تيمية في هذا المقام على من يرى أن القياس - قياس التمثيل - لا يستعمل في العقليات ، بل في الشرعيات ، وحجته في ذلك ما ذكر قبلاً من أن الوصف المشترك - يستوى في ذلك الحد الأوسط في قياس الشمول والوصف الجامع أو العلة في قياس التمثيل - متى ثبت أنه مستلزم للحكم كان هذا دليلاً في جميع العلوم ، وكذلك الحال فيما إذا ثبت أنه ليس

بين الفرع والأصل فرق مؤثر ، وهذا كله يثبت أنه حيث يستدل بقياس الشمول يستدل أيضاً بقياس التمثيل ، لافرق في ذلك بين طبيعة العلوم ، عقلية كانت أو سرعية وهذا ما قرره جمهور النظار فإنهم كانوا يقيسون الغائب على الشاهد إذا كان الوصف المشترك مستلزماً للحكم .

• ويكشف ابن تيمية عن طبيعة كل من قياس الشمول وقياس التمثيل من حيث أنهما طريقان للاستدلال ، ويوازن بينهما وينتهي إلى أن قياس التمثيل هو الصق بالفطرة دون قياس الشمول . ويبين طلم المناطقة حين يعمدون إلى إثبات ظنية قياس التمثيل بإيراد مادة بعينها يصاغ منها هذا القياس كقولهم : السماء مؤلفة فتكون محدثة قياساً على الانسان ، ثم يوردون عليه ما يختص به لخصوص المادة . وهنا يرى ابن تيمية أننا لو جعلنا هذه المادة مصدرراً لقياس الشمول فقلنا : السماء مؤلفة وكل مؤلف حادث ، لورد عليه ما يرد على قياس التمثيل .

• وقيم ابن تيمية الأدلة القوية على بطلان دعواهم أن الرهان يفيد اليقين ، ويقرر أن واجب الوجود والعقول والبسائط لا تعلم ببرهانهم .

• وإذا كان المناطقة يحصرون طرق المعرفة أو الاستدلال في قياس الشمول والاستقراء وقياس التمثيل مع الاختلاف بين النتائج ، فإن ابن تيمية لم يرتض هذا الموقف ، وخطأهم فيه وأقام على ذلك كثيراً من الأدلة ، وهو ما يمكن أن يعبر عنه بالجانب البنائي لطرق الاستدلال عند ابن تيمية ، وهذا نقض لشكل المنطق في مقام الاستدلال ، وهو أهم جوانبه . فالمناطقة يزعمون أن طرق الاستدلال محصورة في هذه الثلاثة ، ويقولون إن القياس استدلال هابط ، أى استدلال بالأعم على ما هو أقل منه عموماً أو المساوي ، وأن الاستقراء استدلال صاعد ، لأن النكسر فيه يصعد من الحكم على بعض

الأفراد إلى الحكم على كلها أو مجموعها ، وأما التمثيل فهو استبدال بأحد التماثلين على الآخر لوجود العلة بينهما ، فإذا نقص ابن تيمية هذا الحصر وذلك بإيراد طرق أخرى للاستدلال فإنه يكون قد أتى على المنطق من ناحية صورته ، فضلا عن محاولاته الأخرى التي نقض التزام المنطقيين بمقدمتين للقياس دون زيادة أو نقص ، ثم تفرقتهم الصناعية بين التماثلين حين يزعمون أن قياس الشمول مفيد لليقين بينما يكون قياس التمثيل مفيداً للظن .

ونتساءل في هذا المقام : ما هي طرق الاستدلال التي أضافها ابن تيمية واعتبرها نقضاً للحصر كما ذكرنا؟ وهنا يجيبنا ابن تيمية مرتكزاً في إجابته على الطرق التي استعملها الأنبياء صلوات الله عليهم في حجاج أقوامهم ، فقد استعملوا « قياس الأولى » ولم يستعملوا قياس الشمول ولا قياس التمثيل ، لأن الحق سبحانه وتعالى لا يجتمع هو وغيره في كلى يستوى أفراده ، كما أنه لا مثيل له ، بل إن ما ثبت لغيره من كمال يثبت له من باب أولى ، وما تنزه عنه غيره من صفات النقص فتنزحه عنها من باب أولى أيضاً .

• وهذا المنهج قد استعمله القرآن الكريم في كثير من مسائل العقيدة كوجوده سبحانه ووحدانيته وعلمه وقدرته . وإمكان المعاد ، من ذلك قوله تعالى في شأن المعاد : « قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي أنشأها أول مرة » فإن هذه الآية تفيد أن الذي خلق الإنسان ابتداءً دون مثال سابق أولى به أن يعيد تكوينه مرة أخرى بالبعث . ويشير إلى هذا قوله تعالى : « وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه » فإن الأهونية تفيد الأولوية في الاعادة .

• ولكن أليس من الممكن أن تصاغ مادة قياس الأولى في شكل قياس شمولى يتألف من مقدمتين وثلاثة حدود فيكون الفرق حينئذ منصّباً

على الشكل لا على الحركة العقلية التي تتخذ في الاستدلال؟ والحق أن هذا صحيح، لأنه يمكن أن نقول: الله خلق الانسان إبتداء بقدرته وكل من كان كذلك فهو قادر على إعادته. فالله قادر على إعادته، والاعادة أولى من الخلق ابتداء ولكن ابن تيمية لم يلاحظ شكل القياس حين أراد النتيجة، وفي هذا نقض لزعم المناطقة الذين يرون أنه لا إنتاج إلا بهذا الطريق، كما أنه إذا أشير في القياس الشمولى إلى قياس الأولى فكأنه رجع إليه، وإذا لم يشر كان إنتاجه خالياً عن الاشارة إلى ذلك، والعقل بلاحظها عند الاستدلال. وكل هذا يثبت أن قياس الأولى بصورته إنما هو نقض لصورة طرق الاستدلال المنطقية.

وهناك طريق آخر أخذه ابن تيمية من القرآن الكريم، وهو الاستدلال بالآيات، وهى العلامات التي تكون دالة على شيء بعينه، وقد أطلق عليها: الدليل الذي يستلزم نفس المدلول، ولا يكون مدلوله أمراً كلياً مشتركاً بين المطلوب وغيره، بل نفس العلم به يوجب العلم بعين المدلول، فالشمس آية أى دليل على طلوع النهار فالعلم بطلوع الشمس يوجب العلم بطلوع النهار. وكذلك الآيات الدالة على صدق الأنبياء وهى المعجزات توجب العلم بذلك وكلها تخضع لتكون الدليل مستلزماً للمدلول، والعلم بأستلزام الدليل المعين — وهو هنا الآيات أو العلامات — للمدلول المعين — وهو هنا الشيء المستدل عايه — أقرب إلى الفطرة من العلم بأن كل معين من معينات القضية الكلية يستلزم النتيجة.

• وقد ساق ابن تيمية فى هذا المقام مثالا يوضح فكرته ويبين عظم الفرق بين إثبات الوجود لله تعالى بالآيات وبين إيمانه بالدليل البرهاني، وكذا فى إثبات الكمال الآلهى من الصفات اللائقة به، فالعقل يثبت له

سبحانه بطريق الأولى جميع الصفات الكسائية التي تثبت لغيره مع التفاوت الذي لا يضبط بين صفات الخالق وصفات المخلوق .

ومن الأمور التي لاحظها ابن تيمية على المناطقة قولهم أن الاستقراء هو الاستدلال بجزئي على كلي ، ويرى في هذا الطريق الاستدلالي رأياً آخر ، حيث يذهب إلى أنه استدلال بأحد المتلازمين على الآخر ، ذلك لأنه إن كان استقراء تاماً فيكون حكماً على القدر المشترك بما وجد في جميع الأفراد ، ووجود الحكم في كل فرد من أفراد الكلي العام يوجب أن يكون لازماً لذلك الكلي العام . وينتهي في هذا المقام إلى حقيقة واضحة تبين أن المنطق الصوري لو سلم بكونه صحيح الانتاج فإنه تطويل لا معنى له ، وأن اليقين المراد إنما يرجع إلى المادة التي يتشكل منها الدليل ، وعلى هذا فمدار الاستدلال يتوقف على مادة العلم لا على صورة القياس .

• وكان من الطبيعي أن يرد ابن تيمية على المناطقة حين بدعون أن علم المنطق قد صفاته العقول والأذهان ، وبين أن هذا قول مبالغ فيه ، بدليل أن الكثير من العقلاء ينكرون عليهم هذه الدعوى ، كما أن كثيراً من طوائف المسلمين قد بينوا أخطأهم في كثير من العلوم العقلية ومنها المنطق ، حتى فرقة الرافضة فضلاً عن نظار المسلمين .

• وفي ختام تحميلنا لهذا الكتاب — على الوجه المختصر — نشير إلى ما سيلاحظه القارئ من حملة ابن تيمية على الشراح الاسلاميين وعلى الأخص ابن سينا ، من حيث متابعتهم الكاملة لأرسطو وعدم تحقيقهم الأمور بميزان العقل المتحرر ، من ذلك قولهم إن القضايا الأولية تفيد اليقين بخلاف القضايا المشهورة ، وقد برهن الرازي على ذلك ، وقد تناول ابن تيمية برهانه بالنقض من ثلاثة عشر وجهاً ، ثم يفند زعمهم أن القياس الخطابي



والجدلى لا يفيد اليقين ، لأن مادة الجدل قد ورد بها القرآن في معرض الدعوة إلى سبيل الله في مثل قوله تعالى « ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن . . »

• وبعد :

فإننا لم نشأ أن نسترسل في تحليلنا لهذا الكتاب أكثر من هذا ، وحسبنا أننا قد أشرنا باختصار إلى المواقف البارزة في هذا المؤلف العظيم ، وسيدرك القارئ تفاصيلها بنفسه ليكون حكمه على هذه التجربة الرائدة نابعاً من ذاته . هذه كلمتنا للكتاب ومؤلفه . وأما ملاحظتنا عليه فقد تكون شكلية أكثر منها موضوعية ، فالكتاب حافل بالاستطراد والتكرار ، بكاد يكون محتوياً على تجربة ابن تيمية الفكرية وموقفه من علوم الأوائل عموماً ، فالباحث الفلسفي وبخاصة الإلهيات — قد زاحت المباحث المنطقية في الجزء الأخير من هذا الكتاب كما أن استطراداته قد جعلته في هذا الحجم وقد كان يمكن اختصاره في أقل من النصف مع عدم الإخلال بالفكرة الأساسية . وقد فعل السيوطي حسناً حين اختصر هذا الكتاب ونشره تحت عنوان « صون المنطق والكلام » كقسم من قسمي الكتاب . وأما ملاحظتنا الجزئية فلم نشأ أن نبرزها في أكبر من حجمها الطبيعي . وحسب ابن تيمية أنه بشر يجوز عليه الخطأ والصواب ولا عصمة لبشر بعد من عصمهم الله من الرسل والأنبياء . وقد تزول هذه الملاحظات إذا وضعنا هذا المؤلف في إطاره التاريخي من حياة صاحبه فمن الواضح أنه ألف في فترة كانت نفس المؤلف أكثر قلقاً واضطراباً من جراء مطاردة الساطة الزمنية له ، لخطر عليها ، وهذا شأن المصلحين في كل زمان ومكان . وكان أهون عليه أن يعيش مع القائمين على الأمر عيشة المهادن ، الذي يتخذ أضعف الإيمان منهجاً له حين يرى

المنكر يعم شره الآفاق ، ولكن كيف يستقيم هذا مع نفس مفطورة علي الأتهادن ولا تساوم في سبيل ما تعتقد أنه الحق .

• إن هذا العمل يمثل بداية النهاية للحضارة الإسلامية ، وهو على ضالته لدى أبناء العربية والإسلام له خطره في محيط الفكر الإنساني ، ذلك لأنه بشر بكثير من المواقف والآراء التي أخذ بها كثير من مفكرى العصر الحديث والمعاصر — كما سبق أن أنسرنا — سواء منها ما يتعلق بالمنطق والفلسفة أو بعلم النفس أو بالمنطق التجريبي . ومن يدرينا فلعل الأمام تكشف عن وجود صلة أو صلوات فكرية تؤكد استفادة المحدثين من هذا الكتاب ، لأن من المعلوم أن تفسير إنفاق الآراء والأفكار لا ينبغى أن يقف عند مجرد توارد الخواطر ، لاسيما بعد التقارب الشديد الذى حصل بين تراث الشرق وتراث الغرب فى هذا القرن والذى قبله ، بل منذ أن اتصل الثانى بالأول عن طريق الحروب الصليبية .

#### أثره فيمن أتوا بعده :

بينا فى ثنايا تحليلنا لهذا الكتاب المصادر التي يمكن أن تكون لها بعض البصمات على فكر ابن تيمية فى نقده للمنطق ، وهنا نقرر أن أثر ابن تيمية لم يكن بالدرجة التي تتفق مع عمله الممتاز فى هذا الكتاب ، وليس هذا راجعاً إلى شىء فى العمل نفسه ، ولكنه راجع إلى الخلف الذين لم يستطيعوا أن يعطوا لهذا الكتاب أهميته اللائقة به ، فتاميز ابن تيمية المباشر ونعنى به « ابن قيم الجوزية » لم يفعل شيئاً أكثر من ترديد بعض عبارات أستاذه ، وكلها أحكام سريعة ضمن أكثرها بعض شعره ولم تقم على التمهيص والنقد . والسيوطى ياخص الكتاب ويبعد عنه كل المباحث الغير منطقية ، ولم يتجاوز عمله هذا القدر ، وابن الوزير الصنعانى يؤلف

تحت تأثير هذا الكتاب، كتابا يسميه «ترجيح أساليب القرآن على أساليب التونان» ، يهاجم فيه - بأسلوب خطابي - المنطق ، ويعقد مقارنات - بسيطة جداً - بين أسلوب القرآن الكريم وأسلوب المنطق في الاستدلال . وهي مباحث تثير العاطفة غير أنها لا ترضى العقل .

• ولعل خير أثر لابن تيمية فيمن أتوا بعده ظهر بوضوح لدى باحث معاصر، ونعني به الأستاذ الدكتور على سامي النشار، فقد كان لهذا الكتاب الذي بين أيدينا مكان ممتار في البحث الذي أعده عن «مناهج البحث عند مفكري الإسلام» ، أفاد منه كثيراً وتعدق إلى حد بعيد في فكر الرجل ، ووضع يده على كثير من المباحث المبتكرة لديه التي تربط بينه وبين كثير من الباحثين المحدثين والمعاصرين في المنطق .

#### عملنا في هذا الكتاب :

ظهر الكتاب في طبعته الأولى سنة ١٩٤٩ في الهند<sup>(١)</sup> ، طبعة المطبعة القيمة في بمباي بعناية السيد عبد الصمد شرف الدين الكتبي ، وذلك على نفقة المرحوم الملك عبد العزيز آل سعود ، ونشر الكتاب بدون تحقيق علمي يقوم على دراسة النص دراسة علمية ، وقد كان في الأصل بعض السقوط لطروف صادفت الكتاب وهو مخطوط . كما كانت هناك تعليقات هامشية اختلطت أحيانا بالنص الأصلي . كما أن كثيراً من اصطلاحاته كانت في حاجة إلى شرح وإيضاح ، كل هذا اقتضى منا جهداً في النظر إلى الكتاب نظرة جديدة مقارنة ومتعمقة للنص ، ومكاملة لما عساه أن يكون قد سقط من

---

(١) وقد طبع هذا الكتاب حديثاً ضمن مجموعة كتب ابن تيمية وفتاويه ، وذلك بناية القائمين على إحياء التراث النبوي في المملكة العربية السعودية . ولكن الطبعة الثانية هي سورة من الطبعة الأولى .

الأصل وذلك من خلال السياق أحياناً ومن خلال ما يقتضيه المقام أحياناً أخرى ، كما عاقتنا على كثير من مباحثه شرحاً وإيضاحاً ، وكنا لا نتوسع في النقد والمقارنة إلا بالقدر الذى تسمح به الظروف ، لأننا لم نرد أن تظنى التعليقات على الكتاب حتى لا نشتت ذهن القارىء .

وقد وضعنا بعض الفقرات التى لا يستقيم النص بدونها بين قوسين وأشرفنا إلى ذلك ، كما أشرفنا أيضاً إلى الفقرات المكررة والتى نقترح حذفها ، كما آثرنا إبقاء أرقام صفحات الأصل ورمزنا له بالحرف [ ص ] مع الرقم .

ولا يفوتنا — ونحن نقدم هذا الكتاب فى صورته الجديدة — إلا أن ننوه بالجهود التى يبذلها القائمون على إحياء تراث ابن تيمية ، وإخراجه فى صورة علمية تليق به ، كما لا يفوتنا أيضاً أن نتوجه بخالص الشكر والامتنان إلى فضيلة الإمام الأكبر الشيخ الدكتور عبد الحليم محمود شيخ الأزهر لما كان له من فضل فى توجيه أنظارنا لتحقيق هذا الكتاب ، والله نسأل أن يجزيه عن العلم خير الجزاء وأن يجعل هذا العمل خالصاً لوجهه ، إنه سميع الدعاء .

المحققان

الرد على المنطقيين



## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

### رب يسر وأعن

• قال شيخنا الامام العلامة ، شيخ الإسلام ، تقي الدين أبو العباس أحمد ابن الشيخ الامام العلامة ، مفتي الفرق ، شهاب الدين عبد الحلیم ابن 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 ، مقدمة المصنف وأشهد أن محمداً عبده ورسوله ، صلى الله عليه وعلى آله وسلم تسليماً . أما بعد : فإنني كنت دائماً أعلم أن « المنطق اليوناني » لا يحتاج إليه الذكي ، ولا ينتفع به البليد (٢) ، ولكن كنت أحسب أن قضاياه صادقة ، لما رأيت من صدق

---

(١) من الواضح أن هذا ليس من كلام ابن تيمية ، بل من كلام أحد تلاميذه ، أو الناقلين عنه ، اللهم إلا إذا كان يريد أن مجرد من قسه لساناً غالباً ، وتكلم عنه بهذا الاعتبار .

(٢) تقسيم الناس إلى ذكي وبليد لا يتفق مع الواقع ، ويبدو أن ابن تيمية قد بلغ إلى ذلك لكي يصل إلى ما يريد . وقد كان أبو البركات البغدادي أكثر منه دقة حين قسم الناس بإزاء تعلم اللطيق إلى الأصناف الآتية :

١ - الواجدون للحكمة الفريرية .  
٢ - الفاقدون للحكمة الفريرية .

والواجدون لما على قسبين : واجد على فطرته الأولى ، وفرزية الطاهرة مما يدنسها ، وواجد تدنس فطرته بما طرأ عليها من عادات وتعاليم أخرى .  
والأول : هو القدوة لنفسه ولغيره .  
والثاني : يحتاج إلى الأول ، حتى يقابل عزيمته بفريرته ، محاربة النسخة بالنسخة الأم ، فيصلحها بها .

والفاقدون لما على قسبين : قابل وغير قابل .  
والقابل هو الذي تقدم في فطرته الحكمة الفريرية وضدها المانع عن تعلمها ، فيتهدى =

كثير منها ، ثم تبين لي فيما بعد خطأ طائفة من قضاياه ، وكتبت في ذلك شيئاً . ثم لما كنت بالاسكندرية<sup>(١)</sup> ، 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 ، ولم يكن ذلك من همتي ، فإن همتي إنما كانت فيما كتبتهم عليهم في «الإلهيات»<sup>(٢)</sup> وتبين لي أن كثيراً مما ذكره في أصولهم في الإلهيات وفي المنطق هو من أصول فساد قولهم في الإلهيات<sup>(٣)</sup> ، مثل ما ذكره من تركيب «الماهيات»

— بالعلم ، وبسيفه منه بقدر ما يعلم من القوانين للنسوخة من الفريزة الأولى ، إذ لا مانع لها .

وغير القابل هو الذي توجد فيه مع عدم الحكمة الفريزية ، فريزة هي ضدها ، فتكون خارجة بالطبع عن الفريزة الأولى ، مبينة لها في أحكامها ومذاهبها . وهي التي لا تستفيد العلم ، ولا تقبل الهدى ، لمانع من طبها وغريزتها ، وعلم للمنطق يستغنى عنه الأول ، ولا ينفع به الآخر ، ومنفعة الثاني به أكثر من منفعة الثالث لكون هذا مطبوعاً ، وهذا مكلفاً .

(المترجم ص ٧) .

ولك قريب من هذا ذهب ابن خلدون ، فقرر أن هناك أناساً وهمهم الله صفاء القهن وجودة العقل ، يحصلون على المطالب في العلوم بدون صناعة المنطق ، ولا سيما مع صدق البنية ، والتعرض لرحمة الله — فإن ذلك أعظم معنى — ويسلكون بالطبيعة الفكرية على سدادها ، فيفضى بالطبع إلى حصول الوسط والعلم بالمطلوب ، كما فطرها الله عليه ، من دون أمر صناعي . (للقدمه ص ١٦٤ فصل : وجه الصواب في تعليم العلوم وطريق القادته) .

(١) ذكر الشيخ مرعي في الكواكب الفدرية في مناقب ابن تيمية ص ١٨١ أن ذلك كان سنة ٧٠٩ هـ عندما كان ابن تيمية محبوساً .

(٢) لعل أشهر الكتب التي بين ابن تيمية فيها خطأ كثير من الفلاسفة في الإلهيات هي : منهاج السنة النبوية ، ودره تمارض العقل والنقل المعروف : باسم موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول ، وبنية للرتاد في الرد على الفلاسفة والقراطة والباطنية .

(٣) يفهم من هذه العبارة أن بعض أصول الفلاسفة في الإلهيات هي أساس الفساد في كثير من أصول الإلهيات الأخرى ، وكذا الأصول المطلقة ، ولكن ما ذكره بمد ذلك يفيد أن =



من الصفات التي سموها « ذاتيات » ، وما ذكروه من حصر طرق العلم فيما ذكروه من « الحدود والأقيسة البرهانيات » بل وفيما ذكروه من « الحدود » التي بها يعرف « التصورات » بل ما ذكروه من صور « القياس » ومواده « اليقينيات » .

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

بسم الله الرحمن الرحيم

### فصل

ملخص أصول المنطق واصطلاحاته [ ص ٢ ]

• بنوا المنطق على الكلام في « الحد » ونوعه ، و « القياس البرهاني » مقاصد المنطق ونوعه ، قالوا : لأن العلم إما « تصور » وإما « تصديق » ، وكل منهما إما « بديهى » وإما « نظرى » فإنه من المعلوم أنه ليس الجميع بديهياً ، ولا يجوز أن يكون الجميع نظرياً ، لافتقار النظرى إلى البديهى <sup>(١)</sup> ، فيلزم الدور القبلى ، أو التسلسل فى العلل - التى هى هنا أسباب العلم ، وهى الأدلة - وهما ممتنعان <sup>(٢)</sup> .

---

= أصولهم و المنطق هى أصل فسادهم فى الإلهيات ، لأن تركيب الماهيات من الصفات الذاتية المشتركة والمميزة هو من صميم المنطق .

ولعل هذا هو الذى حل ابن تيمية على نقض المنطق خشية منه على إلهيات المسلمين .  
(١) تحذف « ياء » فعيلة عند النسب فيقال بنى ، ولكن ابن تيمية أجراها على ضمير القياس .

(٢) انظر : القطب على الشمسية ص ١٢

- و«النظري» منهما لا بد له من طريق ينال به ، فالطريق الذي ينال به التصور هو « الحد » ، والطريق الذي ينال به التصديق هو « القياس » .
- « فالحد » 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 الحد اسم لتحقيقي والرسمي دون اللفظي ، فإن كل نوع من هذه الثلاثة اصطلاح طائفة منهم ، كما قد بسطته وذكرت أسماءهم في غير هذا الموضع <sup>(١)</sup> .

أقسام القياس باعتبار المادة

- و ( القياس ) إن كانت مادته ( يقينية ) فهو ( البرهان ) خاصة ، وإن كانت ( مسلمة ) فهو ( الجدلي ) وإن كانت مشهورة ، فهو ( الخطابي ) وإن كانت ( مخيلة ) فهو ( الشعري ) ، وإن كانت مموهة ( فهو ( السوفسطائي ) <sup>(٢)</sup> ولهذا قد يتداخل البرهاني والخطابي والجدلي . وبعض الناس يجعل الخطابي هو ( الظني ) <sup>(٣)</sup> وبعضهم يجعله ( الاقناعي ) <sup>(٤)</sup> ، ولهم اصطلاحات آخر ، بعضها موافق لاصطلاح ( المعلم الأول ) أرسطو ، وبعضها مخالف له ، فإن كثيراً من المصنفين فيه ، خرجوا في كثير منه ، عن طريقة معلمهم الأول <sup>(٥)</sup> ولكن ليس المقصود هنا بسط هذا .

• ثم ( الحد ) إنما يتألف من الصفات ( الذاتية ) إن كان ( حقيقياً )

---

(١) سيأتي ذلك عند الكلام عن المقامات السالبة والموجبة لكل من الحد والقياس بالتفصيل .

(٢) انظر : الداوي البصائر النصيرية ص ١٣٨ .

(٣) من حيث النتيجة .

(٤) من حيث موقف الخصم .

(٥) لعل أشهر الذين خالفوا أرسطو في كثير من الاصطلاحات المنطقية ابن حزم في المغرب وأبو البركات البغدادي في المشرق .

وإلا فلا بد من ( العرضية ) وكل منهما إما أن يكون ( مشتركاً ) بين المحدرد وغيره ، وإما أن يكون ( مميزاً ) له عن غيره .

فالمشترك الذاتى ( الجنس ) والمميز [ ص ٣ ] الذاتى ( الفصل ) والمؤلف الكلبيات الخمس منهما ( النوع ) ، والمشارك العرضى هو ( العرض العام ) والمميز العرضى هو ( الخاصة ) . وقد يعبر ( بالخاصة ) عما يعرض ( للوع ) وإن لم يكن عاماً لأفراده ، لكن تلك الخاصة لا يحصل بها التمييز ، كما قد يعبر ( بالنوع ) عن الأنواع الاضافية ، التي هى بالنسبة إلى ما فوقها ( نوع ) وبالنسبة إلى ما تحتها ( جنس ) ، ولكن هذا وأمثاله من جزئيات المنطق التى ابس دنا المقصود الكلام فيها . فإن للكلام على ما ذكره فى ( الجنس ) و ( النوع ) مقاماً آخر ، غير ما علق فى هذه العجالة .

فهذه ( الكلبيات الخمس )<sup>(١)</sup> ، وبازاء الكلى ( الجزئى ) . وهو ما يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه ، والكلام فى ( المركب ) مسبق بالكلام على ( المفرد ) و ( دلالة اللفظ عليه ) .

• و ( القياس ) مؤلف من ( مقدمتين ) ، والمقدمة ( قضية ) إما ( موجبة ) مقدمات القياس وإما ( سالبة ) . وكل منهما إما ( كلية ) وإما ( جزئية ) فلا بد من الكلام أقسام القضية فى ( القضايا ) وأنواعها وجهاتها .

---

(١) تكلم أرسطو عن الكلبيات الخمس كلاماً غير مرتب ، بل كان يذكر كلامها فى الموقف الذى يتطلبه ، ولم يفرد لها كتاباً خاصاً . ويرجم الفضل فى ترتيبها على الصورة التى نراها فى كتب المنطق العربية لى فرفوربوس الصورى . وقد اعترف بأن عمله فيها لن يتجاوز العرض المظلم حتى تسهل النظرة لى بقية مباحث المنطق التى تتطلبها ( إيساغوجى فرفوربوس ج ٣ ص ١٠٢١ منطق أرسطو ) وليس بحق ما ذهب إليه الأنصارى - صاحب إرشاد القاصد - من أن إيساغوجى فرفوربوس - لى محل إيساغوجى أرسطو الذى فقد ( إرشاد القاصد ص ٢٣ ) .

• وقد يستدل عليها ( بنقيضها ) و ( بعكسها ) و ( بعكس نقيضها ) فإنها إذا صحت بطل ( نقيضها ) و صح ( عكسها ) و ( عكس نقيضها ) فنتكلم في ( تناقض القضايا ) و ( عكسها المستوي ) و ( عكس نقيضها ) .

• و ( القضية ) اما ( حامية ) و اما ( شرطية متصلة ) و اما ( شرطية منفصلة ) أقسام القياس فانقسم القياس — باعتبار صورته — الى ( قياس تداخل ) وهو الحلي ، باعتبار الصورة و ( قياس تلازم ) وهو الشرطي المتصل ، وقياس تعاند ، وهو التقسيم والترديد — وهو الشرطي المنفصل — هذا باعتبار صورته . و باعتبار مادته إلى الأصناف الخمسة المتقدمة .

• فلا بد من الكلام في مواد ( القياس ) ، وهي القضايا التي يستدل بها على غيرها ، وهذا كله في ( قياس الشمول ) . و أما ( قياس التمثيل ) ، و ( الاستقراء ) فله حكم آخر ، فإنهم قالوا : الاستدلال ( بالكلية ) على ( الجزئية ) هو ( قياس الشمول ) <sup>(١)</sup> و بالجزئية على [ ص ] الكلية ، هو الاستقراء ، لما ( التام ) إن علم شموله للأفراد ، وإلا فالناقص ، والاستدلال بأحد الجزئيين على الآخر ، هو ( قياس التمثيل ) مع أننا قد بسطنا في غير هذا الموضوع <sup>(٢)</sup> الكلام على أن كل ( قياس شمول ) فإنه يعود إلى ( التمثيل )

---

(١) ليس كلام ابن نيبية دقيق التصوير لما يقوله الماطقة في هذا الكلام ، لا سيما إذا كان يقصد بالجزئي ما يقابل الكلية ، لأن صور الاستدلال القياسي تجيء على الشكل الآتي :

١ — استدلال بكلية على كلية أقل منه أفراداً : مثل كل إنسان حيوان ، وكل حيوان فان . فقد استدللنا بثبوت الفناء للحيوان على ثبوته للإنسان ، لأنه أحد أنواعه .

٢ — استدلال بأحد الكليتين المتساويتين على الآخر ، مثل كل إنسان ناطق وكل ناطق قابل للتعلم ، فالإنسان والناطق والقابل للتعلم كلها متساوية .

٣ — استدلال بالكلية على الجزئية . مثل سقراط إنسان فان . فقد استدللنا بثبوت الفناء للإنسان على ثبوته لسقراط لأنه أحد أفراد الإنسان .

(٢) تمس المطلق ، وسيأتي ذلك في المقام الرابع من هذا الكتاب .

كما أن كل (قياس تمثيل) فانه يعود إلى (شمول) وان جعلهم (قياس الشمول) يفيد اليقين ، دون قياس التمثيل خطأ .

- وذكرنا تنازع الناس في اسم (القياس) ، هل يتناولهما جميعاً ، كما عليه جمهور الناس أو هو حقيقة في « التمثيل » مجاز في « قياس الشمول » كما اختاره أبو حامد الغزالي ، وأبو محمد القديسي أو بالعكس ، كما اختاره ابن حزم وغيره من أهل المنطق والكلام على هذا مبسوط في مواضع .
- والمقصود هنا ذكر شيء آخر . فنقول : الكلام في أربع مقامات ، مقامين ساليين ، ومقامين موجبيين .

- فالأولان : أحدهما في قولهم : إن التصور المطلوب لا ينال إلا بالحد .
- والثاني : إن التصديق المطلوب لا ينال إلا بالقياس .
- والآخران : في أن الحد يفيد العلم بالتصورات .
- وأن القياس أو البرهان الموصوف يفيد العلم بالتصديقات<sup>(١)</sup> .

## المقام الأول

في قولهم : إن التصورات غير البديهية لا تنال إلا بالحد، والكلام في هذا من وجوه :

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

---

(١) وترتيب المقامات كما ذكره بعد ذلك على النحو الآتي :

- ( أ ) المقام السلبي في الحدود والتصورات .
- ( ب ) المقام الإيجابي في الحدود والتصورات .
- ( ج ) المقام السلبي في الأقيسة والتصديقات .
- ( د ) المقام الإيجابي في الأقيسة والتصديقات .

بديهياً ، كما أن على المثبت الدليل ، فالتقضية — سواء كانت سلبية أو إيجابية — إذا لم تكن بديهية ، فلا بد لها من دليل . وأما السلب بلا علم ، فهو قول بلا علم ، فتقول القائل : « إنه لا تحصل هذه التصورات إلا بالحد<sup>(١)</sup> » قضية سالبة وليست بديهية ، فمن أين لهم ذلك<sup>(٢)</sup> ؟ . وإذا كان هذا قولاً بلا علم كان في أول ما أسسوه القول بلا علم ، فكيف يكون القول بلا علم أساساً لميزان العلم ، ولم يزعم أن « آلة قانونية نعصم مراعاتها الذهن أن يزل في فكره » ؟

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

• فيقال : إذا كان الحد قول الحد . فالحد إما أن يكون قد عرف المحدود بحد ، وإما أن يكون قد عرفه بغير حد ، فإن كان الأول ، فالكلام في الحد الثاني ، كالكلام في الأول ، وهو مستلزم للدور القلبي ، أو التسلسل في الأسباب والعلل ، وهما ممتنعان باتفاق العقلاء .

(١) انظر : النزالي . مقاصد الفلاسفة ص ٤

(٢) إن الذي يوحى به كلام ابن تيمية أنه اعتبر قول المناطقة « لا تنال التصورات إلا بالحد » دعوى نظرية خالية عن الحجة ، ثم ألزمهم مذهبهم ، وهو أن الدعوى النظرية متى كانت خالية عن الحجة فهي غير مصدقة ، ولو صح هذا القوم من ابن تيمية لكان تقضياً للنطق من أساسه ، لأنهم يكونون — والحالة هذه — قد أقاموه على أساس غير سليم . ولكن الذي يفهم من كلام المناطقة في هذا المقام أنهم لا يتبرهنون هذا القول دعوى ، بل اصطلاح .

ومعلوم لدى أرباب العلوم والصاعات ، أن الأمور الاصطلاحية لا يتنازع فيها . ولا يمكن أن يقام عليها دليل ، بل ينبغي أن ينظر إليها على أنها من المسلمات التي هي مبادئ خاصة لكل علم ، والتي بدونها لا يتم بناؤه . وقد عبر أرسطو عنها باسم « الأصول الموضوعية » أو « المصادر » . والأصل الموضوع أو المصادرة عبارة عن قضية أولية غير قابلة للبرهنة ، يسلم بها في العلم ( منطلق أرسطو ج ٢ ص ٣٤٠ ) .

• وإن كان عرفه بغير حد بطل سلبهم ، وهو قولهم : « إنه لا يعرف إلا بالحد<sup>(١)</sup> ».

• الثالث : إن الأمم جميعهم من أهل العلم والمقاتلات ، وأهل العمل والصناعات ، يعرفون الأمور التي يحتاجون إلى معرفتها ، ويحققون ما يعانونه من العلوم والأعمال ، من غير تكلم بحد منطقي ، ولا نجد أحدا من أئمة العلوم يتكلم بهذه الحدود ، لا أئمة الفقه ، ولا النحو ، ولا الطب ، ولا الحساب ولا أهل الصناعات ، مع أنهم يتصورون مفردات علمهم ، فلم استغناء التصور عن هذه الحدود<sup>(٢)</sup> .

---

(١) ما قرره ابن تيمية من أن المنطقيين يرون أن الحد لا يراد به قس الحدود صحيح ، وحيثهم في ذلك أن الحد لو كان قس الماهية ، لكان المعرف معروفا قبل المعرف ، والشيء لا يعلم قبل نفسه ( القطب على الشمسية ص ٧٨ ، والمواقف ج ١ ص ٩٧ ) .  
ولكن الذي يزعم ابن تيمية في هذا المقام هو : كيف تصور الحد ماهية الحدود حتى يكون حده صحيحاً ؟ إن كان قد تصورهما بحد فالكلام فيه كالكلام في الأول ، فلما أن يتسلسل الأمر أو يدور . وإذا كان ذلك تمتعنا فقد ثبت قس حصر طرق التصور في الحدود .

ولكن المنطقيين لا يألون جهدا في الخروج من هذا المأزق . وذلك بتفريغهم أن التصورات ليست كلها نظرية تطالب بالحد ، بل منها ما هو بدعي ، ومنها ما هو نظري ، والبدعي أساس النظري ، إذ عده ينقطع التسلسل الذي توهمه ابن تيمية .  
يقول شارح الشمسية « وليس الكل من كل منهما — التصورات والتصديقات — بدعياً ، وإلا لما جهلنا شيئاً ، ولا نظرياً ، وإلا لدار أو تسلسل » ( القطب على الشمسية ص ٢١ ) .

(٢) من الإنصاف أن نقرر ما يراه المنطقيون في هذا الوجه ، فهم يرون أن الحدود الحقيقية من طريق التصور الصحيح ، وليس معنى ذلك لديهم أنه لا توجد طرق أخرى لتصوير الأشياء ، ولكن يرون أن الحدود الحقيقية هي الجواب الصحيح عن السؤال عن الماهية ، والسؤال عن الماهية يكون فرعا عن العلم بوجودها ، والعلم بوجودها يقتضى تصورها بوجه ما ، وقد فرق أرسطو بين نوعين من التعريف . أحدهما : التعريف الحقيقي للشيء ، وهو ما يدل على ماهيته ووجوده مسأ . والثاني : التعريف اللفظي ، وهو بيان معنى =

• الرابع : إنه إلى الساعة لا يعلم للناس حد مستقيم على أصلهم ، بل أظهر الأشياء « الإنسان » وحده « بالحيوان الناطق » عايه الاعتراضات المشهورة<sup>(١)</sup> ، وكذلك حد « الشمس » وأمثال ذلك . حتى إن النحاة لما دخل متأخروهم في الحدود ، ذكروا « للاسم » بضعة وعشرين حداً ، وكلها معترض عليها على أصلهم ، وقيل ذكروا « للاسم » سبعين حداً لم يصح منها شيء ، كما ذكر ذلك ابن الأنباري المتأخر<sup>(٢)</sup> .

والأصوليون ذكروا « للقياس » بضعة وعشرين حداً ، كلها معترض عليها<sup>(٣)</sup> على أصلهم .

وعامة الحدود المذكورة في كتب الفلاسفة والأطباء والنحاة والأصوليين والمتكلمة ، معترضة على أصلهم ، وإن قيل بسلامة بعضها كان قليلاً ، بل منتقياً .

فلو كان تصور الأشياء موقوفاً على الحدود لم يكن [ص ٦] إلى الساعة

---

اللفظ ، بصرف النظر عن وجوده والعم به ، وقد مثل له بقوله : « فأما هو عزأيل فلا يمكن أن يعلم » (منطق أرسطو ج ٢ ص ٤٢٣) .

وقد قرر المطلقون أيضاً أن التعاريف والقواعد الموضوعية لكل علم إنما تكون من قبيل الأعراض الثانية له . والتي لا تعرف تعريفاً حقيقياً ، بل يصطلح عليها ، كما أن الباطل والحقائق التي تدرك إدراكاً مباشراً ليست من المعارف ، لأن التعريف الحقيقي هدم لا يكون إلا للحقائق المركبة .

من ثم نرى أن ما احتج به ابن تيمية غير وارد على الحدود الحقيقية ، التي تفيد تصور الماهيات تصوراً حقيقياً .

(١) انظر : السهروردي . حكمة الأشراف ، شرح القطب الشيرازي ص ٦١ .

(٢) كمال الدين أبو البركات عبد الرحمن بن محمد بن هيد الله بن أبي سعيد الأباري النهوي . كان فقه ، فقيهاً مناظراً ، غزير العلم ، زاهداً طابداً ، صاحب نزهة الألباء في طبقات الأدباء ، والإنصاف في مسائل الخلاف بين البصريين والكوفيين ، وأسرار البلاغة . وغير ذلك . توفي بغداد سنة ٥٧٧ هـ .

(٣) أضفاها ليسم النص .



قد تصور الناس شيئاً من هذه الأمور ، والتصديق هو موقف على التصور ،  
فإذا لم يحصل تصديق ، فلا يكون من عند بنى آدم علم في عامة علومهم ،  
وهذا من أعظم السنسطة (١) .

• الخامس : إن تصور الماهية إنما يحصل عندهم بالحد الذي هو الحقيقي ،  
المؤلف من الذاتيات المشتركة والمهيزة ، وهو المركب من « الجنس »  
و « الفصل » . وهذا الحد متعذر أو متعسر ، كما قد أقروا بذلك (٢) ،  
وحيث فلا يكون قد تصورت حقيقة من الحقائق دائماً أو غالباً ، وقد  
تصورت الحقائق فلم استغناء التصورات عن الحد (٣) .

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

(١) نتقد أن النتيجة التي وصل إليها ابن تيمية غير صحيحة « ذلك لأنه رتبها على قوله  
« فلو كان تصور الأشياء موقوفاً على الحدود إلخ ٠٠٠ » وهذا كلام عام . ينبغي أن  
يخصم بالتصور الحقيقي لا بطلق التصور ، فإن إفادة الحد الحقيقي للتصور التام . لا يمنع من  
تصور الأشياء بغير حد حقيقي ، ولكن ليس تصوراً حقيقياً . وقد اعترف ابن تيمية لهوجه  
سيأتى بأن المنطقيين لا يرون توقف التصديق على التصور التام ، فكيف يستقيم هذا مع قوله  
ها « فإذا لم يحصل تصور لم يحصل تصديق » ثم يرتب على ذلك هذه النتيجة ؟

(٢) انظر : الغزالي . معيار العلم ص ١٠٩ . والساوي . البصائر النصيرية ص ٤٣ .

(٣) في هذا الوجه أيضاً حاول ابن تيمية الوصول إلى النتيجة التي يحاول تدعيمها  
ورتبها على مقدمات غير دقيقة . ذلك لأن قوله : « وحيث فلا يكون قد تصورت حقيقة  
من الحقائق دائماً أو غالباً إلخ ٠٠٠ » يفيد أن المنطقيين يقصرون مطلق التصور على الحد ،  
وهذا غير سليم - كما بينا في وجه سبق - من ثم نرى أن قوله : « فلم استغناء التصورات  
عن الحد » عام ينبغي أن يخص بمطلق التصور ، لا التصور الحقيقي .

● وهم يقولون : ان التصديق لا يقف على التصور التام ، الذى يحصل بالحد الحقيقى ، بل يكفى فيه أدنى تصور ولو « بالخاصة » ، وتصور « العقول » ، من هذا الباب . وهذا اعتراف منهم بأن جنس التصور ، لا يقف على الحد الحقيقى لكن يقولون : الموقف عليه هو تصور الحقيقة ، أو التصور التام ، وسنبين - ان شاء الله - أنه مامن تصور الا وفوقه تصور أتم منه ، وأنا نمن لا نتصور شيئاً بجميع لوازمه ، حتى لا يشذ عما منها شيء وأنه كلما كان التصور لصفات المتصور أكثر ، كان التصور أتم .

● وأما ما جعل بعض الصفات داخلة في حقيقة الموصوف ، وبعضها خارجة ، فلا يعود إلى أمر ( ٧ ص ) حقيقى ، وإنما يعود ذلك إلى جعل الداخلى ما دل عليه اللفظ « بالتضمن » والخارج اللازم ما دل عليه اللفظ « باللزوم » فتعود الصفات الداخلة في الماهية إلى ما دخل في مراد التكلم بلفظه ، والخارجة اللازمة للماهية إلى ما يلزم مراده بلفظه ، وهذا أمر يتبع مراد التكلم ، فلا يعود إلى حقيقة ثابتة في نفس الأمر للموصوف<sup>(١)</sup> ، وقد بسطنا ألفاظهم في غير هذا الموضع ، وبيننا ذلك بياناً مبسوطاً ، يبين أن ما سموه « الماهية » أمر يعود إلى ما يقدر في الأذهان ، لا الى ما يتحقق في الأعيان<sup>(٢)</sup> . والمقدر في الأذهان بحسب ما يقدره كل أحد في ذهنه ، فيهتمتع أن

---

(١) يرتبط منطق كل مفكر بفلسفته الميتافيزيقية . ولما كان ابن تيمية من المفكرين الاسمين ، الذين لا يرون المفاهيم الكلية وجوداً خارجياً . فقد انكسر هذا على منطقته . وما يتخذ على هذا الموقف هو ما أخذ على السوفسطائيين قديماً ولو من سنن الوجود . ذلك لأن اعتبار مراد التكلم هو الفيصل في إضفاء الصفة على الموصوف ينفى أن تكون حقائق الأشياء ثابتة لها لذاتها ، وهذا ما قال به السوفسطائيون ، وهذا الموقف من أشد المواقف خطراً على المرفة العلمية المقررة - وقد يكون لأبن البركات البغدادي الأثر المباشر على ابن تيمية هنا .

(٢) انظر تقضى المنطق . وسيأتى ذلك أيضاً في الكلام على الفرق بين الماهية والوجود

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 ، والعلم بأن اللفظ دال على المعنى أو موضوع له ، مسبق بتصور المعنى ، فمن لم يتصور مسمى الخبز والماء ، والسماء . والأرض ، والأب ، والأم ، لم يعرف دلالة اللفظ عليه . وإذا كان متصوراً لمسمى اللفظ ومعناه قبل استماعه - وان لم يعرف دلالة اللفظ عليه - امتنع أن يقال : « إنه إنما تصوره باستماع اللفظ » لأن في ذلك دوراً قبلياً (١) ، إذ يستلزم أن يقال : « لم يتصور المعنى حتى سمع اللفظ وفهمه ، ولم يمكن أن يفهم المراد باللفظ ، حتى يكون قد تصوره ذلك المعنى قبل ذلك » ، وهذا كما أنه مذكور في دلالة الأسماء على مسمياتها المفردة ، فهو بعينه وارد

(١) الشق الأول من التردد الذي أشار إليه ابن تيمية هو من قبيل التعريف اللفظي ، ذلك لأن مستمع اللفظ إن لم يكن عالماً بدلالته على معناه ، كل طالباً شرح الاسم ، كمن يسمع لفظ « القمار » ولكنه لا يعلم أنه يدل على « الخمر » .

والمنطقيون يذهبون إلى أن الخطب منه هين ، إذ لا يحتاج الأمر أكثر من تبديل لفظ لا يعلم دلالاته على المعنى باقظ آخر معلوم الدلالة على المعنى ، فيقال مثلاً : « القمار » هي « الخمر » فالمنى هنا وهو « الخمر » سابق تصوره على تصور دلالة لفظ « القمار » عليه .

وأما الشق الثاني من التردد فأنا نقول فيه : إن مستمع الحد عارف بالألفاظ ودلالاتها على معانيها ، من حيث هي ألفاظ مفردة ، وليست تمييزاً عن حقيقة مركبة ، فثلاً يدرك مستمع الحد معنى الحيوان ومعنى الناطق . ولكنه يفتل عن دلالاتهما معا على حقيقة « الانسان » فإذا ما سأل عن الإنسان ماهو ، فقيل له : هو الحيوان الناطق ، كان ذلك الحد تنجيها له على أن ماهرته سابقاً على سبيل الاقتراد هو نفسه المبر عن حقيقة المسؤل عنه ، ولنا يقول الناطقة :

إن التصور المحكوم بتقدمه على التصديق هو تصور بحسب معنى الاسم لا بحسب الذات . أما التصور بحسب الذات ، فإنما يكون بعد العلم بوجود الشيء والتصديق به .

من ثم يتبين لنا أن الدور الذي صوره ابن تيمية ليس وارداً ، لأن التصور القوي يتقدم دلالة اللفظ دلالة بحسب الحقيقة والذات ، هو تصور بحسب الاسم .

( م • - الرد على المنطقيين )

في دلالة الحدود على المحدودات ؛ إذ كلاهما انما يدل على معنى مفرد . لكن

الحد يفيد تفصيل ما دل عليه الاسم بالإجمال .

وقد يكون فيه عند المنطقيين تفصيل ( ٨ ص ) صفاته المشتركة والخاصة .

وإن كان المتكلمين في الحد طريق آخر (١) ، إذ لا يحدون إلا « بالخاصة »

الميزة الفاصلة ، دون المشتركة ، بل يمنعون من التركيب الذي يوجبه

المنطقيون . وهو — لعمرى — أقرب إلى المقصود ، كما سنبينه — إن شاء الله

تعالى — ونبين أن فائدة الحدود التمييز لا التصوير .

وإذا كان المطلوب التمييز ؛ فإنما ذلك 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 ، كقولك « حيوان ناطق » .

وكذلك قيل في تعليم آدم الأسماء كلها ، تعليم حدودها ، وهي من جنس

الحدود المذكورة في قوله تعالى : « وأجر ألا يعلموا حدود ما أنزل الله

على رسوله (٢) » .

● الثامن : إن الحد إذا كان هو قول الحاد ، فعلوم أن تصور المعاني

لا يفتقر إلى الألفاظ ؛ فإن التكلم قد يتصور معنى ما يقوله بدون لفظ ،

والمستمع قد يتمكن تصور تلك المعاني من غير مخاطب بالكلية ، فكيف

يمكن أن يقال : لا تتصور الممردات إلا بالحد ، الذي هو قول الحاد؟ (٣)

(١) أنظر بالتفصيل طرق المتكلمين في الحد في كتاب : مباحث البحث عند مفكرى

الاسلام لدكتور النشار ص ٩٠ ، والزركى . البحر المحيط ج ١ ص ٨٠ ،

(٢) سورة التوبة ٩ : ٩٧

(٣) هذه النتيجة التي توصل إليها ابن تيمية مرتبة على قضية عامة تحتاج إلى مناقشة

هي قوله : « فعلوم أن تصور المعاني لا يفتقر إلى الألفاظ » ولو صحت هذه القضية فكيف

يكون شأن هذه المعاني؟ أتكون إحساساً باطنياً ببنى مجهول لا يستطيع صبه في قوالب من =

• التاسع : إن الموجودات المتصورة إما أن يتصورها الإنسان بجواسه الظاهرة ، كالطعم واللون والريح ، والأجسام التي تحمل هذه الصفات . وإما أن يتصورها بمشاعره الباطنة ، كما نتصور الأمور الحسية الباطنة الوجدية ، مثل الجوع والشبع ، والحب والبغض ، والفرح والحزن ، واللذة والألم ، والإرادة والكرهية ، والعلم والجهل ، وأمثال ذلك . وكل من الأمرين قد يتصوره معيناً وقد يتصوره ( ٩ ص ) مطلقاً أو عاماً . وهذه التصورات جميعها غنية عن الحد ، ولا يمكنه تصور شيء بدون مشاعره الظاهرة والباطنة ، وما غاب عنه يعرفه بالقياس والاعتبار بمشاهدته (١) .

• العاشر : إنهم يقولون : إن للمعتز أن يظن على حد الحاد « بالنقض » (٢) و « المارضة » (٣) .

و « النقض » إما في « الطرد » وإما في « العكس » .

أما « الطرد » فهو أنه حيث وجد الحد وجد الحدود ، فيكون الحد

---

= الألفاظ؟ إن صح هذا فلا نعرف بأنه من قبيل التصورات المنطقية، بل يكون أشبه الأشياء بالأماني الغائبة، التي تدور في النفس، ولا يستطيع ضبطها، ومعلوم أن الحد يقع جواباً لسؤال عن الماهية . والطالب للحقيقة إنما يطلبها ببيان الألفاظ الدالة عليها .

(١) يبدو أن ابن تيمية هنا يخلط بين التصور بمعناه المنطقي والتصور بمعناه التقني، الذي يقوم على الإدراك الحسي المباشر . وهذا النوع يعزله الماطقة من موضوع الحدود الحقيقية، ويطلقون عليه اسم « اللامعرفات » ( الساوي . البصائر الصغرية ص ٤٢ )  
أما التصور المنطقي فهو بخلاف ذلك إذ يتجه إلى معرفة مقومات الأشياء ذوات الحقائق المركبة .

وهذا الوجه أثر من آثار فخر الدين الرازي على ابن تيمية ( انظر : المحصل ص ٥ )

(٢) هو : إبطال الدعوى ببيان استنواها شيئاً من الحالات كالحدود والتسلسل .

(٣) هي : إقامة الدليل على خلاف الدعوى . ( انظر : الكلبوي ، رسالة في آداب

البحث والمناظرة ص ٥٦ - ٥٨ )

مانعاً ، فإذا بين وجود الحد ولا محدود ، لم يكن مطرداً ، ولا مانعاً . بل دخل فيه غيره ، كما لو قال في حد « الإنسان » انه « الحيوان » .

وأما « العكس » فهو أن يكون حيث انتفى الحد انتفى المحدود لكون الحد جامعاً . فإذا لم يكن جامعاً انتفى الحد مع بقاء بعض المحدود ، كما لو قال في حد « الإنسان » انه العربي ، فلا يكون الحد منعكساً ، ولو استعمل لفظ الطرد في موضع العكس كان سائفاً . والمقصود أنه لا بد من اتفاق الحد والمحدود في العموم والخصوص ، فلا بد أن يكون مطابقاً للمحدود ، لا يدخل فيه ما ليس من المحدود ، ولا يخرج منه ما هو من المحدود . فمتى كان أحدهما أعم كان باطلاً بالاتفاق وسمى ذلك « نقضاً » فإن « النقض » يرد على الحد ، والدليل والقضية الكلية والعلة . لكن الدليل والقضية الكلية ، لا يجب فيهما الانعكاس الا بسبب منفصل ، مثل المتلازمين ، اذا استدل بأحدهما على الآخر ، فهنا يكون الدليل مطرداً منعكساً . وأما الحد فلا بد فيه من الانعكاس .

و ( العلة ) ان كانت تامة ، وجب طردها ، وان لم تكن تامة ، جاز تخلف الحكم عنها ، لفوات شرط ، أو وجود مانع ، ويسمى ذلك (تخصيصاً) و ( نقضاً ) . وأما وجود الحكم بلا علة فيسمى (عدم عكس) وعدم (١٠ ص) تأثير . ونفس الحكم المتعلق بها ينتفى بانتفائها ، ولا يجب انتفاء نظيره إذا كان له علة أخرى . فمجرد عدم الانعكاس ، لا يدل على فساد العلة ، إلا إذا وجد الحكم بدون العلة ، من غير أن تخللها علة أخرى ، وهو في الحقيقة وجود نظير الشخص ، وهو نوعه .

فهنأ تكون العلة عديدة التأثير ، فتكون باطلة .

وبهذا يظهر أن عدم التأثير مبطل لها ، وعدم الانعكاس ليس مبطلا لها (١) .

(١) بعد هذا الكلام في النسخة المطبوعة حاشية بالأصل آثر الناشر كتابتها في الصلب ولكننا حين قرأناها وجدنا أنها قد تفصل الكلام مع أنها جاءت على سبيل الاستطراد والتوضيح ، وقد آثرنا إلباتها في الهامش كما هي في أصل المصنف : « . . . فإنها إذا انتفت اتنى الحكم المطلق بها وإذا وجد الحكم بعلّة أخرى ، فإن كانت الدلّة مساوية لها من كل وجه فهي هي ، وإن كانت مجانية لها فلا بد أن يختلف ( الحكم ) كما أن حل الدم كان اسم جنس فإن حل الدم الحاصل بالردة نوع غير النوع الحاصل بالزنا والحل الحاصل بالقتل ، فإن حل الدم الحاصل بالقتل يجوز فيه الفداء والمعافة والحل الحاصل بالردة ( يجوز ) فيه الفجران بالتوبة والحل الحاصل بالزنا فيه حد الرجم بالحجارة وبحضور شهود وكثير نظائر هذا . فالحل في أحد الطرفين إن كان مماثلا للآخر فالمتان ( واحدة ) وإن اختلف الحكم اختلفت الملة . وانتفاض الرضوء بالبول والبائط نوع واحد ليس هو من باب تناهر الحكم بعتين . . . . كالقتل بالحدود .

فإن قال المعترض : هذه الأوصاف لا تأثير لها في حل الدم . فإن الردة وزنا المحسن وحراب الكافر الأصل يبيح الدم مع انتفاء هذه الأوصاف ،

يقال له : إن الحل وجد لسبب آخر لا لعدم تأثير هذه الأوصاف كما يستحق الابن الارث بالنسب والنكاح والولاء ويثبت الملك بالمعاوضة والإرث والايهاب والأقتنام . وتلك المباحات لو كان للمستدل . . . فيجب القود قياسا على القتل لم يرد عليه هذا السؤال لأن الواجب بالردة والزنا ليس قوداً .

وأما عدم التأثير مبطل لما هو الملة لأن تأثير الدلالة التي يجزم فيه لا يدل على الملة فإن الدليل لا يجب انعكاسه كما لو قال من يركب القياس في مسألة زكاة الصبي : ملبوس فلا يجب له الزكاة كلباس الكبير .

قيل له : لا تأثير لكونه لباسا لا في القرع ولا في الأصل بل هذا الحكم ثابت عند أهل الشرع في جميع مال الصغير :

إلى هنا انتهى نص الحاشية .

تمليق : قد قلنا هذا النص كما هو من النسخة المطبوعة على ما فيه من اضطراب ونوضحة فيما يأتي :

إذا وجد الحكم بلا علة معينة فإن كان لملّة أخرى مساوية فتسمى الملة التي وجد الحكم مع انتفاءها غير منعكسة وإن وجد الحكم بعلّة ليست مساوية لها فتسمى تلك الملة التي وجد الحكم بدونها ليست مؤثرة ومن هنا يكون عدم التأثير مبطلا لها وعدم الانعكاس ليس مبطلا لها .





## ( البدهة والنظر ليسا من لوازم المعلومات )

الحادى عشر : أن يقال : هم معترفون بأن من التصورات ما يكون بديهياً لا يحتاج إلى حد وإلازم الدور أو التسلسل .

وحيثذا 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 يبده زيد من المعانى ما لا يعرفه غيره الا بالنظر ، وقد يكون حسياً لزيد من العلوم ما هو خبرى عند عمرو .

وان 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 .

فإن من رأى الأمور الموجودة في مكانه وزمانه كانت عنده من الحسيات (المشاهدات) وهى عند من علمها بالتواتر من (التواترات) وقد يكون بعض الناس انما علمها ببحر ظنى ( ١١ ص ) فيتسكون عنده من باب ( الظنيات ) ، ومن لم يسمعها فهى عنده من (المجهولات) .

وكذلك ( العقليات ) ؛ فإن الناس يتفاوتون في الإدراك تفاوتاً لا يكاد ينضب طرفاه . ولبعضهم من العلم البدهى عنده<sup>(١)</sup> ( والضرورى ما ينفيه غيره أو يشك فيه ) .

وهذا بين في (التصورات) و (التصديقات) .

واذا كان ذلك من الأمور النسبية والإضافية أمكن أن يكون

---

(١) زهدت على هامش الأصل بخط المصنف .

بديهياً عند بعض الناس من التصورات ما ليس بديهياً لغيره ، فلا يحتاج إلى ( حد ) ، وهذا هو الواقع .

وإذا قيل : ( فن لم يحصل له تلك المحدودات بالبديهية حصلت له بالحد ) ،

قيل : كثير منهم يجعل هذا حكماً عاماً في جنس النظريات ، لجنس الناس وهذا خطأ واضح .

ومن تفتن لما ذكرناه يقال له : ذلك الشخص الذي لم يعلمها بالبديهية يمكن أن تصير بديهية له بمثل الأسباب التي حصلت لغيره<sup>(١)</sup> ، فلا يجوز أن يقال لا يعلمها إلا « بالحدود »

---

(١) جاء في تعليق الدكتور على سمي النشار على كتاب «صون المطلق والكلام عن فن المنطق والكلام» للسيوطي ما يفيد أن ابن تيمية متأثر بالرازي في هذا الوجه وقد أحال القاري في كتابه على أفكار المتقدمين والمتأخرين من ٣ طبعة الخانجي .  
والرجوع إلى هذا المصدر وغيره لرازي لم نجد قال بفكرة النسبية وعلى هذا فيكون هذا الوجه في فكرته خالصاً لابن تيمية ( انظر السيوطي ، صون المنطق من ٢٠٦ الطبعة الأولى والرازي المحصل من ٣ طبعة الخانجي ) .

## ﴿ المقام الإيجابي في الحدود والتصورات ﴾

وأما المقام الثاني ؛ وهو أنه هل يمكن تصور الأشياء بالحدود ؟

فيقال : المحققون من النظائر يعلمون أن الحد فائدته « التمييز بين الحدود وغيره » كالإسم ، ليس فائدته « تصوير الحدود وتعريف حقيقته » ؛ وإنما يدعى هذا أهل المنطق اليوناني ، أتباع أرسطو ، ومن سلك سبيلهم وحذا حذوهم تقليداً لهم من الإسلاميين وغيرهم .

الفرق بين  
طريقتي المتكلمين  
والمنطقيين  
في الحدود

فأما جماهير أهل النظر والكلام من المسلمين وغيرهم فعلى خلاف هذا .

وإنما دخل هذا في كلام من تكلم في « أصول الدين والفقهاء » بعد أبي حامد في أواخر المائة الخامسة وأوائل المائة السادسة ؛ فإن أبا حامد وضع مقدمة منطقية في أول المستصفي<sup>(١)</sup> وزعم أن من لم يحيط بها علماً فلا ثقة له بشيء من علومه .

وصنف في ذلك « محك النظر » و « معيار العلم » ؛ ودواماً اشتدت به ثقته .

الكلام  
على كتب  
الغزالي ورأيه  
في المنطق

وأعجب من ذلك وضع<sup>(٢)</sup> ماسماه « القسطاس المستقيم » ونسبه إلى

(١) يقول الغزالي في مقدمة كتابه ( المستصفي من أصول الفقه ص ٧ ) « تذكر في هذه المقدمة مدارك العقول وانحصارها في الحد والبرهان وتذكر شرط الحد الحقيقي وشرط البرهان الحقيقي واسماهما على منهاج أو جز مما ذكرناه في كتاب محك النظر وكتاب معيار العلم . وليست هذه المقدمة من جملة علم الأصول ولا من مقدماته الخاصة بل هي مقدمة العلوم كلها ومن لا يحيط بها فلا ثقة له بعلومه أصلاً فن شاء ألا يكتب هذه المقدمة فليبدأ بالكتاب من القطب الأول فإن ذلك أول أصول الفقه وحاجة جميع العلوم النظرية إلى هذه المقدمة كحاجة أصول الفقه .

(٢) أشار الناشر إلى أن لفظة « ما » مقطوع مكانها من الأصل وأنه اجتهد في إلباتها .

أنه تعلمه من الأنبياء (١) ، وإنما تعلمه من ابن سينا (٢) وأن ابن سينا تعلمه من كتب أرسطو (٣) .

(١) يرى النزالي أن ميزان المعرفة القمى قدمه في هذا الكتاب واضعه هو الله تعالى ومعلمه جبريل عليه السلام ومستعمله الخليل ومحمد عليهما الصلاة والسلام ، انظر القسطاس المستقيم .

### (٢) ابن سينا :

- أبو علي الحسين بن عبد الله ( باللاتينية : أفيسنا وهو مأخوذة عن العبرية أفن سينا ) كان يعد طوال عدة قرون — ولا يزال يعد في بعض بلاد المشرق الإسلامي — إمام العلوم كلها حتى صار اسم « الشيخ الرئيس » علما عليه ولد سنة ٣٧٠ هـ ( ٩٨٠ م ) بأفشنة بالقرب من بخارى وكان أبوه من أهل بلخ .

حفظ ابن سينا القرآن وجانباً من الأدب وهو في سن العاشرة درس المنطق والهندسة وعلم النجوم على أبي عبد الله الناطلي ودرس مجده الحاشم الألهيات والطبيعات والطب غير أنه لم يفهم الألهيات إلا بعد أن وقم في يده كتاب الفارابي في أغراض مابعد الطبيعة . وقد حددت هذه القراءة تكوينه الفلسفي ذلك لأن نظر الفارابي في المنطق والألهيات التي يرجع أصلها إلى شروح فلاسفة الأفلاطونية الجديدة وتعليقاتهم على كتب أرسطو هي التي حددت وجهة تفكيره الفلسفي .

توفي سنة ٤٢٨ هـ بهمدان وما يزال قبره بها حتى الآن .

أشهر كتبه موسوعة الشفاء والاشارات والنهيات والنجاة والقانون في الطب  
انظر دائرة المعارف الإسلامية مادة ابن سينا ص ٣١٨ نشرة الشعب .

وانظر ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٢ نشره ميلر . وانظر التصوف عند ابن سينا للدكتور عبد الحلیم محمود .

### (٣) أرسطو :

● فيلسوف يوناني شهير ولد سنة ٣٨٤ ق . م في سطاغيرا Stagrus والتحق بأكاديمية أفلاطون وظل في الأكاديمية عمر من سنة حتى توفي أفلاطون . رقد نظم أرسطو المنطق الصوري بعد أن اتفق بما قدمه سقراط من حوار وما قدمه أفلاطون من فكرة التقسيم والتصنيف .

وما يؤخذ على أرسطو من أنه أهمل المنطق المادى لم يوافق عليه الأستاذ يوسف كرم والدكتور يحيى هويدى حيث رأيا أن المشغول عن اغراق المنطق الأرسطي في الصورية إنما هم المدرسيون ، مسلمون ومسيحيون ، أما هو فلم يفتل المنطق المادى وإن كان لم يجمعه في كتاب خاص .

انظر يوسف كرم تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١١٩ ، أحمد أمين وزكي نجيب محمود في قصة الفلسفة اليونانية ص ٢٢٨ ، ٢٢٩ ، د . يحيى هويدى منطق البرهان ص ٤ ، ٥ .

[وهؤلاء الذين تكلموا في « الأصول » بعد أبي حامد<sup>(١)</sup> هم الذين تكلموا في الحدود بطريقة أهل المنطق اليوناني<sup>(٢)</sup>].

أما سائر طوائف النظائر [١٢ ص] من جميع الطوائف — المعتزلة<sup>(٣)</sup> فأئمة الحد عند التشكيك والاشعرية<sup>(٤)</sup>، والكرامية<sup>(٥)</sup>، والشيعة<sup>(٦)</sup> وغيرهم، ممن صنف في هذا الشأن من التمييز المحدود وغيره.

(١) ذكر الناشر أن ما بين القوسين مزيد على الهامش بخط المصنف . والذي يظهر أنه لس كلاما هامشيا ولكنه يمتص مع السياق العام ولهذا آثرنا كتابته في صلب الكتاب لاسيما إذ عرفنا أن بعضا من أصول الكتاب قد ذكر عند مراجعة الناسخ على المصنف كما سيظهر ذلك فيما يأتي وأن الناسخ قد اضطر إلى كتابة الاضافات للايضاح على الهامش بعد أن املاها عليه المصنف .

(٢) ينظر الإحكام للآدمي المتوفى (سنة ٦٣٠ هـ) .

وانظر أيضاً : النظر والمعارف ص ١٣ لقاضي عبد الجبار تحقيق الدكتور إبراهيم يوي مذكور ، بقول « لأن من حق الحد أن يفيد ما يبين به المحدود من غيره .

### ٣ — المعتزلة :

● فرقة كلامية إسلامية ، ظهرت في أخريات القرن الأول الهجري ، وبلغت شأوها في العصر العباسي الأول .

ومن أهم سمات الفرقة اعتدادها بالعقل في تصوير العقيدة .  
ولهذه الفرقة مدرستان رئيسيتان .

إحداها بالبصرة : ومن أشهر رجالها ، واصل بن عطاء ، وعمرو بن عبيد ، وأبو الهذيل العلاف ، وإبراهيم النظام ، والجاحظ .

والأخرى ببغداد : ومن أشهر رجالها : بشر بن المعتمر ، وأبو موسى المردار ، وثمامة بن الأشرس ، وأحمد بن أبي دؤاد .

وللمعتزلة أصول خمسة يدور عليها مذهبهم وهي :

العدل ، والتوحيد ، والمنزلة بين المنزلتين ، والوعد والوعيد ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

انظر : مقدمة الأصول الخمسة لقاضي عبد الجبار نشرة عبد الكريم عثمان .

د/ على سمي النشار نشأة الفسك ص ١٦٤ ، والشهرستاني الملل والنحل ج ١ ص ٤٩ .

(٤) انظر الارشاد لإمام الحرمين ، تحقيق الدكتور محمد يوسف موسى وعلى عبد المنعم .

### ● الأشعرية :

● تنتسب هذه الفرقة إلى مؤسسها أبي الحسن الأشعري الذي كان في أول حياته معتزليا

بل أكثرهم لا يسوغون الحد إلا بما يميز الحدود عن غيره ولا يجوزون أن يذكر في الحد ما يعم الحدود وغيره ، سواء سمي « جنساً » أو ( عرضاً عاماً ) وإنما يحدون بما يلزم الحدود ( طرفاً وعكساً ) ، ولا فرق عندهم بين ما يسمى ( فصلاً ) و ( خاصة ) ونحو ذلك ما يتميز به الحدود من غيره .

تتلذذ على الجبائي ، وقد انفصل عن المذهب وقرر بنفسه العقائد على طريقة جديدة أقرب إلى النص منها إلا الاعتداد بالعقل .

أصبح اسم الأشعرية علماً على تلك الفرقة التي تمنتق ذلك المذهب وتعارض مذهب المعتزلة ومذاهب الفرق الأخرى وأصبح أيضاً اسم أهل السنة والجماعة لقباً لهذه الفرقة ، من أشهر رجال هذه الفرقة : الباقلان وابن فورك والاسفراييني والقشيري والجبوني والغزالي .

والأشعرية وإن كانوا يذهبون لمذهب إمامهم في أن العقل يستطيع إدراك وجود الله إلا أنه ليس للعقل أي عديم قسم المسكينة التي له عند المعتزلة ، فهو لا يوجب شيئاً من المعارف ولا يمتنع تحميها ولا تقيحاً ولا يوجب على الله شيئاً رعاية لمصالح العباد والواجبات كلها واجبة بالنص ومعرفة الله تحصل بالعقل وبالسمع يجب .

( انظر : البغدادي الفرق بين الفرق ص ٢٦ والاسفراييني التبصير في الدين ص ٩١ والشهرستاني الملل ج ١ ص ٨٥ .

### • الكرامية :

فرقة كلامية تنسب إلى محمد بن كرام الذي نشأ في سجستان وتوفي ببيت المقدس ٨٦٩م والكرامية مجسمون يذهبون إلى أن الله محدود من جهة العرش وأن شيئاً لا يحدث في العالم قبل حدوث أعراض في ذاته ولكنهم مع ذلك عرفوا بالزهد والتقوى والعمل على نشر الإسلام ، تعددت فروعهم دون اختلاف في الأصول ، كثر أتباعهم في خراسان وبلاد ما وراء النهر وبيت المقدس حتى أوائل القرن الثالث عشر .

( انظر النشار : نشأة الفسرك ج ١ ص ٦١٧ ، الشهرستاني الملل والنحل ج ١ ص ٩٩ والبغدادي الفرق ص ٢٥ .

### • التسمية :

يقول عنهم الشهرستاني : هم الذين شايعوا علياً رضي عنه على الخصوص وقالوا بإمامته وخلافته ، نسا ووصية إما جلياً وإما خفياً : واعتقدوا أن الامامية لا تخرج من أولاده وإن خرجت فيظلم بكون من غيره أو ببقية من عنده .

وقالوا : ليست الإمامة قضية مصلحية تناط باختيار العامة وينتصب الإمام بتنصيبهم ، بل هي قضية أصولية وهي ركن من الدين لا يجوز الرسل عليهم السلام إخفاله وإهماله ولا تفويضه إلى العامة وإرساله . وتفرقوا إلى أكثر من فرقة ولكن جميعهم هذه الأصول .

أ — القول بوجوب التمييز والتنصيب . ب — ثبوت عصمة الأنبياء والأئمة وجوباً =

وهذا مشهور في كتب أهل النظر في مواضع يطول وصفها من كتب  
 المتكلمين (١)، من أهل الإثبات وغيرهم ، كآبي الحسن الأشعري (٢) ،  
 والقاضي أبي بكر (٣) ،  
 من جميع  
 الطوائف

== عن الكبائر والصغائر . ج - القول بالتولى والتبرى قولاً وفلاً وهذا إلا في حالة  
 التقية .

وهم خمس فرق : كيبانية وزيدية وإمامية وغلاة وإسماعيلية .  
 وبعضهم يعيل في الأصول إلى الاعتزال وبعضهم إلى السنة وبعضهم إلى التشبيه .  
 ( انظر الشهرستاني الملل والنحل ج ١ ص ١٣١ ، البغدادي الفرق ص ٢١ وما بعدها  
 والنصار نشأة الفكر ج ٢ .  
 (١) قول : إن المتكلمين يرون أن الأجسام كلها متماثلة سواء أكانت أجساماً لطيفة  
 أو كيفية والخلاف بينها إنما هو بالصفات والخواص .  
 ومن ثم يرفون بالخاصة التي تميز المعرف عن غيره .  
 أما المناطقة فإما يرون أن الأجسام مختلفة في الحقيقة بناء على أن الصورة النوعية جوهر  
 فلذلك حقيقة هيولى وصورة نوعية بها تتنوع الأجسام وتختلف الآثار .  
 من ثم كلفت موقهم فاسداً لفساد قولهم في الالهيات . حيث ذهبوا إلى أن حقائق الأشياء  
 مختلفة في الذات وبنوا حدودهم المنطقية على هذا .

(٢) أبو الحسن الأشعري ( ٢٦٠ - ٨٣٢٤ - ٨٧٤ - ٩٣٦ )

هو بن اسماعيل بن اسحق أبو الحسن ، من نسل المعاني الجليل أبي موسى الأشعري  
 مؤسس مذهب الأشاعرة . وهو من أئمة المتكلمين المجتهدين . ولد بالبصرة وتلقى مذهب  
 المعتزلة عن شيخه الجبائي وتقدم في المذهب ولكنه رجع إلى مذهب أهل السنة والجماعة  
 وجاهر سداً للاعتزال توفي ودفن ببغداد

قيل : بلغت مؤلفاته ثلاثمائة كتاب ، أشهرها :

مقالات الاسلاميين ، الابانة - الرد على المجسة - رسالة في الايمان - استحسان  
 الحوض في علم الكلام

( انظر : طبقات الشافعية ج ٢ ص ٢٤٥ والمقريري للخطط ج ٢ ص ٣٧٩ وابن كثير  
 البداية والنهاية ج ١١ ص ١٨٧ وابن خلكان ٣٢٦/١ .

(٣) الباقلاني ٣٣٨ - ٤٠٣ - ٩٥٠ - ١٠١٣ م هو محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر

أبو بكر ، من كبار علماء الكلام .

انتهت إليه رئاسة المذهب الأشعري ولد في البصرة وسكن بغداد وتوفى بها كان جيد  
 الاستنباط من أشهر كتبه اعجاز القرآن - التمهيد - الانصاف - دقائق الكلام

( انظر . وفیات الأعيان ج ٦ : ٤٨١ وتاريخ بغداد ج ٥ / ٣٧٩ ومقدمة التمهيد لشجرة

الدكتورين محمد عبد الهادي أبو ريذة ، ومحمود الحضري ) .

وأبي اسحق<sup>(١)</sup>، وأبي بكر بن فورك<sup>(٢)</sup> والقاضي أبي يعلى<sup>(٣)</sup>،

(١) أبو اسحاق الاسفراييني (توفي ٤١٨هـ - ١٢٠٧م)  
هو إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران أبو اسحق، عالم بالفقه والأصول كان يلقب  
بركن الدين .

نشأ في اسفرايين (بين نيسابور وجرجان) ثم خرج إلى نيسابور، وبنيت له فيها مدرسة  
باسمه درس فيها الفقه والأصول والكلام على المذهب الأشعري .  
من أشهر كتبه الجامع في أصول الدين خمس مجلدات - ورسالة في أصول الفقه كان  
تتمة في علوم الحديث وله مناظرات مع المعتزلة .

( أنظر: وفيات الأعيان ج١ ص ٤ - شذرات الذهب ج٢ ص ٢٠٩ طبقات الشافعية  
ج٣ ص ١١١ مقدمة الشيخ زاهد الكوثري على العقيدة النظامية للجبوني ص ٦ ج١ القاهرة  
سنة ١٩٤٨م ) .

(٢) ابن فورك (٤٠٦هـ - ١٠١٥م) .

محمد بن الحسن بن فورك الأنصاري الأصبهاني كنيته أبو بكر : واعظ وعالم بالأصول  
والكلام من فقهاء الشافعية سمى بالبصرة وبغداد وحدث نيسابور وبنى بها مدرسة وتوفي  
على مقربة منها ، قتله عمود بن سبكتكين بالسم ، لأمر حصل بالقيده قال عنه ابن عساکر ،  
بلغت تصانيفه في أصول الدين وأصول الفقه ومعاني القرآن قرىباً من المائة .

( انظر : السبكي طبقات الشافعية الكبرى ج٣ ص ٥٢ تبين كذب المغزى لابن عساکر  
ص ٢٣٢ والجوهر الزاهرة ج٤ ص ٢١٠ ، وفيات الأعيان ج١ ص ٤٨٢ .

(٣) أبو يعلى (٣٨٠-٤٥٨هـ) - (٩٩٠ - ١٠٦٦م)

محمد بن الحسن بن محمد بن خلف بن الفراء ، أبو يعلى ، عالم عصره في الأصول والفروع  
وأشهر الفنون ، من أهل بغداد ، ارتفعت مكانته عند القادر والقائم العباسيين . وولاه  
القائم قضاء دار الخلافة ، والحرم ، وحران ، وحلوان .  
له تصانيف كثيرة منها :

١ - الإيماء ٢ - الكفاية في أصول الفقه ٣ - أحكام القرآن  
٤ - عبود المسائل ٥ - أربع مقدمات في أصول الديانات ٦ - المبرد فقه  
على مذهب الإمام أحمد .

وردود على الأشعرية : والسكرامية ، والحجسة ، وابن اللبان ، وغير ذلك وكان شيخ  
الحنابلة .

انظر : ابن أبي يعلى طبقات الحنابلة ١٩٣/٢ - ٢٣٠

تاريخ بغداد ٢٥٦/٢

شذرات الذهب ٣٠٦/٣

الرواي بالوفيات ٧/٣



وابن عقيل<sup>(١)</sup> وأبي المعالي الجويني<sup>(٢)</sup> وأبي الميمون النسفي الحنفي<sup>(٣)</sup>

(١) ابن عقيل (٤٣١ - ٥١٣ هـ - ١٠٤٠ - ١١١٩ م) كنيته أبو الوفاء علي بن عقيل بن محمد بن عقيل البغدادي الطفري .

عالم العراق وشيخ الحنابلة ببغداد في وقت كان قوى الحجة اشتغل بمذهب المعتزلة في حدائمه كان يعظم الحلاج فأراد الحناية قتله فاستجار بباب المراتب لعدة سنين ثم أظهر التوبة حتى تمكن من الظهور .

له تصانيف كثيرة أعظمها كتاب الفنون التي قال عنه الذهبي كتاب الفنون لم يصف كتاب في الدنيا أكبر منه لأنه يقع في أربعمائة مجلد .

وله كتاب : الواضح في الأصول . والفصول في فقه الحنابلة .

( انظر : ابن العباد : شذرات الذهب ٤ : ٣٥ ، جلاء العينين ص ١٩٩ . )

(٢) أبو المعالي الجويني (٤١٩ - ٤٧٨ هـ ، ١٠٢٨ - ١٠٨٥ م) عبد الملك

بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني أبو المعالي ركن الدين الملقب بإمام الحرمين أعلم المتأخرين من أصحاب الشافعي .

ولد في جوين - من ضواحي نيسابور - ورحل إلى بغداد ثم مكة حيث جاور أربع سنين، ثم ذهب إلى المدينة فألقى ودرس جميع طرق الذهب ثم عاد إلى نيسابور فبنى له الوزير نظام الملك المدرسة النظامية وصار أستاذها وكان يحضر دروسه كبار العلماء له مصنفات كثيرة أشهرها .

١ - غياث الأمم .

٢ - العقيدة النظامية .

٣ - البرهان في أصول الفقه الارشاد في أصول الدين على مذهب الأشاعرة .

٤ - الشامل في أصول الدين .

( انظر : السبكي : طبقات الشافعية ٢٤٩/٣ )

الذهبي : سير أعلام النبلاء المجلد ١٥/

طاش كبرى زاده : مفتاح السعادة ١/٤٤٠ ، ٢/١٨٨

ابن عساكر : تبين كذب المفترى ٢٧٨ - ٢٨٥

(٣) أبو المعين النسفي (٤١٨ - ٥٠٨ هـ ، ١٠٢٧ - ١١١٥ م)

ميمون بن محمد بن محمد بن مكحول أبو المعين النسفي الحنفي عالم بالأصول والأحكام

ولد بسمرقند وسكن بخارى

من أشهر كتبه بحر الكلام ح ، بصيرة الأدلة ح والتمهيد لقواعد التوحيد ح والمعدة ح

وغيرهم ، وقبلهم أبو علي<sup>(١)</sup> ، وأبو هاشم<sup>(٢)</sup> ، وعبد الجبار<sup>(٣)</sup> وأمثالهم

---

== في أصول الدين ح والعالم والمتطخ ، شرح الجامع الكبير لشيبياني في الفقه الحنفي .  
( انظر : كتف الظنون ص ٣٣٧ وهدية العارفين ج٢ ص ٤٨٧ والجواهر المضية ج٢  
ص ١٨٩ ) .

١ - أبو علي الجبائي ( ٢٣٥ - ٣٠٣ هـ ، ٨٤٩ - ٩١٦ م )  
محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبائي أبو علي من أئمة المعتزلة ورئيس علماء الكلام في  
عصره وإليه تنسب طائفة الجبائية  
له مقالات وآراء اختلف بها في المذهب .  
اشتهر في البصرة ولما توفى دفن بجبي محله التي نسب إليها .  
يعتبر أستاذنا للاشمري ولابنه أبي هاشم ، له تفسير حافل مطول على مذهب الاعتزال  
في التأويل .

( انظر : المقرئ المخطوط ج٢ ص ٣٤٨ - ابن خلكان وفيات الأعيان ج١ ص ٤٨٠  
وابن كثير البداية والنهاية ج١٠ ص ١٢٥ ومفتاح السعادة ج٢ ص ٣٥ ) دائرة المعارف  
الإسلامية و/٢٧٠ - ٣٧٤

( ٢ ) أبو هاشم الجبائي ( ٢٧٧ - ٣٢١ هـ ، ٨٧٠ ، ٩٤١ م )  
عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي عالم بالكلام على مذهب المعتزلة تلمذ على  
أبيه واختلف بآراء خالف فيها المذهب وأشهر آرائه التي اختلف بها قوله بالأحوال بدل الصفات  
التي تكون وسطا بين الوجود والعدم . تبعته فرقة سميت باسمه « البهشية » نسبة إلى  
كاتبته أبي هاشم . مولده ووفاته ببغداد .  
له مصنفات كثيرة على مذهب الاعتزال  
( انظر المقرئ المخطوط ج٢ ص ٣٤٨ وابن خلكان وفيات الأعيان ج١ ص ٢٩٢  
وتاريخ بغداد للخطيب البغدادي ج١١ ص ٥٥ ) .

( ٣ ) القاضي عبد الجبار ( ٤١٥ - ٨ - ١٠٢٥ م )  
قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمداني الأسد أبادي .  
كان شيخ المعتزلة في عصره وهم يلقبونه بقاضي القضاة ولا يطلنون هذا القلق على غيره  
من أئمة المذهب ، ولي القضاة بالري ومات بها .

له تصانيف كثيرة أشهرها موسوعته في علم الكلام « المنى » وطبقات المعتزلة وتزيه  
القرآن عن الطاعن وشرح الأصول الخمسة .  
( انظر تاريخ بغداد ج١١ ص ١١٣ ، معجم المطبوعات ص ١٢٦٩ والسبكي ج٣  
ص ٢١٩ ) .

من شيوخ المعتزلة ، كذلك ابن النوبخت<sup>(١)</sup> ، والموسوي<sup>(٢)</sup> ، والطوسي<sup>(٣)</sup>

(١) ابن النوبختي ( ٣١٠ هـ - ٩٢٢ م )

الحسن بن موسى بن الحسن بن محمد النوبختي ، فلكي عارف بالفلسفة كانت تدعيه المعتزلة والشيعة ، من أهل بندگان وقد توفى بها .

من أشهر كتبه فرق الشيعة - الآراء والديانات - اختصار الكون والنسب لأرسطو ، الرد على أصحاب التناسخ ، الرد على الفلاة - الفرق والمقاتلات ، والنكت على ابن الراوندي .

( انظر : لسان الميزان ج ٢ ص ٢٥٨ المشار : نقلاً الفكر ج ٢ ، أعيان الشيعة ٣٣٣/٢٣ ) .

(٢) للموسوي ( ٣٠٤ - ٤٠٠ هـ ، ٩١٦ - ١٠١٠ م ) .

الحسين بن موسى الحسيني العلوي الطالبي أبو أحمد تقيب العلويين في بندگان ووالد الشريفين الرضي والمرتضى ول إمامة الحاج سنة ٣٥٤ هـ ثم أبض عليه عضد الدولة البويهى سنة ٣٦٩ هـ حتى أطلق سراحه شرف الدولة سنة ٣٧٢ هـ وهزل عن رقابة الطوليين سنة ٣٨٤ وأعيد إليها سنة ٣٩٤ وأضيف إليه الحج والمظالم فلم يزل على ذلك حتى توفى وهو ضرير سنة ٤٠٠ هـ ( انظر : ابن الأثير: الكامل ) .

(٣) النصير الطوسي ( ٥٩٧ - ٦٧٢ هـ ) ( ١٢٠١ - ١٢٧٤ م )

محمد بن محمد بن الحسن ، أبو جعفر نصير الدين الطوسي ، فيلسوف ، كان رأساً العلوم العقلية ، ولد بطوس ( قرب نيسابور ) ، واتخذ خزانة مملأها من الكتب واجتمع له فيها نحو أربعمئة ألف مجلد .

وصنف كتباً جليلة منها :

١ - تحرير المقائد ويسرف بجريد الكلام .

٢ - تلخيص المحصل : مختصر المحصل للفخر الرازي .

٣ - حل مشكلات الإشارات والتنبيهات لابن سينا .

٤ - شرح قسم الآليات من إشارات ابن سينا .

٥ - مصارع المصارع .

٦ - إجابات العقل .

انظر: فوات الوفيات ١٤٩/٢ شذرات الذهب ٣٣٩/٥ مفتاح السعادة ٢٦١/١ مجمع المطبوعات ١٢٥٠ اغائة اللفهان ٢٦٧/٢

( ٦ م - الرد على اللطيفين )

وغيرهم من شيوخ الشيعة ، وكذلك محمد ابن الهيثم<sup>(١)</sup> وغيره من  
شيوخ الكرامية ، فإنهم تكلموا في ( الحد ) قالوا :

قول أبي المعالي  
وتلميذه  
في الحدود  
( إن حد الشيء وحقيقته خاصيته التي تميزه ) . قال أبو القاسم الأنصارى  
في ( نزهة الإرشاد )<sup>(٢)</sup> قال إمام الحرمين : القصد من التحديد في اصطلاح  
المتكلمين ( التعرض لخاصة الشيء وحقيقته التي يقع بها الفصل بينه  
وبين غيره ) .

قال الأستاذ : حد الشيء ( معناه الذي لأجله كان بالوصف المقصود  
بالذكر ) .

قال أبو المعالي : ولو قال قائل حد الشيء ( معناه ) واقتصر عليه كان  
سديداً أو فال ، حد الشيء ( حقيقته<sup>(٣)</sup> أو خاصته ) كان حسناً .

(١) محمد بن الهيثم ذكره الشهرستاني في كتابه : الملل والنحل على أنه من الكرامية  
لكمه مقارب أي أن أقواله تقرب من أقوال أهل السنة في الصفات والجسمية والعرش  
ولم يطلنا تاريخاً وافية لحياته أو مؤلفاته .

(٢) انظر الشهرستاني الملل والنحل ج ١ ص ١٠١ ، ١٠٢ والنشار نشأة الفكر ج ١ ( ٦٢٧ )  
(٣) « الإرشاد في قواعد الاعتقاد » في علم الكلام لإمام الحرمين أبي المعالي عبدالملك  
ابن عبدالله الجويني المتوفى سنة ٤٧٨ هـ .

وقد شرح هذا الكتاب تلميذه أبو القاسم سليمان بن ناصر الأنصارى المتوفى سنة ٥١٢ هـ  
كما يذكر ذلك صاحب كشف الظنون .

ثم شرحه من بعده الإمام أبو إسحاق إبراهيم بن يوسف بن أوسى المشهور بابن المرأة  
تحت عنوان ( نكت الإرشاد في الاعتقاد ) ، غير أن هذا المؤلف لم يشرح كتاب الإمامة  
الذي هو آخر كتاب الإرشاد .

وهذا المرح توجد منه نسخة بدار الكتب المصرية رقم ٦ توحيد وتاريخها عام ٥٢٩ هـ  
وهو في خمسة مجلدات ومجموع أوراقها قرابة تسعمائة صفحة .

م شرح العلامة تقي الدين مظفر بن عبد الله بن علي بن الحسين الشافعي تحت عنوان  
( شرح المقترح على الإرشاد في أصول الاعتقاد ) وهذا المرح توجد منه نسخة بدار  
الكتب تحت رقم ١١١٣ توحيد .

(٣) لعل ابن تيمية يرى أن الحقيقة التي ذكرت هنا في حد الشيء إنما يراد بها مادلت  
عليه الخاصة لزوماً إذ التعريف عند المتكلمين يكون بالخاصة فقط دون أن يكون هناك أمر  
مشترك سواء أكان جنساً أم هماً عاماً .

قال : فإن قيل ( إذا قلتم حد العلم أو حقيقته ما يعلم به فلم تذكروا خاصة العلم؛ لأن العلم يشتمل على مختافات ومماثلات لا تجتمع جميعها في خاصة واحدة؛ فإن المجتمعين في الأخص مماثلان ) فنقول : إنما غرضنا أن نبين أن المذكور حدا هو [ ١٣ ص ] ( خاصة وصف الحدود في متصود الحد ) إذ لبس الغرض بالسؤال عن ( العلم ) التعرض لتفصيله وإنما الغرض ( معرفة العلمية بأخص وصف العلم ) الذي يشترك فيه ما يختلف منه وما يماثل مما ذكرناه حيث قلنا : إنه ( المعرفة ) أو ( ما يعلم به ) أو ( التبيين ) .

وهذا على طريقة الأستاذ

ومن رام ذكر حد من قبيل المعلومات فإما غرضه الوقوف على صفة يشترك فيها القبيل المسئول عنه على وجه يتضح للسائل .

قال أبو المعالي : فإن قيل (١) الحد يرجع إلى قول المخبر أو إلى صفة (في الحدود ؟) قلنا : ما صار إليه كافة الأئمة أن الحد صفة الحدود سكت عنه الواصفون أم نطقوا، وهو بمعنى ( الحقيقة ) وقد ذكر القاضى

إن الحد صفة  
الحدود دون  
قول القائل

(١) صور إمام المرين تساؤلا مؤداه : هل الحد يرجع إلى قول الحد أو يرجع إلى صفة في الحدود، وأجاب بما اتفق عليه كافة أئمة المذهب بأن الحد يرجع إلى صفة في الحدود سواء قال بها الحد أو لم يقل بها .  
ثم ذكر رأى القاضى الباقلاوى في كتابه «التقريب» في الحد وهو أنه : قول الحد النبيه عن صفة يشترك فيها جميع آحاد الحدود .

وحيث إن يكون القاضى قد وافق أئمة المذهب على أن هناك صفة في الحدود تشترك فيها جميع آحاده .

وإنما الذي يختلف فيه القاضى مع الأصحاب هو أن الحد هو الذى قال بهذه الصفة وتظهر ثمرة الخلاف في أن من قال : إن الحد هو اللفظ النبيه عن وصف الحدود يرى أن من الأشياء ما قد حد ومنها ما لم يحد .

ومن قال : إن الحد هو وصف الحدود يرى أنه ما من شيء إلا وقد حد .

في ( التقريب ) أن الحد قول الحاد المنبئ عن الصفة التي تشترك فيها  
أحاد المحدود .

ووافق الأصحاب في أن حقيقة الشيء ومعناه راجعان إلى صفة دون  
قول القائل ، وإنما بين ذلك في الحد لمسابهته الوصف ومسابهة الحقيقة الصفة .  
ونحن نفصل بين الوصف والصفة .

ثم قال القاضي : من الأشياء ما يحد ومنها ما لا يحد . . . وما من محقق  
إلا وله حقيقة .

ومن صار إلى أن الحد يرجع إلى حقيقة المحدود يقول : ما من  
ذى حقيقة إلا وله حد ، نفيًا كان أو إثباتاً .

الاطراد  
والانعكاس  
من شرائط  
الحد

والغرض من التحديد التعرض لحقيقة الشيء التي بها يتميز عن غيره  
والشيء إنما يتميز عن غيره بنفسه وحقيقته لا بقول القائل .

ثم قال أبو المعالي : قال المحققون ( الاطراد والانعكاس من شرائط  
الحد ) . وإذا كان الغرض من الحد ( تمييز المحدود بصفته عما ليس منه )  
( فليس يتحقق ذلك إلا مع الإطراد والانعكاس ) .

( فالطراد ) هو ( تحقق المحدود مع تحقق الحد ) و ( العكس ) هو  
[ ١٤ ص ] ( انتفاء المحدود مع انتفاء الحد ) .

وإذا قيل : حد ( العلم ) هو ( المرض ) لم يطرده ذلك إذ ( ليس كل  
عرض علماً ) فهذا ( نقض الحد ) . ولو قلنا في حد ( العلم ) ( كل معرفة  
حادثه ) فهذا لا ينعكس إذ ثبت علم ليس بمحدث والسائل عن حد العلم  
لم يقصد عن حد ضرب منه تخصيصاً وإنما أراد الإحاطة بمعنى سائر العلوم .

وإذا قلنا : ( العلم ) هو ( المعرفة ) فـ ( كل معرفة علم ) و ( كل علم

معرفة) و (كل ما ليس بعلم فليس بمعرفة) و (كل ما ليس بمعرفة فليس بعلم) وهذه عبارات أربع — عبارتان في النفي وعبارتان في الإثبات — ولا تستقيم الحدود دون ذلك .

قال أبو العالى : فإن قال قائل (هل يجوز تركيب الحد من وصفين أم لا ؟ قلنا : اختلف المتكلمون<sup>(١)</sup> فذهب كثير منهم إلى أن المركب ليس بحد . وشيخنا أبو الحسن يميل إلى ذلك ويقدم في التركيب . وليس المراد بمنع التركيب تسكليف المشمول أن يأتى في حد ما يسأل عنه بعبارة واحدة ، إذ المقصود ( اتحاد المعنى بدون اللفظ ) والعبارات لا تقصد لأنفسها وليست

هل يجوز  
تركيب الحد  
من وصفين  
أم لا

(١) يرى المتكلمون أن الحدود إذا أمكن حده بوصف جامع لأفراده لا يجوز أن يركب الحد من وصفين .

أما إذا لم يمكن حده بوصف جامع لأفراده فالمتزلة برون جوازه . من ثم يعرفون المرئي بأنه : ما يكون لونا أو متلونا وذلك لأنه لا يمكن أن يكون للمرئي صفة واحدة تجمع أفراده .

وجهور المتكلمين برون أن التركيب من وصفين لا يجوز على أى الحالين .  
أما في الصورة الأولى فظاهر لما تقدم .

وأما في الصورة الثانية فلأن الوصفين الذين تركب منهما الحد مختلفان ولا يصح أن يكون هذان الأمران المختلفان محصلين صورة واحدة ألا وهى الحدود .

كما لا يجوز أن يحمل على شيء واحد أمران مختلفان لأن حمل للعرف على التعريف — وإن كان غرض العرف على رأيهم منه افادة التصور — فهو من حيث الحمل تصديق . من ثم يكون حمل للعرف المركب من وصفين مستلزما أو متضمنا الحكم بشيئين مختلفين على شيء واحد وهذا لا يجوز .

وقد حقق القاضى الباقلانى هذه المسألة بما محصله أن الحدود إذا أمكن جمع أفراده ل وصف واحد فلا يصح أن يركب الحد من وصفين .

أما إذا لم يمكن وأمكن جمع بعض أفراده في وصف والبعض الآخر في وصف آخر جاز على اعتبار أن يكون كل وصف منهما بالنسبة لما خص به من أفراد فلا يكون الوصفان لسلك الأفراد بل أحدهما لبعضها والآخر لبعض الآخر .

والفرق بين رأى المتزلة والباقلانى، أن الباقلانى يرى أن الوصفين يرجعان إلى الحدود على التوزيع .

أما المتزلة فيرون أن الوصفين يرجعان إلى الحدود على الشمول .

حدوداً ، بل هي منبثقة عن الحدود . وقال شيخنا أبو الحسن في حد ( العلم )  
— مع منعه من التركيب — هو ( ما أوجب كون محله عالماً ) وهذا يشتمل  
على كلمات ، ولم يعد هذا تركيباً ، فإن المقصود بالحد التعرض لصفة واحدة ،  
وهو ( ايجاب العلم حكمه ) . وكذلك اذا قيل في حد ( الجوهر ) ( ما قيل  
العرض ) فليس بمركب ، وان ذكر العرض وقبوله إياه ، ولكن المقصود  
بالحد ( التعرض لا قبول فقط ) .

ثم التركيب فيه تقسيم . فنه باطل بالاتفاق ، ومنه مختلف فيه . فالمتفق  
عليه هو أن يذكر الحاد معينين يقع الاستقلال بأحدهما وذكر [ ١٥ ص ]  
الآخر لغو في مقصود الحد وشرطه .

التركيب منه  
باطل ومنه  
مختلف فيه

وأما المختلف فيه فكما يقول المعتزلة في حد ( المرئي ) ما يكون لونا  
أو متلونا ) فهم يصححون هذا الحد ، ولا يرون هذا التركيب قادحاً .

قالوا : لأن المقصود من الحد ( حصر الحدود مع التعرض للحقيقة )  
فإذا قامت الدلالة على أن التحيز يرى ، وعلى أن الألوان مرئية ، ولا تجتمع  
الألوان والجواهر في حقيقة واحدة ، إذ الأوصاف الجامعة لها محدودة ، منها  
الوجود والحدوث ، وباطل تحديد المرئي بالموجود أو المحدث ، إذ يلزم منه  
رؤية الطعوم والروائح والعلوم ونحوها .

فإذا لم يمكن الجمع بين الجواهر والألوان في صفة جامعة لها في حكم  
الرؤية غير منتقضة فلا وجه لإدراك الجواهر بخاصيتها وذكر الألوان  
بمحيثتها .

ومعظم المتكلمين على الإمتناع من مثل ذلك في الحدود ، وقالوا :  
التميز وكون اللون هيئة حكمان متنافيان ، فينبغي أن لا يثبت لها — مع  
تباينها — حكم لاتباين فيه وهو كون المرئي مرئياً .



قال الأستاذ أبو المعالي : وأحسن طريقة في هذا ما ذكره القاضي ؛ ضبط آحاد  
فإنه قال : ما يذكر في معرفة الحدود ينقسم ، فربما يتأتى ضبط آحاد المحدود بصفة  
بصفة واحدة يشترك فيها جملة الآحاد ، نحو تحديد ( العلم ) بـ ( المعرفة )  
و ( الشيثية ) بـ ( الوجود ) ، وربما لا يتأتى ضبط جميع الآحاد في صفة واحدة  
تشارك جميعها فيها ، فلو ذكر في حدها صفة جامعة لبطل .

فإذا كان الأمر كذلك وتأتى ضبط ما يسأل عنه بذكر صفتين تشتمل  
إحدهما على قبيل من المسئول عنه والأخرى على القبيل الآخر ،  
لصح تحديده .

قال القاضي : ولو حقق ذلك لزال فيه الخلاف ؛ فإن [ ١٦ ص ] الذي  
يحد بصفتين لو قيل له ( أتدعى اجتماع القبيلين في صفة واحدة ؟ ) لما ادعاه ،  
ولو قيل لمطالبه ( أننكر تحقق الانحصار عند ذكر الصفتين ؟ ) لما وجد سبيلا  
إلى انكار ذلك .

والحد ليس بموجب ، وإنما هو بيان وكشف ؛ وهذا المعنى يتحقق في  
الصفتين تحققة في الصفة الواحدة ؛ فإن الكلام إلى مناقشة في العبارة .

وقال القاضي أبو بكر الطيب : وإن قال لنا قائل ( ما حد العلم عندكم ؟ ) الحد ما أحاط  
قلنا : حده ( معرفة العلوم على ما هو به ) والدليل على ذلك أن هذا الحد  
يحصره على معناه ولا يدخل فيه ما ليس منه ولا يخرج منه شيء هو فيه .

والحد إذا أحاط بالمحدود على هذا السبيل وجب أن يكون حداً  
ثابتاً صحيحاً .

فكلما حد به ( العلم ) وغيره وكانت حالة في حصر المحدود وتمييزه من  
غيره وإحاطته به حال ما حددنا به ( العلم ) وجب الاعتراف بصحته .

وقد ثبت أن ( كل علم قد تعلق بمعلوم ) فإنه ( معرفة له على ما هو به )  
و ( كل معرفة بمعلوم ) فإنها ( علم به ) فوجب توفيق الحد الذي حددنا به  
( العلم ) وجعلناه تفسيراً لمعنى منه بأنه ( علم ) .

قلت : فقد بين القاضى أن كل ما أحاط بالحدود بحيث لا يدخل فيه  
ماليس منه ولا يخرج منه ما هو منه كان حداً صحيحاً .

## ذكر من اعترف باستعصاء الحد على طريقة المنطقيين

اعتراف الغزالي باستعصاء الحد :

وقد ذكر الغزالي في كتابه الكبير في المنطق الذي سماه ( معيار العلم ) مذهب المتكلمين هذا بعد أن ذكر استعصاء الحد على طريقة المنطقيين فقال :

### الفصل السابع (١)

في استعصاء الحد على القوى البشرية إلا عند غاية (٢) التشمير والجهد .

ومن (٣) عرف ما ذكر نار (٤) عن ماثارات الاشتباه في الحد عرف أن  
القوة البشرية لا تقوى على التحفظ [ ١٧ ص ] عن كل ذلك إلا على الندور .  
وهي كثيرة وأعصاها على الذهن أربعة أمور : أحدها : أنا شرطنا أن نأخذ  
( الجنس الأقرب ) . ومن أين للطالب أن لا يفغل عنه ؟ فيأخذ ( جنساً )  
يظنه أنه أقرب ، وربما يوجد ما هو أقرب منه ، فيجد ( الخمر ) بأنه ( مائع مسكر )  
ويذهل عن ( الشراب ) الذي هو تحته وهو أقرب منه ، ويحد ( الإنسان ) بأنه ( جسم ناطق مائت )  
ويفغل عن ( الحيوان ) وأمثاله .

الثاني : أنا إذا شرطنا أن تكون ( الفصول ) ( ذاتية ) (٥) كلها ،  
و ( اللازم الذي لا يفارق في الوجود والوهم يشتبه به ) ( الذاتى ) (٦) غاية  
الاشتباه ، ودرك ذلك من أغمض الأمور .

(١) سننارن بين ما م معيار العلم وما نقل هاهنا وسنوضح الفرق بينهما وسنميز المعيار بالحرف « م » .

(٢) م « نهاية » . (٣) م « فن » . (٤) م « في » .

(٥) م « كلها ذاتية » . (٦) م « مشتبه بالذاتى » .

فمن أين له أن لا بفعل (١) فيأخذ (لازمًا) فيورده (٢) بدل (الفصل  
ويظن (٣) أنه (ذاتي)؟

اشتراط جميع  
الفصول الذاتية  
الثالث : أنا شرطنا (٤) أن يأتي (٥) بجميع (الفصول الذاتية) حتى  
لا يخل (٦) بواحد، ومن أين يأمن (٧) من شذوذ بعضها عنه (٨)؟ لاسيما  
إذا وجد (فصلا) حصل به التمييز والمساواة في الاسم (٩) في الحمل (كالجسم  
ذى النفس الحساس) ومساواته لفظ (الحيوان) مع إغفال (المتحرك  
بالإرادة) (١٠). وهذا من أغض ما يدرك.

احتمال تقسيم  
الجنس بالفصول  
الأخرية دون  
الأولية  
الرابع : إن (١١) (الفصل) مقوم (للتنوع) مقسم (١٢) (للجنس)  
فإذا (١٣) لم يراع شرط التقسيم أخذ في التسمية (فصولا) ليست (أولية)  
(للجنس) وهو غير مرضى في الحدود (١٤)؛ فإن (الجسم) كما أنه ينقسم (١٥)  
إلى (النامي) و (غير النامي) انقساما (لفصل ذاتي) فكذلك ينقسم إلى  
(الحساس) و (غير الحساس) وإلى (الناطق) و (غير الناطق). فهما  
قيل (١٦) (الجسم) ينقسم إلى (الناطق) و (غير الناطق) فقد قسم بما  
ليس هو (الفصل) القاسم أوليا، بل ينبغي أن يقسم (١٧) أولا إلى (النامي)  
و (غير النامي) ثم (النامي) ينقسم إلى (الحيوان) و (غير الحيوان) ثم  
الحيوان إلى (الناطق) و (غير الناطق) وكذلك (الحيوان) ينقسم إلى [١٨ ص]  
(ذى رجاين) وإلى (ذى أرجل) ولكن هذا التقسيم ليس (بفصول أولية)

- (١) م «ألا يفعل» . (٢) م «لا توجد في م» . (٣) م «فيظن»  
(٤) م «أنه إذا شرطنا» . (٥) م «أن تأتي» . (٦) م «لا يخل» .  
(٧) م «تأمن» . (٨) م «واحد منه» . (٩) م «للاسم» .  
(١٠) م «المتحرك بالإرادة» . (١١) م «أن» . (١٢) م «ومقسم» .  
(١٣) م «وإذا» . (١٤) م «وهو عسير غير مرضى في الحدود» .  
(١٥) م «كما ينقسم» . (١٦) م «ولكن مهما قيل» . (١٧) م «ينقسم»

بل ينبغي أن يقسم (الحيوان) إلى (ماش) و (غير ماش) ثم (الماشي) ينقسم إلى (ذى رجلين) و « ذى أرجل<sup>(١)</sup> » اذ الحيوان لم يستعد للرجلين والأرجل باعتبار كونه « حيواناً » بل باعتبار كونه « ماشياً » واستعد ليكونه « ماشياً » باعتبار كونه « حيواناً » .

فرعاية الترتيب في هذه الأمور شرط الوفاء بصناعة الحد<sup>(٢)</sup> وهي<sup>(٣)</sup> في غاية العسر .

ولذلك لما عسر اكتفى المتكلمون بالتمييز<sup>(٤)</sup> وقالوا<sup>(٥)</sup> إن<sup>(٦)</sup> الحد  
التكليف  
في الحد بالتمييز  
هو القول « الجامع المانع » ولم يشترطوا فيه إلا التمييز .

ويلزم<sup>(٧)</sup> عاينه الاكتفاء<sup>(٨)</sup> « بالخواص » فيقال في حد « الفرس » إنه « الصهال » وفي حد<sup>(٩)</sup> « الانسان » إنه « الضحاك » وفي الكلب إنه « النباح » وذلك في غاية البعد عن غرض التعريف لذات المحدود .

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

ثم قال :

الفن الثاني : في الحدود المفصلة

اعلم أن الأشياء التي يمكن تحديدها لانهاية لها لأن العلوم التصديقية غير

---

(١) م « أو أرجل » . (٢) م « الحدود » . (٣) م « وهو » .  
(٤) م « الميز » . (٥) م « فقالوا » . (٦) م « الحد هو القول »  
بدون إن . (٧) م « فيلزم » . (٨) م « الاكتفاء بذكر الخواص »  
(٩) م « وفي الإنسان » بدون ذكر « حد » .

متناهية ، وهي نابعة « للتصورات<sup>(١)</sup> وأقل<sup>(٢)</sup> ما يشتمل عليه « التصديق »  
تصوران .

وعلى الجملة فكل ما له اسم يمكن تحرير حده ، أو « رسمه » أو  
أو « شرح اسمه » .

وإذا لم يكن في الاستقصاء الطمع فالأولى الاقتصار على القوانين المعروفة  
لطريقه ، وقد حصل ذلك بالفن الأول .

فائدة الحدود  
المفصلة  
ولكننا أوردنا حدوداً مفصلة لثنتين :

إحداها : أن تحصل الدرجة بكيفية تحرير الحد وتأليفه ، فإن الامتحان  
والممارسة للشيء يفيد قوة عليه لا محالة .

الثانية<sup>(٣)</sup> : أن يقع الاطلاع على معاني أسماء أطلقها الفلاسفة ( ٩ ص )  
وقد أوردناها في كتاب « تهافت الفلاسفة<sup>(٤)</sup> » إذ لم يمكن مناظرتهم  
إلا بلفظهم وعلى حكم اصطلاحهم ، وإذ لم نفهم ما أوردناه<sup>(٥)</sup> من اصطلاحهم  
لا يمكن مناظرتهم .

فقد أوردنا حدود ألفاظ أطلقوها في « الالهيات ، و الطبيعيات ، وشيئاً  
قليلاً من « الرياضيات » .

الفرق بين الحد  
وشرح الام  
فلتؤخذ هذه الحدود على أنها « شرح للاسم » فإن قام البرهان على أن

---

(١) م « تصورية » . (٢) م « أقل » . (٣) م « الثاني » .  
(٤) انظر : النزالي : تهافت الفلاسفة ص ٨٦ وما بعدها اخراج الدكتور سليمان دنيا  
الطامة الثالثة وانظر أيضاً مقاصد الفلاسفة ) .  
(٥) م « وإذا لم يفهم ما أرادوه » .

ما شرحوه وهو كما نرحوه اعتقد « حدأ » وإلا اعتقد « شرحاً للاسم » .  
كما يقال (١) حد « الجنى (٢) » « حيوان هوأى فاطق مشف الجرم من  
شأنه أن يتشكل بأشكال مختلفة » فيكون هذا « شرحاً للاسم » في تفاهم  
الناس .

فأما وجود هذا الشيء على هذا الوجه فيعرف بالبرهان . فان دل على  
وجوده كان « حدأ » بحسب الذات وإن لم يدل عليه بل دل على أن الجنى  
المراد به في الشرع (٣) موجود آخر ، كان هذا « شرحاً للاسم » في تفاهم  
الناس .

وكما تقول (٤) في حد « الخلاء » إنه « بعد يمكن أن تفرض فيه أبعاد  
ثلاثة قائم لا في مادة ، من شأنه أن يملأه جسم ويخلو عنه » .  
وربما دل الدليل على أن ذلك محال (٥) فيؤخذ على أنه « شرح للاسم »  
في إطلاق النظار .

وإنما قدعنا هذه المقدمة ليعلم أن ما نورده من الحدود شرح لما أرادته  
الفلاسفة بالاطلاق لا بحكم بأن ما ذكروه كما ذكروه (٦) فإن ذلك مما  
يتوقف (٧) على ما يوحبه البرهان (٨) .

---

(١) م « كما تقول » . (٢) م « الجنى » . (٣) م « المراد في الشرع  
للموصوف بوصفه أمر آخر أخذ هذا شرحاً للاسم في تفاهم الناس » .  
(٤) م « تقول » . (٥) م « محال وجوده » . (٦) م « ما ذكروه هو  
على ما ذكروه » . (٧) م « ربما يتوقف على الظن » (٨) م « في موجب  
البرهان عليه » .

( راجع معيار العلم بتحقيق الدكتور سليمان محمد دنيا - ص ٢٨١ - ص ٢٨٥ ونشرة  
السكردي ص ١٦١ سنة ١٣٢٩ ) .

## الرد على كلام الغزالي

قلت<sup>(١)</sup> : ما ذكره من صعوبة الحد على الشروط التي ذكرها حق لو كان المقصود بالحد تصوير الحدود كما يدعونه وكان ذلك ممكناً. لكن ما ذكره في الحد باطل؛ فإنه يمتنع (٣٠ ص) أن يحصل بمجرد الحد تصوير الحدود. وما ذكره من الفرق بين الصفات الذاتية المقومة الداخلة في المادية 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.

---

(١) وقف ابن تيمية هاهنا ما ذكره الغزالي موقف المسلم تارة وموقف المعتز تارة أخرى فقال مسلماً ومعتزاً إن ما ذكره كما يقول الغزالي - من صعوبة الحد إنما كان لإفادة الحد تصور الحدود بذاتياته وهذا مسلم. غاية ما في الباب لو سلطنا فرضاً اشتغال الحد على اللاتيات وأمكن الوصول إلى ذلك بجهد لما أفاد الحد - والعاقلة هذه - التصور.

ثم قال معتزاً : إن ما زعموه من أن هناك وصفاً ذاتياً داخلاً في قوام الماهية ووصفاً عرضياً خاصاً خارجاً عن قوام الماهية إنما هو لا وجود له ألبتة إلا في الذهن وإن ما أوجبه من ذكر الوصفين في الحدود قد بيناه رأياً المتكلمين فيه والتحقيق ما ذكره القاضي الباقلاني وهو أنه لا وجوب في ما إذا أمكن جمع الحدود في صفة واحدة ولا محذور إذا لم يمكن.

ثم عرج ابن تيمية على ما ذكره الغزالي من أن الحدود إذا تحققت على زعمهم تفيد التصور قال : إن تلك الحدود التي زعموها لا تفيد إلا التمييز.

من ثم يكون ما قاله الغزالي من أن الوصول إلى تمييز المرسل لا يكون وإفياً للفرض من التعريف يكون لتو الآن حدودهم التي يزعمون أنها تفيد التصور قد بيناه أنها لا تفيد إلا التمييز فتكون أيضاً ليست وإفياً بالفرض الذي من أجله يقول الغزالي « إن تعريف المتكلمين لا يفي بالفرض ».



وكل ما يذكرونه من الحدود فإتما نفييد التمييز . وإذا كان لا يحصل  
بالحد إلا التمييز فالتمييز قد يحصل « بالفصل » « والخاصة » فعمل أن طريقة  
المتكلمين أسد في تحصيل المقصود الصحيح بالحدود . وأما قوله « إن ذلك  
في غابة البعد عن غرض التعريف لذات الحدود » فيقال : وكذلك سائر  
الحدود هي غير محصلة لتصوير ذات الحدود كما سنبينه إن شاء الله تعالى .  
وما ذكروه من الوجوه حجة عليهم .

فإن ما ذكره من لزوم « أخذ الجنس القريب » أمر اصطلاحى ؛ وذلك  
أنه إذا أخذ « البعيد » كان « الفصل » يدل على « القريب » بالتضمن  
أو الالتزام<sup>(١)</sup> كدلالة القريب على البعيد فالناطق عندهم يدل على « الحيوان »

---

(١) يرى ابن نيمية أن اشتراط المناطقة أخذ « الجنس القريب » في الحدود الحقيقية  
أمر اصطلاحى ويدال على ذلك بأن الأمر لا يخلو أما أن يكتبني بالدلالة التضمنية أو  
الالتزامية أولا .

فإن اكتفى بالدلالة التضمنية أو الالتزامية كما في غير حاجة إلى الجنس القريب لأن الفصل  
يدل عليه بالتضمن أو الالتزام كما أن الجنس القريب يدل على البعيد بالتضمن أو الالتزام  
فصار الفرق بينهما أنه تارة يدل على الجنس البعيد بالمطابقة والقريب بالتضمن وتارة  
بالمكس .

وإن لم يكنوا بهذه الدلالة واشترطوا الدلالة على القدييات بالمطابقة لم يكن ذكر الجنس  
القريب وحده كافياً لأنه يدل على أجزائه بالتضمن أو الالتزام .  
ونوضح ذلك بالمثال :

فإذا قلنا في الدلالة على الإنسان أنه جسم ناطق . كانت كلمة ناطق دالة على الجنس القريب  
— وهو الحيوان — بالتضمن أو الالتزام . كما أن كلمة حيوان في قولنا حيوان ناطق دالة  
على الجنس البعيد — وهو الجسم — بالتضمن أو الالتزام

وحيثئذ يصير الفرق بينهما أنه تارة يدل على الجنس البعيد بالمطابقة والقريب بالتضمن  
— كما في قولنا جسم ناطق — وتارة بالمكس ، كما في قولنا : حيوان ناطق .

وإن لم يكنف بالتضمن أو الالتزام بل قيل بدلالة المطابقة البتة ، كان ذكر الجنس القريب  
وحده غير كاف ، لأنه يدل على أجزائه بالتضمن أو الالتزام ، فلا تكون جميع أجزاء  
الحدود مدلولاً عليها بالمطابقة .

و « المسكر » يدل 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 .

فإذا قال « مائع مسكر » كان لفظ « المسكر » يدل على أنه « الشراب » ؛  
فإن المسكر هنا أخص عندهم من « الشراب » ومن « المائع » وهو « فصل »  
كالناطق للإنسان « ٢١ ص » ومعلوم حينئذ أن « كل مسكر شراب »  
كما أن « كل ناطق حيوان » .

كما أنه إذا قيل في « الإنسان » « جسم ناطق » فالناطق عندهم أخص  
من « الجسم ومن » الحيوان » وهو يدل على « الحيوان » بالتضمن أو  
الالتزام . ( ودل لفظ « المائع » على الجنس البعيد « بالمطابقة )

وإذا قال « شراب مسكر » دل قوله « شراب » على أنه « مائع بالتضمن  
أو الالتزام عندهم » ودل على « الجنس القريب » بالمطابقة ، فصار الفرق  
بينهما أنه تارة يدل على « الجنس البعيد » بالمطابقة « والقريب » بالتضمن  
وثارة بالعكس .

---

= فإن قالوا : الأحسن أن يدل على الجنس القريب بالمطابقة لأنه أخص بالحدود  
فيكون أكثر تمييزاً .

قلنا : إن التمييز لا يحصل بأحد الحدين في التعريف بل بهما معاً ، وإذا كان الأمر كذلك  
فتمام التمييز حاصل على سواء أي سواء كان التعريف مشتقاً على الجنس القريب والفصل ،  
أو الجنس البعيد والفصل .

فاذا قالوا: (الأحسن أن يدل على القرب بالمطابقة لأنه أخص بالحدود، وكلما كان أخص كان أكثر تمييزاً) قيل: لیس فی ذلك اختصاص أحد الحدین بتصویر المائیة دون الآخر بل بأنه أتم تمييزاً .

وهذا تكلم على المثال الذي ذكره في حد (الخر) بحسب ما قاله وإلا فالخر اسم المسكر عند الشارع سواء كان مائعاً أو جامداً طعاماً أو شراباً كما قال صلى الله عليه وسلم: كل مسكر خمر<sup>(١)</sup> فلو كانت الخمر جامدة وأكلها كانت خمرأً باتفاق المسلمين .

• وأما الوجه الثاني: فقوله (اللازم الذي لا يفارق في الوجود والوهم يشبهه بالذاتي غاية الاشتباه) كلام صحيح<sup>(٢)</sup> بل ليس بينهما في الحقيقة فرق إلا بمجرد الوضع والاصطلاح كما قد بين في غير هذا الموضع، وبين أنهم في هذا الوضع المنطقي والاصطلاح المنطقي فرقا بين المتماثلين وسواهم بين المختلفين .

• وهذا وضع مخالف لصريح العقل، وهو أصل صناعة الحدود الحقيقية

---

(١) رواه مسلم من حديث عبداقة بن عمر واقطه «كل مسكر خمر وكل مسكر حرام» وسيأتي كلام المصنف عليه في المقام الرابع .

(٢) يرى ابن تيمية أن اشتباه اللازم بالذاتي كلام صحيح، غاية ما في الأمر أن هذا الاشتباه ليس بين أمرين بينهما تمايز إلا بحسب ما اصطاح عليه الناطقة .

أما وجود تمايز بين ذاتي ولازم في الخارج فلا . إذ الأوصاف الملازمة للماهية ولا تحقق الماهية بدونها هي ما عبرها الإنسان ذهننا واصطاح عليها على أنها أجزاء للماهية . فهذه الماهية القهية إنما هي بحسب الاعتبار والاصطلاح لا بحسب الوجود في الخارج إذا الحقائق الخارجية لا تنسب الاصطلاح والاعتبار .

أما في الوجود الخارجي فلا يكون إلا للجوهر وصفاته فانخاذ الصفة على أنها ذاتية أو أنها عرضية هو انتزاع ذهني من أمر جوهرى فكيف إذن يتميز الذاتى من الرضى مادام المنتزعة صفة تلازم الماهية ألبتة في الوجود والوهم ولا تفارقها .

(٢ م) - الرد على المنطقيين

الوضع المطلق  
خلاف لصريح  
العقل

عندهم ، فتكون صناعة باطلة ، إذ الفرق بين الحقائق لا تكون بمجرد امر وضعى بل بما عليه الحقائق فى نفسها .

ولبس بين ما سموه ( ذاتيا ) وما سموه ( لازما ) للهادية فى الوجود والذهن  
فرق حقيقى فى الخارج ، وإنما هى فروق اعتسارية تتبع الوضع واختيار الواضع  
وما يفرضه فى ذهنه .

وهذا قد بسطناه فى غير هذا الموضوع وذكرنا ألفاظ أمتهم فى هذا  
[ ٢٢ ص ] الموضوع وتفسيرها .

الماهية تابعة  
لما يتصوره  
الإنسان  
لا للصفات

• وأن حاصل ما عندهم أن ما يسوونه ( ماهية ) هى ما يتصوره الذهن ،  
فإن أجزاء ( الماهية ) هى تلك الأمور المتصورة

فإذا تصور ( جسما نامياً حساساً متحركاً بالإرادة ناطقاً أو ضاحكاً ) كان  
كل جزء من هذه الأجزاء المعنى المتصور وكان داخل فى هذا المتصور .  
وإن تصور ( حيواناً ناطقاً ) كان كل منهما جزءاً مما يتصوره داخل فيه ؛  
وكان ما يلزم هذه الصورة الذهنية مثل كونه ( حياً ) ( وحساساً ) ( ونامياً )  
هو لازماً لهذا المتصور فى الذهن

فالماهية بمنزلة المدلول عليه ( بالمطابقة ) وجزؤها المقوم لها الداخل فيها  
الذى هو وصف ذاتى لها بمنزلة المدلول عليه ( بالتضمن ) واللازم لها الخارج  
عنها بمنزلة المدلول عليه ( بالالتزام ) ومعلوم أن هذا أمر يتبع ما يتصوره الإنسان  
سواء كان مطابقاً أو غير مطابق ليس هو تابعاً للحقائق فى نفسها .

وأصل غلط هؤلاء أنه اشتبه عليهم ما فى الأذهان بما فى الأعيان .  
فالإنسان إذا حد شيئاً كالإنسان مثلاً فقال هو ( جسم حساس نام متحرك  
بالارادة ناطق ) كان هذا القول له لفظ ومعنى ؛ فكل لفظ من ألفاظه -  
له معنى من هذه المعانى - جزء هذا الكلام .

الوجه الثالث  
اشترط جميع  
الفصول  
كاشترط  
الجنس .  
• وأما قوله في الثالث ( إنه يشترط جميع الفصول ) فهذا كاشترط ( 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 وصتين متساويين في العموم والخصوص<sup>(١)</sup> .

فلا يجمع بين ( فصلين ) . وهذا كما إذا حد ( الحيوان ) بأنه ( جسم نام حساس متحرك بالإرادة . فالحساس والمتحرك بالإرادة فصلان . والمنطقيون يوجبون ذكرهما والمتكلمون يمتنعون من ذكرهما جميعاً ويأمرون بالاختصار على أحدهما<sup>(٢)</sup> .

• وأما الوجه الرابع : فإنه من جنس أخذ ( الجنس البعيد ) بدل الوجه الرابع ( القريب ) فإن تقسيم ( الجنس ) ( بالفصول الآخريّة ) دون الأوليّة مثل تقويم ( النوع ) ( بالأجناس الأوليّة ) دون الآخريّة<sup>(٣)</sup> .

---

(١) ذكر الناشر أن يإزاء هذه العبارة بالهامش قول المصنف توضيحاً لفكرة « ضد ما يوجب هؤلاء كما أن المتكلمين يمتنعون من ذكر الجنس مع الفصل » .

(٢) وما يدل على تحكم المناطقة التي لا يمتنع لقانون العقل أنهم يوجبون تعدد الفصول مع أن التمييز حاصل بأحدها وعلى هذا يكون الثاني لغوا .

(٣) يرى ابن تيمية أن اشترط المناطقة الأخذ بالفصول الأوليّة في تقسيم الجنس دون التناويفية لا يختلف في شيء عن اشتراطهم أخذ الجنس القريب في تعريف النوع دون الجنس البعيد وقد أبطل ابن تيمية فيما سبق اشتراطهم أخذ الجنس القريب ، وبين أنه مجرد اصطلاح ولتطبيق ما ذكره هناك هل ما ذكره هنا تقول :

إن التقسيم بالفصول إما أن يكتفى فيه بالدلالة التضمنية أو بالالتزامية أم لا ، فإن اكتفى فيه بالدلالة التضمنية أو الالتزامية فذكر الفصول الآخريّة يدل على الفصول الأوليّة بالتضمن أو الالتزام .

كما أن ذكر الفصول الأوليّة يدل على الفصول الآخريّة بالتضمن أو الالتزام . =

• • • • •

⇒ وإن لم يكن فيه بذلك فذكر الفصول الأولية وحدها غير كاف حيث تدل على أجزائها بالتضمن أو الالتزام .

فصار الفرق بينهما أنه تارة يدل على الفصول الآخريـة بالمطابقة والنصول الأولية بالتضمن وتارة بالعكس .

وحيث تقدم الفكرة في صورة مثال نقول :

إذا أردنا أن نقسم جنسا كجسم مثلا وقلنا : إننا نقسمه إلى :

جسم حيوان ، وجسم غير حيوان .

فإن اكتفى بالدلالة التضمنية أو الالتزامية في التقسيم كانت « حيوان » كفصل ثانوى

يدل على الفصل الأول وهو الـامى بالدلالة التضمنية أو الالتزامية .

• وإذا قلت : جسم نام ، وجسم غير نام .

كان التقسيم هنا بالفصل الأول وهو « نام » دالا على الفصل الثانوى وهو حيوان

بالتضمن أو الالتزام .

فصار الفرق بينهما أنه تارة يدل على الفصول الأولية بالتضمن أو الالتزام والنصول

الآخريـة بالمطابقة كما في المثال الأول .

• وتارة يدل على الفصول الأولية بالمطابقة والآخريـة بالتضمن كما في المثال الثانى

وإن لم يكن في التقسيم بالدلالة التضمنية أو الالتزامية ، وإنما اشترطوا الدلالة المطابعية

فذكر الفصول الأولية وحدها لا يكفي لأنها تدل على أجزائها بالتضمن أو الالتزام .

## صناعة الحد وضع اصطلاحى غير فطرى

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

• هذه صناعة وضعية اصطلاحية ليست من الأمور الحقيقية العلمية<sup>(١)</sup> وهى مع ذلك مخالفة لصريح العقل ولما عليه الوجود فى مواضع ، فتكون باطلة ليست من الأوضاع [ ٢٣ ص ] المجردة كوضع أسماء الأعلام ؛ فان تلك فيها منفعة وهى لا تخالف عقلا ولا جوداً .

• وأما وضعهم فمخالف لصريح العقل والوجود. ولو كان وضعاً مجرداً لم يكن ( ميزاناً للعلوم والحقائق ) فإن الأمور الحقيقية العلمية لا تختلف باختلاف الأوضاع والاصطلاحات كالمعرفة بصفات الأشياء وحقائقها .

• فالعلم بأن الشيء حى أو عالم أو قادر أو مرید أو متحرك أو ساكن

---

(١) وان تبيية بدوره يقول : إن صناعة الحد من حيث تركبه من أجزاء وترتيب كل جزء بالنسبة للآخر اما هى صناعة اصطلاحية . وهى مخالفة لصريح العقل والوجود فإن صريح العقل يصل الى الحقائق من غيرها وإن الوجود فى الواقع ونفس الأمر قد يكون غير غير مادلت عليه تلك الحدود فى مواضع كثيرة .

وإذا كان هذا أمر الحدود فلا تكون دالة على حقائق علمية إذا الدال على الحقائق العلمية موافق لصريح العقل والوجود لأن الحقائق العلمية لا تختلف باختلاف الأوضاع والاصطلاحات وذلك كعلمنا بأن الإنسان حى أو أنه متحيز أو أنه - سم وكعلمنا بأن الله قادر فتلك الصفات العلمية ثابتة وطريقها لا يتغير ولا يتبع اصطلاحاً أو وضماً .

ولو أن الحدود كانت بالوضع المجرد عن العقل كالأعلام مثلا لكان فيها منفعة لكنها مع كونها وضماً اصطلاحياً جعلها المناطقة طريقاً لحقيقة علمية .

من ثم كان اشتراطهم فى أن يكون الحدفا أجزاء وأن تكون أجزاءه على ترتيب مخصوص أمراً باطلاً .

أو حساس أو غير حساس ليس هو من الصناعات الوضعية ، بل من الأمور الحقيقية الفعارية التي فطر الله تعالى عباده عليها ، كما فطرهم على أنواع الإرادات الصحيحة والحركات المستقيمة .

لا سيما (١) وهؤلاء يقولون : إن المنطق ( ميزان العلوم العقلية ) ومراجعاته ( تعصم الذهن عن أن يغلط في فكره ) 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 تعلم بما فطر الله عليه بنى آدم من أسباب الإدراك لا تقف على ميزان وصمى لشخص معين ولا يقلد في ( العقليات ) أحد ، بخلاف العربية ؛ فإنها عادة لقوم لا تعرف إلا بالسماع وقوانينها لا تعرف إلا بالاستقراء بخلاف ما به يعرف مقادير المكيلات والموزونات والمذروعات والمعدودات؛ فإنها تفتقر إلى ذلك غالباً .

لكن تعيين ما به يكال ويوزن بقدر مخصوص أمر عادى كعادة الناس في اللغات .

العلوم العقلية  
تعلم بالقطرة

(١) أشار الناشر إلى أنه ابتداء من هنا إلى قول المصنف فيما يأتي « واعتبار تقديرها » مكتوب على هامش الأصل بخط الذي قرأ الكتاب على المصنف وأن هذه العبارات كتبت بعد صفحتين من هذا المقام وأشار — أى الذى صحح هذه النسخة على المصنف — بأن تقرأ هذه العبارات بعد قوله بما يأتي . . . ويكون قد ظن أنه لم يفهمه لفته عليه فلا يكون كذلك » ثم يقول الناشر : ولكن نظر الناس لها هذا المحل وضعناها هنا . فبه إلى ذلك النسخ المصحح للنسخة التي بمكتبة دائرة المعارف العلمية بميدان آباء الفكن .

وإثبات هذا الكلام في هذا المقام أولى من إثباته فيما أشار إليه مصصح النسخة على المصنف لأنه هنا أقرب منه هناك وإن كان ذكره على سبيل الاستطراد كما هو منزه المصنف .



وقد تنازع علماء المسلمين في مسمى « الدرهم » و « الدينار » هل هو مقدر بالشرع أو المرجع فيه إلى العرف؟ على قواين أحصم، الأولى .  
وعلى ذلك يبنى النصاب الشرعى هل هو مائتا درهم بوزن معين، أو مائتا درهم مما يتعامل بها الناس واعتبار تقديرها (١) .

• وأما ما ذكره من صناعة الحد فلاريب أنهم وضعوها وضاعوا وهم واضع صناعة معترفون بأن الواضع لها أرسطو ، وهم يعظمونه بذلك ويقولون ! لم يسبقه الحدارسطو أحد إلى جميع أجزاء المنطق ، وتنازعوا « هل سبق إلى بعض أجزائه ؟ » على قولين .

هـ وأجزاء المنطق ثمانية :

اجزاء المنطق  
واسماؤها  
باليونانية

١ - المفردات ، وهى المقولات المعقولة المفردة .

٢ - التركيب : الأول وهو تركيب التضايا .

٣ - التركيب الثانى : وهو تركيب القياس من التضايا .

٤ - البرهان - ٥ - الجدلى - ٦ - الخطابى - ٧ - الشعرى - ٨ - السفسطة

ويسمون الجزء الأول « إيساغوجى » (٢) وقد يقولون إن (فرفوريوس) (٣)

---

(١) إلى هنا انتهى الاستطراد الذى أشرنا إليه قبلا والذي نرى مع الناشر إثباته هنا مخالفين مصحح النسخة على المصنف .

(٢) إيساغوجى *theisagoge* معناه المدخل إلى المطلق صنفه فرفوريوس *Porphyry* وجعله مقدمة للمقولات والمدخل اصطلاح عايه بما يعرف بالكليات الخمس . وقد كانت عند أرسطو أربعة وزاد عليها فرفوريوس « النوع » حيث لم يقره أرسطو كليا من الكلليات وإنما اعتبره الموضوع نفسه من حيث ان الأحكام العلمية صادرة على الأنواع لا على الأفراد (انظر يوسف كرم تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٣١ ، ٢٩٨)

(٣) أشار المصنف الى أن هنا بياض بالأصل وقد اعتد على اثبات هذا الاسم بالرجوع

الى كتاب « اخبار العلماء بأخبار الحسكاه » للفنطلى ط بمصر ص ١٦٩ .

هو الذى أدخل ذلك المنطق بعد أرسطو .

وقد يجعلون ( القياس ) و ( البرهان ) واحداً ويجعلون أجزاءه سبعة ويقولون : هذا قول أرسطو .

والجزء الثانى الذى يشتمل على المقدمات [ يسمونه هرمينياس ] ومعناه ( العبارات ) .

والثالث الذى يشتمل على ( القياس المطلق ) يسمونه ( أنا لو طيقا الأول ) .

و ( البرهانى ) يسمونه [ - أنا لو طيقا الثانى - ]

و ( الجدلى ) يسمونه [ - طويقا - ]

و ( الخطابى ) يسمونه [ - ربطوريقا - ]

و ( الشعرى ) يسمونه ( أقيوطيقا )

و ( السفسطة ) يسمونه ( سوفسطيقا )

وهذه عبارات يونانية ، فإذا تكلمت بها العرب فإنها تعربها وتقربها إلى لغاتها ، كسائر ما تكلمت به العرب من الألفاظ المعجمة ، فلهذا توجد ألفاظها مختلفة<sup>(١)</sup> .

عرفت الحقائق قبل وضع المنطق

وقد كانت الأمم قبلهم تعرف حقائق الأشياء بدون هذا الوضع ، وعامة الأمم بعدهم تعرف حقائق الأشياء بدون وضعهم<sup>(٢)</sup> .

(١) إلى هنا انتهى ما كان بها من صفحة ٢٣ من الأصل وقد وضعه الناشر فى الأصل لأنه ذكر لتوضيح .

(٢) ذكر الناشر فى صلب " الكتاب بعد هذه الكلمة ما يأتى : « فإن أرسطو كان وزيراً لالاسكندر بن فيلبس المقدونى وليس هذا ذا القرنين المذكور فى القرآن كما يظنه كثير منهم ، بل هذا كان قبل المسيح بنحو ثلاثمائة سنة .

وجاهر المغلاء من جميع الأمم مرفون الحقائق من غير تعلم لوضع أرسطو » انتهى .  
وعن قد آثرنا ذكرها هنا لأن اتساقها مع السياق بيدها إلى حد ما ، لاسيما وأن الناشر ذكر فى استدراكه أنها على هامش الأصل .

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 غايط .

• ولما راموا ذلك لم يكن بد من أن يفرقوا بين بعض الصفات وبعض الصفات ،  
التي يفرق بين  
الصفات  
إذ جعلوا التصور بما جعلوه ( ذاتيا ) فلا بد أن يفرقوا بين مادو ( ذاتي ) عندهم  
وماليس كذلك ، ولا بد أن يرتبوا ذكرها على ترتيب مخصوص إذ لا تذكر  
على كل ترتيب .

فكانت الصفات ( الذاتية ) مادة الحد الوضعي [ ٤ ص ] والترتيب  
الذي ذكره هو ( صورته ) .

ولما كان ذلك مستلزما للتمييز بين المتماثلين أو المتقاربين كان ممتنعا  
أو عسرا<sup>(١)</sup> .

إذ يفرقون بين صفة وصفة يجعل إحداها ( ذاتية ) دون أخرى مع تساويهما  
أو تقاربهما ويفرقون بين ترتيب وترتيب يجعل أحدهما ( معرفا ) للحقيقة دون  
الآخر مع تساويهما أو تقاربهما<sup>(٢)</sup> .

(١) مزيدة في هامش الأصل بخط المصنف — الناشر .

(٢) زعم المناطقة أن الحد يفيد تعريف حقائق الأشياء ولا طريق لذلك إلا بالحد من  
ثم فرقوا بين بعض الصفات وبعض إذ لا بد في تعريف الحقيقة عندهم من وجود الصفات الذاتية  
وترتيبها ففرقوا بين الصفات وسموا بعضها ذاتيا والآخر عرضيا .

والأول : إن ما تركب من الذاتيات بصورة خاصة يوصل إلى تعريف الحقيقة وما تركب من  
الموارض اللازمة على ترتيب خاص يفيد تمييز الحقيقة ، ففرقوا بين المتماثلين أو المتقاربين  
والتمييز بين المتماثلين ممتنع وبين المتقاربين عسر فالمد — بناء على أصلهم أما ممتنع  
وأما ممتسر .

فإذا كان ممتنعا فلا حد وإن كان عسرا فملى فرض حصوله بما اشترطوه فلا قاعدة فيه =

وطلب الفرق بين التماثلات طلب مالا حتمية له ، فهو ممتنع وإن كان بين المتقاربين كان عسراً . فالمطلوب إما متعذراً وإما متعسراً (١) .

فإن كان متعذراً بطل بالسكينة ، وإن كان متعسراً فهو بعد حصوله لبس 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 لبس ما وضعوه من الحد طريقاً لنصور الحقائق في ذنس من لا يتصورها بدون الحد ، وإن كان الحد قد يفيد من تنبيه المخاطب وتمييز المحدود ما قد تنفيده الأسماء كما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى .

• وما ذكره من الفرق بين ( الحد ) و ( شرح الاسم ) (٢) فتلخيصه

الفرق بين الحد  
وشرح الاسم

= لأن المحدود ان لم يكن متصوراً قبله فلا يفيد حصوله على ما اشترطوه وجود ما قصدوه وهو تصور المحدود .

(١) هكذا بالنصب والمقام يقتضى الرفع .

(٢) التعريف الحقيقي لدى الماظفة هو ما كان لماهية معلومة الوجود قبل استماع الحد وأما التعريف الاسمي فهو ما كان لماهية معلومة الوجود .

وبين ابن تيمية الفرق بينهما فبرى أن الحد اما أن يقصد به تصوير المحدود أو تمييزه عما عداه وهذا التصوير اما أن يكون لحقيقة موجودة وثابتة في الخارج أو حقيقة موجودة في الذهن .

أما التعريف الاسمي فهو ما يقصد منه فهم ما عناء التكلم من الاسم . من ثم لم تكن المرع معلوماً إلا من خلال شرح الاسم وتعرفه لأنه هو المعنى الذى قصده التكلم .

ولا ريب أن كلا من الحد والتعريف الاسمي يحتدل الصدق والكذب . أما الأول فظاهر ، لأن الحد ينجر أن المحدود هو ذلك الحد وهذه دعوى تحتدل الصدق والكذب .

وأما الثانى ؛ فلأن ما عناء للتكلم من اللفظ قد يكون مطابقاً للواقع وقد لا يكون ، والمستمع يحسن الظن بالتكلم بهذا التعريف فإن لم يجد ما فهمه ما عناء التكلم مطابقاً للواقع يسمى الظن في فهمه هو .

وقد يكون الأمر على خلاف ما يظن وأن ما عناء التكلم يخالف الواقع .

أن الحدود المميز عن غيره إذا تصورت حتميته فقد يكون هو الوجود الخارجى ، وقد يكون هو المراد الذهبى وقد يراد بالحد تمييز ماعناه المتكلم بالاسم وتثبيته ، سواء كان ذلك المعنى الذى أراده بالاسم ثابتاً فى الخارج أو لم يكن .

( وقد يراد به تمييز ما هو موجود فى الخارج . وهذا شأن كل من فسر كلام متكلم أو شرحه .

فقد يفسر مراد المتكلم ومقصوده سواء كان مطابقاً للخارج أو لم يكن (١) .

وقد يتبين مع ذلك أنه مطابق للأمر الخارج وأنه حق فى نفسه .

وإذا كان الكلام غير حق لم يكن مطابقاً للخارج ، فيريد المستمع أن يطابق بينه وبين الواقع فلا يطابقه ولا يوافق [ ٢٥ ص ] حتى قد يظن الظان أن الشارح أو المستمع لم يفهم مقصود المتكلم لسرته ولا يكون كذلك ، بل لأن ما ذكره من الكلام ليس بمطابق للواقع فلا يمكن مطابقته إياه . وقد يكون ظن من ظنه مطابقاً للخارج إحساناً للظن بالمتكلم ، ويكون قد ظن أنه لم يفهمه لدقته عاينه فلا يكون كذلك .

• وقولهم فى ( الحد الحقيقى ) ( إنه متعسر ، وإنه لا يقف عاينه إلا عسر الحد الحقيقى آحاد الناس ) دو من هذا الباب ؛ فإن الخط الحقيقى إذا أريد به ما زعموه فإنه لا حقيقة له فى الخارج إذ يريدون به أن الموصوف فى نفسه مؤلف من بعض صفاته اللازمة له التى بعضها أعم منه وبعضها مطابق له دون بعض صفاته اللازمة المساوية لتلك العامة فى العموم ، وللمطابقة فى المطابقة دون

(١) ما بين القوسين مذكور على هامش أصل المصنف .

بعض وأن حقيقته هي مركبة من تلك الصفات دون غيرها، وأن تلك الحقيقة يصورها الحد دون غيره . فهذا ليس بحق .

فدعواهم نأيينه من بعض الصفات اللازمة دون بعض باطلة ، بل دعواهم أنه مركب من الصفات باطلة ، ودعواهم له حقيقة ثابتة في الخارج يصورها الحد دون غيره باطلة (١) .

وإنما الواقع أن المحدود الوصوف الذي ميز بالاسم أو الحد عن غيره قد يكون ثابتاً في الخارج وقد يكون ثابتاً في نفس المتكلم بالاسم أو الحد وهو يظن ثبوته في الخارج وليس كذلك .

ولهذا يقال : ( الحد يكون تارة بحسب الاسم ، وتارة بحسب المسمى ) ويقال ( الحد يكون تارة بحسب اسم الشيء ، وتارة بحسب حقيقته . وإن كان الحد بحسب الاسم قد يكون مطابقاً للخارج ، لكن المقصود أن الحد تارة يميز بين المراد باللفظ وغير المراد ، [ص ٢٦] وتارة يميز 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 للسمع هو بواسطة التمييز الذي في نفس المتكلم ، والله أعلم .

---

(١) انظر الدكتور النشار مناهج البحث ص ٢٠١ ص ٣٠٤ وموافقة ج ٣ ص ٢٢٢

## خلط مقالات أهل المنطق بالعلوم النبوية وإفساد ذلك للعقول والأديان

وقد تفتن أبو عبد الله الرازي<sup>(١)</sup> بن الخطيب لما عليه أئمة الكلام ،  
وقرر في « محصله »<sup>(٢)</sup> وغيره « أن التصورات لا تكون مكتسبة » وهذا  
هو حقيقة قول القائلين « إن الحد لا يفيد تصوير المحدود »<sup>(٣)</sup> .

لكنه لم يهتد هو وأمثاله إلى ما سبق إليه أئمة الكلام في هذا المقام .  
وهذا مقام شريف ينبغي أن يعرف ؛ فإنه بسبب إهماله دخل الفساد في

---

(١) الفخر الرازي ( ٥٤٤ - ٦٠٦ هـ ، ١١٤٩ - ١٢١٠ م ) .

محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين بن علي التميمي البكري الطبرستاني الرازي الشافعي  
المعروف بالفخر الرازي وبا بن الخطيب . مفسر متكلم فقيه أصولي حكيم أديب شاعر  
طبيب ، شارك في كثير من العلوم الشرعية والعربية والحكمة والرياضية .

ولد بالري من أعمال فارس ورحل إلى خوارزم وما وراء النهر وخراسان ، اتصل  
بالسلطان علاء الدين خوارزم شاه فمال لديه الحفاوة توفي بهراة سنة ٦٠٦ هـ .

من أشهر تصانيفه ، معانيج الغيب في تفسير القرآن الكريم في ثمانية مجلدات - شرح  
الوجيز للفراني في فروع الفقه الشافعي - السر المكتوم في مخاطبة النجوم - المباحث  
المشرقية في الحكمة الالهية - محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين - معالم أصول الفدين  
أساس القديس .

(٢) انظر محصل أفكار المتقدمين ص ٣ « القول في التصورات وعدى أن شيئاً  
منها غير مكتسب لوجبهين .

(٣) ذكر ابن تيمية ما يقوله الرازي من أن التصورات كلها فطرية ثم قال : وهذا هو  
حقيقة قول القائلين : إن الحد لا يفيد تصوير المحدود .

ولعل ابن تيمية أراد بل إنه لا يكون الكلام جارياً على سبيل العقل إلا إذا كان المراد  
إن فن اكتساب الصور عن كل فرد من أفراد اللازم لكونه فطرياً يلزمه قولهم إن  
الحد لا يفيد الصور .

العقول والأديان على كثير من الناس ، إذ خلطوا ما ذكره أهل المنطق في « الحدود » بالعلوم النبوية<sup>١</sup> - التي جاءت بها الرسل - التي عند المسلمين واليهود والنصارى ، بل وسائر العلوم كالألب والنحو وغير ذلك

• وصاروا يعظمون أمر « الحدود » ويدعون أنهم هم المحققون لذلك ، وأن ما يذكره غيرهم من الحدود إنما هي لفظية لاتفيد تعريف الماهية والحقيقة بخلاف حدودهم ، ويسلكون الطرق الصعبة الطويلة والعبارات المتكلفة الهائلة. وليس لذلك فائدة إلا تضييع الزمان ، وإتاعب الأذهان وكثرة الهذيان ودعوى التحقيق بالكذب والبهتان ، وشغل النفوس بما لا ينفعها - بل قد يضرها - عمالاً بدلها منه وإثبات الجهل الذي هو أصل النفاق في القلوب ، وإن ادعوا أنه أصل المعرفة والتحقيق [ ٢٧ ص ] وهذا من توابع « الكلام » الذي كان السلف ينهون عنه وإن كان الذي نهوا عنه خيراً من هذا وأحسن ، إذ هو كلام في أدلة وأحكام . ولم يكن قدماء المتكلمين يرضون أن يخوضوا في « الحدود » على طريقة المنطقيين كما دخل في ذلك متأخروهم الذين ظنوا ذلك من التحقيق وإنما هو زيف عن سواء الطريق .

هذا من  
توابع الكلام  
المهمل عنه

ولهذا لما كانت هذه « الحدود » ونحوها لا نفيد الإنسان علماً لم يكن عنده ، وإنما تنيده كثرة كلام سمومهم « أهل الكلام » (٢) .

(١) لبيان كيفية الفساد في العلوم الشرعية - يجب دخول الحدود المنطقية بقول : لعل ابن تيمية يرى أن تطبيق الحدود المنطقية في حدود الأحكام الشرعية يفسدها من ناحية أن الماطقة يدعون أن الحدود تصور الحقائق وقد يكون ذلك هو غير المراد للشرع إذ تعريف الملك والرسول وتعريف الوجوب والجزاء والاباحة قد يكون باطلاً لجزأ أن تكون حقائق هذه الأسماء والأحكام على خلاف ما ذكروا لأن معرفة ذاتيات هذه الأمور يكاد يكون ممتمناً فإظهار تلك الحقائق بجدم وعاوهم أن الحسد يصور ذاتيتها باطل وهذا فساد في الدين ليس باليسير .

(٢) الدين بطبيعته يعنى بالعمل أكثر مما يعنى بالقول ولقد كان السلف رضوان الله عليهم ينهون عن الكلام إلا ما تممه عمل ، والكلام في الحدود والمنطقية من الأمور التي =



وهذا - لعمري - في « الحدود » التي لبس فيها باطل . فأما « حدود المنطقيين » التي يدعون أنهم بصورون 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 « حتمية » تفسد العقل . والدليل على ذلك من وجوه :

### الوجه الأول (١)

الحد - سواء جعل مركبا أو مفردا - لا يفيد معرفة الحدود

الحد مجرد  
قضية خبرية

• أحدها : إن الحد مجرد قول الحد ودعواه ؛ فإنه إذا قال : حد (الإنسان) مثلا ( إنه الحيوان الناطق أو الضاحك ) فهذه قضية خبرية ومجرد دعوى خلية عن حجة . فإما أن يكون المستمع لها عالما بصدقها بدون هذا القول وإما أن لا يكون . فإن كان عالماً بذلك ثبت أنه لم يستفد هذه المعرفة بهذا الحد . وإن لم يكن عالماً بصدقها 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 .

---

يشملها فهي الصعابة قياسا إذ ذلك من توابع الكلام المنهى عنه وإن كان مانعاً عنه الصعابة أحسن لطالب الحق كما تكلم به المداطقة فربما يكون الكلام في الحدود والأحكام الشرعية لغاية شريفة تسمو فوق الاحاح والمهارة وقد يكون ذلك باعثاً على تقوية الروح للعمل بمد الاهتداء إلى الحكم الصحيح انظر : السيوطي صون المنطق ص ٣٠ نشرة الأستاذ النشار الطبعة الأولى .

(١) يلاحظ أن المصنف جعل لكل وجه من الوجوه التي سيذكرها عنواناً رئيسياً ثم يكرر الترقيم في أول شرحها لها .

• فإن قيل : الحد ليس هو الجملة الخبرية وإنما هو مجرد قولك ( حيوان ناطق ) [ ٢٨ ص ] وهذا مفرد لاجملة وهذا السؤال وارد على أحد اصطلاحهم ؛ فإنهم تارة يجعلون الحد هو الجملة التامة كما يقوله الغزالي وغيره ، وتارة يجعلون الحد هو المفرد المقيد كالاسم وهو الذي يسمونه ( التركيب التقيدي ) كما يذكر ذلك الرازي ونحوه .

قيل : التكلم بالمفرد لا يفيد ولا يكون جواباً لسؤال سواء كان موصوفاً مركباً تركيباً تقيدياً أو لم يكن كذلك .  
ولهذا لما مر بعض العرب بمؤذن يقول ( أشهد أن محمداً رسول الله - بالنصب - قال : فعل ماذا ) ؟ (١) .

فإذا قيل ( ما هذا ؟ ) قيل ( طعام ) فهذا خبر مبتدأ محذوف باتفاق الناس تقديره ( هذا طعام ) كقوله تعالى : ( ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ؟ يقولن الله ) (٢) وقوله : ( قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى نوراً وهدى للناس ؟ ) - إلى قوله - قل ( الله ) (٣) .

وكقوله : ( سيقولون ثلاثة رابعهم كلبهم ويقولون خمسة سادسهم كلبهم ويقولون سبعة وثامنهم كلبهم ) (٤) أي ( هم ثلاثة ) و ( هم خمسة ) و ( هم سبعة ) .

ومنه قوله تعالى ( وقل الحق من ربكم ) (٥) أي ( هذا الحق من ربكم )

---

(١) إنما كان تعجب العربي من ذلك : لأن نصب « رسول الله » قد يكون بدلاً من الاسم ، وتكون الجملة ناقصة لا يتم بها الكلام وكأن العربي يعنى أين الخبر .

(٢) سورة الزمر ٢٩ : ٣٨

(٣) سورة الأنعام ٦ : ٩١

(٤) سورة الكهف ١٨ : ٢٢

(٥) سورة الكهف ١٨ : ٢٩ .

ليس كما بظنه بعض الجهال أى ( قل قول الحق ) فإن هذا لو أُريد لنصب لفظ ( الحق ) والمراد إثبات أن القرآن حق ، ولهذا قال ( الحق من ربكم ) ليس المراد هنا بقول حق مطلق ، بل هذا المعنى المذكور فى قوله : ( وإذا قلم فاعدلوا ) (١) وقوله : ( ألم يؤخذ عليهم ميثاق الكتاب أن لا يقولوا على الله إلا الحق ) (٢) .

ثم إذا قدر أن الحد هو المفرد فالمفردات أسماء ، وغاية السائل أن لا يتصور مسماها ، لكن من أين له إذا تصور مسماها أن هذا المسمى هو المشئول عنه ، وأن هذا المسمى هو حقيقة الحدود ؟ .

• فإن قيل : يفيد مجرد تصور المسمى من غير أن يحكم أنه هو ذلك أو غير ذلك بل تصور ( إنسان ) قيل : حينئذ يكون هذا كمجرد دلالة اللفظ المفرد على معناه ، وهو دلالة الاسم على مسماة كما لو قيل ( الإنسان ) . وهذا يحقق ما قلناه من أن دلالة الحد كدلالة الاسم .

دلالة الحد  
كدلالة الاسم

وهذا هو قول أهل الصواب الذين يقولون ( الحد تفصيل ما دل عليه الاسم بالإجمال ) .

وحينئذ فيقال : لا نزاع بين العقلاء أن مجرد الاسم لا يوجب تصور المسمى لمن لم يتصوره بدون ذلك ، وإنما الاسم يفيد الدلالة عليه والإشارة إليه .

ولهذا قالوا : إن المقصود باللغات ليس هو دلالة اللفظ المفرد على معناه ، وذلك لأن اللفظ المفرد لا يعرف دلالاته على المعنى إن لم يعرف أنه موضوع له .

(١) سورة الأنعام ٦ : ١٥٢

(٢) سورة الأعراف ٧ : ١٦٩

ولا يعرف أنه موضوع له حتى يتصور اللفظ والمعنى . فلو كان المقصود بالوضع استفادة معانى 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 كانت دلالة الاسم على مسماه مسبوقه بتصور مسماه وجب أن تكون دلالة الحد على المحدود مسبوقه بتصور المحدود . وإذا كان كل من المحدود والمسمى متصوراً بدون الاسم والحد ، وكان تصور المسمى والمحدود [ ٢٩ ص ] مشروطاً في دلالة الحد والاسم على معناه ، امتنع أن تتصور المحدودات بمجرد الحدود ، كما يمتنع تصور السميات بمجرد الأسماء وهذا هو المطلوب .

تصور  
المحدودات  
بمجرد الحدود  
ممتنع

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

الكلام المفيد  
لا يكون إلا  
جملة تامة

وهذا مما اعترف به المنطقيون وقسموا الألفاظ إلى ( اسم ) و ( كلمة ) و ( حرف ) — يسمى أداة — وقالوا : المراد ( بالكلمة ) ما يريد النجاة بلفظ ( الفعل ) لكنهم مع هذا يتناقضون ويجهلون ماهو ( اسم ) عند النجاة ( حرفاً ) في اصطلاحهم ، كالضمائر — ضمائر الرفع والنصب والجر المتصلة والمنفصلة — مثل قولك رأيتك ، ( مرئى ) فإن هذه أسماء ويسمى النجاة ( الأسماء المضمره ) والمنطقيون يقولون أنها في لغة اليونان من باب ( الحروف ) ويسونها ( الخوالب ) كأنها خلف عن الأسماء الظاهرة .

فأما الاسم المفرد فلا يكون كلاماً مفيداً عند أحد من أهل الأرض ، بل ولا أهل السماء ، وإن كان وحده كان معه غيره [ مضمهر ] أو كان المقصود به تنبيهاً أو إشارة كما يقصد بالأصوات التي توضع لمعنى لأنه تقصد به المعاني التي تقصد بالكلام .

### استطراد (١)

• ولهذا عد الناس من البدع ما يفعله بعض النساء من ذكر اسم الله وحده بدون تأليف كلام ، فإن النبي صلى الله عليه وسلم قال : ( أفضل الذكر لا إله إلا الله وأفضل الدعاء الحمد لله والله أكبر ) (٢) .

بدعة ذكر  
الاسم المفرد

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 ) (٣) .

وقد تواتر عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه كان يعلم أُمَّته ذكر الله تعالى بالجل التامة مثل ( سبحان الله ) و ( الحمد لله ) و ( لا إله إلا الله ) و ( الله أكبر ) و ( لا حول ولا قوة إلا بالله ) .

وقال : ( أفضل الكلام بعد القرآن أربع — وهي من القرآن — سبحان الله و ( الحمد لله ) و ( لا إله إلا الله ) و ( الله أكبر ) (٤) .

(١) يظهر أن هذا العنوان ليس في الأصل ولهذا أشار الناشر إلى أن ماتحت هذا العنوان من مبحث هو من جملة استطادات المصنف وقد فصله في الطبع لكي لا يشق على القارئ تتبع أصل الموضوع

(٢) أخرجه أبو حاتم عن جابر بن عبد الله كما أخرجه الترمذي والنسائي وابن ماجه والحاكم وصححه

(٣) أخرجه مالك في الموطأ في كتاب الحج من دعاء يوم عرفة عن طلحة بن عبيد الله بن كريب وأخرجه الترمذي في الدعوات بتمامه من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده لكن بلفظ « خير » بدل « أفضل » وأخرجه أيضاً الطبراني وأحمد بألفاظ أخر .

(٤) أخرجه مسلم في الآداب باب ٢ عن سمرة بن جندب بلفظ « أحب الكلام إلى الله أربع سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر » لا يضرك بأيهن بدأت .

وأخرجه أيضاً النسائي وابن ماجه وزاد النسائي ومن من القرآن وأخرجه أحمد بلفظ « أفضل الكلام بعد القرآن ومن القرآن أربع لا يضرك بأيهن بدأت : سبحان الله .. الخ .

وفي صحيح مسلم عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال : « لأن أقول »  
« سبحان الله » و « الحمد لله » و « لا إله إلا الله » و « الله أكبر » أحب  
إلى مما طاعت عليه الشمس (١) .

وقال : « من كان آخر كلامه ، لا إله إلا الله دخل الجنة »  
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 المضمَر » - وهو « هو » - هو أفضل من ذكر  
« الاسم المظهر »

وأخرجهم الشيطان إلى أن يقولوا له ظمّاً لا يفيد إيماناً ولا هدى ، بل  
دخلوا بذلك [ ٣٠ ص ] في مذهب أهل الزندقة والالحاد - أهل « وحدة  
الوجود » - الذين يجعلون وجود المخلوقات وجود الخالق . ويقول أحدهم :  
« ليس إلا » الله ( و ) الله ( فقط ) ونحو ذلك .

وربما احتج بعضهم عليه بقوله تعالى : قل : ( الله ) ثم ذرهم في خوضهم  
يلعبون ) وظنوا أنه مأمور بأن يقول الاسم مفرداً . وإنما هو جواب  
الاستفهام ، حيث قال : ( وما قدروا الله حق قدره إذ قالوا : ما أنزل الله على  
بشر من شيء ) ؛ قال تعالى قل ( من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى  
نوراً وهدى للناس ، تجعلونه قراطيس تبدونها وتمخفون كثير... ؟ قل :  
( الله ) (٢) أى الله أنزل الكتاب الذي جاء به موسى (٣) .

(١) أخرجه مسلم في الذكر باب ١٠ عن أبي هريرة وأخرجه أيضاً الترمذي والنسائي  
وابن أبي شيبة وأبو عوانة .

(٢) سورة الألقام ٦ : ٩١

(٣) انظر حديث المصنف عن الاسم المفرد في رسالة العبودية ط مصر سنة ١٣٢٣

### عود إلى أصل الموضوع :

وإذا عرف أن مجرد الاسم ومجرد الحد لا يفيد ما يفيد (الكلام) بحال علم أن الحد خبر مبتدأ محذوف لتكون جملة تامة .

ثم قد بينا فساد قولهم ، سواء جعل الحد مفرداً كالأسماء : أو مركباً كالجلل ؛ وأنه على التقديرين لا يفيد تصور المسمى . وهو المطلوب .

ودعوى المدعى أن الحد مجرد المفرد المقيد<sup>(١)</sup> كدعواهم أن التصور — الذى هو أحد نوعى العلم — هو التصور المجرد عن كل نقي وإثبات .

ومعلوم أن مثل هذا لا يكون علماً عند أحد من العقلاء ، بل إذا خطر ببال شيء ما ولم يخطر له ثبوته ولا انتفاؤه بوجه من الوجوه لم يكن قد علم شيئاً ؛ مثل من خطر له ( بجز زئبق ) أو ( جبل ياقوت ) خاطراً مجرداً عن كون هذا التصور ثابتاً فى الخارج أو منتفياً ممكناً أو ممتنعاً ، فإن هذا من جنس الوسواس لا من جنس العلم .

وقد بسطنا الكلام على هذا فى مواضع متعددة مثل الكلام على (المحصل) وبيننا أن الشروط فى (التصديق) من جنس العلم الشروط فى (القول) فن صدق [ ٣١ ص ] بما لم يتصوره كان قد تكلم بغير علم ، ومن صدق بما تصوره كان كالتكلم بعلم . فقولهم فى (الحدود القولية) من جنس قولهم فى (التصورات الذهنية) .

---

(١) يرى ابن تيمية ان دعوى الرازى ان الحد هو « المفرد المقيد » هي كدعوى المناطقة ان التصور الذى لم يحكم عليه بنى او إثبات هو احد نوعى العلم والتحقيق ان ذلك من قبيل الحواطر التى لا ينبغي ان تسمو الى درجة العلم إذا علم ادراك ثابت لمعلوم حقيق والحواطر من قبيل تركيب الخيال والوهم .

## الوجه الثاني

خبر الواحد بلا دليل لا يفيد العلم

الثاني : أنهم يقولون : الحد لا يمنع ولا يقوم عليه دليل ، وإنما يمكن إبطاله بـ (النقض) و (المعارضة) (١) ومنهم من يقول : إنما يمكن إبطاله بالنقض فقط دون المعارضة بخلاف (القياس) فإنه يمكن فيه (الممانعة) و (المعارضة) (١) .

فيقال : إذا لم يكن الحد قد أقام دليلاً على صحة الحد امتنع أن يعرف المستمع الحدود به إذا جوز عليه الخطأ. فإنه إذا لم يعرف صحة الحد إلا بقوله ، وقوله محتمل للصدق والكذب امتنع أن يعرفه بقوله .

ومن العجب أن هؤلاء يزعمون أن هذه طرق عقلية يقينية ، ويجعلون العلم بالمفرد أصلاً للعلم بالمركب ، ويجعلون العمدة في ذلك على الحد الذي هو قول الحد بلا دليل ، وهو خبر واحد عن أمر عقلي لا حسي يحتمل الصواب والخطأ والصدق والكذب ، ثم يعيبون على من يعتمد في الأمور السمعية على نقل الواحد الذي معه من القرائن ما يفيد المستمع العالم بهذا العلم اليقيني ، زاعمين أن خبر الواحد لا يفيد العلم . ولا ريب أن مجرد خبر الواحد الذي لا دليل على صدقه لا يفيد العلم ، لكن هذا بعينه قولهم في الحد . فإنه خبر واحد لا دليل على صدقه ، بل ولا يمكن عندهم إقامة دليل على صدقه . فلم

(١) والناظر إلى ما قاله ابن تيمية في الوجه العاشر من المقام الأول — وهو أن الحد يرد عليه النقض والمعارضة — وما يقوله هنا من أن من المناطقة من يقول أن الحد لا يمنع ولا يعارض بخلاف القياس فإنه يمنع ويعارض يدرك أنه حينئذ يتكلم على الحد في المقام الأول قد جرى على مذهب من يرى أن الحد يعارض وهو رأى فريق من المناطقة وحينئذ يتكلم هنا جرى على رأى من يرى أن الحد لا يعارض كما أنه لا يمنع وهو رأى فريق آخر من المناطقة .



يكن الحد مفيداً لتصور المحدود . ولكن إن كان المستمع قد تصور المحدود قبل هذا ، أو تصوره معه أو بعده بدون الحد ، وعلم أن ذلك حده علم صدقه في حده ، وحينئذ فلا يكون الحد أفاد التصوير . وهذا بين .

وتلخيصه أن تصور المحدود بالحد لا يمكن [ ٣٢ ص ] بدون العلم بصدق قول الحاد ، وصدق قوله لا يعلم بمجرد الخبر ، فلا يعلم المحدود بالحد .

﴿ ومن قال : أنا أريد الحد ( المفرد ) لم يكن قوله مفيداً لشيء أصلاً ؛ فإن المنكلم بـ ( الاسم المفرد ) لا يفيد المستمع شيئاً . بل إن كان قد تصور المحدود بدون اللفظ كان قد تصوره بدون هذا اللفظ المفرد ، وإن لم يكن تصوره بدون اللفظ المفرد لم يكن تصوره لا قبله ولا تصوره بعده ﴾ .

### الوجه الثالث

لو حصل تصور المحدود بالحد لحصل ذلك قبل العلم بصحة الحد

الثالث : أن يقال : لو كان الحد مفيداً لتصور المحدود لم يحصل ذلك إلا بعد العلم بصحة الحد . فإنه دليل التصور وطريقه وكاشفه ، فمن المتنع أن نعلم صحة المعرفة المحدود قبل العلم بصحة المعرفة . والعلم بصحة الحد لا يحصل إلا بعد العلم بالمحدود ، إذ الحد خبر عن مخبر<sup>(١)</sup> هو المحدود ، فمن المتنع أن يعلم صحة الخبر وصدقه قبل تصور الخبر عنه من غير تقليد الخبر وقبول قوله بما يشترك في العلم به الخبر والخبر ليس من باب الإخبار عن الأمور الغائبة<sup>(٢)</sup>

(١) المقام يقتضى « عنه » حتى يستقيم الكلام بدليل ما سياتى بعد قليل .

(٢) والناظر في هذا الوجه والذي قبله يرى أن ابن تيمية قد استدلل في الوجه الثاني — الذى قبل هذا — بناء على أن الحد جملة لم تدعم بالدليل وعلى هذا فهو لا يفيد العلم التصورى وذلك لأنه لا يخالو للمستمع من أن يكون قد تصور المحدود قبل الحد أو لا فإن كان قد تصوره

## الوجه الرابع

معرفة المحدود توقف على العلم بالمسمى واسمه فقط

الرابع: أنهم يحدون المحدود بالصفات التي يسمونها (الذاتية) ويسمونها (أجزاء الحد) و (أجزاء الماهية) و (المقدمة لها) و (الداخلة فيها) ونحو ذلك من العبارات (١).

فإن لم يعلم المستمع أن المحدود موصوف بتلك الصفات امتنع أن يتصوره، وإن علم أنه موصوف بها كان قد تصور به بدون الحد. فثبت أنه على تقدير النقيضين (٢) لا يكون قد تصور به بالحد. وهذا بين.

فإنه إذا قيل: (الإنسان) هو (الحيوان الناطق) فإن لم يكن قد عرف الإنسان قبل هذا بل كان متصوراً لمسمى (الحيوان الناطق) ﴿

---

قبله فالحد لم يفده تصوره وإن كان لم يتصوره قبله بغير الحد جملة تحتل الصدق والكذب فالمستمع لا يعلمه إلا إذا أفام الحد على حده دليلاً وهذا غير مستطاع .  
وأما في هذا الوجه فقد استدل على أن الحد لا يفيد التصور - بناء على كونه مفرداً -  
وحصل استدلاله هو :

لو كان الحد يفيد تصور المحدود فلا بد من العلم بصحة الحد لأنه طريق العلم بصحة المحدود فإذا لم يكن الطريق صحيحاً فلا يكون الموصل إليه هذا الطريق صحيحاً وحيث إن معرفة صحة المحدود متوقفة على صحة الحد وصحة الحد متوقفة على معرفة صحة المحدود فيكون هذا دوراً والدور محال والمألزم من المحال محال وقد لزم هذا الدور من كون تصور المحدود مستفاداً من الحد .

فإذن الحد لا يفيد تصور المحدود .

(١) يستمر ابن تيمية في اجطال لإفادة الحد تصور المحدود - بناء على اصطلاح الناطقة في الحد - ويرى أنهم قد اصطالحوا على أن الحد عبارة عن أوصاف ذاتية داخلة في قوام المحدود وما دام الحد على ما ذكرنا فالمستمع إن لم يكن عالماً بثبوت تلك الصفات للمحدود قبل ذكر الحد فلا يفيد ذكر تلك الصفات تصور المحدود وإن كان عالماً بثبوتها للمحدود قبل ذكرها في الحد فقد تصور المحدود بدون الحد

(٢) السيوطي صون النطق « على التقديرين » ص ٢١١ .

ولا يعلم أنه ( الإنسان ) احتاج إلى العلم بهذه النسبة . وإن لم يكن متصوراً  
لمسمى ( الحيوان الناطق ) احتاج إلى شيئين : إلى تصور ذلك ، وإلى العلم  
بالنسبة المذكورة . وإن عرف ذلك كان قد تصور ( الإنسان ) بدون الحد .

### الحد قد ينبه عليه تنبيهاً

نعم ، الحد قد ينبه على تصور المحدود كما ينبه الاسم ؛ فإن الذهن قد  
يكون غافلاً عن الشيء فإذا سمع اسمه أو حده أقبل بذهنه إلى الشيء الذى  
أشير إليه بالاسم أو الحد ، فيتصوره . فيكون (١) فائدة الحد من جنس  
فائدة الاسم وهذا هو الصواب [ ٣٣ ص ] وهو ( التمييز بين الشيء  
المحدود وغيره ) .

● وتكون الحدود للأصناف بالصفات ، كالحدود للأعيان بالجهات  
كما إذا قيل : حد الأرض من الجانب القبلى كذا ومن الجانب الشرقى كذا ،  
وميزت الأرض باسمها وحدها . وحده الأرض يحتاج إليه إذا خيف من  
الزيادة فى المسمى أو النقص منه ، فيفيد إدخال المحدود جميعه وإخراج  
ما ليس منه كما يفيد الاسم . وكذلك حد النوع .

● وهذا يحصل بالحدود الانظمية تارة وبالوصفية (٢) أخرى ، وحقبة  
الحد فى الموضوعين بيان مسمى الاسم فقط وتمييز المحدود عن غيره ، لا تصوير  
المحدود . وإذا كان فائدة الحد بيان مسمى الاسم ، والتسمية أمر لغوى الحد بالغة  
وضى ، رجع فى ذلك إلى قصد ذلك المسمى ولفته ولهذا يقول الفقهاء :  
( من الأسماء ما يعرف حده ( بالغة ) ومنه ما يعرف حده . ) (الشرع )

(١) هكذا : والأولى فتكون .

(٢) صون المطلق « بالوصفية » أنظر ص ٢١١

ومنه (١) ما يعرف حده بـ (العرف) .

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

• وتصور 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 الإمكان— إما إلى عينه وإما إلى نظيره - ولهذا يقال : الحد تارة يكون (للإسم) وتارة يكون (للمسمى) .

وأئمة المصنفين في صناعة الحدود على طريقة المنطقيين يعترفون — عند التحقيق — بهذا ، كما ذكر أبو حامد الغزالي في كتاب (معيان العلم) الذي صنفه في المنطق [ ٣٤ ص ] بعد أن قال : البحث النظري الجاري في الطالب إما أن يتجه إلى (تصور) أو إلى (تصديق) فالموصل إلى (التصور) يسمى (قولاً شارحاً) فمنه (حد) ومنه (رسم) والموصل إلى (التصديق) يسمى (حجة) فمنه (قياس) ومقه (استقراء) (٢) وغيره .

اعتراف  
الغزالي بأن  
فائدة الحد  
كفائدة الاسم

قال الغزالي : مضمون هذا الكتاب تعريف مبادئ القول الشارح (لما أريد تصويره (حداً) كان أو (رسماً) وتعريف مبادئ (الحجة) الموصلة إلى التصديق (قياساً) كان أو غيره مع التنبيه على شروط صحتها ومثار الغلط فيها .

قال : فإن قلت : كيف يجهل الإنسان العلم التصوري حتى يفتقر إلى (الحد)؟

(١) ذكر الناشر أنه وجد هكذا الأصل والصواب « ومنها » لعودة الضمير

على الأسماء .

(٢) انظر معيار العلم ص ٣٦ ، ٣٧ ط القاهرة سنة ١٣٤٦ هـ والسيوطي صون المنطق

قلنا : بأن يسمع الإنسان اسماً لا يعرف معناه كمن قال ( ما الخلاء ) ؟  
وما ( الملاء ؟ ) وما ( الشيطان ؟ ) وما ( العقار ؟ ) فيقال : العقار ( الحجر ) فإن  
لم يعرفه باسمه المعروف بفهمه بحدده فيقال : الحجر هو ( شراب مسكر معتصر  
من العنب ) فيحصل له علم تصوري بذات ( الحجر ) .

قلت : فقد بين أن فائدة الحدود من جنس فائدة الأسماء ، وأن ذلك  
كمن سمع اسماً لا يعرف معناه فيذكر له اسم [ أوضح من من الأول ] فإن  
لم يتصوره وإلا ذكر له الحد .

• وهذا مما يعترف به حذاقهم حتى قال معلمهم الثاني أبو نصر  
الفارابي (١) — وهو أعظم الفلاسفة كلاماً في المنطق وتناوبه — في كتابه  
( البرهان (٢) ) .

(١) هو أبو نصر محمد بن أوزاع بن طرخان نسبه إلى فاراب مدينة من بلاد الترك  
ولاية نهر سيجون كان أبوه قائد جيش . وكان هو فيلسوفاً كاملاً وإماماً فاضلاً قد أتقن العلوم  
الحكمية وبرع في العلوم الرياضية . مات بدمشق سنة ٣٣٩ هـ كان تلميذاً ليوحنا بن حيلان  
وإذا كان السكدي قد اعير فيلسوف العرب تميز الله عن أقرانه فإن الفارابي يعتبر فيلسوف  
المسلمين بالحقيقة . والرئيس ابن سينا بكتبه ترحم ويكلامه انتفع في تصانيفه من أشهر  
مؤلفاته :

١ — شرح كتاب البرهان لأرسطو .

٢ — كتاب شرائط البرهان .

٣ — كتاب شرائط اليقين ،

٤ — كتاب البرهان .

٥ — كتاب البرهان على وجه التعليق .

( راجع مجموعة فلسفة أبي نصر الفارابي — ومعجم البلدان لياقوت الحموي وابن خلكان :  
وفيات الأعيان والقاضي صاعد في طبقات الأمم وديبور : تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ١٢٧  
من الترجمة العربية ) .

(٢) مخطوط : منه نسخة بمكتبة مانشستر تحت رقم ٣٧٤ ب ولي طهران القهرست ج١  
رقم ٧ ولي الاسكوريال ( ٦١٢ من فهرست دار ليور ) .

ولوفيق الدين عبد اللطيف البغدادي « حواش على كتاب البرهان للفارابي » .

( راجع : مقدمة الدكتور عبد الرحمن بدوري لكتاب البرهان من موسوعة الشفاء  
لابن سينا ص ٣٥ وابن أبي أصيبعة ج٢ ص ٢١٢ وبروكلمان ج١ ص ٢٢٣ والفهرست  
ص ٤١٦ ( طبع بمصر ) .

ومعلوم أن الاسم لا يفيد بنفسه تصوير المسمى ، وإنما يفيد التمييز بينه وبين غيره . وأما تصور المسمى فتارة يتصوره الإنسان بذاته - بحسه الباطن أو الظاهر - وتارة يتصوره بتصور نظيره وهو أبعد ، فمن عرف عين ( الخمر ) إذا لم يعرف مسمى لفظ (العقار) قيل له : هو (الخمر) أو غيرها من الأسماء فعرّفها . ومن لم يعرف عين « الخمر » بحال عرف بنظيرها فقيل له : هو « شراب » فإذا تصور القدر المشترك بين النظيرين ذكر له ما يميزها ، فقيل « مسكر » . ولكن الكلام في تصويره لعنى « المسكر » كالكلام في تصويره لعنى « الخمر » . فإن لم يعرف عين « المسكر » [ص ٣٥] وإلا لم<sup>(١)</sup> يمكن تعريفه إلا بنظيره فيقال : هو « زوال العقل » وهذا جنس يشترك فيه « النوم » و ( الجنون ) و ( الاغماء ) و ( السكر ) فلا بد أن يميز ( السكر ) فيقال : ( زوال العقل بما يلتذ به ) . ثم ( اللذة ) لا بد أن يكون قد تصور جنسها بالأكل والشرب وغيرها .

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

وحقيقة الأمر أن الحد هو أن تصف الحدود بما تفصل به بينه وبين غيره . والصفات تفيد معرفة الموصوف خيرا و ( ليس الخبز كالعجين )<sup>(٢)</sup> ولا من عرف المشهود عليه بعينه كمن عرفه بصفته وحليته . فمن عرف المسمى بعينه كان الاسم مغنيا له عن الحد كما تقدم . ومن لم يعرفه بعينه لم يفده الحد ما يفيد الاسم لمن عرفه بعينه ، إذ الاسم هناك يدل على العين التي عرفها

(١) الأول حذف وإلا .

(٢) ذكر ابن تيمية هذا على أنه حديث في رسالة درجات اليقين في مجموعة الرسائل الكبرى ج ٢ من ١٥٩ طبعة صبيح وقد أخرجه الطبراني وابن حبان عن ابن عمر بهذا اللفظ مع زيادة فيه ، انظر مجمع الروايد ج ١ من ١٠٣ ط القاهرة .

بنفسها والحد لمن لم يعرف العين إنما يفيد معرفة (النوع) لا معرفة (العين) كما يتصور (اللذة) بشرب الخمر من لم يشربها قياساً على اللذة (بالخبز) و (اللحم) ومعلوم فرق ما بين (اللذتين) .

وليس مقصودنا أن فائدة الحدود أضعف مطلقاً<sup>(١)</sup> ، وإنما المقصود أنها من جنس فائدة الأسماء وأنها (مذكورة) لا (مصورة) أو (معرفة بالتسمية) مميزة (للمسمى) من غيره أو معرفة بالقياس .

اعتراف (ابن سينا) بأن من الأمور ما هو متصور بذاته .

وهكذا يقول حذاقهم في تحديد أمور كثيرة قد حدها غيرهم ، فيقولون لا يمكن تحديدها تحديد تعريف لماهياتها ، بل تحديد نبيذيه وتمييزه . كما قال ابن سينا في الشفاء<sup>(٢)</sup> . قال :

فنعول<sup>(٣)</sup> إن (الموجود) و (الشيء) و (الضروري) معانيها ترسم في النفس ارتساماً أولياً ، ليس ذلك الارتسام مما يحتاج أن يجلب [ص ٣٦] بأشياء هو أعرف منها .

• فإنه كما أنه في باب (التصديق) مبادئ أولية يقع التصديق بها

---

(١) عندما تعرض ابن تيمية لبيان دلالة الحد على المحدود قال : إن دلالة عليه من جلس دلالة الاسم على المسمى ، غاية ما في الأمر أن الاسم يدل على عين المسمى أما الحد فيدل على نظيره من ثم قد يفهم من جهة دلالة كل منهما على مدلوله أن ابن تيمية يريد أن يبين أن دلالة الحد على المحدود هي أضعف من دلالة الاسم على المسمى فقال رفاً لهذا التوهم : لكن ليس المقصود أن دلالة الحد أضعف من دلالة الاسم بل مقصودنا أن الحد يذكر بالمحدود — أي ينبه عليه — ويميزه كما هو الشأن في دلالة الاسم على المسمى .

(٢) موسوعة فلسفية كبرى كان للفارابي أثر كبير في هذه الموسوعة كما يقول ابن خلكان في وفيات الأعيان ج ٢ ص ١٠٠ ظلت مخطوطاتها موزعة بين مكتبات العالم إلى أن أخرجها حديثاً المجلس الأعلى للفنون تحت إشراف الأستاذ الدكتور إبراهيم مذكور .

(٣) سنقرن بين هذا النص وبين ١٠ جاء في كتاب الشفاء وسنقرن الشفاء بالحرف «تر» .

منادىء أولية  
في التصديقات

لذاتها وبكون التصديق لغيرها <sup>(١)</sup> بسببها . وإذا لم يخطر بالبال أو لم يفهم اللفظ الدال عليها لم يمكن التوصل إلى معرفة ما يعرف بها . وإذا لم يكن التعريف الذي يحاول إخطارها بالبال أو تفهيم ما يدل عليها من الألفاظ محاولاً لإفادة علم <sup>(٢)</sup> ما ليس في الغريزة ، بل منهباً على تفهيم ما يريده القائل أو يذهب إليه . وربما كان ذلك بأشياء هي في أنفسها <sup>(٣)</sup> أخفى من المراد تعريفه لكنها لعلة ما وعبارة ما صارت أعرف .

• كذلك في (التصورات) أشياء هي مبادئ للتصور هي متصورات لذاتها <sup>(٤)</sup> . وإذا أريد أن يدل عليه لم يكن ذلك بالحقيقة تعريفاً للجهول ، بل تنبيهاً وإخطاراً بالبال <sup>(٥)</sup> باسم العلامة .  
وربما <sup>(٦)</sup> كانت في نفسها أخفى منه ، لكنها لعلة ما وحال ما تكون أظهر لادلة .

• فإذا استعملت تلك العلامة نبهت النفس على إخطار ذلك المعنى بالبال من حيث أنه هو المراد ، لا غيره من غير أن تكون العلامة بالحقيقة معلمة إياه .

ولو كان كل تصور يحتاج إلى أن يسبقه تصور قبله لذهب الأمر إلى غير النهاية أو لدار .

وأولى الأشياء بأن تكون متصورة لأنفسها الأشياء العامة للأمر كلها ( كالموجود ) و ( الشيء ) و ( الواحد ) وغيره .

(١) شـ « بغيرها » .

(٢) شـ « علم ليس في الغريزة » بدون ما .

(٣) شـ « في نفسها » .

(٤) شـ « وهي متصورة لذواتها » .

(٥) شـ « باسم أو بعلامة » .

(٦) شـ « ربما » .



ولهذا ليس يمكن أن يبين شيء منها ببيان شيء أعرف منها .

• وكذلك من حاول أن يقول (١) فيها شيئاً وقع في اضطراب . كمن يقول : إن من حقيقة (الموجود) أن يكون (فاعلاً) أو منفعلاً وهذا (٢) وان كان ولا بد فن أقسام (الموجود) [٣٧ ص] و (الموجود) أعرف من (الفاعل) و (المنفعل) وجمهور الناس يتصورون حقيقة (الموجود) ولا يعرفون ألبيته أنه يجب أن يكون (فاعلاً) أو (منفِعلاً) وأنا إلى هذه الغاية تزييف تعريف الموجود لم يتضح لي ذلك إلا بقياس لا غير . فكيف يكون حال من يروم أن يعرف (٣) الشيء الظاهر بصفة له تحتاج إلى بيان حتى تثبت وجودها له ؟

• وكذلك قول من قال : إن (الشيء) هو (الذي يصح عنه الخبر) تزييف تعريف الشيء فإن (يصح) أخفى من الشيء و (الخبر) أخفى من (الشيء) فكيف يكون هذا تعريفاً (للشيء) ؟ وإنما تعرف (الصحة) ويعرف (الخبر) بعد أن يستعمل في بيان كل واحد منهما أنه (شيء) أو أنه (أمر) أو أنه (ما) أو أنه (الذي) وجميع ذلك كالمترادفات لاسم (الشيء) .  
فكيف يصح أن يعرف (الشيء) تعريفاً حقيقياً بما لا (٤) يعرف إلا به ؟

نعم ، ربما كان في ذلك وأمثاله تنبيه ما . وأما بالحقيقة فإنك إذا قلت : « إن الشيء هو ما يصح أن يخبر (٥) عنه » تكون كأنك قات « إن الشيء هو الشيء الذي (٦) يصح عنه الخبر » لأن معنى « ما » و « الذي »

(١) ش « ربما » . (٢) ش « وتلك » .

(٢) ش « أن يقوم » . (٣) ش « وهذا إن كان » بدون الواو .

(٣) ش « أن يعرف حال الشيء الظاهر » بزيادة حال .

(٤) ش « لم » . (٥) ش « الخبر » . (٦) ش « اتقى يصح الخبر عنه » .

و « الشيء » معنى واحد ، فتكون قد أخذت « الشيء » في حد « الشيء » .  
على أننا (١) لا ننكر أن يقع بهذا (٢) وما أشبهه - مع فساد مأخذه -  
تنبية بوجه ما على « الشيء » .

وتقول : إن معنى « الموجود » (٣) ومعنى « الشيء » متصوران في  
الأنفس وهما معنيان . و « الموجود » (٤) و « المثبت » و « المحصل » أسماء  
مترادفة على معنى واحد . ولا (٥) شك أن معناها قد حصل في نفس من يقرأ  
هذا الكتاب . (٦)

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

فصل في تحقيق « الواحد » و « الكثير » وإبانه أن « العدد » عرض .  
والذي يصعب علينا تحقيقه (٧) ماهية « الواحد » . وذلك أنا إذا قلنا :  
« إن الواحد » الذي لا ينقسم (٨) فقد قلنا « الواحد » الذي لا يتكرر  
ضرورة [ ص ٣٨ ] فأخذنا في بيان « الواحد » ، « الكثرة » وأما « الكثرة »  
فن الضرورة أن تحد بـ . « الواحد » لأن الواحد مبدأ الكثرة ومنه وجودها  
وماهيتها .

• ثم أي حد حددنا به « الكثرة » استعملنا فيه « الواحد »  
بالضرورة . فن ذلك ما نقول (٩) : « إن الكثرة هو المجتمع من وحدات » ؛

---

(١) ش « أما » . (٢) ش « أو ما يشبهه » (٣) ش « الوجود »  
(٤) ش « فالوجود » . (٥) ش « ولا شك في أن »  
(٦) انظر : الشفاء : الالهيات ج ١ ص ٢٩ تحقيق الأب فنواي وسعيد زايد ومراجعة  
وتقديم د. إبراهيم مدكور .  
(٧) ش بزيادة « الآن » .  
(٨) « إن الواحد هو الذي لا يتكرر ضرورة - بدون الذي لا ينقسم » .  
(٩) ش « ما نقول » .

فقد أخذنا «الوحدة» في حد «الكثرة». ثم عملنا شيئاً آخر وهو  
أنا أخذنا «المجتمع» في حدها و«المجتمع» يشبه أن يكون هو «الكثرة»  
نفسها .

وإذا قلنا «من الوحدات» أو «الوحدات»<sup>(١)</sup> أو «الآحاد» فقد  
أوردنا بدل لفظ «الجمع» هذا اللفظ ولا يفهم معناه ولا يعرف إلا  
«بالكثرة» .

وإذا قلنا : «إن الكثرة» ، «هي التي تعد بالواحد» فنكون قد  
أخذنا في حد «الكثرة» «الوحدة» ونكون أيضاً أخذنا<sup>(٢)</sup> في حدها  
«العدد»<sup>(٣)</sup> و«التقدير» وذلك إنما يفهم «بالكثرة» أيضاً .

فما أغنى<sup>(٤)</sup> علينا أن نقول في هذا الباب شيئاً يمتد به لكنه يشبه أن  
تكون «الكثرة» أيضاً أعرف عند تخيلنا<sup>(٥)</sup> ، ويشبه أن تكون  
«الوحدة» و«الكثرة» من الأمور التي تتصورها بدياً . فذكر<sup>(٦)</sup>  
(الكثرة) تتخيلها أولاً و(الوحدة) نعملها من غير مبدأ لتصورها<sup>(٧)</sup> . ثم<sup>(٨)</sup>  
إن كان ولا بد تخيالي . ثم<sup>(٩)</sup> تعريفنا (الكثرة بالوحدة) تعريفاً عقلياً .  
وهناك نأخذ<sup>(١٠)</sup> الوحدة متصورة بذاتها .

ومن أوائل التصور يكون<sup>(١١)</sup> تعريفنا (الوحدة) (بالكثرة)  
تنبيهاً يستعمل فيه المذهب الخيالي النومي<sup>(١٢)</sup> إلى معقول عندنا ،

(١) ش «الوحدات» . (٢) ش «قد أخذنا» .

(٣) ش «المد» . (٤) ش «أحسر» ،

(٥) ش زيادة «والوحدة أعرف عند عقولنا» . (٦) ش «لكن» .

(٧) ش زيادة «عقل» . (٨) ش «بل» . (٩) ش «ثم يكون» .

(١٠) ش «تؤخذ» . (١١) ش «ويكون» .

(١٢) ش «النومي» وهو الأصح .

لا يتصور (١) حاضرا في الذهن .

• فإذا قالوا : ( إن الوحدة هي الشيء الذي ليست (٢) فيه كثرة )  
دلوا على أن المراد بهذه اللفظة الشيء المعقول عندنا بدياً الذي يقابل هذا  
الآخر وليس (٣) هو فينبه عليه بسلب هذا عنه .

والمعجب من [ ٣٩ ص ] يحدد (٤) (العدد) ويقول (٥) : ( إن العدد  
كثرة مؤلفة من وحدة أو (آحاد) . و (الكثرة) نفس (العدد) ليس  
كالجنس للعدد وحقيقة (الكثرة) أنها (مؤلفة من وحدات) . فقولهم  
( إن الكثرة مؤلفة من وحدات كقولهم إن الكثرة كثرة ) فإن  
الكثرة ليس إلا اسماً للمؤلف من الوحدات ) .

فإن قال قائل : « إن الكثرة قد تؤلف من أشياء غير الوحدات مثل  
الناس والدواب » . فنقول : إنه كما أن هذه الأشياء ليست « كثرات » (٦)  
بل أشياء موضوعة للكثرة (٧) وكما أن تلك الأشياء هي « وحدات » (٨)  
لا « وحدات » فكذلك هي « كثرة » لا « كثرة » . والذين يحسبون أنهم  
إذا قالوا : « إن العدد كمية منفصلة ذات ترتيب » فقد تخلصوا من هذا فما  
تخلصوا ؛ فإن « الكمية » محجوج (٩) تصورها للنفس إلى أن تعرف (بالجزء)  
أو (القسمة) (١٠) أو (المساواة) . أما (الجزء) و (القسمة) فإنما يمكن  
تصورها (١١) (بالكثرة) (١٢) وأما (المساواة) فإن (الكمية) أعرف منها

---

(١) ش « لا تصوره حاضرا » .  
(٢) ش « ليس »  
(٣) ش « أو ليس هو » .  
(٤) ش « يحدد » .  
(٥) ش « يقول » .  
(٦) ش « وحدات » .  
(٧) ش « لوحدات » بعدها كذلك أيضاً ليست هي بكثرة بل أشياء موضوعة للكثرة  
(٨) ش « وحدات » . (٩) ش « محجوج » . (١٠) ش « والقسمة » .  
(١١) ش « تصورها » . (١٢) ش « بالكمية » .

عند العقل الصريح لأن ( المساواة ) من الأعراض الخاصة ( بالكمية ) التي يجب أن تؤخذ في حدها ( الكمية ) . فيقال ( إن المساواة هي اتحاد في الكمية ) . و ( الترتيب ) الذي أخذ في حد العدد أيضاً هو مما لا يفهم إلا بعد فهم ( العدد ) .

• فيجب أن يعلم أن هذه كلها تنبيهات مثل التنبيه (١) بالأمثلة والأسماء من تنبيهات حسب المترادفة . فإن (٢) هذه المعاني متصورة كلها أو بعضها لذواتها ، وإنما يدل عليها بهذه الأشياء لينبه عليها ويميز فقط (٣) .

• قلت : فهذا الكلام الذي ذكره ابن سينا هنا قد تلقوه عنه بالقبول كما يذكر مثل ذلك أبو حامد ، والرازي والسهروردي (٤) وغيرهم .

نتيجة اعترافهم • فيقال : هذا الذي ذكره في حدود هذه [ ٤٠ ص ] الأمور هو موجود في سائر مايرومون بيانه بحدودهم عند التدبر والتأمل . لكن منها ما هو بين لكل أحد كالأمور العامة ؛ ومنها ما هو بين لبعض الناس كما يعرف أهل الصناعات والمقالات أموراً لا يعرفها غيرهم .

(١) ش « التنبيهات » . (٢) ش « وأن » .

(٣) إل هنا انتهى كلام ابن سينا ( راجع الشفاء : الالهيات ج ١ ص ١٠٤ ) .

(٤) ( ٥٤٩ - ٥٥٨٧ ، ١١٥٤ - ١١٩١ م ) يحيى بن حيش بن أميرك السهروردي الشافعي ( شهاب الدين أبو الفتوح ) حكيم صوفي متكلم فقيه أصولي ، أديب شاعر ولد في سهرورد من قرى زنجان في العراق الجبلي ونشأ بالمرأة وهاشم بأصفهان ثم بغداد ثم جلب أتهم بالانحلال في العقيدة فأفتى العلماء بإباحة دمه فسجنه الملك الظاهر غازي حتى قتل خنقا في قلعة حلب ، من أشهر تصانيفه : التلويحات في الحكمة ، التنقيحات في أصول الفقه - حكمة الاشراق - هياكل النور في الحكمة - الألواح المادية .

( راجع : الاسنوي : طبقات الشافعية ص ١٦٣ واقهي سير النبلاء ج ١٣ ص ٤٨٠ ، ٤٩٠ وابن خلكان وفيات الأعيان ج ٢ ص ٣٤٥ ، ٣٤٨ ) .

فحدودها بالنسبة إلى هؤلاء كحدود تلك الأمور التي يعم عليها بالنسبة إلى العموم .

وأما الأمور التي تخفى فمجرد الحدود لا تفيد تعريف حقيقتها بعينها ، وإنما تفيد تمييزها ونوعا من التعريف الشبهى <sup>(١)</sup> .

وهذا يتبين بتقرير قاعدة في ذلك فنقول :

التحقيق السديد في مسألة التحديد

القول في جواب ( ما هو ؟ ) المطلوب تعريفه بالحد هو جواب لقول سائل قال ( ما كذا ) ؟ كما يقول ما ( الخمر ؟ ) أو ما ( الإنسان ؟ ) أو ما ( الثلج ؟ ) .

فهذا الاسم المستفهم عنه المذكور في السؤال ، إما أن يكون السائل غير عالم بمسماه وإما أن يكون عالما بمسماه .

(١) والحصل ما ذكره ابن تيمية في هذا البحث : أن ابن سينا ذكر في الشفاء أن هناك أموراً كثيرة لا يمكن تحديدها تحديداً تعريف لما هياتها ؛ بل تحديداً تنبيه و تمييز ، وذلك كالأمر العامة مثل الموجود ، والشيء ، وما إلى ذلك ، وأبان أن هذه الأمور وأشكالها إنما هي متصورات لتاتها . فإذا أريد أن يدل عليها كان ذلك تنبيهاً وإخطاراً .

وهذا الكلام الذي ذكره ابن سينا قد تلقوه عنه بالقبول . من ثم يقال : إن التي ذكره في حدود هذه الأمور من أنها لتنبهات ، وليست تعريفات لما هو محمول هو موجود في غيرها ، أي أن غيرها أيضاً متصور لتاته ؛ فإن حد كان ذلك الحد تنبيهاً وإخطاراً .

غاية ما في الباب أن الأمور إما أن تكون ظاهرة لكل أحد كالأمر العامة ، والحدود في مثل هذه باعترافهم لتنبيه .

وإما أن تكون ظاهرة لبعض الناس كالأمر الصناعية والاصطلاحية بالنسبة لأهل الصناعات والاصطلاحات ، وهذه الأمور بالنسبة لأهل الصناعات والاصطلاحات إن حدث فيكون حدداً أيضاً لتنبيه والإخطار لتعريف .

وإما أن تكون الأمور خفية بالنسبة لبعض الناس ، وهذه أيضاً لا تفيد حدودها تعريف حقيقتها بل تفيد تمييزها .

مطلوب السائل المتصور للمعنى الجاهل بدلالة اللفظ عاينه

فالأول كالسائل عن اسم في غير لفته ، أو عن اسم غريب في لفته ، أو عن اسم معروف في لفته . لكن مقصوده تحديد مسماه . مثل العربي إذا سأل عن معانى الأسماء الأعجمية ، والعجمي إذا سأل عن معانى الأسماء العربية ، وبعض الأعاجم إذا سأل بعضاً عن معانى الأسماء التى تكون فى لغة المستول دون السائل وهذا هو ( الترجمة ) .

### الترجمة وأحكامها

فالمترجم لابد أن يعرف 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 [ ٤١ ص ] وما تضمنته من الأشخاص ، سواء كانت مسمياتها أعياناً أو معانى .

والترجمة تكون ( للمفردات ) ( وللأقسام المؤلف التام ) :

• وإن كان كثيراً من الترجمة لا يأتى بحقيقة المعنى التى فى تلك اللغة بل بما يقاربه ، لأن تلك المعانى قد لا تكون لها فى اللغة الأخرى ألفاظ تطابقها على الحقيقة ، لا سيما لغة العرب فإن ترجمتها فى الغالب تهريب :

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

غريب القرآن  
وتفسيره من  
هذا الباب

• وهذا الحدوم متفقون على أنه من ( الحدود اللفظية ) مع أن هذا الترجمة من الحدود اللفظية هو الذى يحتاج اليه فى اقراء العلوم المصنفة ، بل فى قراءة جميع الكتب ، بل فى جميع أنواع المخاطبات ؛ فإن من قرأ كتب النحو والطب أو غيرها لابد أن يعرف مراد أصحابها بتلك الأسماء ويعرف مرادهم بالكلام المؤلف . وكذلك من قرأ كتب الفقه والكلام والفاسفة وغير ذلك .

### معرفة الحدود الشرعية من الدين

وهذه الحدود معرفتها من الدين ، فى كل لفظ هو فى 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 : ( الأعراب أشد كفراً ونفاقاً وأجدر ألا يعلموا حدود ما أنزل الله على رسوله (١) .

• والذى أنزله على رسوله فيه ما قد يكون الاسم غريباً بالنسبة الى المتعم [ ٤٢ ص ] كلفظ ( ضيزى ) (٢) و ( قسورة ) (٣) و ( عسوس ) (٤) وأمثال ذلك .

وقد يكون مشهوراً لكن لا يعلم حده بل يعلم معناه على سبيل الإجمال ، كاسم ( الصلاة ) و ( الزكاة ) و ( الصيام ) و ( الحج ) ، فإن هذه وان كان جمهور المخاطبين يعلمون معناها على سبيل الإجمال فلا يعلمون مسماها على تحديد الأسماء الشرعية

(١) سورة التوبة ٩ : ٩٧

(٢) سورة النجم ٥٣ : ٢٢ قوله تعالى « تلك إذن قسمة ضيزى بمعنى جائرة »

(٣) من سورة المذثر ٧٤ : ٥١ من قوله تعالى « فرت من قسورة وهو الأسد وقيل الرأى من التسر وهو الغلبة ،

(٤) من سورة التكوير ٨١ : ١٧ من قوله تعالى « والبلبل إذا عسوس » أى أدير.



سبيل التحديد الجامع المانع إلا من جهة الرسول صلى الله عليه وسلم . وهي التي يقال لها ( الأسماء الشرعية ) .

﴿ كما إذا قيل : ( صلاة الجنازة ) و ( سجدتا السهو ) و ( سجود الشكر ) و ( الطواف ) هل تدخل في مسمى ( الصلاة ) في قوله صل الله عليه وسلم ( مفتاح الصلاة الطهور ، وتحريمها التكبير وتحليلها التسليم )<sup>(١)</sup> ؟

فقيل . كل ذلك ( صلاة ) تجب لها ( الطهارة ) وقيل لا تجب ( الطهارة ) لشيء من ذلك وقيل تجب لما تحريمه التكبير وتحليله التسليم ، كصلاة الجنازة وسجدتي السهو دون الطواف وسجود التلاوة ﴿ .

وكذلك اسم ( الحجر ) و ( الربا ) و ( الميسر ) ونحو ذلك . تعلم أشياء من مسمياتها ومنها ما لا يعلم إلا ببيان آخر فإنه قد يكون الشيء داخلا في اسم ( الربا ) و ( الميسر ) والإنسان لا يعلم ذلك إلا بدليل يدل على ذلك . شرعى أو غيره .

• ومن هذا قول النبي صلى الله عليه وسلم لما سئل عن حد ( الغيبة ) حد الغيبة فقال . ( ذكرك أخاك بما يكره ) فقال له ( أرأيت إن كان في أخى ما أقول ؟ فقال ( إن كان فيه ما تقول فقد اغتبتته ، وإن لم يكن فيه ما تقول فقد بهتته )<sup>(٢)</sup> .

---

(١) أخرجه الشافعى وأحمد والبخاري وأصحاب السنن إلا النسائي وصحة الحاكم من حديث علي بن أبي طالب .

(٢) أخرجه مسلم في الأدب من أبي هريرة وكذلك أصحاب السنن ولفظه : « أتدرون ما الغيبة ؟ وفي رواية قيل يا رسول الله ما الغيبة ؟ - الحديث والبهتان الكذب العظيم .

وكذلك قوله لما قال . ( لا يدخل الجنة من في قلبه مثقال ذرة من كبر ) . فقال رجل . يا رسول الله ! الرجل يحب أن يكون ثوبه حسنا ، وفعله حسناً ، أفمن الكبر ذلك ؟ فقال . ( لا ، الكبر بطر الحق ، وغبط الناس <sup>(١)</sup> ) .

﴿ وكذلك لما قيل له ما ( الإسلام ؟ ) وما ( الإيمان ؟ ) وما ( الاحسان ) <sup>(٢)</sup> ؟ ) ولما سئل عن أشياء . ( أهي من الخمر <sup>(٣)</sup> ؟ ) وغير ذلك ﴾ .

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

---

(١) أخرجه مسلم في الإيمان والترمذي في البر والصلة ببعض زيادة ونقصان وغمط الناس : احتقارهم .

(٢) هو حديث جبريل المشهور الذي أخرجه الشيخان في الإيمان من حديث أبي هريرة وكذلك النسائي وابن ماجه وتفرد مسلم عن البخاري بإخراجه عن عمر بن الخطاب كما أخرجه أصحاب السنن وقد روى بأكثر من وجه .

(٣) كما في حديث أبي موسى الأشعري : سألت النبي صلى الله عليه وسلم عن شرب من المسل فقال : « ذلك التبع » . قلت : ومن السمير والتدرة ؟ فقال : « ذلك المزرة » ثم قال : « أخير قومك أن كل مسكر حرام » رواه أبو داود في الأشربة وأخرجه البخاري ومسلم بعونه وعن عائشة من وجه آخر ، أخرجه الشيخان وأصحاب السنن .

## أقسام الحدود اللفظية

• وهذا الذي يقال له ( حد بحسب الاسم ) والمقول في جواب ( ماهو؟ )

من هذا النوع .

• وقد يكون اسماً مرادفاً ، وقد يكون مكافئاً غير مرادف ، بحيث الجواب باسم  
يدل على الذات مع صفة أخرى. كما إذا قال [ ٤٣ ص ] ( ما الصراط المستقيم؟ ) مرادف أو  
فقال : هو (الإسلام) و( اتباع القرآن ) أو ( طاعة الله ورسوله ) و( العلم النافع  
مكاليه  
والعمل الصالح ) أو ( ما الصارم؟ ) فقيل : هو ( المهند ) . وما أشبه ذلك .

• وقد يكون الجواب بـ ( المثل ) . كما إذا سئل عن لفظ ( الخبز ) الجواب بالمال  
ورأى ( رغيفاً ) فقال : ( هذا ) فإن معرفة ( الشخص ) يعرف منه  
( النوع ) .

• وإذا سئل عن ( المقتصد ) و ( السابق ) و ( الظالم<sup>(١)</sup> ) . فقال : تمثيل المقتصد  
والسابق  
والظالم  
( المقتصد ) الذي يصلى الزبينة في وقتها ولا يزيد ؛ و ( الظالم ) الذي يؤخرها  
عن الوقت ؛ و ( السابق ) الذي يصلبها في أول الوقت ويزيد عليها النوافل  
الراتبة ؛ ونحو ذلك من التفسير الذي هو تمثيل يفيد تعريف المسمى ( بالمثل )  
لإخطاره بالبال ، لا لأن السائل لم يكن يعرف المصلى في أول الوقت وفي أثنائه  
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<sup>(٢)</sup> ) .

(١) إشارة إلى ما جاء في سورة « طهر » ٣٥ : في قوله تعالى « ... فمنهم ظالم  
لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات ياذن الله ذلك هو الفضل الكبير آية ٣٢  
(٢) تنقسم الحدود اللفظية من حيث الدلالة على المعنى إلى ما يأتي :

ثم إن معرفة حدود هذه الأسماء في الغالب تحصل بغير سؤال لمن يباشر المتخاطبين بتلك اللغة، أو يقرأ كتبهم؛ فإن معرفة معاني اللغات تقع كذلك. وهذه الحدود قد يظن بعض الناس أنها حدود لغوية يكفى في معرفتها العلم باللغة والكتب المصنفة في اللغة، وكتب الترجمة، وليس كذلك على الإطلاق.

الأسماء الشرعية  
ثلاثة أصناف

• بل الأسماء المذكورة في الكتاب والسنة ثلاثة أصناف :

(أ) منها ما يعرف حده (بالغة) كالشمس والقمر والكوكب ونحو ذلك .

(ب) ومنها ما لا يعرف إلا (بالشرع) كأسماء الواجبات [ ٤٤ ص ] الشرعية والمحرمات الشرعية ، كالصلاة والحج والربا .

(ج) ومنها ما يعرف (بالعرف) العادى - وهو الخطاب باللفظ - كاسم النكاح ، والبيع والقبض . وغير ذلك . هذا في معرفة حدودها التي هي مسمياتها على العموم .

---

= (أ) قد يعرف اللفظ بلفظ مرادب أوضح في الدلالة على معناه .  
(ب) وقد يعرف بلفظ يؤدي معنى العرف وزيادة كما إذا قيل : ما الصراط المستقيم قيل : هو الإسلام واتباع القرآن ، أو طاعة الله ورسوله ، والعلم النافع والعمل الصالح .  
(ج) وقد يكون تعريف اللفظ بالمال كما إذا سئل عن لفظ الهبز ، فكان الجواب هو هذا مشيراً إلى رعيه .

وتنقسم باعتبار المصطلحين عليها إلى لغوية ، وإلى شرعية ، وإلى عرفية .

## ( الاجتهاد ) و ( التأويل )

وأما معرفة دخول الأعيان الموجودة في هذه الأسماء والألفاظ ، فهذا قد يكون ظاهراً ، وقد يكون خفياً يحتاج إلى ( اجتهاد<sup>(١)</sup> ) . وهذا هو ( التأويل ) في لفظ الشارع الذي يتفاضل الفقهاء وغيرهم فيه . فإنهم قد استركوا في حفظ الألفاظ الشرعية بما فيها من الأسماء أو حفظ كلام الفقهاء ، أو النحاة أو الأطباء وغيرهم . ثم يتفاضلون بأن يسبق أحدهم إلى أن يعرف أن هذا المعين الموجود هو المراد ، أو مراد بهذا الاسم ، كما يسبق الفقيه الفاضل إلى حادثة فينزل عليها كلام الشارع أو كلام الفقهاء . وكذلك الطبيب يسبق إلى مرض لشخص معين فينزل عليه كلام الأطباء . إذ الكتب والكلام المنقول عن الأنبياء والعلماء إنما هو مطلق بذكر الأشياء بصفاتهما وعلاماتهما ، فلا بد أن يعرف أن هذا المعين هو ذلك .

● وإذا كان خفياً فقد يسهيه بعض الناس (تحقيق المناط<sup>(٢)</sup>) فإن الشارع تحقيق المناط قد ناط الحكم بوصف كما ناط ( قبول الشهادة ) بكونه ذا عدل ، وكما ناط ( العشرة المأمور بها ) بكونها بالمعروف ، وكما ناط النفقة الواجبة بالمعروف وكما ناط ( الاستقبال في الصلاة بالتوجه شطر المسجد الحرام ) ، يبقى النظر في

---

(١) الأسماء الاصطلاحية تختلف معرفة دخول الأفراد المينة في سمياتها ، فقد يكون دخول فرد معين في سمياتها طاهراً كدخول صلاة الطهر في الصلاة المأمور بها شرعاً وقد يكون دخول الأعيان الموجودة في سميات الأسماء خفياً .

(٢) اجتهاد المجهد في تعرف علة الحكم يسمى عند الأصوليين « المناط » والاجتهاد في تعيين العلة المؤثرة في الحكم إذا كانت هناك أوصاف متعددة لا يتبين أحدها ابتداء هو ما يطلق عليه « تحقيق المناط » .

( انظر الشيخ محمد الحصري . أصول الفقه ص ٣٦٥ ط للطبعة التجارية سنة ١٩٦٢ م )

هذا المعين هل هو (شطر [ ٤٥ ص ] المسجد الحرام) وهل هذا الشخص (ذو عدل) وهل هذه النفقة (نفقة بالمعروف) وأمثال ذلك لا بد فيه من نظر خاص ، لا يعلم ذلك بمجرد الاسم .

● وقد يكون (الاجتهاد) في دخول بعض (الأنواع) في مسمى ذلك الاسم ، كدخول الأشربة المسكرة من غير العنب والنخل في مسمى (الخمر) ودخول (الشطرنج) و (الترد) ونحوهما في مسمى (الميسر) ودخول (السبق) بغير محلل) في سباق الخيل و (رمى النشاب) في ذلك ودخول (الرمل) ونحوه في الصعيد المذكور في قوله تعالى : (فتيمموا صعيدا طيباً<sup>(١)</sup>) ودخول من خرج منه منى [ فاسد<sup>(٢)</sup> ] في قوله: وان كنتم جنباً فاطهروا<sup>(٣)</sup> ودخول (الساعد) في قوله : فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه<sup>(٤)</sup>، ودخول البياض الذي بين العذار والأذن في قوله : فاغسلوا وجوهكم<sup>(٥)</sup> ودخول (الماء المتغير بالطهارات) أو (ما وقعت به نجاسة ولم يغيره) في قوله : فلم تجدوا ماء<sup>(٦)</sup> ، ودخول المائع الذي لم يغيره ما مات فيه ، في الطيبات أو الخبائث ودخول (سارق الأموال الرطبة) في قوله: (والسارق والسارقة<sup>(٧)</sup>)

معرفة دخول  
بعض الأنواع  
في مسمياتها

#### (١) سورة المائدة : ٥ : ٦

(٢) ذكر الناشر في جدول التصويبات أن هذه الكلمة تشبه كلمة « فابتل » وهو الأصح . ولله يشير إلى ما أخرج أبو داود في كتاب الطهارة عن عائشة رضي الله عنها قالت: سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن الرجل يجد البلل ولا يذكر احتلاماً قال : يشتمل ومن الرجل قد احتلم ولا يجد البلل قال : لا غسل .

#### (٣) سورة المائدة : ٥ : ٦

(٤) نفس الآية .

(٥) نفس الآية .

(٦) نفس الآية .

#### (٧) سورة المائدة : ٥ : ٣٨

ودخول « النباش » في ذلك ، ودخول « الحافقة بما يلزم الله » في قسمي الأيمان  
ودخول بنات البنات والجسديات في قوله : حرمت عليكم أمهاتكم  
وبناتكم<sup>(١)</sup> ..

ومثل هذا « الاجتهاد » متفق عليه بين المسلمين ممن يثبت « القياس »  
ومن ينفيه<sup>(٢)</sup> ؛ فإن بعض الجهال بظن أن من نفي ( القياس ) يكتفيه في معرفة  
مراد الشارع بمجرد العلم ( باللغة ) وهذا غلط عظيم جداً .

أوجه  
التفسير  
الأربع  
ولهذا قال ابن عباس : ( التفسير على أربعة أوجه : تفسير تعرفه  
العرب من كلامها ، وتفسير لا يعذر أحد بجهالته ، وتفسير يعلمه العلماء ،  
وتفسير لا يعلمه إلا الله )<sup>(٣)</sup> .

والتفسير الذي يعلمه العلماء يتضمن الأنواع التي لا تعلم بمجرد ( اللغة )  
( كالأسماء الشرعية ) ويتضمن أعيان السميات وأنواعها ، التي يفتقر دخولها  
في السمي إلى ( اجتهاد ) العلماء .

### [ فصل ]

ثم إن هذا الاسم المستول عنه الذي لا يعلم السائل معناه إذا أجب عنه  
بما يقال في جواب ( ما هو ؟ ) ينقسم حال للسائل إلى نوعين :  
أحدهما : أن يكون قد تصور المعنى بغير ذلك اللفظ [ ٤٦ ص ] ولكن  
لم يعرف أنه يعني بذلك اللفظ . فهذا لا يفتقر إلا إلى ( ترجمة ) اللفظ كالمعاني

(١) سورة النساء : ٤ : ٧٤ .

(٢) انظر ابن حزم : ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتلليل  
تحقيق سعيد الأفغاني ط جامعة دمشق سنة ١٣٧٩ هـ ص ١٢

(٣) انظر مقدمة أصول التفسير للمصنف ط دمشق سنة ١٩٢٦ م وابن تيمية للشيخ  
أبي زهرة ص ٢٢١ وانظر أيضاً للمصنف : تفسير سورة الأخراس ص ١٢٦

المشهورة عند الناس من الأعيان والصفات والأفعال ، كالتحيز والماء والأكل والشرب ، والبياض والسواد والطول والقصر والحركة والسكون ونحو ذلك .

مطلوب السائل الغير متصور للمعنى ، الجاهل باسمه .

والثانى : أن يكون غير متصور للمعنى كما أنه غير عالم بدلالة اللفظ عليه . وهذا يحتاج إلى شيئين :

( ا ) إلى ترجمة اللفظ وتصوير المعنى .

( ب ) وإلى حد ( الاسم ) ( والمسمى ) .

وهذا ميل من يسأل عن لفظ ( الثلج ) وهو لم يره قط أو يسأل عن اسم نوع من الفاكهة أو الحيوان الذى لم يره أو لم يكن فى بلاده أو يسأل عن اسم ( المسجد ) و ( الصلاة ) و ( الحج ) وكان حديث عهد بالإسلام لم يتصور هذه المعانى ، أو يسأل عن اسم نوع من الأطعمة والأشربة التى لا يعرفها ، أو اسم نوع من أنواع الثياب والمسكن التى لا يعرفها .

وبالجملة فكل ما لا يعرف الشخص من الأعيان والأفعال والصور إذا سمع اسمه إما فى كلام الشارع أو كلام العاماء أو كلام بعض الناس ، فإنه إذا كان ذلك المعنى هو لم يتصوره ولاله فى لغته لفظ فهنا لا يمكن تعريفه إياه بمجرد ( ترجمة ) اللفظ ، بل الطريق فى تعريفه إياه إما ( التعيين ) وإما ( الصفة ) .

● وأما (١) (التعيين) فإنه بحضور الشيء المسمى ليراه ان كان مما يرى ،

تعريف المسمى  
بالتعيين

(١) هكذا والصحيح « فأما » لأن الأول سد لما التى لتفريع يكون مقرونا بالفاء كقوله تعالى « فأما الزبد فيذهب جفاء وأما ما ينفع الناس فيمكث فى الأرض » .



أو يذوقه أو يلمسه ونحو ذلك بحيث يعرف المسمى كما عرفه [٤٧ ص] المتكلمون بذلك الاسم .

فإذا رأى ( الثلج ) وذاقه ورأى الفاكهة أو الطيبخ أو الحلوى وذاقه أو رأى الحيوان الذى لم يألفه أو رأى العبادات أو الأعمال التى لم يكن يعرفها فحينئذ يتصورها وبتصور اسمها كما تصورها أهل اللغة . وهم على قسمين .

(١) منهم من علم ذلك بالمشاهدة ولم يذق حقيقته . (ب) ومنهم من يكون قد ذاقه<sup>(١)</sup> .

تعريف  
المسمى  
بالصفة

وأما الطريق الثانى ، وهو أن يوصف له ذلك . والوصف قد يقوم مقام العيان ، كما قال النبى صلى الله عليه وسلم « لا تنعت المرأة المرأة زوجها حتى كأنه ينظر إليها »<sup>(٢)</sup> .

(١) إذا كان السائل غير متصور للمعنى ، كما أنه غير عالم بدلالة اللفظ عليه ، فهو والحالة هذه يحتاج إلى شبيئين :

أ — إلى ترجمة اللفظ .

ب — إلى تعريف المعنى .

وطريق التعريف للمعنى عند ابن تيمية هو : إما التعمين ، وإما الصفة . والمراد بالتعمين أن يكون الشيء المسمى حاضرا لبراء السائل إن كان ، ما يرى كرويته للحيوان الذى لم يألفه ، ورويته للعبادات والأعمال التى لم يكن يعرفها ويصل بذلك إلى الدرجة التى بسميها ابن تيمية ( عين اليقين ) .

أو يذوق السائل أو يلمس الشيء المسمى كما إذا ذاق العاكبة أو الحلوى وبذلك يصل إلى الدرجة التى بسميها ابن تيمية ( حق اليقين ) راجع رسالة المصنف درجات اليقين فى مجموعة الرسائل الكبرى ج٢ ص ١٥٩ ط صحيح .

(٢) أخرجه البخارى وأبو داود والترمذى وغيرهم عن عبد الله بن مسعود بلفظ « لا تبشر المرأة المرأة فتعتها زوجها كأنه ينظر إليها ،

ولهذا جاز عند جمهور العلماء بيع الأعيان الغائبة « بالصفة » (١) .  
هذا مع أن الموصوف شخص . وأما وصف الأنواع فأسهل .

ولهذا ، كان التعريف « بالوصف » هو التعريف « بالحد » فإنه لا بد أن  
يذكر من الصفات ما يميز الموصوف والحدود من غيره . بحيث يجمع أفراد  
وأجزاء ويمنع أن يدخل فيه ما ليس منه . وهي في الحقيقة تعريف « بالقياس »  
« والتشثيل » إذ الشيء لا يتصور إلا بنفسه أو بنظيره .

وبيان ذلك أنه يذكر من الصفات المشتركة بينه وبين غيره ما يكون مميزاً  
لنوعه . فكل صفة من تلك الصفات إما تدل على القدر المشترك بينه وبين  
غيره من النوع مثلاً . والقدر المشترك [٤٨ ص] إنما يفيد المعرفة للعين « بالمثال » ،  
لا يفيد معرفة العين المختصة ، إذ الدال على ما به الاشتراك لا يدل على ما به  
الامتياز ، لكن يكون مجموع الصفات مميزاً له تمييز « بتشثيل » لا تمييز « تعين » ،  
فإن غير نوعه لا تجتمع له تلك الصفات وهو نفسه لا يميز إلا بما يخصه (٢) .  
فالحد يفيد « الدلالة عليه » لا « تعريف عينه » بمنزلة من يقال له « فلان

---

(١) الطريق الثاني وهو : طريق وصف المشوول عنه ، فابن تيمية يرى أن الوصف  
قد يقوم مقام البيان ويؤيد ذلك قوله ( س ) : لا تمت المرأة المرأة لزوجها حتى كأنه  
ينظر إليها .

(٢) والتعريف بالوصف لا بد أن يشتمل على ما يميز الحدود والموصوف غيره بحيث  
يكون جامعاً لأفراد الموصوف ، مانعاً من دخول غير أفراد فيه .  
وهو في الحقيقة تعرف بالقياس إلى غيره ، وبالتشثيل له بصفاته ؛ وذلك لأن التعريف  
بالوصف مشتمل على صفات مشتركة بين الحدود وبين غيره وتكون الصفات المشتركة بمثلها  
مميزة لنوع الحدود عن غيره .

فالصفة الدالة على القدر المشترك تفيد المعرفة للعين بالمثال ، ولا تفيد معرفة العين المختصة  
لأن ما به الاشتراك لا يدل على ما به الامتياز ، غير أن مجموع الصفات تكون مميزة للحدود  
تمييزاً تشبيهاً لا تمييزاً تعيناً ، لأن غير نوع الحدود لا تجتمع له تلك الصفات .

في هذه الدار « — يدل عليه قيل أن يراه — وهو قد يصور المشترك بينه وبين غيره بدون هذه الدلالة .

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

ثم قد يكون المختص صفة واحدة ، وقد يكون الاختصاص بمجموع الصفتين .

ولو عرف المستمع الوصف الذي يخصه كان قد تصوره « بعينه » فيكون هو 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 » فاللفظ « الشراب » جنس « للخمر » يدخل فيه ( الخمر ) وغيرها من الأشربة ، وهذا واضح . وكذلك لفظ ( المسكر ) الذي يظن أنه ( فصل ) مختص ( بالخمر ) وهو في الحقيقة [ ٤٩ ] ( جنس ) فيه يشترك ( الشراب ) وغيره ؛ فإن لفظ ( المسكر ) ومعناه لا يختص ( بالشراب ) بل قد يكون ( بطعام ) وقد يحصل ( السكر ) بغير طعام وشراب . فحينئذ فلا فرق بين أن يقول : ( هو المسكر من الأشربة ) أو ( ما اجتمع فيه الشرب والسكر ) أو يقول ( الشراب المسكر ) . وإنما هو كما يقول ( ثوب خز ) ( وباب حديد ) ورجل طويل أو قصير ؛ فإن الرجل أعم من ( الطويل ) و( الطويل ) أعم من ( الرجل ) ولكن باجتماع هذين يتميز .

( م ١٠ - الرد على المنطقيين )

وكذلك قولهم في حد «الإنسان» : هو «الحيوان الناطق». فلما نقضوا عليهم « بالملك » زاد المتأخرون ( المائت ) . وهى زيادة فاسدة ؛ فإن كونه مائتاً ليس بوصف ذاتى له ، إذ يمكن تصور «الإنسان» مع عدم خطور موته بالبال ، بل ولا هو صفة « لازمة » فضلاً عن أن تكون « ذاتية » فإن « الإنسان » فى الآخرة هو ( إنسان كامل ) وهو ( حى أبداً ) .

وهب أن من الناس من يشك فى ذلك أو يكذب به أليس هو مما يمكن تصوره فى العقل ؟ فإذا قدر ( الإنسان ) على الحال الذى أخبرت به الرسل - عليهم السلام - أليس هو ( إنساناً كاملاً ) ( وهو غير مائت ) ؟ .

ثم يقال أيضاً : والملك يموت عند كثير من المسلمين راليهود والنصارى ( أو أكثرهم ) وهب أنه لا يموت [ كما قالته طائفة من أهل المال وغيرهم كما يقوله من يقوله ] ولكن ليس ذلك معلوماً للمخاطب بالحدلاسيما (والنفس الناطقة ) من جنس ما يسمونه ( الملائكة ) وهى [ ٥٠ ص ] ( العقول ) و( النفوس الفلكية ) عندهم فظهر ضعف ما يذكره الفارابى وأبو حامد وغيرها من هذا الاحتراز .

ولكن يقال : اسم ( الحيوان ) عندهم مختص ( بالنامى المفتدى ) وهذا يخرج ( الملك ) ( فالحيوان ) يخرج ( الملك ) ( وحينئذ ( فالناطق ) أعم من ( الإنسان ) إذ قد يكون ( إنساناً ) و غير إنسان كما أن الحيوان أعم منه .

وهب أنا نقبل فصلهم « بالمائت » فنقول : ( المائت ) أيضاً ليس مختصاً بالإنسان . بل هو من الصفات التى يشترك فيها ( الحيوان ) .  
فقد تبين أن كل صفة من هذه الصفات - الحيوان ، الناطق ، المائت -

ليس منها واحد مختص بنوع الإنسان فيظل قولهم إن الفصل لا يكون إلا بالصفات المختصة (بالنوع) فضلاً عن كونها (ذاتية) وإنما يحصل التمييز بذكر المجموع، إما الوصفين أو الثلاثة .

هذا إذا جعل (الفصل) مصوراً للمحدود في نفس من لم يتصوره .  
وأما إذا جعل « الفصل » مميزاً له عن غيره فلا ريب أنه يكون بالصفات المختصة .

• والمقصود أنه من تصور المحدود بنفسه فلا بد أن يتصور ما يختصه ويميزه عن غيره . وهذا لا يحتاج في تصورهِ إلى حد ، ولكن يترجم له الاسم الدال عليه ويميزه للمسمى 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 بإياه لا (بفصل) ولا (خاصة) سواء ذكر الجنس) و (العرض) أو لم يذكر ؛ لأن الصفة التي تختص المحدود لا تتصور بدون تصور المحدود إذ لا وجود [ ص ٥١ ] لها بدونه

والعقل إنما مجرد (الكليات) إذا تصور بعض « جزئياتها » . فمن لم يتصور الشيء الموجود كيف يتصور جنسه ونوعه ؟

• ولكن يتصور (بالتشيل) و (التشبيه) . ويتصور (القدر المشترك) .  
بين تلك الصفة الخاصة وبين نظيرها من الصفات . (والقدر المشترك) ليس هو (فصلاً) ولا (خاصة) .

ولكن قد ينتظم من (قدر مشترك) و (قدر مشترك) ما ينخص المحدود كما في قولك (شراب مسكر) .

التصور بالتشيل  
والتشبيه

استحالة تعريف  
المحدود  
بالخواص

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 أعنى : لا يعرف معناه وإن  
سمع اللفظ . فإذا أريد تعريف ( النهيق ) قيل له : ( هو صوت الحمار ) فيلزم  
الدور ، إذ يكون قد عرف ( الحمار ) ( بالنهيق ) و ( النهيق ) ( بالحمار ) .  
وهكذا سائر الخواص المميزة للمحدود لا يعرف بها المحدود لمن لم يكن  
عرفه

فتبين أن تعريف الشيء إنما هو بتعريف عينه ، أو بذكر ما يشبهه .  
فمن عرف عين الشيء لا يفتقر في معرفته إلى حد .  
ومن لم يعرفه فإنما يعرف به إذا عرف ما يشبهه ولو من بعض الوجوه  
فيؤلف له من الصفات المشتبهة [ ٥٢ ص ] المشتركة بينه وبين غيره  
ما يخص المعرفة .

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 الساف . ( التمشابه ) هو ( الوعد ) و ( الوعيد ) و ( الحكم )

هو ( الأمر ) والنهى ولم قيل ؛ القرآن يعمل ( بمحكمة ) ويؤمن ( بمتشابهه )  
وعلم أن تأويل ( المتشابه ) - الذى هو العلم بكيفية ما أخبرنا به - لا يعلمه  
إلا الله .

وإن كان العلم بتأويله - الذى هو تفسيره ومعناه المراد به - يعلمه  
الراسخون فى العلم ، كما قد بسطناه فى غير هذا الموضع (١) .

هذا كله إذا كان السائل القائل ( ما هو ؟ ) غير عالم بالسمى ) .

مطلوب السائل  
العالم قدر  
زائد على  
التمييز

وأما إن كان عالماً ( بالسمى ) 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 الذى يجعلونه مطلوباً للسائل عن المحدود وجوابه عندهم ،

المقول فى جواب ( ما هو ؟ ) .

• ومعلوم أن مطلوب هذا قد يكون ذكر خصائص له باطنة لم يطلع عليها

وقد يكون مطلوبه بيان علته الفاعلية أو الفائية .

وقد يكون مطلوبه [ معرفة ما يتركب منه شيء آخر .

وقد يكون مطلوبه [ معرفة حقيقته التى لا يعلمها المستول أو علمها

ولا عبارة تدل السائل عليها كالسائل عن حقيقة ( النفس ) وأمثال ذلك (٢)

(١) شرح المصنف هذا المقام فى رسالة الأكليل فى المتشابه والتأويل ضمن (مجموعه

الرسائل الكبرى ج ٢ ص ٣٥-١ ط القاهرة .

(٢) إذا كان السائل عالماً بالسمى ، فإن كان جاهلاً بدلالة الاسم عليه كان التعريف

للاسم لمعرفة ما وضع له اللفظ .

وإن كان عالماً بدلالة الاسم عليه .

فالسائل والحالة هذه لا يحتاج إلى التمييز بين المسمى وغيره ، ولا لى تعريفه دلالة الاسم

عليه بل يكون مطلوبه قدراً زائداً على التمييز بينه وبين غيره ، بأن يكون مطلوبه ذكر

خصائص له باطنة لم يطلع عليها أو يكون مطلوبه معرفة حقيقته التى لا يعلمها للمستول أو علمها ،

وليس هناك عبارة تدل السائل عليها يكون كالسائل عن حقيقة النفس مثلاً .

وجواب مثل هذا لا يجب أن يحصل بذكر صفة مشتركة مع الصفات المختصة .

بل قد لا يحصل إلا بذكر جميع المشتركات .

وقد يحصل بذكر بعض المختصات .

وقد يحصل بغير ذلك بحسب غرض السائل ومقصوده

### الوجه الخامس

التصورات المفردة يمتنع أن تكون مطلوبة

[ ٣ ص ] الخامس : إن التصورات المفردة يمتنع أن تكون مطلوبة ،  
فيمتنع أن تطلب بالحد .

وذلك لأن الذهن إما أن يكون شاعراً بها .

وإما ألا يكون شاعراً بها .

فإن كان شاعراً بها امتنع طلب المشعور وحصوله ، لأن تحصيل الحاصل

يُمتنع .

وإنما قد يطلب دوام المشعور وتكرره أو قوته .

وإن لم يكن شاعراً بها امتنع من النفس طلب ما لا تشعر به ؛ فإن الطلب

والقصد مسبوق بالمشعور<sup>(١)</sup> .

فإن قيل : فالإنسان يطلب تصور ( الملك ) و ( الجن ) و ( الروح )

وأشياء كثيرة وهو لا يشعر بها .

---

(١) الرازي : محصل أفكار المتقدمين والتأخرين ص ٤ ط الحانجي القاهرة .



قيل : هو قد سمع هذه الأسماء ، فهو يطلب تصور مسماها كما يطلب من سمع ألفاظاً لا يفهم معانيها تصور معانيها . سواء كانت المعاني متصورة له قبل ذلك أو لم تكن .

وهو إذا تصور مسمى هذه الأسماء فلا بد أن يعلم أنها مسماة بهذا الاسم ، أذ 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 أنه يكون مطلوباً ولكن هذا لا يوجب أن يكون المعنى المقدر مطلوباً ؛ فإن المطلوب هنا تصديق وفيه أمر لغوي .

وأيضاً فإن المطلوب هنا لا يحصل بمجرد الحد بل لابد من تعريف الحدود ، بالإشارة إليه ، أو غير ذلك مما لا يكتفي فيه بمجرد اللفظ .

فإن قيل : جعلتم امتناع الطلب لازماً [ ٥٤ ص ] للنقيضين والنقيضان ثبوت امتناع  
الطلب  
لا يجتمعان ولا يرتفعان وإذا عدم اللازم عدم المزموم ؛ فإذا كان امتناع  
الطلب - وهو اللازم - معدوماً لزم عدم النقيضين ، وعدم النقيضين محال (١) .

(١) حصل هذا الاعتراض والرد عليه أن يقال :

جعلتم امتناع طلب التصور لازماً للنقيضين ألوها :

شعور القهن بتصور المفرد ، وعدم شعوره .

ومن العلوم أن نقي اللازم يستلزم نقي المزموم .

وعلى هذا ففني امتناع طلب تصور المفرد يستلزم رفع النقيضين ألوها : شعور القهن

بتصور المفرد وعدم شعوره .

ورفع النقيضين محال ، وما لزم منه المحال يكون محالاً ، ففني امتناع طلب التصور يكون

محالاً فيكون طلب تصور المفرد ثابتاً .

قيل ﴿ هذا الامتناع لازم على تقدير هذا النقيض وتقدير 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 ﴿ .  
وهذا يقوى المقصود ؛ ﴿ فإن هذا الامتناع إذا لزم من انتفائه المحال لم  
يكن منتفياً بل يكون هذا الامتناع ثابتاً وهو المطلوب ﴿ .  
وإذا كان عدم هذا الامتناع مستلزماً للنقيضين كان محالاً فيكون  
نقيضه - وهو ثبوت هذا الامتناع - حقاً .

فيكون امتناع الطلب للتصورات المفردة ثابتاً وهو المراد (١) .

وإذا لم تكن التصورات المفردة مطلوبة .

فائدة الحدود  
كفائدة الاسم

فإما أن تكون حاصلة للإنسان فلا تحصل بالحد فلا يفيد الحد التصوير  
وإما ألا تكون حاصلة ف مجرد حصول الحد لا يوجب ذكر الأسماء تصور  
المسميات لمن لا يعرفها .

ومتى كان له شعور بها لم يحتاج إلى الحد في ذلك الشعور، إلا من جنس  
ما يحتاج إلى الاسم .

■ ولرد على هذا الاعتراض يقال :

إن امتناع طلب تصور المفرد ليس لازماً للنقيضين مجتمعين ؛ لأن اجتماعهما محال بل هو  
لازم على تقدير وجود أحدهما .

وإذا كان وجود أحدهما أمراً لا بد منه لأن النقيضين لا يرتفعان كان ما هو لازم على  
ملا بد منه لا بد منه ، ويكون رفعه رفعاً لما لا بد منه ، أمراً لكل من النقيضين ، ورفع  
كل من النقيضين محال ، ومازوم منه المحال يكون محالاً فيكون رفع امتناع الطلب محالاً فيكون  
امتناع الطلب حقاً وهو المطلوب .

(١) ذكر الناشر أن هنا بعض المبارات بخط المصنف ولكنها مطبوعة .

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

## الوجه السادس

التفريق بين « الذاتى » و « العرضى » باطل

السادس : أن يقال : المفيد لتصور الحقيقة عندهم هو « الحد التام » وهو  
« الحقيقى » وهو المؤلف من « الجنس » و « الفصل » من « الذاتيات »  
المشتركة والمميزة دون « العرضيات » التى هى « العرض العام » و « الخاصة » .  
والمثال المشهور عندهم أن الذاتى المميز « للانسان » الذى هو الفصل هو  
« الناطق » والخاصة هى « الضاحك » .

- فنقول : مبنى هذا الكلام على الفرق بين « الذاتى » و « العرضى » .  
التفريق بين  
الذاتى والعرضى
- وهم يقولون : المحمول الذاتى هو داخل فى حقيقة الموضوع أى :  
تصرف كل من  
الذاتى والعرضى  
الوصف الذاتى داخل فى حقيقة الموصوف، بخلاف [ ص ٥٥ ] المحمول العرضى  
فإنه خارج عن حقيقته .

ويقولون : « الذاتى » هو الذى تتوقف الحقيقة عليه بخلاف « العرضى » .  
ويقسمون العرضى إلى « لازم » و « عارض<sup>(١)</sup> » واللازم إلى « لازم  
لوجود الماهية دون حقيقتها » كالظل للفرس ( والحدوث للحيوان ) وإلى  
« لازم للماهية » كالزوجية والفردية للأربعة والثلاثة .

- والفرق بين « لازم الماهية » و « لازم وجودها » أن لازم

(١) المراد بالمقسم ما يسم العرض اللازم والمفارق .

وجودها « يمكن أن تعقل الماهية موجوة دونه » بخلاف « لازم الماهية »  
لا يمكن أن يعقل (١) موجوداً دونه (٢) .

هود إلى الفروق  
بين الذاتي  
واللازم

• وجعلوا له خاصة ثانية، وهو أن « الذاتي » ما كان معلولاً (٣) للماهية  
بخلاف « اللازم » .

• ثم قالوا: من الوازم « ما يكون معلولاً للماهية بغير وسط » وقد  
يقولون ما كان ثابتاً بواسطة .

وقالوا أيضاً: « الذاتي » ما يكون سابقاً للماهية في الذهن والخارج  
بخلاف « اللازم » فإنه ما يكون نابعا (٤) .

---

(١) هكذا في الأصل وصحة العبارة « ولا يمكن أن تعقل الماهية موجودة دونه »

(٢) يجيب للمناظر لأول وهلة أن ابن تيمية قد اعترض بالفرق بين لازم الماهية ولازم  
الوجود لسلسل فكرته في بيان الذاتي المقوم واللازم غير المقوم ، ولكن الواقع أن ابن  
تيمية له ملحظ في غاية الطرافة والعمق حيث ذكر للمناطقة في الوجه الأول من الفرق بين الذاتي  
والمرضى أن الثاني لا يمكن أن تعقل الماهية بدونه ، فأراد أن يبين تناقضهم عميق ذلك  
مباشرة فذكر تفرقتهم بين لازم الماهية ، ولازم الوجود ، حيث يذكر أن الفرق بينهما  
أن لازم الماهية لا يمكن أن تعقل الماهية بدونه ، وهو نفس الفرق الذي ذكره بين  
الذاتي واللازم فالذاتي واللازم كلاهما لا تعقل الماهية بدونه ، وهو نفس الفرق الذي فرقوا  
به بينهما .

(٣) هكذا في الأصل والأصح أن يكون العبارة هكذا (مالمس معلولاً للماهية) فتوضع  
كلمة ليس بدل كان لتصحیح العبارة .

(٤) عرف المناطقة كلا من الذاتي والمرضى ، وكانت نتيجة هذا التعريف تصنيف أنواع  
الكليات من حيث ذاتيتها وعرضيتها .  
وقد هلت عنهم تعريفات كثيرة أشهرها ثلاثة :

الأول : أن الثاني ما كان داخلاً في الماهية ، بأن كان جزءاً منها ، فلا يصدق الذاتي  
حينئذ إلا على الجنس والنصل .

والمرضى ما كان خارجاً عن الماهية . فلا يصدق المرضى على هذا إلا على الخاصة  
والمرض العام .

ويهم من هذا أن النوع كالإنسان واسطة .

== وهذا التعريف هو الذى جرى عليه ابن تيمية حين أراد أن يصور تعريف الماطقة لكل من الذاتى والمرضى :

فقال : « وهم يقولون : المحمول الذاتى هو داخل فى حقيقة الموضوع أى الوصف الذاتى داخل فى حقيقة الموصوف بخلاف المحمول المرضى فإنه خارج عن حقيقته .  
الثانى : أن الذاتى ما كان داخلًا فى الذات ، والمرضى ما ليس كذلك ، وعليه فالنوع عرضى .

الثالث : أن المرضى ما خرج عن الذات والذاتى ما ليس كذلك ، . وعليه فالنوع ذاتى ولكن وبد أن عرف الماطقة الذاتى والمرضى على هذا النحو ، وبينوا أيا من الكلمتين يدخل تحت ما يسمى ذاتيا ، وأيا يدخل تحت ما يسمى عرضيا ، صادقتهم مشكلة وتمثل هذه المشكلة فما عبر عنه الغزالي فى معيار العلم بقوله :  
« ولعلك تقول : الفرق بين المرض والمفارق وبين الذاتى واضح ولكن الفرق بين الذاتى المقوم ، وبين اللازم الذى ليس بمقوم ، ربما يشكل فحل لك معيار يرجع إليه .  
ولا بد للمناطق من حل للمشكلة فنشأ ماسمى فى المنطق بالفرق بين الذاتى فى اللازم . وتحدد هذا الفرق فى وجوه ثلاثة :

الوجه الأول : الذاتى هو الذى لا تبقى الذات مع توهم زفمه والمرضى بخلافه .  
مثاله الماطق فإنه لا يمكن فهم ماهية الإنسان بدونه ، ويمكن فهمها بدون الضاحك أو الماشى .

وهذا الوجه هو الذى عناه ابن تيمية بقوله « ويقولون الذاتى هو الذى تتوقف الحقيقة عليه بخلاف المرضى »

الوجه الثانى : أن الذاتى لا يعلل بالماهية فلا تمل حيوانية الإنسان مانسانيته ولا ناطقيته بانسانيته لأن الجزء لا يعلل بالكل بل الأمر بالعكس .

وهذا الوجه هو الذى عبر عنه ابن تيمية بقوله : « وجلوا له خاصة ثانية ، وهو أن الذاتى ما ليس معلولا للماهية بخلاف اللازم » .

الوجه الثالث : أن الذاتى متقدم فى التصور على ما هو ذاتى له فلا يمكن أن تفهم ذات الموصوف إلا بعد فهم ذلك الذاتى أولا كالإنسان والحيوان فإنك لا تفهم الإنسان إلا وقد فهمت أولا أنه حيوان .

وأما ما ليس ذاتيا فقد تفهم ذات الموصوف مجردا عنه ككونه أبيض أو موجودا مثلا .  
وهذا ما عناه ابن تيمية بقوله : « وقالوا أيضا الذاتى ما يكون سابقا للماهية فى الذهن والخارج بخلاف اللازم ، فإنه ما يكون تابعا »

ثم ذكر ابن تيمية ما عمله أنهم قد عبروا بصيغ أخرى عن الفرق بين الذاتى واللازم فيرون أن الذاتى هو المقوم للماهية الذى يكون متقدما عليها فى الوجودين والمماهية ، أم ==

• فذكروا هذه الفروق الثلاثة وطعن محققوهم في كل واحد من هذه الفروق الثلاثة<sup>(١)</sup> وبينوا أنه لا يحصل به الفرق بين « الذاتى » وغيره ،

== أن ماهية المقوم ووجوده يكون متقدما على ماهية المقوم به ووجوده ذمنا وحارجا .  
ومنهم من يقول إن الذاتى هو الذى يسبق الماهية ومنهم من يقول إنه لا يتأخر عن  
الماهية في التصور ومنهم من يذكر فرقا ثالثاً وهو أن الذاتى يكون لازماً للماهية  
بلا واسطة .

والعرض اللازم يكون لازماً لها بواسطة .

ويرى ابن سينا أن الوسط هو الدليل فإن قابلية التعلم من لازمة الإنسان لأنه حيوان  
نامق ويرى الرازى وبعض المتأخرين أن الوسط عبارة عن صفة تقوم بالوصف أى أن  
قابلية التعلم مثلاً لازمة للإنسان بواسطة انصاف الإنسان بالحيوانية والطاقية .  
ومن أممن النظر في تلك الفروق الأخيرة يرى أنها ليست مفايرة للفروق الثلاثة الأولى  
فإن المقوم للماهية الذى يسبقها في الوجودين والماهية هو ما قيل أولاً من فرق بينهما وهو  
أن الذاتى تتوقف الحقيقة عليه .

وما قيل من أن الذاتى ما يسبق الماهية أو لا يتأخر عنها هو ما قيل أولاً إن الذاتى  
يكون سابقاً للماهية في الزمن وفي الخارج .

وما قيل من أن الذاتى يكون لازماً بلا وسط هو ما قيل أولاً من أنه ليس متولوا  
للماهية .

(١) لقد طعن كل من الغزالي والساوى في الوجه الأول بما حصله أن من اللوازم  
ما هو ظاهر القزوم لشيء ، بحيث لا يقدر على رفعه في الوهم أيضاً كاللون بالنسبة  
للإنسان .

( انظر : معيار العلم من ٩٦ تحقيق الدكتور سليمان دنيا والبصائر التصيرية من ١٧ ط  
القاهرة لشمسة الشيخ محمد عبده ) وطعن الساوى في الوجه الثانى ولم يتعرض له الغزالي لأنه  
لم يذكره وقال الساوى في هذا : طعن ما حصله : وهذا الوصف أيضاً مما تشركه فيه اللوازم  
التي تترجم الشيء لماهيته لا في وجوده مثل كون الثلاثة فردا فليست الفردية موجودة لمة  
أغادتها بل الثلاثة في نفسها وماهيتها لا تتكون إلا فردا ، فإذا أوجدت لمة ثلاثة فقد أوجدت  
فردا لا أنها أوجدت الفردية الثلاثة .

( انظر الساوى البصائر التصيرية من ١٧ ) .

أما الوجه الثالث : فقد اعتبره كل من الغزالي والساوى خير فرق وأنه غير متوجه لإيه  
تفض ما وقد عر الساوى عن استحسانه له بقوله « وهذا هو الوصف لا يشاركه فيه شيء  
من اللوازم ، وهي الخاصة التي لا يشاركه فيها شيء من اللوازم » .

وقد اعتبره الغزالي كذلك حيث عدل من الوجه الأول للنقد الذى أورده عليه واعتبره ==

كما قد بسطت كلامهم في غير هذا الموضع .

\* وقد يقولون أيضاً : هو المقوم للماهية الذي يكون متقدماً عليها في

الوجودين . والماهية <sup>(١)</sup> — وقوالون بسبق الذاتى للماهية — وقوالون بأنه لا يتأخر عن الماهية في التصور .

والفرق الثالث أنه لازم لها بواسطة <sup>(٢)</sup> والعرض اللازم لها بوسط .

\* والوسط عند أئمتهم كابن سينا وغيره هو ما يقرب بـ « اللام » في قولك « لأنه »

ومعناه الدليل ، وفهم بعض متأخريهم كالرازي أنه صفة تقوم بالموصوف فزاد الاضطراب فساداً .

\* ثم تناقضوا في هذا المقام ، كما قد بسطته في غير هذا المقام لما حكيت ألفاظهم وتناقضهم ، كما ذكرته من أقوال ابن سينا في « الإشارات » وغير ذلك من أقوالهم . إذ لم نحك هنا نفس ألفاظهم .

---

== هذا فرقا حقيقيا لا يرد عليه اعتراض ما ولكن هذا الوجه الذى سلمه كل من النزالي والساوى قد اعترض عليه أبو البركات البغدادي في كتابه المختصر ص ٢٤ ط الهند وسيأتي ملعن لابن تيمية فيه أيضاً في نهاية الوجه السادس .  
وحيث لم تستقم هذه الفروق فلا فرق إذن بين الثانى واللازم وهو مطلب ابن تيمية في هذا الوجه .

(١) ذكر الناشر أن بهذه الفقرة بعض الكلمات المطبوسة وأنه اجتهد في قراءتها .  
(٢) الأصح أن تكون هناك كلمة ساقطة وهي ( بنبر ) وتكون العبارة هكذا ( والفرق الثالث أنه لازم لها بنبر واسطة ) .

وإنما [المقصود] التنبيه على جوامع تعرف [ ٥٦ ص ] ما يظهر بطلان  
كثير من أقوالهم المنطقية .

\* وهذا الكلام الذي ذكره مبنى على أصالين فاسدين . الفرق بين  
« الماهية » و « وجودها » ثم الفرق بين « الذاتى » لها و « اللازم لها » (١)

قولهم مبنى  
على أصالين  
فاسدين

---

(١) انظر بالتفصيل موافقة صريح المنقول لصحيح المنقول ج ١ ص ١٧٣ عن هامش  
منهاج السنة النبوية ط الأميرية .



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

\* فالأصل الأول : قولهم ( إن الماهية لها حقيقة ثابتة في الخارج غير وجودها<sup>(١)</sup> ) .

\* وهذا هو قولهم بـ ( أن حقائق الأنواع المطلقة — التي هي ماهيات الأنواع والأجناس وسائر الكليات — موجودة في الأعيان ) .

\* وهو يشبهه — من بعض الوجوه — قول من يقول ( المعدوم شيء ) — وقد بسطت الكلام على ذلك في غير هذا الموضع<sup>(٢)</sup> — وهذا من أفسد ما يكون .

\* 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 نتكلم في حقائق الأشياء التي هي ماهياتها مع قطع النظر عن وجودها في الخارج فنتخيل الغلط أن هذه الحقائق والماهيات أمور ثابتة في الخارج .

\* والتحقق أن ذلك كله أمر موجود وثابت في الذهن لا في الخارج عن هذا الذهن .

الغلط والتفريق

بين الوجود  
والثبوت

والمقدور في الأذهان قد يكون أوسع من الموجود في الأعيان . وهو

---

(١) انظر الرازي : المحصل ص ٣٤ وابن سينا النجاة والاشارات : القسم الالهى .  
وانظر بالتفصيل : يوسف كرم العقل والوجود ص ١٦٥ وما بعدها ط دار المعارف .  
(٢) موافقة . . ج ١ ص ١٧٥ وتفسير سورة الأخراس ص ٦١ ومجموعة الرسائل  
والسائل ج ٤ ص ١٨ ، شرح المقيدة الأصفهانية ص ٦٦

الموجود في الأعيان . وهو موجود وثابت في الذهن ، وليس هو في نفس الأمر ، لا موجوداً ولا ثابتاً .

فالتفريق بين الوجود والثبوت مع دعوى أن كليهما في الخارج ، غلط عظيم ، وكذلك التفريق بين ( الوجود ) و ( الماهية ) مع دعوى أن كليهما في الخارج .

✦ وإنما نشأت الشبهة من جهة أنه غلب على أن ما يوجد في الذهن مأخذ لفظ الماهية [ص ٥٧] 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 مولدة . وهي المقول في جواب ( ما هو ؟ ) بما يصور الشيء في نفس السائل .

✦ فلما كانت ( الماهية ) منسوبة إلى الاستفهام ( بما هو ؟ ) والمستفهم إنما يطلب تصور الشيء في نفسه كان الجواب عنها : هو المقول في جواب ( ما هو ؟ ) بما يصور الشيء في نفس السائل — وهو الثبوت الذهني ، سواء كان ذلك المقول موجوداً في الخارج أو لم يكن . فصار بحكم الاصطلاح أكثر ما يطلق ( الماهية ) على ما في الذهن <sup>١</sup> ويطلق ( الوجود ) على ما في الخارج . 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 ) ( ٢ ) .

(١) انظر ابن رشد : تهاقت التهاقت ص ٣٩٢ وما بعدها

(٢) يوسف كرم : العقل والوجود ص ١٧٠

\* فوجود الشيء في الخارج عين ماهيته في الخارج، كما اتفق على ذلك أئمة  
النظار المنتسبين إلى أهل السنة والجماعة وسائر أهل الإثبات من المتكلمة  
الصفائية وغيرهم. كآبي محمد بن كلاب<sup>(١)</sup>، وأبي الحسن الأشعري، وأبي  
عبد الله بن كرام وأتباعهم، دع أئمة أهل السنة والجماعة من السلف  
والأئمة الكبار.

\* واتفقوا على أن (المدوم) ليس له في الخارج ذات قبل وجوده<sup>(٢)</sup>.

---

(١) عبد الله بن سعيد بن كلاب المعروف بأبي محمد (المتوفى سنة ٢٤٠ هـ) كان إمام  
أهل السنة في مصر. وإليه مرجعها ذكره إمام الحرمين بأنه من سلف أهل السنة كما ذكره  
السبكي على أنه أحد المتكلمين للناظرين من مذهب أهل السنة والجماعة وكان له على الاعتزال  
ما أخذ مما جعل ابن النديم يصفه — وهو يؤرخ له — بأنه كان من تاجرة الحفورة. من  
أشهر كتبه: كتاب الصفات — كتاب خلق الأعمال — الرد على المعتزلة.  
(انظر السبكي: طبقات الشافعية ج ٢ ص ٥١ وابن تيمية مجموعته الرسائل والمسائل ج ١  
ص ٢٥ وابن النديم الفهرست ص ٢٦٩).

(٢) المتكلمون بالنسبة إلى القول بشيئة المدوم أو عدمه طائفتان.  
إحداهما طائفة النفاة: أي الذين يقولون إن للمدوم ليس بعينه، وهم أهل الإثبات من  
الأشعرية والكرامية وغيرهم.

وحجة هؤلاء أنه قد تقرر في أوائل القول أن نفي الإثبات يتقابلان. وأن المنق  
والثبت يتقابلان تماثل التناقض. حتى إذا ثبت شيئا معيناً في حال مخصوص بجهة مخصوصة  
لم يمكنك إيجابه على تلك الحال وتلك الجهة المخصوصة. ومن أنكرك هذه القضية فقد أنكرك  
هذه الحقائق كلها.

وأما من قال إن المدوم شيء فقد أثبت المنق من نفس جهة تبه وإذا كان المنق ما جاز  
فقد رفقت قضية عدم التناقض وهذا خروج عن البديهيات الأولية.

بيان ذلك: أن كل مدوم منق وكل منق ليس بثابت لسلك معلوم ليس ثابت.  
والمعنى هؤلاء أن الوجود والثبوت والعيشية والعين والذات مندم بمعنى واحد وأنها  
ألفاظ مترادفة كل منها يدل على ما يدل عليه الآخر.

وعلى هذا فالقول بأن المدوم شيء في نظر هؤلاء قول بالتناقض كقول من يقول المنق  
ثبت في حال واحدة بجهة واحدة.

(انظر: الفهرست في نهاية الأقدام ص ١٥٩).

\* وأما في الذهن ، فنفس ماهيته التي في الذهن هي أيضاً وجوده الذي في الذهن .

وإذا أريد ( بالماهية ) ما في الذهن و ( بالوجود ) ما في الخارج كانت هذه ( الماهية ) غير ( الوجود ) .

\* لكن ذلك لا يقتضى أن يكون وجود [ ٥٨ ص ] الماهيات التي في الخارج زائداً عليها في الخارج وأن يكون للماهيات ثبوت في الخارج غير وجودها في الخارج .

\* وبما يوضح الكلام في الأصل الأول : أن المتفلسفة أتباع أرسطو كأجن سينا ودونه ، لا يقولون أن كل معدوم من الأشخاص وغيرها هو ثابت في الخارج .

أقول المتفلسفة  
في الوجود  
والثبوت

\* وإنما يقول ذلك من يقوله من المعتزلة<sup>(١)</sup> والشيعة ، وهم أحسن حالا من المتفلسفة ، فإن المتفلسفة على قولين :

(١) الثانية طائفة المعتزلة : أي الذين يقولون بأن المعدوم شيء .  
والشعاع من المعتزلة هو أول القائلين بأنه المعدوم شيء وذات وعين وأثبت له خصائص التعلقات في الوجود مثل قيام العرض بالجوهر .  
وتابعه على ذلك أكثر المعتزلة ، غير أنهم لم يثبتوا له خصائص التعلقات في الوجود .  
وخاتمة جماعة منهم من لم ير إلا إطلاق اسم الشيء فقط على المعدوم دون كونه ذاتاً وعيناً . مثل أبي الهذيل العلاف وأبي الحسين البصري .  
وشجة هؤلاء : أنه كما تقرر في أوائل العقل تعاقب النبي والإثبات تقرر أيضاً تعاقب الوجود والمعدم .

فقد وفروا على كل تقسيم عقل حظه وقالوا : إن الوجود والثبوت لا يتبادلان على معنى واحد والمعدوم والمنفي كذلك .

والثبوت عينه هؤلاء أهم من الوجود لأنه يشمل الوجود والمعدوم .  
وقد توجه إليهم خصومهم بما حصله : ملائمتهم كذلك في المقابل وهو أن المنفي أهم من المعدوم حتى تكون صفة عمومها حالا أو وجهاً للمنفي ثابتاً كما كان صفة خصوص المعدوم حالا للمعدوم أو وجهاً ثابتاً . فينتفق أمر ثابت ويرتفع المقابل العقل . وإن لم يثبت له يكمل

أما قداماؤهم ( كفيثاغورس<sup>(١)</sup> ) وأتباعه وأفلاطون وأتباعه

فرق بين المدوم والمنى ثم قلتم : كل مدوم شيء ثابت لزمكم أن تقولوا : كل منى شيء ثابت فرجع الالزام عليكم رجوعا ظاهرا وهو رفع التقابل بين النفي والإثبات .  
وقد رد عليهم المبتون بأنه إذا حققتم الكلام في النفي والإثبات والموجود والمدوم وميزتم بين المخصوص والمعموم فيه عادلا لزام عليكم متوجها من وجهين :

أحدهما : أنكم أثبتتم في المدوم خصوصاً وعموماً أيضاً حتى لزم منه ما هو واجب كالستحيل ومنه ما هو جائز كالممكن ومنه ما هو مستحيل لذاته كالجمع بين المتضادين ومنه ما يستحيل بغيره كخلاف المعلوم .

فهذه التخصيات قد وردت هل المدوم فأخذتم المتدوئية عامة وخصصتم بهذه الخصائص، فلو لا أن المدوم شيء ثابت لما تحقق فيه العموم والمخصوص ولما تحقق التمييزين قسم وقسم .

الوجه الثاني : أنكم اعترقتم بأن المنى والمدوم معلوم وقد أخبرتم عنه وتصرفتم فيه بأفكاركم ، فما متعلق العلم وما معنى التعلق إذا لم يكن شيئاً ثابتاً أصلاً .  
سوقد رد النفاة عليهم بأننا لا نثبت في المدوم خصوصاً وعموماً من حيث هو بل العموم والمخصوص فيه راجع إلى اللفظ المجرد وإلى التقدير في العقل بل العلم لا يطبق بالمدوم من حيث هو مدوم إلا على تقدير الوجود فالمدوم المطلق يعلم ويعقل على تقدير الوجود المطلق في مقابلة المدوم المخصوص .

( انظر المهرستانى : نهاية الأقدام ص ١٥١ ، ١٥٢ ) .

وإن تيمية هنا يربط بين قول الفلاسفة بأن الماهية ثبوتها في الخارج غير وجودها وبين قول المعتزلة في قولهم إن المدوم شيء . حيث ذهبوا إلى أن المدوم له في الخارج ذات ثابتة قبل وجوده . فما أشبه قول الفلاسفة بقول المعتزلة .  
والحقيقة التي قال بها نظار المتكلمين أنه لا ماهية ولا شبيهة للمدوم ثابتة في الخارج

مخالفة الوجود بل الوجود هو عين الماهية والعدم هو النفي والشيء هو الوجود .  
(١) لم يعرف التاريخ تحديد ميلاده وكل ما يذكر عنه أنه ازدهر شأنه في سنة

٥٣٧ ق . ه .

كان من أهم من شهدت الدنيا من رجال من الوجبة العقلية . وكانت الرياضيات لديه — وهي التدليل القياسي القاطع — مرتبطة بصورة عجيبة بنظريته الصوفية ولم يزل تأمير الرياضيات في الفلسفة يرمى إليه .

أسس في مدينة « كريتون » جماعة من أتباعه اعتنقت أفكاره . ولم يلبث أن أصبح شخصية أسطورية تنسب إليه المعجزات والقوى الخارقة .

أهم نظرية تمخضت عنها فلسفته هي نظريته في الأعداد المجردة التي هي في عالم مقبول

فوق الحس .

فقد كانوا في ذلك على ضلال مبين؛ رده عليهم أرسطو وأتباعه كما ذكر ذلك ابن سينا في (الشفاء<sup>(١)</sup>) وغيره .

\* كان أصحاب فيثاغورس يظنون أن الأعداد والمقادير أمور موجودة في الخارج ، غير المدودات والمقدرات .

\* ثم أصحاب أفلاطون<sup>(٢)</sup> تفتنوا بفساد 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 (المثل الأفلاطونية<sup>(٣)</sup>) و (المثل المعلقة)

\* ولم يقتصروا على ذلك بل أثبتوا ذلك أيضاً في (المادة) و (المدة) و «المكان» ، فأثبتوا «مادة» مجردة عن الصور ثابتة الخارج وهي «الهيولى» الأولية<sup>(٤)</sup> التي غلطهم فيها جمهور العقلاء من إخوانهم وغيرهم .

إثبات المادة  
والمدة والمكان  
وطلانه

= وموضوع الرياضة عنده أبدى لا يقع في زمان ومي عنده أفكار القوي العلوية ، وكأنه قدمه الطريق لأفلاطون لكي يطلق عبارته الشهيرة بأن الله عالم هندسة .  
( انظر : برتراند رسل تاريخ الفلسفة الغربية الترجمة العربية من ٦٢ وما بعدها ) .  
(١) انظر الشفاء ص ٣١٠ .

(٢) لم يعرف التاريخ بالتصديق من ولد لإله سبيل الترجيح بين سنتي ٤٢٩ ، ٤٢٧ ق م . وهو سليل أسرة هريفة أرسطراطية من أثينا .  
يعد من تلاميذ سقراط المخلصين . أسس بعده الأكاديمية التي كانت تتخذ من آرائه محورا للدراسة .

أما كتب أفلاطون فكثيرة اتخذ فيها منهج الحوار والمجدل للوصول إلى ما يريد . وقد أطلق سقوط بكل أفكاره واتخذ منه بطلا لأغلب محاوراته حتى التيس الأمر على بعض مؤرخي الفلسفة فنزوا إلى سقراط كلام أفلاطون لأنه أجراه على لسانه .  
أم نظرية لديه هو قوله بالمثل ومعنى هذا لديه أن الأشياء حقائق ناتجة في عالم مفارق خارج وجودها الحسي والتعني وهذه الحقائق أزلية أبدية وما وجود أفرادها في عالم الحس إلا ظلال لتلك الحقيقة الناتجة .

(٣) انظر يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٨٨ ط القاهرة سنة ١٩٣٦ م .

(٤) زاد في الحاشية : التي بنوا عليها قدم العالم .

وأثبتوا « مدة » وجودية خارجة عن الأجسام وصفاتها .

وأثبتوا « خلاء » وجودياً خارجاً من (١) الأجسام وصفاتها .

\* وتفطن أرسطو وذووه [إلى] أن هذه كلها أمور مقدره في الأذهان لاثابته في الأعيان كالعدد مع المحدود ، ثم زعم أرسطو وذووه أن « المادة » موجودة في الخارج غير الصورة المشهورة وأن الحقائق النوعية ثابتة في الخارج [ ص ٥٩ غير الأشخاص المعينة (٢) ]

(١) هكذا والأصح « هن » .

(٢) الفلاسفة اليونانية فيما قبل سقراط كانت توجه نحو البحث في الظواهر الخارجية أو الجزئيات ولكنها على يديه تحولت إلى ما يصح أن يطلق عليه اسم فلسفة الكلليات والماهيات الثابتة . ولكن بقيام هذه الفلسفة قامت بجانبها مشكلة كبرى وهي الصلة بين هذه الماهيات الثابتة وبين جزئياتها الخارجية . وأخذت هذه المشكلة تطالب الحل في ناحيتين .

(أ) ناحية الوضع في الوجود

(ب) ناحية المرتبة في الوجود .

أما من حيث الوضع في الوجود : فعلى هذه الماهيات مفارقة بالنسبة إلى وجود الأشياء الجزئية أو لافصل بين الاثنين وإنما يوجدان معا باستمرار ؟  
وأما من حيث المرتبة في الوجود . فأى الوجودين هو الوجود الحقيقي الأصل ؟ هل وجود الماهية أو وجود التوات العينية ؟

وأفلاطون هو أول الفلاسفة الذين وجهوا نظرم إلى هذه المشكلة وكان حلها في نظره يقوم على اعتبار أن الماهيا الثابتة هي المقدمة في الوضع وفي ترتيب الوجود فهي من حيث الأول مفارقة بالنسبة للأشياء المشتركة فيها ومن حيث المرتبة فالوجود الحقيقي لها دون غيرها ورتبت الكلليات لديه بناء على درجة عمومها في التجريد ترتيباً تنازلياً في نهاية هذه الوجودات جيماً وجود الفرد وهو في نظر أفلاطون موضوع للمعرفة الغيبية وهكذا استطاع أفلاطون أن يرتفع بفلسفة الماهيات إلى أعلى درجة .

وقد لاحظ أرسطو ما نفاً عن نظرية أفلاطون من مشكلة وهي بيان الصلة بين الجزئيات المتغيرة والماهيات الثابتة .

لذا حاول أن يحل هذه المشكلة ويجعل من الممكن تفسير التغير وعلاقة ذلك بالنسبة للماهيات فأثبت أن الماهيات لا تخارق الجزئيات في الوجود العيني وأطلق على هذه الماهيات اسم الصور .

• وهذا أيضاً باطل كما بسط في غير هذا الموضع (١)، وبين 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 كلالسكلاوية<sup>(٢)</sup> والنجارية<sup>(٣)</sup> والضرارية<sup>(٤)</sup> والمشامية<sup>(٥)</sup> وكثير من الكرامية لا يقولون بهذا ولا بهذا كما عليه جماهير أهل الفقه وغيرهم.

• والكلام علي من فرق بين « الوجود » و « الماهية » مبسوط في غير هذا الموضع (٦)

• والتصود هنا التنبيه على أن ما ذكره في المنطق من الفرق بين « الماهية » و « وجود الماهية في الخارج » هو مبنى علي هذا الأصل الفاسد \* وحقيقة الفرق الصحيح أن « الماهية » هي « ما يرسم في النفس » من الشيء.

الفرق الصحيح  
بينهما

== وقد وافق أفلامون في أن الوجود الحققي إذاً يكون للكليات الثابتة ولا يمكنه خالفه في استئلال هذه الكليات في عالم مفارق عن أجزائها :

( انظر بالتفصيل : عبد الرحمن بدوي أرسطو ص ٥٣ )

(١) انظر بالتفصيل : شرح العقيدة الأصفهانية ومواقفة صريح العقول ج ٣ ص ٩ وتفسير

سورة الأخلاس ص ٧٨ .

(٢) أتباع أبي محمد عيد الله بن سعيد السكلاوي وقد تقدمت ترجمته في ص ١٦١ .

(٣) أصحاب « الحسين بن محمد التجار » وهم طائفة من الجبرية أكثرهم كان « بالري » وما حوالها . وافقوا المعتزلة في القول بنبي الصفات ووافقوا الصفاتية في القول بخلق الأفعال .

(٤) أصحاب « ضرار بن عمرو » و « حصن الفرد » وهم طائفة من الجبرية اتفقا على تعطيل الله تعالى عن الصفات المتبجئة وقالوا إن صفاته تعالى هي سلوب عنه سبحانه .

(٥) أصحاب المشائين : هشام بن الحكم صاحب المقالة في التشبيه وهشام بن سالم الجواليقي الذي نسج على منواله في التشبيه .

( انظر الشهرستاني : الملل والنحل على الترتيب ص ٨١ ، ٨٢ ، ١٦٤ .

(٦) انظر : تفسير سورة الأخلاس ص ٧٣ .



و « الوجود » هو « نفس ما يكون في الخارج منه » وهذا فرق صحيح ؛  
فإن الفرق بين ما في النفس ، وما في الخارج ثابت معلوم لا ريب فيه .  
وأما تقدير حقيقة لا تكون ثابتة في العلم ولا في الوجود فهذا باطل .

• ومعلوم أن لفظ « الماهية » يراد به ما في النفس والموجود في الخارج .  
﴿ ولفظ « الوجود » يراد به بيان ما في النفس والموجود في الخارج . ﴾  
فتى أريد بهما ما في النفس « فالماهية » هي « الوجود » وإن أريد بهما  
ما في الخارج « فالماهية » هي « الوجود » أيضاً .

• وأما إذا أريد بأحدهما ما في النفس وبالأخر ما في الوجود الخارج  
« فالماهية » غير « الوجود » .

الماهيات  
اخترعات  
الأخمان

• وكلامهم إنما يستلزم ثبوت « ماهية » في الذهن لا في الوجود  
الخارجي .

وهذا لانزاع فيه ولا فائدة فيه إذ هذا خبر عن مجرد وضع واختراع إذ  
يقدر كل [ ص ٦٠ ] إنسان أن يبتدع ماهية في نفسه غير ما اخترعها  
الآخر .

• وإذا ادعى هذا أن « الماهية » هي « الحيوان الناطق » أمكن الآخر  
أن يقول : بل هي « الحيوان الضاحك » .

• وإذا قال هذا : إن « الحيوانية » ذاتية « للإنسان » بخلاف  
« العددية » « للزوج والفرد » أمكن الآخر أن يعارضه ويقول : بل  
« العدد ذاتي » « للزوج والفرد » . و « اللون » ذاتي « للسود » بخلاف  
« الحيوان » فليس « ذاتياً » « للإنسان » .

إذ مضمون هذا كله أن يأتي شخص إلى صفات متماثلة في الخارج فيدعى  
أن « الماهية » التي يخترعها في نفسه في هذه الصفة دون هذه ؛ فإنه إن جعل  
هذا مطابقاً للأمر في نفسه - وهو قولهم - كان مبطلاً ، وإن قال : هذا  
اصطلاح اصطلاحته ، قوبل باصطلاح آخر وكان هذا مما لا فائدة فيه .

لا فرق بين  
ثبوت الصفات  
بوسط أو بدونه

• فإن قيل : فهم يريدون بذلك ما ذكره ابن سينا وغيره من أن  
كون « العدد » زوجاً وفرداً ليس وصفاً بيناً لكل عدد بل تارة يعلم ثبوته  
« للعدد » بلا وسط كما يعلم أن « الإثنين 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 (للحيوان) فإنها بينة بلا وسط إذ كل حيوان  
يعلم أنه حيوان .

• قيل : هذا باطل من وجهين :

الوجه الأول أحدهما : إن هذا أمر يرجع إلى علم الإنسان بأن هذه الصفة ثابتة للموصوف  
بلا وسط وإلى أن علمه بأن هذه الصفة ثابتة لا بد له من وسط .

وليس هذا فرقاً يعود إلى الوجودات في نفسها ؛ فإن كون [ ٦١ ص ]  
هذا العدد زوجاً أو فرداً هو مثل كون هذا العدد زوجاً أو فرداً سواء علم  
الإنسان بذلك أو لم يعلم .

• وإذا كان علمه بأحدهما يحتاج إلى دليل دون الآخر لم يوجب ذلك  
الفرق بينهما في نفس الأمر .

ولكن هذا مما يبين حقيقة قولهم الذي يبناه في غير هذا الموضع ، وهو  
أن ( الماهية ) عندهم عبارة عما دل عليه اللفظ ( بالمطابقة ) ؛ وجزؤها  
الداخل فيها ما دل عليه اللفظ ( بالتضمن ) ؛ واللازم الخارج عنها ما دل عليه  
( الإلتزام ) .

دلالات اللفظ  
الثلاث

• فترجع ( الماهية ) و ( جزؤها الداخل ) و ( اللازم الخارج ) إلى مدلول ( المطابقة ) و ( التضمن ) و ( الالتزام ) .

• وهذا أمر يتبع قصد التكلم وغايته وما دل عليه بلفظه ، لا يتبع الحقائق الموجودة في نفسها ، فإن تصور التكلم قد يكون مطابقاً وقد يكون غير مطابق .

• وهم هنا فرقوا بين الصفات المتماثلة فجعلوا بعضها ( ذاتياً ) داخلاً في الحقيقة ، وبعضها ( عرضياً ) خارجاً لازماً للحقيقة .

• الوجه الثاني : أن يقال : علم الناس بلزوم الصفات للوصوف وعدم الوجه الثاني لزومها أمر يتفاوت فيه الناس ، فقد يشك بعض الناس في بعض الأشياء أنه ( حيوان ) أو أنه ( لون ) حتى يعلم ذلك بالوسط كما يشك في بعض الأعداد أنه ( زوج ) حتى يعلم ذلك بالوسط .

• فلا فرق حينئذ بين ما جعلوه ( ذاتياً ) وما جعلوه عرضياً ( لازماً للحقيقة في نفس الأمر وهو المطلوب ) .

• وأما ( اللازم للماهية ) و ( العرض اللازم لوجودها ) فمأخذه أنه يمكن أن يفرض في الذهن [ ص ٦٢ ] ( ماهية ) خالية عن هذا اللازم بخلاف الآخر كما يفرض في الذهن ( فرس لا تمل لها ) و ( فرس غير مخلوقة ) بل كما يفرض في الذهن ( زنجي غير أسود ) و ( غراب غير أسود ) وأمثال ذلك .

• فيقال : إذا قدر أن هذا الذي في الذهن هو الحقيقة فإن عنى به ( هو حقيقة ما في الذهن ) فهذا حق وهذا وجود ما في الذهن فلا فرق بين ( الماهية ) و ( وجودها ) .

وإن عنى به أن هذا هو ( الماهية التي في الخارج ) كان بمنزلة أن يقال : هذا هو ( الموجود الذي في الخارج ) .

الفرق بين  
اللازم للماهية  
واللازم  
لوجودها

فإنه إن جعلت ( الماهية التي في الخارج ) مجردة عن هذه الصفات اللازمة  
أمكن أن يجعل ( الوجود الذي في الخارج ) مجرداً عن هذه الصفات اللازمة .  
وإن جعل هذا هو نفس ( الماهية بلوازمها ) كان هذا بمنزلة أن يقال :  
هذا ( الوجود بلوازمه ) .

\* وعلى التقديرين ، فلا فرق بين ( الوجود ) و ( الماهية ) إلا فرق  
بين ما في الذهن وما في الخارج . وتقدير ( ماهية في الخارج ) بدون هذا  
اللازم كتحديد ( وجود في الخارج ) بدون هذا اللازم . وهما باطلان .

## الكلام على التفريق بين « الذاتى » و « اللازم »

الأصل الثانى — وهو المقصود هنا — : إن ما ذكره من الفرق بين (العرضى اللازم) للماهية و (الذاتى) لا حقيقة له ؛ فإن الزوجية والفردية للعدد الزوج والفرد مثل (الناطقية) و (الصاهلية) للحيوان — الإنسان والفرس<sup>(١)</sup> وكلاهما إذا خطر بالبال منه الموصوف مع الصفة لم يمكن تقدير الموصوف دون الصفة<sup>(٢)</sup> .

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 (الإنسان) مع أنه لم يخطر بالبال [٦٣ص] أنه (ناطق) ولا أنه (حيوان) .

وإذا قيل : إن هذا لا يكون تصوراً تاماً (للإنسان) .

قيل : إن هذا لا يكون تصوراً تاماً (للأربعة أو الثلاثة) .

وكذلك العرض الذى هو (سواء) إذا خطر بالبال أنه (سواء) ولم يخطر أنه (لون) أو لم يخطر بالبال أنه (عرض) أو (صفة لفسيره) أو (قائم بغيره) ونحو ذلك .

---

(١) كتبت هذه العبارة على المايش بخط المصنف والعبارة المضروب عليها في صلب الأصل م « مثل الحيوانية والناطق للإنسان » ومى مماثلة لما نقله السيوطى في كتابه صون النطق ص ٢١٦ .

(٢) أنظر بالتفصيل : السادس . البصائر النصيرية ص ٩ . وما بعدها .

فإنه لا يمكن أن يقدر في الذهن (سواد) أو (بياض) ويقدر أنه ليس (بقائم بغيره) بل إذا خطرا<sup>(١)</sup> بالبال معاً فلا بد أن يعلم أنه (قائم بغيره) كما إذا خطر بالبال (الجسم الحساس النامي المتحرك بالإرادة) مع (الإنسان) فلا بد أن يعلم أنه موصوف بذلك، بل لزوم ذلك (للون) في الذهن أكد.

فجعل هذه الصفات اللازمة في الذهن لهذه الموصوفات ليست (ذاتية) لها وهذه (ذاتية) (للإنسان) تحكم محض، ولعله إلى العكس أقرب — إن صح التفريق بينهما).

ولهذا يتناقضون في التمثيل<sup>(١)</sup>، فهم يقولون: (الحيوانية) ذاتية (للحيوان).

كالإنسان والفرس وغيرهما، (فالحيوان) هو الذاتى المشترك و (الناطق) هو الذاتى المميز.

ويقولون: (العديدية) ليست ذاتية مشتركة «للزوج والفرد» ولا (الزوجية والفردية) ذاتية مميز (للزوج والفرد).

وأما (اللونية) فتارة يجعلونها (كالحيوانية) فيجعلونها ذاتية. وتارة يجعلونها (كالمعددية) فيجعلونها غير ذاتية.

وسبب ذلك دعواهم أن كون (العدد المعين) زوجاً أو فرداً قد يخفى فلا يعلم إلا بوسط — هو الدليل — بخلاف كون (الإنسان) و (الفرس) و (الجل) و (الحمار) و (القرد) ونحو ذلك (حيواناً) فإنه بين لكل أحد.

---

(١) لزم من فريق الماطقة بين الصفات المتماثلة وبين الماهية وجودها تناقضهم في التمثيل لذاتى واللازم للماهية كما تناقضوا في ضابط كل من الذاتى ولازم الماهية فجعلوا اللونية تارة ذاتية للسواد والبياض وجعلوها عرضاً لازماً لهذه الألوان تارة أخرى.

• ومعلوم أن جميع الصفات (اللازمة) منها ما هو خاص بالموصوف يصلح أن يكون (فصلاً) ومنها ما هو مشترك بينه وبين غيره ، وكل منهما في الخارج واحد .

فكما أن (السواد) هو (اللون) وهو (العرض) وهو (القائم بغيره) .  
(الثلاثة) هي (العدد) وهي (الفرد) (فالإنسان) هو (الحيوان) وهو (الناطق) و (الفرس) هو (الحيوان) وهو (الصاهل) ، وهكذا سائر المحدودات .

• وما ذكره من أن ما جعلوه هو (الذاتي) يتقدم تصوره في الذهن <sup>بإعلان تقديم</sup> تصور الثاني لتصور الموصوف دون الآخر فباطل من وجهين .

\* أحدهما : إن هذا خبر عن وصفهم إذ هم يقدمون هذا في أذهانهم <sup>الوجه الأول</sup> [ ٦٤ ص ] ويؤخرون هذا . وهذا تحكم محض .

فكل من قدم هذا دون هذا فإنما قلدهم في ذلك ، ومعلوم أن الحقائق الخارجية المستغنية عنا لا تكون تابعة لتصوراتنا ، بل تصوراتنا تابعة لها .  
فليس إذا فرضنا هذا مقدماً وهذا مؤخراً يكون هذا في الخارج كذلك وسائر بني آدم الذين لم يقدوم في هذا الوضع لا يستحضرون هذا التقديم والتأخير

ولو كان هذا فطرياً لكانت الفطرة تدركه بدون التقليد المغير لها كما تدرك سائر الأمور الفطرية .

والذي في الفطرة أن هذه اللوازم كلها لوازم للوصف وقد تنخطر بالبال وقد لا تنخطر وكما خطرت كان الإنسان أعلم بالموصوف وإذا لم تنخطر كان علمه بصفاته أقل

أما أن يكون هذا خارجاً عن الذات وهذا داخلًا في الذات فهذا تحكم ليس له شاهد لا في الخارج ولا في الفطرة .

لا سيما وهم يقولون : (الذاتي) يتقدم على الماهية في الذهن وفي الخارج ويسمونه الجزء (المقدم لها) ، ويقولون : أجزاء الماهية متقدمة عليها في الذهن وفي الخارج ، لأن الماهية مركبة منها وكل مركب فإنه مسبوق بمفرداته<sup>(١)</sup> .

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

وأما تسمية الصفة (جزء) فسبب ذلك أنها أجزاء في التصور الذهني وفي اللفظ .

فإنك إذا قلت (جسم حساس ، نام متحرك بالارادة ناطق) كان هذا المجموع — لفظه ومعناه — مركباً من هذه الألفاظ ومعانيها ، وتلك أجزاء هذا المركب .

ولكن هذا تحقيق ما قلناه من أن ما سموه (الماهية) وجزءها الداخل فيها) و (لازمها الخارج عنها) يعود إلى المعاني للتصورة في الذهن التي يدل عليها اللفظ بالمطابقة) و (جزؤها) هو ما دل عليه بالمطابقة) وجزؤها هو ما دل عليه (باتضمن) و (خارجها اللازم) ما دل عليه (بالالتزام) .

✽ وهم تارة يقولون : (الذاتي) يسبق (الماهية) وتارة يقولون : لا يتأخر عنها ، ويحملون كلا من هذين فرقا . وهما متداخلان ؛ فإن ما يتقدم عنها يمتنع أن يتأخر عنها .

(١) الحيمي : التذهيب للفتاوى س ١٥٠ وانظر هذا البحث فيما تقدم من هذا الكتاب .



\* الوجه الثانى : إن كون الوصف ( ذاتياً ) للموصوف هو أمر تابع الوجه الثانى للحقيقة التى هو بها سواء تصورته أذهاننا أو لم نتصوره .

فلا بد إذا كان أحد الوصفين ( ذاتياً ) دون الآخر أن يكون الفرق بينهما أمراً يعود إلى حقيقتهما الخارجة الثابتة بدون الذهن .

وأما يكون الفرق بين الحقائق الخارجة لا حقيقة له إلا بمجرد التقدم والتأخر فى الذهن فهذا لا يكون حقاً إلا أن تكون الحقيقة والماهية هى ما تقدر فى الذهن لا ما يوجد فى الخارج وذلك أمر يتبع [ ص ٦٥ ] تقدير صاحب الذهن .

وحينئذ فيعود حاصل هذا الكلام إلى أمور مقدرة فى الأذهان لا حقيقة لها فى الخارج وهى التخيلات والوهيات الباطلة .

\* وهذا كثير فى أصولهم كما بيناه فى غير موضع (١) فى بيان ما ذكروه فى ( الميولى ) و ( العقول ) و ( الماهيات ) وغير ذلك .

\* وهنا وجه ثالث يظهر به فساد ما ذكروه . وهو أنهم قالوا :

الوجه الثالث

( الذاتيات ) هى ( أجزاء ) ( الماهية ) وهى متقدمة عليها فى الذهن وفى الخارج .

و ( الأجزاء ) هى هذه الصفات . فجعلوا صفة الموصوف متقدمة عليه فى الخارج . وهذا مما يعلم بصريح العقل بطلانه .

\* وسبب غلطهم أن ذلك الوصف إذا تكلم به كان جزءاً من الكلام متقدماً على سائر الجملة فى التصور والتعبير .

(١) انظر : تفسير سورة الأخراس ص ٥٨ وموافقة ج ٣ ص ٢٢٤ .

وهو في الذهن واللسان جزء من الجملة التي هي في الحقيقة وما به (الماهية)  
عندهم .

فلما كان يشتبه عليهم ما في الأذهان وما في الأعيان فظنوا أن صفات  
الأعيان المقدمة لماهياتها السابطة في الخارج هي متقدمة عليها في الخارج .  
وكان هذا من أظهر النلط لمن تصور ما قالوا . وقد يثبتون ماهيته ...<sup>(١)</sup>  
متقدم عليها .

### الوجه السابع

اشتراط الصفات الذاتية المشتركة أمر وضمي محض

\* الوجه السابع : أن يقال : قولهم ( الحد التام يفيد تصور الحقيقة )  
واشتراطهم أن يكون مؤلفاً من ( الذاتى المميز ) و ( الذاتى المشترك ) وهو  
( الجنس ) .

\* يقال لهم : هل تشترطون فيه أن تتصور جميع صفاته الذاتية المشتركة  
بينه وبين غيره أم لا ؟ فإن اشتراطكم ذلك لزم أن تقولوا مثلاً ( جسم نام  
حساس متحرك بالإدارة ) .

الاكتفاء  
بمجرد المميز

فأما لفظ ( الحيوان ) فلا يدل على هذه الصفات ( بالمطابقة )  
ولا يفصلها .

وإن لم تشترطوا ذلك فاكتمفوا بمجرد المميز ( كالناطق ) فإن ( الناطق )  
يدل على ( الحيوان ) كما يدل ( الحيوان ) على ( النامى ) إذ ( النامى ) جنس  
قريب ( للحيوان ) يشترك فيه ( الحيوان ) و ( النبات ) .

---

(١) يباين بالأصل — لله وقد يثبتون ماهيته وجزؤها غير متقدم عليها . وهذا  
يكون في الوجود لا في الذهن .

فإذا أردت حد ( الحيوان ) على وضعهم قلت ( الجسم النامي الحساس المتحرك الإرادة ) كما تقول في ( الإنسان ) ( حيوان ناطق ) .

\* والمقصود أنهم إن اكتفوا في الدلالة على الصفات المشتركة بما يدل ( بالتضمن ) أو ( بالالتزام ) ( فالفصل ) يدل على ذلك .

وإن أرادوا تفصيلها بدلالة ( المطابقة ) فلم يفعلوا ذلك .

وهذا يبين أن إيجابهم في الحد التام ( الجنس القريب ) دون غيره  
تحكم محض .  
تحكمهم في  
الحد وفق  
القياس

\* ونظير هذا دعواهم أن ( البرهان ) لا بد أن يكون مؤلفاً من ( مقدمتين ) لا أقل ولا أكثر .

فإن اكتفى فيه ( بمقدمة ) واحدة قالوا : الأخرى محذوفة وسموه ( قياس الضمير ) .

وإن احتجج فيه إلى ( مقدمات ) قالوا هذه ( قياسات متداخلة ) .

\* فاصطلحوا على أنه لا بد في ( الحد ) من لفظين : ( جنس ) و ( فصل ) ولا بد في ( القياس ) من مقدمتين . وكل هذا تحكم .

\* فإن البرهان قد يكتفى فيه ( بمقدمة ) وقد لا يتم إلا ( بمقدمتين ) وقد لا يتم إلا بثلاث ( مقدمات ) وأربع وخمس بحسب حاجة الاستدل وما يعلم مما لا يعلم عن ( المقدمات ) .

\* وكذلك اكتفواهم في ( الحد ) بلفظين : لفظ يدل على المشترك ولفظ يدل على المميز وزعمهم أن ( الحد التام ) لا يحصل إلا بهذا — لا يحتاج إلى زيادة ولا يحصل بدونه — فإنه يقال : إن أريد ( بالحد التام ) ما يصور

الصفات الذاتية على التفصيل — مشرکہا ومميزها — فالجنس القريب (مع)  
(الفصل) لا يحصل ذلك .

وإن أريد بما يدل على (الذاتيات) ولو بالتضمن (أو) (الالتزام)  
(الفصل) بل (الخاصة) يدل على ذلك<sup>(١)</sup> .

﴿ (٦٦ ص) وإذا عارضهم من يوجب ذكر جميع (الأجناس) لم  
يكن لهم عنه جواب إلا أن (هذا وضعهم واصطلاحهم) .

هذا  
الوصف  
والاصطلاح

ومعلوم أن العلوم الحقيقية لا تختلف باختلاف الأوصاف ، فقد تبين أن  
ما ذكره هو من باب الوضع والاصطلاح ، الذي جعله من باب الحقائق  
الذاتية والمعارف .

وهذا عين الضلال والاضلال . كمن يجرى 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 العقلي يفرقون بين التماثلات ويسوون بين  
المختلفات .

﴿ ولهذا كان الذي عاينه عامة الناس من نظار المسلمين وغيرهم الاقتصار في  
(الحدود) على الوصف المميز الفاصل بين الحدود وغيره إذ التمييز يحصل بهذا .

الاقتصار على  
الوصف للمميز

وذلك هو الوصف المطابق للحدود في العدم والخصوص بحيث يدخل  
فيه جميع أفراد الحدود وأجزائه ويخرج منه ما ليس منه .

فهذا هو (الحد) الذي على نظار المسلمين كما بسطنا قولهم في غير هذا  
الموضع .

(١) ذكر الناشر أن هذه بخط الناسخ وليست بخط المصنف زبدت بالهاش .

لا يمكن الإحاطة  
بجميع الصفات

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

✦ ولا نعلم لوازم كل مربوب ولوازم لوازمه إلى آخرها ، فإنه ما من مخلوق إلا وهو مستلزم للخالق والخالق مستلزم لصفاته التي منها علمه ، وعلمه محيط بكل شيء .

✦ فلو علمنا لوازم لوازم الشيء إلى آخرها لزم أن نعلم كل شيء ، وهذا ممتنع في البشر .

فإن الله سبحانه وتعالى هو الذي يعلم الأشياء كما هي عليه من غير احتمال زيادة .

وأما نحن فما من شيء [ ٦٧ ص ] نعلمه إلا ويخفى علينا من أموره ولوازمه ما لا نعلمه .

✦ يوضح ذلك أنهم يقولون — ما ذكره أبو حامد في معيار العلم . اعتراف الفرائد  
بعدم حصر  
لوازم الأشياء

إن دلالة ( التضمن ) كدلالة لفظ ( البيت ) على ( الحائط ) ودلالة  
لفظ ( الإنسان ) على ( الحيوان ) وكذلك دلالة ( كل وصف أخص ) على  
( الوصف الأعم الجوهرى ) .

ودلالة ( الالتزام ) و ( الاستتباع ) كدلالة لفظ ( السقف ) على ( الحائط )  
فإنه مستتبع له استتباع الرفيق اللازم الخارج عن ذاته .

ودلالة لفظ ( الإنسان ) على ( قابل صنعة الخياطة ومعلمها ) .

قال : والمعتبر في التعريفات دلالة ( المطابقة ) و ( التضمن ) فأما دلالة ( الالتزام ) فلا ، لأن المدلول عليها فيها غير محدود ولا محصور إذ لوازم الأشياء ولوازم لوازمها لا تنضب ولا تنحصر فيؤدي إلى أن يكون اللفظ الواحد دليلا على ما لا يتأهى من المعانى وهو محال .

فقد جعل دلالة الخاص على الاسم دلالة ( تضمن ) كدلالة ( الإنسان ) على ( الحيوان ) وذكر أنها معتبرة في التعريفات

ومعلوم أن دلالة ( الحيوان على ) الحساس المتحرك بالإرادة ) و دلالة ( الحساس ) على ( النامى و ) دلالة ( النامى على ( الجسم ) هو كذلك عندهم

ومعلوم أن دلالة ( الناطق ) على ( الحيوان ) كدلالة ( النامى ) على ( الجسم )

فكان الواجب حينئذ أن يكتفى ( بالناطق ) أو لا يكتفى معه بلفظ ( الحيوان )

فإنهم إن اكتفوا بدلالة ( التضمن ) لزم الحذف وإن لم يكتفوا لزم التفصيل

### الوجه الثامن

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

الوجه الثامن : وهو أن اشتراطهم مثلا ذكر [ ٦٨ ص ] « الفصول »

التي هي ( الذاتيات المميزة ) مع تفرقهم بين ( الذاتى ) و ( العرض اللازم )  
للماهية غير ممكن<sup>(١)</sup>.

إذ ما من مميز هو من خواص المحدود المطابقة له في العموم والخصوص  
إلا ويمكن شخصاً 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 قبلى فلا يصح .  
\* وذلك أنهم يقولون : إن المحدود لا يتصور [ أو لا يجد حداً حقيقياً ]  
إلا بذكر صفاته ( الذاتية ) ثم يقولون : ( الذاتى ) هو ما لا يمكن تصور

أقوالهم في  
الذاتى

---

(١) التعريف التقليدى للإنسان عند الماطقة هو أنه « الحيوان الناطق » ويمكن أن  
يقال لهم : ليست الحيوانية أو الناطقية جزءاً من حقيقة الإنسان في الخارج بل هي وصف لازم  
لها مثلها كمثل التحيز والضحكية فإذا ادعيت أن كلا من الحيوانية والناطقية جزء من حقيقة  
الإنسان دون بقية الصفات اللازمة

قلنا : فلاخر أن يدعى أن التحيز والضحكية جزء من حقيقة الإنسان دون بقية الصفات  
اللازمة ويحد الإنسان بأنه المحترز الضاحك .

فاذا قلتم إن الإنسان لا يمكن تصوره بدون الناطق بينما يمكن تصوره بدون الضاحك  
قلنا : إنما نقول ذلك لأنكم اعترتم الناطق جزء فكان تصوركم للحقيقة تابعة لاعتباركم  
ولو أنكم اعترتم الضاحك جزءاً دون الناطق لانعكس الأمر فالحقيقة التي يتحدثون عنها  
هي الحقيقة المقدرة في أذهانكم للناسه لاصطلاحكم . وهذه ليست هي الحقيقة الخارجية لأن التي  
في الخارج لا تتبع تصوراتنا بل تكون تصوراتنا تابعة لها .  
وإذا كانت في الخارج ليست إلا موصوفة بصفات لازمة

فجعل بعض تلك الصفات جزءاً منها وبعضها خارجاً عنها يكون هذا اختراعاً لحقيقة  
لا وجود لها إلا في الأذهان .

(الماهية) بدون تصوره [يفرقون بين (الذاتى) و (غير الذاتى) أن .  
(الذاتى) ما يتوقف عليه تصور (الماهية) فلا بد أن يتصور قبلها .

\* ويقولون تارة : لا بد أن يتصور معها ؛ فلا يمكن عندهم أن يتأخر  
تصوره عن تصور (الماهية) وبذلك يعرف أنه وصف (ذاتى) .

كيف يتم الدور  
\* فحقيقة قولهم أنه لا يعلم (الذاتى) من (غير الذاتى) حتى تعلم  
(الماهية) ولا تعلم (الماهية) حتى تعلم الصفات (الذاتية) التي منها تؤلف  
الماهية . وهذا دور [١] .

\* فإذا كان المتعلم لا يتصور المحدود حتى يتصور صفاته (الذاتية)  
ولا يعرف أن الصفة (ذاتية) حتى يعلم أنه لا يتصور - الموصوف - الذى  
هو المحدود - حتى تُتصوّر . فلا يعلم أنها (ذاتية) حتى يتصور الموصوف ،  
ولا يتصور الموصوف حتى يتصور الصفات (الذاتية) ويميز بينها وبين  
غيرها [٢] « . . . . . داخل فيها وما هو [٣] جزء لها فإن تصور كون الشيء  
جزءا لغيره بدون تصور ذلك الغير ممتنع

\* ونحن لم نقل أنه لا يتصور الوصف (الذاتى) حتى يتصور الوصوف ،  
بل الانسان يتصور أشياء كثيرة ولا يتصور أنها صفات لغيرها ولا أجزاء لها ،  
فضلا عن كونها (لازمة ذاتية) أو «غير لازمة» وإنا قلنا: لا يعلم أنها جزء من

(١) زيادة هامشية بخط الناسخ بعدها كلمة « صح » الناشر .

(٢) ذكر الناشر أن هذا البياض عبارة عن مقدار سطر مقطوع من الأصل وهو  
زيادة بالهامش بخط الناسخ بعدها كلمة « صح » ونحن نجتهد في إثبات ماسقط على وجه  
التقريب اعتمادا على السياق فنقول : « حتى يعلم ما هو خارج عنها وليس جزءا لها وما هو »  
(٣) مقتضى السياق أن تحذف « ما »



( الماهية ) وأنها ذاتية ( الماهية ) داخلة في حقيقة ( الماهية ) إن لم تتصور ( الماهية ) .

توقف الثانية  
على اثبات  
وبالعكس

وإن قيل : إن مجرد تصور الصفات ( الذاتيات ) كاف 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 بعلم إذا تصور بعض الصفات « اللازمة » أن هذه هي ( الذاتية )  
التي تتركب منها الذات « دون غيرها إن لم يعلم ( الذات ) ]

فتتوقف معرفة ( الذات ) — التي هي ( الماهية ) — 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 يعرف هو ولا يعرف ( الذاتيات ) .

هذا رد  
متين عليهم

• وهذا كلام متين يحتاج أصل كلامهم وبين أنهم متحكمون فيما  
وضعوه لم يبنوه على أصل علمي تابع للحقائق . ولكن قالوا : هذا ( ذاتي )  
وهذا ( غير ذاتي ) بمجرد التحكم ولم يعتمدوا على أمر يمكن الفرق به بين  
( الذاتي ) وغيره ، إذ هذا غير ممكن فيما وضعوه .

ويبين أن ما ذكره عما زعموا أنه صفات ( ذاتية ) لا يعرف حقيقة  
الموصوف أصلا بل ما ذكره يستلزم أنه لا يمكن حدة<sup>(١)</sup> .

(١) ذكر الناشر أنه في الأصل كلمة « حد » بدون الهاء ، وهو الأصح .

فإذا لم يعرف المحدود [ ٦٩ ] إلا الحد والحد غير ممكن لم يعرف .  
وذلك باطل .

مثال ذلك : إذا قدر أنه لا تتصور حقيقة (الإنسان) حتى تتصور صفاته (الذاتية) — التي هي عندهم (الحيوانية) و (الناطقية) وهذه (الحيوانية) و (الناطقية) لا يعرف أنها صفاته (الذاتية) دون غيرها حتى يعرف أن (ذاته) لا تتصور إلا بها ، وأن (ذاته) تتصور بها دون غيرها ولا يعلم أن (ذاته) لا تتصور إلا بها ، حتى تعرف (ذاته) .

\* فإن قيل : مجرد تصور (الحيوانية) و (الناطقية) يوجب تصور (الإنسان) .

قيل : مجرد تصوره لذلك لا يوجب أن يعلم أن هذا هو (الإنسان) حتى يعلم أن (الإنسان) مؤلف من هذه دون غيرها .

\* وهذا يوجب معرفته (بالإنسان) قبل ذلك .

\* وأما مجرد قوله (حيوان ناطق) إذا جعل مفرداً ولم يكن خبراً مبتدأً محذوف فإنه بمنزلة (الاسم للفرد) وهذا لا يفيد فهم كلام .

\* وإذا ادعى المدعى أن من تصور هذا فقد تصور (الإنسان) بدون دليل يقيمه على أن هذا هو حقيقة (الإنسان) ، كان بمنزلة من يقول في حده (الحيوان الضاحك) ويدعى أن هذا حقيقة (الإنسان) فكلاهما دعوى بلا برهان .

دعوى بدون دليل

وهذا يبين أن دلالة الحد بمنزلة دلالة الاسم ، إنما يفيد التمييز بين الحد كالاسم

المحدود المسمى وغيره ، لكنه قد يفيد تفصيل ما دل عليه الإسم بالإجمال ، وذلك التفصيل يتنوع بحسب ما يذكر من الصفات ، لا يختص ذلك ببعض الصفات المطابقة للوصوف - التي هي لازمة ملزومة - دون غيرها ، وبين أن الألفاظ بمجردا لا تفيد تصور الحقائق لمن لم يتصورها بدون ذلك ﴿ لكنها تفيد التنبيه والإشارة لمن كان غافلاً معرضاً ﴾

توقف معرفة القات على معرفة الذات

• فإن قيل : تصوره موقوف على تصور الصفات (الذاتية) لاعلى معرفة أنها (ذاتية) - وقد يمكن تصورها وإن لم يعرف أنها (ذاتية) له - قيل : هب أن الأمر كذلك لكن لا بد من [ ٧٠ ص ] 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) المؤلف من الصفات (الذاتية) ولا تعرف (ذاته) حتى تعرف الصفات (الذاتية) ، ولا يميز بين (الذاتيات) وغيرها حتى تعرف (ذاته) ، فصار معرفة (الذات) موقوفاً على معرفة (الذات) وهذا هو الدور .

توقف معرفة القاتيات على معرفة الذاتيات

\* وكذلك معرفة (الذاتيات) موقوف على معرفة (الذاتيات) فلا تعرف الصفات التي هي (ذاتية) للوصوف حتى يعرف أن تصور (الذات) موقوف على تصورهما ولا يعرف أن تصور (الذات) موقوف على تصورهما حتى تعرف (الذات) ولا تعرف (الذات) حتى تعرف (الذاتيات) .

وهذا بين عند تأمل مقصودهم ، فإنهم يقولون ، لا يحد الشيء حداً حقيقياً إلا بذكر صفاته (الذاتية) ، فلا بد من الفرق بين صفاته (الذاتية) و (العرضية) .

والفرق بينهما أن (الذاتي) هو ما لا تتصور الحقيقة إلا به ،  
فإذا كنا لم نعرف الحقيقة لم نعرف الصفات التي يتوقف معرفة (الحقيقة)  
عليها .

وإذا لم نعرف هذه الصفات لم نعرف الصفات (الذاتية) من (العرضية)  
وهو المطلوب

وهذا بخلاف الفرق بين الصفات (اللازمة) و (العارضة) فإنه فرق  
حقيقي ثابت في نفس الأمر

## أبحاث في حد « العلم » و « الخبر »

\* مثال ذلك : إنهم يتنازعون في حد ( العلم ) و ( الأمر ) و ( الخبر ) بعض حدود العلم ونحو ذلك من الأمور التي شاع الكلام عليها في العلوم المشهورة

فمن النظائر من يحدها كما يقولون في حد ( العلم ) ، ( معرفة المعلوم على ما هو به ) ، [ ٧١ ص ] أو يقولون : ( اعتقاد المعلوم ) - على رأى المعتزلة - الذين لا يقولون ( إن لله علماً ) أو يقولون : ( العلم ما أوجب لمن قام به أن يكون عالماً ) ، ونحو ذلك

\* ويقال في حد ( الخبر ) ، هو ( ما احتمل الصدق والكذب ) . أو ( ما ساغ أن يقال لصاحبه في اللغة ، صدقت أو كذبت ) ونحو ذلك<sup>(١)</sup>

\* ويعترض على هذه الحدود الاعتراضات المشهورة

\* مثل أن يقال : ( المعلوم ) مشتق من ( العلم ) ومعرفة المشتق متوقفة اعتراضات على حد العلم والخبر 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 ( بالخبر ) فلو عرف الخبر بهما لزم الدور

---

(١) ينظر ص ١٢ : ١٣ من كتاب الإرشاد بتحقيق محمد يوسف موسى ، والأستاذ على عبد المنعم ط الحانجي بمصر .

وأمثال ذلك من الاعتراضات المشهورة على الحدود المشهورة .

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

كما يقال في « العلم » : إن « غير العلم » لا يعرف إلا « العلم » فلو عرف « العلم » بغيره لزم الدور .

أو يقال : تصور « العلم » لا يحصل إلا « بعلم » 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 جوعه وشبعه ويعلم أنه عالم بذلك والعلم بالمركب [ ٧٢ ص ] مسبوق بالعلم بالمفرد .

فإن كل أحد يعلم « العلم » فيكون تصويره بديهياً .

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

\* فيقال له : العلم « بالخبر المعين » و « العلم المعين » و « الأمر المعين » لا يستلزم العلم المطلوب بالحد ، لأن المطلوب بالحد تعريف الحقيقة العامة الجامعة المانعة ، وتصور « المعين » إنما يستلزم تصور الحقيقة مطلقاً ، لا بشرط العموم والمطابقة ؛ فإن الحقيقة لا توجد عامة في الأعيان ، إذ الكلليات — بشرط كونها كلييات — إنما توجد في الذهن ، والعلم « بالمعين » لا يستلزم العلم

بالكلى بشرط كونه كلياً<sup>(١)</sup>. [

∴ فإذن ما علمه « بالمعين » ليس هو المحدود .

∗ ﴿ ويوضح ذلك بأن تصور « خير معين » و « علم معين » تصور  
لأمر جزئى ، والمطلوب بالحد هو المعنى الكلى الجامع المانع .

∗ [ فإن قيل<sup>(٢)</sup> : ] يلزم من وجود الجزئى وجود الكلى ، أو قيل : قولهم المطلق  
جزء المعين . المطلق جزء المعين .

∗ فإن أريد بذلك أنه يوجد « جزءاً ما معيناً » وأن ما هو « مطلق »  
فى الذهن إذا وجد فى الخارج كان معيناً ، فهذا حق ، ولكن لا يفيدهم

• وأما أن أريد بذلك أن (المطلق) الذى لا يمنع تصوره من وقوع  
الشركة فيه هو نفسه جزء من هذا (المعين) مع كونه كلياً ، فهذا مكابرة  
طاهرة ، ونفس تصوره كاف فى العلم بفساده ؛ فإن (الجزئى) من (معين)  
خاص ، و (الكلى) أعم وأكثر منه فكيف يكون الكثير بعض القليل ؟

• وإذا كان المطلوب بالحد هو الكلى الجامع للمانع الذى يطابق جميع  
أفراد المحدود — فلا يخرج عنه شىء ولا يدخل فيه ما ليس منه — فمعلوم أن  
تصوره (المعين) لا يستلزم مثل هذا<sup>(٣)</sup>. [

• وأيضاً فهذا منقوض بسائر المحدودات (كالإنسان) وغيره مما  
يتصور جنس مفرداته كل أحد .

(١) زيادة على الهامش بخط الناسخ أقرها المصنف .

(٢) مكانها مخروم بالأصل وأثبتها المصنف استنباطاً والسياق يقتضيه .

(٣) مزيدة الهامش بخط الناسخ تنقيحاً كلمة « صح »

◦ ويقال : قوله إن غير العلم لا يعرف إلا بالعلم . فلو عرف العلم بغيره لزم الدور .

◦ إن أراد به ( المعلوم لا يعرف إلا بعلم ) فهذا حق . لكن ( العلم ) لا يعرف بغير ( العلم ) بل بعلم فيعرف ( العلم المطلق ) أو ( العام ) ( بعلم معين ) ، فلفظ ( العلم ) في إحدى 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 ( معلوم معين ) بل هو ( العلم الكلى ) و ( العلم الكلى ) يعلم ، ( بعلم جزئى مقيد ) .

ولا منافاة في ذلك كما يخبر عن الخبر بخبر فيخبر عن ( الخبر المطلق أو العام ) بخبر معين خاص .

الجواب الأول ◦ وقول<sup>(١)</sup> القائل في الجواب : أن توقف ( تصور غير العلم ) على ( حصول العلم ) بغيره — أى بغير ( العلم ) لا على ( تصور العلم ) فانقطع الدور وهو أحد الجوابين ، فإن ( حصول العلم ) بكل معلوم يتوقف على ( حصول العلم المعين ) ، لا على تصوره ، والمطلوب بالحد ( تصور العلم ) — لا ( حصول العلم ) — بتلك المعلومات .

(١) من هنا ينقل الناشر من ورقة زائدة بين ورقتي ٧١ ، ٧٢ من الأصل ويبدو أنها سقطت من الأصل ثم استدركت عند المراجعة على المصنف .



• والجواب الآخر أن يقال : تصور ( غير العلم ) مما يتوقف على الجواب الآخر حصول علم بذلك المعلوم لا على حصول العلم المحدود - وهو الجامع المانع - والمطلوب بالحد هو هذا .

فلو قدر أن حصول تصور ( غير العلم ) موقوف على ( العلم ) بذلك المعلوم وعلى تصور ذلك العلم لم يكن هذا مانعاً من الحاجة إلى الحد . فكيف وقد يقال : من علم الشيء قد يعلم أنه عالم ويمود ما ذكر .

• وإيضاح هذا ؛ أن في الخارج أموراً ( معينة ) ( كالإنسان المعين ) و ( العلم المعين ) و ( الخبر المعين ) . وقد يتصور الإنسان أمراً ( مطلقاً ) ( كالإنسان المطلق ) و ( العلم المطلق ) و ( الخبر المطلق ) ، وهذا ( المطلق ) قد يراد به المطلق بشرط له إطلاق ، وهو الذي يقال أنه ( كل عقل ) وقد يراد به المطلق لا بشرط وهو الذي يسمى « الكلي<sup>(١)</sup> الطبيعي » .

• وهذا ( الكلي المطلق لا بشرط ) قد يتنازعون هل هو موجود في الخارج أم لا ؟

والتحقيق أنه يوجد في الخارج - لكن ( معينة مشخصاً ) - فلا يوجد في الخارج إلا ( إنسان معين ) وفيه ( حيوانية معينة ) و ( ناطقية معينة ) ولا يوجد فيه إلا ( علم معين ) و ( خبر معين ) .

• ثم من الناس من يقول ؛ إن ( المطلق ) جزء من المعين ويقولون ؛ ( العام ) جزء من ( الخاص ) ، فإنه حيث وجد ( هذا الإنسان ) و ( هذا الحيوان ) وجد ( مسمى الانسان ) و ( مسمى الحيوان ) وهو ، المطلق .

---

(١) انظر الرازي تحرير القواعد النطقية ص ٦١ ط القاهرة سنة ١٩٤٨

• 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 تصوره من وقوع الشركة فيه ، فكيف يكون ( الكثير ) بعض ( القليل ) ؟ . وكيف يكون ( العام ) أو ( المطلق ) - الذى يتناول أفراداً كثيرة أو يصلح للتناول - جزءاً من ( المعين الجزئى ) الذى لا يتناول إلا ذلك الشخص الجزئى الموجود فى الخارج ؟

• وفصل الخطاب ؛ أنه ليس فى الخارج إلا ( جزئى معين ) .

فصل الخطاب

ليس فى الخارج ما هو ( مطلق عام ) مع كونه ( مطلقاً عاماً ) .

وإذا وجد ( المعين الجزئى ) ( فالإنسان ) و ( الحيوان ) وجدت فيه ( انسانية معينة مختصة مقيدة غير عامة ولا مطلقة ) .

• ( فالمطلق ) إذا قيل هو ( جزء من المعين ) فأبما يكون ( جزءاً ) بشرط ألا يكون ( مطلقاً عاماً ) .

والمعنى أن ما يتصوره الذهن ( مطلقاً عاماً ) يوجد فى الخارج ، لكن لا يوجد الا ( مقيداً خاصاً ) .

وهذا كما إذا قيل ؛ ( ان ما فى نفسى وجد ) أو ( فعل ) أو ( فعلت ما فى نفسى ) ، فمعناه أن الصور الذهنية وجدت فى الخارج أى وجد ما يطابقها .

• إذا عرف هذا ، فكل ما يعلم أبما يعلم ( بعلم معين )

وهذا ( العلم المعين ) فيه ( حصة ) من ( العلم المطلق العام ) ليس فيه ( علم مطلق عام ) مع كونه ( مطلقاً عاماً )

\* والإنسان إذا تصور «عذا الإنسان» و «هذا العلم» و «هذا الخبر» لم يتصوره «مطلقاً عاماً» وإنما يتصوره «معيناً خاصاً» .

\* وذلك لا يستلزم أن يعلم الحدود الكلى الجامع المانع ، الشامل لجميع الأفراد ، المانع من دخول غيرها فيه .

« فغير العلم » إذا توقف على « حصول العلم » فإنما 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 الحدود المطلق الجامع المانع ؛ فإن تصور هذا الكلى الجامع المانع لا يتوقف عليه وجود علم بشيء من الأشياء ، ولا يتوقف على وجوده ولا على تصوره .

فلا يتوقف العلم بشيء من الأشياء على المحدود - وهو « العلم الجامع المانع » - ولا على الحد - وهو العلم بهذا الجامع المانع - فلا يقف لا على « تصوره » ولا على « وجوده » (١) .

\* وكذلك ما ذكره فى إثبات « النظر » بالنظر ، يقال فيه : تعلم صحة « جنس النظر » « بنظر معين » . [ ٧٣ ص ] و « النظر المعين » تعلم صحته بالضرورة . فالدليل « نظر معين » والمدلول عليه « جنس النظر » و « النظر المعين » تعلم صحته بالضرورة .

\* وأمثال ذلك من التصورات والتصديقات التى يعلم « المعين » منها بالضرورة ويعلم « جنسها » بهذا المعين منها . وليس ذلك من باب تعريف الشيء بنفسه .

---

(١) إلى هنا انتهى الكلام من الصفحة المزينة بين الورتين ٧١ ، ٧٢ من الأصل .  
(م ١٣ - الرد على المنطقين)

\* فإذا كان القول بأن « هذه الأمور محدودة بالحدود الممكنة » ترد عليه الاعتراضات القادحة على أصلهم . والقول بأنها غير مفتقرة إلى الحدود ترد عليه الاعتراضات القادحة على أصلهم ، لم يمكن القول على أصلهم : لا بأنها محدودة بما يمكن من الحدود ولا بأنها مستغنية عن الحدود .

لا يمكن تعريف  
الأشياء على  
أصلهم

وإذا لم تكن غنية عن الحد بل مفتقرة إليه والحدود غير ممكنة لزم توقف تعريفها على ما لا يمكن فلزم امتناع تعريفها . ومعلوم أن معرفتها حاصلة فعلم بطلان قولهم .

\* وأيضاً فيبقى الإنسان غير متمكن - لامن لإثبات أن لها حدوداً ولا من نفي أن تكون لها حدود - وما استلزم المنع من النفي والإثبات أو رفع النفي والإثبات كان باطلاً ؛ فإن كل ما يذكر من الحدود يرد عليه ما يقدح 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 الحدود » .

وإذا قيل : المقصود من الحد التمييز بين الحدود وغيرها كان كل من القولين حقاً ؛ ولم يتقابل النفي والإثبات [ ٧٤ ص ] بل الذين حدودها محدودهم أفادت حدودهم التمييز بينها وبين غيرها .

والتمييز يحصل بما يطابق المحدود في العموم والخصوص - وهو ( الملائم ) له من الطرفين - في النفي والإثبات .

\* وأما ( اللوازم ) فقد تكون أعم من المحدود كما أن ( الملزومات ) قد تكون أخص منه . فإن ( الملزوم ) قد يكون أخص من ( اللازم ) . كما أن ( اللازم ) قد يكون أعم من ( الملزوم ) فإن ( الإنسان ) مستلزم ( للحيوان ) و ( الإنسان أخص منه و ( الحيوان ) لازم له وهو أعم منه . بخلاف

اللوازم  
والملزومات

(التبلازمين) فإنهما متساويان في العموم والخصوص (كالإنسانية) مع (الناطقية) و (الصاهلية) مع (الفرسية) ونحو ذلك .

\* والحدود لا تجوز إلا (بالملازم) في الطرفين : النفي والإثبات لا بمجرد (الوازم) كما يطلقه بعضهم ولا بمجرد (اللزومات) .

هـ ثم التمييز يحصل (بالمطابق الملازم) وإن كان قد لا يحتاج إلى هذا التمييز إذا حصل الاستغناء عنه بالاسم .

مطلق الحقيقة  
تصور بلاحد  
هـ والذين قالوا أنها غنية عن الحدود بينوا أن مطلق الحقيقة تصور بلاحد . وهذا حق . بل هذا ثابت في جميع الحقائق أن مطلقها متصور بلاحد .

ولكن المقصود التمييز بين مسمى هذا الاسم العام وبين غيره ، أو التمييز بين المعنى العام المتشابه في أفرادهِ وبين غيره .

وتمييز العام عن غيره قد لا يمكن فيهِ مجرد تصوره مطلقاً ، أو تصور بعض أفرادهِ .

فليس كل من تصور معنى مطلقاً تصوره عاماً مميزاً بينهِ وبين غيره .

هـ ﴿ فكيف إذا لم يتصوره إلا خاصاً مقيداً معيناً ؟ ﴾ ، إذ قد يقطع في مواضع بأنها (خبر) وأنها [ص ٧٥] (أمر) وأنها (علم) ويشك في مواضع كما يشك في الاعتقاد المطابق الذي يحصل للمقلد ، وفي أمر الأدنى للأعلى ، وفي الأمر الخالي عن الإرادة . ونحو ذلك .

فالمطلوب من الجمع والنوع الذي هو مقصود الحد لا يحصل بتصور أعيان معينة . ولكن يحصل منه تصور الحقيقة في الجملة ؛ فإن من تصورها معينة في الجملة - وهو تصورها مع كونها مقيدة - فيمكنه حينئذ أن يتصورها

لا بشرط إذا جردها عن التعريف ، بمعنى أنه لا يشترط فيها التعريف ، لأنه يشترط عدمه .

وهذا (المطلق) هل هو في الخارج (جزء من المعين) ، أو هذا (المطلق) - وهو المطلق لا بشرط - ليس هو في الخارج شيئاً غير (الأعيان الموجودة) ؟  
فيه قولان ﴿ كما نقدم بيانه وفصل الخطاب فيه ﴾ .

فحينئذ ، فلا يكون المتصور (للأمر المعين) و (الخبر المعين) و (العلم المعين) قد تصور الأشياء (معينة) أو تصور الحقيقة معنية ، لا (مطلقة) ولا (عامة) .

## المقام الثالث

المقام السلبي في الأقيسة والتصديقات

في قولهم : إنه لا يعلم شيء من التصديقات إلا بالقياس  
وأما « القياس » فالكلام في المقامين أيضاً .  
المقام الأول : السلبي . فنقول :

حصر حصول العلم على « القياس » قول بغير علم .

قولهم . « إنه لا يعلم شيء من التصديقات إلا « بالقياس » — الذي  
ذكروا صورته ومادته — قضية سلبية نافية ، ليست معلومة بالبدئية ، ولم  
يذكروا على هذا السلب دليلاً أصلاً . فصاروا مدعين ما لم يبينوه ، بل قائلين  
بغير علم ، إذ العلم بهذا السلب متعذر على أصلهم (١) .

فمن أين لهم أنه لا يمكن أحد من بني آدم أن يعلم شيئاً من التصديقات  
— التي ليست عندهم بديهية — إلا بواسطة « القياس المنطقي الشمولي » الذي  
وصفوا مادته وصورته ؟

الفرق بين « البديهى » و « النظرى » أمر نسبي محص

الثاني (٢) أن يقال : هم معترفون بما لا بد منه من أن التصديقات

---

(١) إذ قد قلدوا أن العلم التصديقي لا ينال إلا بالقياس . فهم إذ يستدلون على هذه  
الدعوى لا طريق لهم إلا القياس بمتضى أصلهم ، فكأنهم يثبتون دعواهم بدعواهم .  
فلو استدلوا على الدعوى بطريق آخر لبطل أصلهم .

(٢) أى الوجه الثانى من هذا المقام ، والأول هو قولهم : انه لا يعلم شيء من التصديقات  
إلا بالقياس قضية سلبية غير مدلل عليها .

ويلاحظ أن المصنف هنا سيسطردها بأبحاث تكاد تقطع الكلام ، ثم يعود ليعدد الوجوه

من جديد :

منها « بديهى » ومنها « نظرى » وأنه يمتنع أن تكون كلها « نظرية » لافتقار « النظرى » إلى « البديهى » .

وإذا كان كذلك فالفرق بين « البديهى » و « النظرى » إنما هو بالنسبة [٧٦ ص] والإضافة .

فقد بيده هذا من العلم ويتبدىء 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<sup>(١)</sup> » لكن نزيده هنا دليلاً يختص هذا فنقول :

• « البديهى » من « التصديقات » ما يكفى تصور طرفيه — موضوعه ومحموله — في حصول تصديقه ، فلا يتوقف على وسط يكون بينهما<sup>(٢)</sup> — وهو « الدليل » الذى هو الحد الأوسط — سواء كان تصور الطرفين « بديهياً » أو لم يكن .

البديهى من  
التصديقات

• ومعلوم أن الناس يتفاوتون في قوى الأذهان أعظم من تفاوتهم في قوى الأبدان<sup>(٣)</sup> . فمن الناس من يكون في سرعة التصور وجودته في غاية بيان بها غيره مباينة كبيرة . وحينئذ فيتصور الطرفين تصوراً تاماً بحيث تتبين بذلك التصور التام « اللوازم » التى لا تتبين لغيره الذى لم يتصور الطرفين التصور التام .

تفاوت الناس  
في قوى الأذهان

(١) في المقام الأول الوجه الحادى عشر .

(٢) بمد هذا عبارة بالهامش مى : « أو ما يكون كل من تصوراته وتصديقاته بديهياً لا يفتقر إلى وسط يكون بين الموضوع والمحمول » .

(٣) « ويتفاوتون في حسن التصور وتامه وفى سوء التصور ونقصه » وقد استدرك الناشر في تصويباته بأن هاتين العبارتين اللتين جاءتا بالهامش هما من أصل الكتاب .



- وذلك أن من الناس من يكون لم يتصور الطرفين إلا ببعض صفاتهما «المميزة» فيكون من تصورها ببعض صفاتهما «المشتركة» مع ذلك - سواء سميت «ذاتية» أو لم تسم - عالماً بثبوت تلك الصفات لهما وثبوت كثير مما يكون «لازماً» لها بخلاف من لم يتصورها إلا بالصفات «المميزة» (١) .

بطلان التفريق بين «الذاتي» و «اللازم»

لثبوت كل منهما بغير «وسط»

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

- و «الوسط» المذكور في هذه المواضع هو عند ابن سينا ومحققهم المراد بالحد الأوسط هو «الدليل» وهو الحد «الأوسط» .

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

- [٧٧ص] ومن لم يفهم مرادهم في هذا الوضع يظن أنهم أرادوا «بالوسط» ما هو وسط في نفس الموصوف بحيث يكون ثبوت الوصف

(١) ربما تصور السببية هنا على أنها النسبية التي قال بها المونتساليون . وأن ابن تيمية حين اتهمها قد سار في هذا الاتجاه الشككي كما فهم ذلك الدكتور النشار حين عقب بأن ابن تيمية هنا لم يكن معبراً عن الروح الإسلامية في هذا الموقف .  
ولكن الواقع أن موقف ابن تيمية هنا يختلف عن منهج السوفستين والشكك من حيث للبدأ والمنهج لأن الشكك يقولون بنسبية الحقائق وأن الإدراك الشخصي هو الذي يعمل على الحقيقة الثبوت أو عدمه فكأنه لا ثبات للحقيقة في الواقع ونفس الأمر .  
أما ابن تيمية فيرى - متابعاً للاميين عموماً - أن الحقائق تابعة في الواقع ونفس الأمر والنسبية إنما تكون في إدراكها بحيث يختلف الناس في إدراكها حسب استعدادهم ومواهبهم .  
وهذا هو الفرق الحقيقي بين منهج الشكك التجريبيين ومنهج ابن تيمية .  
وبهذا يظهر أنه كان معبراً عن الروح الإسلامية لا كما قيل عنه أنه هنا كان بعيداً عنها

« اللّازم » « للمازوم » بواسطته لا يثبت بنفسه ، كما قد فهم ذلك عنهم طائفة منهم الرازى وغيره ، وهذا مع أنه غلط عليهم كما بينا ألفاظهم في غير هذا ، فهو أيضاً باطل في نفسه<sup>(١)</sup> .

ولا ريب أن من « اللوازم » ما يفتقر إلى « وسط » ومنها ما لا يفتقر إلى « وسط » عندهم . وهذا أحد الفروق الثلاثة<sup>(٢)</sup> التي فرقوا بها بين « الذاتى » و « العرضى اللّازم » للماهية . وقد أبطلوا هذا الفرق ويعبر بعضهم عن هذا الفرق « بالتعليل » كما يعبر به ابن الحاجب<sup>(٣)</sup> .

(١) لعل مراد ابن تيمية بهذا التعبير — هو أيضاً باطل في نفسه — أنه يقال : إن هذا اللّازم بواسطة قيام الصفة بالموصوف يقال عليه إن تلك الوساطة — ألا وهي الوصف القائم بالموصوف — إما أن تكون لازمة للموصوف وإما أن تكون ذاتية له . فإن كان الأول فثبوتها للموصوف بواسطة الوصف القائم بالموصوف وهلم جرا إلى ما لا نهاية فيلزم التسلسل المحال وما لزم من المحال فهو محال فكون اللّازم بواسطة قيام صفة بالموصوف محال .

على أنه يقال : إن اللّازم بواسطة وصف لازم قائم بالموصوف ترجيح بلا مرجح لأن كليهما لازم فكون أحدهما يكون واسطة دون الآخر تحكما لا مبرر له .  
وإن كانت تلك الصفة ذاتية للموصوف فيكون الوصف لازما لذات الموصوف لالصفة قائمة بالموصوف . فالتقول بأنه لازم لقيام صفة بالموصوف باطل .  
(٢) انظر فيما مضى التفريق بين الذاتى واللّازم .

(٣) جمال الدين أبو عمرو عثمان بن عمر بن أبي بكر بن بونس . نحوى ، عربى وهو ابن حاجب كردى للأمر عز الدين موسك الصلاحى . ولد فى اسنا بصعيد مصر فى الأيام الأخيرة من عام سنة ٥٧٠ هـ حفظ القرآن فى القاهرة ودرس العلوم المتصلة به كالتفقه وأصوله على مذهب الإمام مالك وكذلك درس النحو والأدب .  
أهم شيوخه الإمام الشاطبى — صاحب الموافقات — والفتية أبو منصور الأيبارى .  
رحل إلى دمشق ودرس بها فى الزاوية المالكية بالجامع الأموى ثم عاد إلى مصر ومات بالاسكندرية سنة ٦٤٦ هـ .

كتب ابن الحاجب فى الفقه والعروض والأصول .  
وأهم كتبه فى الأصول : منتهى السؤل والأمل فى علمى الأصول والجدل — مختصر المنتهى وسرف بالمختصر الأصولى .

( انظر : ابن خلسكان وفيات الأعيان ط القاهرة ج١ ص ٣١٤ والسيوطى حدى المحاضرة ج١ ص ١٢٥ ودائرة المعارف الإسلامية ص ٢٤٦ ط الشعب ) .

فإذا كان في « اللوازم » ما هو ثابت في نفس الأمر بغير « وسط » ولا « علة » لم يبق هذا فرقاً بين « الذاتى » وبين هذه « اللوازم » فبطل التفريق بهذا .

لكن من تصور « الذات » بهذه « اللوازم » فتصوره أتم من لم يتصورها بهذه « اللوازم » .

وإذا كان المراد « بالوسط » الدليل الذى يعلل به الثبوت الذهني لا الخارجى ، فهذا يختلف باختلاف الناس ، ولاريب أن ما يستدل به - سواء سمي « قياساً » أو « برهاناً » أو غير ذلك - قد يكون هو علة اثبوت الحكم في نفس الأمر ويسمى « قياس العلة » و « برهان العلة » و « برهان لم<sup>(١)</sup> » وقد لا يكون كذلك هو الدليل المطلق ويسمى « قياس » الدلالة و ( برهان الدلالة ) و ( برهان إن<sup>(٢)</sup> ) ، وهذا مراد ابن سبنا وغيره ( بالوسط ) وهذا تختلف فيه أحوال الناس .

فالتفريق بين ( الذاتى ) و ( العرضى اللازم ) أبعد . وهذا أبطل ابن سبنا الفرق بهذا كما قد ذكرنا لفظه [ ٧٨ ص ] فى موضع آخر ، فإنه على التفسيرين من ( اللوازم ) ما يثبت بغير ( وسط )

---

(١) الحد الأوسط إن كان علة لحد الأكبر سماه الفقهاء قياس العلة وسماه الماطعون برهان « اقم » أى ذكر ما يجاب به عن لم ؟ مثل قوله هذه الحشبة محترقة لأنها أصابها النار وهذا الإنسان شبعان لأنه أكل الآن .

(٢) أما إذا لم يكن الحد الأوسط علة للأكبر فالفقهاء يسمونه قياس الدلالة والماطعون يسمونه برهان « الإن » أى هو دليل على أن الحد الأكبر موجود الأصغر من غير بيان علته مثال ذلك هذه المرأة ذات لبن فهى قريبة العهد بالولادة وهذا الإنسان شبعان فإذاً هو قريب العهد بالأكل .

( انظر النزالي : معيار العلم من ١٤٠ والساوى البصائر النصيرية ص ١٤٧ ) .

فإذا قيل (الذاتى) ما يثبت بغير وسط وقد عرف أن من (اللازم)  
ما ثبت بغير وسط) تبين بطلان هذا الفرق على كل تقدير .

اختلاف أحوال الناس فى احتياجهم وعدم احتياجهم إلى (دليل)

وأما كونه (الوسط) - الذى هو (الدليل) - قد يفترق إليه فى  
بعض القضايا بعض الناس دون بعض فهذا أمر بين ، فإن كثيراً من الناس  
تكون القضية عنده (حسية) أو (مجربة) أو (مبرهنة) أو (متواترة)  
وغيره إما عرفها بالنظر والاستدلال .

ولهذا كثير من الناس لا يحتاج فى ثبوت (المحمول) (للموضوع)  
إلى (دليل) لنفسه بل لغيره ، ويبين ذلك لغيره بأدلة هو غنى عنها حتى يضرب  
له أمثالا ويقول له (أليس كذا؟) (أليس كذا) ويحتج عليه من الأدلة  
العقلية والسمعية بما يكون (حداً أوسط) عند المخاطب مما لا يحتاج إليه  
المستدل ، بل قد يعلم الشيء (بالحس) ويستدل على ثبوته لغيره (بالدليل) .

وهذا أكبر من أن يحتاج إلى تمثيل ، فإما أكثر من يرى الكواكب  
ويرى الهلال وغيره فيقول (قد طلع الهلال) وتكون هذه القضية له (حسية)  
وقد تكون عند غيره مشكوكاً فيها . أو مظنونة ، أو خبرية ، بل قد  
يظنها كذباً إذا صدق المنجم الخارص (إنه لا يرى<sup>(١)</sup>) .

---

(١) انظر الرد الزائع على المنجمة والخارصين ومن صدقهم فى مسائل الرؤية فى رسالة  
المصنف : بيان الهدى من الضلال فى أمر الهلال ضمن مجموعة الرسائل الكبرى ج٢ ص ١٧٠  
وما بعدها ط صبيح .

## بطلان منع المنطقيين الاحتجاج

(بالتواترات) و (المجربات) و (الحدسيات)

وقد ذكر من ذكر من هؤلاء المنطقيين أن القضايا المعلومة (بالتواتر) و (التجربة) و (الحدس) يختص بها من علمها بهذا الطريق ، فلا تكون حجة على غيره بخلاف غيرها فإنها مشتركة محتج بها على المنازع .

التواترات  
والمجربات  
من جنس  
المحسوسات

\* [ ٧٩ ص ] وقد بينا في غير هذا الموضوع أن هذا تفريق فاسد ؛ فإن (الحسيات) الظاهرة والباطنة تنقسم أيضاً إلى خاصة وعامة . وليس مارآه زيد أو شمه أو ذاقه أو لمسه يجب اشتراك الناس فيه وكذلك ما وجدته في نفسه من جوعه وعطشه وألمه ولذته . لكن بعض (الحسيات) قد تكون مشتركة بين الناس كاشتراكهم في رؤية الشمس والقمر والكواكب وأخص من ذلك اشتراك أهل البلد الواحد رؤية ما عندهم من جبل وجامع ونهر وغير ذلك من الأمور المخلوقة المصنوعة .

وكذلك الأمور المعلومة (بالتواتر) 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 .

« التجربات » تحصل بالحن والعقل

وكذلك ( التجربات ) فعامة الناس قد جربوا أن تترب انما يحصل معه الرى ، وأن قطع العنق يحصل معه الموت وأن الضرب الشديد يوجب الألم .  
• والعلم بهذه القضية الكلية ( تجربي ) فإن ( الحس ) إنما يدرك ريباً معيناً وموت شخص معين وألم شخص معين . أما كون ( كل من فعل به ذلك يحصل له مثل ذلك ) فهذه القضية الكلية لا تعلم ( بالحس ) [ ٨٠ ص ] بل بما يتركب من ( الحس والعقل ) وليس ( الحس ) هنا هو ( السمع ) .

• وهذا النوع قد يسميه بعض الناس كله ( تجربات ) وبعضهم يجعله نوعين : تجربات و ( حدسيات ) فإن كان ( الحس ) المقرون ( بالعقل ) من فعل الإنسان كأكله وشربه وتناوله الدواء سماه ( تجريباً ) وإن كان خارجاً عن قدرته كتغير أشكال القمر عند مقابلة الشمس سماه ( حدسياً ) والأول أشبه باللغة ؛ فإن العرب تقول ( رجل مجرب ) بالفتح لمن قد جربته الأمور وأحكمته وإن كانت تلك من أنواع البلايا التي لا نكون باختياره .

الحدسيات  
كالتجربات

• وذلك أن ( التجربة ) تحصل بنظره واعتباره وتدبره كحصول الأثر المعين دأراً مع المؤثر المعين دائماً .

الدورات  
والمناسبة أصلاً  
التجربة

فيرى ذلك عادة مستمرة ، لاسيما إن شعر بالسبب المناسب (١) ، فيضم

---

(١) من شروط العلة لدى الأصوليين أن تكون هناك مناسبة بين الحكم وبين الوصف الذي اعتبر علة وعلى هذا فالوصف المناسب هو الذي ورد عن الشارع ما يدل على أنه اعتبر ذلك الوصف علة للحكم ذاته مثل وصف الإسكار المؤثر في حكم الخمر — وهو الحرمة — فقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « كل مسكر خمر وكل خمر حرام » . وكذلك اعتبار الصغر سبباً لثبوت الولاية المالية فقد نص على ذلك في قوله تعالى « وابتلوا النياح حتى إذا بلغوا النكاح فإن آنستم منهم رشداً فادفعوا إليهم أموالهم . » وهذا النوع من عال الأحكام أقواها بشهادة الأدلة لها بأثيرها في الحكم ( انظر : أبو زهرة أصول الفقه ص ٢٣١ ) .

(المناسبة) إلى (الدوران<sup>(١)</sup>) مع (السبر والتقسيم<sup>(٢)</sup>) ؛ فإنه لا بد في جميع ذلك من (السبر والتقسيم ، الذي بنفى المزاحم . وإلا فمتى حصل الأثر مقروناً بأمرين لم تكن إضافته إلى أحدهما دون الآخر بأولى من العكس ومن إضافته إلى كليهما .

وما يحتج به الفقهاء في إثبات كون الوصف علة للحكم من (دوران) و (مناسبة) وغير ذلك ، إما يفيد المقصود مع نفي المزاحم : وذلك يعلم (بالسبر والتقسيم) . فإن كان نفي المزاحم ظنياً كان اعتقاد العلية ظنياً ، وإن كان قطعياً كان الاعتقاد قطعياً ، إذا كان قاطعاً بأن الحكم لا بد له من علة وقاطعاً بأنه لا يصلح للعلّة [ ٨١ ص ] إلا الوصف العلاني .

وهكذا القضايا العادية من قضايا الطب وغيرها هي من هذا الباب . وكذلك قضايا النحو والتصريف واللغة من هذا الباب . ولكن في اللغة

---

(١) يعرّفه الأصوليون تارة بالجرمان وأخرى بالطرده والعكس وهو أن يوجد الحكم بوجود الوصف ويرتفع بارتفاعه فيعلم أن هذا الوصف علة للحكم والوصف يسمى مداراً والحكم يسمى دائراً .

مثال ذلك : أن عصير العنب قبل أن يدخله الإسكار كان حلالاً بالأجاء فإذا مادخله الإسكار كان حراماً بالأجاء فإذا ذهب عنه الإسكار ذهب عنه التحريم .

فلما دار التحريم مع الاسكار وجواً وعندما ثبت أن الاسكار علة التحريم .  
( انظر : النشار مناهج البحث ص ١٧٠ )

(٢) هو أن يبحث الناظر عن معانٍ يجتمع في الأصل وتجبها واحداً واحداً ويبين خروج أحدها عن صلاحية التعليل به إلا واحداً يراه ويرضاه .

أو هو حصر الأوصاف التي يظن صلاحيتها العلية ابتداءً ثم إبطال ما لا يصلح منها للتعليل فبقيت الباقي ويقسم الأصوليون هذا السلك إلى تسعين والتي اضطروا إلى ذلك أن الأوصاف التي يظن صلاحيتها العلية إما أن تكون منحصرة وإما أن تكون بخلاف ذلك ويسونها المنتشرة .

فالمنحصر الأوصاف : هو ما كانت الأوصاف التي يمكن التعليل بها للمقيس عليه منحصرة بحيث يستطاع فرض كل واحد منها صالحاً للتعليل . ويؤمن الوصف المؤثر في الحكم إذا سلم من =

يدور المعنى مع اللفظ لا (١) . . . وفي النحو والتصريف يدور الحكم مع النوع . وهذا كالعالم بأن أكل الخبز ونحوه يشبع وشرب الماء ونحوه يروي ولبس الحشايا يوجب الدفء والتجرد من الثياب يوجب البرد ، ونحو ذلك .

• لكن من لا يثبت ( الأسباب ) و ( العلل ) من أهل الكلام كالجمهم (٢) وموافقيه في ذلك مثل أبي الحسن وأتباعه يجعلون المعلوم اقتران أحد الأمرين بالآخر (٣) لمحض مشبته القادر المرید من غير أن يكون أحدهما سبباً للآخر ولا مولداً له .

خاتمة التعليل  
مقالة حكمة  
الله

---

= القوادح من نقص أو كسر أو خفاء والمنتشر مالا تنحصر أوصافه بين النقي والإثبات أو تنحصر ولكن الدليل على نقي هلية ما عدا الوصف المعين ظنيا .

( انظر : إمام الحرمين : البرهان ج ١ باب مدارك المقول مخطوط والشارح مناهج البحث ص ١١٤ ) .

(١) ذكر الياض أن هنا بضع كلمات مفقودة وقد اجتهدنا في إثباتها تقريبا : « لا اللفظ مع المعنى » لأنه قد يكون هناك ألفاظ مترادفة فيدل على المعنى بلفظ آخر .

(٢) حهم بن صفوان : هو من الجبيرة المالصة ظهرت بدعته « بترمز » وقتله سالم بن أحوز المازني « بمرجو » في آخر ملك بني أمية . وافق المعتزلة في نقي الصفات الأزلية . وزاد عليها بأشياء .

منها قوله : لا يجوز أن يوصف الباري تعالى بصفة يوصف بها خلقه لأن ذلك يقتضى تشبيها . ومنها إثباته علو ما لباري تعالى لا في محل ، ومنها قوله في القدرة العادة : إن الإنسان لا يقدر على شيء ولا يوصف بالاستطاعة وإنما هو مجبور في أفعاله .

( انظر الشهرستاني الملل والنحل ج ١ ص ٧٩ ) .

(٣) ( انظر بالتفصيل : البلاغاني التمهيد ص ٥٢ وما بعدها والغزالي تهافت الفلاسفة ص ٢٣٧ والدكتور على سامي النشار مناهج البحث ص ١٥٧ في نقد المسلمين لقانون الملية الأرسطية ) .

والغريب أن موقف ابن تيمية هنا موقف عقل صرف بظاهر موقف المشائين من نظرية السببية بينما روح الأشاعرة لا تؤمن بأن الأسباب المباشرة القريبة ذات تأثير في الفعل وأن غاية ما يدركه الإنسان هو مشاهدة الحصول عند ملاقات ما يظن في الظاهر سببا بما يظن في الظاهر سبباً وذلك لإنساح المجال للخوارق وأن قدة الله فوق القوانين والأسباب . =



وأما جمهور العقلاء من المسلمين وغير المسلمين ، أهل السنة من أهل الكلام والفقه والحديث والتصوف وغير أهل السنة من المعتزلة وغيرهم فيثبتون ( الأسباب ) .

ويقولون : كما يعلم اقتران أحدهما بالآخر فيعلم أن في النار قوة تقتضى التسخين وفي الماء قوة تقتضى التبريد . وكذلك في العين قوة تقتضى الإبصار وفي اللسان قوة تقتضى الذوق ويثبتون ( الطبيعة ) التى تسمى ( الغريزة ) و ( التحيزة ) و ( الخلق ) و ( العادة ) ونحو ذلك من الأسماء .

• ولهذا كان السلف كأحمد<sup>(١)</sup> بن حنبل والهارث<sup>(٢)</sup> المحاسبي

---

وقد يخطئ من يظن أن الأشاعرة لا يقولون بالسببية . إذ أنهم يقولون بها ولكن بالمعنى المطلق الذى يخالف قول القائلين بأن الأسباب الطبيعية المباشرة هى المؤثرة بذاتها فى مسيبتها .

وقد اعترف المحدثون بأزمة مبدأ الحتمية الطبيعية . ( انظر : محمود فاسم المطلق الحديث ومناهج البحث ص ٦٥ ) وهذا يؤكد صحة ما ذهب إليه الأشاعرة .

(١) هو الإمام الورع الثقي الصابر المجاهد صاحب الموقف المشهور ، أحمد بن محمد ابن حنبل ولد ببغداد سنة ١٦٤ هـ .

من أشهر أعماله المسند ورسالة فى الرد على المعتزلة وغيرها .

(٢) انظر : ابن الجوزى مناقب الإمام أحمد وأحمد شاكر مقدمة نشرة المسند ج١ ص ٣٦ ط القاهرة سنة ١٩٤٦ ) .

(٢) الهارث بن أسد المحاسبي البصرى توفى سنة ٢٤٣ كنيته أبو عبد الله صوفى متكلم فقيه محدث ولد بالبصرة وحدث عن يزيد بن هارون وطبقته . من أهم تصانيفه : التفسير والاعتبار - الرعاية - الوصايا .

( انظر : الفهرست ج١ ص ١٨٤ ، المطيب البغدادي تاريخ بغداد ج٨ ص ٢١١ وابن خلسكان وفيات الأعيان ج١ ص ١٥٧ ) .

يقول المحاسبي : فالعقل غريزة جعلها الله عز وجل فى المتعنين من عباده أقام به على البائنين لعظم العجبة . . . فهو غريزة لا يعرف إلا بفعاله فى القلب والجوارح لا يقدر أحد أن يصفه فى نفسه ولا فى غيره بنير أفعاله ( العقل وفهم القرآن ص ١٢٨ تحقيق حسين عبد الرازق القوتلى ) بيروت سنة ١٩٧٠

ويقول الباقلاني فى حشد العقل « أنه علم ضرورى بجواز الجائزات ، واستحالة المستحيلات ، كالمعلم باستحالة كون الشيء الواحد قديما وحديثا ، واستحالة كون الشخص الواحد فى مكانين ( معيار العلم ص ٢٨٧ تحقيق هـ سليمان دنيا ) .

وغيرها يقولون : (العقل غريزة) وأما نفاة (الطباع) فليس (العقل) عندهم إلا مجرد العلم كما هو قول أبي الحسن الأشعري والقاضي أبي بكر والقاضي أبي يعلى وابن عقيل وأبي الخطاب<sup>(١)</sup> والقاضي أبي بكر بن العربي<sup>(٢)</sup> وغيرهم وإن كان بعض هؤلاء [٨٢ ص] قد يختلف كلامهم فيثبتون في موضع آخر (الفرائز) و (الأسباب) كما هو مذهب الفقهاء والجمهور .

• فالمقصود أن لفظ (التجربة) يستعمل فيما جربه (الإنسان) (بعقله وحسه) وإن لم يكن من مقدوراته كما قد جربوا أنه إذا طلعت الشمس انتشر الضوء في الآفاق، وإذا غابت أظلم الليل وجربوا أنه إذا بعدت الشمس عن سمت رؤوسهم جاء البرد وإذا جاء البرد سقط ورق الأشجار وبرد ظاهر الأرض وسخن باطنها، وإذا قربت من سمت رؤوسهم جاء الحر وإذا جاء الحر أوردت الأشجار وأزهرت .

(١) هو محفوظ بن أحمد بن الحسن بن أحمد الكلوذاني (نسبة إلى كلوذى قرية ببغداد) شيخ الحنابلة في عصره . تفقه على القاضي أبي يعلى . وصنف في المذهب والحلاف والأصول والشعر توفي ببغداد سنة ٥١٠ هـ ودفن إلى جانب الإمام أحمد .  
قال ابن رجب الحنبلي قرأت بخط ابن تيمية أن أبا الخطاب رؤى في المنام قبيل له ما فعل الله بك ؟

فصرح شعرا بأن ما عليه هو المذهب الرشيد . (انظر دائرة المعارف مادة الكلوذاني) .  
(٢) هو محمد بن عبد الله بن محمد بن عبد الله بن أحمد بن العربي المافري (٤٦٨ هـ - ٥٤٣ هـ) ولد بأشبيلية . وكان أبوه من وجوه علماء الدولة وأكبر علمائها . تلقى ثقافته الأولى عن خاله ووالده وقد تحدث عن نفسه فقال « حذقت القرآن وأنا ابن تسع سنين ثم دللنا لضبط القرآن والعربية والحساب ثم بلغت ست عشرة سنة وقد قرأت من الأحرف - أي القراءات - نحواً من عشرة بما يتبعها من اظهار وإدغام وتمزنت في الغريب والشعر والفتنة .

أما عن مؤلفاته فقد ذكر ناشر كتابه « المواسم من القوامم » أن له خمسة وثلاثين مؤلفاً ما بين علوم القرآن والسنة والفقه والأدب والفتنة .

( انظر : دائرة المعارف الإسلامية من ٣٤٩ ، المواسم من القوامم بتعقيق عبد الدين الخطيب ) .

فهذا أمر يشترك بالعلم به جميع الناس لما قد اعتادوه وجربوه .

انجذاب الشيء  
إلى الشيء

\* ثم يعلم من يثبت « الأسباب » أن سبب ذلك أن شبيه الشيء منجذب إليه وضده هارب منه . فإذا برد الهواء برد ظاهر الأرض وما عليها فهربت السخونة إلى البواطن فيسخن جوف الأرض ويسخن الماء الذي في جوفه ؛ ولهذا تكون الينابيع في الشتاء حارة وتكون أجواف الحيوان حارة فتأكل في الشتاء أكثر مما تأكل في الصيف بسبب هضم الحرارة للطعام .

وإذا كان الصيف ، سخن الهواء فسخت الظواهر وهربت البرودة إلى البواطن فيبرد باطن الأرض وأجواف الحيوان وتبرد الينابيع . ولهذا يكون الماء النابع في الصيف أبرد منه في الشتاء ويضعف الهضم للطعام .

فهذه القضايا ونحوها « مجربات » عادات وإن كان كثير منها يقع بغير فعل [ ٨٣ ص ] بنى آدم .

التجربة من  
فعل الإنسان  
وفعل غيره

\* 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 قد يقدر عليه المحرب نفسه .

وقد يعلم الإنسان من فعل غيره ما يحصل له به العلم « التجريبي » وإن لم يكن له قدرة على فعل الغير .

وأيضاً فالسبب المقتضى للعلم « بالمجربات » وهو يقرر اقتران أحد الأمرين بالآخر إما مطلقاً وإما مع الشعور « بالمناسب » وهذا القدر يشترك بفعله . وما تكرر بغير فعله .

فكونه بفعله وصف عديم التأثير في اقتضاء العلم ؛ فلا يحتاج أن يجعل هذا نوعاً غير النوع الآخر مع تساويهما في السبب المقتضى للعلم إلا لبيان شمول ( م ١٤ - الرد على المتطبعة )

« الجربات لهذين الصنفين ، كما يقال في « الحسيات » إنها تتناول ما أحسه بصره وسمعته وشبهه وذوقه ولمسه ونحو ذلك .

\* مع أن الفرق الذي بين أنواع « الحسيات » تختلف فيه العلوم أعظم مما تختلف في هذا فإن « البصر » يرى من غير مباشرة المرئي و « الذوق » و « الشم » و « اللمس » لا يحصل له الإحساس إلا بمباشرة المحسوس . والسمع - وإن كان يحس الأصوات - فالمقصود الأعظم به معرفة الكلام وما يخبر به المخبرون من العلم .

الحسيت  
وأنواعها

\* وهذا سبب تفضيل طائفة من الناس « للسمع » على « البصر » كما ذهب إليه ابن قتيبة<sup>(١)</sup> وغيره .

المفاضلة بين  
السمع والبصر

وقال الأكثرون : « البصر » أفضل من « السمع » . والتحقق أن [ ٨٤ ص ] إدراك « البصر » أكمل كما قاله الأكثرون ، كما قال النبي ﷺ : « ليس الخبير كالمعين »<sup>(٢)</sup> .

لكن « السمع » يحصل به من العلم لنا أكثر مما يحصل « بالبصر » . « فالبصر » أقوى وأكمل و « السمع » أعم وأشمل<sup>(٣)</sup> .

وهاتان الحاستان هما الأصل في العلم بالمعلومات<sup>(٤)</sup> التي يمتاز بها الإنسان عن البهائم .

(١) هو عبد الله بن مسلم بن قتيبة أبو محمد ولد بمرو سنة ٢٠٢ هـ من أسرة فارسية ونشأ ببغداد . كان شغوفا بالعلم وأنواع المعارف حظى بسهم وافر في كل أنواع العلوم . اشتهر بين العلماء بفقته الأدبية وأدب الفقهاء من أشهر كتبه أدب الكاتب وتأويل مشكل القرآن وتأويل مختل الحديث مات سنة ٢٧٦ هـ .

(٢) تقدم تخریج هذا الحديث في ص

(٣) امار بالتفصيل : ابن القيم : مفتاح دار السعادة ج١ ص ١٨٧

(٤) انظر محمد اقبال : تجديد التفكير الديني في الإسلام ص ١٤٨ من الترجمة العربية .

استطراد

ولهذا يقرن الله بينهما وبين « الفؤاد » في مواضع

كقوله تعالى : « إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا <sup>(١)</sup> » .

وقوله تعالى : « وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ <sup>(٢)</sup> »  
وقال : « وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ ، لَّهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَانُوا لِنَعَامٍ بَلْ لَّهُمْ أَضْلٌ أُولَئِكَ هُمُ الْفَافِلُونَ <sup>(٣)</sup> »

وقال : « وَجَعَلْنَا لَهُمْ سَمْعًا وَأَبْصَارًا وَأَفْئِدَةً فَمَا أَغْنَىٰ عَنْهُمْ سَمْعُهُمْ وَلَا أَبْصَارُهُمْ وَلَا أَفْئِدَتُهُمْ مِنْ شَيْءٍ إِذْ كَانُوا يَجْحَدُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَحَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَكْبِرُونَ <sup>(٤)</sup> » .

وقال تعالى : « خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَعَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ <sup>(٥)</sup> » في حق المنافقين .

وقال في حق الكافرين : « فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ <sup>(٦)</sup> »

---

(١) الاسراء ١٧ : ٣٦

(٢) النحل ١٦ : ٧٨

(٣) الأعراف ٧ : ١٧٩

(٤) الأحقاف ٤٦ : ٢٦

(٥) البقرة ٢ : ١٨

(٦) البقرة ٢ : ٢٧١

وقال تعالى : « وَقَالُوا فُلُوبُهُ فِي أَكْثَةِ مَا تَدْعُونَا إِلَيْهِ وَفِي آذَانِنَا وَقْرٌ وَمِنْ بَيْنِنَا وَبَيْنِكَ حِجَابٌ <sup>(١)</sup> » .

وقال [ ٨٥ ص ] تعالى : « وَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ حِجَابًا مَسْجُورًا ، وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكْفَةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا ، وَإِذَا ذَكَرْتَ رَبَّكَ فِي الْقُرْآنِ وَحِيدَهُ وَتَلَّوْا عَلَىٰ أذْبَانِهِمْ نَقُورًا <sup>(٢)</sup> » .

ونظائر هذا متعددة .

عود إلى أصل الموضوع <sup>(٣)</sup> .

● وأما « النَّم » و « الذوق » و « اللمس » فحس محض لا يحصل إلا بمباشرة الحيوان لذلك .  
العم والذوق  
واللمس فالجس  
الواجد

فالثلاثة كالجنس الواحد . وقد قال تعالى : « وَيَوْمَ يُحْشَرُ أَعْدَاءَهُ إِلَىٰ النَّارِ فَهُمْ يُوزَعُونَ ، حَتَّىٰ إِذَا مَا جَاءُوهَا شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصَارُهُمْ وَجُلُودُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ، وَقَالُوا لَوْلَا جُلُودُنَا لَمَّ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا فَاَلَوْ أَنزَلْنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ خَلْقَكُمْ أُولَٰئِكَ لَمَّا تُرْجَعُونَ <sup>(٤)</sup> » .

(١) فصلت ٤١ : ٥

(٢) الاسراء ٧١ : ٤٥ - ٤٦

(٣) أي بد أن ذكر الآيات التي استشهد بها على قيمة كل من السمع والبصر في تحصيل المعرفة .

(٤) فصلت ٤١ ، ٩ - ٢١

فالجلود إذا خست « باللمس » لم يدخل فيها « الشم » و « الذوق »  
وإن قيل « بل يدخل فيها عمت الجميع .

وإنما ميزت عن « اللمس » لاختصاصها ببعض الأعضاء وبنوع من  
المدركات - وهو « الطعوم » و « الروائح » ؛ فإن سائر البدن لا يميز بين  
طعم وطعم وريح وريح ، لكن يميز بين الحار والبارد واللين والصلب  
والناعم والخشن ويميز بين ما يلتذ به وبين ما يتألم به ونحو ذلك .

\* والمقصود أنهم جعلوا « المحربات » و « المتواترات » مما يختص به  
المحربات  
من حصل له ذلك فلا يصلح أن يحتج على غيره . وهذه قد يحصل فيها  
المتواترات  
كالهسيات  
اختصاص واشتراك كما أن « الحسيات » كذلك قد يحصل بها  
اختصاص واشتراك .

\* وأيضاً فالإشترك قد يكون في عين المعلوم المدرك وقد يكون أنواع غلطومان  
في نوعه .

فالأول كاشتراك الناس [ ٨٦ ص ] في رؤية الشمس والقمر وغيرها  
والثاني كاشتراكهم في معرفة الجوع والعطش والرى والشبع واللذة والألم .  
فإن المعين الذي ذاقه هذا الشخص ليس هو المعين الذي ذاقه هذا ؛ إذ  
كل إنسان يذوق ما في باطنه ولكن يشترك الناس في معرفة جنس ذلك .

وما يسمعونه من الرعد وما يرونه من البرق يشترك أهل المكان الواحد  
في رؤية « المعين » 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 « الحسوسات » 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 « بالخبر »  
وذلك « الخبر » قد يكون المشتركون فيه أكثر من المشتركين في الرؤية ؛  
فتبين أن القضايا « الحسية » و « المتواترة » و « المجربة » قد تكون  
مشتركة وقد تكون مختصة . فلا معنى للفرق بأن هذه يحتاج بها على المنازع  
دون هذه .



## إنكار «التواتر» هو من أصول الإلحاد والكفر

• ثم هذا الفرق - مع ظهور بطلانه - هو من أصول الإلحاد والكفر؛ إنكار النوات والمعجزات فإن المنقول عن الأنبياء « بالتواتر » من المعجزات وغيرها ، يقول أحد هؤلاء - بناء على هذا الفرق :-

« هذا لم يتواتر عندي » فلا يقوم به الحجة على\* .

فيقال له . « اسمع كما سمع غيرك ، وحينئذ يحصل لك العلم » .

[ ٨٧ ص ] 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 لم أنظر أولاً علم وجوب النظر حتى أنظر » .

• ومن جواب هؤلاء أن حجة الله برسله قامت بالتمكن من العلم ، قيام حجة الله بالتمكن من العلم فقط فليس من شرط حجة الله تعالى علم المدعين بها .

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

فلذلك قال تعالى : « وَإِذَا نُنُقِي سَنَابِهِ آيَاتُنَا وَوَلَّى مُسْتَكْبِرًا كَانُ لَمْ يَسْمَعَهَا كَانُ فِي أذُنَيْهِ وَقَرَأَ فَبَشَّرُوهُ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ (١) » .

وقال تعالى: « وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَسْمَعُوا لِهَذَا الْقُرْآنِ  
وَأَلْتَمِسْوا فِيهِ نَعْمًا لَكُمْ تَكْفِيرًا ، فَأَنذَرْنَا الَّذِينَ كَفَرُوا عَذَابًا  
شَدِيدًا <sup>(١)</sup> . الآية

وقال تعالى . « وَقَالَ الرَّسُولُ يَا رَبِّ إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَذَا  
الْقُرْآنَ مَهْجُورًا ، وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا مِنَ الْمُجْرِمِينَ  
وَكَفَى بِرَبِّكَ هَادِيًا وَنَصِيرًا <sup>(٢)</sup> . »

وقال تعالى : « فَمَا يَا تَيْنِكُمْ مِنِّي هُدًى مِّنْ أَتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا  
يَضِلُّ وَلَا يَشْقَى ، وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا  
وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى ، قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِي [ ص ٨٨ ]  
أَعْمَى وَقَدْ كُنْتُ بَصِيرًا ، قَالَ كَذَلِكَ أَتَتْكَ آيَاتُنَا فَنَسِيتَهَا  
وَكَذَلِكَ الْيَوْمَ تُنسى <sup>(٣)</sup> . »

وقال تعالى : « وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنزَلَ اللَّهُ وَإِلَى  
الرَّسُولِ رَأَيْتَ الْمُنَافِقِينَ يَصُدُّونَ عَنْكَ صُدُودًا <sup>(٤)</sup> »

وقال : « مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي لَا يُنْعِقُ بِإِلَّا يَسْمَعُ  
إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً صُمُّوا بِكُمْ مَعْصِيَةً فَمَنْ لَا يَعْقِلُونَ <sup>(٥)</sup> »

(١) فصلت ٤١ : ٢٦ - ٢٧

(٢) الفرقان ٢٥ : ٣٠ - ٣١

(٣) طه ٢٠ : ١٢٣ - ١٢٦

(٤) النساء ٤ : ٦١

(٥) البقرة ٢ : ١٧١

• ومن هذا الباب إنكار كثير من أهل البدع والكلام والفلسفة إنكار الآثار النبوية لما يعلمه أهل الحديث والسنة من الآثار النبوية والسافية 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 قرأوا الكتب المصنفة التي قرأها أولئك لحصل لهم من العلم ما حصل لأولئك .

• و « عدم العلم » ليس « علماً بالعدم » و « عدم الوجدان » لا يستلزم « عدم الوجود » . فهم إذا لم يعلموا ذلك لم يكن هذا علماً منهم بعدم ذلك ، ولا بعدم علم غيرهم به بل هم كما قال الله تعالى :

« بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيصُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا بَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ (١) »

• وتكذيب من كذب بالجن هو من هذا الباب . وإلا فليس عند المتطبيب<sup>(٢)</sup> والمتفلسف دليل عقلي ينفي وجودهم . لكن غاية أنه ليس في صناعته ما يدل على وجودهم . وهذا إنما يفيد « عدم العلم » لا « العلم بالعدم » وقد اعترف بهذا حذاق الأطباء والفلاسفة كأبقراط<sup>(٣)</sup> وغيره .

(١) يونس : ١٠ : ٣٩

(٢) هو أحد الأطباء العجبة المشهورين في بلاد اليونان . ولد في بيت أرسطراطي إذ كان جده تريساميس ماسكا . أما كتبه فقد تجاوزت الثلاثين المشهور منها اثنا عشر كتاباً كلها في الطب منها كتاب الأجنة وكتاب طبيعة الإنسان وكتاب الأهوية واللياء والرابع كتاب الفصول الخ .

( انظر : ابن أبي أصيبعة طبقات الأطباء ج ١ ص ٢٤ ط القاهرة سنة ١٢٩٩ هـ ، سنة ١٨٨٢ ) .

والمقصود هنا التنبيه [ ٨٩ ص ] على كليات طرق العلم التي تكلم فيها هؤلاء وغيرهم .

### شرك الفلاسفة أشنع من شرك أهل الجاهلية (١)

ولهذا لما صنف طائفة في تقدير الشرك على أصولهم ، وأثبتوا الشفاعة التي يثبتها المشركون كان شرك هؤلاء شرا من شرك مشركي العرب وغيرهم فإن مشركي العرب وغيرهم ممن يقر بأن الرب فاعل بمشيئته وقدرته وأنه خالق كل شيء وأن السموات والأرض مخلوقة لله ليست مقارنة له في الوجود دائمة بدوامه - كانوا يعبدون غير الله ليقربوهم إليه زلفى ، ويتخذونهم شفعا يشفعون لهم عند الله ، بمعنى أنهم يدعون الله لهم فيجيب الله دعاءهم له .

شرك مشرك  
العرب  
واستغناءهم

وهؤلاء [ هم ] للتركون الذين بين القرآن كفرهم وجاهدتم رسول الله صلى الله عليه وسلم على شركهم .

قال تعالى : ﴿ وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَّا بَصُرُ لَهُمْ وَلَا يَنفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَؤُلَاءِ شُفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللَّهِ ﴾ (٢) .

وقال تعالى : « وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى ﴾ (٣) .

وقال تعالى : ﴿ قُلْ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِن دُونِهِ فَلَا يَمْلِكُونَ كَشْفَ الضُّرِّ عَنكُمْ وَلَا نَحْوِيلًا ، أُولَئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَى رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ

(١) كتب تحت العنوان عبارة : بحث في علم سبيل الاستطراد .

(٢) يونس ١٠ : ١٨

(٣) الزمر ٣٩ : ٣

إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ كَانَ مَحْذُورًا ﴿١١﴾ .

قالت طائفة من السلف : كان أقوام يدعون الملائكة والأنبياء فقال تعالى : هؤلاء الذين تدعونهم يتوسلون إلى كما تتوسلون إلى ويرجون رحمتي ويخافون عذابي .

وقال تعالى : ﴿ مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِي مِنْ دُونِ اللَّهِ وَآكِنِ كُونُوا رَبَّانِيِّينَ بِمَا كُنْتُمْ تُعَامُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ وَلَا يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَتَّخِذُوا الْمَلَائِكَةَ وَالنَّبِيِّينَ أَرْبَابًا أَيَأْمُرُكُمْ بِالْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ ﴾ (٢) .

وقال تعالى : ﴿ قُلْ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَمَا لَهُمْ فِيهَا مِنْ شِرْكٍَ وَمَا لَهُ مِنْهُمْ مِنْ ظَهِيرٍ، وَلَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ عِنْدَهُ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُ ﴾ (٣) .

وقال تعالى : ﴿ وَكَمْ مِنْ مَلَكٍ فِي السَّمَوَاتِ لَا تُغْنِي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئًا إِلَّا مِنْ بَعْدِ أَنْ يَأْذَنَ اللَّهُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَرْضَى ﴾ (٤) .

وقال تعالى : ﴿ وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنْ ارْتَضَى وَهُمْ مِنْ خَشِيَّتِهِ

مَشْفُقُونَ ﴾ (٥)

(١) الاسراء ١٧ ، ٥٦ - ٥٧

(٢) آل عمران ٣ : ٧٩ - ٨٠

(٣) سبأ ٣٤ : ٧٢ - ٧٣

(٤) النجم ٥٣ : ٧٦

(٥) الأنبياء ٢١ ، ٢٨

ومثل هذا في القرآن كثير .

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

الملائكة عند  
العرب

وكان من يقول منهم « إن الملائكة بنات الله » يقولون أيضاً « إنهم محدثون » (١) ويقولون إنه صاهر إلى الجن فولدت له الملائكة .

● وقول هؤلاء الفلاسفة سر من قول هؤلاء كلهم ، فإن « الملائكة » عند من آمن بالنبوات منهم هي « العقول العشرة » (٢) وتلك قديمة أزلية . و « العقل » رب [ ص ١١ ] كل ماسوى الرب عندهم . وهذا لم يقل مثله أحد من اليهود والنصارى ومشركي العرب . لم يقل أحد : إن ملكاً من الملائكة رب العالم كله .

الملائكة عند  
الفلاسفة

ويقولون : « إن العقل الفعال مبدع لما تحت فلك القمر (٣) » وهذا أيضاً كفر لم يصل إليه أحد من كفار أهل الكتاب ومشركي العرب .

وهؤلاء يقولون ما ذكره ابن سينا وأتباعه ، كصاحب « الكتب المضمون بها على غير أهلها » (٤) ومن وافقهم من القرامطة

---

(١) تشير إلى هذا المعنى الآيات الكريمة من قوله تعالى : وقالوا اتخذ الرحمن ولداً سبحانه بل عباد مكرمون إلى قوله تعالى « وهم من خشيته مشفقون » .

(٢) انظر : الدكتور محمد البهي . الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي ص ٤٠٠ وابن سينا رسائل في الحكمة والطبيعات ص ٨٩ ، ١٢٨ ، الغزالي تهافت الفلاسفة ص ٢٢٤ ط د . سليمان دينا .

(٣) انظر القارابي « عيون المسائل » ص ٦٨ ، ٦٩ والدكتور البهي الجانب الإلهي ص ٣٥٨

(٤) يقول المصنف في تفسير سورة الإخلاص ص ٨١ « وهؤلاء - أي الفلاسفة - يدعون أن العقول قديمة أزلية وأن العقل الفعال هو رب كل ما تحت هذا الفلك والعقل الأول هو رب السموات والأرض وما بينهما والملاحدة الذين دخلوا معهم من أتباع أبي عبيد »

والباطنية<sup>(١)</sup> من الملاحدة والجهال الذين دخلوا في الصوفية وأهل الكلام كأهل وحدة الوجود<sup>(٢)</sup> وغيرهم .

يجعلون « الشفاعة » مبنية على ما يعتقدونه من أن الرب لا يفعل بمشيئته وقدرته ، وليس عالماً « بالجزئيات » ولا يقدر أن يغير العالم بل العالم فيض فاض عنه بغير مشيئته وقدرته

فيقولون : إذا نوجه المستشفع إلى من يعظمه من « الجواهر العالية » « كالمقول » و« النفوس » والكواكب والشمس والقمر أو إلى « النفوس المفارقة » مثل نفوس بعض الصالحين فإنه يتصل بذلك المعظم المستشفع به

---

= كأمحاب رسائل إخوان الصفا وغيرهم كلاحدة التصوفة مثل ابن عربي وابن سبئ وغيرهما  
يحتجون لئذ ذلك بالحديث الموصوع « أول ما خلق الله العقل » .

وقلام أبي حامد الغزالي في الكتب المضمون بها على غير أهلها وتبر ذلك من معاني هؤلاء قطعة كبيرة ويبر عن مذاهيم بلفظ الملك والمسكوت والجبروت ومراده بذلك الجسم والنفس والعقل ، يأخذ هؤلاء تلك العبارات الإسلامية ويودعونها معاني هؤلاء وملك العبارات مقبولة عند المسلمين فإذا سموها قبلوها ثم إذا عرفوا المعاني التي قصدتها هؤلاء ضل بها من لم يعرف حقيقة دين الإسلام وأن هذه معاني هؤلاء الملاحدة ، ايسمى المعاني التي عاها محمد ( ص ) .

(١) انظر لمصنف « بنية المرئاد » في الرد على المتفلسفين والقرامطة والباطنية والملاحدة .

وانظر في هلة تسميتهم بالباطنية والقرامطة . فضائح الباطنية ص ١٢ ، ١٣ ، ١٤ ، للامام الغزالي تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي ط القاهرة سنة ١٩٦٤

(٢) وحدة الوجود نظرية ترى أن الوجود بأسره حقيقة واحدة ليس فيها ثنائية ولا تعدد — على الرغم مما يبدو لحواسنا من كثرة في الموجودات في العالم الخارجي ، وما نقرره بقولنا من ثنائية الله والعالم : الحق والخلق .

ولكن الحق والخلق إسمان أو وجهان لحقيقة واحدة إذا نظرت إليها من ناحية وحدتها سميتها حقاً ، وإذا نظرت إليها من ناحية تعددها سميتها خلقاً . ص ١٨٩ ط القاهرة سنة ١٩٦٣ ، التصوف : التورة الروحية في الإسلام للدكتور أبو اللاعفي وهذه النظرية أنهم بها المتصوفة .

فإذا فاض على ذلك ما يفيض عنه 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 حصل له بمقابلة المرآة وحصل للمرآة بمقابلة الشمس .

تمثيل الشفاعة  
عند

فهذا الداعي المستشفع إذا توجه إلى شفيعه (٩٢ص) 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 القبور في القبور اتصلت به ففاضت عاينها المقاصد من جهته .

أصل دعاء  
الموتى

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

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

الموازنة بين  
قول الفلاسفة  
وقول العرب  
قول ابن سينا  
في الشفاعة

• وأما مشركو الفلاسفة - كما ذكره ابن سينا ومن تبعه - 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 .  
فإننا نحن من ( الجزئيات ) والله لا يعلم ( الجزئيات<sup>(١)</sup> ) عندهم ولا يقدر على  
تغيير شيء من العالم ولا يفعل بمشيئته .

لكن قالوا : لكن نحن إذا توجهنا إلى هؤلاء بالدعاء أهم والسؤال  
منهم - بل وبالعبادة لهم - فاضرعنا ما يفيض منهم وفاض عليهم ما يفيض  
من جهة الله .

عاقبة رد الباطل  
بالباطل

ثم إن طائفة من أهل الكلام يردون عليهم باطلهم [ ٩٣ ص ] بقول  
باطل فيردون فاسداً بناسد وإن كان أحدهما أكثر فساداً . مثل إنكار  
كثير منهم لكثير من الأمور الرياضية كاستدارة الفلك وغير ذلك مما دل  
عليه الكتاب والسنة وآثار السلف مع دلالة العقل<sup>(٢)</sup> .

أو يفعلون كما فعله الشهرستاني في « الملل والنحل » حيث أخذ يذكر  
المناظرة بين « الأرواح العلوية » و« بين الأنبياء »<sup>(٣)</sup> . ويجعل إثبات  
هذه وسائط أولى من تلك . تفضيلاً لأقوال الحنفاء على أقوال الصابئة .

وساطة الملائكة  
في التبليغ لحجب

« وهذا غلط عظيم ، فإن الحنفاء لا يثبتون بين الله وبين مخلوقاته  
وساطة في عبادته وسؤاله وإنما يثبتون الوسائط في تبليغ رسالته ؛ فأصل  
الحنفاء شهادة أن لا إله إلا الله وشهادة أن محمداً وغيره من الرسل  
رسول الله .

(١) انظر بالتفصيل تصوير النزالي لرأى الفلاسفة في أن الله لا يعلم الجزئيات وتخطئته  
لهم في كتابه « تهافت الفلاسفة » ص ٢٠٤ ط د سليمان دينا .

(٢) انظر : النزالي . المقصد من الضلال ص ١٠١ تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود  
الطبعة الثانية سنة ١٩٧٥ م .

(٣) انظر : الشهرستاني - الملل والنحل . القسم الثاني ص ١٠٠ ما طرقت بين الصابئة  
والحنفاء تخرج د . محمد بن فتح الله بدران .

وأما الوسائط التي يثبتها المشركون ، فيجعلون الملائكة معبودين ، وهذا كفر وضلال . وتوسط الملائكة بمعنى تبليغ رسالات الله ، أو بمعنى أنهم يفعلون ما يفعلونه بإذن الله مما اتفق عليه الحنفاء (١) .

ومعلوم أن المشركين من عباد الأصنام وغيرهم كانت الشياطين تضلهم فتكلمهم وتقضى لهم بعض حوائجهم وتخبر بأمر غائبة عنهم .

إضلال الشياطين  
للمشركين

وكان للكهان شياطين تخبرهم وتأمرهم وإن كان الكذب فيما يقولونه أكثر من الصدق .

وهكذا المشركون في زماننا الذين يدعون غير الله كالشيوخ الغائبين والوآقي، تتصور لهم الشياطين في صور الشيوخ حتى يظنوا أن الشيخ حضر أو أن الله صور على صورته ما-كما ، وأن ذلك من بركة دعائه . وإنما يكون الذي تصور لهم شيطان من الشياطين .

وهذا مما نعرف أنه ابتلى به في زماننا وغير زماننا خلق كثير أعرف منهم عدداً وأعرف من ذلك وقائع متعددة (٢) .

\* والشياطين أيضاً تضل عباد القبور . كما كانت تضل المشركين من العرب وغيرهم .

إضلال الشياطين  
العباد القبور

ضلالهم للالسة

وكانت اليونان من المشركين يعبدون الأوثان ويعانون السحر كما ذكروا ذلك عن أرسطو وغيره .

(١) انظر تفصيل رأى ابن تيمية في الوسائط في رسالته «الواسطة بين الحق والحق» ط القاهرة سنة ١٣١٨ هـ .

(٢) من أراد الاستزادة في هذا فليقرأ رسالة المصنف «الفرق بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان» ضمن مجموعة الرسائل الكبرى ط القاهرة سنة ١٣٢٣ هـ .

وكانت الشياطين تضاهم ومهم يتم سحرهم وقد لا يعرفون أن ذلك [ ٩٤ ص ] من الشياطين ، بل قد لا يتقرون بالشياطين ، بل يظنون ذلك من « قوة النفس » أو من « أمور طبيعية » أو من « قوى فلكية » ؛ فإن هذه الثلاثة هي أسباب عجائب العالم عند ابن سينا<sup>(١)</sup> وموافقه .

وهم جاهلون بما سوى ذلك من أفعال الشياطين الذين هم أعظم تأثيراً في العالم في الشر<sup>(٢)</sup> من هذا كله . وجاهلون بملائكة الله الذين يجرى بسببهم كل خير في السماء والأرض .

\* وما يدعونه من جعل « الملائكة » هي « العقول العشرة » أو هي « القوى الصالحة في النفس » وأن القوى الخبيثة « مما قد عرف فساده بالدلائل العقلية بل بالضرورة من دين الرسول .

فإذا كان شرك هؤلاء وكفرهم في نفس التوحيد وعبادة الله وحده أعظم من شرك مشركي العرب وكفرهم فأى كمال للنفس في هذه الجهالات ؟ وهذا وأمثاله يفتقر إلى بسط كثير . وقد ذكرنا منه طرفاً في مواضع غير هذا<sup>(٣)</sup> .

والمقصود هنا ذكر ما ادعاه هؤلاء في « البرهان المنطقي »

بطان دعواهم : لا بد في ( البرهان ) من ( قضية كلية ) .

وأيضاً فإذا قالوا : العلوم اليقينية النظرية لا تحصل إلا ( بالبرهان ) —

(١) انظر : ابن سينا الشفاء ص ٤٠٨

(٢) انظر : ابن سينا . الشفاء ص ٤١٤ ط القاهرة سنة ١٩٦٠

(٣) انظر للمصنف بالتفصيل « بنية المرئاد » .

الذى هو عندهم ( قياس شمولى ) . وعندهم لا بد فيه من ( قضية كلية موجبة ) .  
ولهذا قالوا : إنه لا نتاج عن قضيتين ( سالبتين ) ولا ( جزئيتين ) فى  
شئ من أنواع القياس لا بحسب صورته ( كالحلى ) و ( الشرطى المتصل )  
والمنفصل . ولا بحسب مادته لا ( البرهانى ) ولا ( الخطائى ) [ ص ٩٥ ] ولا  
( الجدلى ) بل ولا ( الشعرى )

\* فيقال : إذا كان لا بد فى كل ما يسمونه ( برهانا ) من ( قضية كلية )  
فلا بد من العلم بتلك ( القضية الكلية ) أى من العلم بكونها ( كلية ) . وإلا  
فتى جوز عليها أن لا تكون ( كلية ) بل ( جزئية ) لم يحصل العلم بموجبها .  
و ( المهمة ) - وهى المطلقة التى يحتمل لفظها أن يكون ( كلية ) و ( جزئية ) -  
فى قوة ( الجزئية ) .

لا بد من العلم  
بكون القضية  
كلية

وإذا كان لا بد فى العلم الحاصل بالقياس - الذى يخصصونه باسم ( البرهان )  
- من العلم ( بقضية كلية موجبة ) فيقال :

العلم بتلك القضية إن كان ( بديهياً ) أمكن أن يكون كل واحد من  
أفرادها ( بديهياً ) بطريق الأولى .

وإن كان ( نظرياً ) احتاج إلى علم بدهيى فيفضى إلى الدور المعنى <sup>(١)</sup> أو

---

(١) إنما حكم ابن تيمية هنا بالاطلاق على كل من الدور والتسلسل مع أن الدور فى  
هذا الموضع «معنى» - والدور المعنى ليس باطلاً - لأن كلا من المتوقف عليه كالفاعل  
المؤثر بالنسبة للآخر والدور إذا كان بهذه المابة فهو باطل .

وبيان أن كلا منهما كالفاعل المؤثر بالنسبة للآخر أن العلم بالقضية هو أثر العلم بالعلم  
بالقضية والعلم بالعلم بالقضية لا يكون إلا بالعلم بالقضية . فقد توقف كل منهما على الآخر  
توقف الأثر على المؤثر . .

من هنا كان الدور المعنى محالاً . وقد حقق ابن تيمية محالية الدور المعنى على هذه الصورة  
فذكر كتابه منهاج المنة ج ١ ص ١٢١ ط بولاق .

التسلسل في أمور لها ( مبدأ محدود ) ؛ فإن علم ابن آدم إذا توقف على علم منه وعلمه على علم منه فعلمه له مبدأ ؛ لأنه نفسه له مبدأ ؛ ليس هذا ( كتسلسل الحوادث الماضية ) وأيضاً فإنه تسلسل في ( المؤثرات ) وكلاهما باطل .

القضايا الحسية

وأخوتها

\* وهكذا يقال في سائر القضايا الكلية التي يجعلونها ( مبادئ البرهان ) ويسمونها ( الواجب قبولها ) سواء كانت ( حسية ) طاهرة أو باطنة وهي يحسها بنفسه أو كانت من ( التجربات ) أو ( المتوترات ) أو ( الحدسيات ) عند من يجعل منها ماهو من ( اليقينيات الواجب قبولها ) . مثل العلم بكون ضوء القمر مستفاداً من الشمس إذا رأى اختلاف أشكاله عند اختلاف محاذياته للشمس ، كما يختلف إذا فارقتها بعد الاجتماع كما في ليلة الهلال ، وإذا كان ليلة الاستقبال عند الأبدار .

وهم متنازعون . [ ص ٦٦ ] هل ( الحدس ) قد يفيد اليقين ؛ أم لا ؟

القضايا العقلية

\* ومثل العقليات المحضة ( كقولنا : الواحد نصف الإثنين ) ، والشكل أعظم من الجزء ) والأشياء المساوية لشيء واحد متساوية ) و ( الضدان لا يجتمعان ) و ( النقيضان لا يرتفعان ولا يجتمعان ) .

فما من قضية من هذه القضايا الكلية التي تجعل ( مقدمة ) في ( البرهان ) إلا والعلم ( بالنتيجة ) ممكن بدون توسط ذلك ( البرهان ) بل هو الواقع كثيراً .

---

= وأما إذا كان العلم بالقضية متوقفاً على العلم بالعلم وكان العلم بالعلم نظرياً قلنا الكلام إلى العلم بالعلم وهلم جرا فيتسلسل الأمر إلى ما لا نهاية في أمر له مبدأ وهو علم الإنسان لأن الإنسان نفسه له مبدأ وإذا كان تصور العلم له مبدأ فعلم الإنسان له مبدأ .  
وأيضاً فإن التسلسل هنا إنما هو تسلسل في المؤثرات والتسلسل في المؤثرات باطل .

فإذا علم أن كل واحد فهو نصف كل اثنين ( وأن كل اثنين نصفهم واحد )؛ فإنه يعلم أن ( هذا الواحد ) نصف هذين الاثنين . وهلم جرا في سائر ( التضايا المعنية ) من غير استدلال على ذلك بالقضية الكلية .  
وكذلك ( كل ) و ( جزء ) ، يمكن العلم بأن ( هذا الكل أعظم من جزئه بدون توسط القضية الكلية .

وكذلك « هذان التقيضان » من تصورهما نقيضين فإنه يعلم أنهما ( لا يجتمعان ولا يرتفعان ) . فكل أحد يعلم أن ( هذا المعين لا يكون موجوداً معدوماً ) ( ولا يخلو من الوجود والعدم ) كما يعلم ( المعين الآخر ) . ولا يحتاج ذلك إلى أن يستدل عليه بأن ( كل شيء لا يكون موجوداً معدوماً معاً ) .

وكذلك الضدان ؛ فإن الإنسان يعلم أن ( هذا الشيء لا يكون أبيض أسود ) و ( لا يكون متحركاً ساكناً ) كما يعلم أن الآخر كذلك . ولا يحتاج في العلم بذلك إلى قضيته كلية بأن ( كل شيء لا يكون أسود أبيض ) و ( لا يكون متحركاً ساكناً ) .

الضدان

وكذلك في سائر ما يعلم تضادها ؛ فإن علم تضاد المعينين علم أنهما لا يجتمعان . وإن لم يعلم تضادها لم يفنه العلم بالقضية الكلية — وهى علمه بأن ( كل ضدين لا يجتمعان ) فإن العلم بالتضاد الكلية يفيد العلم ( بالمقدمة [ ٩٧ ص ] الكبرى ) المشتملة على ( الحد الأكبر ) وذلك لا بغنى بدون العلم ( بالمقدمة الصغرى ) المشتملة على ( الحد الأصغر ) والعلم ( بالنتيجة ) — وهو أن هذين المعينين ضدان فلا يجتمعان ) — يمكن بدون العلم بالمقدمة الكبرى — وهو أن ( كل ضدين لا يجتمعان ) — فلم يفتر العلم بذلك إلى القيس الذى خصوه باسم ( البرهان ) .

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

١٠ مثال ذلك : أنه إذا أريد إبطال قول من يثبت ( الأحوال ) (١) القيضان :  
اجلال قول من يثبت الأحوال  
ويقول ( أنها لا موجودة ولا معدومة ) فقول : ( هذان تقيضان ) و ( كل تقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان ) ؛ فإن هذا جعل للواحد لا موجوداً ولا معدوماً ) ولا يمكن ( جعل نفي من الأشياء لا موجوداً ولا معدوماً في حال واحدة ) فلا يمكن جعل الحال ( لا موجودة ولا معدومة ) ، كان العلم بأن ( هذا المين لا يكون موجوداً معدوماً ) ممكناً بدون هذه القضية الكلية .  
فلا ينتقر العلم بالنتيجة إلى ( البرهان )

١١ وكذلك إذا قيل : إن ( هذا ممكن ) و ( كل ممكن فلا بد له من مرجح لوجوده على عدمه ) — على أصح القولين — أو ( لأحد طرفيه ) — على قول طائفة من الناس —

أو قيل : ( هذا محث ) و ( كل محث فلا بد له من محث ) فتلك القضية الكلية — وهي قولنا ( كل محث لا بد له من محث ) و ( كل ممكن لا بد له من مرجح ) — يمكن العلم بأفرادها المطلوبة بالقياس البرهاني عندهم بدون العلم بالقضية الكلية التي لا يتم ( البرهان ) عندهم إلا بها . فيعلم أن ( هذا المحث لا بد له من محث ) و ( هذا الممكن لا بد له من مرجح ) .

فإن شك عقله وجوّور أن « يحدث هو بلا محث أحده » أو أن [ ٩٨ ص ] يكون — وهو ( ممكن ) يقبل الوجود والعدم — بدون مرجح

يرجح وجوده) جوز ذلك في غيره من الحدثات والممكنات بطريق الأولى .  
وإن جزم بذلك في نفسه لم يحتج علمه ( بالنتيجة المعينة ) - وهو قولنا ( وهذا  
محدث فله محدث ) أو ( هذا ممكن له مرجح ) - إلى العلم بالقضية الكلية ،  
فلا يحتاج إلى ( التياس البرهاني ) .

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

فساد قولهم بأنه لا بد في كل علم نظري من ( مقدمتين )

ولهذا لا تجد أحداً من سائر أصناف العقلاء غير هؤلاء ينظم دليله من  
( المقدمتين ) كما ينظمه هؤلاء ، بل يذكرون الدليل المستلزم للدلول .

\* ثم الدليل قد يكون مقدمة واحدة وقد يكون مقدمتين وقد يكون  
مقدمات بحسب حاجة الناظر المسئول ، إذ حاجة الناس تختلف .

\* وقد بسطنا ذلك في الكلام على ( المحصل (١) ) وبيننا تخطيطاً جمهور  
العقلاء لمن قال : إنه لا بد في كل علم نظري من ( مقدمتين ) لا يستغنى عنهما

تعدد القديسات  
بسبب الحاجة

خطأ حصر  
حصول العلم  
على مقدمتين

(١) من بين طرق الأدلة عند نظار المتكلمين أنهم يستدلون بالأدلة المستلزمة عندهم  
لدلولاتها وهو ما يعبر عنه بإنتاج المقدمات النتائج كقولنا الجواهر لا تخلو عن حوادث  
لها أول وابتداء فهذه هي المقدمة - والنتيجة أن مالا يخلو عن الحوادث لا يسبقها فالجواهر  
لها أول .

فيمكن الاستدلال بمقدمة واحدة سواء أكانت تلك المقدمة نظرية أو بديهية وتستخلص  
النتيجة من تلك المقدمة بالاستدلال هل حدوث الجواهر بحدوث الأعراض وذلك بإثبات  
حدوث الأعراض كالحركة والسكون والاجتماع والافتراق والضوء الظلمة .  
ثم نقول : إن كل جسم لا يخلو عن الحركة والسكون الخ وحيث لم تثبت حدوث العرض  
فيلزم حدوث الجوهر .



ولا يحتاج إلى أكثر منهما كما يقوله من يقواه من المنطقيين .

وهذا ينبغي أن تأخذه من المواد ( العقابية ) التي لا يستدل عليها بنصوص الأنبياء ، فإنه يظهر بها فساد منطقهم .

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

وأما إذا أخذت من المواد المعلومه بأقوال الأنبياء فإنه يظهر الاحتياج إلى القضية الكلية كما إذا أردنا بيان ( تحريم النبيذ المتنازع فيه ) ، فقلنا : ( النبيذ مسكر وكل المسكر حرام ) أو قلنا : ( إنه خمر ) و ( كل خمر حرام ) .

فقلنا ( النبيذ المسكر خمر ) يعلم بالنص وهو قول النبي صلى الله عليه وسلم : ( كل مسكر خمر ) .

وقولنا ( كل خمر حرام ) يعلم بالنص والإجماع ، وليس في ذلك نزاع ، وإنما النزاع [ ص ٩٩ ] في ( المقدمة الصغرى ) . وقد ثبت في صحيح مسلم عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : ( كل مسكر خمر وكل مسكر حرام ) (١) .

الحديث على  
النظام المنطقي

\* وفي لفظ : ( كل مسكر خمر وكل خمر حرام ) (٢) وقد يظن بعض الناس أن النبي صلى الله عليه وسلم ذكر هذا على النظم المنطقي ليبين النتيجة ( بالمقدمتين ) كما يفعله المنطقيون . وهذا جهل عظيم ممن يظنه ؛ فإن النبي صلى الله عليه وسلم أجل قدراً من أن يستعمل مثل هذا الطريق في بيان العلم .

(١) أخرجه مسلم في كتاب الأشربة عن عبد الله بن عمر رضي الله عنه .

(٢) الأولى حذف الواو ليستقيم المعنى .

بل هو أضعف عقلاً وعلماً من آحاد علماء أمته لا يرضى لنفسه أن يسلك طريقة هؤلاء المنطقيين . بل يعدونهم من الجهال الذين لا يحسنون الاستدلال . 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 عليه (١) .

\* وذلك أن كون ( كل خمر حراماً ) هو مما علمه المسلمون فلا يحتاجون إلى معرفة ذلك ( بالقياس ) .

حديث كل  
مسكر حرام

وإنما شك بعضهم في أنواع من الأشربة السكرية كالنبيذ المصنوع من العسل والحبوب وغير ذلك كما في الصحيحين عن أبي موسى الأشعري أنه قيل : ( يا رسول الله عندنا شراب يصنع من العسل يقال له البتع وشراب يصنع من الذرة يقال له المزر ) . قال — وكان قد أوتى جوامع الكلم — فقل : ( كل مسكر حرام ) (٢) .

فأجابهم صلى الله عليه وسلم بقضية كلية وبين بها أن كل ما يسكر فهو محرم) وبين أيضاً أن ( كل ما يسكر فهو خمر ) .

\* وهاتان قضيتان صادقتان متطابقتان ، العلم بأيهما كان يوجب العلم بتحريم [ ص ١٠٠ ] كل مسكر إذ ليس العلم بتحريم كل مسكر متوقفاً على العلم بهما جميعاً ، فإن من علم أن النبي صلى الله عليه وسلم قال ( كل مسكر حرام ) وهو من المؤمنين به علم أن ( النبيذ المسكر حرام ) . ولكن قد يحصل

كونه من  
جوامع الكلم

(١) انظر النزالي — تهاوت الفلاسفة ص ٨٥

(٢) تقدم تخریج هذا الحديث في ص

له الشك : هل أراد ( التدر المسكر ) (١) أو أراد ( جنس المسكر ) ؟ وهذا شك في مدلول قوله فإذا علم مراده صلى الله عليه وسلم علم المطلوب .  
وكذلك إذا علم أن ( النبيذ خمر ) . والعلم بهذا أو كد في التحريم ، فإن من يحلل النبيذ المتنازع فيه لا يسميه ( خمرًا ) ، فإذا علم بالنص أن ( كل مسكر خمر ) كان هذا وحده دليلاً على تحريم كل مسكر عند أهل الإيمان الذين يعلمون أن ( الخمر محرم ) .

\* وأما من لم يعلم تحريم الخمر لكونه لم يؤمن بالرسول فهذا لا يستدل <sup>الخمر والمسكر</sup> بنصه ، وإن علم أن محمداً رسول الله ولكن لم يعلم أنه حرم الخمر (٢) فهذا <sup>متلازمان</sup> لا 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 لم عند جمهور العلماء الذين يحرمون كل مسكر .

وليس المقصود هنا الكلام في تقرير المسألة الشرعية بل التنبيه على التمثيل ، فإن هذا المثال كثيراً ما يمثل به من صنف في المنطق من علماء المسلمين (٣) .

### التمثيل بصور مجردة عن المواد العينة

والمناطقون يمثلون بصور مجردة عن المواد لا تدل على شيء بعينه لثلا  
يستفاد العلم بالمثال من صورة العينة . كما يقولون :

كل ا : ب وكل ب : ج فكل ا : ج

(١) بالأصل ( القدح العاشر ) وقد صححه الناشر .

(٢) لكونه قريب عبد بالإسلام أو لنشأته بين من لا يؤمنون بحريم الخمر .

(٣) الغزالي معيار العلم ص ٨٨

\* لكن المقصود هو العلم المطلوب من المواد العينة فإذا جردت يظن  
الظان أن هذا يحتاج إليه في ( المعينات ) وليس الأمر كذلك ، بل إذا  
طولبوا بالعلم [ ١٠١ ص ] بالمقدمتين الكليتين في جميع مطالبهم العقلية التي لم  
تؤخذ عن المعصومين تجدهم يحتجون بما يمكن معه العلم ( بالمعينات ) المطلوبة  
بدون العلم بالقضية الكلية فلا يكون بها موقوفاً على ( البرهان ) .

استثناء  
العقليات عن  
العلم بالقضية  
الكلية

\* فالتضايأ النبوية لا تحتاج إلى القياس العقلي الذي سموه ( 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 بالقياس البرهاني ( الذي ذكره ) .

استثناء القضايا  
النبوية عن  
القياس

العلوم الحسية لا تكون إلا جزئية معينة

ومما يوضح ذلك أن التضايأ ( الحسية ) لا تكون إلا ( جزئية ) فنحن لم  
ندرك بالحس إلا ( احراق هذه النار ) و ( هذه النار ) لم ندرك أن كل نار  
محرقة ( فإذا جعلنا هذه قضية كلية وقلنا ( كل نار محرقة ) لم يكن لنا طريق  
يعلم به صدق هذه القضية الكلية علماً يقينياً إلا والعلم بذلك ممكن في ( الأعيان  
المعينة ) بطريق الأولى .

\* وان قيل : ليس المراد العلم ( بالأموال المعينة ) فإن البرهان لا يفيد  
إلا العلم بقضية كلية فالنتائج المعلومة ( بالبرهان ) لا تكون إلا كلية كما  
يقولون هم ذلك والكلليات إنما تكون كليات في الأذهان لا في  
الأعيان .

عض إفادى  
الكليات

قيل : فعلى هذا التقرير لا يفيد ( البرهان ) العلم بشيء موجود بل بأموال

مفدرة 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 يقولون بذلك . بل يستعملونه في العلم بالموجودات الخارجة (الطبيعية)  
و(الإلهية) .

لكن حقيقة الأمر — كما بيناه [ ١٠٢ ص ] في غير هذا الموضع — أن  
المطالب (الطبيعية) التي ليست من الكليات اللازمة بل الأكثرية فلا تنفيذ  
مقصود (البرهان) .

\* وأما الإلهيات فكلياتهم فيها أفسد من (كليات الطبيعية)<sup>(١)</sup> فساد كلياتهم  
في الإلهيات وغالب كلامهم فيها ظنون كاذبة ، فضلاً عن أن تكون قضايا صادقة يؤلف  
منها (البرهان) .

\* ولهذا حدثونا بإسناد متصل عن فاضل زمانه في المنطق وهو  
الخونجي (٢) صاحب (كشف أسرار المنطق) و(الوجز) وغيرهما أنه  
قال عند الموت : « أموت وما عرفت شيئاً إلا علمي بأن الممكن يفتقر إلى  
المؤثر . ثم قال : (الافتقار وصف سلبي فأنا أموت وما عرفت شيئاً) .  
وكذلك حدثونا عن آخر أفاضلهم .

(١) الأدلة الكليات الطبيعية .

(٢) من المناطقة المتأخرين المشهور لهم بالسبق في هذا الفن يطلق عليه أفضل المتأخرين

اسمه أفضل الدين محمد بن نامور من عبد الملك الخونجي الشافعي المصري تولى

طريق العلم  
غير طريق  
المطالبة

\* فهذا أمر يعرفه كل من خبرهم ، ويعرف أنهم أجهل أهل الأرض بالطرق التي تنال بها العلوم العقلية والسمعية . إلا من علم منهم علماً من غير الطريق المنطقية فتكون علومه من تلك الجهة لا من جهتهم مع كثرة تعبه في ( البرهان ) الذي يزعمون أنهم به يزنون العلوم . ومن عرف منهم شيئاً من العلوم لم يكن ذلك بواسطة ما حرروه في المنطق .

القضايا الكلية نعام ( بقياس التمثيل )

ومما يبين أن حصول العلوم اليقينية الكلية والجزئية لا يفتقر إلى ( برهانهم ) أن يقال :

إذا كان لا بد في برهانهم من ( قضية كلية ) فالعلم بتلك القضية الكلية لا بد له من سبب .

فإن عرفوها « باعتبار الغائب بالشاهد » وأن ( حكم الشيء حكم مثله ) ، كما إذا عرفنا أن ( هذه النار محرقة ) علمنا أن النار الغائبة محرقة لأنها مثلهما وحكم الشيء حكم مثله فيقال :

هذا استدلال ( بقياس التمثيل ) وهم يزعمون أنه لا يفيد [ ١٠٣ ص ] اليقين — بل الظن — فإذا كانوا علموا القضية الكلية بقياس التمثيل رجعوا في اليقين إلى ما يقولون : إنه لا يفيد إلا الظن .

وإن قالوا : بل عند الإحساس ( بالجزئيات ) يحصل في النفس علم ( كلي ) من ( واهب العقل ) أو تستعد النفس عند الإحساس بالجزئيات لأن يفيض عليها ( الكلي ) من ( واهب العقل ) أو قالوا : من ( العقل الفعال ) عندهم أو نحو ذلك قيل لهم .

الكلام في ما به يعلم أن ( ذلك الحكم الكلي الذي في النفس علم -  
لا ظن ولا جهل ) .

العلم بالبدئية  
والضرورة

• فإن قالوا : هذا يعلم بالبدئية والضرورة كان هذا قولاً بأن هذه  
التضاييا الكاية معلومة بالبدئية والضرورة وأن النفس مضطرة إلى هذا  
العلم . وهذا إن كان حقاً فالعلم بالأعيان المعينة وبأنواع الكليات يحصل  
أيضاً في النفس بالبدئية والضرورة كما هو الواقع ، فإن جزم العقلاء  
( بالشخصيات ) من الحسيات أعظم من جزمهم ( بالكليات ) . وجزمهم  
بكاية ( الأنواع ) أعظم من جزمهم بكلية ( الأجناس ) والعلم ( بالجزئيات )  
أسبق إلى الفطرة ، فجزم الفطرة بها أقوى .

استدباط  
الكليات  
من الجزئيات  
بالتبديل

ثم كلما قوى العقل اتسعت ( الكليات ) وحينئذ فلا يجوز أن يقال :  
إن العلم بالأشخاص موقوف على العلم ( بالأنواع والأجناس ) ولا أن  
العلم ( بالأنواع ) موقوف على العلم ( بالأجناس ) .

بل قد يعلم الإنسان ( أنه حساس متحرك بالإرادة ) قبل أن يعلم أن  
( كل إنسان كذلك ) . ويعلم أن ( الإنسان كذلك ) قبل أن يعلم أن  
( كل حيوان كذلك ) .

فلم يبق علمه ( بأنه ) أو ( بأن غيره من الحيوان حساس متحرك بالإرادة )  
موقوفاً على ( البرهان ) .

وإذا علم حكم سائر الناس وسائر الحيوان ، فالنفس تحكم بذلك  
بواسطة علمها أن ( ذلك الغائب مثل هذا الشاهد ) أو ( أنه يساويه [ ١٠٤ ص ]  
في السبب لكونه حساساً متحركاً بالإرادة ونحو ذلك من ( قياس التمثيل  
والتعليل ) الذي يحتاج به الفقهاء في إثبات الأحكام الشرعية .

استواء (قياس التمثيل) و (قياس الشمول)

وهؤلاء يزعمون أن ذلك القياس إنما يفيد الظن وقياسهم هو الذي يفيد اليقين . وقد بنا في غير هذا الموضع (١) أن قولهم هذا من أفسد الأقوال وأن (قياس التمثيل) و (قياس الشمول) سواء . وإنما يختلف اليقين والظن بحسب المواد . فالمادة المعنية إن كانت يقينية في أحدها كانت يقينية في الآخر . وإن كانت ظنية في أحدها كانت ظنية في الآخر .

وذلك أن (قياس الشمول) مؤلف من الحدود الثلاثة : الأصغر ، والأوسط ، والأكبر .

العلة في التمثيل  
في الحد  
الأوسط في  
الشمول

و (الحد الأوسط) فيه هو الذي يسمى في قياس التمثيل (علة) و (مناطاً) و (جامعاً) و (مشاركاً) و (وصفاً) و (مقتضياً) ونحو ذلك من العبارات .

فإذا قال في مسألة النبيذ : (كل نبيذ مسكر) و (كل مسكر حرام) فلا بد له من إثبات المقدمة الكبرى وحينئذ يتم (البرهان) .

وحينئذ فيمكنه أن يقول : النبيذ مسكر فيكون حراماً قياساً على خمر العنب (بجامع ما يشتركان فيه من (الاسكار) فإن 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 شهادة (الأصل) له بالتحريم .

---

(١) ينظر المقام الثالث من هذا الكتاب تحت عنوان «رد المصنف إشكالاتهم على قياس التمثيل» .



فكون الحكم قد عام ثبوته في بعض الجزئيات ولا يكفي في قياس التمثيل لإثباته في أحد الجزئين لثبوته في الجزئ الآخر لاشتراكهما في أمر لم يعم دليل على استلزامه للحكم كما يظنه هؤلاء المغالطون بل [ ١٠٥ ص ] لابد من أن يعلم أن (المشترك بينهما مستلزم للحكم) . والمشارك بينهما هو (الحد الأوسط) وهذا الذي يسميه الفقهاء وأهل أصول الفقه (المطالبة بتأثير الوصف في الحكم) .

وهذا السؤال أعظم سؤال يرد على (القياس) وجوابه هو الذي يحتاج إليه غالباً في تقرير صحة (القياس)

فإن المعارض قد يمنع الوصف في (الأصل) وقد يمنع (الحكم في الأصل) وقد يمنع (الوصف في الفرع)، وقد يمنع كون (الوصف علة في الحكم) ويقول: لا أسلم أن ما ذكرته من الوصف المشترك هو العلة أو دليل العلة. فلا بد من دليل يدل على ذلك إما من (نص) أو (إجماع) أو (سبر وتقسيم) أو (المناسبة) أو (الدوران) عند من يستدل بذلك .

فما دل على أن الوصف المشترك مستلزم للحكم) — إما علة وإما دليل العلة — هو الذي يدل على أن (الحد الأوسط مستلزم للأكثر) وهو الدال على (صحة المقدمة الكبرى) ؛ فإن أثبت العلة كان (برهان علة) وإن أثبت دليلها كان (برهان دلالة) (١) وإن لم يفد العلم بل أفاد الظن

---

(١) لقد قدم ابن تيمية عرضاً طيباً في هذه المقارنة التي عقدها بين صورة القس لأرسطاطاليس وصورة القياس الفقهي ليدل على أنها سواء من حيث يقينية النتيجة المستخلصة منها أو طينتها .

وفي خلال تصديره لهذه المقارنة قدم ملامح جديدة بالتنبيه إليها :

فكذلك المقدمة الكبرى في ذلك القياس لا تكون إلا ظنية وهذا أمر بين .

ولهذا صار كثير من الفقهاء يستعملون في الفقه (القياس الشمولى) كما يستعمل في العقليات (القياس التمثيلى) . وحقيقة أحدهما [هى] (١) .  
حقيقة الآخر (٢) .

أولاً : أن القياس الفقهى يجمع بين صورتى النهج اللتين عرفنا لدى المسلمين وهما .  
( أ ) الاستدلال بالعام على الخاص — وهو الذى يعرف لدى المنطقيين باسم القياس .  
( ب ) الاستدلال بالخاص على العام وهو الذى يعرف لديهم باسم الاستقراء .  
والقياس الفقهى لا يمكن الاستدلال فيه بأحد الجزئىين المتماثلين على الآخر إلا إذا صح اندراجهما معاً تحت وصف مشترك بينهما قام الدليل على استطراره للحكم .  
ثم يستدل بذلك على بروت الحكم فى الصورة الأخرى .  
ثانياً : أن الطريق لإببات المقدمة الكبرى وبيان صحتها — لسكى يتم بها البرهان — إنما يقوم على إببات التلازم بين الحد الأوسط والأكبر إما بعله أو بدليل الملة .  
وبهذا الطريق بنجو القياس الأرسططاليسى من الاعتراضات التى وجهت إليه .  
وذلك لأنه إذا كان الطريق إلى إببات صحة الكبرى إنما هو الاستقراء فسوف تتأتى الاعتراضات المشهورة .

أما إذا كان الطريق هو ما حدده الأصوليون من أن الحد الأوسط مستترزم للأكبر برهان الملة أو ببرهان الدلالة فسوف يسلم هذا القياس من الاعتراضات الموجهة إليه .  
( ١ ) فى الأصل « هو » .

( ٢ ) استعمل المتأخرون من الأصوليين القياس الشمولى ، ينظر فى ذلك « الاحكام فى أصول الاحكام » للآمدى وغيره من الكتب المتأخرة فى أصول الفقه .  
أما الاستعمال « القياس التمثيلى فى العقليات فقد استعمله المؤلف فى المقام الثالث من هذا الكتاب تحت عنوان « ما أمكن إبباته ب « قياس الشمولى » كان إبباته ب التمثيل « أظهر » .

أما بيان أن حقيقة أحدهما هى حقيقة الآخر فلأن مناط الحكم فى كليهما هو الحد الأوسط فى قياس الشمولى الذى هو الوصف الجامع فى قياس التمثيل فإذا ما ثبت أن الحد الأوسط فى قياس الشمولى يلزمه الحكم ببت الحكم للحد الأصغر ، كذلك إذا ما ثبت أن الوصف الجامع يلزمه الحكم فى الأصل ببت الحكم فى الفرع .

رد القول بأنه لاقياس 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 وإما القياس في الشرعیات <sup>(١)</sup> ولكن الاعتماد في العقلیات على الدلیل الدال على ذلك مطلقاً » فقولهم مخالف لقول جمهور ( ١٠٦ ص ) نظار المسلمين بل سائر العقلاء ؛ فإن القياس يستدل به في العقلیات كما يستدل به في الشرعیات . فإنه إذ ثبت أن « الوصف المشترك مستلزم للحکم » كمن هذا دليلاً في جميع العلوم . وكذلك إذا ثبت أنه « ليس بين الفرع والأصل فرق مؤثر » كان هذا دليلاً في جميع العلوم .

وحيث لا يستدل « بالقياس التمثيلي » لا يستدل « بالقياس الشمولي » .

وأبو المعالی ومن قبله من نظار المتكلمين لا يسلكون طريقة المنطقيين ولا يرضونها بل يستدلون بالأدلة المستلزمة عندهم لدلولاتها من غير اعتبار ذلك بميزان المنطقيين (٢) . وجمهور النظار يقيسون الغائب على الشاهد إذا

---

(١) المراد بالقياس هنا هو القياس الفقهي الذي يبرهنه « بالتمثيل » عند المناطقة ، ويرد « الغائب إلى الشاهد » عند المتكلمين .

والتأخرون من أهل الكلام رأوا أن هذا القياس لا يصلح إلا في الشرعیات ، وقد عبر الغزالي عن فكرتهم هذه في معيار العلم بقوله : « . . . هذا كله في إبطال التمثيل في العقلیات . . . فأما في الفقهيات . . . فهذا طريق النظر فيها . . . » .  
انظر « معيار العلم » ص ١٦٥ وما بعدها للإمام الغزالي تحقيق الدكتور سليمان دينا ط  
القاهرة سنة ١٩٦١ .

(٢) وضع إمام الحرمين طريقة النظار هذه فقال :

« رتب أئمتنا أدلة العقول ترتيباً تنقله ثم بين فسادهم ونوضح مختارنا فنسكون جامعين بين نقل المذاهب والنتيجه على الصواب منها .  
قالوا : أدلة العقول تنقسم أربعة أقسام :  
أحدها : بناء الغائب على الشاهد .

كان المشترك مستلزماً للحكم كما يمثلون به من الجمع بالحد والعلة والشرط والدليل<sup>(١)</sup>.  
ومنازعهم يقول . لم يثبت الحكم في الغائب لأجل ثبوته في الشاهد بل

= والناي . لإنتاج المقدمات النتائج .

والثالث : السر والتقسيم .

والرابع : الاستدلال بالمتفق عليه على المختلف فيه .

انظر : إمام الحرمين ، البرهان باب مدارك العقول . ورقة رقم ٢٣ مخطوط بمكتبة الأزهر رقم ٩١٣ خاس (علم الأصول)

(١) من بين طرق الاستدلال عند النظائر « قياس الغائب على الشاهد » وذلك بأن

تقيس الغائب على الشاهد ونطيه حكمه لجامع بينهما .

والجوامع أربعة :

١ - جمع بالحقيقة وهو ما عبر عنه ابن تيمية ب « الجمع بالحد »

٢ - جمع بالملكة

٣ - جمع بالشرط

٤ - جمع بالدليل

فأما الأول وهو الجمع بالحقيقة فيمثلون له بأنه إذا كانت حقيقة القادر في الشاهد هو  
من له القدرة فيجب طرد ذلك ظاهراً ، فإببات حقيقة القدرة أو العلم لله من هذا الطريق .  
وأما الثاني وهو الجمع بالملكة فسيقول متبني الصفات إذا كان العالم في الشاهد يعلم بالعلم  
لزم طرد ذلك فائماً فيجب إنسان صفة زائدة على الذات وهي العلم لله تعالى .  
فلو جاز لنا تقدير العالم علماً بدون العلم لجاز تقدير العلم من غير أن يتصف عمله بكونه  
علماً وهو محال .

سكن الحقيقة أن الوصف يقتضي الصفة ، كما أن الصفة تقتضي الوصف . فإذا ثبت أن  
كون العالم علماً في الشاهد معلل بالعلم لزم كون الغائب العالم معللاً بالعلم أيضاً .  
وهذا الطريق أثبت أصحاب الحال من الأشاعرة صفات المعاني .  
وأما الثالث وهو الجمع بالشرط فإنه العلم مشروط بالحياة في الشاهد فيجب طرد ذلك  
في الغائب .

ومعنى ذلك أنه يجب طرد الشروط في الغائب والشاهد ، فإن كون العالم علماً مشروط  
بكونه حياً في الشاهد فيجب طرد ذلك في الغائب .

وأما الرابع وهو الجمع بالدليل فيمثلون له بأن الحدوث والتخصيص والاحكام يدل على  
القدرة والإرادة والعلم في الشاهد فيجب طرد ذلك ظاهراً ، ومعنى ذلك أن الدليل يطرد في  
الغائب والشاهد .

نفس القضية الكلية كافية في المقصود من غير احتياج إلى التمثيل<sup>(١)</sup>.

فيقال لهم<sup>(٢)</sup>. وهكذا في الشرعيات ، فإنه متى قام الدليل على أن الحكم معلق بالوصف الجامع لم يحتاج إلى الأصل ، بل نفس الدليل الدال على أن الحكم معلق بالوصف كاف<sup>(٣)</sup>.

---

(١) انظر ص ١٦٥ وما بعدها في « معيار العلم » لجنة الإسلام الغزالي تحقيق الدكتور  
سليمان دنيا ط القاهرة سنة ١٩٦١  
(٢) الأصح « له » أى يقال للنازع . حيث أفرد في قوله « ومنازعه » وكان يستعمل  
التمثيل لو قال : ومنازعوهم .  
(٣) وجهور النظار الذين سار ابن تيمية على رأيهم يرون أن الحكم في قياس التمثيل  
أما هو ثابت بمقتضى قياس الغائب على الشاهد بناء على أن الحكم في الشاهد هو الأصل  
لثبوته بالنس .

وحيث إن البقعة التي استنبط الفقهاء أنها الوصف الذي من أحله وجد الحكم في الأصل  
قد وجد في الفرع فثبت الحكم في الفرع قياساً على الأصل .  
وقد أنكر متأخرو أهل الكلام والرأى وجود هذا القياس في العقليات وقالوا :  
إن الحكم في الغائب ليس ثابتاً بالقياس على الشاهد بل بمقتضى كلية الوصف الذي يشمل  
الشاهد والغائب فلم يكن الحكم بالقياس .

فتلا : لو قال الشارع حرمت الخمر واستنبط الفقهاء أن علة التحريم من الإسكار يكون  
كل إسكر وجد في أى محل موجبا لتحريم ذلك المحل بمقتضى أنه جزئى من جزئيات هذا  
الإسكار .

وقد أجاب ابن تيمية على للنازع بأن ما ذكر نحوه من أن الحكم ثابت بمقتضى لوصف  
الكلية .

وأن لا قياس لغائب على شاهد في العقليات يقال أيضاً في الشرعيات وأن الحكم في  
الشرعيات ثابت بمقتضى الوصف الجامع الكلية لا بمقتضى قياس الغائب على الشاهد .

فإن قال للنازع : إن الوصف الجامع لا يلزم من وجوده وجود الحكم في غير الشاهد لأنه  
أهم من حيث المحل ولا يلزم من وجود الأهم وجود الأخص إذ قد يتحقق الأهم بدون  
الأخص .

نعم يلزم من وجود الأخص وجود الأهم إذ يلزم من وجود الإنسان وجود الحياة  
ولا يلزم من وجود الحياة وجود الإنسان .

لكن لما كان هذا كلياً ، والكلى لا يوجد إلا معيناً كان تعيين  
«الأصل» مما يعلم به تحقق هذا الكلّى . وهذا أمر نافع فى الشرعيات  
والعقليات .

فعلت أن «القياس» حيث قام الدليل على أن الجامع مناط الحكم أو  
على إلغاء ( ١٠٧ ص ) الفارق بين الأصل والفرع ، فهو قياس صحيح ودليل  
صحيح فى أى شىء كان .

• تنازع الناس فى مسمى القياس .

• وقد تنازع الناس فى مسمى «القياس» .

فقال طائفة من أهل الأصول . هو حقيقة فى قياس « التمثيل » مجاز فى  
« قياس الشمول » . كالأى حامد وأبى محمد المقدسى وغيرهما .

وقالت طائفة . بل هو بالعكس . حقيقة فى « الشمول » مجاز فى « التمثيل »  
كأبى حزم وغيره .

---

== من ثم لا يوجد الحكم فى القياس لوجود الوصف الجامع لجواز أن يكون الوصف الجامع  
وهو الأعم قد تحقق فى الأصل ولم يتحقق فى غيره الذى هو الغالب .

قلنا : نعم لأنه لا يلزم من وجود الأعم وجود الأخص لكن يلزم من وجود الأعم وجود  
مقتضاه وهو الحكم لأنه لازم للوصف .

من ثم وجب أن يكون الحكم أهم من الوصف .

فالوصف من حيث الحكم أخص ومن حيث المحل أهم فهو إذا ما وجد وجد مقتضاه فى أى  
محل لأن مقتضى وهو الحكم أعم منه .

أما من حيث المحل فلا يلزم من وجوده فى محل وجوده فى محل آخر إذ قد يتحقق فى محل  
ولا يتحقق فى غيره ضرورة انفراد الأعم عن الأخص .

أما إفراد الأعم عن مقتضاه الذى هو الحكم فلا .

وكلا منا إنما هو فى الحكم بالنسبة للوصف لا بالنسبة للمحل .

من هنا يتضح أن كلام النازع إنما هو بالظن إلى الوصف ومحل الحكم لا بالنظر إلى الوصف

ومقتضاه الذى هو الحكم .

وقال جمهور العلماء . بل هو حقيقة فيهما و « القياس العقلي » يتناولهما جميعاً . وهذا قول أكثر من تكلم في « أصول الدين » و « أصول الفقه » وأنواع العلوم العقلية . وهو الصواب وهو قول الجمهور من أتباع الأئمة الأربعة وغيرهم كالشيخ أبي حامد والقاضي أبي الطيب وأمثالهما وكالقاضي أبي يعلى والقاضي يعقوب<sup>(١)</sup> . والحلواني<sup>(٢)</sup> وأبي الخطاب<sup>(٣)</sup> وابن عقيل وابن الزاغوني وغيرهم ، فإن حقيقة أحدهما هو حقيقة الآخر . وإنما تختلف صورة الاستدلال .

أصل القياس  
في اللغة

• و « القياس » في اللغة تقدير الشيء بغيره « وهذا يتناول » تقدير الشيء المعين بنظيره المعين ، وتقديره بالأمر الكلي المتناول له ولأمثاله فإن 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 .

(١) هو القاضي أبو علي يعقوب بن إبراهيم بن أحمد بن سطورا المكي تلميذ أبي يعلى في الفقه الحنبلي له مؤلفات في الفروع والأصول . كان أعرف قضاء وقته بأحكام القضاء توفي سنة ٤٨٨ هـ

(٢) هو أبو الفتح محمد بن علي بن محمد الحلواني الحنبلي فقيه على القاضي أبي علي يعقوب تلميذ أبي يعلى توفي سنة ٥٠٥ هـ .

(٣) هو محفوظ بن أحمد بن الحسن الكلاباذي شيخ الحنابلة في عصره فقيه على القاضي أبي يعلى وصنف في المذهب والخلاف والشعر والأصول توفي ببغداد سنة ٥١٠ هـ ودفن بجوار الإمام أحمد .

ولهذا كان «الدليل» أخص من مدلوله (١٠٨ ص) الذي هو «الحكم»، فإنه يلزم من وجود «الدليل» وجود «الحكم» و «واللازم» لا يكون أخص من «ملزومه» بل أعم منه أو مساويه وهو المعنى بكونه أعم .

و «المدلول عليه» الذي هو محل الحكم وهو المحكوم عليه الخبر عنه ، الموصوف ، الموضوع إما أخص من «الدليل» وإما مساويه - فيطلق عليه المقول بأنه أخص منه لا يكون أعم من «الدليل» إذ لو كان أعم منه لم يكن «الدليل لازماله» ، وإذا لم يكن لازماله لم يعلم أن لازم «الدليل» - وهو الحكم - لازم له فلا يعلم ثبوت الحكم له فلا يكون الدليل دليلا، وإتما يكون إذا كان لازما «للمحكوم عليه» الموصوف الخبر عنه الذي يسمى «الموضوع» و«المبتدأ» مستلزما «للحكم» الذي هو صفة وخبر وحكم وهو الذي يسمى «المحمول» و «الخبر» .

وهذا «كالكسر» الذي هو أعم من «النبيذ» المتنازع فيه وأخص من «التحريم» .

وقد يكون «الدليل» مساويا في العموم والخصوص «للحكم» و«الحل» (١) . وبأى صورة ذهنية أو لفظية - صور «الدليل» ، فحقيقته واحدة وإن ما يعتبر في كونه «دليلا» هو كونه «مستلزما للحكم لازما للمحكوم عليه» فهذا هو جهة دلالة - سواء صور قياس «شمول» و «تمثيل» أو لم يصور كذلك . وهذا أمر بعقله القلب وإن لم يعبر عنه اللسان . ولهذا كانت أذهان بني آدم تستدل بالأدلة على المدلولات وإن لم يعبروا عن ذلك بالعبارات المبينة لما في نفوسهم .

(١) تحقق هذه المساواة فيما إذا قلنا .

الإنسان ضاحك وكل ضاحك قابل للتعلم . . . الإنسان قابل للتعلم



وقد يعبرون بعبارات مبيّنة لمعانيهم وإن لم يسا-كوا اصطلاح طائفة معينة (١٠٩ ص) من أهل الكلام ولا المنطق ولا غيرهم . فالعلم بذلك الملزوم لا بد أن يكون بينا بنفسه أو بدليل آخر .

حقيقة : قياس التمثيل ، والموازنة بينه وبين « قياس الشمول » :

وأما « قياس التمثيل » فهو انتقال الذهن من « حكم معين » إلى « حكم معين ، لاشتراكهما في ذلك المعنى المشترك الكلي ، لأن ذلك « الحكم » يلزم ذلك المشترك الكلي .

ثم العلم بذلك الملزوم لا بد له من سبب إذا لم يكن بينا كما تقدم .

فهيّا يتصور المعينين أولاً - وهما الأصل والفرع - ثم ينتقل إلى لازمهما وهو المشترك ، ثم إلى لازم اللازم وهو الحكم .

ولا بد أن يعرف أن « الحكم لازم للمشارك - وهو الذى يسمى هناك قضية كبرى - ثم ينتقل إلى إثبات هذا اللازم للزوم الأول المعين .

فهذا هو هذا فى الحقيقة وإنما يختلفان فى تصوير « الدليل » ونظمه . وإلا فالحقيقة التى صار بها دليلاً - وهو أنه مستلزم المدلول - حقيقة واحدة .

ومن ظلم هؤلاء وجهلهم أنهم يضربون المثل فى « قياس التمثيل » بقول القائل : « السماء مؤلفة فتكون محدثه قياساً على الإنسان » ثم يوردون على هذا القياس ما يختص به لخصوص المادة . وهذا يرد عليه ولو جعل « قياس الشمول » فإنه لو قيل :

« السماء مؤلفة وكل مؤلف محدث » لورد عليه هذه الأسئلة وزيادة<sup>(١)</sup> .

---

(١) انظر : النزاع : معيار العلم ص ١٦٥ وما بعدها تحقيق دكتور سليمان ديباط

ولكن إذا أخذ « قياس الشمول » في مادة معلومة بينة لم يكن فرق بينه وبين . قياس التمثيل <sup>(١)</sup> بل قد يكون « التمثيل » أ بين ولهذا كان العقلاء يقيسون به <sup>(٢)</sup> .

« وكذلك ( ١١٠ ص ) قولهم في « الحد ، إنه « لا يحصل بالمثل ، إنما ذلك في المثال الذي لا يحصل به التمييز بين الحدود وبين غيره . بحيث يعرف به ما يلزم الحدود طرداً وعكساً ، بحيث يوجد حيث وجد وينتفي حيث انتفى فإن الحد المميز للمحدود هو ما به يعرف الملازم المطابق طرداً وعكساً . فكل ما حصل هذا فقدميز المحدود عن غيره . وهذا هو الحد عند جماهير النظار ولا يسوغون إدخال « الجنس العام » في الحد .

قولهم في الحد  
أنه لا يحصل  
بالمثال

فإذا كان المقصود الحد بحسب الاسم فسأل بعض المعجم 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 ذكره المنطقيون على « المحصل ، وغير ذلك .

وجد هذا في الأمثلة المجردة إذا كان المقصود إثبات الجيم للألف والحد الأوسط هو الباء فقيل :

كل أف باءٌ    وكل باءٌ جيمٌ    أنتيج : كل ألف جيمٌ

ولكن يحتاج ذلك إلى إثبات « انقضية الكبرى » مع « الصغرى » .

(٢) زاد في صون المنطق : فإن الكلي هو مثال في التحن لجزئياته . ولهذا كان مطابقاً موافقاً له .

(٣) في صون المنطق : يثبتون به .

فإذا قيل :

كل ألف جيم قياساً على الدال

لأن الدال هي جيم

وإنما كانت جيماً لأنها باء

والألف أيضاً باء

فتكون الألف جيماً لأشترهما في المستلزم للجيم وهو الباء .

كان هذا صحيحاً في معنى الأول لكن فيه زيادة مثال قيس عليه

الألف مع أن الحد الأوسط « - وهو الباء - موجود فيهما .

دعواهم في « البرهان » أنه يفيد العاوم الكمالية:

فإن 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 الكلّيات » .

ثم أشرف الكلّيات هي « العقلّيات المحضّة التي لا تقبل التغيير

والتبديل » . فهي التي تكمل بها النفس وتصبح [ ١١١ ص ] عالماً معقولاً

موازياً للعالم الموجود بخلاف القضايا التي تتبدل وتتغير .

وإذا كان المطلوب هو الكلّيات العقلية التي لا تقبل التبديل والتغيير

فتلك إنما تحصل « بالقضايا العقلية الواجب قبولها » . بل إنما تكون في

القضايا التي جبهتها « الوجوب » كما يقال « كل إنسان حيوان » و « كل

موجود فإما واجب وإما ممكن » . ونحو ذلك من القضايا الكلية التي

لا تقبل التغيير :

## أقسام العلوم عندهم ثلاثة

ولهذا كانت العلوم عندهم ثلاثة :

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

العلم الرياضى  
وإما علم مجرد عن المادة في الذهن لا في الخارج وهو « الرياضى »  
كالكلام في المقدار « و » العدد «

العلم الإلهى  
وإما ما يتجرد عن المادة فيهما وهو « الإلهى » وموضوعه « الوجود  
المطلق » بلواحقه التى تلحقه من حيث هو « وجود » كإقسامه إلى ( واجب )  
و « ممكن » و ( جوهر ) و ( عرض )<sup>(١)</sup>

## الجواهر الخمسة

وانقسام ( الجوهر ) إلى ماهو حال وما هو محل وما ليس بحال ولا محل  
بل هو يتعاق بذلك تعلق التدبير ، وإلى ما ليس بحال ولا محل ولا هو  
متعلق بذلك<sup>(٢)</sup>

فالأول هو ( الصورة )

والثانى هو ( المادة ) وهو ( الهوىلى ) ومعناه فى لغتهم ( المحل )

(١) انظر : الفارابى : احصاء العلوم ص ٢٠ ط القاهرة سنة ١٩٣١

(٢) انظر : ابن سينا : الشفاء ص ٧٠ ط القاهرة سنة ١٩٦٠

والمركب منهما هو (الجسم<sup>(١)</sup>)

والثالث هو (النفس)

والرابع هو (العقل)

وهذه الخمسة ، أقسام (الجوهر) عندهم .

والأول مقالى يجمه أكثرهم من مقولة (الجوهر) . ولكن طائفة من كون الصورة  
متأخريهم كابن سينا<sup>(٢)</sup> امتنعوا من تسميته «جوهراً» وقالوا : «الجوهر  
[ هو ] ما إذا وجد كان وجوده لا فى موضوع « أى : لا فى محل يستغنى  
عن الحال فيه . وهذا إما يكون فيما وجوده غير (ماهيته) ، والأول ليس  
كذلك فلا يكون (جوهراً) . وهذا بما خالفوا فيه سلفهم ونازعوهم فيه  
نزاعاً لفظياً ولم [ ١١٣ص ] يأتوا بفرق صحيح معقول . فإن تخصيص اسم  
(الجوهر) بما ذكروه أمر اصطلاحى .

وأولئك يقولون . بل هو (كل ما ليس فى موضوع) كما يقول المتكلمون  
(كل ماهو قائم بنفسه) أو (كل ماهو متميز) 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 بالسلوب) أيضاً  
باطل كما هو مبسوط فى موضعه<sup>(٣)</sup>

---

(١) وهو الثالث فى ترتيب العدد وما بعده الرابع — وهو النفس — والخامس من  
أقسام الجوهر هو العقل .

(٢) انظر : ابن سينا — الفناء من ٥٨ ، ٥٩ .

(٣) سيوضح المصنف ذلك فيما يأتى بالتفصيل تحت عنوان « حقيقة توحيد الفلاسفة »  
وانظر من ١٧٤ وما بعدها ج١ من موافقة صحيح المنقول اصريح المعقول ط القاهرة

## علم « المقولات العشر »

مع أن تقسيم « الوجود » إلى « واجب » و « ممكن » هو تقسيم ابن سينا وأتباعه . (١) وأما أرسطو والمتقدمون فلا يسمونه إلا إلى « جوهر » « عرض » و « الممكن عندهم لا يكون إلا « حادثا » كما اتفق على ذلك سائر العقلاء . وهذا العلم هو علم « المقولات العشر » وهو المسمى عندهم « قاطينغورياس » (٢) .

## الأدلة على بطلان دعواهم في « البرهان »

والمقصود هنا الكلام على « البرهان » . فيقال :

هذا الكلام وإن صل به طوائف فهو كلام مزخرف وفيه من الباطل ما يطول وصفه . لكن ننبه على بعض ما فيه . وذلك من وجوه :

### الوجه الاول

« البرهان » لا يفيد العلم بشيء من الموجودات

الأول أن يقال : إذا كان « البرهان » لا يفيد إلا العلم بالكليات والكليات إنما تتحقق في الأذهان لا في الأعيان، وليس في الخارج إلا موجود معين، لم يعلم (بالبرهان) شيء من المعينات ، فلا يعلم به موجود أصلا بل إنما يعلم به أمور مقدرة في الأذهان .

ومعلوم أن النفس لو قدر أن كمالها في العلم فقط وإن كانت هذه قضية

(١) انظر ابن سينا ، الشفاء ص ٣٧

(٢) انظر : عبد الرحمن بدوي : منطق أرسطو ج ١ ص ٣ ط القاهرة سنة ١٩٤٨

كاذبة كما بسط في موضعه (١) فليس هذا علماً تكمل به النفس ، إذ لم تعلم شيئاً من الموجودات ولا صارت علماً معقولاً موازياً للعالم الموجود، بل صارت علماً لأمر كلية مقدرة لا يعلم بها شيء من العالم الموجود . وأى خير في هذا فضلاً عن أن يكون كمالاً ؟

### الوجه الثاني

لا يعلم ( بالبرهان ) ( واجب الوجود ) ولا ( العقول ) إلخ

الثاني أن يقال : أشرف الموجودات هو ( واجب الوجود ) ووجوده معين - لا كلي فإن الكلي لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه ( وواجب الوجود ) . يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه . وإن لم يعلم منه ( ما [ ١١٣ ص ] يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه ) بل إنما علم أمر كلي مشترك بينه وبين غيره لم يكن قد علم ( واجب الوجود ) .

وكذلك ( الجواهر العقلية ) عندهم - وهي ( العقول العشرة (٢) ) أو أكثر من ذلك عند من يجعلها أكثر من ذلك عندهم ، كالسهروردي المقتول وأبي البركات (٣) ، وغيرها - كلها جواهر معينة لا أمور كلية . فإذا لم يعلم إلا الكليات لم يعلم شيء منها .

---

(١) سيأتي ذلك في الوجه الخامس .

(٢) العقول العشرة نظرية في خلق العالم بطريق الفيض من الله ، وقد نشأت لحل إشكال ورد في الفلاس القديم وهو كيف تصدر الكثرة المطلقة عن الواحد من كل وجه ؟ وكيف يتصل الكامل بالناقص ؟ فكأن هذه النظرية التي ظهرت لتباعد الكثرة والقم عن منطقة الواحد من كل وجه .

(٣) انظر « المتبر » ج ٣ ص ١٥٦ وما بعدها ط دائرة المعارف العثمانية بمجيد آباد

الذكن سنة ١٣٥٢ هـ .

وكذلك ( الأفلاك ) التي يقولون أنها ( أزلية أبدية <sup>(١)</sup> ) وهي معينة فإذا لم تعلم إلا الكليات لم تكن معلومة .  
فلا يعلم ( واجب الوجود ) ولا ( العقول ) ولا شيء من ( النفوس ) ولا ( الأفلاك ) بل ولا ( العناصر ) ولا ( المولدات ) وهذه جملة ( الموجودات ) عندهم . فأى علم هنا تكمل به النفس !

### الوجه الثالث

ليس ( العلم الإلهي ) عندهم علماً بالخالق ولا بالخلق  
والثالث أن يقال . العلم الأعلى عندهم المذى هو الفلسفة الأولى والحكمة العايا ( علم ما بعد الطبيعة ) باعتبار الاستدلال — وما هو ( قبلها ) باعتبار الوجود ) — وهو الذى يسميه طائفة منهم ( العلم الإلهي )  
وموضوع هذا العلم هو ( الوجود المطلق السكلى ) المنقسم إلى ( واجب ) و ( ممكن ) و ( قديم ) و ( محدث ) و ( جوهر ) و ( عرض ) .

### إيراد لابن المطهر الحلي <sup>(٢)</sup>

وقد أورد بعض المتأخرين من الشيعة المصنفين فى علمهم ما ذكر أنه —  
( الأسرار الخفية فى العلوم العقلية ) — عليهم سؤالاً .

---

(١) ابن سينا : النجاة ص ٢٥٢ وما بعدها ط القاهرة سنة ١٩٣٨ .  
(٢) هو جمال الدين أبو منصور الحسن بن يوسف بن على بن المطهر الحلي . انتهت إليه رئاسة الإمامية فى مصر . توفى سنة ٧٢٦ هـ .  
ذكر له المؤرخون نحو سبعين كتاباً منها « منهاج الكرامة فى معرفة الإمامة » تحافيه نحو المذهب الشيعى .  
ولدرد عليه المصنف فى كتابه الممتاز « منهاج السنة النبوية فى تقص كلام الشيعة والقدرية » .



قال : إن كان موضوعه ( كل موجود ) فلا يبحث فيه عن عوارض ( كل موجود ) .

وإن كان أخص من ذلك ( كالواجب ) و ( الممكن ) فذلك جزء منه التقسيم نوعان : تقسيم الكل إلى أجزائه وتقسيم (الكلى) إلى جزئياته 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 الموارث والغنائم والأرض وغير ذلك . ومنه قوله تعالى : ونبئهم أن الماء قسمه بينهم كل شرب محتضر <sup>(١)</sup> ومنه قوله تعالى ( لها سبعة أبواب لكل باب منهم جزء مقسوم ) <sup>(٢)</sup>

وأما تقسيم (الكلى) إلى جزئياته فمثل قولنا : (الحيوان ينقسم إلى (ناطق) و (أعجم) وهو (قسمة) الجنس (إلى أنواعه) و (النوع) إلى (أشخاصه) .  
استطراد :

ولهذا كان النحاة إذا أرادوا أن يقسموا ما يقسمونه إلى اسم وفعل وحرف يختلف كلامهم فكثير منهم يقول (الكلام ينقسم إلى اسم وفعل وحرف) وهذا هو الذى يذكره قدماء النحاة فاعترض عليهم بعض من صنف فى قوانين النحو كالكرزولى <sup>(٣)</sup> وقالوا : ( كل جنس قسم الى أنواعه أو أنواع أشخاصه فاسم المقسوم الأعلى صادق على الأنواع والأشخاص وإلا فليست بأقسام له ) . فصاروا يقولون : ( الكلمة تنقسم إلى اسم وفعل وحرف ويقولون : ( الكلمة جنس تحته أنواع - الاسم والفعل والحرف .

اختلاف النحاة  
فى قسم الكلام  
إلى اسم وفعل  
وحرف

(١) القدر ٥٤ : ٢٨

(٢) الصجر ١٥ ، ٤٤

(٣) هو أبو موسى هيسى بن عبد العزيز بن غيسى الجزولى نسبة إلى جزوله ويقال لها أيضاً كزوله — بطن مشهور من البربرى البرى ذكى البربر المراكشى إمام من أئمة علم النحو له فى ذلك المقدمة الجزولية التى تسمى « بالقانون » تولى سنة ٦٠٧ هـ .

وهذا الاعتراض خطأ ممن أوردته ؛ 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 لفلان هذا الجانب ولفلان هذا الجانب كما قال تعالى : ونبئهم أن الماء قسمة بينهم كل شرب محتضر » والكلام مركب من الأسماء والأفعال والحروف كما يتركب البيت من السقف والحيطان والأرض وكما أن بدن الإنسان مركب من أعضائه [ ١١٠ ص ] للتمييزه وأخلطه المتزجة فتقسيمه إلى الأعضاء والأخلط تقسيم « كل » إلى « أجزائه » . ومثل هذا يمتنع أن يصدق فيه اسم « المقسوم على الأجزاء » فليس كل واحد من أعضائه « بدنا » ولا كل من أخلطه « بدنا » ولا كل من أجزاء السقف « بيتا » . وكذلك « الوجه » إذا قيل : ينقسم إلى جبين وأنف وعين وخذ وغير ذلك لم يكن كل واحد من هذه الأعضاء « وجها » ونظائر هذا كثيرة .

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

### استطراد

## معنى « الكلمة » والحرف ، في كلام العرب

• ثم إن الآخرين جعلوا أن « الكلمة » اسم جنس لهذه الأنواع ، ولفظ « الكلمة » لا يوجد في لغة العرب إلا اسما للجملة تامة - اسمية أو فعلية - كقول النبي ﷺ : كلمتان خفيفتان على اللسان حبيبتان إلى الرحمن ثقيلتان

الكلمة في  
الجملة التامة

في الميزان « سبحان الله ومحمده سبحان الله العظيم »<sup>(١)</sup> وقوله : أصدق كلمة قالها شاعر ، كلمة لبيد « ألا كل شيء ما خلا الله باطل »<sup>(٢)</sup> ، وقوله في النساء : « أخذتموهن بأمانة الله واستحللتم فروجهن بكلمة الله »<sup>(٣)</sup> .  
ومنه قوله تعالى :

وَجَعَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُوا السُّفْلَىٰ وَكَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا<sup>(٤)</sup> ، وقوله تعالى :  
وَيُنذِرَ الَّذِينَ قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا . مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ وَلَا لِآبَائِهِمْ  
كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ إِنَّ يَقُولُونَ إِلَّا كَذِبًا<sup>(٥)</sup> .  
ومثل هذا كثير في كلام العرب .

الكلمة والكلام  
هو جملة تامم

• وبعض متأخري النحاة لما سمع بعض هذا قال : وقد يراد « بالكلام »

« 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 ص] إلا على جملة تامة .

ولهذا ذكر سيبويه<sup>(٦)</sup> أنهم يحكون « بالقول » ما كان « كلاما » ولا  
يحكون به ما كان « قولاً » .

(١) أخرجه أحمد والشيخان والترمذي والنسائي وابن ماجه وابن حبان من حديث  
أبي هريرة .

(٢) أخرجه الشيخان عن أبي هريرة .

(٣) من خطبته المشهورة في حجة الوداع . أخرجه مسلم عن جابر بن عبد الله بلطف  
« فاتقوا الله في النساء فإنكم أخذتموهن بأمانة الله . . الخ »

(٤) التوبة ١٩ : ٤٠

(٥) الكهف ١٨ : ٤ - ٥

(٦) هو إمام النحاة عمرو بن عثمان بن قنبر ، كنيته أبو بشر ولقبه سيبويه . أول  
من بسط الكلام في علم النحو وكتابه المسمى « كتاب سيبويه » هو عمدة المراجع لهذا  
القرن توفي سنة ١٨٠ هـ

(م ١٧ - الرد على المتطمين)

لا يصح تسمية  
المفردات  
كلمات إنما هي  
حروف

• وأما تسمية الاسم وحده « كلمة » والفعل وحده « كلمة » والحرف وحده ( كلمة ) مثل ( هل ) و ( بل ) فهذا اصطلاح محض لبعض النجاة .  
ليس هذا من لغة العرب أصلا .

وإنما تسمى العرب هذه المفردات « حروفا » . ومنه قول النبي صلى الله عليه وسلم :

« من قرأ القرآن فله بكل حرف عشر حسنات . أما إنى لا أقول ( الام ) حرف ولكن ألف حرف ولام حرف وميم حرف (١) » .

والذى عليه محققو العلماء أن المراد « بالحرف » الاسم وحده والفعل ، وحرف المعنى « ألف حرف » وهذا اسم .

ولهذا لما سأل الخليل (٢) أصحابه عن النطق « بالزاء » من « زيد » فقالوا : « زاء » فقال : نطقتم « بالاسم » وإنما الحرف « زه » . ومنه قول أبي الأسود الدؤلى (٣) ، وذكر له لفظه من الغريب وقال : « هذا حرف لم يبلغك » فقال : « كل حرف لم يبلغ فك فافعل به كذا » .

ولهذا ذكر سيبويه في أول « كتابه » التقسيم إلى « اسم » و « فعل » و « حرف » جاء بمعنى وليس باسم ولا فعل « فجعل الفصل من النوع الثالث أنه « حرف

---

(١) أخرجه النزمى في فضائل القرآن والدارى بلفظ « من قرأ حرفا من كتاب الله فله به حسنة والحسنة بئس ما لها » . لا أقول آ ل م ولكن ألف حرف ولام حرف وميم حرف .

(٢) هو الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الأزدي الفراهيدي البصري يكنى بأبي عبد الرحمن من أئمة اللغة والأدب ، والواضع لعلم « العروض » - ميزان الشعر - وهو صاحب كتاب « العين » في اللغة وهو إمام الحوئين البصريين وأستاذ سيبويه توفي سنة ١٨٠ هـ .

(٣) هو طالم بن عمرو بن ظالم - وقيل ابن سفيان - السكتاني البصري واضع علم الحركان من مشاهير التابعين ، من الشيعة المخلصين لعن رضى الله عنه توفي سنة ٦٩ هـ .

جاء لمعنى ليس باسم ولا فعل) فميزه بقوله «جاء لمعنى» عن حروف الهجاء،  
مثل «ألف» «با» «تا» فإن هذه حروف هجاء.

وهذه الألفاظ أسماء تعرب 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) وهى أبجد هوز حطى، ويعلمون أسماء الأعداد، واحد،  
إثنان، ثلاثة.

### عود إلى أصل الموضوع :

والمقصود هنا أن التقسيم نوعان تقسيم «الكل» إلى «أجزائه» وهو  
أشهرها وأعرفها في العقول واللغات. والثانى تقسيم «الكلى» إلى  
«جزئياته» وهو التقسيم الثانى لأن «الكليات» هى «المعقولات الثانية».

الجواب هل  
يراد ابن  
الطهر الحل

فإذا قال القائل: «الوجود» الذى هو موضوع العلم الإلهى عندهم أما  
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».

العلم الأعلى عند المنطقيين ليس علما «بوجود» فى الخارج :  
لكن الذى تبين به خسارة ما عند القوم ونقص قدره أن هذا «الوجود

الكلّي « إنما يكون » كلياً في الذهن « لا في الخارج . فإذا كان هذا هو « العلم الأعلى » عندهم لم يكن « الأعلى » عندهم علماً بشيء موجود في الخارج بل علماً بأمر مشترك بين جميع الموجودات ، وهو مسمى « الوجود » وذلك كسمى « الشيء » . و « الذات » و « الحقيقية » و « النفس » و « العين » و « الماهية » ونحو ذلك من المعاني العامة .

العلم الأهل  
عند المسلمين  
هو العلم بآفة  
ومعلوم أن العلم بهذا ليس هو علماً بموجود في الخارج لا بالخالق ولا بالخلق ، وإنما هو علم بأمر تشترك فيه الموجودات لا يوجد إلا في الذهن ومن المتصوات ما تشترك فيه الوجود والمعدوم كقولنا « مذكور » و « معلوم » و « مخبر عنه » . فهذا اعم من ذلك .

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 ص ] أصل لكل علم . وهم يسلمون 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 المشتركة .

وليس في مجرد العلم بذلك ما يوجب كمال النفس بل ولا في العلم بأقسامه العامة ، فإننا إذا علمنا أن « الوجود » ينقسم إلى « جوهر » و « عرض » وأن أقسام « الجوهر » خمسة كما زعموه — مع أن ذلك ليس بصحيح<sup>(١)</sup> ولا يثبت مما ذكرناه إلا « الجسم » .

(١) جواب الشرط. محذوف اعتماداً على السياق وتقديره ، لم ينفذ ذلك كمالاً للنفس .

وأما « المادّة » و « الصورة » والنفس و « العتل » فلا يثبت لها حقيقة في الخارج إلا أن يكون « حسبا » أو « عرضا » .  
واسكن ما يثبتونه يعود إلى أمر مقدر في النفس لا في الخارج كما قد بسط في موضعه (١) .

١ وقد اعترف بذلك من ينصرهم ويعظمهم كإبي محمد بن حزم (٢) تعظيم ابن حزم لأهل المطلق وغيره . ولتعظيمه المنطق رواه بإسناد إلى متى 'الترجمان الذي يرجعه إلى العربية . ومع هذا فاعترف بما ذكرناه وقد بسط ذلك في موضعه . ونحن نفرض هنا وحوود ذلك في الخارج . فالعلم بانقسام ذلك إلى (جواهر خمسة) وانقسام (العرض) إلى الأنواع التسعة (٣) مع أنه لم يتم دليل على انقسامه إلى تسعة عند بعضهم وقد أنشدوا فيها :

زيد الطوبل الأسود ابن مالك . في داره بالأمس كان يتكى  
في يده سيف نضاه فانتضى . فهذه عشر مقولات سوى

فذكر في هذين البيتين : الجواهر<sup>١</sup> والكم<sup>٢</sup> والكيف<sup>٣</sup> والإضافة<sup>٤</sup>  
[ ١١٩ ص ] والأين<sup>٥</sup> ومتى<sup>٦</sup> والوضع<sup>٧</sup> والملك<sup>٨</sup> وأن يفعل<sup>٩</sup> وأن يفعل<sup>٩</sup> ،  
ولما لم يتم دليل على حصر أجناسها العالية في تسعة جعلها بعضهم خمسة

(٢) انظر ابن تيمية ، الموافقة ص ١٢٨ ، ١٧٤ ، ١٨٠

(٣) انظر ابن حزم التقریب لحد المطلق والصلح ص ٦٩ ط القاهرة

(٤) هو متى بن يونس الصراني يكنى بأبي بصير انتهت إليه رئاسة المطلقين في عصره نشأ في أسكول مرمارى قرأ على فويرى وعلى روفيل وبنيامين وعلى أحمد بن كرتيب . وله تفسير من السرياني إلى العربي . من تسميته كتاب تفسير الثلاث مقالات الأواخر من تفسير ثامسطيوس - كتاب البرهان .

وترجم مقالة اللام لأرسطو . كان ببغداد في خلافة الرازي بعد سنة ٣٢٠ هـ .

(٥) انظر : ابن النديم القهرست ص ٣٦٨ ط القاهرة .

(٦) خبر البتداء التي هو قوله « فالعلم » محذوف تقديره لا يفيد كما لا للنفس .

وبعضهم ثلاثة الكم والكيف والإضافة (١)

والتقصود هنا أنه إذا علم هذا التقسيم (٢) وعندهم كلما كان أعم كان أقرب إلى العقول وكان البرهان عليه أقوم، فإنه لا يقوم برهان واجب القبول دائماً إلا على ما لا يتغير.

وهذه الأعراض عندهم لا تقوم « بواجب الوجود » بل ولا ( بالعقول ) إلا بعضها على نزاع بينهم. فيعود الكمال إلى تصور ( وجود مطلق ) لا حقيقة له في الخارج كمتصور ( ذات مطلقة ) و ( شيء مطلق ) و ( حقيقة مطلقة ) .

وأى كمال للنفس في مجرد تصور هذه الأمور العامة الكافية إذا لم تتصور أعيان الموجودات المهيئة الجزئية ؟ وأي علم في هذا برز العالمين الذي لا تكمل النفوس إلا بمعرفته وعبادته محبة وذلك كما قد بسط في موضعه (٣)

نهاية الفلاسفة  
بداية اليهود  
والنصارى

ولهذا كانت نهاية الفلاسفة — إذا هداهم الله بعض الهداية — بداية اليهود والنصارى الكفار فضلاً عن المسلمين أمة محمد صلى الله عليه وسلم .

فإن ما عند اليهود والنصارى الكفار بعد النسخ والتبديل مما هو من نوع كمال النفس أفضل في الجنس والكم والكيف مما عند الفلاسفة .

---

(١) انظر بالتفصيل : الدكتور هل ساء النشار مناهج البحث عند مفكرى المسلمين ص ٤٤ وما بعدها .

(٢) جواب الشرط محذوف تقديره : فلا يوجب ذلك كما لا للنفس .

(٣) سيأتي بسط ذلك في الوجه الخامس من هذا المقام .



## الوجه الرابع

العلم الرياض لا تكمل به النفوس وإن ارتاقت به العقول

إن تقسيمهم العلوم إلى ( الطبيعي ) وإلى ( الرياضى ) وإلى ( الإلهى )  
وجعلهم الرياضى أشرف من الطبيعى والإلهى أشرف من الرياضى هو مما  
قلبوا به الحقائق .

✽ فإن العلم الطبيعى - وهو العلم بالأجسام الوجودية فى الخارج ومبدأ  
حركاتها وتحولاتها من حال إلى حال وما فيها من الطبائع - أشرف من  
مجرد تصور ( مقادير مجردة ) ( وأعداد مجردة )<sup>(١)</sup> [ ص ١٢٠ ] فإن كون  
الإنسان لا يتصور إلا شكلاً مدوراً أو مثلثاً أو مربعاً - ولو تصور كل  
ما فى اقليدس<sup>(٢)</sup> - أو لا يتصور إلا أعداد مجردة ليس فيه علم بوجود  
فى الخارج وليس ذلك كمالاً للنفس ولولا أن ذلك يطلب فيه معرفة المعدودات  
والمقدرات الخارجية التى هى أجسام وأعراض لما جعل علماء .

وإنما جعلوا ( علم الهندسة ) مبدأ لعلم ( الهيئة ) ليستعينوا به على براهين  
( الهيئة ) أو ينتفعوا به فى عمارة الدنيا . هذا مع أن براهينهم لا تدل على شيء  
دلالة مطردة يقينية سالمة عن الفساد إلا فى هذه المواد الرياضية .

فإن علم ( الحساب ) الذى هو ( علم بالكم المنفصل ) و ( الهندسة ) التى هى

---

(١) هنا يتضح منهج ابن تيمية فى المعرفة وهو المبهج الذى يجعل المحسوس أسلاً لكل  
المعارف ، إذ المعارف غير المحسوسة إنما تقوم على التصور الذى ليس فيه دقة الميان . على  
أن التصور أساسه المدركات الحسية فما يأخذ ولا يلبس يعود .  
انظر : محمد إقبال تجديد التفكير الدينى فى الإسلام ص ١٤٨  
(٢) هو « اقليدس الرياضى » ( ٣٣٠ - ٢٧٠ ق م .  
صاحب « مبادئ الهندسة » معها ورتبها وعلمها بالاسكندرية .  
انظر يوسف كرم تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢١٠ ط القاهرة سنة ١٩٥٨

الحساب علم يقينى

(علم بالكم متصل) علم يقينى لا يمتثل النقيض ألينة مثل جمع الأعداد وقسمتها و ضربها ونسبة بعضها إلى بعض، فإنك إذا جمعت مائة إلى مائة علت 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 آحاد أحد العددين بآحاد العدد الآخر . والقسمة توزيع أحد العددين على آحاد 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 ص ] « الحساب » - أمر معقول مما يشترك فيه ذوو العقول .

وما من أحد من الناس إلا يعرف منه شيئاً فإنه ضرورى في العلم ضرورى في العمل .

ولهذا يمثلون به في قولهم : « الواحد نصف الأثنين » . ولا ريب أن قضاياه كلية واجبة القبول لا تنتقض ألينة .

استطرداد :

مبتدأ فلسفة  
فيثاغورس

✧ وهذا كان مبتدأ فلسفتهم التي ودعها فيثاغورس وكانوا يسمون أصحابه ( أصحاب العدد ) وكانوا يظنون أن الأعداد المجردة موجودة خارج الذهن (١) .

ثم تبين لأفلاطون وأصحابه غلط ذلك . وطبوا أن الماهيات المجردة ( كالإنسان المطلق ) و ( الفرس المطلق ) موجودات خارج الذهن وأنها أزلية أبدية .

ثم تبين لأرسطو وأصحابه غلط ذلك فقالوا : بل هذه الماهيات المطلقة موجودة في الخارج مقارنة لوجود الأشخاص . ومشى من مشى من أتباع أرسطو من المتأخرين على هذا (٢) .

وهو أيضاً غلط ، فإن ما في الخارج ليس بكلي أصلاً وليس في الخارج إلا ماهو معين مخصوص .

وإذا قيل ( الكلي الطبيعي في الخارج ) فعناه أن ماهو كلي في الذهن هو مطابق للأفراد الموجودة في الخارج مطابقة ( العام ) لأفراده . والوجود في الخارج معيناً مختصاً ، ليس بكلي أصلاً : ولكن فيه حصته من الكلي .

✧ وما في الذهن يطلق عليه أنه قد يوجد في الخارج كما يقال : ( فعات ما في الذهن ما في نفس ) ( وفي نفس أمور أريد فعلها ) ومنه قوله تعالى :  
قد يوجد في  
الخارج

(١) انظر : برتراند رسل تاريخ الفلسفة الغربية ص ٦٣ من الترجمة العربية ويوسف

كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٥

(٢) انظر فيما تقدم ص

(إِلَّا حَاجَةً فِي نَفْسٍ يُعْقَبُ فَصَاغًا) (١) وقول عمر : (كنت زورت في نفسى مقالة أحببت أن أقولها) (٢) ونظائره كثيرة .

والسكلى 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 العلم بنساق قوله . وهذه الأمور مبسطة في غير هذا الموضوع (٣) .

### عود إلى أصل الموضوع :

والتصود هنا أن هذا العلم الخاص هو الذى تقوم عليه براهين صادقة لكن لا تكمل بذلك نفس ولا تنجو به من عذاب ولا يحصل لها به سعادة .  
ولهذا قال أبو حامد الغزالي وغيره فى علوم هؤلاء .

« هى بين علوم صادقة لامنفعة فيها - ونعوذ بالله من [ ١٢٢ ص ] علم لا ينفع وبين ظنون كاذبة لا ثقة بها (٤) - وإن بعض الظن أثم ؟ »

مى بين علوم  
صادقة وظنون  
كاذبة

يشيرون بالأول إلى العلوم الرياضية والثانى إلى مايقولونه فى الآيات وفى أحكام النجوم ونحو ذلك .

(١) سورة يوسف ١٢ : ٦٨

(٢) من خطبة عمر بن الخطاب رضى الله عنه يوم السقيفة .

وقد روى البخارى الأثر بطولته من ابن عباس وكذا رواه الإمام أحمد .

(٣) انظر موفقة صحيح المنقول لصريح العقول ص ١٦ ، ١٢٨ ، ١٧٥ ، ١٧٧ ،

١٨٠ ، ٢٣٧ ج١ تحقيق محمد محى الدين عبد الحميد ، ومحمد حامد الفقى ط القاهرة سنة

١٩٥١

(٤) انظر الغزالي « المقدم من الصلاة » ص ١٠١ وما بعدها ، ص ١٠٤ وما بعدها .

تحقيق دكتور عبد الحليم محمود ط القاهرة سنة ١٩٥٥

الأسباب المغربية بالاشتغال بالعلم الرياضى وما أشبهه :

التلذذ والفسن  
\* لكن قد تلذذ النفس بذلك كما تلذذ بغير ذلك ، فإن الإنسان يلتذ بعلم  
مالم يكن علمه ، وسماع مالم يكن سمعه إذا لم يكن مشغولاً عن ذلك بما هو أهم  
عنده منه كما قد يلتذ بأبواب من الأفعال التى هى من جنس اللهو واللعب .

تصحيح القمن  
والادراك  
\* وأيضاً فى الأدمان على معرفة ذلك تعناد النفس العلم الصحيح والقضايا  
الصادقة والقياس المستقيم فيكون فى ذلك تصحيح الذهن والادراك وتويد  
النفس أنها تعلم الحق وتقول لتستعين بذلك على المعرفة التى هى فوق ذلك .  
ولهذا يقال : إنه كان أوائل الفلاسفة أول ما يعلّمون أولادهم العلم الرياضى .  
وكثير من شيوخهم فى آخر أمره إنما يشتغل بذلك لأنه لما نظر فى  
طرقهم وطرق من عارضهم من أهل الكلام الباطل لم يجد فى ذلك ما هو  
حق أخذ يشغل نفسه بالعلم الرياضى كما كان يجرى مثل ذلك لمن هو من أئمة  
الفلاسفة كابن واصل<sup>(٢)</sup> وغيره .

\* وكذلك كثير من متأخري أصحابنا يشتغلون وقت بطالتهم بعلم  
الفرائض والحساب والجبر والمقابلة والهندسة ونحو ذلك لأن فيه تفریحاً للنفس  
وهو علم صحيح لا يدخل فيه غلط .  
تفريح النفوس

\* وقد جاء عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه أنه قال : « إذا لهوتم

رياضة العقل  
(١) لقد كانت الصلة بين الفلسفة والرياضة صلة كل بجزء على اعتبار أن الرياضة جزء  
من الفلسفة بل كان يتعمد على دارسى الفلسفة أن يكون بارعاً فى الرياضة . وقد نقل مؤرخو  
الفلسفة أنه قد تمس على مدخل الأكاديمية « لا يدخل هذا السكان من لم يكن عالم  
رياضة » .

(٢) هو محمد بن سالم بن نصر الله بن واصل أبو عبد الله المازنى التيمى الحمدي ،  
مؤرخ ، عالم بالمطلق والهندسة والرياضة توفى ٦٩٧ هـ .  
من مؤلفاته : « مفرج الكرب فى أخبار بنى أيوب » فى التاريخ أما فى المنطق فله  
« نخبة الفسکر » و « هداية الأبواب » و « شرح اللوجز » للخونجى و « شرح الجمل »  
للخونجى أيضاً .

فالهر بالرحى وإذا تحدثتم فتحدثوا بالفرائض<sup>(١)</sup> ، فإن حساب الفرائض (١٢٣ ص) علم معقول مبني على أصل مشروع فتبني فيه رياضة العقل وحفظ الشرع لكن ليس هو علما يطلب لذاته ولا نكمل به النفس .

الاستعانة على معرفة الكواكب ويدعونها بأنواع الدعوات كما هو معروف من أخبارهم وما صنف على طريقهم من الكتب الموضوععة في الشرك والسحر ودعوة الكواكب والعزائم والأقسام التي بها يعظم إبليس وجنوده ، وكان الشيطان بسبب السحر والشرك يغيثهم بأسنياء هي التي دعيتهم إلى ذلك الشرك والسحر . فكانوا يرصدون الكواكب ليتعلموا مقاديرها ومقادير حركاتها وما بين بعضها وبعض من الاتصالات ليستعينوا بذلك على ما يروونه مناسبا لها .

ومما كانت الأفلاك مستديرة ولم يكن معرفة حسابها إلا بمعرفة وعجارة الدنيا ( الهندسة ) وأحكام الخطوط المنحنية والمستقيمة تكلموا في الهندسة لذلك ولعمارة الدنيا .

فهذا صاروا يتوسعون في ذلك ، وإلا فلولا ما يتعلق بذلك غرض إلا مجرد تصور الأعداد والمقادير لم تكن هذه الغاية مما يوجب طلبها بالسعي المذكور .

وربما كانت هذه غاية لبعض الناس الذين تتلذذون بذلك ، فإن لذات النوس أنواع ومنهم من ياتئذ بالشرطيغ والزند والقمار حتى يشمله ذلك عما هو أنفع له منه .

(١) رواه الدارمي بلفظ « تعلموا الفرائض » وزاد ابن مسعود والطلاق والحج فإنه

من دينكم .

تلك كان مبدأ وضع ( المنطق ) من ( الهندسة ) شملوه أشكالاً  
من الهندسة  
كالأشكال الهندسية وسماه ( حدوداً ) كحدود تلك الأشكال لينتقلوا من  
الشكل المحسوس إلى الشكل المعقول .

وهذا الضعف عقولهم وتعذر المعرفة عابهم إلا بالطريق البعيدة .

والله تعالى قد يسر [ ١٢٤ ص ] للسلهين من العلم والبيان مع العمل  
تيسر الله على  
المسلمين من  
العلم والعمل  
الصالح والإيمان ما برزوا به على كل نوع من أنواع جنس الإنسان والحدثة  
رب العالمين .

### « العلم الآلهي » عندهم ليس له معلوم في الخارج

وأما ( العلم الآلهي ) الذي هو عندهم مجرد عن المادة في الذهن والخارج  
فقد تبين لك أنه ليس له ( معلوم في الخارج ) إنما هو علم بأمور كلية مطلقة  
لا توجد كلية إلا في الذهن .

وليس في هذا من كمال النفس شيء .

(١) يربط ابن تيمية بين اللطيق وعلم الهندسة من حيث إن الذي كان مبدأ للأول  
مخالفاً بذلك جمهور مؤرخي الفلذفة .

فقد قالوا : إن أرسطو لم يدخل للناطق في أقسام العلم النظري لأن موضوعه ليس  
وجودياً ولكنه ذهني إذ هو علم قوانين السكر بصرف النظر عن موضوع السكر وعلى  
ذلك فهو علم يتعلم قبل الحوس في أي علم آخر ليعلم به أي القضايا يطلب البرهان عليه وأي  
برهان يطلب لكل قضية فإن من الخلف طلب العلم ومنهج العلم في آن واحد .  
وعلى هذا فالناطق عمل جديد ينشأ من رجوع العقل على نفسه لتقرير المنهج العلمي  
فموضوعه صورة العلم لامادته .

انظر بالتفصيل : يوسف كرم تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٠١ .

ولكن مهما حاول المناطقة الأرسطيون الأبطال في الصورية والتجريد فإن المعقولات  
التعينية التي هي حقائق المنطق ليست في أساسها إلا وقائع جزئية خارجية وهذا ما يريد ابن  
ابن تيمية أن يبيته وهذا يتضح مع مذهب العام في أن الحقائق الخارجية هي أساس الحقائق  
التعينية .

لا يمكن معرفة  
الله بالبرهان  
وإن عرفوا (واجب الوجود) بخصوصه فهو علم بمعين يمنع تصوره من وقوع  
الشركة فيه .

وهذا مما لا يدل عاينه ( القياس ) الذى يسمونه ( البرهان ) .

فبرهانهم لا يدل على شئ معين بخصوصه لا ( واجب الوجود ) ولا غيره .  
وإنما يدل على ( أمر كلي ) « والكلى » لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه .  
ومن لم يتصور ما يمنع الشركة فيه لم يكن قد عرف الله .

ومن لم يثبت للرب إلا معرفة الكلليات كما يزعمه ابن سينا<sup>(١)</sup> وأمثاله  
وظن ذلك كالألوهية وكذلك بظنه كالألوهية بطريق الأولى — لاسيما إذا  
قال : ( إن النفس لا تدرك إلا الكلليات وإنما يدرك الجزئيات البدن ) —  
فهذا فى غاية الجهل .

وهذه الكلليات التى لا تعرف بها الجزئيات الموجودة لا تكمل فيها ألبتة .  
والذفس إنما تحب معرفة الكلليات 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 بالكلليات المجردة كما زعموه  
[ ص ١٢٥ ] فما يذكرونه فى العلم الأعلى عندهم الناظر فى ( الوجود ) ولو احقه  
ليس كذلك ؛ فإن تصور معنى ( الوجود ) فقط أمر ظاهر حتى يستغنى عن الحد

(١) ابن سينا : الفقاء ص ٣٥٨ والنزالي : تهافت الفلاسفة ص ٢٠٤



عندهم لظهوره فليس هو المطلوب . وإنما المطلوب أقسامه .  
ونفس انقسامه إلى واجب وممكن وجوهر وعرض وعلّة ومعلول وقديم  
وحادث هو أخص من مسمى ( الوجود ) وليس في مجرد معرفة انقسام الأمر  
العام في الذهن إلى أقسام بدون معرفة الأقسام ما يقتضى علما عظيما عاليا على  
تصور ( الوجود )

• فإذا عرفت الأقسام فليس فيها ما هو علم بمعلوم لا يقبل التغير والاستحالة ؛  
فإن هذه الأقسام عامتها إنما هو في هذا العالم وكل ذلك يقبل التغير والاستحالة .  
وليس معهم دليل أصلا يدلهم على أن العالم لم يزل ولا يزال هكذا .

• وجميع ما يحتاجون به على دوام الفاعل والفاعل والزمان والحركة وتوابع  
ذلك فإنما 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 علما بالعدم .  
ولهذا لم يكن عند القوم إيمان بالغيب الذي أخبرت به الأنبياء فهم  
لا يؤمنون ، لا بالله ولا ملائكته ولا كتبه ولا رسله ولا البعث بعد الموت .

وإذا قالوا : نحن ثبت ( العالم العقلي ) أو ( المعقول الخارج عن العالم  
المحسوس ) وذلك هو ( الغيب ) ؛ فإن هذا [ ١٢٦ ص ] — وإن كان قد  
ذكره طائفة من المتكلمة والمتفلسفة خطأ وضلال ، فإن ما يثبتونه من  
المعقولات إنما يعود عند التحقيق إلى أمور مقدرّة في الأذهان لا موجودة  
في الأعيان . والرسول أخبرت عما هو موجود في الخارج وهو أكل وأعظم  
وجودا مما نشهده في الدنيا . فأين هذا من هذا ؟

المراد بالغيب  
عند الفلاسفة

وهم لما كانوا مكذابين بما أخبرت به الرسل في نفس الأمر واحتاجوا إلى الجمع بين قولهم وبين تصديق الرسل لما بهرهم من أمر الرسل قالوا: (إن الرسل قصدوا اخبار الجمهور بما بتخيل اليهم لينتفعوا بذلك في العدل الذي أقاموه لهم).

ثم منهم من يقول: (إن الرسل عرفت ما عرفناه من نفي هذه الأمور)؛<sup>(١)</sup> ومنهم من يقول: (بل لم يكونوا يعرفون هذا، وإنما كان لهم كمال في القوة العملية لا النظرية<sup>(٢)</sup>) وأقل أتباع الرسل إذا تصور حقيقة ما عندهم وجده مما لا يرضى به أقل أتباع الرسل.

وإذا علم بالأدلة أن هذا العالم يمتنع أن يكون شيء منه قديماً أزلياً وعلم بأخبار الأنبياء المؤبدة 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 [ص ١٢٧] من هذا الخلط.

وكذلك من صنف على طريقتهم كصاحب (المباحث الشرقية<sup>(٣)</sup>) وصاحب (حكمة الاشراق<sup>(٤)</sup>) وصاحب (دقائق الحقائق<sup>(٥)</sup>) و (رموز التكنوز<sup>(٦)</sup>)

(١) انظر: ابن سينا: النجاة ص ٣٠.

(٢) انظر: الفارابي أراء أهل المدينة الفاضلة والدكتور إبراهيم مذكور في الفلسفة

الإسلامية ص ١١٧

(٣) لفضل الدين الرازي طبع في حيد آباد الركن في مجلدين سنة ١٣١٣ هـ.

(٤) لفسر وردى المعتول وهو متن شرحه قطب الدين الشيرازي وغيره.

(٥) ٦٦٥) كلاماً لسيف الدين الأمدى المتوفى سنة ٦٣١ هـ وحيا في الحكمة والثاني

مختصر أبقار الأفكار للمؤلف . كلف ١٦ ص ٤٤١

وصاحب « كشف الحقائق »<sup>(١)</sup> وصاحب « الأسرار الخفية في العلوم العقلية »<sup>(٢)</sup> وأمثال هؤلاء ممن لم يجرد القول لنصر مذهبهم مطلقاً ، ولا تخلص من أشراك ضلالهم مطلقاً ، بل شاركهم في كثير من ضلالهم وشككهم في كثير من محالهم ، وتخلص من بعض وبالهم وإن كان أيضاً لم ينصفهم في بعض ما أصابوا فيه ، وأخطأ لمدم علمه بهرامهم ، أو لعدم معرفته أن ما قالوه صواب .

مأخذ علوم أبي علي بن سينا وشيخه من أحواله

ثم إن هؤلاء إنما يتبعون كلام ابن سينا . وابن سينا تكلم في أشياء من الالهيات والنبوات والمعاد والشرائع لم يتكلم فيها سلفه ولا وصلت إليها عقولهم ولا بلغتها علومهم فإنه استفادها من المسلمين وإن كان إنما أخذ عن الملاحدة المنتسبين إلى المسلمين كالاسماعيلية . وكان أهل بيته من أهل دعوتهم من أتباع الحاكم العبيدي<sup>(٣)</sup> الذي كان هو وأهل بيته وأتباعه معروفين عند المسلمين بالاحاد . أحسن ما يظرونه دين الرفض وهم في الباطن يبطنون الكفر المحض .

(١) القاضي أمير الدين الأبهري من تلاميذ الرازي توفي سنة ٦٦٣ هـ .

(٢) لابن المطهر الحلبي المتوفى سنة ٧٢٦ هـ .

(٣) هو منصور بن نزار بن معد أبو علي الملقب بالحاكم بأمر الله ولد في سنة ٣٧٥ هـ وتوفي سنة ٤١٠ هـ وترتيبه بين الخلفاء القاطنين السادس . كان جواداً سفاكاً للدماء . وقتل همداناً لا يحصى من وزرائه وأعيان دولته . وكان يشتغل بعلوم الفلسفة وينظر في النجوم .. ودها إلى تأليهه .

واغتيل بيد أحد القديين لقوا على يديه الشر الكثير . انظر الزركلي : الأعلام ج ٣

ص ١٠٧٥

( م ١٨ - الرد على المنطيين )

« وقد صنف المسلمون في كشف أسرارهم وهتك أستارهم كتباً كباراً  
وصغاراً وجاهدوهم باللسان واليد إذ كانوا أحق بذلك من اليهود  
والنصارى .

ولو لم يكن إلا كتاب « كشف الأسرار وهتك الأستار<sup>(١)</sup> » للقاضي  
أبي بكر محمد بن الطيب وكتاب عبد الجبار بن أحمد<sup>(٢)</sup> وكتاب [١٢٨ ص]  
أبي حامد الغزالي<sup>(٣)</sup> وكلام أبي أسحق<sup>(٤)</sup> وكلام ابن فورك<sup>(٥)</sup> والقاضي  
أبي يعلى<sup>(٦)</sup> وابن عقيل<sup>(٧)</sup> .

- 
- (١) للامام الباقلاني : ذكره صاحب كشف الظنون ج ٢ ص ١٤٨٥ ط استانول .  
(٢) لم يذكر جولدزهر في مدخله لكتاب « المستظري » للغزالي أن القاضي  
عبد الجبار من بين الذين ألفوا في الرد على الباطنية رغم ذكره لكثير من المعتزلة القدين  
ألقوا في هذا الباب .  
وقد رجعتنا إلى قائمة أسماء كتب القاضي التي ذكرها الدكتور عبد الكريم عثمان في  
مقدمته لكتاب « شرح الأصول الخمسة » فلم نجد اسماً صريحاً لكتاب في الرد على  
الباطنية ولكننا وجدنا كتاباً بعنوان نقض الامامة ولله الذي عينه ابن تيمية .  
(٣) كتاب أبي حامد الغزالي المستظري في الرد على الباطنية أو فضائح الباطنية أو  
فضائح المستظهرية نشره جولدزهر سنة ١٩١٦ في ليدن عند برل لعلما تعادل ثلثه وقدم  
لها بالألمانية مقدمة مستفيضة تقسم لخمسون :  
الأول : مدخل يتناول تأليف الكتاب وسوابق التأليف في بابه .  
والثاني : تحليل لمضمون الكتاب كله .  
ثم نشره الدكتور عبد الرحمن بدوي كاملاً لأول مرة في القاهرة - الدار القومية  
لطباعة والنشر - سنة ١٩٦٤ .  
(٤) لأبي إسحق الاسفراييني كتاب تحت عنوان « جامع الجبل والخطى في أصول الدين  
والرد على الملحدين » ذكره صاحب كشف الظنون ولله الذي عناه المصنف .  
(٥) لابن فورك كتاب « النظم في أصول الدين » ألفه لنظام الملك ولله الذي  
أشار إليه المصنف .  
(٦) لأبي يعلى مصنفات كثيرة منها : « إبطال التأويلات لأخبار الصفات » و « أربعة  
ردود على الأشعرية ، والكرامية ، والسالمية ، والجمية » و « إثبات إمامة الخفاء  
الأربعة » ، و « تبرئة معاوية » ولعل في بعض هذه الكتب كلاماً على الباطنية .  
(٧) لابن عقيل كتاب « الفنون » وهو كتاب كبير في مائتي مجلد ولعل فيه بعض  
الكلام على الباطنية .

والشهر ستاني<sup>(١)</sup> وغير هؤلاء مما يطول وصفه .

والمقصود هنا أن ابن سينا أخبر عن نفسه أن أهل بيته - أباه وأخاه - كانوا من هؤلاء للملاحدة ، وأنه إنما اشتغل بالفلسفة بسبب ذلك ؛ فإنه كان يسمعونهم يذكرون « العقل » و « النفس »<sup>(٤)</sup> .

وهؤلاء المسلمون الذين كان ينتسب إليهم ، وهم مع الإلحاد الظاهر والكفر الباطن أعلم بالله من سلفه الفلاسفة كأرسطو وأتباعه ؛ فإن أولئك ليس عندهم من العلم بالله إلا ما عند عباد مشركي العرب ما هو خير منه .

المطلوب  
المتدهون  
أعلم بأقدم  
الفلاسفة

\* وقد ذكرت كلام أرسطو نفسه الذي ذكره في « علم ما بعد الطبيعة » في « مقالة اللام »<sup>(٥)</sup> وغيرها وهو آخر منتهى فلسفته ، وبينت بعض ما فيه من الجهل ؛ فإنه ليس في الطوائف المعروفة الذين يتكلمون في « العلم الإلهي »

(١) في الملل والنحل لشهرستاني ج ٢ ص ١٧٠ - ١٧٨ تحقيق الدكتور محمد بن فتحافه بدران بيان لمبادئ الباطنية وطرقها في التأويل ومذهب التعليم ، وكيفية التأويل بالأعداد التي تختص بها الحروف ، وتفصيل القول في دعوة الحسن بن الصباح وظل الفصول التي ابتدأ بها الدعوة من الفارسية إلى العربية .

(٢) جواب الشرط محذوف تقديره : لكان في ذلك الكفاية .

(٣) انظر للمصنف « رسالة في الرد على النصيرية » ص ٩٤ ط مصر سنة ١٣٢٣

(٤) قال ابن سينا فيما نقله عنه ابن أبي أصيبعة : وكان أبي ممن أجاب داعي المصريين وبعد من الإسماعيلية وقد سمع منهم ذكر النفس والعقل على الوجه الذي يقولونه ويصرفونه هم . وكذلك أخى . وكانوا ربما تناكروا بينهم وأنا أسمعهم وأدرك ما يقولونه ولا تقبله هسي واجدأوا وبدعوني أيضاً إليه ويحرون على ألسنتهم ذكر الفلاسفة والمهندسة وحساب الهند .

انظر بالتفصيل : ابن أبي أصيبعة هيون الأنبياء في طبقات الأطباء والقطعي أخبار العلماء بأخبار الحسكاه وبحث الدكتور عبد الحلیم محمود تحت عنوان التصوف عند ابن سينا .

(٥) انظر بالتفصيل : مقدمة الدكتور عبد الرحمن بدوي لكتابه « أرسطو عند العرب » ونشره « لمقالة اللام » من كتاب « ما بعد الطبيعة » لأرسطو .

مع الخطأ والضلال مثل علماء اليهود والنصارى وأهل البدع من المسلمين وغيرهم أجهل من هؤلاء، ولا أبعد عن العلم بالله تعالى منهم .

وابن سينا لما عرف شيئاً من دين المسلمين - وكان قد تلقى ما تلقاه عن الملاحدة وعن هو خير منهم من المعتزلة [ ١٢٩ ص ] والرافضة - أراد أن يجمع بين ما عرفه بعقله من هؤلاء وبين ما أخذه من سلفه، فتكلم في الفلسفة بكلام مركب من كلام سلفه ومما أحدثه، مثل كلامه في النبوات، وأسرار الآيات (١) والنامات بل وكلامه في بعض « الطبيعيات » و « المنطقيات » وكلامه في « واجب الوجود (٢) » ونحو ذلك .

وإلا فأرسطو وأتباعه ليس في كلامهم ذكر « واجب الوجود » ولا شيء من الأحكام التي « لواجب الوجود » وإنما يذكر « العلة الأولى (٣) » ويثبتونه من حيث هو علة غائية للحركة الفلكية يتحرك الفلك للتشبه به .

\* فابن سينا أصلح تلك الفلسفة الفاسدة بعض إصلاح، حتى راجت على من لا يعرف دين الإسلام من الطلبة النظار . وصار (٤) يظهر لهم بعض ما فيها من التناقض . فيتكلم كل منهم بحسب ما عنده ولكن سلموا لهم أصولاً فاسدة في المنطق والطبيعيات والإلهيات ولم يعرفوا ما دخل فيها من الباطل، فصار ذلك سبباً إلى ضلالهم في مطالب عالية إيمانية ومقاصد سامية قرآنية

اشتمال الفلسفة  
بمداصلاحها  
على أصول  
فاسدة

(١) انظر بالتفصيل المقالة المباشرة من كتاب الشفاء لابن سينا ج ٢ ص ٤٣٥ وما بعدها .

(٢) الشفاء ج ١ ص ٣٧

(٣) انظر بالتفصيل مذهب أرسطو في ما بعد الطبيعة في تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم ص ٢٣١ وتاريخ الفلسفة الغربية لبرتراند رسل ص ٢٧٠ من الترجمة العربية وأرسطو لعبد الرحمن بدوي ص ١٤٤

(٤) في الأصل وصاروا وهو لغة ضميعة .

خرجوا بها عن حقيقة العلم والإيمان . وصاروا بها في كثير من ذلك لا يسمعون ولا يعقلون بل يتسفسطون في العقليات وبقرمطون في السمعيات .

النفس لها قوتان علمية وعملية

✽ والمقصود هنا التنبيه على أنه لو قدر أن النفس تكمل بمجرد العلم كما زعموه مع أنه قول باطل ؛ فإن النفس لها قوتان ، قوة علمية نظرية وقوة إرادية [ ص ١٣٠ ] عملية فلا بد لها من كمال القوتين بمعرفة الله ، وعبادته .

لا تكمل النفس إلا بعبادته

✽ وعبادته تجمع محبته والذل له فلا تكمل نفس قط إلا بعبادة الله وحده لا شريك له .

والعبادة تجمع معرفته ومحبته والعبودية له (١) وبهذا بعث الله الرسل وأنزل الكتب الإلهية كلها تدعو إلى عبادة الله وحده لا شريك له .

سبب إسقاطهم العبادات من الخواص

✽ 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 العلمية » فيجعلون العبادات وسائل محضة إلى ما يدعونه من العلم ولهذا يرون ذلك ساقطاً عن حصل المقصود كما تفعل الملاحدة الإسماعيلية ومن دخل في الإلحاد أو بعضه وانتسب إلى الصوفية أو المتكلمين أو الشيعة أو غيرهم (٢) .

تزييف القول بأن الإيمان مجرد معرفة الله

قول الجهمية خير من قول هؤلاء

والجهمية قالوا : « الإيمان مجرد معرفة الله » . وهذا القول وإن كان من قولهم (٣) فإنه جعل « معرفة الله » بما يلزم ذلك من معرفة ملائكته وكتبه ورسله . وهؤلاء جعلوا الكمال معرفة « الوجود المطلق » ولو احتقه .

(١) أنظر للمصنف رسالة المبودية ط القاهرة سنة ١٣٢٤ هـ ص ١-٤٤

(٢) سيأتي توضيح ذلك في المقام الرابع تحت عنوان : بيان بعض ضلالات من معتقدات الفلاسفة

(٣) حذف جواب الشرط والتقدير « فهو فاسد مردود » .

وهذا أمر لو كان له حقيقة في الخارج لم يكن كالا للنفس إلا معرفة خالقها سبحانه وتعالى .

الرد على الجهمية \* فهؤلاء الجهمية من أعظم مبتدعة المسلمين بل جعلهم غير واحد خارجين عن الثنتين و [السبعين] (١) فرقة كما يروى ذلك عن عبد الله بن المبارك (٢) ويوسف بن أسباط (٣) وهو قول طائفة من المتأخرين من أصحاب أحمد وغيرهم .

وقد كفر غير واحد من الأئمة كوكيع بن الجراح (٤) وأحمد بن حنبل

(١) في الأصل « وسبعين » والأولى ما ذكرناه .

(٢) عبد الله بن المبارك بن واضح الحنظلي مولاهم المروزي التركي الأب ، الخوارزمي الأم ( أبو عبد الرحمن ) عالم فقيه ، محدث ، مفسر ، مؤرخ ، نحوي ، لغوي ، صوفي رحل رحلات شاسعة .

توفي سنة ١٨١ هـ .

من تصانيفه ، كتاب الزهر والسنن في الفقه كتاب التفسير ، التاريخ ، البر ، الصلة .  
انظر : تذكرة الحفاظ ١٠ ص ٢٧٤ ط حيدر آباد الدكن ، ابن النديم : الفهرست ١٠ ص ٢٧٨ وأبا نعيم الحلية ٨٠ ص ١٦٢ ، حاجي خليفة ، كشف الظنون ص ٧٠  
(٣) يوسف بن أسباط الشيباني ، الزاهد ، الراعظ . المحدث .

روى عن سفيان الثوري ، وثقه يحيى بن معين .

قال عنه البخاري كان قد دفن كتبه فكان لا يحيى . بحديثه كما ينبغي .

وقال أبو حاتم : لا يحتج به .

لم يذكر النهي في ميزان الاعتدال وفاته . وقد ذكر ابن حجر في تهذيب التهذيب أنه  
توفي سنة ١٩٥

( انظر : ميزان الاعتدال للذهبي ٣ ص ٣٢٨ ، تهذيب التهذيب ١١ ص ٤٠٨ )

(٤) وكيع بن الجراح بن مليح الرؤاسي ( أبو سفيان ) فقيه ، محدث ، حافظ ، مفسر صوفي .

ولد بالكوفة وتفه وحفظ الحديث ، وأراد الرشيد أن يوايه قضاء الكوفة فامتنع .  
وتوفي مصرقا من الحج . من آثاره : السنن ، تفسير القرآن ، المرفة والتاريخ ولد سنة ١٢٩  
وتوفي يوم عاشوراء سنة ١٩٩ هـ وقيل سنة ١٩٨ كما يذكر صاحب طبقات الحنابلة .

انظر : ابن النديم : الفهرست ص ٢٢٦ ، الفراء : طبقات الحنابلة ص ٢٥٧ حاجي خليفة . كشف الظنون ص ٤٦١ ، ١٤٢٣

الزكلى : الأعلام ٩ ، ص ١٣٥



وغيرها لمن يقول هذا القول [ ١٣١ ص ] وقالوا :

هذا يلزم منه أن يكون إبليس وفرعون واليهود الذين يعرفونه كما يعرفون أبناءهم (١) مؤمنين .

\* فقول الجهمية خير من قول هؤلاء ؛ فإن ما ذكره هو أصل ما تكلم به النفوس .

لكن لم يجمعوا بين علم النفس وبين إرادتها التي هي مبدأ القوة العملية وجعلوا الكمال في نفس العلم وإن لم يصدقه قول ولا عمل ولا اقترب به من الخشية والمحبة والتعظيم وغير ذلك مما هو من أصول الإيمان ولوازمه .  
وأما هؤلاء فبعدوا عن الكمال غاية البعد .

والمقصود هنا الكلام على « برهانهم » فقط ، وإنما ذكرنا بعض ما لزمهم بسبب أصولهم الفاسدة .

واعلم أن بيان ما في كلامهم من الباطل والنقض لا يستلزم كونهم أشقياء في الآخرة إلا إذا بعث الله إليهم رسولا فلم يتبعوه .

\* بل يعرف به أن من جاءته الرسل بالحق فعدل عن طريقهم إلى طريق ذل العاديين من طريق الرسل إلى طريق هؤلاء .

والتقوم لولا الأنبياء لكانوا أعقل من غيرهم . لكن الأنبياء جاءوا بالحق وبقاياهم 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 .

---

(١) إشارة إلى قوله تعالى « الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم وإن فريقاً منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون ( البقرة ١٤٦ ، ١٤٧ ) .

## الوجه السادس

« البرهان » لا يفيد أموراً كلية واجبة البقاء في « الممكنات »

الوجه السادس : إنه كان المطلوب « بقياسهم البرهاني » معرفة الموجودات الممكنة فتلك ليس فيها ما هو واجب [ ١٣٢ ص ] البقاء على حال واحدة أزلاً وأبداً بل هي قابلة للتغير والإستحالة وما قدر أنه من اللازم لموصوفه فنفس الموصوف ليس بواجب البقاء فلا يكون العلم به علماً بوجود واجب الوجود .

« وليس لهم على أزلية شيء من العالم دليل صحيح كما قد بسط موضعه (د) ؛ وإنما غاية أدلتهم تستلزم دوام « نوع العالعية و « نوع المادة والمدة » . وذلك

لا دليل معهم  
على أزلية العالم

(١) لقد تقدمت فكرة مقارنة الفعول للعين لعامله أزلاً وأبداً في كتابه « موافقة صحيح المقول لصريح المقول » ص ٢٠٠ ٢٤٩ فقال :

« ... فإن الناس لهم في مقارنة المعلوم لعينه التامة والمفعول لعامله ثلاثة أقوال : « أول هذه الأقوال الثلاثة هو ما بين موقف الفلاسفة من أزلية العالم ورد ابن تيمية عليهم وهاك النص .

« وقيل : يجب أن يقارن الأثر للمؤثر التام ولتأثيره ، بحيث لا يتأخر الأثر عن التأثير في الزمان فلا يتعقبه ولا يتراخى عنه ، وهذا قول هؤلاء الدهرية القائمين إن العالم قديم من موجب قديم .

وقولهم أفسد الأقوال الثلاثة وأعظمها تناقضاً ، فإنه إذا كان الأمر كذلك لزم ألا يحدث في العالم شيء ، فإن الملة التامة إذا كانت تستلزم مقارنة معلولها لها في الزمان ، وكان الرب علة تامة في الأزلي لزم أن يقارنه كل معلول ، وكل ماسوا معلول له : إما بواسطة وإما بغير واسطة ، فيلزم ألا يحدث في العالم شيء .

وأيضاً فما يحدث من الحوادث بعد ذلك يفترق إلى علة تامة مقارنة له ، فيلزم تسلسل علل أو تمام علل ومعلولات في آن واحد .

وهذا باطل بصريح العقل واتفاق العقلاء .

وإن قدر أن الرب لم يكن علة تامة في الأزلي بطل قولهم .

« ممكن موجود عين بعد عين من ذلك النوع ، أبدأ مع القول بأن كل «مفعول محدث مسبق بالعدم» كما هو مقتضى العقل الصريح والنقل الصحيح ؛ فإن القول بأن « المفعول المعين مقارن لفاعله أزلاً وأبداً ، مما يقضى صريح العقل بامتناعه . أى نىء قدر فاعله لا سيما إذا كان فاعلاً باختياره كما دلت عاينه الدلائل اليقينية ليست التى يذكرها المنصرون فى معرفة أصول العلم والدين كالرازى وأمثاله كما بسط فى موضعه (١) .

\* وما يذكرونه من « اقتران المعلول بعلمته ، فإذا أريد « بالعلة » ما يكون تزيف القول باقتران المعلول بعلمته مبدعاً للمعلول فهذا باطل بصريح العقل .

ولهذا تقر بذلك جميع الفطر السليمة التى لم تفسد بالتقاييد الباطل .  
ولما كان هذا مستقراً فى الفطر كان نفس الإقرار بأنه خالق كل شىء موجباً لأن يكون كل ما سواه محدثاً مسبقاً بالعدم .

\* وإن قدر دوام الخالقين لمخلوق بعد مخلوق ، فهذا لا ينافى فى أن يكون خالقاً لكل نىء وكل ما سواه محدث [ ١٣٣٣ ص ] مسبق بالعدم . ليس معه شىء سواه قديم بقدمه بل ذلك أعظم فى الكمال والجود والإفضال .

\* وأما إذا أريد « بالعلة » ما ليس كذلك كما يمثلون به من حركة اقتران الشرط بمشروطه الخاتم بحركة اليد وحصول الشعاع عن الشمس فليس هذا من باب « الفاعل » فى شىء بل هو من باب المشروط ، والشرط قد يقارن المشروط .

وأما « الفاعل » فيه تمتع أن يقارنه مفعوله المعين وإن لم يمتنع أن يكون فاعلاً لشىء بعد شىء فقدم نوع الفعل كقدم نوع الحركة . وذلك لا ينافى حدوث كل جزء من أجزائها بل يستلزمه لامتناع قدم شىء منها بعينه .

(١) سيأتى تفصيل ذلك فى الصفحات المقبلة فى نفس المقام .

الأول ليس مبدعاً للعالم بل رأى الفلاسفة فيهم - وإن قالوا بقدوم العالم - فهم لم يثبتوا له « مبدعاً » ولا « علة فاعلة » بل « علة غائية يتحرك الفلك للتشبه بها » لأن حركة الفلك إرادية .

قول ابن سينا \* وهذا القول - وهو « أن الأول ليس مبدعاً للعالم وإنما هو علة غائية وأتباعه بدم الممكن للتشبه به » .

- وإن كان في غاية الجهل والكفر فالمتصود أنهم وافقوا سائر العقلاء في « أن الممكن العلول لا يكون قديماً بقدم علته » كما يقول ذلك ابن سينا وموافقوه .

انكار ابن رشد \* ولهذا أنكر هذا القول ابن رشد<sup>(١)</sup> وأمثاله من الفلاسفة الذين اتبعوا طريقة أرسطو وسائر العقلاء في ذلك . وبينوا أن ما ذكره ابن سينا مما خالف به [ ص ١٣٤ ] سلفه وجماهير العقلاء<sup>(٢)</sup> ، وكان قصده أن يركب مذهباً من مذهب المتكلمين ومذهب سلفه فيجعل الموجود الممكن « معلول الواجب » - مفعولاً له - مع كونه أزلياً قديماً بقدمه واتبعه على إمكان ذلك أتباعه في ذلك كالسهرورى الحلبي والرازي والآمدى والطوسى وغيرهم .

غلط الرازي على الفلاسفة والشككين \* وزعم الرازي ما ذكره في « محصله » أن « القول بكون الممكن المفعول العلول يكون قديماً للموجب بالذات » مما اتفق عليه الفلاسفة

(١) هو القاضي أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد ، مولده ومنشؤه بقرطبة ، مشهور بالفضل متن بتحصيل العلوم . أو حد في علم الفقه والحلاف . تتلمذ على الفقيه الحافظ أبي محمد بن رزق وكان معزاً أيضاً في علم الطب له فيه كتاب الكليات المشهور . كان بينه وبين ابن زهر مودة . نكح بسبب اشتغاله بالفلسفة وتجرر آرائه من تقليد الفقهاء . من أشهر كتبه كتاب تهافت التهافت توفي سنة ٥٩٥ هـ انظر بالتفصيل : ابن أبي أصيبعة ٢٥ ص ٧٥

(٢) انظر ابن رشد : تهافت التهافت ص ٧١ طبعة الحلبي .

والتكلمون لكن التكلمون يقولون بالحدوث لكون الفاعل عندهم فاعلا  
بالاختيار (١) .

(١) وعارة الرازي في هذا المقام هي : اتفق المتكلمون على أن القديم يستحيل اسناده  
إلى الفاعل واتخذت الفلاسفة على أنه غير متمم زمانا ، فإن العالم قديم عديم زمانا مع أنه قيل  
الله تعالى وهندي أن الخلاف في هذا المقام أمضى ، لأن المتكلمين لم يـ٤٠وا اسناد القديم إلى  
المؤثر الموجب بالذات . .

وأما الفلاسفة فإلهم إنما جوزوا انهاء العالم إلى اليازي تعالى لكنه عندهم موجب بالذات ،  
حتى لو اعتقدوا فيه كونه قاهلا بالاختيار لما جوزوا كونه موجدا للعالم القديم . فظهر من  
هذا اتفاق الكل على جواز اسناد القديم إلى اللوجب القديم وامتناع اسناده إلى المختار .  
( انظر : الرازي محصل أقطار القدمين والتأخرين ص ٥٥ - ٥٦ ط الخانجي .

وقد تعبه ابن تيمية في كتابه « مواقة صحيح المنقول لصريح المقول » ص ٢٥٠ - ٢٥١  
فقال : « . . . ومن الناس من فرق بين تأثير القادر المختار ، وتأثير العلة الموجبة ، فزعم  
أن الأول لا يكون إلا مع تراخي الأثر ، والثاني لا يكون إلا مع مقارنة الأثر للمؤثر .  
وهذا أيضا غلط ، فإن الأدلة الدالة توجب التسوية لو قدر أنه يمكن أن يكون للمؤثر غير  
قادر مختار ، فكيف إذا كان متمما ؟ »

وكون الملول والمقول لا يكون مفعولا مملولا إلا بعد عده هو من القضايا الضرورية  
التي اتفق عليها عامة العقلاء من الأولين والآخرين ، وكل هؤلاء يقولون : ما كان مملولا يمكن  
وجوده ويمكن عده لا يكون إلا حادثا مسبوقا بالعدم .

ومن قال بذلك أرسطو وأتباعه ، حتى ابن سينا وأمثاله صرحوا بذلك ، لكن ابن  
سينا تناقض مع ذلك ، فزعم أن الفلك قديم أزلي ، مع كونه يمكنه يقبل الوجود والعدم .  
وهذا يخالف لما صرح به هو ، وصرح به أئمنه وسائر العقلاء ، وهو بما أنكره عليه  
ابن رشد الحفيد ، وبين أن هذا يخالف لما صرح به أرسطو وسائر الفلاسفة ، وأن هذا  
لم يقله أحد قبله . . . . .

وهذا النص يعني أن الرازي قد أخطأ في زعمه التفرقة بين فعل اللوجب وفعل المختار ،  
وفي أن الأول يجب أن يكون فعله مقارنا له غير متأخر عليه ، وأن الثاني يجب أن يتراخي  
عنه فعله فيقرر ابن تيمية أن قضية العقل حاكمة بالتسوية بين فعل المختار وفعل اللوجب من  
حيث المقارنة أو التراخي ، فإذا كان فعل الأول مقارنا يجب أن يكون فعل الثاني كذلك ،  
والعكس صحيح أي : إذا كان فعل أحدهما يجب تراخيه نزم أن يكون فعل الآخر كذلك .

هذا مع افتراض وجود فاعلين أحدهما موجب والآخر مختار فكيف وقد قال البديل على  
امتناع وجود اللوجب بالذات ، وإثبات أن الفاعل هو قادر مختار .

وحيث أن أثر الفاعل المختار متأخر عنه ولا خلاف بينهم في ذلك فوجب أن يكون  
الأثر القوي وجد عن الإله متأخر عنه .

وهذا غلط على الطائفتين . بل لم يقل ذلك أحد لا من المتكلمين ولا من الفلاسفة المتقدمين الذين نقات إلينا أقوالهم كأرسطو وأمثاله . وإنما قاله ابن سينا وأمثاله (١) .

المتكلمون يعمون  
قدم الممكن

• والمتكلمون إذا قالوا بقدم ما يقوم بالرب من « الصفات » ونحوها فلا يقولون أنها مفعولة ولا معلولة لعلة فاعلة بل الذات القديمة هي الموصوفة بتلك « الصفات » عندهم فصفاتها من لوازمها إذ يمتنع . تحقق كون « الواجب » واجباً قديماً إلا « بصفاته » اللازمة له كما قد بسط في موضعه ، ويمتنع عندهم « ممكن » يقبل الوجود والعدم مع قطع النظر عن فاعله .

وكذلك أساطين الفلاسفة يمتنع عندهم « قديم » بقبل العدم ويمتنع أن يكون « الممكن » لم يزل واجباً سواء قيل أنه واجب بنفسه أو بغيره .

القدح في قول  
ابن سينا

• ولكن ما ذكره ابن سينا وأمثاله في أن [ ص ١٣٥ ] « الممكن » قد يكون قديماً واجباً بغيره أزلياً أبدياً كما يقولونه في « الفلك » هو الذي فتح عليهم في « الإمكان » من الأسئلة القادحة في قولهم ما لا يمكنهم أن يجيبوا عنه كما قد بسط في موضعه (٢) فإن هذا ليس موضع تقرير هذا .

== وما ذكره ابن تيمية من أن قضية العقل تقتضي التسوية بين الموجب بالذات والفاعل بالاختيار قضية العقل تقتضي خلاف ما يذكر أي أنها تقتضي التفرقة بينهما لا التسوية من حيث مقارنة الأنرو تأخيرها ، إذ من ذا الذي يقول بتسوية أثر حركة الحاتم بالنسبة لحركة الأصبغ وأثر المسكوب بالنسبة للكاتب ، فالتفرقة بينهما بديهية ، وأن الموجب بالذات أثره يقارنه [ والفاعل بالاختيار لا بد أن يتأخر أثره عنه ] ، وهذا ما يحقق معنى الإيجاب والاختيار ، إذ لا معنى للاختيار ، إلا أت يكون المختار نازاه فله إلت شاء فله وإلت شاء تركه .

ولا يتم ذلك إلا إذا كانت سابقاً في الوجود على فعله .

(١) أنظر بالتفصيل : ابن سينا الشفاء الالهيات ج ١ ص ٣٧ وما بعدها

(٢) أنظر ص ٢٤٢ وما بعدها ١٨ موافقة صحيح للفقول لصريح المقول ط القاهرة

سنة ١٩٥١

• وانظر أيضاً مجتد الكلام على عاة الانتقار إلى الصائم في اللقاص الرابع . من هذا الكتاب فقد ذكر فيه كتب الرازي التي اعترف فيها بهذه الأشكالات وعجزهم عن الإجابة عليها .

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

وأما د واجب الوجود ، تبارك وتعالى د فالقياس ، الذي يدعونه لا يدل لا يعرف واجب الوجود ببرهانهم على ما يختص به ، وإما يدل على أمر مشترك كلي بينه وبين غيره ، إذ كان مدلول « القياس الشمولي » عندهم ليس إلا أموراً كلية مشتركة وتلك لا تختص « بواجب الوجود » رب العالمين — سبحانه وتعالى .

فلم يعرفوا « ببرهانهم » شيئاً من الأمور التي يجب دوامها لا من (الواجب) ولا من (الممكنات) .

وإذا كانت النفس إنما تكمل بالعلم الذي يبقى ببقاء معلومه ، وهم لم يعملوا حصول العلم بالعلم الباقي ببقاء معلومه فضلاً عن أن يقال : (إن ما تكمل به النفس من العلم لا يحصل إلا ببرهانهم) .

### طريقة الأنبياء في الاستدلال

ولهذا كانت طريقة الأنبياء - صلوات الله عليهم وسلامه - الاستدلال على الرب تعالى بذكر آياته .

الاستدلال  
بالآيات وقياس  
الأولى

وإن استعملوا في ذلك (القياس) استعملوا قياس الأولى . لم يستعملوا (قياس شمول) يستوي أفراده ولا (قياس تمثيل) محض ، فإن الرب تعالى لا مثل له ، ولا مجتمع هو وغيره تحت كلي يستوي أفراده بل ما ثبت لغيره من كمال لا نقص فيه ( ١٣٦ ص ) فثبوت له بطريق الأولى .  
وما تنزه عنه من النقائص فتنزهه عنه بطريق الأولى .

## استعمال « قياس الأولى » 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 كما لها لا بد فيه من كمال علمها وقصدها جميعا .

فلا بد من عبادة الله وحده المتضمنة لمعرفته ومحبته والذل له .

## الاستدلال « بالآيات » 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 آيَاتٍ لِّمَنْ يَعْقِلُ فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً (١) .

بيان معنى الآية  
وكيفية لزوم  
المدلول لها

فذنفس العلم بطلوع الشمس يوجب العلم بوجود النهار .

وكذلك آيات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، نفس العلم بها يوجب العلم بنبوته بعينه ، لا يوجب أمراً كلياً مشتركاً بينه وبين غيره .

وكذلك آيات الرب تعالى ، نفس العلم بها يوجب العلم بنفسه المقدسة تعالى لا يوجب علماً كلياً مشتركاً بينه وبين غيره .

والعلم يكون هذا مستلزماً لهذا هو جهة الدليل .



مدار الاستدلال على التلازم (١٣٧ ص) فشكل دليل في الوجود لا بد أن يكون مستلزماً للمدلول .

والعلم باستلزام المعين المطلوب أقرب إلى الفطرة من العلم بأن كل معين من معينات القضية الكلية يستلزم النتيجة ، والقضايا الكلية هذا شأنها ، فإن القضايا الكلية إن لم تعلم معيناتها بغير التمثيل<sup>(١)</sup> ، وإلا لم تعلم إلا بالتمثيل .

فلا بد من معرفة لزوم المدلول للدليل الذي هو الحد الأوسط .

فإذا كان كلياً فلا بد أن يعرف أن كل فرد من أفراد الحكم الكلي المطلوب يلزم كل فرد من أفراد الدليل كما إذا قيل : كل ا : ب وكل ب : ج فشكل : ج : ا (٢) .

(١) وقول ابن تيمية «والعلم باستلزام المعين للمعين .. إلى قوله «وإلا لم تعلم إلا بالتمثيل» يدل على أن استلزام المعين لأمر معين أقرب إلى الفطرة من استلزام معينات لأمر معين ، والقضية الكلية مشتملة على معينات مستلزما لأمر معين والكلام بشأن تلك المعينات من ناحية العلم بها لا يخلو عن واحد من أمرين : إما أن يكون التمثيل وسيلة لإدراكها والعلم بها أو لا يكون .

فإن كان الأول كانت معينة مطلوبة مستلزما لمدلولها .

وإن كان الثاني فلا تعلم ، إذ لا علم بالمعينات إلا بالتمثيل .

وهارة ابن تيمية من أول قوله «فإن القضايا الكلية إن لم تعلم معيناتها بغير التمثيل وإلا لم تعلم إلا بالتمثيل . فيها خفاء وتعمية إذ لا يفهم المقصود من عبارته إلا إذا لوحظ أن النفي المسلط على العلم بغير التمثيل لا يستلزم العلم بغير التمثيل ، وإلا كان في عبارته تناقض لو كان هناك استلزام ؛ إذ يكون مؤدى الكلام أنه أثبت علم المعينات بغير التمثيل ثم قاه بعد ذلك بقوله وإلا لم تعلم إلا بالتمثيل .

(٢) هكذا في الطبعة الأولى وهو خطأ واضح إذ النتيجة التي أثبتتها بناء على ما جاء به من قياس هو من الشكل الأول في إثبات الأصغر للأكبر على وجه كلي ، وهذا باطل لأن الأخص لا يثبت لكل أفراد الأعم .

والنتيجة الصحيحة هي «كل ا : ج» أي إثبات الأكبر للأصغر ، بناء على اندراج في الأوسط الذي حل عليه الأكبر .

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 ) ، ( والأشياء المساوية لشيء واحد متساوية ) و ( الضدان لا يجتمعان )  
و ( النقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان ) ونحو ذلك ؛ فإن هذه قضايا كلية .

ومعلوم أن الإنسان إذا تصور ما يتصوره من معين وجزئه كان تصوره  
لكون هذا الكل المعين أعظم من جزئه أسبق إلى عقله من أن يتخيل  
أن ( كل وكل 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 يعلم أنه لا يكون موجوداً معدوماً في  
حال واحدة قبل أن يتصور أن ( كل نقيضين لا يجتمعان ) ولذلك 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 : فحصول تلك القضية المعنية في الذهن من واهب العقل أقرب .

عظم الفرق بين إثبات الرب بالآيات وبين إثباته بالقياس البرهاني  
ومعلوم أن كل ما سوى الله من الممكنات فإنه مستلزم لذات الرب  
نعالي - يمتنع وجوده بدون وجود ذات الرب تعالى وتقدس .

وإن كان مستلزماً أيضاً لأموار كلية مشتركة بيبه وبين غيره فلأنه يلزم  
من وجوده وجود لوازمه .

يلزم من وجود  
المعين وجود  
المطلق

وتلك الكليات المشتركة [ ١٣٨ ص ] من لوازم المعين ؛ أعني يلزمه  
ما يخصه من ذلك الكلي العام والكلي المشترك. يلزمه بشرط وجوده ووجود  
العالم الذي يتصور القدر المشترك .

وهو سبحانه يعلم الأمور على ما هي عليه فيعلم نفسه المقدسة بما يخصها  
ويعلم الكليات أنها كليات فيلزم من وجود الخاص ووجود العام المطلق ؛ أي  
حصة المعين من ذلك العام كما يلزم من وجود (هذا الإنسان) وجود (الإنسان)  
ومن وجود (هذا الإنسان) وجود (الإنسانية) و (الحيوانية) القائمة به .  
فكل ما سوى الرب مستلزم لنفسه المقدسة بعينها يمتنع وجود شيء سواه  
بدون وجود نفسه المقدسة فإن ( الوجود المطلق الكلي ) لا تحقق له في الأعيان  
فضلاً عن أن يكون خالقاً لها مبدعاً .

ثم يلزم من وجوده المعين الوجود المطلق المطابق للمعين . فإذا تحقق الوجود  
الواجب تحقق الوجود المطابق للمعين .

وإذا تحقق الفاعل لكل شيء تحقق الفاعل المطلق المطابق . وإذا تحقق  
القديم الأزلي تحقق القديم المطلق للمطابق ، وإذا تحقق الفنى عن كل شيء تحقق  
الفنى المطابق .

وإذا تحقق رب كل شيء تحقق الرب المطابق كما ذكرنا أنه إذا تحقق

( هذا الإنسان ) و ( هذا الحيوان ) يتحقق ( الإنسان المطلق المطابق ) و  
( الحيوان المطلق المطابق ) .

لا يوجد المطلق إلا في الأفعال  
لكن المطلق لا يكون مطلقاً إلا في الأذهان لا في الأعيان . والله تعالى  
هو الخالق للأمر الموجود في الأعيان ، والمعلم للصور الذهنية المطابقة لما  
في الأعيان .

ولهذا كان أول ما أنزل على رسوله : اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ .  
خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ . اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ . إلى قوله مَا لَمْ يَعْلَمْ (١) .  
بين في أول ما أنزل أنه خالق الأعيان عموماً وخصوصاً . فكما أنه  
خالق الموجودات العينية فهو المعلم للماهيات الذهنية .

فالموجودات الخارجية آيات له مستلزمة لوجود عينه . وإذا تصورتها  
الأذهان معينة أو مطلقة فهو المعلم لهذا المتصور ، فالصور الذهنية من آياته  
المستلزمة لوجود عينه .

لكنها تدل مع ذلك على هدايته وتعليمه كما قال تعالى : ( سَبِّحْ بِحَمْدِ  
رَبِّكَ الْأَعْلَى . الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى . وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى (٢) .  
وقال موسى : ( رَبَّنَا أَيُّعْطَى كُلُّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى (٣) .

كما أن الموجودات العينية من آيات وجوده ، والصور الذهنية من  
حيث إنها موجودات عينية هي من هذا الباب كما أنها من جهة مطابقتها  
للموجودات الخارجية من الباب الأول

(١) الطلق ٩٦ ، ١ - ٥

(٢) الأعلى ٨٧ : ١ - ٣

(٣) طه ٢٠ : ٥٠

لكن إذا علم إنسان وجود (إنسان مطلق) و (حيوان مطلق) لم يكن لا يعلم الرب من عالمًا بنفس المعين .

كذلك من علم (واجبًا مطلقًا) و (فاعلاً مطلقًا) و (غنيًا مطلقًا) لم يكن [ ص ١٣٩ ] عالمًا بنفس رب العالمين وما يختص به عن غيره .

وذلك هو مدلول (آياته) تعالى . فآياته تستلزم عينه التي يمنع تصورها <sup>إما يعلم الرب من آياته</sup> من وقوع الشركة فيها وكل ما سواه دليل على عينه وآية له ؛ فإنه ملزوم لعينه وكل ملزوم فإنه دليل على لازمه . ويمتنع تحقق شيء من (الممكنات) إلا مع تحقق عينه فكلها ملزوم لنفس الرب دليل عليه ، آية له . ودلالاتها بطريق (قياسهم) على (الأمر المطلق الكلي) الذي لا يتحقق إلا في الذهن .

فلم يعلموا (برهانهم) ما يختص بالرب تعالى . ولهذا ما يشعونه من (واجب الوجود) عند التحقيق إنما هو (أمر كلي) لا يختص بالرب تعالى ، حتى قد يجعلونه (بمجرد الوجود)

### دلالة (قياس الأولى) في إثبات صفات الكمال

وأما (قياس الأولى) الذي كان يسلكه السلف اتباعاً للقرآن فيدل على أنه يثبت له من صفات الكمال التي لا تصح فيها أكمل مما عطوه ثابتاً لغيره ، مع التفاوت الذي لا يضيئه العقل .

كما لا يضببط التفاوت بين الخالق وبين المخلوق . بل إذا كان العقل يدرك من التفاصيل التي بين مخلوق ومخلوق ما لا يحصر قدره وهو يعلم أن فضل الله على كل مخلوق أعظم من فضل مخلوق على مخلوق كان هذا مما يبين له أن ما يثبت للرب أعظم مما يثبت لكل ما سواه بما لا يدرك قدره .

فكان (قياس الأولى) يفيد أمرأ يختص به الرب مع علمه بمنس ذلك الأمر .

لا بد في الأسماء المشككة من معنى كلى مشترك

ولهذا كان الحذاق يختارون أن الأسماء المقولة عليه وعلى غيره مقولة بطريق التشكيك الذى هو نوع من التواطؤ العام ، ليست بطريق الاشتراك اللفظى ولا بطريق الاشتراك المعنوى الذى تماثل أفراده ، بل بطريق الاشتراك المعنوى الذى تتفاضل أفراده . كما يطلق لفظ [ ١٤٠ ص ] البياض والسواد على الشديد كبياض الثلج وعلى ما دونه كبياض العاج . فكذلك لفظ ( الوجود ) يطلق على الواجب والممكن وهو فى الواجب أكمل وأفضل من فضل هذا البياض على هذا البياض .

لكن هذا التفاضل فى الأسماء المشككة لا يمنع أن يكون أصل المعنى مشتركاً كلياً بينهما .

فلا بد فى الأسماء المشككة من معنى كلى مشترك وإن كان ذلك لا يكون إلا فى الذهن .

وذلك هو مورد (التقسيم) - تقسيم الكلى إلى جزئياته - إذا قيل (الموجود ينقسم إلى واجب وممكن) فإن مورد التقسيم مشترك بين الأقسام ثم تكون وجود هذا الواجب أكمل من وجود الممكن لا يمنع أن يكون مسى (الوجود) معنى كلياً مشتركاً بينهما .

وهكذا فى سائر الأسماء والصنات المطلقة على الخالق والمخلوق كاسم الحى والعليم والتقدير والسبع والبصير .

وكذلك فى صفاته كعلمه وقدرته ورحمته ورضاه وغضبه وفرحه وسائر ما نطقت به الرسل من أسمائه وصفاته .

الخلافاً في الأسماء التي تطلق عليه تعالى وعلى العباد

والناس تنازعوا في هذا الباب . فقالت طائفة كأبي العباس الناشئ، (١) من شيوخ المعتزلة الذين كانوا أسبق من أبي علي (٢) : هي حقيقة في الخالق مجاز في المخلوق .

وقالت طائفة من الجهمية والباطنية والفلاسفة : بالعكس هي مجاز في الخالق حقيقة في المخلوق وقال جماهير الطوائف : هي حقيقة فيها . وهذا قول طوائف النظائر من المعتزلة والأشعرية والكرامية والفقهاء وأهل [ ١٤١ ص ] الحديث والصوفية وهو قول الفلاسفة .

لكن كثيراً من هؤلاء يتناقض ، فيقر في بعضها بأنها حقيقة كاسم ( الموجود ) و ( النفس ) و ( الذات ) و ( الحقيقة ) ونحو ذلك . وينازع في بعضها لشبهه نفاة الجميع . والقول فيما نفاه نظير القول فيما أثبتته . ولكن هو لتصوره فرق بين التماثلين ، ونفي 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

---

(١) عبد الله بن محمد الابنباري الناشئ المعروف بابن عرشير ( أبو العباس متكلم شاعر منطقي عروضي نحوي أصله من الأنبار ، وأقام ببغداد مدة طويلة ، ثم خرج إلى مصر وأقام بها إلى أن تولى سنة ٢٩٢ هـ .

قال السيوطي في حسن المحاضرة : له عدة تصانيف منها : طرديات هل أسلوب أبي نواس قصيدة في الفنون في أربعة آلاف بيت .

انظر : ابن خلكان : وفيات الأعيان ١٥ ص ٢٣٠ ، ٢٣١

ابن العماد شذرات الذهب ٢٥ ص ٢١٤ ، ٢١٥ السيوطي : حسن المحاضرة ج١

ص ٣٢٢

هدية العارفين ج١ ص ٤٤٧

(٣) هو أبو علي الجبائي تقدمت ترجمته في ص

ووجود المحدث يستلزم وجود القديم ووجود الفقير يستلزم وجود الغنى ووجود  
الفعول يستلزم وجود غير المفعول .

وحينئذ فيبين الوجودين أمر مشترك و ( الواجب ) يختص بما يتميز به  
فكذلك القول في الجميع .

والأشياء المشككة هي ( متواطئة ) باعتبار القدر المشترك . ولهذا كان  
المتقدمون من نظار الفلاسفة<sup>(١)</sup> وغيرهم لا يخصصون المشككة باسم ، بل لفظ  
( المتواطئة ) يتناول ذلك كله .

المشككة من  
المتواطئة

فالمشككة قسم من ( المتواطئة العامة ) وقسم ( المتواطئة الخاصة ) .  
وإذا كان كذلك فلا بد في المشككة من لإثبات قدر مشترك كلي وهو  
مسمى ( المتواطئة العامة ) وذلك لا يكون مطلقا إلا في الذهن . وهذا مدلول  
( قياسهم البرهاني ) .

ولا يد من اثبات التفاضل وهو مدلول المشككة التي هي قسم  
( المتواطئة الخاصة ) .

وذلك هو مدلول الأقيسة البرهانية القرآنية وهي ( قياس الأولى ) .  
ولا بد من اثبات خاصة الرب التي بها يتميز عما سواه . وذلك مدلول  
( آياته ) سبحانه [ ص ١٢٢ ] 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 فضلا عن أن يقال : ( لا تعلم المطالب إلا به ) .

وهذا باب واسع . لكن المقصود في هذا المقام التنبيه على بطلان

(١) ينظر الغزالي : مقياس العلم ص ٨١



قضيتهم السالبة وهو قولهم : ( إن العلوم النظرية لا تحصل إلا بواسطة برهانهم ) .

شاعة زعمهم أن علم الله أيضاً يحصل بواسطة ( القياس )

ثم لم يسكفهم هذا السلب العام الذي تمجروا فيه واسعا . وقصروا العلوم على طريقة ضيقة لا تحصل إلا مطلوباً لا طائلاً فيه . حتى زعموا أن علم الله وعلم أنبيائه وأوليائه إنما يحصل بواسطة ( القياس ) المشتمل على ( الحد الأوسط ) كما يذكر ذلك ابن سينا وأتباعه .

وهم في إجابات 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 المنطوق في تقرير ذلك .

وصار سالكو هذه الطريق ، وإن كانوا أعلم من سلفهم وأكمل فهم أضل من اليهود والنصارى وأجهل ، إذ كان أولئك حصل لهم من الإيمان ( بواجب 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 متنفذين أو معادين .

وقال الله تعالى : « إِنَّ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ آتَاهُمْ ( ص ١٤٣ ) إِنْ فِي صُدُورِهِمْ إِلَّا كِبْرٌ مَا هُمْ إِلَّا بِبَالِغِهِ (١) » .

وقال: ﴿ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ آتَاهُمْ  
كَبِيرٌ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ وَعِنْدَ الَّذِينَ آمَنُوا كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى  
كُلِّ قَلْبٍ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ (١) ﴾

وقال: ﴿ فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَرِحُوا بِمَا عِنْدَهُمْ  
مِنَ الْعِلْمِ وَحَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ فَلَمَّا رَأَوْا بُأْسَنَا  
قَالُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَحَدُّهُ وَكَفَرْنَا بِمَا كُنَّا بِهِ مُشْرِكِينَ ، قَلَمَ يَكُ  
يَنْفَعُهُمْ إِيمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بُأْسَنَا سُنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ حَلَمَتْ فِي عِبَادِهِ  
وَخَسِرَ هُنَالِكَ الْكَافِرُونَ (٢) ﴾

وقد بسط الكلام على قول فرعون ومتابعة هؤلاء له والتمرد بن كنعان  
وأمثالهما 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  
لأهليل النار .

قال تعالى: ﴿ وَاسْتَكْبَرُوا وَجُنُودُهُ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَظَنُّوا  
أَنَّهُمْ إِلَيْنَا لَا يَرْجِعُونَ فَأَخَذْنَا هُوَ وَجُنُودَهُ فَنَبَذْنَاهُمْ فِي الْيَمِّ فَأَنْظَرَ كَيْفَ  
كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ  
لَا يُنصَرُونَ وَأَتْبَعْنَاهُمْ فِي هَذِهِ الدُّنْيَا لَعْنَةً وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ هُمْ مِنَ  
الْمُتَّبَعِينَ . وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ مِنْ بَعْدِ مَا هَاكُنَا الْقُرُونَ

(١) ظفر ٤٠ : ٣٥

(٢) ظفر ٤٠ : ٨٣ - ٨٥

الأولى بصائر للناس وهُدَى ورَحْمَةً لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ - إلى قوله -  
قُلْ فَأْتُوا بِكِتَابٍ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ هُوَ أَهْدَى مِنْهُمَا أَنْتَبِعُهُ إِنْ كُنْتُمْ  
صَادِقِينَ « (١) » .

وقال في آل ابراهيم : « وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْتَدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا  
صَبَرُوا وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ » (٢) .

والمقصود أن متأخريهم الذين هم أعلم منهم جعلوا علم الرب يحصل بواسطة  
(القياس البرهاني) وكذلك علم أنبيائه وقد بسطنا الكلام في الرد [٤٤ ص ١٤٤]  
عليهم في غير هذا الموضع .

والمقصود هنا التنبيه على فساد قولهم : (إنه لا يحصل العلم إلا بالبرهان)  
الذي وصفوه . وإذا كان هذا السلب باطلا في علم آحاد الناس كان بطلانه أولى  
في علم رب العالمين سبحانه وتعالى ثم ملائكته وأنبيائه - صلوات الله عليهم  
أجمعين (٣) »

(١) القصص ٢٨ : ٣٩ - ٤٩

(٢) السجدة ٣٢ : ٢٤

(٣) كتب بعد ذلك في وسط السطر بخط صغير « انتهى الوجه الساس من المقام

## أقوال المنطقيين في الدليل و « القياس »

تسمية الدليل  
القياس  
والاستقراء  
والتمثيل

وأيضاً فإنهم قسموا جنس (الدليل) إلى (القياس) و (الاستقراء) و (التمثيل) قالوا: لأن الاستدلال إما أن يكون (بالكلي) على (الجزئي) أو (بالجزئي) على (الكلي) أو بأحد (الجزئيين) على الآخر وربما عبروا عن ذلك (بالخاص والعام) فقالوا:

إما أن يستدل (بالعام) على (الخاص) أو (بالخاص) على (العام) أو بأحد (الخاصين) على الآخر.

قياس العمول

قالوا: والأول هو (القياس) يعنون به (قياس الشمول)، فإنهم يخصونه باسم (القياس) وكثير من أهل الأصول والكلام يخصون باسم (القياس) (التمثيل).

وأما جمهور العقلاء فاسم (القياس) عندهم يتناول هذا وهذا.

قالوا: والاستدلال (بالجزئيات) على (الكلي) هو (الاستقراء)؛ فإن كان تاماً فهو «الاستقراء التام» وهو يفيد اليقين. وإن كان ناقصاً لم يفيد اليقين.

فالأول هو استقراء جميع «الجزئيات» والحكم عليه بما وجد في جزئياته. والثاني استقراء أكثرها وقد يكذب كقول القائل: «الحيوان إذا أكل حرك فكه الأسفل لأن أسد. قربناها فوجدناها هكذا» فيقال له: التماسح يحرك الأعلى».

ثم قالوا «القياس ينقسم إلى (الاقتراني) و (الاستثنائي).

(فالاستثنائي) ما تكون النتيجة أو تقيضها مذكورة فيه بالفعل.

و ( الاقتراني ) ما تكون [ ١٤٥ ص ] فيه بالقوة كالمؤلف من التضايبا  
« الحلية » كقولنا : ( كل نبذ مسكر وكل مسكر حرام )  
و ( الاستثنائي ) ما يؤلف من ( الشرطيات ) وهو نوعان

أحدهما : ( متصلة ) كقولنا : ( إن كانت الصلاة صحيحة فالصلى متطهر ) الشرطى المتصل  
واستثناء عين المتقدم ينتج عين التالى واستثناء نقيض التالى يفتح نقيض المقدم .

والثانى : « المنفصلة » وهى إما ( مانعة الجمع والخلو ) كقولنا : ( العدد  
إما زوج وإما فرد )<sup>(١)</sup> فإن هذين لا يجتمعان ولا يخلو ( العدد ) عن أحدهما .  
وإما ( مانعة الجمع ) فقط كقولنا : ( هذا إما أبيض وإما أسود )  
أى لا يجتمع السواد والبياض وقد يخلو المحل عنهما .

أما « مانعة الخلو » فهى التى يمتنع فيها عدم الجزئين جميعا ولا يمتنع اجتماعهما  
وقد يقولون ( مانعة الجمع والخلو ) هى ( الشرطية الحقيقية ) وهى مطابقة  
للتقيضين فى العموم والخصوص ) و ( مانعة الجمع هى أخص من التقيضين ) ،  
فإن الضدين لا يجتمعان وقد يرتفعان وهما أخص من التقيضين .

وأما ( مانعة الخلو ) فإنها أعم من التقيضين وقد يصعب عليهم تمثيل ذلك  
بمخلاف النوعين الأولين فإن أمثالها كثيرة ويمثلونه بقول القائل : ( هذا ركب  
البحر أو لا يفرق فيه أى لا يخلو منهما فإنه لا يفرق إلا إذا كان فى البحر .

(١) هذه القضية التى جاء بها تيمية تمثيلا للمنفصلة محل نظر إذ مثل تلك القضية التى  
يخدم الموضوع فيها على أداة الاتصال هى حلية شبيهة بالمنفصلة لأن الحكم فيها والحالة هذه  
إنما هو على الموضوع الذى قدم على أداة الاتصال أى أنه يحكم عليه بثبوت أحد أمرين ،  
والتمثيل الصحيح للمنفصلة يكون بتقديم أداة الاتصال على الأمرين المتعاقدين ، ويكون  
الحكم إذ ذاك بالناد والانفصال بين هذين الأمرين كما هو شأن الحكم فى القضية المنفصلة .

فإما أن لا يفرق فيه وحينئذ لا يكون راكبه وإما أن يكون راكبه وقد  
يجتمع أن يركب ويفرق .

والأمثال [ كثيرة <sup>(١)</sup> ] كقولنا : هذا حي أو ليس بعالم أو قادر  
أو سميع أو بصير أو متكلم ( [ ١٤٦ ] فإنه إن وجدت الحياة فهو أحد القسمين  
وإن عدمت عدمت هذه الصفات وقد يكون حيا من لا يوصف بذلك  
وكذلك إذا قيل : ( هذا متطهر أو ليس بمصل ) فإنه إن عدمت الصلاة عدمت  
الطهارة وإن وجدت الطهارة فهو القسم الآخر فلا يخلو الأمر منهما .

وكذلك كل عدم شرط ووجود مشرطة؛ فإنه إذا ردد الأمر بين وجود  
المشروط وعدم الشرط كان ذلك مانعا من الخلو . فإنه لا يخلو الأمر من وجود  
الشرط . وعدمه، وإذا عدم عدم الشرط . فصار الأمر لا يخلو من وجود المشروط  
وعدم الشرط .

ثم قسموا ( الاقتراني ) إلى الأشكال الأربعة لتكون ( الحد الأوسط )  
إما محمولا في ( الأولى <sup>(٢)</sup> ) موضوعا في ( الصغرى ) وهو الشكل الطبيعي ،  
قسمة الاقتراني  
إلى الأشكال  
الأربعة

(١) من صون المنطق .

(١) وقول ابن تيمية في بيان الشكل الأول من القياس الاقتراني : إن الحد الأوسط  
إما محمولا في الأولى موضوعا في الصغرى غير مستقيم ولا يتفق مع اصطلاح المناطق في مدار  
إنتاج الشكل الأول . إذ مدار إنتاجه عند المناطق اندراج الأصغر في الأوسط الذي هو  
موضوع الكبرى .

من ثم ثبت له الأكبر لأنه فرد من أفراد الأوسط الذي حكم عليه — أي على كل فرد  
من أفراد — بالأكبر .

وبناء على هذا فلا بد أن يكون الحد الأوسط محمولا بالنسبة للأصغر موضوعا بالنسبة  
للأكبر .

والمناطق يسون القضية المشتقة على الأصغر بالصغرى وعلى الأكبر بالكبرى .  
وإذا كان الأمر كذلك فيكون الحد الأوسط في الشكل الأول محمولا في الصغرى موضوعا  
في الكبرى حتى يصح الإنتاج .

فقول ابن تيمية : إن الحد الأوسط موضوع في الصغرى خطأ بل هو محمول فيها . =

وهو ينتج المطالب الأربعة — الجزئي ، والكلّي والإيجابي ، والسلبى .

وإما أن يكون ( الأوسط ) محمولا فيهما ، وهو ( الثانى ) ولا ينتج إلا السلب .

وإما أن يكون موضوعا فيهما ، ولا ينتج إلا الجزئيات .

والرابع ينتج الجزئيات والسلب الكلّي ، لكنه بعيد عن الطبع .

ثم إذا أرادوا بيان إنتاج الثانى ، والثالث ، وغير ذلك من المطالب ، النقيض والمكس احتاجوا إلى الاستدلال ( بالنقيض ) ، و ( العكس ) ، و ( وعكس النقيض ) . وعكس النقيض

فإنه يلزم من صدق القضية كذب ( نقيضا ) ، وصدق ( عكسها المستوى ) و ( عكس نقيضا ) .

فإذا صدق قولنا : ( ليس أحد من الحجاج بكافر ) ، صح قولنا : ( ليس أحد من الكفار حاجا ) .

وإذا صح قولنا : ( كل حاج مسلم ) صح قولنا : ( بعض المسلمين حاج ) ، وقولنا : ( من ليس بمسلم فليس بحاج ) .

---

== وقوله : إن الحد الأوسط محمول في الأول — أعنى الكبرى — إذ الذى يقابل الصغرى هو الكبرى خطأ أيضا إذ الحد الأوسط فيها يكون موضوعا لا محمولا لما هنا من أن مدار إنتاجه اندراج الأصغر الذى هو موضوع الصغرى في الأوسط الذى هو موضوع الكبرى . ولعل الناشر لم ينظر إلى المسألة بعين الدقة وصحیح النظر . إذ كيف تحمل الأول على الكبرى — على زعم الناشر — مع أن الحد الأوسط محمول فيها والأمر ليس كذلك في الشكل الأول .

رد أقوالهم في (الدليل) و (القياس)

طريقهم إما باطل  
وإما طويل متعب  
فنقول : هذا [ ١٤٧ ص ] الذي قالوه إما أن يكون باطلا ، وإما أن يكون تطويلا يبعد الطريق على الطالب المستدل .

فلا يخلو عن خطأ يصد عن الحق ، أو طريق طويل يتعب صاحبه حتى يصل إلى الحق مع إمكان وصوله بطريق قريب كما كان يمثل به 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 أياماً رويته وشبه الماء بعد الجهد بالماء

وقول الآخر :

وإني ، وإني ، ثم إني ، وإني إذا انقطعت نعلي جعلت لها شسما

وما أحسن ما وصف الله به كتابه بقوله : ( إن هذا القرآن يهدي  
للتي هي أقوم )<sup>(١)</sup> فأقوم الطرق إلى أشرف المطالب ما بعث الله به رسوله .  
أقوم الطرق  
طريق القرآن

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 للأفئدة البشرية بطريقهم .



بطلان حصر ( الأدلة ) في ( القياس ) و ( الاستقراء ) و ( التمثيل )  
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 مع الكلّي ، أو بأحد الجزئيين على الآخر : والأول هو القياس ،  
والثاني هو الاستقراء ، والثالث هو التمثيل ) .  
يقال : لم تقيموا دليلاً على انحصار الاستدلال في هذه الثلاثة ، فإنكم  
إذا عنيتم [ ١٤٨ ص ] بالاستدلال بجزئي على جزئي ( قياس التمثيل ) لم يكن  
ما ذكرتموه حاصراً .

وقد بقي الاستدلال بالكلّي على الكلّي الملازم له ، وهو المطابق له في  
المعوم والخصوص .  
وكذلك الإستدلال بالجزئي على الجزئي الملازم له ، بحيث يلزم من وجود  
أحدهما وجود الآخر ومن عدمه عدمه ؛ فان هذا ليس مما سميتموه ( قياساً ) ،  
ولا ( استقراء ) ولا تمثيلاً .  
وهذه هي ( الآيات ) .

الاستدلال بالكلّي على الكلّي وبالجزئي على الجزئي الملازم له

وهذا كالأستدلال بطولع الشمس على النهار وبالنهار على طلوع  
الشمس .  
الاستدلال بطولع الشمس على النهار

فليس هذا استدلالاً بكلّي على جزئي ، بل الاستدلال بطولع معين على

نهار معين استدلالاً بجزئى على جزئى ويجنس النهار على جنس الطلوع استدلالاً  
بكلى على كلى .

\* وكذلك الاستدلال بالكواكب على جهة الكعبة استدلالاً بجزئى  
على جزئى كالاستدلال ( بالجدى ) و ( بنات نعش ) والكوكب الصغير  
القريب من القطب (١) الذى يسميه بعض الناس ( القطب ) كما يسمى بعض  
الناس ( الجدى ) ( القطب ) وإن كان القطب فى الحقيقة جزءاً من الفلك قريباً  
من ذلك الكواكب الصغير .

الاستدلال  
بالكواكب  
على جهة الكعبة  
وغيرها

وكذلك الاستدلال بظهور كوكب على ظهور نظيره فى العرض ،  
والاستدلال بطلوعه على غروب آخر وتوسط آخر ونحو ذلك من الأدلة التى  
اتفق عليها الناس قال تعالى : وبالنجم هم يهتدون (٢) .

والإستدلال على المواقيت والأمكنة بالأمكنة أمر اتفق عليه العرب ،  
والمعجم ، وأهل الملل ، والفلاسفة .

الاستدلال  
بالأمكنة على  
المواقيت  
والأمكنة

فاذا استدلال بظهور ( الثريا ) على ظهور ما قرب ( ١٤٩ ص ) منها  
مشرقاً ، ومغرباً ، ويمينا وشمالاً ، 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

(١) ذكر الناشر بياناً لهذه الاصطلاحات أن القطب عند الجغرافيين طرف محور الأرض  
وحا قطبان شمالى وجنوبى .

والكوكب الصغير القريب من القطب — الجرم القطبى — هو كوكب بين الجدى  
والفرقدين لا يبرح مكانه فى جميع الأزمان ، وهو الذى يستدل به على تعيين جهة الشمال .  
والجدى ، كوكب إلى جنب القطب تعرف به القبلة ويقال له جدى الفرقد .  
وبنات نعش الكبرى : هى مجموع سبعة كواكب شديدة اللمعان على صورة علامة الاستفهام  
وبقربها موقع بنات نعش الصغرى التى منها النجمة القطبية .

(٢) النحل ١٦ : ١٦ .

بكلى على جزئى ، بل بأحد الكائين المتلازمين على الآخر .

ومن عرف مقدار أبعاد الكواكب بعضها من بعض ، وعلم ما يقارن  
منها طلوع الفجر ، استدل بما رآه منها على مقدار ما مضى من الليل  
وما بقى منه .

وهو استدلال بأحد المتلازمين على الآخر . ومن علم الجبال ، والأنهار ،  
والرياح استدل 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 مطردا .

وإن كان اللزوم أقل من ذلك مدة ، مثل الكعبة - شرفها الله ، فإن  
الخليل بناها ولم تزل معطمة لم يعل عليها جبار قط - استدل بها بحسب ذلك ،  
فيستدل بها وعليها ؛ فإن أركان الكعبة مقابلة لجهات الأرض الأربعة .  
الحجر الأسود يقابل المشرق ؛ والغربى الذى يقابله ويقال له ( الشامى ) يقابل  
المغرب ؛ و ( اليمانى ) يقابل الجنوب ؛ وما يقابله يقال له ( العراقى ) إذا قيل  
للذى من ناحية الحجر ( الشامى ) ، وإن قيل لذلك ( الشامى ) قيل لهذا  
( العراقى ) ، فهذا ( الشامى العراقى ) يقابل الشمال ، وهو يقابل القطب .

وحيثئذ فيستدل بها على الجهات ، ويستدل بالجهات عليها .

وما كان مدته أقصر من مدة الكعبة ، كالأبنية التى فى الأمصار  
والأشجار ، كان الاستدلال بها بحسب [ ١٥٠ ص ] ذلك . فيقال : ( علامة  
( م ٢٠ - الرد على اللطيفين )

الدار الفلانية أن على بابها شجرة من صفتها كذا وكذا ) ، وهما متلازمان  
مدة من الزمان .

فهذا وأمثاله استدلال بأحد المتلازمين على الآخر ، وكلاهما معين جزئياً ،  
وليس هو من ا قياس التمثيل ) .

### حد ( الدليل ) عند النظار

ولهذا عدل نظار المسلمين عن طريقهم فقالوا : ( الدليل ) هو المرشد إلى  
المطلوب ؛ وهو الوصول إلى المقصود ؛ وهو ما يكون العلم به مستلزماً  
للعلم بالمطلوب .

أو ما يكون النظر الصحيح فيه موثقاً إلى المطلوب ؛ وهو ما يكون  
النظر الصحيح فيه موثقاً إلى علم ، أو إلى اعتقاد راجح .

ولهم نزاع اصطلاحى هل يسمى هذا الثانى ( دليلاً ) ، أو يخص باسم  
( الأمانة ) . والجمهور يسمون الجميع ( دليلاً ) .

ومن أهل الكلام من لا يسمى ( بالدليل ) إلا الأول (١) .

تم الضابط في (الدليل) أن يكون مستلزماً للمدلول . فكل ما كان مستلزماً  
لغيره أمكن أن يستدل به عليه ، فإن كان التلازم من الطرفين أمكن أن يستدل

الضابط في  
الدليل

---

(١) يقول الرازى : الدليل هو الذى يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول والأمانة  
هو الذى يلزم من العلم بها طن وجود المدلول .

وكل واحد منها

إما أن يكون يكون هكليا محضا

أو سمعيا محضا أو مركبا منها

اسطر الرازى محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ص ٣١ ط الحانجى القاهرة

بكل منهما على الآخر . فيستدل استدل بما علمه سبحانه على الآخر الذي لم يعلمه .

ثم إن كان (اللزوم) قطعياً كان الدليل (قطعياً) وإن كان طاهراً القطعي والظني — وقد يتخاف — كان الدليل (ظنياً) .

فالأول كدلالة المخلوقات على خالقها سبحانه وعالي وعلمه وقدرته قال الدليل الظني ومشيبته 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 الحق إذ كان معصوماً في خبره عن الله لا يستقر في خبره عنه خطأ ألبته .

فهذا دليل مستلزم لدلولة [ ١٥١ ص ] لزوماً واجباً لا ينفك عنه بحال . قد يكون الدليل وجوداً وعدمًا

وسواء كان اللزوم المستدل به (وجوداً) أو (عدمًا) .

فقد يكون الدليل (وجوداً) و (عدمًا) . ويستدل بكل منهما على (وجود) و (عدم) فانه يستدل بثبوت الشيء على انتفاء (نقيضه) و (ضده) ويستدل بانتفاء (نقيضه) على ثبوته ، ويستدل بثبوت اللزوم على ثبوت اللازم وبانتفاء اللازم على انتفاء اللزوم .

بل كل دليل يستدل به فانه ملازم لدلولة .

وقد دخل في هذا كل ما ذكره وما لم يذكره .

فإن ما يسمونه (الشرطي المتصل) مضمونه الإستدلال بثبوت اللزوم اختلاف العبارات لا يغير الحقيقة على ثبوت اللازم وبانتفاء اللازم على انتفاء اللزوم ، سواء عبر عن هذا

المعنى بصيغة الشرط أو بصيغة الجزم . واختلاف صيغ الدليل مع اتحاد معناه لا يغير حقيقته . والكلام إنما هو في المعانى العقلية لا في الألفاظ .

فإذا قال القائل : ( إن كانت الصلاة صحيحة فالمصلى متطهر ) ، و ( إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ) ، و ( إن كان الفاعل عالماً قادراً فهو حي ) ونحو ذلك ؛ فهذا معنى قوله : ( صحة الصلاة تستلزم صحة الطهارة ) وقوله : ( لا يكون مصلياً إلا مع الطهارة ) وقوله ( الطهارة شرط في صحة الصلاة وإذا عدم الشرط عدم المشروط ) وقوله : ( كل مصلى متطهر فمن ليس بمتطهر فليس بمصلى ) .

وأمثال ذلك من أنواع التأليف للألفاظ والمعانى التى تتضمن هذا الاستدلال من غير حصر الناس فى عبارة واحدة .

#### استطراد :

وإذا اتسعت العقول وتصوراتها اتسعت عباراتها وإذا صاقت العقول والتصورات بقى صاحبها كأنه [ ص ١٥٢ ] محبوس العقل واللسان ، كما يصيب أهل المنطق اليونانى . تجدهم من أضيق الناس علماً وبيانا وأعجزهم تصوراً وتعبيراً .

ولهذا من كان منهم ذكياً إذا تصرف فى العلوم وسلك مسلك أهل المنطق طول وضيق وتكلف وتعسف — وغايته بيان البين ولبيضاح الواضح — من العى .

وقد يوقعه ذلك فى أنواع من السفسطة التى عاقب الله منها من لم يسلك طريقهم .

\* مثل ما ذكره عن يعقوب بن اسحق الكندي<sup>(١)</sup> الفيلسوف أنه قال في بعض مناظراته : ( هذا من باب فقد عدم الوجود ) .

قال الركا  
من قول يعقوب  
الكندي

ومثل هذه العبارات الطويلة الركيكة كثير في كلامهم حتى في كلام أفضل متأخريهم مع أنه أفضلهم وأحسنهم بياناً<sup>(١)</sup> .

\* وكذلك تكلفاتهم في ( حدودهم ) مثل حدهم ( للانسان ) و ( الشمس ) حدهم ( الشمس ) بأنها ( كوكب يطلع نهاراً ) وهل من يحده ( الشمس ) مثل هذا الحد ونحوه إلا من هو من أجهل الناس ؟ وهل عند الناس نبي ، أظهر من الشمس حتى تحده الشمس به ؟

ومن لم يعرف ( الشمس ) فإما أن يجهل اللفظ فيترجم له . وليس هذا من الحد الذي ذكره ولما 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 الى اصل الموضوع :

وهم معترفون بأن الشكل الأول من ( الحمليات ) بغنى عن جميع صور ( القياس ) . وتصويره فطري لا يحتاج أحد إلى تعلمه منهم ، مع أن الاستدلال لا يحتاج إلى تصويره على الوجه الذي يزعمونه<sup>(٢)</sup> .

تصوير  
الشكل الأول  
من الحمليات  
فطري

(١) هو أبو يوسف يعقوب بن اسحق بن الصباح الكندي يسمى فياسوف العرب كتب في علوم مختلفة . منها المنطق والفلسفة والهندسة والحساب الارتماطيقي والموسيقى والنجوم وغير ذلك :

أنظر : ابن التديم الفهرست ص ٣٥٧ وما بعدها ط القاهرة  
القطبي . إختيار العلماء ص ٢٤٠ وما بعدها ط القاهرة .

ابن أبي أصيبعة : هيون الأنباء ص ٢٠٦ وما بعدها ط القاهرة

(٢) ذكر المصنف في ما تقدم أن أفضل المتأخرين هو أفضل الدين الخونجهي أنظر ص

إبطال قواهم إن ( الاستدلال لا بد فيه من مقدمتين )  
وأما قولهم : ( إن الإستدلال لا بد فيه من مقدمتين بلا زيادة ولا نقصان ) فإن كان للدليل مقدمة واحدة قالوا : ( الأخرى محذوفة ) وسهوه 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 لعلمه بما سوى ذلك . كما أن منهم من لا يحتاج في علمه بذلك إلى استدلال ، 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  
المحتاج إليها

\* فمن أراد أن يعرف [ ١٥٣ ص ] أن ( هذا المسكر المعين محرم ) فإن كان يعرف أن ( كل مسكر محرم ) ولكن لا يعرف ( هل هذا المعين مسكر أم لا ؟ ) لم يحتج إلا إلى مقدمة واحدة وهو أن يعلم أن ( هذا مسكر ) . فإذا قيل له : ( هذا حرام ) فقال ما الدليل عليه ؟ فقال المستدل ( الدليل على ذلك ( أنه مسكر ) فقال : ( لا نسلم أنه مسكر ) ؛ فقي 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 يصدقه أو بغير ذلك من الأدلة أنه مسكر علم تحريمه .



وكذلك سائر ما يقع الشك في اندراجه تحت قضية كلية من الأنواع والأعنان مع العلم بحكم تلك القضية كمتارح الناس في الزرد والشرطيح (هل هما من المبسر أم لا ؟) وتنازعهم في النبيذ المتنازع فيه (هل هو من الخمر أم لا ؟) وتنازعهم في الحلف بالنذر والطلاق والعتاق (هل هو داخل في قوله تعالى: (قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ) (١). أم لا؟) وتنازعهم في قوله : (أَوْ بِعَمُوَ الَّذِي بِيَدِهِ مَقَدَةُ الْمُكَّاحِ). (هل هو الزوج أو الولى المستقل ؟) وأمثال ذلك .

مثال  
الاستدلال  
بقرنين

وقد يحتاج الاستدلال إلى مقدمتين كمن لم يعلم أن النبيذ المسكر المتنازع فيه محرم) ولم يعلم أن (هذا المعين مسكر) . فهو لا يعلم أنه محرم حتى يعلم أنه مسكر ويعلم أن كل مسكر حرام .

وقد يعلم أن هذا مسكر ويعلم أن كل مسكر حرام لكن لم يعلم أن النبي صلى الله عليه وسلم حرم الخمر اقرب عهده بالإسلام أو انشئه بين جهال [ ١٥٤ ص ] وزنادقة شكوك في ذلك .

مثال  
الاستدلال  
بمفدمات

. أو يعلم أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : ( كل مسكر حرام ) أو يعلم أن هذا حرام وأن النبي صلى الله عليه وسلم حرم الخمر لكن لم يعلم أن محمداً رسول الله أو لم يعلم أنه حرمها على جميع المؤمنين . بل طن أنه أباحها لبعض الناس وظن أنه منهم ، كمن طن أنه أباح شربها للتداوى أو غير ذلك .

فهذا لا يكفيه في العلم بتحريم هذا النبيذ المسكر تحريماً عاماً إلا أن يعلم أنه مسكر وأنه حرام وأن النبي صلى الله عليه وسلم حرم الخمر أو أن النبي صلى

(١) التحريم ٦٦ : ٢٠

(٢) البقرة ٢ : ٢٣٧



فإن هذه جملة خبرية ، وليست (المبتدأ والخبر) في اصطلاح النحاة .

المراير بالقول  
جملة تامة

والمقصود هنا أنهم أرادوا (بالقول) في قولهم : (القياس قول مؤلف من أقوال) القضية التي هي جملة تامة خبرية ، لم يريدوا بذلك المفرد الذي هو (الحد) ؛ فإن (القياس) مشتمل على ثلاثة حدود : أصغر ، وأوسط ، وأكبر . كما إذا قيل : (النبیذ المتنازع فيه مسكر ، وكل مسكر حرام) فالنبیذ والمسكر والحرام كل منها مفرد وهي الحدود في (القياس) فليس مرادهم (بالقول) هذا . بل مرادهم أن (كل قضية قول) كما فسروا مرادهم بذلك . ولهذا قالوا : (قول مؤلف من أقوال إذا سلت لزم عنها لذاتها قول آخر) .

واللازم إنما هو (النتيجة) وهي قضية وخبر وجملة تامة ؛ ليست مفرداً .  
ولذلك قالوا (القياس قول) فسدوا مجموع القضيتين (قولا) .

الجمع يتناول  
الثنین فصاعداً

• وإذا كانوا قد جعلوا (القياس) مؤلفاً من (أقوال) وهي القضايا لم يجب أن يراد بذلك (قولان فقط) ؛ لأن لفظ الجمع إما أن يكون متناولاً (لاثنين فصاعداً) كقوله : (فإن كان له إخوة فلأمة السدس) (١) وإما أن يراد به (الثلاثة فصاعداً) وهو الأصل عند الجمهور .

ولكن قد يراد به جنس العدد فيتناول (الإثنين فصاعداً) ولا يكون الجمع مختصاً (بالثنين) 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 بالثنين .

وإن أرادوا الجمع الحقيقي لم يكن مؤلفاً إلا من (ثلاثة فصاعداً) وهم قطعاً ما أرادوا هذا . لم يبق إلا الأول .

• وإذا قيل : هم يلزمون ذلك ويقولون : نحن نقول : ( أقل ما يكون القياس من مقدمتين وقد يكون من مقدمات ) فيقال : [ ١٥٦ ص ]

التزام  
مقدمتين فقط

أولاً : هذا خلاف ما في كتبكم فإنكم لا تلتزمون إلا مقدمتين فقط .  
وقد صرحوا أن ( القياس ) الوصول إلى المطلوب سواء كان اقترانياً أو استثنائياً لا ينقص عن مقدمتين ولا يزيد عليهما .

وعللوا ذلك بأن المطلوب المتحد لا يزيد عن جزئين - مبتدأ وخبر -  
فإن كان ( القياس اقترانياً ) فكل واحد من جزئي المطلوب لا بد وأن  
ياسب مقدمة منه أي يكون فيها إما مبتدأ ولما خيرا ولا يكون هو  
نفس المقدمة .

فالوا : وليس المطلوب أكثر من جزئين فلا يفتقر إلى أكثر  
من مقدمتين :

وإن كان القياس ( استثنائياً ) فلا بد فيه من مقدمة شرطية - متصلة  
أو منصلة - تكون مناسبة لكل مطلوب أو نقيضه ولا بد من مقدمة  
استثنائية فلا حاجة إلى ثالثة .

القياس المركب • قالوا : لكن ربما أدرج في ( القياس ) قول زائد على مقدمتي القياس  
إما غير متعلق بالقياس أو متعلق به والمتعلق بالقياس إما لترويج الكلام  
وتحسينه أو لبيان المقدمتين أو إحداهما وبسمون هذا ( القياس المركب ) .

قالوا : وحاصله يرجع إلى أفيسة متعددة سيقت لبيان مطلوب واحد إلا  
أن القياس المبين للمطلوب بالذات منها ليس إلا واحداً والباقي لبيان  
مقدمات القياس .

قالوا وربما حذفوا بعض مقدمات القياس إما تعويلاً على فهم الذهن لها أو لترويج المغلطة حتى لا يطلع على كذبها عند التصريح بها .

قالوا : ثم إن كانت الأفيصة لبيان المقدمات قد صرح فيها بنتائجها المقصود النتائج والموصول النتائج فيسمى القياس ( مفصلاً ) وإلا ( موصول )

ومثلوا ( الموصول ) بقول القائل ( كل إنسان حيوان وكل [ ١٥٧ ص ] حيوان جسم وكل جسم جوهر فكل إنسان جوهر ) .

( والمفصول ) بقولهم : ( كل إنسان حيوان وكل حيوان جسم فكل إنسان جسم ) ثم يقول : ( كل حيوان جسم وكل جسم جوهر ) فكل حيوان جوهر (١) فيلزم منهما أن ( كل إنسان جوهر ) .

• فيقال لهم : أما المطلوب الذي لا يزيد على جزئين فذاك في النطق به . ثبوت النسبة الحكيمية أو انتفاؤها والمطلوب في العقل إنما هو شيء واحد لا اثنان . وهو ( ثبوت النسبة الحكيمية أو انتفاؤها )

وإن شئت قلت ( اصناف الموصوف بالصفة نفيًا أو إثباتًا ) ، وإن شئت قلت ( نسبة المحمول إلى الموضوع ، والخبر إلى المبتدأ نفيًا أو إثباتًا ) ، وأمثال ذلك من العبارات الدالة على المعنى الواحد المقصود ( بالقضية ) .

• فإذا كانت (١) النتيجة أن ( النبيذ حرام أو ليس محرام ) أو ( الإنسان حساس أو ليس بحساس ) أو نحو ذلك ، فالمطلوب ثبوت التحريم للنبيذ أو انتفاؤه ، وكذلك ثبوت الحس للإنسان أو انتفاؤه .

والمقدمة الواحدة إذا ناسبت ذلك المطلوب حصل بها المقصود .

(١) الأصل فكل إنسان حيوان ؛ وهو خطأ .

وقولنا ( النبيذ خمر ) ياسب المطلوب وكذلك قولنا ( الإنسان حيوان ) .

وإذا كان الإنسان يعام أن كل ( خمر حرام ) ولكن يشك في النبيذ المتنازع فيه هل يسمى في لغة الشارع ( خمرأ ) فليل : ( النبيذ حرام لأنه قد ثبت في الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم ( كل مسكر خمر ) كانت هذه القضية وهي قولنا : ( قد قال النبي صلى الله عليه وسلم : ( إن كل مسكر خمر ) يفيد تحريم النبيذ وإن كان نفس قوله قد تضمن قضية أخرى .

\* والاستدلال بذلك مشروط بتقديم مقدمات معلومة عند المستمع وهي ( إن ما صححه أهل العالم بالحديث فقد وجب التصديق [ ١٥٨ ص ] بأن النبي - صلى الله عليه وسلم - قاله ) و ( إن ما حرمه الرسول فهو حرام ) ونحو ذلك .

لازوم  
لذكر المقدمات  
المعلومة

فلوزم أن يذكر كل ما يتوقف عليه العالم - وإن كان معلوماً - كانت المقدمات أكثر من اثنتين بل قد تكون أكثر من عشرة .

وعلى ما قاله فينبغي لكل من استدل بقول النبي صلى الله عليه وسلم أن يقول ( النبي حرم ذلك وما حرمه النبي فهو حرام فهذا حرام ) وكذلك يقول ( النبي صلى الله عليه وسلم أوجب (١) وما أوجبه النبي فقد وجب فهذا قد وجب ) .

وإذا احتج على تحريم الأمهات والبنات ونحو ذلك يحتاج أن يقول : ( إن الله حرم هذا في القرآن وما حرمه الله فهو حرام )

وإذا احتج على وجوب الصلاة والزكاة والحج بمثل قول الله تعالى :

!

(١) هذا هو الأصل ، وفي صون المنطق أوجبه وهو الأول

ولله على الناس حج البيت (١١) يقول : ( إن الله أوجب الحج في كتابه  
وما أوجبه الله فهو واجب ) .

وأمثال ذلك ما بعده العقلاء لكمة وعمياً وإيضاحاً للواضح وزيادة قول  
لا حاجة لإيها :

وهذا التطويل الذي لا يفيد في ( قياسهم ) نظير تطويلهم في ( حدودهم )  
كقولهم في حد ( الشمس ) ( إنها كوكب يطالع نهاراً ) وأمثال ذلك من  
الكلام الذي لا يفيد إلا تضييع الزمان وإلتعاب الأذهان وكثرة الهديان .  
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 : لمن أردتم ( ليس له إلا اسمان مفردان ) فليس الأمر  
كذلك بل قد يكون التعبير عنه بأسماء متعددة [ ١٥٩ ص ] مثل من شك  
في النبيذ ( هل هو حرام بالنص أم ليس حراماً لا بنص ولا قياس ؟ )  
فإذا قال المجيب : ( النبيذ حرام بالنص ) كان المطلوب ثلاثة أجزاء .  
وكذلك لو سأل ( هل الإجماع دليل قطعي ؟ ) فقال : ( الإجماع دليل  
قطعي ) كان المطلوب ثلاثة أجزاء .

فإذا قال : هل الإنسان جسم حساس نام متحرك بالإرادة ناطق أم لا ؟ )  
فالمطلوب هنا له ستة أجزاء .

القضية مؤلفة من لفظين أو أكثر  
 \* وفي الجملة ، فالوصف والمحمول الذي هو مبتدأ وخبر - وهو جملة خبرية - قد تكون جملة مركبة من لفظين وقد تكون من ألفاظ متعددة إذا كان مضمونها مقيداً بقيود كثيرة مثل قوله تعالى :

« وَالسَّائِقُونَ الْأُولُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ » (١).

وقوله تعالى : « إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَةَ اللَّهِ » (٢).

وقوله : « وَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْ بَعْدُ وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا مَعَكُمْ فَأُولَئِكَ مِنْكُمْ » (٣).

وأمثال ذلك من القيود التي يسميها النحاة الصفات والعطف والأحوال وظرف المكان وظرف الزمان ونحو ذلك .

فإذا كانت القضية مقيدة بقيود كثيرة لم تكن مؤلفة من لفظين ، بل من ألفاظ متعددة ومعان متعددة .

\* وإن أريد ( أن المطلوب ليس إلا معنيان -- سواء عبر عنهما بلفظين أو ألفاظ متعددة )  
 قولهم : ليس المطلوب الا معنيان

قيل : وليس الأمر كذلك بل قد يكون المطلوب معنى واحداً وقد يكون معنيين وقد يكون معاني متعددة ؛ فإن المطلوب بحسب طلب الطالب ، وهو الناظر المستدل والسائل المتعالم الناظر وكل منهما قد يطلب معنى [ ١٦٠ ص ] واحداً وقد يطلب معنيين وقد يطلب معاني .

(١) التوبة ٩ : ١٠٠

(٢) البقرة ٢ : ٢١٨

(٣) الاقال ٨ : ٢٥



والعبارة عن مطلوبه قد تكون بلفظ واحد وقد تكون بلفظين وقد تكون بأكثر.

فإذا قال: (آلنبذ حرام؟)، قيل له: (نعم) كان هذا اللفظ كافياً في جوابه كما لو قيل له (هو حرام).

• فإن قالوا: القضية الواحدة قد تكون في تقدير قضايا كما ذكرتموه قولهم: القضية من التمثيل (بالإنسان) فإن هذه القضية الواحدة في تقدير خمس قضايا وهي تقدير قضايا خمس مطالب.

والتقدير: هل هو جسم أم لا؟ وهل هو حساس أم لا؟ وهل هو نام أم لا؟ وهل هو متحرك بالإرادة أم لا؟ وهل هو ناطق أم لا؟ وكذلك فيما تقدم: هل النبذ حرام أم لا؟ فإذا كان حراماً فهل تحريمه بالنص أو بالقياس؟

• فيقال: إذا رضيتُم بمثل هذا وهو أن تجعلوا الواحد في تقدير عدد المفرد قد يكون في معنى قضية. فإذا قال: (آلنبذ المسكر حرام؟) يقال الجيب: (نعم) فلننظ (نعم) في تقدير قوله: (هو حرام).

• وإذا قال: (ما الدليل عليه؟) فقال: الدليل عليه (تحريم كل مسكر) أمثلة التعبير من 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 - فإن قوله (تحريم كل مسكر) اسم مضاف.

وقوله (أن كل مسكر حرام) - بالفتح - مفرد أيضاً؛ فإن (أن) وما في حيزها في تقدير المصدر المفرد و(إن) المكسورة وما في حيزها جملة تامة.

وله - ا 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 ( بالقول ) الجملة التامة .  
وكذلك [ ١٦١ ص ] لماذا قلت : الدليل عايه ( قول النبي صلى الله عليه  
وسلم ) أو الدليل عايه ( النص ) أو ( لإجماع الصحابة ) أو الدليل عايه ( الآبة  
الفلانية ) أو ( الحديث الفلاني ) أو الدليل عليه ( قيام المتقضى للتحريم السالم  
عن المعارض المقاوم ) أو الدليل عليه ( أنه مشارك لحمر العنب فيما يستلزم  
التحريم ) وأمثال ذلك ما يعبر فيه عن الدليل ( باسم مفرد ) لا ( بالقضية )  
التي هي جملة تامة .

ثم هذا الدليل الذي عبر عنه باسم مفرد هو إذا فصل عبر عنه  
بألفاظ متعددة .

والمقصود أن قولكم : ( إن الدليل الذي هو القياس لا يكون إلا جزئين  
فقط ) .

إن أردتم « لفظين فقط » وأن مازاد على لفظين فهو أدلة لادليل واحد لأن  
ذلك اللفظ الموصوف بصفات تحتاج كل صفة إلى دليل قيل لكم :

وكذلك يمكن أن يقال في اللفظين : هما دليلان لادليل واحد فإن  
كل مقدمة تحتاج إلى دليل .

وحيثذا في تخصيص العدد باثنين دون مازاد تحكم لامعنى له .

فإنه إذا كان المقصود قد يحصل بلفظ مفرد وقد لا يحصل إلا بلفظين  
وقد لا يحصل إلا بثلاثة أو أربعة أو أكثر .

فجعل الجاعل اللفظين هما الأصل الواجب دون مازاد وما نقص وأن

تخصيص عدد  
المقدمات  
باثنين تحكم  
عنى

وأن الزائدان كان في المطلوب جعل مطالب متعددة وإن كان في الدليل يذكر مقدمات جعل ذلك في تقدير أقيسة متعددة تحكم<sup>(١)</sup> محض ليس هو أولى من أن يقال :

« بل الأصل في المطلوب أن يكون واحدا ودلياه جزء واحد . فإذا <sup>المطلوب أن يكون واحدا</sup> زاد المطلوب على ذلك جعل مطلوبين [١٦٢ ص] أو ثلاثة أو أربعة بحسب زيادته وجعل الدليل دليابين أو ثلاثة أو أربعة بحسب دلالاته .

وهذا إذا قيل فهو أحسن من قولهم ، لأن اسم « الدليل » مقرر فيجعل معناه مقرا و « القياس » هو « الدليل » .

ولفظ « القياس » يقتضى التمدير كما يقال : « تست هذا بهذا » . <sup>أصل التقدير</sup> <sup>بواحد</sup>

والتقدير يحصل بواحد كما يحصل باثنين وبثلاثة .

فأصل التقدير بواحد ، وإذا قدر باثنين أو بثلاثة ، يكون تقديرين وثلاثة لا تقديرا واحدا فتكون تلك التقديرات أقيسة لافياسا واحدا .

فجمعهم ما زاد على الأثنين من المقدمات في معنى أقيسة متعددة وما قص عن الأثنين نصف قياس لاقياس تام ، اصطلاح محض لا يرجع إلى معنى معقول ، كما فرقوا بين الصفات الذاتية والعرصية اللازمة للماهية والوجود ، بمثل هذا التحكم .

تنازع اصطلاحى في معنى « العلة » و « الدليل » .

وحيث لم يرجعوا فيما سمود ( حدا ) و ( برعانا ) إلى حقيقة موجودة ولا إلى أمر معقول ، بل إلى اصطلاح مجرد كتنازع الناس في ( العلة ) هل هي ( اسم لما يستلزم المعلول بحيث لا يختلف عنها مجال فلا يقبل النقيض والتخصيص ) .

(١) هو خبر لقوله « فجعل الجاعل »

أو [هي] (١) « اسم لما يكون مقتضيا للمعلول وقد يتخلف [عنها] (٢٢٥) »  
المعلول لقوات شرط أو وجود مانع ؟

وكا صطلاح بمض أهل النظر والجدل في تسمية أحدم (الدليل) لما ،  
هو مستلزم للمدلول مطلقا حتى يدخل في ذلك عدم المعارض .

والآخر يسمى (الدليل) لما كان من شأنه أن يستلزم المدلول وإنما يتخلف  
استلزامه لقوات شرط أو وجود مانع « وتنازع أهل الجدل » هل على المستدل  
أن يتعرض في ذكر الدليل لتبيين المعارض جملة أو تفصيلا حيث (١٦٣ ص)  
يمكن التفصيل « أو « لا يتعرض لتبينه لا جملة ولا تفصيلا أو « يتعرض  
لتبينه جملة لا تفصيلا » .

وهذه أمور وصفية اصطلاحية بمنزلة الألفاظ التي يصطلىح عليها الناس  
للتعبير عما في أنفسهم ، وبمنزلة ما يعتاده الناس في بعض الأفعال لكونهم  
رأوا ذلك أولى بهم من غيره وإن كان غيره أولى بغيرهم منه ، ليست حقائق  
ثابتة في أنفسها لأمر معقولة تتفق فيها الأمم كما يدعيه هؤلاء في منطقتهم .  
بل هؤلاء الذين يجعلون « العلة » و « الدليل » يراد به هذا أو هذا أقرب إلى  
المعقول من جعل هؤلاء « الدليل » لا يكون إلا من مقدمتين ، فإن هذا تخصيص  
لعدد دون عدد بلا موجب ، وأولئك لحظوا صفات ثابتة في « العلة » و « الدليل »  
وهو وصف التمام أو مجرد الاقتضاء .

فكان ما اعتبره أولئك أولى بالحق والعقل مما اعتبره هؤلاء الذين  
لم يرجعوا إلا إلى مجرد التحكم .

المنطق أمر اصطلاحى وضعه رجل من اليونان

ولهذا كان العقلاء العارفون يصفون منطقهم بأنه أمر اصطلاحى وضعه رجل من اليونان لا يحتاج إليه العقلاء ، ولا طلب العقلاء للعلم موقوفا عليه كما ليس موقوفا على التعبير بلغاتهم مثل فيلا سوفيا وسوفسطيقا وأنولوطيقا وإثولوجيا وقاطينغورياس وإيساغوجى ومثل تسميتهم للفعل « بالكلمة » وللحرف « بالأداة » ومحو ذلك من لغاتهم التى يعبرون بها عن معانيهم ،

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 لأكمل مراتب البيان المبينة لما تتصوره الأذهان بأوجز لفظ وأكمل تعريف .

مناظرة السيرال  
لبنى الفيلسوف

وهذا مما احتج به أبو سعيد السيرافى (١) فى مناظرته المشهورة (٢) لبنى الفيلسوف لما أخذ متى يمدح المنطق ويزعم احتياج العقلاء إليه . ورد عليه أبو سعيد بعدم الحاجة إليه وأن (١٦٤ ص) الحاجة إنما تدعو إلى تعلم العربية لأن المعانى فطرية عقاية لا تحتاج إلى اصطلاح خاص ، بخلاف اللغة المتقدمة التى يحتاج إليها فى معرفة ما يجب معرفته من المعانى ، فإنه لا بد فيها من التعلم .

(١) هو الحسن بن عبد الله بن المرزبان السيرال (أبو سعيد) عالم مشارك فى النحو والفقه واللغة والشعر والروض والقراءات والفرائض والحديث والكلام والحساب والهندسة ولد بصيراف سنة ٥٢٨٤ وقيل سنة ٥٢٩٠ وتولى سنة ٥٣٦٨ بغداد

من تصانيفه : شرح كتاب سيبويه — شرح مقصورة ابن دريد وغيرهما  
راجع ، ابن النديم الفهرست ج ١ ص ٦٢ وابن خلكان ج ١ ص ١٦٣ ، ياقوت معجم الأدباء ج ١ ص ٤٨

(٢) ذكرها أبو حيان التوحيدى فى كتابه « الامتاع والمؤانسة » ج ٢ ص ٢٨  
الأستاذ أحمد أمين كما ذكرها السيوطى فى كتابه « سون المنطق » ص ١٩٠ تحقيق الدكتور النشار الطبعة الأولى سنة ١٩٤٦ .

ولهذا كان تعلم العربية التي تتوقف فهم القرآن والحدث عليها فرصا على الكفاية بخلاف المنطق .

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 الإسلام ، وأجهل منه من قال « إنه فرض على الأعيان (١) » مع أن كثيراً من هؤلاء لسوا مقرين بإيجاب ما أوجبه الله ورسوله وتحريم ما حرمه الله ورسوله .

ومعلوم أن أفضل هذه الأمة - من الصحابة والتابعين لهم باحسان وأئمة المسلمين - عرفوا ما يجب عليهم وكل علمهم وإيمانهم قبل أن يعرف منطق اليونان فكيف يقال : « إنه لا يوثق بالعلم إن لم يوزن به (٢) » أو قال . « إن فطرني آدم في الغالب لا تستقيم إلا به (٣) » .

فإن قالوا . « نحن لا نقول إن الناس يحتاجون إلى اصطلاح المنطقيين بل إلى المعاني التي توزن بها العلوم »

قيل . لا ريب أن المجهولات لا تعرف إلا بالمعلومات والناس يحتاجون إلى أن يزنوا ما جهلوه بما علموه وهذا من الموازين التي أنزلها الله حيث قال . « الله الذي أنزل الكتاب بالحق والميزان (٤) » وقال .

« لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان (٥) » .

(١) أنظر بالتفصيل حاشية الصبان على شرح السلم العلوي ص ٣٩ وما بعد مطبعة الحلبي

(٢) الفزالي : المصنف ١ - ص ٧

(٣) أنظر ابن حزم : التقريب لحد المنطق ص ٣

(٤) الشورى ٤٢ : ١٧

(٥) الحديد ٥٧ : ٢٥ .

وهذا موجود عند أمتنا وغير أمتنا لم يسع قط بمنطق اليونان .  
فعلم أن الأمم غير محتاجة إليه

ما نخص دعاوى أهل المنطق وكذبها

المقولات  
الثانية

وهم لا يدعون احتياج الناس إلى نفس ألقاط اليونان بل يدعون الحاجة إلى المعاني المنطقية التي عبروا عنها بلسانهم وهو كلامهم في «المقولات الثانية» فإن موضوع المنطق هو «المقولات الثانية من حيث ( ١٦٥ ص ) يتوصل بها إلى علم ما لم يعلم (١) . فإنه ينظر في أحوال المقولات الثانية — وهي النسب الثابتة — للماهيات من حيث هي مطابقة عرض لها إن كانت موصلة إلى تحصيل مالميس محاصل أو معينة في ذلك لأعلى وجه جزئي بل على قانون كلي .

و يدعون أن صاحب المنطق ينظر في «جنس الدليل» كما أن صاحب الدليل المطلق أصول الفقه ينظر في «الدليل الشرعي» ومرتبته فيميز بين ما هو دليل شرعي وما ليس بدليل شرعي وينظر في مراتب الأدلة حتى يقدم الراجح على المرجوح عند التعارض .

وهم يزعمون أن صاحب المنطق ينظر في ( الدليل المطلق ) الذي هو أعم من ( الشرعي ) ويميز بين ما هو دليل وما ليس بدليل .

ويدعون أن نسبة منطقهم إلى المعاني كسبة العروض إلى الشعر وموازن الأموال إلى الأموال وموازن الأوقات إلى الأوقات وكسبة الذراع إلى المذروعات .

وهذا هو الذي قال جمهور علماء المسلمين وغيرهم من العقلاء إنه باطل

(١) انظر الفارابي : إحصاء العلوم ص ١٧ تحقيق الدكتور هيثم أمين سنة ١٩٣١

فإن منطقتهم لا يميز بين الدليل وغير الدليل . لافي صورة الدليل ولا في مادته ، ولا يحتاج أن يوزن به المعاني بل ولا يصح وزن المعاني به على ما هو عليه . وإن كان فيه ما هو حق فلا بد في كلام كل مصنف من حق . بل فيه أمور باطلة إذا وزنت بها العلوم أفسدتها .

ودعواهم « أنه آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن أن يزل في فكره » دعوى كاذبة بل من أكذب دعاوى .

أربع دعاوى في الحنود والأبيسة  
والكلام معهم إنما هو في المعاني التي وضعوها في المنطق وزعموا أن التصورات المطلوبة لاتنال إلا بها » و « التصديقات المطلوبة لاتنال إلا بها » فذكروا لمنطقهم أربع دعاوى — دعوتان سالبتان ودعوتان موجبتان .

ادعوا « أنه [ ١٦٦ ص ] لاتنال التصورات بغير ما ذكره فيه من الطريق » . و « أن التصديقات لاتنال بغير ما ذكره فيه من الطريق » .

وهاتان الدعوتان من أظهر دعاوى كذبا . وادعوا « أن ما ذكره من الطريق يحصل به تصور الحقائق التي لم تكن متصوره » . وهذا أيضا باطل . وقد تقدم البينة على هذه الدعاوى الثلاثة وسيأتى الكلام على دعواهم الرابعة التي هي أمثل من غيرها وهي دعواهم « أن برهانهم يفيد العلم التصديقي » .

فان قالوا : « إن العلم التصديقي أو التصوري أيضا لا ينال بدونه » فهو ادعوا أن طرق العلم على عقلاء بني آدم مسدودة إلا من الطريقين اللتين ذكروهما — ما ذكره من « الحد » وما ذكره من « القياس » وادعوا



أن ما ذكره من الطريقين يوصلان إلى العلوم التي ينالها بنو آدم بعقولهم ،  
بمعنى أن يوصل لا بد أن يكون على الطريق الذي ذكره لاعلى غيره  
فما ذكره « آلة قانونية » به توزن الطرق العلمية ويميز به بين الطريق  
الصحيحة والفاصلة .

فمراعاة هذا القانون « بعصم الذهن أن يزل في الفسك » الذي ينال به  
تصور أو تصديق .

هذا ملخص دعاويهم . وكل هذه الدعاوى كذب في النفي والاثبات  
فلا مانع من طرق غيرهم كلها باطل ولا ما أثبتوه من طرقهم كلها حق  
على الوجه الذي ادعوه فيه وإن كان في طرقهم ما هو حق كما أن في طرق  
غيرهم ما هو باطل .

فما أحد منهم ولا من غيرهم يصنف كلاما 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 ص] إل مجموع ما معهم  
أكثر مما مع هؤلاء من الحق . بل ومع المشركين عباد الأصنام من العرب  
ونحوهم من الحق أكثر مما مع هؤلاء بالنسبة إلى ما معهم في مجموع فلسفتهم  
النظرية والعملية — الأخلاق ، والمنازل والمدائن .

ولهذا كان اليونان مشركين كفارا يعبدون الكواكب والأصنام ، كان اليونان شرا  
شرا من اليهود والنصارى بعد النسخ والتبديل بكثير . ولولا أن الله من  
عليهم بدخول دين المسيح إليهم فحصل لهم من الهدى والتوحيد وما استفادوه  
من اليهود والنصارى

من دين المسيح ماداموا متمسكين بشربعته قبل النسخ والتبديل لكانوا من جنس أمثالهم من المشركين .

ثم لما غيرت ملة المسيح صاروا على دين مركب من حنيفية وشرك بعضه حق وبعضه باطل وهو خير من الدين الذي كان عليه أسلافهم . وقد قيل . إن آخر ملوكهم كان صاحب « المجسطى » - بطليموس (١)

المشهور المتواتر أن أرسطو وزير الاسكندر بن فيابيس . كان قبل المسيح بنحو ثلاثمائة سنة .

ايس الاسكندر  
هو ذى القرنين

وكثير من الجهال يحسب أن هذا هو ذو القرنين المذكور في القرآن . ويعظم أرسطو بكونه كان وزيره كما ذكر ذلك ابن سينا وأمثاله من الجهال بأخبار الأمم .

مقالات سخيفة للمتمسكة والتصوفة في الأنبياء والمراسين

ومن ملاحظة التصوفة من يزعم أن أرسطو كان هو الخضر - خضر موسى .

(١) هو بطليموس بدلس الثاني من البطالسة الذين حكموا مصر بعد الإسكندر توفى سنة ٢٤٦ ق. م .

قال القفطى : كان حريصاً على العلم ونظر في النجوم وتكلم في الهيئة حتى وهم قوم وقالوا هو صاحب « المجسطى » وهو خطأ .

وأما صاحب المجسطى فقد ذكر حاجى خليفة في كشف الظنون « فهو بطليموس القلوزى الحكيم .

كما قال القفطى أيضاً بطليموس القلوزى هو صاحب كتاب المجسطى وعيره إمام في الرياضة كامل فاضل من علماء يونان .

وكبر من الناس بحيله أحد البطالسة اليونانيين الذين ملكوا الاسكندرية وغيرها بعد الاسكندر وذلك غلط بين وخطأ واضح لأن بطليموس بين في كتاب المجسطى حقيقة وقته وأن عصره كان بعد عصر أوغسطس ( التوفى سنة ١٤ م ) بمائة سنة وإحدى وستين .

وهؤلاء منهم من يفضل الفلاسفة على الأنبياء في العلم ويقول إن هارون كان أعلم من موسى وإن عايبا كان أعلم من النبي صلى الله عليه وسلم كما يزعمون أن الخضر كان أعلم من موسى وأن عليا وهاارون والخضر كانوا فلاسفة [ ١٦٨ ص ] يعامون الحقائق العقلية العايبية أكثر من موسى وعيسى ومحمد .

ولكن هؤلاء كانوا في القوة العملية أكمل ولهذا وصعوا الشرائع العمالية وهؤلاء فضلون فرعون على موسى ويسهونه « أفلاطن التقطى » .  
وقد يقولون إن صاحب مدين الذي تزوج موسى بنته هو أفلاطن اليوناني أستاذ أرسطو

ويقولون إن موسى كان أعام من غيره بالسحر وإنه استفاد ذلك من حموه<sup>(١)</sup>، إذ كان عندهم ليست المعجزات إلا قوى نفسانية أو طبيعية أو فلكية من جنس السحر . ولكن موسى كان مرزا على غيره في ذلك .

إلى أمثال ذلك من المقالات التي تقولها الملاحدة المتفلسفة المنتمون إلى الاسلام في الظاهر من متشيع ومتصوف كابن سبعين وابن عربى وأصحابه .

ولهم من هذا الجنس ما يطول حكايته مما يدل عل أنهم من أجهل الناس بالمعقول والمنقول ولم يكنهم جهلهم بما جاءت به النبوات حتى صموا إلى ذلك الجهل بأخبار العالم وأيام الناس والجهل بالعقليات ، فإن أفلاطن

---

(١) هكذا . واصواب « من حبه » .

أستاذ أرسطو كان قبل المسيح بأقل من أربعمائة سنة وذلك بعد موسى بمدة طويلة تزيد (على ألف ومائتي سنة) فكيف يتعلم منه؟

### إبطال القول بحياة الخضر

وقولهم « إن الخضر هو أرسطو » من أظهر الكذب البارد. والخضر على الصواب مات قبل ذلك بزمان طويل والذين يقولون إنه حي - كبعض العباد وبعض العامة وكثير من اليهود والنصارى - (١٦٩ ض) غالطون في ذلك غلطا لا ريب فيه .

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

وهذا مما علمناه في وقائع كثيرة ، حتى في مكان الذي كتبت فيه هذا عند الربوة بدمشق ، رأى شخص بين الجباين صورة رجل قد سد ما بين الجباين وبلغ رأسه رأس الجبل وقال « أنا الخضر » وأنا « نقيب الأولياء » وقال للرجل الرائي « أنت رجل صالح وأنت ولي لله » ومد يده إلى فأس كان الرجل نسيه في مكان وهو ذاهب إليه فناوله إياه وكان بينه وبين ذلك المكان نحو ميل ، ومثل هذه الحكاية كثير .

عمل كتابة  
المصنف هذا  
الكتاب

وكل من قال إنه رأى الخضر وهو صادق إما أن يتخيل له في نفسه أنه رآه ويظن ما في نفسه كان في الخارج كما يقع لكثير من أرباب الرياضيات . وإما أن يكون جنيا يتصور له بصورة إنسان ليضله ، وهذا كثير جدا

الرائي لا يخاف  
من ثلاثة أقسام

(١) بياض بالأصل قال مصحح نسخة دائرة المعارف العلمية : لعله كان يريد أن يكتب « تزيد على ألف ومائتي سنة » ثم هال ذلك بأن موسى كان قبل المسيح بألف وستمائة سنة تقريبا .

قد عامنا منه ما يطول وصفه .

وإما أن يكون رأى إنسيا ظن أنه الخضر وهو غلط في ظنه ، فان قال له ذلك الجن أو الانس « 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 لم ينقل عن الصحابة  
رؤية الخضر  
الخضر ولا اجتمع به لأهم كانوا ( ١٧٠ ص ) أ كهل علما وإيماننا من غيرهم . فلم يكن يمكن الشيطان التلبس عليهم كما لبس على كثير من العباد . ولهذا كثير من الكفار - اليهود والنصارى - يأتينهم من يظنون أنه الخضر ويحضر في كنائسهم وربما حدثهم بأشياء وإنما هو شيطان جاء إليهم يضلمهم .

ولو كان الخضر حيا لوجب عليه أن يأتى إلى النبي صلى الله عليه وسلم  
كان الواجب على  
الخضر المنول أمام  
النبي لو كان حيا  
فيؤمن به ويجاهد معه كما أخذ الله الميثاق على الأنبياء وأتباعهم بقوله :  
« وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ أَيْمَانِكُمْ أَنْ تَقُولُوا مَعَهُ نَهْنَاهُ وَتَحْتَسِبُ بِهِنَّ نِجْمٌ  
جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِمَّنْ لَمَّا مَعَكُمْ كَتُمُونَ يَدَيْهِمْ وَتَنْتَضِرُونَ »

والخضر قد أصاح السفينة لقوم من عرض الناس فكيف لا يكون بين  
محمد وأصحابه ؟

وهو إن كان نبينا أفضل منه وإن لم يكن نبيا فأبو بكر وعمر أفضل منه .  
وهذا مبسوط في موضعه .

(١) آل عمران ٣: ٨١

(٢) انظر ابن تيمية في « الفرقان بين الحق والباطل » ص ٥٥ ، ٥٨ وما بعدها ج١  
من مجموعة الرسائل الكبرى ج١ القاهرة سنة ١٩٦٦ م .  
وان كثير في « البداية والنهاية » ج ١ ص ٣٢٥ ط ، القاهرة سنة ١٣٥١

### حقيقة شخصيات أرسطو والألكندر وذى القرنين

وكلامنا هنا في ضلال هؤلاء المتفاسفة الذين يبنون ضلالهم بضلال غيرهم فيتعلمون بالكذب في المنقولات وبالجهل في المعقولات . كقولهم « إن أرسطو وزير ذى القرنين » - المذكور في القرآن - لأنهم سمعوا أنه كان وزير الألكندر وذو القرنين يقال له الألكندر وهذا من جهالهم فإن الألكندر الذى وزر له أرسطو هو ابن فيلبس المقدونى الذى يؤرخ له تاريخ الروم ، المعروف عند اليهود والنصارى .

الاسكندر  
وأرسطو كانا  
مشركين

وهو إما ذهب إلى أرض القدس ، لم يصل إلى السد عند من يعرف أخباره . وكان مشركا بعبد الأصنام . وكذلك أرسطو وقومه كانوا (١٧١ص) مشركين يعبدون الأصنام .

كان ذو القرنين  
موحدا  
وذو القرنين كان موحداً مؤمناً بالله وكان متقدما على هذا ومن يسميه (الاسكندر) يقول . هو الإسكندر بن دارا (١) .

ولهذا كان هؤلاء المتفاسفة إنما راجوا على أبعاد الناس عن العقل والدين كالقرامطة والباطنية الذين ركبوا مذهبهم من فاسفة اليونان ودين المجوس وأظهروا الرفص ، وكجهاال المتصوفة وأهل الكلام . وإنما ينفقون في دولة جاهلية بعيدة عن العلم والإيمان إما كفارا وإما مناققين كما نفق منهم من نفق على المناققين للملاحدة ثم نفق على المشركين الترك . وكذلك إنما ينفقون دائما على أعداء الله ورسوله من الكفار والمناققين .

رواج التفلسفة  
على الكفار  
والمناققين

(١) تذكر كتب التاريخ في نسب الإسكندر أنه ابن فيلبس المقدونى . ولكن هناك بعض الآراء التى تنسبه إلى دارا . وتحكى بعض القصص حول هذا النسب انظر : بطرس البستاني ، دائرة المعارف العربية ج٣ ص ٥٤٧ ط بيروت .

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 يكنى 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 سقت لبيان مطلوب واحد إلا  
أن المطلوب منها بالذات ليس إلا واحدا .

قالوا : وربما حذف إحدى المقدمات إما للعلم بها أو لغرض فاسد . وسموا  
المركب [ ١٧٢ ص ] إلى « مفصول » و « موصول » كما تقدم .

فيقال : هذا اعتراف منكم بأن من الطالب ما يحتاج إلى مقدمات ومنها  
ما يكنى فيه مقدمة واحدة . ثم قلتم : إن ذلك الذى يحتاج إلى مقدمات هو فى معنى  
أقيسة متعددة . فيقال لكم .  
الذى لا بد منه  
هو مقدمة  
واحدة

إذا ادعيتم أن الذى لا بد منه إما هو قياس واحد يشتمل على مقدمتين  
وأن ما زاد على ذلك هو فى معنى أقيسة كل قياس لبيان مقدمة من المقدمات  
فقولوا : ( إن الذى منه هو مقدمة واحدة وأن ما زاد على تلك المقدمة  
من المقدمات فإنما هو لبيان تلك المقدمة ) .

وهذا أقرب إلى المعقول ؛ فإنه إذا لم يعلم ثبوت الصفة للموصوف —  
وهو ثبوت الحكم للمحكوم عليه وهو ثبوت الخبر للمبتدأ أو المحمول للموضوع  
— إلا بوسط بينهما هو « الدليل » فالذى 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 يذكر من إحدى المقدمتين لوضوحها أو للتفليط يوجد مثله في حذف الثالثة والرابعة .

ومن احتج على مسألة بمقدمة لا تكفي وحدها في بيان المطلوب أو مقدمتين إن لم تكف مقدمة طوب بأكثر

أو ثلاثة لا تكفي طوب بالتمام الذي يحصل به الكفاية .

وإذا ذكرت المقدمات منع منها ما يقبل المنع وعورض منها ما يقبل المعارضة حتى يتم الاستدلال كمن طلب منه الدليل على تحريم شراب خاص حين قال : « هذا حرام ، فقيل له : لم ؟ قال : « لأنه نبيذ مسكر » فهذه المقدمة كافية إن [ ١٧٣ ص ] كان المستمع ممن يعلم أن « كل مسكر حرام » إذا سلم له تلك المقدمة .

وإن منعه إياها وقال : « لا نسلم أن هذا مسكر » احتج إلى بيانها بخبره من يوثق بخبره أو بالتجربة في نظيرها .

وهذا قياس تمثيل وهو مفيد لليقين ؛ فإن الشراب الكثير إذا جرب بعضه وعلم أنه مسكر علم أن الباقي منه مسكر لأن حكم بعضه مثل بعض .

التحريات  
تحصل بقياس  
التمثيل

وكذلك سائر القضايا التجريبية كالعلم بأن الخبز يشبع والماء يروي ، وأمثال ذلك إنما مبناها على « قياس التمثيل » بل وكذلك سائر الحسيات التي علم أنها كلية إنما هو بواسطة « قياس التمثيل » .

وإن كان ممن ينازعه في « أن النبيذ المسكر حرام » احتج إلى مقدمتين « إلى إثبات أن هذا مسكر » وإلى « أن كل مسكر خمر » فيثبت الثانية



بأدلة متعددة بقول النبي صلى الله عليه وسلم : « كل مسكر خمر » و « كل شراب أسكر فهو حرام » وبأنه سئل عن شراب يصنع من العسل يقال له « البتع » وشراب يصنع من الذرة يقال له (الزر) وكان قد أتى جوامع الكتم فقال : ( كل مسكر حرام ) وهذه الأحاديث في الصحيح وعي وأضعافها معروفة عن النبي صلى الله عليه وسلم تدل على أنه حرم كل شراب أسكر .  
فان قال : ( أنا أعلم أنه خمر لكن لا أسلم أن الخمر حرام ) أو ( لا أسلم أنه حرام مطلقاً ) أثبت هذه المقدمة الثالثة . وهلم جرا .

## مزید البیان أن المقدمة الواحدة قد تكفي

ومما يبين لك أن المقدمة الواحدة قد تكفي في حصول المطلوب أن  
(الدليل) هو ما يستلزم الحكم المدلول عاياه كما تقدم بيازه .

ولما كان الحد الأول مستلزماً للأوسط [ ١٧٤ ص ] والأوسط للثالث  
ثبت أن الأول مستلزم للثالث فإن للزوم الملزوم ملازم للارم لازم  
فالحكم لازم من لوازم الدليل لكن لم يعرف لزومه إياه إلا بوسط بينهما ،  
والوسط ما يقرب بقولك (لأنه )

وهذا مما ذكره المنطقيون ، ابن سينا وغيره ذكروا الصفات اللازمة  
للعوصوف وأن منها ما يكون بين الزوم وردوا بذلك على من فرق من أصحابهم  
بين (الذاتي) و (اللازم) للماهية ، بأن اللازم ما افتقر إلى (وسط) بخلاف  
(الذاتي) . فقالوا له كثير من الصفات اللازمة لا تفتقر إلى (وسط) وهي  
البينة للزوم . و (الوسط) عند هؤلاء هو (الدليل) .

وأما ما ظننه بعض الناس أن «الوسط» هو ما يكون متوسطاً في نفس  
الأمر بين اللازم القريب واللازم البعيد فهذا خطأ (١) ومع هذا يتبين  
حصول المراد على التقديرين فنقول : إذا كانت اللوازم منها ، ملازومه للملزوم  
بين بنفسه لا يحتاج إلى (دليل) يتوسط بينهما فهذا نفس تصوره وتصور  
الملزوم يكفي في العلم بثبوته له وإذا كان بينهما (وسط) فذاك الوسط إذا كان  
لزومه للملزوم الأول ولزوم الثاني له بينما لم يفتقر إلى وسط ثان .

[ ١٧٥ ] وإن كان أحد الملزومين غير بين بنفسه احتاج إلى (وسط) .

---

(١) ينظرس فيما تقدم حيث ذكر أن الرازي هو الذي قال به .

وإن لم يكن واحد منهما بديناً احتاج إلى ، وسطين ، وهذا الوسط هو حد  
تسكني فيه مقدمة واحدة .

فإذا طلب الدليل على تحريم النبيذ المسكر فقول : لأنه قد صح عن النبي  
صلى الله عليه وسلم أنه قال : « كل مسكر خمر ، أو « كل مسكر حرام » . فهذا  
« الوسط » - وهو قول النبي صلى الله عليه وسلم - لا يفتقر عند المؤمن لزوم  
تحريم المسكر له إلى « وسط » ولا يفتقر لزوم تحريم النبيذ المتنازع فيه لتحريم  
المسكر إلى « وسط » ، فإن كل أحد يعلم أنه إذا حرم كل مسكر حرم النبيذ  
المتنازع فيه وكل مؤمن يعلم أن النبي صلى الله عليه وسلم إذا حرم شيئاً حرم  
ولو قال : « الدليل على تحريمه أنه مسكر » فالخطاب إن كان يصرح أن  
ذلك مسكر والمسكر محرم سلم له التحريم ولكنه كان غافلاً عن كونه مسكراً  
أو جاهلاً بكونه مسكراً .

وكذلك إذا قال : « لأنه خمر » فإن أقر أنه خمر ثبت التحريم . وإذا أقر  
بعد إنكاره فقد يكون كان جاهلاً فعمل أو غافلاً فذكر فليس كل من علم شيئاً  
كان ذاكرة له .

الخلاف في أن العلم بالمقدمتين كاف في العلم بالنتيجة أم لا ؟

اعتراف  
ابن سينا  
الاحتياج  
إلى مقدمة  
ثالثة

، ولهذا تنازع هؤلاء المنطقيون في « العلم بالمقدمتين » هل هو كاف في العلم  
بالنتيجة أم لا بد من التفطن لأمر ثالث ؟ وهذا الثاني هو قول ابن سينا  
وغيره قالوا :

لأن الإنسان قد يكون عالماً بأن « البغلة لا تلد » ثم يفتل عن ذلك .  
ويرى بغلة منتفخة البطن فيقول : « أهذه حامل أم لا ؟ » فيقال له : « وأما  
( ٢٢٢ - الرد على المنطقيين )

تعلم أنها بئلة ؟ ، فيقول : ( ١٧٦ ص ) د بلى ، ويقال له : أما تعلم أن البئلة لا تلد ؟ ، فيقول : د بلى ، قال : فحيثما يتفطن لكونها لا تلد .

ونازعه الرازى وغيره وقالوا : هذا ضعيف ؛ لأن اندراج إحدى المقدمتين تحت الأخرى إن كان مغايراً للمقدمتين كان ذلك مقدمة أخرى لا بد فيها من الإنتاج ويكون الكلام في كيفية التيامها مع الأوليين كالسكلام في كيفية التيام الأوليين ، ويفضى ذلك إلى اعتبار ما لا نهاية له من المقدمات .

خلاف  
الرازى  
في ذلك

وإن لم يكن ذلك معلوماً مغايراً للمقدمتين استحال أن يكون شرطاً في الإنتاج لأن الشرط مغاير للشرط وهنا لا مغايرة فلا يكون شرطاً .

وأما حديث البئلة 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 (١) .

قلت : وحقيقة الأمر أن هذا النزاع لزمهم في ظنهم الحاجة إلى مقدمتين فقط . وليس الأمر كذلك بل المحتاج إليه هو ما به يعلم المطلوب سواء كانت مقدمة أو اثنتين أو ثلاثاً . والمغفول عنه ليس بمعلوم حال الغفلة فإذا تذكر صار معلوماً بالفعل .

المحتاج إليه  
هو ما به  
يعلم المطلوب

وهنا الدليل هو العلم بأن البئلة لا تحبل ، وهذه المقدمة كان ذاهلاً عنها فلم يكن عالماً بها العلم الذى تحصل به الدلالة ؛ فإن المغفول ( ١٧٧ ص ) عنه لا يدل حين ما يكون مغفولاً عنه بل إنما يدل حال كونه مذكوراً ، إذ هو بذلك ما يكون معلوماً علماً حاضراً .

(١) انظر : الرازى : محصل أفكار المتقدمين والتأخرين ص ٣٠ .

والرب تعالى مزه عن الغفلة والنسيان لأن ذلك يناقض حقيقة العلم كما أنه مزه عن السنة والنوم لأن ذلك يناقض كمال الحياة والقيومية فإن النوم أخو الموت ولهذا كان أهل الجنة لا ينامون كما لا يموتون وكانوا يلهمون بالنسبوح كما يلهم أحدنا النفس .

والمقصود هنا أن وجه الدليل العلم بلزوم المدلول له ، سواء سمى وجه الدليل العلم بلزوم المدلول له ، أو تفظاً ، أو غير ذلك .

ففي استحضار في ذهنه لزوم المدلول له علم أنه دال عليه . وهذا اللزوم إن كان بيناً له . وإلا فقد يحتاج في بيانه إلى مقدمة أو اثنتين أو ثلاثة أو أكثر .

والأوساط تتنوع بتنوع الناس . فليس ما كان وسطاً مستلزماً للحكم نوع الأوساط في حق هذا الذي يجب أن يكون وسطاً في حق الآخر بل قد يحصل له وسط آخر .

والوسط ، هو الدليل ، وهو الوساطة في العلم بين الملزوم واللازم وهما المحكوم والمحكوم عليه فإن الحكم لازم المحكوم عليه مادام حكماً له . والأوساط — التي هي الأدلة — ما يتنوع ويتعدد بحسب ما يفتحه الله للناس من الهداية كما إذا كان الوسط ، خبر صادق فقد يكون الخبر لهذا غير الخبر لهذا .

وإذا رأى الناس الهلال وثبت عند دار السلطان وتفرق الناس فأشاعوا ذلك في البلد فكل قوم يحصل لهم العلم غير المخبرين الذين أخبروا غيرهم .

( ١٧٨ ص ) والقرآن والسنة الذي يبلغه الناس عن الرسول بلغ كل قوم بوسائط غير وسائط غيرهم لا سيما في القرن الثاني والثالث . فهؤلاء لهم مقرئون ومعلمون وهؤلاء لهم مقرئون ومعلمون . وهؤلاء كلهم وسائط — وهم

الآواسط — بينهم وبين معرفة ما قاله الرسول وفعله وهم الذين دلوه على ذلك بإخبارهم وتعليمهم .

وكذلك المعلومات التي تنال بالعقل أو الحس إذا نبه عليها منه وأرشد إليها مرشد فذلك أيضاً مما يختلف ويتنوع . ونفس الوسائط العقلية تتنوع وتختلف .

وأما من جعل « الوسط » في اللوازم هو وسطاً (١) في نفس ثبوتها للوصوف فهذا باطل من وجوه كما قد بسط في موضعه (٢) وبتقدير صحته فالوسط الذهني أعم من الخارجي كما أن الدليل أعم من القلة فكل علة يمكن الاستدلال بها على المعلول وليس كل دليل يكون علة في نفس الأمر .

وكذلك ما كان متوسطاً في نفس الأمر أمكن جملة متوسطاً في الزمن فيكون دليلاً ولا ينعكس ؛ لأن الدليل هو ما كان مستلزماً للدلول فالعلة المستلزمة للمعلول يمكن الاستدلال بها . والوسط الذي يلزم الملزوم ويلزمه اللازم البعيد هو مستلزم لذلك اللازم فيمكن الاستدلال به .

فبين أنه على كل تقدير يمكن الاستدلال على المطلوب بمقدمة واحدة إذا لم يحتاج إلى غيرها .

وهو لا يمكن إلا بمقدمات (١٧٩ ص) فيحتاج إلى معرفتين وأن تخصيص الحاجة بـ٤٠ متين دون ما زاد وما نقص يحكم محض .

---

(١) هكذا والمصحح « هو وسط » .

(٢) انظر ما تقدم الوجه السادس من المقام الثاني .

لا يلتزم الاستدلال بمقدمتين فقط إلا أهل المنطق

ولهذا لا نجد في سائر طوائف العقلاء ومصنفى العالوم من يلتزم في استدلاله البيان بمقدمتين لا أكثر ولا أقل ، ويجتهد في رد الزيادة إلى اثنتين وفي تكميل النقص بجمله مقدمتين إلا أهل منطق اليونان ومن سلك سبيلهم دون من كان باقياً على فطرته السليمة أو سلك مسلك غيرهم كالمهاجرين والأنصار والبايعين لهم بإحسان وسائر أئمة المسلمين وعلمائهم ونظارهم وسائر طوائف الملل .

وكذلك أهل النحو والطب والهندسة لا يدخل في هذا الباب إلا من أتبع في ذلك هؤلاء المنطقيين كما قلدهم في « الحدود » المركبة من « الجزر » و « الفصل » .

وما استفادوا بما تلقوه عنهم 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 الآداة على المقدمات ما يحتاجون إليه ولا يلتزمون في كل استدلال أن يذكروا مقدمتين كما يفعله من يسلك سبيل المنطقيين . بل كتب نظار المسلمين وخطابهم وسلوكهم في نظرهم لأنفسهم ومناظرتهم لغيرهم تعليماً وإرشاداً ومجادلة على ما ذكرت . وكذلك سائر أصناف العقلاء من أهل الملل وغيرهم إلا من سلك طريق هؤلاء .

وما زال نظار المسلمين يمينون ( ١٨٠ ص ) طريقة أهل المنطق وبينون  
حافيا من العى<sup>٣</sup> والاكفة وقصور العقل وعجز الطق ويدينون أنها إلى إفساد  
المنطق العقلى والألسانى أقرب منها إلى تقوم ذلك .

ولا يرضون أن يسلموها فى نظهم ومفاظتهم لاعم من يوالونه .  
ولاعم من يعادونه .



## الإمام الغزالي وعلم المنطق

وإنما كُر استعملها من زمن أبي حامد فإنه أدخل مقدمة من المنطق في أول كتابه و المستصفي ، وزعم أنه لا يثق بعمله إلا من عرف هذا المنطق .  
وصنف فيه و معيار العلم ، و محك النظر ، .

الغزالي أول  
من أدخل  
المنطق  
في أصول  
الفقه

وصنف كتاباً سماه و القسطاس المستقيم ، ذكر فيه خمس موازين —  
الضروب الثلاثة الخليات 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 النعام .

مؤتمات  
الغزالي  
في المنطق

وصنف كتاباً في مقاصدهم و صنف كتاباً في تهاوتهم وبين كفرهم بسبب  
مسألة قدم العلم وإنكار العلم بالجزئيات وإنكار المعاد .

وبين في آخر كتبه أن طريقهم فاسدة لا توصل إلى يقين وذمها أكثر  
عاذم طريقة المتكلمين لكن بمد أن أودع و كتبه المصنوع بها على غير أهلها ،  
وغيرها من معاني كلامهم الباطل المخالف لدين المسلمين ما غير عبارته و هو عنه  
بعبارة المسلمين التي لم يريدوا بها ما أراد ، كما يأخذ لفظ و الملك ،  
و و الملكوت ، و و الجبروت ، .

تروج معاني  
الفلاسفة  
أولاً  
ثم ذم  
طريقهم  
آخرأ

وكان النبي صلى الله عليه وسلم ( ١٨١ ص ) يقول في ركوعه وسجوده  
و سبحان ذي الجبروت و الملكوت و الكبرياء و العظمة ، .

و و الجبروت ، و و الملكوت ، فتلوت الجبر و الملك كالرحموت و الرغبوت  
و الرهبوت فتلوت من الرحمة و الرغبة و الرهبة .

والعرب تقول « رهيبون خير من رحوم » ، أى أن ترهب خير من أن ترحم .

فالجهنم والمسكوت يتضمنان معاني أسماء الله تعالى وصفاته ما دل عليه معنى « الملك الجبار » . وأبو حامد يجعل عالم الملك « عالم الأجسام » وعالم المسكوت والجهنم « عالم النفس والعقل » . ومعلوم أن النبي صلى الله عليه وسلم والمسلمين يقصدوا بهذا اللفظ هذا .

بل ما يثبت المتفلسفة من « العقل » باطل عند المسلمين بل هو أعظم الكفر ؛ فإن « العقل الأول » عندهم مبدع كل ما سوى الله و « العقل العاشر » مبدع ما تحت ملك القمر . وهذا من أعظم الكفر عند المسلمين واليهود والنصارى .

جلان ما يثبه  
المتفلسفة من  
اصطلاحات

و « العقل » في لغة المسلمين مصدر عقل يعقل عقلا وهو أيضاً غريزة في الإنسان فهناك « العقل العاشر » من باب الأعراض لا من باب الجواهر القائمة بأنفسها وعند المتفلسفة مسماه من النوع الثاني .

و « الملائكة » التي أخبر بها الرسل ، وإن كان بعض من يريد الجمع بين النبوة والفلسفة يقول إنها « العقول » فهذا من أبطل الباطل ؛ فبين ما وصف الله به « الملائكة » في كتابه وبين « العقول » التي يثبتها هؤلاء من الفروق ما لا يخفى إلا على من أعمى الله بصيرته ، كما قد بسطنا ذلك في موضعه (١) .

والحديث الذي يروى « أول ما خلق الله العقل » (١٨٣ ص) قال له أفبل

حديث العقل  
موضوع

١ أنظر : ابن تيمية : بنية المرتاض ٣٣ ط القاهرة سنة ١٣٢٢ هـ .

فأقبل ثم قال له أدبر فأدبر فقال : وعزتي ما خلقت خلقاً أكرم على منك فبك أخذ وبك أعطي وبك الثراب وبك العقاب ، هو حديث موضوع باتفاق أهل المعرفة بالحديث كما ذكر ذلك الدارقطني (١) وبين من وضعه . وكذلك ذكر وضعه أبو حاتم بن حبان (٢)

(١) هو علي بن عمر بن أحمد بن مهدي بن مسعود بن النعمان بن دينار البغدادي الدارقطني ( أبو الحسن ) محدث ، حافظ ، فقيه ، مقريء ، اخباري ، لغوي .

ولد في ذي القعدة سنة ٣٠٦ هـ وفي تاريخ بغداد سنة ٣٠٥ هـ .  
سمع من أبي القاسم البغوي وخلق كثير ببغداد والكوفة والبصرة  
وواسط ورحل في كهولته الى الشام ومصر وتوفي ببغداد لثمان خلون من  
ذي القعدة سنة ٣٨٥ هـ ودفن قريبا من معروف الكرخي .  
من تصانيفه : المختلف والمؤلف في أسماء الرجال — غريب اللغة —  
كتاب القراءات — كتاب السنن — المعرفة بمذاهب الفقهاء .

راجع : الخطيب البغدادي . تاريخ بغداد ج ١ ص ٣٤ — ٤٠ .  
ابن خلكان . وفيات الأعيان ج ١ ص ١٧٤ — ١٨١  
ابن كثير . البداية ج ١١ ص ٣١٧ — ٣١٨  
السبكي . طبقات الشافعية ج ٢ ص ٣١٠ — ٣١٢  
الذهبي . تذكرة الحفاظ ج ٣ ص ١٨٦ — ١٩٠

(٢) هو محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن معبد التميمي  
البسبي الشافعي ( أبو حاتم ) محدث ، حافظ ، مؤرخ ، فقيه ، لغوي ،  
واعظ ، مشارك في الطب والنجوم وغيرها .

ولد في بستان من بلاد سجستان سنة بضعة وسبعين ومائتين ،  
وسمع خلائق بخراسان والعراق والحجاز والشام ومصر والجزيرة  
وغیرها ، وفقه الناس بسمرقند وولى قضاءها وقدم نيسابور ، ثم خرج  
الى وطنه سجستان وتوفي بمدينة بستان في ثوال سنة ٣٥٤ هـ .  
من تصانيفه : الثقات — معرفة القبلة — طبقات الاصبهانية —  
المسند الصحيح في الحديث — روضه العقلاء ونزهة الفضلاء .

راجع : السبكي . طبقات الشافعية ج ٢ ص ١٤١ — ١٤٣  
ابن كثير . البداية والنهاية ج ١١ ص ٢٥٩  
الذهبي . تذكرة الحفاظ ج ٢ ص ١٢٥ — ١٢٩  
ابن حجر . لسان الميزان ج ٥ ص ١١٢ — ١١٥

والعقيل (١) وابن الجوزي (٢) - غيرهم .

ومع هذا فلننظره : « أول ما خلق الله العقل قال له و فدلوله 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 .

وأبو حامد يفرق بين عالم الحلي وعالم الأمر فيحمل « الأجسام ، عالم  
الخلق و النفوس ، و العقل ، عالم الأمر .

وهذا أيضاً ليس من دين المسلمين ، بل كل ما سوى الله مخلوق عند  
المسلمين ، والله تعالى خالي كل شيء .

فرق  
الفرق  
بين عالم  
الخلق وعالم  
الأمر

(١) هو محمد بن عمرو بن موسى بن حماد العقيلي الحجازي  
( أبو جعفر ) محدث ، حافظ روى عن أبي اسماعيل الترمذي وروى عنه  
أبو الحسن محمد بن نافع الخزازي وأبو بكر بن المقرئ . توفي بمكة في  
ربيع الأول سنة ٣٢٢ هـ .

من آثاره : الضعفاء ومن نسب إلى الكذب ووضع الحديث ومن  
على حديثه الوهم - الجرح والتعديل .

راجع : الذهبي . تذكره الحفاظ ج ٣ ص ٥٠ - ٥١  
ابن العماد . شذرات الذهب ج ٢ ص ٢٩٥ - ٢٩٦  
جاجي خليفه . كشف الظنون ص ٥٢٢  
اتبغدادى . هدية العارفين ج ٢ ص ٣٣

(٢) عبد الرحمن بن علي بن محمد بن علي بن عبيد الله بن حمادى  
ابن أحمد بن محمد بن جعفر القرشي النيمي البكري البغدادي الحنبلي  
المعروف بابن الجوزي ( جمال الدين أبو الفرج ) محدث ، حافظ ، مفسر ،  
عقيد ، واعظ ، أديب ، مؤرخ ، مشارك في أنواع أخرى من العلوم .  
ولد ببغداد سنة ٥١٠ تقريباً وتوفي بها سنة ٥٩٧ ودفن بباب حرب .  
من مؤلفاته : المغنى في علوم القرآن - تذكرة الأريب في اللغة -  
جامع المسائيد - المنتظم في تاريخ الامم - بسستان الواقفين ورياض  
المسامعين .

راجع : الذهبي . تذكره الحفاظ ج ٤ ص ١٣١  
السيوطي . طبقات المفسرين ص ١٧  
ابن العماد . شذرات الذهب ج ٤ ص ٣٢٩ - ٣٣١ .

الملائكة  
خلقت من  
مادة خلافاً  
لقول الفلاسفة

وإذا ادعوا أن القول ، التي أثبتوها هي و الملائكة ، في كلام الأنبياء  
فقد ثبت بالنص والإجماع أن الله خلق الملائكة ، بل خلقهم من مادة كما ثبت  
في صحيح مسلم عن عائشة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « خلق الله الملائكة  
من نور وخلق الجن من نار وخلق آدم مما وصف لكم » (١) .

فيثبت أن الملائكة مخلوقون من مادة موجودة قبلهم ، فأين هذا من قول  
من ينفي الخلق عنها ؟ ويقول إنها مبدعة لا مخلوقة أو يقول إنها قديمة أزلية  
لم تكن من مادة أصلاً .

وهذه الأمور مدسوسة في موضع آخر (٢) .

كان آخر  
حال النزاع  
التوبة

والمقصود هنا أن كتب (١٨٣ ص) أبي حامد وإن كان فيها كثير من  
كلامهم الباطل إما بعبارتهم أو بعبارة أخرى فهو في آخر أمره يباليغ في ذمهم  
ويبين أن طريقهم متضمنة من الجهل والكفر ما يوجب ذمها وفسادها أعظم  
من طريقة المتكلمين ومات وهو مشتغل « بالبخاري » و « مسلم » .

والمنطق الذي كان يقول فيه ما يقول ما حصل له مقصود ولا أزال عنه  
ما كان فيه من الشك والحيرة . بل كان متوقفاً حائراً فيما هو من أعظم المطالب  
العالية الإلهية . والمقاصد السامية الربانية ولم يفن عنه المنطق شيئاً .

ولكن بسبب ما وقع منه أثناء عمره وغير ذلك صار كثير من النظائر

---

(١) أخرجه مسلم في الزهد والرفائق ولفظه بصيغة المجهول : « خلقت للملائكة . . الخ  
(٢) انظر : « نفس المطلق » ص ٩٩ وما بعدها تحقيق محمد عبد الرزاق حمزة ،  
وسبيل الصنيع ط القاهرة سنة ١٩٥١ م .  
واظن : « توبة المرتاد » في الرد على المتلصقة والفراخلة والباطنية وهو للنموني  
(بالسبينية) ط القاهرة .  
واظن : بحث « حقيقة ملائكة الله » و « فنون » الفلاسفة في اللتام الراجح من هذا  
الكتاب .

يدخلون المنطق اليوناني في علومهم ، حتى صار من يسلك طريق هؤلاء من  
التأخرن يظن أنه لا طريق إلا هذا ، وأن ما ادعوه من « الحد » و « البرهان »  
هو أمر صحيح ومسلم عند العقلاء .

ولا يعلم أنه مازال العقلاء والفصلاء من المسلمين وغيرهم يعيبون ذلك  
ويطعنون فيه .

وقد صنف نظار المسلمين في ذلك مصنفات متعددة . وجمهور المسلمين  
يعيبونه عيباً بجملا يرويه من آثاره ولوازمه الدالة على ما في أهله مما يناقض  
العلم والإيمان ، ويفضي بهم الحال إلى أنواع من الجهل والكفر والضلال .  
والمقصود هنا أن ما يدعوه من توقف كل مطلوب نظري على مقدمتين  
لا أكثر ليس كذلك .

دعواهم إضمار إحدى المقدمتين في « قياس الضمير » ،

وهم يسمون القياس الذي حذف إحدى مقدمتين « قياس ( ١٨٤ ص )  
الضمير » .

ويقولون إنها قد تحذف إما للعلم بها وإما غلطاً أو تغليطاً .

« يقال : إذا كانت معلومة كانت كغيرها من المقدمات المألومة ، وحينئذ  
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 حذف : »

ومن تدبر هذا وجد الأمر كذلك :

### وجود الرُّكَّةِ والعي في كلام أهل المنطق

ولهذا لا يوجد في كلام البنائ أهل البيان الذين يقيمون البراهين والحجج اليقينية بأبن العبارات من استعمال المقدمتين في كلامهم ما يوجد في كلام أهل المنطق . بل من سلك طريقهم كان من المضيقين لطريق العلم عقولاً والسنة . ومعانيهم من جنس الناظرين ، تجد فيهما من الرُّكَّةِ والعي ما لا يرضاه عاقل .

وكان يعقوب بن إسحق الكندي فيلسوف الإسلام في وقته - أعى العيب على من أثبت فلاسفة لإسلام 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 ، « وأبواب هذه الإضافات .

ومن وحد 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 سلمه وأعرض عما تعلمه من المسلمين لكان عقله ولسانه يشبه عقولهم وألسنتهم .

### التباس أمر المنطق على طائفة لم يتصوروا حقائقه

وهم أكثر (١٨٥٠ ص) ما ينفقون على من لا يفهم ما يقولونه ويعظمهم بالجهل والوهم أو يفهم بعض ما يقولونه أو أكثره أو كله مع عدم تصوره في تلك الحال لحقيقة ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم وما يعرف بالعقول السليمة وما قاله سائر العقلاء مناقضاً لما قالوه . وهو إنما وصل إلى منتهى أمرهم بعد كلمة ومشقة واقترن بها حسن ظن فتورط من ضلّاهم فيما لا يعلمه إلا الله . ثم إن تداركه الله بعد ذلك - كما أصاب كثيراً من الفضلاء الذين

أحسنوا بهم الظن ابتداء ثم انكشف لهم من ضلالهم ما أوجب رجوعهم عنهم .  
وتبرأهم منهم بل وردتهم عليهم - وإلا بقي في الضلال .

وضلالهم في الإلهيات ظاهر لأكثر الناس ، ولهذا كفرهم فيما انظار المسلمين  
قاطبة . وإنما المنطق التبرؤ الأمر فيه على طائفة لم يتصوروا حقائقه ولوازمه  
ولم يعرفوا ما قال سائر العقلاء في تناقضهم فيه .

وانفق أن فيه أموراً ظاهرة مثل الشكل الأول ، ولا يعرفون أن ما فيه  
من الحق لا يحتاج لإلهم فيه ، بل طولوا فيه الطريق وسلكوا الوعر والضيق .  
ولم يهتدوا فيه إلى ما يفيد التحقيق .

الملك  
الأول  
فطرى

وليس المقصود في هذا المقام بيان ما أخطأوا في إثباته بل ما أخطأوا  
في نفيه ، حيث زعموا أن العلم النظري لا يحصل إلا ببرهانهم ، وهو من  
« القياس » .

تلازم « قياس الشمول » ، و « قياس التمثيل » ، وبيانه بالأمثلة

وعدوا أصناف الحجج ثلاثة : القياس ، والاستقراء ، والتمثيل . وزعموا  
أن التمثيل ، لا يفيد اليقين ، وإنما يفيد « القياس » ، الذى تدكرن مادته من  
( ١٨٦ ص ) القضايا التى ذكروها .

وقد بينا في غير هذا الموضع أن « قياس التمثيل » ، و « قياس الشمول »  
متلازمان ، وأن ما حصل بأحدهما من علم أو ظن حصل بالآخر مثله إذا كانت  
المادة واحدة .

والاعتبار بمادة العلم ، لا بصورة القضية ، بل إذا كانت المادة يقينية  
فسواء كانت صورتها في صورة « قياس التمثيل » ، أو صورة « قياس الشمول » ،  
فهي واحدة ، وسواء كانت صورة القياس اقترانياً أو استثنائياً ، بعبارتهم



أو بأى عبارة شئت ، لاسيما في العبارات التي هي خير من عباراتهم وأبين في العقل وأوجز في اللفظ فالمنفى واحد .

وحد هذا في أظهر الأمثلة إذا قلت : ، هذا إنسان وكل إنسان مخلوق أو حيوان أو حساس أو متحرك بالإرادة أو ناطق ، أو ما شئت من لوازم الإنسان ، .

دليل وحد  
على صور  
مختلفة

فإن شئت صورت الدليل على هذه الصيغة وإن شئت قلت : ، هو إنسان فهو مخلوق أو حساس أو حيوان أو متحرك كغيره من الناس ، لاشتراكهما في الإنسانية المستلزمة لهذه الصفات ، .

وإن شئت قلت : ، هذا إنسان ، والإنسانية مستلزمة لهذه الأحكام فهي لازمة له ،

وإن شئت قلت : ، إن كان إنساناً فهو متصف بهذه الصفات اللازمة للإنسان ، .

وإن شئت قلت : ، إما أن يتصف بهذه الصفات وإما أن لا يتصف والثاني باطل فتمين الأول لأن هذه لازمة للإنسان لا يتصور وجوده بدونها ، (١) .

---

(١) لقد بين ابن نيمية بهذه الأمثلة ما أراد اثباته من أن صور الأدلة جميعها إنما ترجع في الحقيقة إلى صورة واحدة وهي : استلزام الدليل للمحلول ، سواء في ذلك القياس الأرسطي بجميع صورته أو قياس التمثيل .

وبيان ذلك بالأمثلة أننا إذا قلنا :

هذا الإنسان وكل إنسان مخلوق أو حساس أو حيوان .

كانت النتيجة التي هي هذا مخلوق أو حساس أو حيوان بناء على

أن الإنسانية تستلزم ذلك .

وإذا قلنا :

هذا إنسان فهو مخلوق أو حساس أو حيوان لاشتراكهما في

و الاستقراء ، ليس استدلالاً بجزئى على كلى

و أما الاستقراء ، فإنما يكون يقينياً إذا كان استقراءً تاماً .

و حينئذ فنكون قد حكمت على القدر المشترك مما وجدته في جميع الأفراد

( ١٨٧ ص ) وهذا ليس استدلالاً بجزئى على كلى ولا بخاص على عام ، بل

استدلال بأحد المتلازمين على الآخر ، فإن وجد ذلك الحكم في كل فرد من أفراد الكلى العام يوجب أن يكون لازماً لذلك الكلى العام .

الاستقراء  
استدلال بأحد  
المتلازمين على  
الآخر

فقرههم : وإن هذا استدلال بخاص جزئى على عام كلى ، ليس بجزئى ،

وكيف ذلك والدليل لا بد أن يكون ملزماً للمدلول فإنه لو جاز وجود الدليل

مع عدم المدلول عليه ولم يكن المدلول لازماً له لم يكن إذا علمنا ثبوت ذلك

الدليل نعلم ثبوت المدلول معه ، إذا علمنا أنه تارة يكون معه وتارة لا يكون

الانسانية المستلزمة لهذه الصفات .

من ثم اتضح أن الحكم في التمثيل بناء على ما يستلزمه الوصف الجامع ، وأن الحكم في القياس الاقترانى بناء على ما يستلزمه الوصف الجامع ، فالمتقضى للحكم واحد .

وهكذا إذا قلنا :

أن كان هذا انساناً فهو مخلوق أو حساس أو حيوان لكنه انسان فهو مخلوق الى آخره يكون الحكم حينئذ ثابتاً لما تستلزمه الانسانية من تلك الأحكام .

وهكذا إذا قلنا :

أما أن يكون هذا انساناً أو غير انسان لكن التالى باطل فهو انسان .

فإن الحكم هنا بناء على نفس لوازم غير الانسان واثبات لازم الانسان فيكون انساناً .

والى هنا يتبين أن مدار الانتاج في قياس التمثيل والقياس الارسطى بكل صورته واحد عند التأمل .

هذه فإننا إذا علمنا ذلك ثم قلنا إنه معه دائماً ، كما قد جمعنا بين التقيض (١) وهذا الملزوم الذى نذكره هنا يحمل به الاستدلال بأى وجه حصل الزوم .

وكما كان اللزوم أقوى وأعم وأظهر كانت الدلالة أقوى وأتم وأظهر ، كالمخلوقات الدالة على الخالق سبحانه وتعالى : فإنه ما منها مخلوق إلا وهو ملزوم

---

(١) يرى ابن تيمية أن الاستقراء التام ليس من قبيل الاستدلال بالجزئى على الكلى أو بالخاص على العام ثم ، استبعد أن يكون من هذا القبيل . ودلل على هذا الاستبعاد بدليل لا يتلاقى مع ما استبعده إذ هو قد استبعد أن يكون استدلالاً بجزئى على كلى أو بخاص على عام .

والدليل الذى ساقه على استبعاده صورته على صورة أن يكون الدليل أعم والمدلول أخص من ثم نراه قد عكس القضية .  
إذ مقتضى أن يكون الاستدلال بالجزئى أو الأخص أن يكون الدليل أخص والمدلول أعم .

ولعل ابن تيمية طوى ما اراده من اللزوم بين المدلول والدال فى الاستقراء التام .

إذ هو فى الحقيقة استدلال بملزوم على لازم مساو .  
ثم دلل على أن الملزوم إلا وهو الدليل لا يكون أعم . إذ لو كان أعم لوجد من غير المدلول فى بعض الصور .  
والفرض أنه كلما وجد وجد المدلول . فلو كان أعم للزم الجمع بين التقيضين وهو أنه لا يوجد دائماً مع المدلول والفرض أنه يوجد دائماً مع المدلول .

ثم كان عليه بعد هذا أن يعلل لما استبعده صراحة . وهو أنه ليس استدلالاً بالجزئى على الكلى بل يقول : لو كان الأمر كذلك لوجد المدلول بدونها فى بعض الصور ضرورة انفراد العام عن بعض أفراده .  
والفرض أن الدليل والمدلول متلازمان . فلو كان من قبيل الاستدلال بالجزئى على الكلى يلزم التناقض ، وهو وجود المدلول بدون الدليل فى بعض الصور وعدم وجود المدلول مع الدليل دائماً فى جميع الصور وهذا تناقض .

لخالقه ، لا يمكن وجوده بدون وجود خالقه ، بل ولا بدون علمه وقدره  
ومشيئته وحكمته ورحمته . فكل علق دال على ذلك كله .

وإذا كان المدلول لازماً للدليل فعلوم أن اللازم إما أن يكون مساوياً  
للذوم ، وإما أن يكون أعم منه . فالدليل إما أن يكون مساوياً للحكم المدلول  
في العموم والخصوص ، وإما أن يكون أخص منه ، لا يكون الدليل أعم منه .

و القياس ، استدلال بكلّي على ثبوت كلّي آخر لجزئيات ذلك الكلّي

وإذا قالوا في « القياس » : « يستدل بالكلّي على الجزئي » ، فليس الجزئي  
هو الحكم المدلول عليه ، وإنما الجزئي هو الموصوف المخبر عنه ، محل الحكم .

فهذا قد يكون أخص ( ١٨٨ ص ) من الدليل وقد يكون مساوياً له  
بمخلاف الحكم الذي هو صفة هذا وحكمه الذي أخبر به عنه ؛ فإنه لا يكون إلا  
أعم من الدليل ، أو مساوياً له ؛ فإن ذلك هو المدلول اللازم للدليل ، والدليل  
هو لازم المخبر عنه الموصوف .

فإذا قيل : « النبيذ حرام لأنه خمر » ، « فكونه خمراً ، 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 تستدل « بالمسكر أو الخمر »  
الذي هو كلّي على نفس محل النزاع الذي هو أخص من الخمر — وهو النبيذ —  
فليس هو استدلالاً بذلك الكلّي على هذا الجزئي ، بل استدلت به على « تحريم  
هذا النبيذ » ، فلما كان « تحريم هذا النبيذ » ، « درجاً في « تحريم كل مسكر » ، قال  
من قال : « إنه » استدلالاً بالكلّي على الجزئي » . والمحقيق أن ما ثبت للكلّي  
فقد ثبت لكل واحد من جزئياته . و « التحريم » هو أعم من الخمر . وهو

ليس القياس  
استدلالاً بكلّي  
على جزئي

ثابت لها ، فهو ثابت لكل فرد فرد من جزئياتها . فهو استدلال بكل على  
ثبوت كل آخر لجزئيات ذلك الكل .

وذلك الدليل هو كالجزئ بالنسبة إلى ذلك الكل الذي هو الحكم ، وهو  
كل بالنسبة إلى تلك الجزئيات التي هي المحكوم عليها .

وهذا مما لا ينازعون فيه . فان الدليل هو الحد الأوسط ، وهو أعم  
من الأصغر ، أو مساو له ، و الأكبر ، أعم منه أو مساو له . و الأكبر ،  
هو الحكم ، والصفة ، والخبر ، وهو محمول النتيجة . و الأصغر ، هو المحكوم  
عليه ، الموصوف . المتبدأ . وهو موضوع النتيجة .

و قياس التمثيل ، هو اشتراك الجزئيين في علة الحكم .

وأما قولهم في التمثيل : ( ١٨٩ ص ) « إنه استدلال بجزئ على جزئ » ،  
فإن أطلق ذلك وقيل : إنه استدلال بمجرد الجزئ على جزئ ، فهو علط .  
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 تفضيلاً 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 فان ثبوت الملزوم يقتضى ثبوت اللازم فإذا قدرنا أنهما لم يشتركا في الملزوم . ولا فيها ، كان القياس باطلا قطعاً ، لأنه حينئذ تسكون 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 . فإنه يلزم من انتفاء الفارق اشتراكهما في الحكم .

وإذا كان قياس التمثيل ، إنما يكون تاماً إما بانتفاء الفارق ، وإما بإبداء جامع ، وهو كل يجمعها يستلزم الحكم . وكل منهما يمكن تصويره بصورة قياس الشمول ، وهو يتضمن لزوم الحكم للكل ، ولزوم الكل لجزئياته . وهذا حقيقة ( ١٩٠ ص ) وقياس الشمول ، فليس ذلك استدلالاً بمجرد ثبوته لجزئى على ثبوته لجزئى آخر .

القياس  
بانتفاء الفارق  
أو بإبداء  
الجامع

فأما إذا قيل : « بما (٢) يعلم أن المشترك مستلزم للحكم ؟ » قيل : بما تعلم القضية الكبرى في القياس . فبيان الحد الأوسط هو المشترك الجامع ، ولزوم الحد الأكبر له هو لزوم الحكم الجامع المشترك . كما قد تقدم التنبيه على هذا .

---

(١) ذكر الناشر تقياً عن ابن قيم الجوزية في تمثيله لقياس الشبه أنه مثل له بقوله تعالى إخباراً عن إخوة يوسف أنهم قالوا لما وجدوا الصواع في رحل أخيه « إن يفرق فقد سرق أخ له من قبل » .

قال ابن القيم : فلم يجمعوا بين الأصل والفرع بسلة ولا دليلها ، وإنما ألحقوا أحدهما بالآخر من غير دليل جامع سوى مجرد الشبه الجامع بينه وبين يوسف . وهو قياس فاسد .

(٢) هكذا بالأصل وصحته « بم » للاستغناء

وقد يستدل بجزئى على جزئى إذا كانا متلازمين ، أو كان أحدهما ملزوم الآخر من غير عكس . فإن كان اللزوم عن الذات كانت الدلالة على الذات . وإن كان فى صفة أو حكم كانت الدلالة على الصفة أو الحكم .

فقد تبين بعض ما فى حصرهم من الخلل . وأما تقسيمهم إلى الأنواع الثلاثة فكلها تعود إلى ما ذكره فى استلزام الدليل للدلول .

عود ، الإقترانى ، و ، الاستثنائى ، إلى معنى واحد

وما ذكره فى ، الإقترانى ، يمكن تصويره بصورة ، الاستثنائى ، ، وكذلك ، الاستثنائى ، يمكن تصويره بصورة ، الإقترانى ، فيعود الأمر إلى معنى واحد ، وهو مادة الدليل . والمادة لا تعلم من صور ، القياس ، بل من عرف المادة بحيث يعلم أن هذا مستلزم لهذا علم الدلالة ، سواء صورت بصورة ، القياس ، أو لم تصور ، وسواء عبر عنها بعباراتهم أو بغيرها ، بل العبارات التى صقّتها عقول المسلمين وألسنتهم خير من عباراتهم بكثير كثير .

و ، الإقترانى ، كله يعود إلى لزوم هذا لهذا ، وهذا لهذا ، كما ذكر . وهذا بعينه هو ، الاستثنائى ، المؤلف من ، المتصل ، و ، المنفصل ، .

الشرطى المتصل ، فإن ، الشرطى المتصل ، استدلال باللزوم بثبوت الملزوم الذى هو المقدم ، وهو الشرط ، على ثبوت اللازم الذى هو التالى ، ( ١٩١ ص ) وهو الجزاء ، أو بانتفاء اللازم وهو التالى ، الذى هو الجزاء ، تلى انتفاء الملزوم الذى هو المقدم ، وهو الشرط .

الشرطى المنفصل . وأما ، الشرطى المنفصل ، وهو الذى يسميه الأصوليون ، « السبب والتقسيم » وقد تسميه (١) أيضاً الجدليون ، « التقسيم والترديد » ، فمضمونه الاستدلال

(١) هكذا والاولى « وقد يسميه » .

بثبوت أحد النقيضين على انتفاء الآخر وبانتفائه على ثبوته أو الاستدلال  
بثبوت أحد الضدين على انتفاء الآخر . وأقسامه أربعة (١) . ولهذا كان

(٢) يعنى ابن تيمية أن أقسام القياس الشرطى الانفصالى المكون  
من المنفصلة الحقيقية والاستثنائية أربعة وذلك انه اما أن يكون استدلالا  
على نفى المقدم باتبات التالى او على نفى التالى باتبات المقدم او على  
اتبات المقدم بنفى التالى او نفى المقدم باتبات التالى . ضروره انه يكون  
مكونا من القضية المنفصلة المكونة من النقيضين او من الضدين المساويين  
فى المفهوم للنقيضين كقولنا : اما أن يكون العدد زوجا أو فردا لكنه زوج  
او لكنه ليس بزواج أو لكنه فرد أو لكنه ليس بفرد .

وقول ابن تيمية بعد ذلك : « أو الاستدلال بثبوت أحد الضدين على  
انتفاء الآخر » انها يكون هذا بالنسبة للقياس الانفصالى المكون من مانعة  
الجمع والاستثنائية وهو قسمان ، لانه اما أن يكون استدلالا على نفى  
المقدم بثبوت التالى أو استدلالا على نفى التالى بثبوت المقدم .

وتسد ترك ابن تيمية قسما ثالثا للقياس الاستثنائى الانفصالى  
وهو المكون من المنفصلة مانعة الخلو والاستثنائية فان مضمونه الاستدلال  
بنفى أحد الطرفين على ثبوت الآخر .

من ثم يكون للقياس الانفصالى المكون من مانعة الجمع والاستثنائية  
نتيجتان .

ويكون للقياس الاستثنائى الانفصالى المكون من مانعة الخلو  
والاستثنائية نتيجتان أيضا .

كما أن كل واحد منهما قسمان .

وقد ذكر ابن تيمية قسمين من صور القياس ونزك قسما ثالثا كما

بيننا .

تم أخذ فى بيان صور القياس بأقسامه الثلاثة مبينا . أن القياس  
الانفصالى الحقيقى أقسامه أربعة لاشتماله على المنفصلة الحقيقية المكونة  
من الشئ ونقيضه . وأن القياس الانفصالى المكون من مانعة الجمع  
أقسامه اثنان لاشتماله على مانعة الجمع المكونة من الشئ والأخص من  
نقيضه .

ولن القياس الانفصالى المكون من مانعة الخلو قسمان لاشتماله  
على مانعة الخلو المكونة من الشئ والأعم من نقيضه .



في « مانعة الجمع والحلو » ، الاستثناءات الأربعة : وهو أنه إن ثبت هذا انتفى  
تقيضه ، وكذلك الآخر : وإن انتفى هذا ثبت تقيضه ، وكذلك الآخر .

و « مانعة الجمع » الاستدلال بثبوت أحد الضدين على انقضاء الآخر ،  
والأمرا ممتان .

و « مانعة الحلو » ، فيها تناقض ولزوم ، والتقيضان لا يرتفعان ، فنعت الحلو  
منهما . ولكن جزاءها (١) وجود شيء وعدم آخر ، ليس هو وجود الشيء  
وعدمه . ووجود شيء وعدم آخر (٢) قد يكون أحدهما لازماً للآخر . وإن  
كانا لا يرتفعان ، لأن ارتفاعهما يقتضي ارتفاع وجود شيء وعدمه معا .

مدار الاستدلال على مادة العلم ، لا على صورة القياس

وبالجملة ما من شيء إلا وله لازم لا يوجد بدونه ، وله منساق مضاف  
لوجوده . فيستدل عليه بثبوت ملزومه ، وعلى انقضائه بانتفاء لازمه .

---

وقد تساهل ابن تيمية في التعبير حيث ذكر أن مانعة الجمع يستدل  
بها . مع أنها جزء دليل وليس مضمونها الاستدلال بل مضمونها الحكم  
بالعناد بين طرفيها من حيث الجمع .

وانما الاستدلال جاء بذكر المقدمة الأخرى وهي الاستثنائية التي  
مضمونها اثبات أحد طرفي مانعة الجمع اللازم منه نفي الطرف الآخر .

(١) أي نتیجتها . والأدق في التعمير بعد ذلك أن يقال « وجود شيء وعدم آخر » .

(٢) مصون قول ابن تيمية أن وجود شيء وعدم آخر قد يكون بينهما تلازم بحيث  
إذا وجد أحد الطرفين مدم الآخر قطعاً وحيث قد يكون الطرفان متنافيين من حيث الجمع  
والحلو معاً .

وقد لا يكون بينهما تلازم بأن يوجد الطرفان معاً وإن كان بينهما تناف من حيث الحلو  
مثال ذلك : إما أن يكون القىء غير أبيض وغير أسود فالتطرفين لا يتنافيان وقد  
يجتمعان في اللون الأحمر .

ويستدل على انتفائه بوجود منافييه ، ويستدل بانتفائه منافييه على وجوده .  
إذا انحصر الأمر فهما فلم يمكن عدمهما جميعاً ، كما لم يمكن وجودهما جميعاً .

وهذا الاستدلال يحصل من السلم بأحوال الشيء ، وملزومه ، ولوازمه .  
وإذا تصوره الفطرة عبرت عنه بأنواع من العبارات ، وصورته في أنواع من  
صور الأدلة لا يخصص شيء من ذلك بالصورة التي ذكروها في « القياس » ،  
فصلاً عما سموه « البرهان » . ( ١٩٢ ص ) فإن « البرهان » شرطوا له مادة  
معينة ، وهي « القضايا » التي ذكروها . وأخرجوا من « الأوليات » ، ما سموه  
« وهميات » ، وما سموه « مشهورات » ، و« حكم الفطرة » بهما — لا سيما بما سموه  
« وهميات » — أعظم من حكمها بكثير من « اليقينيات » التي جعلوها  
مواد « البرهان » .

وقد بسطت القول على هذا ، وبينت كلامهم في ذلك وتناقضهم ، وأن  
ما أخرجوه يخرج به ما ينال به أشرف العلوم من العلوم النظرية والعلوم  
العملية ، ولا يبقى بأيديهم إلا أمور مقدرة في الأذهان لا حقيقة لها في الأعيان  
ولولا أن هذا الموضوع لا يتسع لحكاية ألماظهم في هذا ، وما أوردته عليهم ،  
لذكرته . فقد ذكرت ذلك كله في مواضع من العلوم الكلية والإلهية ، فإنها  
هي المطلوبة (١) .

والكلام في المنطق إنما وقع لما زعموا أنه آلة قانونية تعصم مراعاتها

---

(١) لقد تحدث المؤلف، عن هذا بالتفصيل في كتابه « نض المطلق » ص ١٥٩ وما بعدها .  
القاهرة سنة ١٩٥١ .  
وذكر ذلك أيضاً في « الوجه التاسع » من وجوه الأدلة على « بطلان « القياس الشمولي »  
في المقام الرابع .

الذهن أن يزل في فكره . فاحتجنا أن ننظر في هذه الآلة هل هي كما قالوا ،  
أو ليس الأمر كذلك .

ترفيف القول بأن هذه علوم قد صقلنا الأذهان . . الخ

ومن شيوخهم من إذا بئس له من فساد أقوالهم ما يقين به ضلالهم ، وعجز  
عن دفع ذلك ، يقول : وهذه علوم قد صقلنا الأذهان أكثر من ألف سنة ،  
وقبلها الفضلاء . .

فقال له : عن هذا أجوبة .

أحدها : إنه ليس الأمر كذلك . فما زال العقلاء الذين هم أفضل من  
هؤلاء ينكرون عليهم ، ويدينون خطأهم وضلالهم .

فأما القدماء فالنزاع بينهم كثير معروف . وفي كتب أحبارهم ومقالاتهم  
من ذلك ما ليس هذا موضع ذكره .

وأما أيام الإسلام فإن كلام نزار المسلمين في بيان فساد (١٩٣ ص)  
ما أفسدوه من أصولهم المنطقية والإلهية ، بل والطبيعية ، بل والرياضية ،  
كثير ؛ قد صف فيه كل طائفة من طوائف نزار المسلمين حتى الراضية .

وأما شهادة سائر العلماء وطوائف أهل الإيمان بضلالهم وكفرهم ، فهذا  
البيان عام لا يدفعه إلا معاند ، والمؤمنون شهداء الله في الأرض . .

فإذا كان أعيان الأذكياء الفضلاء من الطوائف ، وسائر أهل العلم  
والإيمان ، معلنين بخطائهم وتضليلهم ، إما جملة وإما تفصيلا ، امتنع أن  
يكون العقلاء قاطبة تلقوا كلامهم بالقبول .

الوجه الثاني : إن هذا ليس بحجة فإن الدلائل التي كانت قبل أرسطو :

وتلقاها من قبله بالقبول طعن أرسطو في كثير منها ، وبين خطأهم .  
وابن سينا وأتباعه خالفوا القدماء في طائفة من أقوالهم المنطقية وغيرها ،  
وبينوا خطأهم . . وردُّ الفلاسفة بعضهم على بعض أكثر من رد كل طائفة  
بعضهم على بعض . وأبو البركات وأمثاله قد ردوا على أرسطو ما شاء الله ،  
لأنهم يقولون : إنما قصدنا الحق ليس قصدنا التعصب لقائل معين ،  
ولا لقول معين .

الثالث : إن دين عباد الأصنام أقدم من فلاسفتهم ، وقد دخل فيه من  
الطوائف أعظم من دخل في فلاسفتهم . وكذلك دين اليهود المبدل أقدم من  
فلسفة أرسطو ، ودين النصارى المبدل قريب من زمن أرسطو ، فإن أرسطو  
كان قبل المسيح بنحو ثلاثمائة سنة ، فإنه كان في زمن الاسكندر بن فيليبس  
الذي يؤرخ به تاريخ الروم الذي يستعمله اليهود والنصارى .

(١٩٤ ص) الرابع أن يقال : فهب أن الأمر كذلك ، فهذه العلوم  
عقلية محضة ليس فيها تعليل لقائل وإنما تعلم بمجرد العقل . فلا يجوز أن تصحح  
بالبطلان - بل ولا يتكلم فيها إلا بالمعقول المجرد .

فإذا دل المعقول للصریح على بطلان الباطل منها لم يجوزده . فإن أهلها  
لم يدعوا أنها مأخوذة عن تصديقه ، بل عن عقل محض . فيجب التحاكم  
إلى موجب العقل الصريح .

قياس و 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 . فقولوا : إن  
قياس التمثيل ، لا يفيد إلا الظن ، وإن المحكوم عليه فيه قد يكون جزئياً .

بمخلاف الاستقراء ، فإنه قد يفيد اليقين ، والمحكوم عليه لا يكون إلا كلياً .

قالوا : وذلك أن الاستقراء ، هو الحكم على كلي بما تحقق في جزئياته . الاستقراء فإن كان في جميع الجزئيات كان الاستقراء تاماً ، كالحكم على المتحرك بالجسمية ، لكونها محكوماً بها على جميع جزئيات المتحرك من الحيوان ، والجماد ، والنبات . والناقص ، كالحكم على الحيوان ، بأنه إذا أكل تمحرك فكذلك الأسفل عند المضع ، لوجود ذلك في أكثر جزئياته ولعله فيما لم يستقرأ على خلافه ، كالتمساح .

والأول ينتزع به في اليقينية ، بمخلاف الثاني ، وإن كان منتزعا به في الجدليات .

وأما قياس التمثيل ، فهو الحكم على شيء بما حكم به على غيره بناء على قياس التمثيل جامع مشترك بينهما ، كقولهم : العالم موجود ، فكان قديماً ، كالباري ، أو « هو جسم فكان محدثاً ، كالإنسان » .

وهو مشتمل على فرع ، وأصل ، وعلّة ، وحكم .

فالفرع ما هو مثل ( ١٩٥ ص ) : العالم ، في هذا المثال ، والأصل ما هو مثل : الباري ، أو : الإنسان ، والعلّة : الموجود ، أو : الجسم ، والحكم : القديم ، أو : المحدث .

قالوا : ويفارق الاستقراء ، من جهة أن المحكوم عليه فيه قد يكون جزئياً ، والمحكوم عليه في الاستقراء ، لا يكون إلا كلياً .

### إشكالات أوردتها نظار المسلمين على د قياس التمثيل ،

قالوا : وهو غير مفيد لليقين . فإنه ليس من ضرورة اشتراك أمرين  
فيهما اشتراكهما 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 العقلية  
— عند القائلين به — لا يخرج عن الطرد والعكس ، و « السبر والتقسيم » .  
أما « الطرد والعكس » ، فلا معنى له غير تلازم الحكم والعلة وجوداً وعدمًا .  
ولا بد في ذلك من « الاستقراء » ، ولا سبيل إلى دعواه في الفرع ، إذ هو غير  
المطلوب ، فيكون « الاستقراء » ناقصاً . لاسيما 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 له كالحكم  
علته ، وعند انتفائه فينتفي لنقصان العلة . وعند ذلك فلا يلزم من وجود  
المشترك في الفرع ثبوت الحكم لجواز تخلف باقي الأوصاف أو بعضها (١) .

كونه غير  
مفيد لليقين

الطرد والعكس  
فيه الاستقراء

(١) بيان ابن تجمية في أن دليل الطرد والعكس الذي استدل به  
نظار المسلمين على أنه مما يثبت عليه الوصف المشترك للحكم .  
قالوا ما مضمونه : أن الطرد والعكس لا يتحقق الا بتلازم الحكم  
مع الوصف وجوداً وعدمًا . وهذا لا سبيل إليه الا باستقراء كل ما وجد  
فيه الوصف وكل ما انتفى عنه الوصف .

وثبوت الحكم في الفرع لا يؤدي المقصود من الطرد والعكس إذ هو  
استقراء ناقص .

فوجود الوصف في الفرع ليس دليلاً على أنه علة الحكم الا اذا ثبت  
أنه كلما وجد هذا الوصف في محل وجد الحكم وكلما انتفى انتفى الحكم  
ولم يكن الامن كذلك فضلاً عن أنه يجوز أن تكون العلة في الأصل مركبة  
من القدر المشترك وغيره من الصفات .

وجبئذ اذا وجد الحكم في الأصل لوجود القدر المشترك يتحقق  
الحكم لتحقيق باقي الصفات مع القدر المشترك في الأصل .

وأما السبر والتقسيم ، فعامله يرجع إلى دعوى حصر أوصاف الأصل  
في جملة معينة . وإبطال كل ما عدا المستثنى وهو أيضاً غير يقيني ، لجواز أن  
يكون الحكم ثابتاً في الأصل لذات الأصل لا لخارج والالزام التام .

كون السبر  
والتقسيم غير  
يقيني

وإن ثبت لخارج فن الجائز أن يكون ( ١٩٦ ص ) لغير ما أبدى . وإن  
لم يطلع عليه مع البحث عنه ، وليس الأمر كذلك في العاديات فإنها لا تشك -  
مع سلامة البصر وارتفاع الموانع - في عدم دبح من زئبق ، ودجل من  
ذهب ، بين أيدينا ونحن لا نناهده .

وإن كان منحصراً فن الجائز أن يكون مملاً بالمجموع ، أو بالبعض الذي  
لا نحقق له في الفرع .

وثبت للحكم مع المشترك في مسورة مع تخلف غيره من الأوصاف  
المقارنة له في الأصل ما لا يوجب استقلاله بالتمليل ، لجواز أن يكون في تلك  
معللاً بعلة أخرى ، ولا امتناع فيه . وإن كان لا علة له سواء فجائز أن يكون  
علة لخصومه لا لعمومه . وإن عُدَّ أن ذلك الوصف يلزم لعموم ذاته الحكم  
فمع بعده يستغنى عن التمثيل (١)

---

وإذا انتفى القدر المشترك من الأصل انتفى الحكم لنقصان العلة .  
من ثم إذا وجد القدر المشترك في الفرع لا يثبت الحكم لنقصان العلة  
وعدم تحقق الصفات الأخرى التي كانت جزءاً من العلة في الأصل .  
فإن ثبت الحكم في الفرع فيجوز أن يكون لعلة أخرى غير القدر  
المشترك .

(٢) لقد بين ابن تيمية ما ذكره نظار المسلمين من عدم صلاحية  
الدليل الآخر على عليية الوصف إلا وهو « السبر والتقسيم » .  
ومضمون ما ذكره هو أن « السبر والتقسيم » عبارة عن حصر

قالوا : والفراصة البدنية هي عين التمثيل ، ، خير أن الجامع فيها بين الأصل والفرع دليل العلة ، لا لنفسها ، وهو المسمى في عرف الفقهاء بـ « قياس

الفراصة  
البدنية  
فيها قياس  
الدلالة

جميع أوصاف الأصل وطرح ما لا يصلح للعلية منها واستبقاء ما يصلح للعلية .

والسبر والتقسيم بهذا المعنى لا يفيد اليقين لجواز أن يكون الحكم ثابتا في الأصل لتلك الأوصاف ولخصوصية الأصل ، أو أن يكون الحكم ثابتا في الأصل لذات الأصل لا لتلك الأوصاف أي يجوز أن يكون الأصل شرطا في ثبوت الحكم ، أو أن تكون ذاته هي علة الحكم .

وان قدر أن العلة لخارج وليس للأصل مدخل في العلية فالحكم على الخارج بآئنه عله ان كانت عله خارجة عن ذلك الخارج فالكلام في ذلك الخارج كالكلام في الأول وهلم جرا ويتسلسل الأهر الى ما لا نهاية .

وان ثبت أن الخارج علة لذاته فمن الجائز أن تكون العلة غير ما أبداه الخارج من آئنه علة .

وهذا في العقليات جائز بخلاف العاديات ، فاننا لا نشك في عدم بحر من زئبق ونحن لا نشاهده . فقد قطعنا في العاديات بعدم وجود بحر من زئبق لكن في العقليات لا نستطيع أن نقطع بعدم وجود علة أخرى غير الخارج الذي أظهر آئنه علة ، اذ العقل يجوز ما قد تحيله العادة .

وان كان الخارج منحصرا في أوصاف معينة فمن الجائز أن تكون العلة عبارة عن مجموع تلك الأوصاف أو بعضها ، فان كان مجموع الأوصاف علة فوجود بعضها في الفرع لا يثبت الحكم لتقصص العلة وان كان بعض المجموع في الأصل علة فلا يخلو الحال اما أن يكون ذلك البعض قدرا مشتركا أو خاصا بالأصل ، فان كان الأول فوجوده في الفرع لا يدل على آئنه علة للحكم الذي قدر وجوده في الفرع لجواز أن يكون وجود الحكم في الفرع لعلة أخرى ، وان كان الثاني فالأمر ظاهر .

وان كان لا علة للحكم سوى القدر المشترك ، فمن الجائز أن تكون العلة لخصوص الأصل ، وليس علة للحكم مطلقا أي على العموم من غير اختصاص بمحل ، فوجود القدر المشترك في الفرع لا يلزم منه الحكم وان قدر أن الوصف علة للحكم مطلقا من غير اعتبار محل ويكون الحكم لازما للوصف — وهو مستبعد — فيستغنى والحالة هذه عن التمثيل ، اذ يكون المقام مقام الاستدلال على اللازم بالملزوم .



الدلالة . فإنها إستدلال بمول الة على ثبوتها ، ثم الاستدلال بثبوتها على معلولها الآخر . إذ مبناها على أن المزاج علة لخلق باطن ، وخلق ظاهر ، فيستدل بالخلق الظاهر على المزاج ، ثم بالمزاج على الخلق الباطن ، كاستدلال « عرض الأعلى ، على الشجاعة » ، بناء على كونهما معلولى مزاج واحد ، كما يوجد مثل ذلك فى (١) .

ثم إثبات العلة فى الأصل لابد فيها من « الدوران » أو « التقسيم » ، كما تقدم .

وإن قدير أن علة الحكمين فى الأصل (٢) واحدة فلا مانع من ثبوت أحدهما فى الفرع بغير علة الأصل ، وعند ذلك فلا يلزم الحكم الآخر .

هذا كلامهم على ما حرره لهم نظار الملمين الذين أوردوا على « قياس

---

(١) ساق نظار المسنمين دليلا آخر يفيد أن قياس التمثيل لا يفيد اليقين لأنه كالفراسه البدنية التى لا تفيد اليقين ، إذ من فخرس فى أنسان حسن الخلق انما استدل على ما تفخرسه فيه باعتدال مؤآجه بناء على أن الخلق الظاهر والخلق الباطن معلولى المزاج وهو بدوره دليل على خلق حسن الخلق الظاهر والباطن ، فآذا ما استدل بالمزاج على حسن الخلق الباطن فلأنه مع حسن الخلق الظاهر معلولان لشيء واحد وهو ما دل عليه المزاج وهو اعتداله .

(٢) هنا سقط تقديره : « والفرع » ، وانما حكنا بوجود سقط فى العبارة ، لأن الحكمين لا يكونان للأصل وحده لعدة واحدة ، وذلك لأن الحكمين إذا كان محلها واحدا لعدة واحدة للزم أن يكون للعدة الواحدة معلولين متفايرين وهذا باطل .

فوجب أن تكون العبارة هى « فى الأصل والفرع » يؤيد ذلك قوله بعد ذلك « فلا مانع من ثبوت أحدهما فى الفرع بغير علة الأصل .

التمثيل ■ هذه الإشكالات . وإلا فكلام أئمتهم في « قياس التمثيل » ، ليس فيه هذا التحرير الذي حرره لهم نظار المسلمين (١٩) .

رد المصنف لإشكالاتهم على « قياس التمثيل »

يقال : انه يقم ( 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 إعادة الدليل ، اليقين أو الظن ليس لسكونه على صورة أحدهما دون الآخر ، بل باعتبار تضمن أحدهما لما يفيد اليقين . فإن كان أحدهما اشتمل على أمر مستلزم للحكم بقينا حصل به اليقين ، وإن لم يشتمل إلا على ما يفيد الحكم ظنا لم يفد إلا الظن

والذي يسمى في أحدهما « حداً أوسط » ، هو في الآخر « الوصف المشترك » والقضية الكبرى المتضمنة لزوم الحد الأكبر للأوسط هو بيان تأثير الوصف المشترك بين الأصل والفرع . فما به يتبين صدق القضية الكبرى به يتبين أن الجامع المشترك مستلزم للحكم . فلزوم الأكبر للأوسط هو لزوم الحكم للمشارك .

---

(١) انظر الأمدى « الاحكام في اصول الاحكام » الجزء الرابع ص ٩

وما بعدها .

والغزالي « معيار العلم » ص ١٦٥ وما بعدها تحقيق دكتور

سليمان دنيا .

مثال تحريم  
النبيذ  
من القياسين

فإذا قلت : « النبيذ حرام قياساً على الخمر ، لأن الخمر إنما حُرمت لسكونها مسكرة ، وهذا الوصف موجود في النبيذ ، وكان بمنزلة قولك : « كل نبيذ مسكر ، وكل مسكر حرام » . فإلّا لحة 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 الضمري ، الموضوع في الكبرى .

فإذا قلت : « النبيذ حرام قياساً على خمر العنب ، لأن العلة في الأصل هو الإِسْكَار ، وهو موجود ( ١٩٨ ) في الفرع » ، فثبت التحريم لوجود علة . فإنما استدلت على محريم النبيذ ب « 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 تأمير الوصف المشترك لم يكن ذكر الأصل محتاجاً إليه .

إبداء الجامع  
والغاء  
الفارق

و « القياس » لا يخلو إما أن يكون ب « إبداء الجامع » أو ب « إلغاء الفارق » . ( ١ ) و « الجامع » إما العلة ، وإما دليلها . وأما القياس بإلغاء الفارق فهنا « إلغاء الفارق » هو « الحد الأوسط » .

فإذا قيل : « هذا مسا ، لهذا ، ومساوي المساوي مساو » ، كانت المساواة

( ١ ) قول ابن تيمية « أو بالغاء الفارق » ربما يفوهم منه أن الاستدلال على الحكم في الفرع بالوصف الجامع يغير الاستدلال عليه بالغاء الفارق ، والواقع أن الأمر ليس كذلك لأن الوصف الجامع إنما هو الغاء للفارق بين الأصل والفرع بالنسبة لترتيب الحكم فالاستدلال بقياس التمثيل بناء على وصف جامع بين الأصل والفرع كانه يدعى ضمناً أن لا فارق بين المقيس والمقيس عليه بالنسبة لترتيب الحكم إذا ما عدا القدر المشترك مهتر لا صلة له بالحكم .

هي الحد الأوسط ، وإلغاء الفارق عبارة عن « المساواة » ، فإذا قيل : « لا فرق بين الفرع والأصل إلا كذا » ، وهو مهمل ، ، بمنزلة قولك : « هذا مساوٍ لهذا » ، وحكم المساوي حكم مساويه . .

وأما قولهم : « كل ما يدل على أن ما به الاشتراك علة للحكم فظني » ، فيقال : لانصلح ، 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 عليةً أو ظنياً (١) . فإن الجامع المشترك في « التمثيل » هو الحد الأوسط ، ولزوم الحكم له هو لزوم الأكبر للأوسط ، ولزوم الأوسط للأصغر هو لزوم الجامع المشترك للأصغر ، وهو ثبوت العلة في الفرع .

قولهم كل ما يدل على أن ما به الاشتراك علة للحكم فظني

فإذا كان الوصف المشترك ، وهو المسمى بـ « الجامع » ، والعلة ، ، (١٩٩ ص) أو دليل العلة ، ، أو المناط ، ، أو ما كان من الأسماء ، إذا كان ذلك الوصف ثابتاً في الفرع ، لازماً له ، كان ذلك موجباً لصدق المقدمة الصغرى . وإذا كان الحكم ثابتاً للوصف ، لازماً له ، كان ذلك موجباً لصدق المقدمة الكبرى . وذكر الأصل ليتوصل به إلى إثبات إحدى المقدمتين .

فإن كان « القياس » ، بـ « إلغاء الفارق » ، فلا بد من الأصل المعين ، فإن المشترك هو المساواة بينها وتماثلها ، وهو إلغاء الفارق ، وهو الحد الأوسط . وإن كان « القياس » ، بـ « إبداء العلة » ، فقد يستغنى عن ذكر الأصل إذا كان

(١) أي يقينياً .

الاستدلال على عليّة الوصف لا يفتر إلى (١). وأما إذا احتاج إثبات عليّة الوصف إليه فيذكر الاصل ، لانه تمام ما يدل على عليّة المشترك ، وهو الحد الأكبر .

المواد  
اليقينية  
تحميد اليقين  
في القياسين

وهؤلاء الذين فرقوا بين « قياس التمثيل » و « قياس الشمول » ، أخذوا يظهر كون أحدهما ظنياً في مواد معينة . وتلك المواد التي لا تفيد إلا الظن في « قياس التمثيل » ، لا تفيد إلا الظن في « قياس الشمول » . وإلا فإذا أخذوه فيما يُستنادُ به اليقين من « قياس الشمول » أفاد اليقين في « قياس التمثيل » ، أيضاً ، وكان ظهور اليقين به هناك أتم .

مثال إثبات  
الجسمية  
الإنسان  
من القياسين

فإذا قيل في « قياس الشمول » ، « كل إنسان حيوان ، وكل حيوان جسم » ، فكل إنسان جسم ، « كان « الحيوان » هو الحد الاوسط . وهو المشترك في « قياس التمثيل » ، بأن يقال : « الإنسان جسم قياساً على الفرس وغيره من الحيوانات » ، فإن كون تلك الحيوانات حيواناً هو من لازم لكونها أجساماً ، سواء كان علة أو دليل العلة ، والحيوانية ( ٢٠٠ ص ) موجودة في الإنسان فيكون جسماً .

وإذا نُزِع في « عليّة الحكم » في الاصل ، فقيل له : لا نسلم أن الحيوانية تسلزم الجسمية » ( كان هذا نزاعاً في قوله : « كل حيوان جسم » . وذلك أن

---

(١) أبان ابن نيمية هنا عن وجهة نظره في عطف « الغاء الفارق » على « ابداء الجامع » وأن ذكر الوصف الجامع قد يستغنى فيه عن ذكر الاصل إذا ثبتت عليّته للحكم وهذا بخلاف الغاء الفارق ، إذ لا بد من ذكر الاصل فيه .

من ثم يكون العطف من قبيل عطف الخاص على العام .  
وما ذكرناه تعليقا فيما تقدم يدل على أن الوصف الجامع إذا ما ذكر الاصل كان هو الغاء للفارق .

المشترك بين الاصل والفرع إذا سمي «علة» ، فإنما يراد به «ما يستلزم الحكم» ،  
سواء كان هو «العلة الموجبة لوجوده في الخارج» ، أو كان «مستلزما لذلك» ،  
ومن الناس من يسمى الأول «قياس علة» ، والثاني «قياس دلالة» .

ومن الناس من يسمى الجميع «علة» ، لاسيما من يقول : إن «العلة» إنما  
يراد بها «المعرف» ، وهو الامارة ، والسلامة ، والدليل ؛ لا يراد بها  
«الباعث» ، و«الداعي» .

الخلاص  
في معنى  
العلة

ومن قال : أنه قد يراد بها «الداعي» ، وهو «الباعث» - وهذا قول  
أئمة الفقهاء وجمهور المسلمين - فإنه يقول ذلك في علة الافعال . وأما غير  
الافعال فقد تفسر «العلة» فيها ب«الوصف المستلزم» ، كما استلزام الإنسانية  
ل«الحيوانية» ، والحيوانية ل«الاجسمية» ، وإن لم يكن أحد الوصفين هو  
المؤثر في الآخر .

على أنا قد بينا في غير هذا الموضع (١) أن ما به يعلم «كون الحيوان جسماً»  
به يعلم أن «الإنسان جسم» ، حيث بينا أن «قياس الشمول» الذي يذكرونه  
قليل الفائدة أرى عندهما ، وأن ما به يعلم صدق الكبرى في المقليات به يعلم صدق  
أفرادها التي منها الضمري . بل وبذلك يعلم صدق النتيجة ، كما في قول القائل :  
«الكل أعظم من الجزء» ، و«الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية» ،  
«والضدان لا يجتمعان» ، و«القيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان» .

[١] لقد تحدث المؤلف عن هذا بإفاضة تحت عنوان «جسolan دعوام : لا بد في

«البهان» من قضية كلية في المقام الثالث .

## حقيقة توحيد الفلاسفة

وهذا كقولهم : « الواحد لا يصدر عنه إلا واحد » . فإنه إن ثبت لهم أن الرب تعالى بمعنى « الواحد » الذي يدعونه ، وهو أنه ليس له صفة ثبوتية أصلاً ، بل ( ٢٠١ ص ) هو مسلوب لكل أمر ثبوتي ، لا يوصف إلا بالسلب المحض ، أو بما لا يتضمن إلا السلب ، كالإضافة التي هي في معنى السلب وجعلوا إبداعه للعالم أمراً عديمياً لكونه ، إضافة ، عندهم . وجعلوا العلم ، والعالم ، والمعلوم ، والعشق ، والمأشوق ، والمشوق ، واللذة ، كل ذلك أموراً عدمية ، ليس فيها أمر ثبوتي . وأدعوا 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 الملتذ . والعشق واللذة هو نفس العلم ونفس القدرة . وعالم بنفسه هو علمه بالمعلومات . إلى أمثال ذلك مما يتضمنه قولهم الذي يسمونه « توحيد واجب الوجود » .

## « رد قولهم : « الواحد لا يصدر عنه إلا واحد »

فإن قدر ثبوت هذا المعنى الذى يسمونه « توحيداً » مع أن جماهير العقلاء من جميع الأمم إذا تصوروا ذلك علموا بضرورة العقل أن هذا قول باطل متناقض . فإن قدر ثبوته قبل حينئذ : « الواحد لا يصدر عنه إلا واحد » ، يقررونه بقولهم : « لانه لو صدر عنه اثنتان لكان مصدر « الألف » غير مصدر « الجيم » ، وكان المصدر مع هذا الصادر مخالفاً لهذا المصدر مع هذا الصادر ، فيكون فى 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 ، « والفعل » إضافة محضة إليه ، وهو عندكم لا يوصف بصفة ثبوتية ، بل لا يوصف إلا بما هو سلب ، ( ٢٠٢ ص ) 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 حدث ، ونحو ذلك ، لم تكن كثرة السلوب توجب أمراً ثبوتياً . والإبداع عندكم لا يوجب له وصفاً ثبوتياً ، فكثرة الإبداعات منه لا توجب له وصفاً ثبوتياً .

كثرة السلوب  
لا توجب  
أمراً ثبوتياً

هذا مع أنهم متناقضون فى جعلهم « الإبداع أمراً عديمياً — بل وفى قولهم هو إضافة — و « الإضافة » أمراً عديمياً . قد قرروا فى العلم الأعلى عندهم القاسم « الوجود » ، ولواحقه أن « الوجود » ينقسم إلى « جوهر » ، و « عرض » ، ومن الإعراض « أن يفعل » ، ومنها « الإضافة » ، و « الإبداع » هو من مقولة

متناقضين  
جمل الإبداع  
أمراً عديمياً



« أن يفعل، وهو أمر وجودي . وإبداع البارئ أكل من كل إبداع ، فكيف يكون أكل أنواع ، أن يفعل ، عدمياً ؟ ثم هم جعلوا ، الإضافة ، جنساً غير « أن يفعل ، فإن ثبت هذا بطل إبداعه للعالم مجرد ، إضافة » .

وإن سلم أنه ، إضافة ، وإضافة ، عندهم من جملة الأجناس الوجودية .

وهذا وأمثاله مما بين فساد ما قالوه في الإلهيات من التعميل بما يطول وصفه .

ثم إذا سلم هذا ، وسلم أن ، الإضافة ، عدمية ، فكثرة العدميات له لا توجب تكثير أمور ثبوتية فيه مثل تكثير سائر السلوب ، فإذا قدر أنه أبداع كل شيء بلا واسطة ، لم يكن في هذا إلا كثرة أمور عدمية يتصف بها ، وتلك لا توجب كثرة في ذاته مثل سلب جميع المبدعات عنه .

المبدعات  
لا توجب  
كثرة في الذات  
وكذلك  
الصفات

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 ( ص ٢٠٣ ) إليه عندهم . وإذا لم يكن هذا لإثبات 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 ، والثنى . سلب ، أ ب ، عنه ليس هو ذلك مع سلب ، باء ، عنه .

وإذا قيل : كثرة السلوب لا توجب تعدد أمر ثبوتى له ، فيل : وكثرة الإضافات كذلك عندهم . ثم يقال : الإضافات إليه ، مثل كونه دالة ، ود مبدعاً ، ود خالقاً ، ود فاعلاً ، ونحو ذلك ، إما أن يوجب كون الفعل ، أمراً ثبوتياً يقوم به .

قوله لا يوجب  
كونه فاعلاً

وإما أن لا يوجب ذلك .

فإن كان الفعل ، أمراً ثبوتياً قام به ، بطول 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 ثبوتي .

وإذا كان كونه ، فاعلاً ، عندكم ليس وصفاً ثبوتياً فكونه ، قابلاً ، كذلك ، بطريق الأولى . وحيثئذ فلا يمتنع كون الشيء ، فاعلاً ، و قابلاً ، .

ومعلوم أن هذا التناقض لزمهم لكونهم جعلوا الأمور الوجودية عدماً ، كما جعلوا نفس الفعل والتأثير ليس إلا إضافة ، عامية .

جعلهم الأمور  
الوجودية  
عدماً

ثم ادعوا ذلك في أكل العائلين فعلاً وأحقهم بالوجود التام من سائر الموجودات . وإلا فهم قد قرروا في العلم الكلي أن ، الفعل ، و ، الانفصال ، أمران وجوديان ، وهما من الاعتراض الموجودة ، وهما مقولة ، أن يفعل ، و ، أن يفعل ، و ، أن يفعل ، هو ، الفعل ، و ، أن يفعل ، ( ٢٠٤ ص ) هو ، القبول ، . وأثبتوا في بعض الأفعال التليدية أنها أمور وجودية . وأن ، الفعل ، هناك وجودي ، ولكن نقضوا ما ذكروا هناك في العلم الإلهي .

وكان ما نفوه أحق بالإثبات مما أثبتوه ، إذ كانوا معرضين عن الله ، ومعرفة ، وعبادته جاهلين بما يجب له ويستحقه ، يعبدون المخلوقات ، ويعظمونها ويعرفون من كالمسا ما يتخذونها به آلهة لإشراكهم بالله ، ويتركون رب العالمين ، لا يعرفونه ، ولا يعبدونه ، ولا يعرفون ما يستحقه من السجود الذي به يجب أن يعبد بل الذي يعلم به أنه لا يستحق العبادة إلا هو .

يعدون  
المخلوقات  
ويقرون  
رب العالمين

وهذا كله مبسوط في مواضعه (١). وأرسطو وأصحابه القدماء لم يقبثوا له دفلا، ولا جعلوه مبدعا، لبعدهم عن معرفته. ولهذا كان في قولهم من الفساد ما يطول وصفه، ولكن ابن سينا وأتباعه لما جعلوه مبدعا، ظهر في كلامهم مثل هذا التناقض.

والمقصود هنا الكلام على المنطق، ومثلنا بهذا لأن هذا من أشرف المطالب الإلهية التي يختصون هم بإثباتها.

والمقصود أن نبين أنه لا فرق بين «القياس الشمولي» و«التشبيلي» إذا أعطى كل منها حقه.

ما أمكن إثباته «بقياس الشمول»، كان إثباته «بالتشبيلي»، أظهر

ثم إذا قدر أن ما ذكره يدلهم على أن «الواحد لا يصدر عنه إلا واحد»، إثبات كلمة  
الوحدة  
في طبيعيات  
هذا الطريق، ثم أثبت ذلك «بقياس التشبيلي»، 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 البسيط، كما أن الحار لا يصدر عنه إلا الحرارة، والبارد لا يصدر عنه إلا البرودة. وأمثلة ذلك مما يذكر في الطبيعيات.

ومن هنا ظفروا في الإلهيات «الواحد لا يصدر عنه إلا واحد»، لكن  
ثمة عن  
إثباتها في  
الالهيات  
(٢٠٥ ص) إذا أرادوا أن يثبتوا ذلك في الإلهيات «بقياس شمولي»، وقدر  
صحته، أمكن جعله «قياسا تشبيليا». وإن قدر أنهم عجزوا، إما مطلقا، وإما  
في رب العالمين، لكون الوحدة التي وصفوه بها «تعطيلًا» له في الحقيقة وثبنا

(١) أظهر بما تقدم الوجه الثالث من أدلة طيلان دعوات أن البرهان يفيد العلوم  
الكفالية.

لوجوده ، وعجزوا عنه (١) ولم يكن معهم إلا هذا ، القياس التمثيل ، .  
وإذا أثبتوه ، بالقياس التمثيل ، وأثبتوا فيه أن الحكم تعلق بالقدر المشترك ،  
فقد أفاد هذا ما أفاده ، قياس الشمول ، وزيادة .  
مثل أن يقولوا : « إن الواحد في مورد الإجماع إنما لم يصدر عنه إلا واحد  
لأنه بسيط » .

فلو صدر عنه اثنتان لكان مركبا ، فالبار البسيطة لا تصدر عنها  
إلا الحرارة .

ومضى قدر صدور الحر والبرد جميعاً لزم أن تكون مركبة ، .  
فهذا إن مضى لهم في « قياس التمثيل ، مضى لهم في « قياس الشمول ، وإن  
بطل هناك كان هناك (٢) أبطل .

وأما لإثباته « قياس الشمول ، دون « التمثيل ، فممتنع (٣) . فلا يمكن

---

(١) هكذا في الاصل . والصحيح فلم يكن معهم . أى أنهم لو قدر  
هجزهم عن أن يستدلوا على دعواهم أن الواحد لا يصدر عنه الا واحد  
بقياس الشمول فلا نخلء حالهم من أن يكونوا عاجزين عن الاستدلال على  
دعواهم سواء اكانت مطلقة أم مقيدة بالرب فلا طريق امامهم الا بالتمثيل .  
(٢) هكذا . والصحيح « هنا » اشارة الى قياس « الشمول » .  
(٣) إبان ابن تيمية أن اثبات « الواحد لا يصدر عنه الا واحد »  
بقياس الشمول دليل واضح على أن هذا الحكم أيضا بثبت بقياس التمثيل ،  
اذ لا يمكن بحال من الاحوال أن يثبت حكم من الاحكام في أى مادة من المواد  
بقياس الشمول ولا يثبت ذلك الحكم بقياس التمثيل .  
ضرورة أن ما جعل كبرى في قياس الشمول عبارة عن الحد الاوسط  
الذى هو الوصف الجامع في قياس التمثيل مستلزما للاكبر الذى هو الحكم  
الثابت بمقتضى الوصف الجامع .

أحداً (١) أن يثبت قضية كلية و بقياس شمول ، إلا وإثباتها و بالتمثيل ،  
أيسر وأظهر

وإن عجز عن اثباتها و بالتمثيل ، فجزءه عن اثباتها و بالشمول ،  
أقوى وأشد .

فإنهم إذا قالوا : و الحار لا يصدر عنه إلا الحار لأنه واحد ، والواحد  
لا يصدر عنه إلا واحد ، فإنه قد يقال لهم : ما تمنون و بالصدور ، ؟ أتمنون  
به و استقلاله بصدور الأثر عنه ، أو ، أن يكون سبباً في صدور الأثر بحيث  
إذا انضم إلى غيره حصل المؤثر التام ، ؟ .

فإن أردتم الأول ( ٢٠٦ ص ) لم نلم لكم أن في الوجود ما هو مؤثر تام ،  
ولا شيء مستقل بالفعل ، غير الله تعالى .

إبطال  
كلية الوحدة  
ليس في  
الوجود  
واحد يفعل  
وحده إلا  
الله

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 الشماع ، إذا قيل : و الشمس مستقلة به ، لم يسلم  
ذلك . فإنه مشروط بالجسم الذي ينعكس الشماع عليه ، ومشروط بعدم المانع ،  
كالسحاب ، والسقف .

وعلى هذا فليس في الوجود واحد يفعل وحده إلا الله وحده . قال تعالى :

وإذا كان الأمر كذلك فقياس الشمول مشتبه على الوصف الجامع ،  
والتمثيل إذ ذلك يكون باظهار نظير للفرع حكم عليه بمقتضى هذا الوصف  
الذي هو الوصف الجامع .

ووجود نظير للفرع مع الوصف الجامع أقوى وأظهر في بيان الحكم  
على الفرع من عدم وجوده .

(١) هكذا بالنصب والمقام يقتضى الرفع .

« وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ » ، (١)

قال مجاهد وغيره : تذكرون فتعلمون أن خالق الأزواج واحد .

امتناع  
التولد  
عن الله  
تعالى

قال تعالى : « إِنِّي يَكُونُ لَهُُ وِلْدٌ وَلَمْ يَكُنْ لَهُُ صَاحِبَةٌ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ » (٢) . فنفى التولد عنه لامتناع التولد من شيء واحد ، وأن التولد إنما يكون بين اثنين ، وهو سبحانه لا صاحبة له .

وأيضاً فإنه خلق كل شيء ، وخلق له لكل شيء . بماقضى أن يتولد عنه شيء . وهو بكل شيء عليم ، وعلمه بكل شيء يستلزم أن يكون فاعلاً بإرادته . فإن الشعور ، فالق بين الفاعل بالإرادة والفاعل بالطبع . فيمتنع مع كونه عالماً أن يكون كالأموال الطبيعية التي تتولد عنها الأشياء بلا شعور ، كالحر والبارد .

فلا يجوز إضافة الولد إليه (٣٠٧ ص) بوجه سبحانه ، قال تعالى :

« وَابْتَلُوا اللَّهَ مُشْرَكًا الْجِنَّ وَخَلَقْتَهُمْ وَحَرَّفُوا لَهُُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ سُبْحَانَهُُ وَتَعَالَى عَمَّا يُصِفُونَ » ، بديع السموات والأرض إني يَكُونُ لَهُُ وِلْدٌ وَلَمْ يَكُنْ لَهُُ صَاحِبَةٌ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ » (٣) .

والذين قالوا : « إن العقول والنفوس صدرت عنه ، خرقوا له بنين وبنات بغير علم . لكن أقوالهم أعظم فساداً في العقل وكفراً في الملل من قول أولئك العرب الذين خرقوا له بنين وبنات بغير علم ؛ فإن أولئك لم يكونوا يجعلون شيئاً من البنين والبنات مبدعة لكل ما سواه وهؤلاء يجعلون أحد البنين ، وهو العقل ، أبداع كل ما سواه ، ويجعلون العقل ، كالذكر ، والنفس ، كالأُنثى .

الفلسفة  
خرقوا لله  
بنين وبنات

(١) الذاريات ٥١ : ٤٩

(٢) الأنعام ٦ : ١٠١

(٣) الأنعام ٦ : ١٠٠ - ١١

وهذا ما صرحوا به. وكانت العرب تقر بأنه خلق السموات والأرض ،  
وأحدثها بعد أن لم تسكونا ، ولم يكونوا يقولون إنها قديمة أزلية معه ، لم تول معه .  
وهذا ببسوط في موضع آخر (١) .

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 الفرض أنه لو ثبت هذا  
وأمثاله « بقياس الشمول » لكان اثباته « بقياس التمثيل » أولى .

وأيضاً فهذا الحار الذي يفعل حرارة والبارد الذي يفعل برودة إنما يفعل  
ذلك مع عدم العلم ( ٢٠٨ ص ) والارادة ، بخلاف ما يفعل بعلم واختيار ،  
كالإنسان ، فإن هذا يفعل أفعالا متنوعة وتصدر عنه أمور مختلفة .

الفاعل  
بالاختيار  
أكل من  
الفاعل بالطبع

وهم يسلمون ذلك ويقولون : « إن الفاعل بالطبع يتحدد فعله ، والفاعل  
بالاختيار يتنوع فعله » . وإذا كان كذلك فمعلوم أن ما يفعل بالعلم والإرادة  
أكل مما يفعل بلا علم ولا إرادة ؛ فالإنسان أكل من الجماد .

وحينئذ فإن كان باب « القياس » صحيحاً فقياس الرب بما يفعل بعلم  
واختيار أولى من قياسه بما يفعل بلا علم ولا اختيار . فما بالهم شبهوا رب  
العالمين بالجمادات ونزهوه أن يشبهوه بالأحياء الناطقين :

وهذا الخذلان أصابهم في باب صفاته وأفعاله . فهم في باب الصفات يقولون :

شبهوا الرب  
بالجمادات

« إذا قلنا إنه حي ، عالم ، قادر ، مرید ، فقد شبهناه بالنفس الفلسفية

أو الإنسانية » .

(١) أنظر للمقام الثاني عند قوله شرك الفلاسفة أشنع من شرك أهل الجاهلية

فيقال لهم : إذا نفيتم عنه العلم والحياة والقدرة ، والإرادة فقد شبهتموه بالجمادات كالتراب ، والماء .

فإن كنتم إنما هرتم من « التشبيه » فالذى هربتم إليه شر بما هربتم منه .  
ثم إنكم تزعمون أن الفلسفة هي التشبه بالإله على قدر الطاقة ، وأن الفلك يشبهه به بحسب الإمكان .

الرب أحق  
بالصفات من  
مخلوقاته

فتجعلون مخلوقاته قادرة على التشبه به من بعض الوجوه .

فإن كان التشبه به منفضا عنه من كل وجه امتنع أن يكون مقدورا للمخلوقات .

وإن جاز أو وحب اثباته من بعض الوجوه كان هو أقدر عليه من مخلوقاته . فكان — إذا كان التشبه من بعض الوجوه — كذا — أن يخلق ما فيه من صفات الكمال ما يشبهه من بعض الوجوه أولى (ص ٢٠٩) من أن يقدر ذلك لمخلوق على أن يحدث لنفسه ما يصير به مشابها لها من بعض الوجوه ، سواء قيل إنه خالق أفعال المخلوقات أو لم يقل بذلك .

فإنه على الأول يكون هو الشائق لما فيه شبه له ، وحينئذ فيبطل 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 الواحد » لا يصح استدلالهم به في حق الله تعالى ، بأي قياس استدلوا .

وان قالوا : « ان الواحد من الوجه الواحد لا يصدر عنه الا واحد ، واذا صدر عنه اثنان فن وجهين » .



أو قالوا : « هذا معلوم بالضرورة فلا يحتاج إلى دليل ، فإنه لا بد بين المصدر والصادر من مناسبة ، ولو « الواحد لا يناسب اثنين » .

قبل لهم : « هذا يطرز قولكم في نفي الصفات فإن الرب قد صدر عنه مخلوقات كثيرة ، وإذا كان الواحد لا يصدر عنه من الوجه الواحد إلا الواحد امتنع أن تصدر هذه المخلوقات عن خالقها من وجه واحد .

فدل ذلك على أنه متصف بأمر متنوعة من صفات وأفعال متنوعة صدر عنه باعتبارها ما وجد من المخلوقات .

فكان أصل ضلالهم توهمهم إمكان صدور المخلوقات عما قدره من « الواحد » الذي لا يوجد إلا في الأذهان ، لا في الأعيان

واقدم أحسن بهض الفضلاء إذ قال : « الصغح أحسن من توحيد الفلاسفة ، بل قصر فيما قال .

وإذا قالوا : « هو واحد ليس له صفات وأفعال تقوم به ( ٢١٠ ص ) ، فلو صدر عنه أكثر من واحد لكان قد صدر عن الواحد من الوجه الواحد أكثر من واحد » .

قولهم أفند  
من قول  
التصاري

قبل لهم : « فذلك الأول إن كان واحداً من كل وجه لزم ألا 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 لوجوه التي في الصادر الأول أمور عدمية » .

فيل : فقد صدر عنه باعتبارها كثرة ، وإذا جاز هذا جاز أن تجعل الأمور الإضافية الكثيرة في الأول مبدأ الكثيرة .

فكيفها أدير قولهم تبين أنه أفسد من قول النصارى في التشليث .

وحقيقة قولهم الذى قرره ابن سينا وأمثاله أنه أى موجود فرض في الوجود كان أكل من رب العالمين .

حقيقة قولهم  
كل موجود  
أكل من  
الرب

وذلك أنه قرر أنه وجود مشروط بسلب جميع الأمور الثبوتية عنه . وهو معنى قولهم :

« هو الوجود المقيد بسلب جميع الماهيات » وقولهم :

« الوجود الذى 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 الوجود ، وأن ذلك الوجود عرض لتلك الماهية ، وإن كان لازماً لها » .

ولهذا قالوا : إن « واجب الوجود » وجوده لا يمرض لشيء من الماهيات ، لتلا يلزم « التركيب » و « التعليل » فيكون وجوداً مقيداً بأن لا يعرض لشيء من الماهيات .

فلا يجوز أن يكون له حقيقة (٢١١ ص) في نفسه غير الوجود المحض الذى لا يتقيد بأمر مثبتى .

فيقال له : فعلى هذا التقدير قد شارك جميع الموجودات في مسمى « الوجود » وأمتاز عنها بقيد عدى وهو سلب كل مثبت . وأمتاز به كل منها عنه بما يخصه من الحقيقة الموجودة .

الوجود  
أكل من  
العدم

ومعلوم أن الوجود أكل من العدم وهم يسلبون ذلك .

فإذا اشترك اثنان في الوجود ، وأمتاز أحدهما عن الآخر بأمر وجودى ،

والآخر لم يميز إلا بأمر عددي ، كان الممتاز بأمر وجودي أكمل من الممتاز بأمر عددي ؛ لأنه شارك هذا في الوجود المشترك ، وأمتاز عنه بالوجود المختص ، وذلك لم يميز منه إلا بعدم كل وجود خاص .

وسواء جعل الوجود المشترك د جنسا ، أو د عرضا عاما ، وجعل المميز بينهما د فصلا ، أو د خاصة ، فعلى كل تقدير يلزم أن يكون مالم يميز إلا بعدم دون ما يميز بوجود .

قولهم في  
غاية الفساد

وهم يقولون : إنما فررنا إلى هذا من د التركيب ،  
فيقال : إن كان د التركيب ، نقضا لكان ما فررتم إليه شرأ بما فررتم منه ؛  
فإن الذي فررتم إليه بوجبه ألا يكون له وجود في الخارج ، لأن الموجود  
الذي لا يختص بأمر ثبوتي لا يوجد إلا في الأعيان لا في الأعيان .  
وإذا قدر ثبوته في الخارج فكل موجود ممكن أكل منه .

فيلزم أن يكون كل مخلوق — ولو أنه ذرة أو بعوضة — أكل من  
رب العالمين ، رب الأرض والسموات .  
والقول المستلزم لهذا في غاية الفساد .

فالمحمد لله الذي هدانا لمعرفة الحق ( ٢١٢ ص ) وبيان ما التبس على هؤلاء  
الذين يدعون أنهم أكل الناس — وهم أجمل الناس برب العالمين .

واقه تعالى أخبر عن المشركين ما ذكره في سورة الشعراء من قوله :

حال من  
سوى المخلوق  
بالمخالق

وَأَزَلِمَتْ الْجَنَّةُ لِلشَّكَّانِ . وَبُرُزَّتْ الْجَنَّةُ لِلشَّانِ .  
وَقِيلَ لَهُمْ أَيُّ مَا كَذَّبْتُمْ نَعْبُدُونَ . مَنْ دُونَ اللَّهِ هَلْ  
الرَّدْعَى النَّاطِقِينَ ٤٦ — الرَّدْعَى النَّاطِقِينَ

أستاذ أرسطو كان قبل المسيح بأقل من أربعمائة سنة وذلك بعد موسى بمدة طويلة تزيد (على ألف ومائتي سنة) فكيف يتعلم منه؟

إبطال القول بحياة الخضر

وقولهم « إن الخضر هو أرسطو » من أظهر الكذب البارد. والخضر على الصواب مات قبل ذلك بزمان طويل والذين يقولون إنه حي - كبعض العباد وبعض العامة وكثير من اليهود والنصارى - (١٦٩ ض) غالطون في ذلك غلطا لا ريب فيه .

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

وهذا مما علمناه في وقائع كثيرة ، حتى في مكان الذي كتبت فيه هذا عند الربرة بدمشق ، رأى شخص بين الجبلين صورة رجل قد سد ما بين الجبلين وبلغ رأسه رأس الجبل وقال « أنا الخضر » وأنا « نقيب الأولياء » وقال للرجل الرائي « أنت رجل صالح وأنت ولي لله » ومد يده إلى فأس كان الرجل نسيه في مكان وهو ذاهب إليه فناوله إياه وكان بينه وبين ذلك المكان نحو ميل ، ومثل هذه الحكاية كثير .

عمل كتابة  
المصنف هذا  
الكتاب

وكل من قال إنه رأى الخضر وهو صادق إما أن يتخيل له في نفسه أنه رآه ويظن ما في نفسه كان في الخارج كما يقع لكثير من أرباب الرياضيات . وإما أن يكون جنيا يتصور له بصورة إنسان ليضله ، وهذا كثير جدا

الرأي لا يخفى  
من ثلاثة أقسام

(١) يياض بالأصل قال مصحح نسخة دائرة المعارف العلية : لعله كان يريد أن يكتب « تزيد على ألف ومائتي سنة » ثم هلل ذلك بأن موسى كان قبل المسيح بألف وستمئة سنة تقريبا .

قد علمنا منه ما يطول وصفه .

وإما أن يكون رأى إنسيا ظن أنه الخضر وهو غايط في طنه ، فإن قال له ذلك الجن أو الانس ، فإنه 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 لم ير لعل عن الصحابة رؤية الخضر  
الخضر ولا اجتمع به لأنهم كانوا ( ١٧٠ ص ) أكمل علما وإيمانا من غيرهم . فلم يكن يمكن الشيطان التلبس عليهم كما لبس على كثير من العباد . ولهذا كثير من الكفار - اليهود والنصارى - يأتهم من يظنون أنه الخضر ويحضر في كنائسهم وربما حدثهم بأشياء وإيما هو شيطان جاء إليهم يضلهم .

ولو كان الخضر حيا لوجب عليه أن يأتي إلى النبي صلى الله عليه وسلم كان الواجب على الخضر للقول أمام النبي لو كان حيا  
« وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ أَنْ تَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأَخَذَتِ الْعَذَابَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الرَّاغِبُونَ إِلَىٰ عَذَابِ اللَّهِ الَّذِي هُمْ فِيهِ مُسْتَقَرُونَ »  
جاءكم رسولٌ مصدقٌ بما مَعَكُمْ لتؤمننَّ به ولتنصرنَّ له »

والخضر قد أصلح السفينة لقوم من عرض الناس فكيف لا يكون بين محمد وأصحابه ؟

وهو إن كان نبينا أفضل منه وإن لم يكن نبيا فأبو بكر وعمر أفضل منه . وهذا مبسوط في موضعه .

(١) آل عمران ٨١:٣

(٢) انظر ابن تيمية في « الفرقان بين الحق والباطل » ص ٥٥ ، ٥٨ وما بعدها ج١ من مجموعة الرسائل الكبرى ج١ القاهرة سنة ١٩٦٦ م .  
وابن كثير في « البداية والنهاية » ج١ ص ٣٢٥ ط ، القاهرة سنة ١٣٥١

يَنْتَحِرُونَكُمْ أَوْ يَنْزِعُوا عَنْكُمْ أَلْسِنَتَهُمْ فِيهَا  
وَالنَّارُونَ . وَرُودُ إبليسَ الشَّيْطَانِ . فَأَدُوا لَهُمْ فِيهَا  
يَخْتَصِمُونَ . سَأَلَهُ إِنَّهُ كَمَا لَدَيْ خَلَاكٍ مُمِينٍ إِذْ لَسَوَّيْكُمْ  
رَبِّ الْعَالَمِينَ (١)

كل هذا لازم قولهم  
فهبذا حال من سوى المخلوق برب العالمين و فكيف حال من فضل كل مخلوق على رب العالمين ؟

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 ، ومشركي العرب وأمثالهم من المشركين الذين يعظمون الخالق أكثر من تعظيم هؤلاء المعطلين :

فإن كنت لاتدرى فتلك مصيبة . : وإن كنت تدرى فالمصيبة أعظم

## كون لفظ « التركيب » مجملا يطلق على معان

وما فرروا منه من « التركيب » قد تكلمنا عليه في غير هذا الموضع ،  
وبينا أن لفظ « التركيب » محمل يراد به تركيب الجسم من أجزاء كانت منفردة  
فاجتمعت « كتركيب » المسكنجين ، وغيره من الأدوية بل ومن الأطعمة ،  
والإشربة ، والملابس ، والمسكن ، من أجزائها التي كانت منفردة فألف بينها  
وركب بعضها مع بعض (٢١٣ ص) حتى صارت على الحال المركبة .

تركيب  
الجسم من  
أجزاء  
منفردة

وقد يراد « بالركب » ما لا يمزج فيه أحد الاليتين بالآخر ، كما يقال :  
« ركب الباب في موضعه » ، و « ركب المسار في الباب » .

التركيب  
من غير  
امتزاج

وهذا « التركيب » أخص من الأول ، وهو المشهور من الكلام . وقد  
قال تعالى : « فِي أَيِّ صُورَةٍ مَّا شَاءَ رَكَّبَكَ (١) » .  
ومعلوم أن عاقلا لا يقول إن الله تعالى « مركب » بهذا المعنى الأول ،  
ولا بالثاني .

وقد يقال : « المركب » على ما يمكن مفارقة بعض أجزائه لبعض ،  
كأخلاق الإنسان وأعضائه . فإنها ، وإن لم يعقل أنها كانت منفردة فاجتمعت ،  
بل خلقه الله من نطفته ، ثم من علقته ، ثم من مضغه .

للمركب ما يمكن  
تفريق بعض  
أجزائه عن  
بعض

ولكن يمكن تفريق بعض أعضائه عن بعض ، ويمقل أيضاً أنه إذا مات  
استحال ، فصار بعضه تراباً ، وبعضه هواء ، فتفرقت أعضاؤه وأخلاقه ،  
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 يقول جماهير العقلاء جعل هذا  
« تركيباً » ولا تسميته « مركباً » .

لا يسمى  
الواحد  
الموصوف  
بصفاته  
« مركباً »

فإذا قالوا : نحن نسميه « تركيباً » لأن فيه إثبات معان متعددة لذات  
واحدة ، ونحن نسمى ذلك « تركيباً » ونقيم الدليل العقلى على امتناعه .

ليس شيء  
مركباً من  
أجزاء عقلية

قيل : إذا كان الأمر كذلك فالنظر في المعاني المعقولة لا في الالفاظ  
( ٢١٤ ص ) السمنية .

ونحن لانوافقكم على جعل الإنسان « مركباً من الحيوانية والناطقة » ولا  
أن في الوجود شيئاً « مركباً » من أجزاء عقلية .

بل المركب من الأجزاء العقلية إنما يكون في الأذهان لا في الأعيان .

وكل ما في الوجود من « المركبات » فإنما هو « مركب » من أجزاء  
حسية ، موجودة في الخارج .

والناس قد تنازعوا في « الجسم » هل هو « مركب » من أجزاء حسية ،  
وهي الجواهر المفردة أو من أجزاء عقلية ، وهي المادة والصورة أولاً من  
هذا ولا من هذا على ثلاثة أقوال .

الصحيح أن  
الجسم  
لا تركيب فيه

والصحيح عندنا هو القول الثالث .

ثم يليه قول من جعله « مركباً من الأجزاء الحسية » :



وأفسد الثلاثة قول من جملة « مركبا من الأجزاء العقلية ، كما قد بدت  
في موضعه (١) .

وحيث أن قال إن الباري « جسم » ، وإن الجسم « مركب » من الأجزاء  
الحسية أو العقلية كان الاستدلال على بطلان هذا التركيب ، استدلالا مقبولا  
من يقوله ، فإن مطالبه صحيح .

لكن يبقى البطر هل يحسن هذا الاستدلال عليه أو لا يحسنه ؟

وأما من قال : إنه ليس « بمركب » ، لاهذا التركيب ، ولا هذا التركيب .

ولإنما أسميه « جنبا » أو « جوهر » ، 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 لافنيا ولا إثباتا .

والمقل إنما ينظر في المعاني (٢١٥ ص) لا في مجرد اللفظ .

فالنظر مع هذا إما في إثبات كون « الجسم » مركبا أحد التركيبين ، وهذا  
بمبحث عقلي معروف وإما في كون لفظ « الجسم » في اللغة لكل مركب ، وهذا  
مركب وهذا بمبحث لغوي له موضع آخر .

---

(١) أنظر « واقعته صحيح المتقول لصريح المقبول » ج ١ ص ١٥١ وما بعدها  
٢٣ ص ٢٥٦ ، ٢٦١ وما بعدها تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ، محمد حامد أنفق  
ط القاهرة سنة ١٩٥١ .

وهؤلاء ليس مقصودهم بنفى التركيب ، هذا المعنى فقط ، فإن هذا يوافقهم عليه كثير من مثبتة الصفات .

لكن مقصودهم أنه لا ينصف بصفة ثبوتية أصلا .

وأخذوا لفظ التركيب ، الذى وافقهم بعض أهل الكلام على نفي معناه ، وتوسعوا فيه حتى جعلوه أعم بما وافقهم عليه أولئك المتكلمون ، ونفوه ، وصاروا كالجهمية المحضة التى تنفى الأسماء والصفات ، أو تثبتها على وجه المجاز .

## دليل نفاة الصفات والرد عليه

والمقصود هنا أن نقول : قولهم « الموصوف بالحياة والعلم والقدرة مركب من هذا وهذا يقال لهم : سمو هذا « تركيباً ، أو « تجسماً ، أو ما شئتُم من الأسماء ، فما الدليل على نفي هذا عقلاً أو سمياً ؟

قالوا : الدليل على ذلك أن كل « مركب ، مفتقر إلى أجزائه ، وجزؤه غيره .

« فالمركب ، مفتقر إلى غيره والمفتقر إلى غيره ليس واجبا بنفسه .

فيقال : أجزاء هذا الدليل والفاظه التي تسمونها « حدوداً ، كلها ألفاظ مجملة تحتل حقاً وباطلاً .

واستعمال الألفاظ المجملة في « الحدود ، و « القياس ، من باب السفسطة .

فيقال لكم : قد عرف أن لفظ « المركب ، مجمل ، وأن المراد به هنا « ذات تقوم بها صفات ، ( ٢١٦ ص ) وحينئذ فالمراد « بالافتقار ، و تلازم الذات والصفات ، .

بمعنى أنه لا توجد الذات إلا مع وجود صفتها اللازمة لها .

ولا توجد الصفة إلا مع وجود الذات اللازمة لها .

ولو قدر أنه أريد « بالتركيب ، التركيب من الأجزاء الحسية أو العقلية مع تلازم الأجزاء ، فهنا معناه .

وإذا قيل : « كل مركب مفتقر إلى جزئه » ، إن عني به أنه مستلزم لجزئه  
وجودا لمجموع بدون جزئه  
ممتنع  
وأنه لا يوجد إلا بوجود جزئه فهذا صحيح ؛ فإن وجود المجموع بدون كل من  
أحاده ممتنع .

وإن أريد أنه يفترق إليه افتقار المفعول إلى فاعله ، والمعقول إلى علته  
الفاعلة ، أو القابلة أو الغائبة أو الضرورية فهذا باطل ؛ فإن الواحد من العشرة  
والجزء من الجلة لا يجوز أن يكون قاهلا ولا ضاهيا ، ولا محلا لغيره ولا هو  
الصورة .

ثم قولكم « وجزؤه غيره » ، يقال : لفظ « الغير » يراد به ما كان مبينا للشيء ،  
ما يطلق عليه لفظ الغير من المعاني  
وما يجوز مفارقه له وما ليس إياه .

فإن أردتم أن جزء المجموع ما هو مبين له فهذا باطل ؛ فإنه يمنع أن  
يكون مبينا له مع كونه جزءا منه فيمتنع أن يكون « غيرا » له  
بهذا الاعتبار .

وإن قلتم : يجوز أن يفارقه ، فهذا ليس عاما على الإطلاق ، بل يجوز في  
بعض الأفراد أن يفارق غيره من الأجزاء ويفارق المجموع الذي هو  
الهيئة الاجتماعية .

ولا ينزى ذلك في كل مجموع ؛ لا سيما على أصلهم ؛ فإن « الفاعل » ، عندهم  
« مركب » من أجزائه وصفاته ، ولا يجوز عندهم على أجزائه التفرق .

والمسلمون وجمهور العقلاء عندهم أن الله حي ، عليم ، قدير ولا يجوز أن  
كون صفات الله من لوازم ذاته  
يفارقه كونه حيا ، عالما ، قادرا ؛ بل لم يرل ولا يزال كذلك .

وكونه حيا ، طالما ، قادرا ، من لوازم ذاته ، وهي ملازمة لذاته ، لا يجوز عليه الافتراق بوجه من الوجوه . فامتنع أن تكون صفاته هذه ، أغياراً ، بهذا الاعتبار .

وإن فسر ، النيران ، بما ليس أحدهما هو الآخر ، أو بما (٢١٧ ص) كون الصفة يجوز التلم بأحدهما مع عدم العلم بالآخر .

قائمة بالموصوف

فلا ريب أن صفة الموصوف التي يمكن معرفتها بدونه ، وغيره ، له بهذا الاعتبار .

لكن إذا كانت تلك الصفة لازمة له وهو لازم لها ، لم يكن في ذلك ما يوجب أن يكون أحدهما مفتقرا 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 أزلاً 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 الأربعة

افتقار للصفة:  
إلى الموصوف  
افتقار الحال  
إلى عمله

وسمع هذا ، فليس مجموع الذات والصفة مفتقرا إلى شيء من أنواع العلة الأربعة ، لا إلى الفاعل ، ولا إلى الغاية ، ولا إلى القابل ، ولا إلى الصورة .

فبطل أن يقال : المجموع مفتقر إلى جزئه افتقار المعلول إلى علته بوجه من الوجوه .

لكن غاية أن فيه افتقار الصفة إلى الموصوف افتقار الحال اللازم لمحلّه إلى عمله المستلزم له .

فيقال لهم : وأي شيء في كونه موجودا بنفسه ، لا فاعل له ، ما يوجب نفي هذا التلازم الذي سموه « افتقارا » نحو ذاته وصفاته ؟

وقولهم : « ما افتقر إلى غيره لم يكن واجبا بنفسه » .

ليس هو  
افتقار المعلول  
إلى علته

يقال لهم : قد علم أن المراد « بالافتقار » التلازم ، والمراد « بالغير » 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 موصوف .

فليس المراد افتقار المعلول إلى علته المعاملة .

وحينئذ فليس في هذا التلازم الذي سميتموه « افتقارا » ، ولا في هذه الصفات

التي ميمينوها و أغيرا ، (٢١٨ص) ما يوجب أن يكون شيء من ذلك مفعولا  
لفاعل ولا لعلة فاعلة .

و « واجب الوجود » الذي دلت و الممكنات ، عليه هو الموجود  
بنفسه ، القائم نفسه ، رب العالمين ، الذي لا يفتقر إلى فاعل  
ولا لعلة فاعلة ، بل هو بنفسه وصفاته لا يفتقر إلى شيء من العلل الأربع .

## كون صفاته تعالى « واجبة الوجود »

وأما نفس صفاته فليس لها فاعل ، ولاعلة فاعلة ، ولاعلة فائية ، ولا صورية . فهي واجبة الوجود إذا عني « بواجب الوجود » أحد هذه المعاني :

وإن عني « بواجب الوجود » ما هو أعم من ذلك حتى يدخل فيه « ما ليس له محل يقوم به » ، فليست واجبة الوجود بهذا التصير و بل هي ممكنة الوجود ، والذات مستلزمة لها وهي محل لها .

كون الذات  
علا لصفات

وإذا قيل : « فيلزم أنه تكون الذات فاعلة وقابلة . وذلك باطل » .

امتاع كون  
الذات فاعلة  
لصفاتها

قيل : كلا المقدمتين ممنوعة ؛ فإن كون الذات مستلزمة لصفاتها القائمة بها لا يقتضى أن تكون فاعلة لها ، بل يمتنع أن تكون الذات فاعلة للصفة اللازمة في « الممكن » فكيف في رب العالمين ؟ بل يمتنع أن يكون الرب فاعلا لما هو لازم له وإن كان باثنا عنه ، كالفلك ، فكيف يكون فاعلا لصفته اللازمة له ؟ .

وإن قدر أنهم سموا هذا الاستلزام « فعلا » وقالوا :

هي فاعلة بهذا الاعتبار قيل لهم :

فلا نسلم أنه لا يجوز كون الشيء الواحد فاعلا وقابلا بهذا الاعتبار ، بل ولا باعتبار آخر .

فإن استدلووا على ذلك بحجتهم المروفة المبنية على نفي « التركيب » ، فلا يمكنهم جعل ذلك مقدمة في نفس الدليل لأن هذا مصادرة على المطلوب ، وهو جعل

لا يمكن  
إثبات كل  
من المقدمتين  
بالأخرى



المطلوب مقدمة في إثباتات نفسه بمباراة أخرى فإنهم إذا نفوا التركيب ، عن  
و الواجب ، بناء على مقدمات منها :

أن الواحد لا يكون فاعلا وقابلا وأثبتوا هذه المقدمة بناء على نفي  
و التركيب ، كانوا قد أثبتوا كلا من المقدمتين بالآخرى ، فلا تكون واحدة  
منها ثابتة .

(٢١٩ص) والدليل الدال على إثبات واجب الوجود ، دل على إثبات مبدع للمكنات  
فاعل مبدع ، للمكنات ، والمبدع لها يتمتع أن يكون صفة قائمة بغيره ؛ فإن  
هو واجب الوجود ذلك الموصوف هو الفاعل حيثئذ دون مجرد الصفة .

وهذا واجب ، الذي دلت عليه آياته ليس يفتقر إلى علة من العمل الأربع  
مع اتصافه بصفاته اللازمة له .

إذا جاز استلزام الذات للمفعولات فاستلزامها للصفات أولى

مثال  
لتناقضهم

ومن أعظم تناقض هؤلاء أنهم يقولون :

و الذات إذا استلزمت الصفات كان ذلك افتقارا منها إلى الغير ، فلا تكون  
واجبة ، . وهم يقولون :

و إن الذات مستلزمة لمفعولاتها المنفصلة عنها ، .

ولا يجهلون ذلك منافيا لوجوب وجودها بنفسها .

فإن كان ذلك الاستلزام للمفعولات لا ينافي وجوب الوجود ، فالاستلزام  
لصفات أولى أن لا ينافيه .

وإن كان ذلك الاستلزام ينافي وجوب الوجود كان حيثئذ قد عرض له أن  
امتناع كونه فاعلا بعد أن لم يكن  
يفعل بعد أن لم يكن فاعلا ، وهذا ممتنع عندهم .

وهذا أظهر المقولات التي قهرها بها المتكلمين — الجهمية ، والقدرية ،  
ومن وافقهم من الأشعرية والكلابية ، وأتباعهم ، ولم يميز الطائفتان بين  
« فاعل النوع » ، و « فاعل العین » .

ثم إذا جاز أن يفعل « فالفعل » ، فهو تى ، فيلزم قيامه به .

ودعوى أن « المفعول » ، عين « الفعل » ، مكابرة للعقل .

وإذا جاز قيام « الفعل » ، به كان قيام « الصفات » ، بطريق الأولى .

## فساد القول بأن المفعول ، عين الفعل ،

والذين جعلوا المفعول ، عين الفعل ، من أهل الكلام ، كالأشعرية ومن وافقهم من حنبلئ وشافئ ومالكئ وغيرهم ، إنما ألجأهم إلى ذلك فرارهم من قيام الخواادث بالقديم ، و تسلسل الخواادث .

وهذا كلئ منها غير صحيح عند ( ٢٢٠ ص ) مؤلاء الفلاسفة ، مع أن أولئك المتكلمين الغلاة حججهم على النقي ضعيفة .

وجاءير المسلمين وطوائفهم على خلاف ذلك . والقول بأن الخلق ، غير الخلق غير الخلق هو مذهب الخلق ، هو مذهب السلف قاطبة .

وذكر البخارى (١) فى كتاب خلق أفعال العباد ، أنه قول العلماء مطلقا بلا نزاع .

وهو قول أئمة الحديث وجمهورهم وقول أكثر طوائف الكلام كالمشامية

---

(١) هو محمد بن اسماعيل بن ابراهيم بن المغيرة البخارى ، الجعفى ( أبو عبد الله ) محدث حافظ فقيه مؤرخ مشارك فى علوم متعددة . ولد بعد ثلاث عشرة ليلة خلت من شوال سنة ١٩٤ هـ ورحل فى طلب العلم الى سائر محدثى الامصار وكتب بخراسان ومدن العراق كلها وبالجزاز والشام ومصر .  
توفى ليلة عيد الفطر سنة ٢٥٦ هـ ودفن بخرتنك قرية على فرسخين من سمرقند .

من نصابه الكثرة : الجامع الصحيح — التاريخ الكبير — السنن فى الفقه — الاسماء والكنى — خلق أفعال العباد .

راجع : ابن النديم . الفهرست ج ١ ص ٢٣٠ ، الخطيب البغدادى . تاريخ بغداد ج ٢ ص ٤ — ٣٤

ابن خلكان : وفيات الاعيان ج ١ ص ٥٧٦ — ٥٧٧

السبكى : طبقات المشافعية ج ٢ ص ٢ — ١٠١

والكلابية والكرامية وقول جمهور الفقهاء من أصحاب أبي حنيفة  
ومالك والشافعي .

وقول الصوفية كما حكاه عنهم صاحب « التعرف لمذهب التصوف » (١) .

وهو قول أهل السنة فيما حكاه البغوي (٢) 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 .

- 
- (١) صاحب هذا الكتاب هو محمد بن ابراهيم الكلاباذي البخاري  
( أبو بكر ) محدث ، مشارك في بعض العلوم .  
من آثاره : بحر الفوائد المشهور بمعاني الاخير ، وله الكتاب المذكور  
وكتب أخرى غيره وقد تكلم فيه عن طريق التصوف وسيرة الصوف وبينها  
وكشف عن كلام المشايخ في التوحيد والصفات وهو مختصر مشهور .  
قبل فيه : لولا التعرف لما عرف النصوص . وقد طبع عدة طبعات  
وترجمه الى الإنجليزية المستشرق الانجليزي آربري .  
راجع : فهرس مخطوطات الظاهرية .  
حاجي خليفة — كشف الظنون ص ٥٣ ، ١٠٥ ، ٢٢٥ ، ٤١٩
- (٢) الحسين بن مسعود بن محمد المعروف بابن الفراء البغوي  
الشافعي ( أبو محمد ) فقيه ، محدث ، مفسر .  
توفي بمرور الروز من مدن خراسان في شوال سنة ٥١٦ هـ وعاش  
بضعاً وسبعين سنة وفي روايه جاوز الثمانين .  
من تصانيفه : معالم التنزيل في التفسير — مصابيح السنة —  
التهذيب في فروع الفقه الشافعي — شمائل النبي المختار — الجمع بين  
الصحيحين — شرح السنة .

راجع : ابن خلكان . : وفيات ج ١ ص ٤٠٢

السبكي . طبقات الشافعية ج ٤ ص ٢١٤ — ٢١٧

الذهبي . تذكره الحفاظ ج ٤ ص ٥٢ — ٥٣

السيوطي . طبقات المغرین ص ١٢ — ١٤

وإن كان حادثاً فإنه ينتقل إلى « خلق » آخر ويلزم التسلسل ، ويلزم أيضاً كون الرب محلاً للحوادث .

فيقال لهم : جميع هذه المقدمات ، ما ينازعكم الناس فيها ولا تقدرّون على إثبات واحدة منها .

فقولكم : « لو كان قديماً لزم قدم المخلوق » يقول لكم من توافقونه على قدم « الإرادة » ونحن وأنتم متفقون على قدم « الإرادة » . وإن تأخر « المراد » فتأخر « المخلوق » عن « الخلق » كذلك أو أولى .

وهذا جواب الحنفية ، والكرامية وكثير من الحنبلية والشافعية والمالكية والصوفية ، وأهل الحديث لهم .

« وأما قولهم : « إن كان محدثاً افتقر إلى خلق آخر » فهذا أيضاً ممنوع ، فإنهم يسلبون أن المخلوقات محدثة منفصلة ( ٢٢١ ص ) بدون حدوث « خلق » .

فإذا جاز هذا في الحادث المنفصل عن المحدث ، فلأن يجوز حدوث الحادث المتصل به بدون « خلق » بطريق الأولى والأخرى .

ولهذا كان كثير من هؤلاء أو أكثرهم يقولون :

إن « الخلق » الذي قام به « حادث » لا « محدث » ، ويقولون : ما قام من « الفعل » حدث بنفس « القدرة » و « الإرادة » لا ينتقل إلى « الخلق » وإنما ينتقل إلى ( الخلق ) « المخلوق » و « المخلوق » ما كان منفصلاً عنه .

وكثير منهم يسمونه « محدثاً » ويقولون :

هو « محدث » ليس بمخلوق ، فإن « المخلوق » ما خلقه بائناً عنه .

وأما نفس فعله وكلامه ورضاه وخصبه وفرحه الذى يقوم بذاته ، بقدرته ،  
فإنه وإن كان « حادثا » ، و « محدثا » ، فليس « بمخلوق » .

وليس كل « حادث » ، « مخلوقا » ، عند هؤلاء .

فإن قيل : النزاع فى ذلك لفظى ، قيل :

هذا لا يضرهم ؛ فإن من سمى ذلك التمام به « مخلوقا » ، قالوا له :

غايته أن « المخلوق » ، الذى هو نفس « الخلق » ، لا يفتقر إلى خلق آخر .

ولا يلزم من ذلك أن « المخلوق » ، الذى ليس « بخلق » ، لا يفتقر إلى « الخلق » ،

فإن من المقبول أن « المخلوق » ، لا بد له من « خلق » .

وأما « الخلق » ، نفسه إذا جاوز وجود « مخلوق » ، بلا « خلق » ، فتجوز

« بخلق » ، بلا « خلق » ، أولى والمنازع لهم يجهز وجود كل « مخلوق » ، بلا « خلق » .

فإذا هم جوزوا نوعا منه بلا « خلق » ، كان ذلك أولى بالجواز .

والفرق بين نفس « الخلق » ، الذى به خلق « المخلوق » ، وبين « المخلوق » ،

مقبول .

المخلوق لا بد  
له من خالق

## البحث في قيام الحوادث به تعالى

القول  
بجواز قيام  
الصفات  
بالباري

وكذلك اجتجاجهم بامتناع حلول الحوادث لا ينفصح الفلاسفة : فإن هذا إنما نفوه لامتناع قيام الحادث ( ٢٢٢ ص ) بالتقديم .

وهؤلاء الفلاسفة يجوزون قيام الحادث بالتقديم .

ومن جوز قيام الصفات بالباري منهم ، جوز قيام الحوادث به ، مثل كثير من أساطينهم القدماء والمتأخرين . كأبي البركات وغيره .

فهذان قولان معروفان لهم .

وأما القول الثالث ، وهو تجويز الصفات دون الأفعال ، فهذا لا أعرف به قائلاً منهم . فإن 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 فإنما هو 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 كلابي ، وكراشي ، ومن وافقهم من المتفهمة . وأما آئمة السلف ، وآئمة السنة فلا يهتمون بهذا ، بل يجوزونه ، بل يوجبونه ، ويقولون : إن الله لم يزل متكلاً إذا شاء ، بل يقولون : إنه لم يزل فاعلاً ، تقوم به الأفعال الاختيارية بحسبته وقدرته . وهذا كله مبسوط في مواضعه (١) .

(١) انظر مواضع صحيح المنقول لشرح القول ، ٢٠ ص ٤٠ ، وما بعدها تحقيق محمد

عبي الدين عبد الحميد ، ومحمد حامد القلي ط القاهرة ١٩٥٦ .

يُلزم من كونه « خالفاً » قيام الصفات الأخرى به ، والمقصود هنا أنه يلزم من كونه « فاعلاً » قيام الصفات به ، فإن « الفعل » أمر وجودي ، و « أن يفعل » من أقسام الوجود ، ووجود المخلوق المفعول بلا « خلق » ولا « فعل » ، تمتنع . وإذا قام « الخلق » به « فالعلم » و « القدرة » لازمة « الخلق » ، وقيامهما به أولى .

وإنهم إن قالوا : يستلزم « المفعول » ولا يستلزم « الصفة » لسكون الملزوم مفترقاً إلى اللازم ، فهذا من أعظم التناقض وإن قالوا : أنه لا يستلزمه ، كان ذلك أدلّ على بطلان قولهم في الصفات والأفعال ، وكان الدليل يدل على قيام « الأفعال » به ( ص ٢٢٣ ) و « الصفات » ، وقيام « الصفات » به أولى من قيام « الأفعال » . فبطل ما نفوا به « الصفات » ، وسموه « تركيباً » .

و « الواحد » الذي قالوا إنه لا يصدر عنه إلا واحد ، هو الواحد المسلوب عنه الصفات كلها ، بل هو الوجود المقيد بكل سلب . وهذا إلا حقيقة له إلا في الذهن . وأى موجود مخلوق قدر فهو أكل من هذا الخيال الذي لا حقيقة له في الخارج .

والتعظيم له إنما نشأ من اعتقاد أنه رب العالمين ، وأنه « واجب الوجود » ، ونحو ذلك من الصفات التي يظهر كمالها . وأما من هذه الجهة الناقية السلبية فما من موجود إلا وهو أكل منه . وإذا كانوا قد جمعوا بين وصفه بذلك الكمال وهذا النقصان الذي يكون كل موجود أكل منه دل على تناقضهم وفساد قولهم ، وكان ما قالوه من الحق حقاً ، وما قالوه من الباطل باطلاً وهذه المسائل الإلبيه مبسوطة في موضعها (١) .

(١) انظر « نغص للنطق » ص ١٧٣ تحقيق محمد عبد الرازق حمزة ، وسليمان ابن عبد الرحمن الضبع « موافقة صحيح المتنول لصريح المعقول » ص ١٥٥ ٦٣٦ ١٣٧ ٦ ، وما بعدها تحقيق محمد عبي الدين عبد الحميد ، و محمد جامد القتي .

انظر أيضاً بحث « توحيد واجب الوجود » عند أفلاطون في المقام الرابع حيث فصل القول في ذلك وأحال على كتب له تحدثت بأسباب عن هذا الموضوع .



## رد القول بأن ( قياس التمثيل ) لا يفيد إلا الظن

والمقصود هنا الكلام على المنطق ، وما ذكره من البرهان ، ، وأنهم  
يمظمون « قياس الشمول ، ويستخفون « بقياس 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  
« بقياس التمثيل ، أكثر مما يستدلون « بقياس 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 ص ) فإنه يحتاج به على صحة « قياس  
التمثيل ، في تلك الصورة .

ومثلنا هذا بقولهم « الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ، ، فإنه من أشهر  
أقوالهم الالهية الفاسدة .

وَأما الأقوال الصحيحة فهذا أيضاً ظاهر فيها . فإن « القياس الشمولي ،  
لا بد فيه من قضية كلية موجبة ، ولاتناج هن سالبتين ، ولا عن جزئيتين ،  
باتفاقهم . والكل لا يكون كلياً إلا في الذهن ، فإذا عرف تحقق بعض أفراد  
في الخارج كان ذلك مما يعين على العلم بكونه كلياً موجباً . فانه إذا أحس  
الإنسان ببعض الأفراد الخارجية انزع منه وصفاً كلياً ، لا سيما إذا كثرت  
أفراده . فالعلم بثبوت الوصف المشترك لأصل في الخارج هو أصل العلم بالقضية  
الكلية . وحيث « قياس التمثيل ، أصل « القياس الشمولي ، ، إما أن يكون

قياس التمثيل  
أولى بأفادة  
المطلوب من  
قياس الشمول

القياس  
التمثيلي  
أصل للقياس  
الشمولي

سبباً في حصوله ، وإما أن يقال : لا يوجد بدونه . فكيف يكون وحده أقوى منه ؟ .

وهؤلاء يمثلون الكليات بمثل قول القائل ، الكل أعظم من الجزء ، و التقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان ، و الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية ، و نحو ذلك . وما من كلى من هذه الكليات إلا وقد علم من أفرادها الخارجة أمور كثيرة .

تحقق الكلى  
بضرب الكل  
بفرد من  
أفراده

وإذا أريد تحقق هذه الكلية في النفس ضرب لها المثل بفرد من أفرادها ، وبين انتفاء الفارق بينه وبين غيره ، أو ثبوت الجامع . وحينئذ يحكم العقل بثبوت الحكم لذلك المشترك للكلية . وهذا حقيقة « قياس التمثيل » .

ولو قلنا أن « قياس الشمول » لا يفتقر إلى « التمثيل » وأن العلم بالتقضايا الكلية لا يفتقر إلى العلم بمعين أصلاً ، فلا يمكن أن يقال : ( ٢٣٥ ص ) « إذا علم الكلى مع العلم بثبوت بعض أفرادها في الخارج كانه أنقص من أن يعلم بدون العلم بذلك المعين ، فإن العلم بالمعين ما زاده إلا كلاً » . فتبين أن ما نفوه من صورة « القياس » أكل مما أثبتوه .

علم الكلى  
مع العلم  
بالمعين أكل

ما ذكروه من تضعيف ( قياس التمثيل ) هو من كلام متأخريهم

وأعلم أنهم في المنطق الإلهي بل والطبيعي غيروا بعض ما فكره أرسطو .  
ولكن ما زادوه في الإلهي خير من كلام أرسطو فإني قد رأيت الكلامين .  
وأرسطو وأتباعه في الإلهيات أجهل من اليهود والنصارى بكثير كثير .  
وأما في الطبيعيات فغالب كلامه جيد .

وأما المنطق فكلامه فيه خير من كلامه في الإلهي .

سبب جطهم  
صورة قياس  
المقهاء ظنيا

وما ذكروه من تضعيف « قياس التمثيل » والاحتجاج عليه بما ذكروه هو  
من كلام متأخريهم لما رأوا استعمال الفقهاء له غالبا .

والمقهاء يستعملونه في المواد الظنية . وهناك الظن حصل من المادة ، لا من  
صورة القياس .

فلو صوروا تلك المادة « بقياس الشمول » لم يند أيضا إلا الظن .

لكن هؤلاء ظنوا أن الضعف من جهة الصورة فجعلوا صورة قياسهم  
يقينيا ، وصورة قياس المقهاء ظنيا .

مثال فاسد  
لقياس التمثيل

ومثله بأمانة كلامية ليقروا أن المتكلمين يحتجون علينا بالاقيسة الظنية  
كما مثله من الاحتجاج عليهم بأن « الفلك جسم أو مؤلف فكان محدثا قياسا  
على الإنسان وغيره من المولدات » .

ثم أخذوا يضعفون هذا القياس . لكن إنما ضعفوه بضعف مادته ؛ فإن  
هذا الدليل الذي فكره الجمهور والقدرية ومن وافقهم من الأشعرية وغيرهم

على حدوث الأجسام أدلة ضمنية لأجل مادتها ، لا لتكون صورتها ظنية .

ولهذا لا فرق بين أن يصورها بصورة « التمثيل » أو « الشمول » .

والآمدى ونحوه من يصنف في الفلسفة ويكره التمثيل بمثل هذا (٢٢٦ ص) لما فيه من التشنيع على المتكلمين ، فيمثل بمثال متفق عليه ، كقوله « العالم موجود فكان قديما كالبارى » : فإن أحدا من العقلاء لا يحتج على قدم العالم بسكونه « موجودا » ، وإلا لزم قدم كل « موجود » .

مثال آخر  
ناسد أيضا

وهذا لا يقوله عاقل (١) .

---

(٢) الظاهر مما ساقه ابن تيمية دليلا على أن الآمدى يستدل على قدم العالم بقياس التمثيل بمقتضى الوصف الجامع بين العالم والبارى وهو الوجود ليس مرادا .

والنحقيق في هذا المقام أن الآمدى يريد بهذا أن يبين أن « قياس التمثيل » يفيد اليقين . أن العالم حادث .

وبيان ذلك أنه ليس هناك وصف مشترك بين البارى والعالم عند الفلاسفة إلا الوجود الكلى ، إذ هم ينفون جميع الصفات عن البارى ويقولون بسلبيتها ما عدا الوجود .

من ثم يقول الآمدى العالم كالبارى في الوجود وليس هناك وصف مشترك بينهما إلا هذا فيكون قديما كالبارى .

وبما أن جميع العقلاء لا يقولون أن الوجود عله للقدم والا لزم أن يكون كل موجود قديما سواء الحاضر منها وما يستقبل فلا يكون الوجود علة للحكم ولا وصفا جامعا يصلح لترتب الحكم .

من هنا لا يثبت حكم الاصل للفرع يقينا لعدم وجود ما يصلح أن يكون عله مشتركه وهو المطلوب .

وعلى هذا فقد أفاد التمثيل نفى حكم الاصل عن الفرع لعدم وجود الجامع .

وبلزم من ذلك أنه إذا وجد الجامع الصالح لترتب الحكم وجد الحكم في الفرع يقينا .

إبطال القول بأن الدوران ، و التقسيم ، لا يفيدان إلا الظن

وما ذكروه من أن قياس التثليل ، إنما يثبت بالدوران ، أو التقسيم ،  
وكلاهما لا يفيد إلا الظن قول باطل .

ويلزمهم مثل ذلك في قياس الشمول .

كون التقسيم  
الحاصر مفيدا  
لليقين

أما التقسيم ، فإنهم يسلبون أنه يفيد اليقين إذا كان حاصرا .

وإذا كان كذلك فإنه يمكن حصر المشترك في أقسام لا يزيد عليها وإبطال  
التعليل بجميها إلا بواحد .

وإن لم يمكن ذلك لم يمكن جعل ذلك المشترك حدًا أوسطًا ، فلا يفيد  
اليقين ولو استعمل فيه قياس الشمول .

جواب اعتراضهم على السبب والتقسيم ، بقولهم . وهو أيضا غير يقيني  
لجواز أن يكون الحكم ثابتا في الاصل لذات الاصل لا لخارج  
وإلا لزم التسلسل .

قولهم : يجوز  
أن يكون الحكم  
لذات الاصل

وأما قوله : يجوز أن يكون الحكم ثابتا في الاصل لذات الاصل وإلا  
لزم التسلسل .

فقول : لا يلزم التسلسل إلا إذا كان لا يثبت إلا لخارج .

أما إذا كان تارة يثبت لخارج وتارة لغير خارج لم يلزم التسلسل .

وحينئذ فلا يمتنع أن يعلم أن الحكم في هذا الاصل المعين لم يثبت لما يختص  
به ، بل لو صف مشترك بينه وبين غيره .

## فأنتان في تعليل الحكم ( بعلة قاصرة )

وهذا كما يقول الفقهاء : إن الحكم يعلل تارة بـ بعلة متعدية ، وتارة  
الجواز في جواز التعليل بعل قاصرة .

والتعليل بـ بالقاصرة ، إذا كانت منصوصة جائز باتفاق الفقهاء .

ولمّا تنازعوا فيما إذا كانت مستنبطة ، والأكثرون على جواز ذلك وهو الصحيح .

وهو مذهب مالك ، والشافعي ، وأحمد بن حنبل في المنصوص عنه ، فإنه  
دوماً يعلل بـ بالبعلة القاصرة . وهو اختيار أبي الخطاب وغيره من  
( ٢٢٧ ص ) أصحابه .

ولكن القاضي أبا يعلى وطائفة وافقوا أصحاب أبي حنيفة في منعهم التعليل  
بـ بالقاصرة ، وهذا من كلام متأخريهم .

وسبب ذلك النزاع في مسألة تعليل الربا 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 يمتنعون ذلك مطلقاً ، كما لا يمتنع  
في المنصوصة .

وفي ذلك قائم أن : قصر الحكم على مورد النص ومنع الإطلاق لا يظن  
القاعدة الأولى  
قصر الحكم  
على مورد النص  
الظن أن الحكم يثبت فيما سوى مورد النص .

كما يعلل تحريم الميتة بعلّة تمنع دخول المذكي فيها ، ويعلل تحريم الدم بعلّة تمنع دخول العرق والريق وغيرهما فيها ، ويعلل اختصاص الهدى والأضحية بالأنعام بعلّة تمنع دخول غيرها فيها ، ويعلل وجوب الحد في الخنزير بعلّة يمنع دخوله الدم والميتة فيها ، وأمثال ذلك كثيرة .

بل من يقول إن جميع الأحكام تثبت بالنص يقول : لأنها معاملة بعلل قاصرة ، لكن إنما يعلل بعلّة المتعدية ، نص يتناول بعض أنواع الحكم ، فيعمل ذلك الحكم بعلّة تنعدي إلى سائر النوع الذي دل على ثبوت الحكم فيه لنص آخر .

الثانية  
معرفة حكمة  
الشارع

والفائدة الثانية : معرفة حكم الشرع وما اشتمل عليه من مصالح العباد في المعاش والمعاد ؛ فإن ذلك مما يزيد به الإيمان والعلم ويكون عوناً على التصديق والطاعة وأقطع لشبه أهل الإلحاد والشناعة ؛ والنصر لقول من يقول :

إن الشرع جميعه انما شرع للحكمة ورحمة ، ولم ( ٢٢٨ ص ) يشرع للحكمة ورحمة بل مجرد قهر التعبد ومحض المشيئة .

لا يلزم كون  
الحكم في كل  
أصل لخارج

وإذا كانت الأوصاف في الأصل قد تكون مختصة بذات الأصل ، وقد تكون مشتركة بينه وبين غيره ، خارجة عنه لم يلزم — إذا كان هذا الأصل ثبت الحكم فيه لخارج مشترك — أن يكون الحكم في كل أصل لخارج مشترك .

## جواب قو لهم :

« وإن ثبت لخارج فن الجائز أن يكون لغير ما أبدى ، وإن لم يطلع عليه مع البحث عنه الخ ، (١) .

قوله : « وإن ثبت لخارج ، فن الجائز أن يكون لغير ما أبدى ، وإن لم يطلع عليه مع البحث عنه ، بخلاف « الحسيات » . فيقال :

إمكان العقل  
حصر أقسام  
العقليات

إما أن يكون « التقسيم ، في « العقليات ، قد يفيد اليقين .

وإما أن لا يفيد به حال

فإن كان الأول (٢) بطل جعلهم « الشرطي المنفصل ، من صورة القياس البرهاني .

وإن كان الثاني (٣) بطل كلامهم هذا .

ومعلوم أن هذا أحق بالبطلان من ذلك ؛ فإن القائل إذا قال :

« الوجود ، إما أن يكون واجبا وإما أن يكون ممكنا ، وإما أن يكن

---

(١) ذكر فيما تقدم .

(٢) الصحيح أن تكون العبارة « فإن كان الثاني » أي إن كان التقسيم في العقليات لا يفيد اليقين بطل القياس الشرطي المنفصل عندهم ، لأن الشرطية المنفصلة فيها حصر عقلي وهو لا يفيد اليقين على هذا التقدير .

(٣) الأصح أن تكون العبارة « وإن كان الأول » أي إن كان التقسيم يفيد اليقين بطل قولهم إن التقسيم لا يفيد اليقين .



قديمًا وإما أن يكون حادثًا ، وإما أن يكون قائمًا بنفسه وإما أن يكون قائمًا بغيره ، وإما أن يكون مخلوقًا ، وإما أن يكون خالقًا ، ونحو ذلك من التقسيم الحاصر لجنس « الوجود » كان هذا حصرًا لكلي عقلي بل « الموجود » أهم الكليات .

وإذا أمكن العقل أن يحصر أقسامه فحصر أقسام بعض أنواعه أولى .

وهم يسلبون هذا كله ، وهذا هو العلم الأعلى عندهم .

فكيف يقولون : « إن السبر والتقسيم ، لا يفيد اليقين ؟ »

تمثيل ، التقسيم الحاصر ، في مسألة الرؤية ،

( ٢٢٩ ص ) ثم اختلف الناس في ما يجوز رؤيته ، فقال بعضهم :

المصحح للرؤية أمر لا يكون إلا وجوديا محضا ، فما كان وجوده أكل  
كان أحق أن يرى

إمكان  
الرؤية  
لكل موجود

وقال آخر : بل المصحح لما ما يختص بالوجود الناقص الذى هو أولى  
بالعدم ، مثل كون الشيء محدثا ، مسبوقا بالعدم ، أو ممكنا ، يقبل العدم ،  
كان قول من علل إمكان الرؤية بما يشترك فيه القديم والحادث ، والواجب  
والممكن أولى من هذا . فإن الرؤية وجود محض ، وهى إنما تتعلق بوجود  
لا معدوم .

فما كان أكل وجودا بل كان وجوده واجبا ، 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 الأبصار .

فهذا يقتضى أنا نعجز عن رؤية الله مع ضعف أبصارنا .

ولهذا لم يطلق موسى رؤية الله فى الدنيا .

ولكن لا يمتنع أن تكون رؤيته ممكنة ، والله قاهر على تقوية

أبصارنا لئلا .

وإذا قيل : هى مشروطة باللون ، ووجهه ، ونحو ذلك مما يمتنع على

الله ، قيل له :

لا تفتى مسيات  
الألفاظ الجمة  
بالصرح

كل ما لا بد منه في الرقبة لا يتمتع في حق الله .

فإذا قال القائل : لو روى للزم كذا ، وللأزم متف ، كانت إحدى مقدماته كاذبة .

وهكذا كل ما أخبر به الصادق الذي أخبر بأن المؤمنين يرون ربهم كما يرون الشمس والقمر ، كل ما أخبر به وظن الظن أن في العقل ما يناقضه ، لا بد أن تكون (١) إحدى مقدماته باطلة .

فإذا قل : لو روي لكان متجزأ ( ٢٢٠ ص ) أو جسماً أو كان في جهة أو كان ذالون وذلك متف عن الله ، قيل له :

جميع هذه الألفاظ مجملة لم يأت شرح بنى مسمياتها حتى تنفي بالشرح .

وإنما ينفيها من بينها بالعقل فيستفسر عن مراده ، إذ ليبحث في المعاني المقولة ، لا في مجرد هذه الألفاظ .

فيقال : ما تريد بأن المرئي لا بد أن يكون متجزأ ؟ ، فإن « المتجزئ » ما يطلق عليه في لغة العرب التي نزل بها القرآن يعني به « ما يجوزه غيره » ، كما في قوله تعالى :  
أَوْ مُتَحَيِّرًا إِلَىٰ فِتْنَةٍ (٢) .

فهذا تجزئ . وجوده يحيط به إلى موجودات يحيط به ، وسمى « متجزأ » لأنه تجزئ من هؤلاء إلى هؤلاء .

والمفكمون يريدون « بالمتجزئ » « ما شغل الجزئ » ، و « الجزئ » عندهم تقدير مكان ، ليس أمراً موجوداً .

(١) في الأصل « يتكلمون »

(٢) الأفعال ٨ : ٦

فالعالم عندهم « متحيز » وليس في حيز وجودى و « الممكن » عند  
أكثرهم وجودى .

فإذا أريد « بالمتحيز » ما يكون في حيز وجودى منعت المقدمة الأولى  
وهو قوله :

« كل مرئى متحيز » فإن سطح العالم يمكن أن يرى وليس في عالم آخر .  
وإن قال :

بل أريد به « لا بد أن يكون في حيز » وإن كان عدمياً ، فيل له :

العدم ليس بشيء فن جمعه في الحيز العدمى لم يجعله في شيء موجود .

ومعلوم أنه ما ثم موجود إلا الخالق والمخلوق .

فإذا كان الخالى بائناً عن المخلوقات كلها لم يكن في شيء موجود .

وإذا قيل :

« هو في حيز معدوم » كان حقيقته أنه ليس في شيء . فلم قلت إن هذا  
محال ؟ (١) .

لفظ الجسم  
ما يراد بالجهة

وكذلك إذا قال : « يلزم أن يكون جسماً » ففيه إجمال تقدم التنبيه

(٢٢١ ص) عليه (٢)

وكذلك إذا قال « في جهة » فإن « الجهة » يراد بها شيء موجود

وشيء معدوم .

---

(١) انظر بالتفصيل : موافقة صحيح المنقول لصريح المنقول ١٦ ص ١٤٨-١٥٣ تحقيق

محمد محي الدين عبد الحميد ، ومحمد حامد القنى ط القاهرة سنة ١٩٥١

(٢) ينظر مبحث « كون لفظ التركيب » بجلا يطلق على معان فبا تقدم .

فإن شرط المرتق أن يكون في جهة موجودة كان هذا باطلا برؤية  
سطح العالم .

وإن جعل عدم جهة قيل له :

إذا كان بائنا عن العالم ليس معه هناك غيره فليس في جهة وجودية .

وإذا سميت ما هنالك جهة ، وقلت د هو في جهة ، على هذا التقدير منمت  
انتفاء اللازم وقيل لك :

العقل والسمع يدلان على ثبوت هذا اللازم لاعلى انتفائه .

وهذا التقسيم ، مثلنا به في معاملة الرؤية ، فإنها من أشكال المسائل  
المقالية ، وأبعدها من قبول التقسيم ، المنحصر .

مسألة الرؤية  
من أشكال  
المسائل  
المقالية

ومع هذا فإن حصر الأقسام فيها يمكن فكيف يغيرها ؟

وحينئذ ، فإذا احتج عليها ب قياس التمثيل ، فقيل : المخلوقات للوجود  
يمكن رؤيتها فالخالق أحق بإمكان الرؤية لأن المصحح للرؤية في المخلوقات أمر  
مشترك بين الخالق والمخلوق لا يختص بالمخلوق ، وإذا كان المشترك مستلزما للصحة  
الرؤية ثبتت صحة الرؤية .

ولا يجعل المشترك المصحح هو مجرد الوجود ، كما يسلكه الأشعري ومن  
اتبه كالتحاضي أبي بكر ، وطائفة من أصحاب أحمد وغيرهم كالتحاضي أبي يلى .

بل يجعله القيام بالنفس ، كما يسلكه ابن كلاب وغيره من مشي الرؤية  
من أصحاب أحمد وغيرهم كأبي الحسن الزاغوني .

أولاً يعيّن المصحح ، بل يجعل قدرا مشتركا كالتقسيم ، الحاصر .  
( م ٢٧ الرد على النطقيين )

وهو أيضاً يفيد اليقين ( ٢٣٢ ص ) كما قد بسط في موضعه (١) .  
وإذا كانت مسألة الرؤية والمصحح لها أمكن تقريره على هذا الوجه ،  
فكيف فيما هو أوضح منها ؟ ، إذا قيل : تمثيل استلزام  
الإرادة للعلم

الفاعل مناسريد وهو متصور لما يفعله فالمخالف أولى أن يعلم ما خلق .  
أو قيل :

إذا كان الفعل الاختياري فينا مشروطاً بالعلم ، فهو في حق المخالف أولى ؛  
لأن ما به استلزامت الإرادة العلم إما أن يختص بالعبد أو يكون مشتركاً .  
والأول باطل فتمين الثاني ؛ لأن استلزام الإرادة العلم كمال للفاعل ، لا نقص  
فيه ، والواجب ، أحق بالكمال الذي لا نقص فيه من الممكن ، المخلوق .  
فإذا كان العبد يعلم ما يفعله فالبارئ أولى أن يعلم ما يفعل .

وإذا قيل : إذا كان الرب حياً أمكن كونه سمياً ، بصيراً ، متكلماً ، وما جاز  
من الصفات وجب له ؛ لأن ثبوت صفاته لا يتوقف على غيره ، ولا يجعله غيره  
متصفاً بصفات الكمال ؛ لأن من جعل غيره كاملاً فهو أحق بالكمال منه ،  
وجوب الصفات  
قده تعالى  
وغيره مخلوقه .

ويمتنع أن يكون مخلوقه أكل منه ، بل ويمتنع أن يكون هو الذي أعطاه  
صفات الكمال لأن ذلك يقتضى الدور القبلي . أو غير ذلك من الأدلة التي  
بسطت في غير هذا الموضوع .

---

(١) سبق الكلام في هذا الموضوع فيما تقدم .

وهم في كلامهم في جنس و القياس ، لم يتعرضوا لاحاد المسائل ، فنحن  
لا نحتاج إلى ذلك .  
الغرض التمثيل  
استعمال القياس  
في مسائل  
مشكلة

لكن الغرض التمثيل لمسائل قد يشكل على كثير من الناس استعمال و القياس ،  
فيها لأجل المادة .

فبين أن لها مادة يمكن أن يستخرج منها أدلة تلك ( ٢٢٢ ص ) 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 بنفى كل نقص عنه من نفيه عن سائر الموجودات .

## جواب قولهم :

« وإن كان منحصرًا فمن الجائز أن يكون معللاً بالمجموع . أو ببعض الذى لا تحقق له في الفرع . »

وأما قولهم : « إذا انحصرت الأقسام فمن الجائز أن يكون معللاً بالمجموع ، أو ببعض الذى لا تحقق له في الفرع ، فيقال :  
إمكانه في المسائل الظنية من الحق

هذا ممكن في بعض الصور ، كالمسائل الظنية من الفقه أو غيره . إذا قيل :  
« خيار الأمة المعتقة تحت العبد ، كقصة بريرة (١) ، إما أن يكون قد ثبت لكونها كانت تحت ناقص ، وإما أن يكون لكونها ملكك نفسها ، أمكن  
أن يقال : « وإما أن يكون لمجموع الأمرين ،

لكن تعليله بما يختص بالأصل (٢) ، سواء كان هو المجموع ، أو بعض منه ، يمكن أن يعلم بنفسه كما يمكن العلم بغيره من المنفيات . كما إذا قيل :  
يمكن العلم بنفي التعليل بما يختص بالأصل

« الإنسان إنما كان حساساً متحركاً بالإرادة لحيوانيته لا لإنسانيته ،

---

(١) اسم أمة كانت لناس من الأتصار . وكانت تخدم عائشة قبل أن تعتق .

وكانت قصة عتقها في السنة التاسعة أو العاشرة من الهجرة . وهذا لفظ البخارى عن عائشة : « اشتريت بريرة . . . فاعتقتها . 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 لبني قلان ، كتفى . أتظر إليه يطوف وراءها في سكك المدينة .

(٢) هكذا . والأولى « بالأصل » .



والحيوانية مشتركة بينه وبين الفرس وسائر الحيوان ، فيكون حساسا ، متحركا بالإرادة .

فلا يمكن أن يدعى في مثل هذه أن الخنص بالإنسان هو د علة كونه حساسا متحركا بالإرادة ، بل العلة ليست إلا د المشترك بينه وبين الحيوان (١) .

وكتلك إذا قيل : القديم لا يجوز عدمه ؛ لأن قدمه إما بنفسه ( ٢٣٤ ص )  
القديم واجب  
بنفسه أو لازم  
لواجب بنفسه  
أو بموجب يجب قدمه بنفسه .

وما كان قديما بنفسه كان موجودا بنفسه بالضرورة ، فإن القدم أخص من الوجود ، فيلزم من ثبوته ثبوت الوجود ، فإذا كان قديما بنفسه فهو موجود بنفسه بالضرورة .

وما كان موجودا بنفسه فهو واجب بنفسه ، وإلا لافتقر إلى فاعل .

فالقديم إما واجب بنفسه وإما لازم للواجب بنفسه ، وكلاهما يتمتع بالعدم ؛ لأنه يستلزم عدم الواجب بنفسه ، ولو عدم لكان قابلا للعدم ، فلا يكون واجبا بنفسه .

---

(١) يرى ابن تيمية أن قولهم بانه لا يمكن العلم بنفسى اختصاص الاصل وأن يكون له دخل في التعليل مع الوصف قول مردود ، اذ يمكن العلم بنفسى اختصاص الاصل ، وأن يكون الوصف المشترك هو العلة ولا دخل للاصل في التعليل أصلا وضرب لذلك مثلا بالإنسان الذى حكم عليه بانه حساس متحرك بالإرادة ، فعلة هذا الحكم هى الحيوانية المشتركة بين الإنسان والفرس وما الى ذلك من بقية أنواع الحيوان . ولا دخل للإنسانيه — التى هى الاصل — فى التعليل البتة ، اذ لو كان لها دخل فى انبات الحكم لما ثبت هذا الحكم للفرس والجمال وما الى ذلك وهذا باطل .

ولهذا اتفق للمقلاء على هذا ، وهو أن القديم إما موجود واجب بنفسه ،  
وإما لازم لما هو كذلك (١) .

فإذا قال القائل : « لو كانت الأفلاك فيعنة لا تمتنع عدما ، لكن عدما  
ممكن بالأدلة الدالة عليه ، فلا تكون قديمة ، لم يجوز أن يقال :  
تناقص من  
أدعى قديما  
ممكن العدم

« بل القديم لا يجوز عدمه لعله مختصة بالقديم بنفسه ، دون ما كان معلولا  
لغيره ، ، فالأفلاك — وإن قيل هي قديمة — فهي ممكنة العدم ؛ فإن هذا  
باطل لما ذكرناه من أن المشترك بين الواجب بنفسه والواجب بغيره هو مستلزم  
لقدم المشترك بين القديم الموجود بنفسه والقديم الموجود بغيره .

فن أدعى قديما موجودا بغيره ، وقال إنه مع هذا يمكن عدمه ، فقوله  
مناقض ، كما بسط في موضعه .

---

(١) سلك ابن تيمية في بيان إمكان العلم بنفى عليه غير المشترك  
من أوصاف لم نطلع عليها فقال ما مضمونه — القديم لا يجوز عدمه .  
فهنا حكم — وهو نفي جواز العدم على القديم — وعله هذا الحكم هي  
وجوب الوجود اما ذاتا واما لزوما . وذلك لان ما وجب وجوده لذاته  
لا يجوز عدمه اذ لو جاز عدمه لكان وجوده لغيره ، هذا خلفه وما كان لاوفا  
لما وجب وجوده — كصفات الهارى — وجب وجوده اذ لو لم يجب  
وجودها لجاز عدمها ولو جاز عدم اللازم لجاز عدم الملزوم ، اذ اللازم  
اعم او مساويا .

واذا جاز عدم الاعم او المساوى جاز عدم الاخص او ما يساويه  
ضروره .

واذا جاز عدم الملزوم لم يجب وجوده . هذا خلف .  
من ثم لا يصح ان يقال : ان هناك وصفا آخر هو علة للقدم غير  
ما قلنا .

ولهذا لم يقل أحد من العقلاء إنها قديمة يمكن عدمها - الامكان المعروف -  
ولإنما ادعوا أن لها ماهية باعتبار نفسها فقيل : الوجود والعدم ، ولكن  
وجب لها الوجود من غيرها ، :

وقد تبين بطلان هذا في غير (٢٣٥ ص) هذا الموضوع ، وبين أن هذا  
قول مخالف لجميع العقلاء .  
حتى أرسطو وأتباعه عندهم لا يكون ممكن ، إلا المحدث الذي يمكن  
وجوده وعدمه .

بطلان القول  
بقدم الأفعال  
مع إمكان  
عدمها

وهؤلاء الذين قالوا بأنها قديمة يمكن وجودها وعدمها ، كان سببنا  
وأتباعه ، تناقضوا ووافقوا سلفهم وسائر العقلاء .

فذكروا في عدة مواضع أن الممكن ، الذي يقبل الوجود والعدم لا يكون  
إلا محتملاً ، وأن كل ما كان دائماً لا يكون ممكناً .

وأما لتقديم الذي لا يمكن عدمه فليس عندهم ممكن ، وإن كان  
وجوده بغيره .

ولإنما خالف في هذا طائفة من الفلاسفة كابن سينا وأمثاله الذين أرادوا  
أن يجمعوا بين قول سلفهم وبين ما جاءت به الرسل مع دلالة العقول عليه ، فلم  
يمكنهم ذلك إلا بما خالفوا به الرسول مع مخالفة العقول ، مع مخالفة سلفهم  
فيما أصابوا فيه ، وموافقهم فيما أخطأوا فيه وكان كفراً في الملل ، و (١) مع  
تناقضهم ومخالفة جميع العقلاء .

وأما قولهم ، ثبتت الحكم مع المشترك في صورة مع يخلف غيره من

---

(١) هكذا . والمظاهر أن الواو زائدة .

الأوصاف المقارنة له في الأصل ، لا يوجب استقلاله بالتعليل لجواز أن يكون الحكم في تلك ممللاً بعلّة أخرى ،

فيقال : هذا غلط . وذلك أنه متى ثبت الحكم مع المشترك في صورة مع تخلف غيره من الأوصاف تمتنع أن تكون الأوصاف الزائدة المقارنة له في الأصل مؤثرة في الحكم .

فإنها مختصة بالأصل ، فلو كانت مؤثرة لم يجوز أن يوجد الحكم في غير الأصل .  
وحيث أنه فعدمها لا يؤثر .

والصورة الأخرى قد ثبت فيها وجود المشترك .

وأما إمكان وجود وصف آخر مستقل بعلّة فهذا لا بد من نفيه ، إما بدليل قاطع ، أو ظاهر ، أو بأن الأصل عدمه ، ويكون القياس ، حيث أنه يقينياً أو ظنياً .

والكلام فيما إذا حصرت أقسام العلة ، ونفي التعليل عن كل منها إلا واحد :  
والنفي قد يكون لنفي التعليل بها في الأصل ، وقد يكون لنفي التعليل مطلقاً .  
فالأول ( ٢٢٦ ص ) يحتاج معه إلى الثاني في تلك الصورة ، وأما الثاني فهو يتناول النفي في تلك الصورة وعيرها .

وقولهم : د وإن كان لعلّة له سواء فجائزاً أن يكون علة لخصوصه لا لعمومه ، فيقال : هذا هو في معنى السؤال الأول . وهو أن يكون الحكم مثبت لذات المحل ، لا لأمر منفصل ، وهو التعليل بالعلّة القاصرة الواقعة على مورد النص .

وأما قولهم : د إن بين أن ذلك الوصف يستلزم الحكم ، وأن الحكم لازم لمعوم ذاته ، فمع بعده يستغنى عن التمثيل .

فيقال : لا بعد في ذلك ، بل كساد على أن الحد الأوسط ، يستلزم الأكبر فإنه يستدل به على جعل ذلك الحد وصفا مشتركا بين أصل وفرع ، ويلزمه الحكم .

نوائد  
التمثيل

وأما قوله : « إنه يستغنى عن التمثيل » .

فيقال : نعم ، والتمثيل في مثل هذا يذكر للإيضاح ، ولتصور الفرع نظير ، لأن الكل إنما وجوده كلي 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 ثبتت به العلة من « الدوران والمناسبة » وغير ذلك إذا أخذ معه . « السبر والتقسيم » أمكن كون « القياس » قطعياً . وإيضاً ، فقد يكون « قياس التمثيل » يقينياً في كذا ، فإن الجمع بين الأصل والفرع . كما يكون باداء الجامع يكون بإلغاء الفارق ، وهو أن يعلم أن هذا مثل هذا ، لا يفترقان في مثل هذا الحكم ومساوى المساوى ( ٢٢٧ ص ) مساو ، والعلم بالمساواة والمماثلة مما قد يعلم بالعقل كما يعلم بالسمع فإذا علم حكم أحد المتماثلين علم أن الآخر مثله ، لاسيما إذا كان الكلام فيما تجرد من المعقولات مثل القول بأن شيئاً من السواد عرض مفتقر إلى المحل ، فيقال سائر أفراد السواد . كذلك ، بل ويقال : وسائر الألوان كذلك وكذلك إذا قيل : إن حركة الكواكب تحدث شيئاً بعد شيء ، قيل : وسائر الحركات كذلك .

وبالجملة ، فقد بينا أن كل « قياس » لابد فيه من قضية كلية إيجابية ،  
و بينا أن تلك القضية لابد 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 .

خلاصة هذا  
البحث

فكل « قياس شمول » يمكن جملة « قياس تمثيل » .

فإذا أفاد اليقين لم يردده « التمثيل » ، إلا قررة .

إذا علت إحدى المقدمتين بنص المعصوم

فاستعمال الشمول ، أولى

و « قياس التمثيل ، يمكن جملة « قياس شمول ، ، لكن قد يكون بيان صحته محتاجا إلى بيان إحدى مقدمتيه لاسيا الكبرى ، فإنها هي في الغالب التي تحتاج إلى البيان وإذا كان كذلك ، الأصل ، (١) المقيس عليه أولا أسهل في للبيان فقياس التمثيل أعون على البيان إلا إذا كانت القضية الكلية معلومة بهص المعصوم .

فإنما يكون الاستدلال بها أولى من الاستدلال (٢٣٨ ص) « بقياس التمثيل » .

لكن الدليل هنا يكون شرعيا لم تعلم إحدى مقدمتيه إلا بالنص المعصوم أو الاجماع المعصوم .

لم تعلم بمجرد العقل . وهم (٢) .

والكلام مع من يجعل مواد البرهان ، القضايا الكلية المعلومة بدون قول المعصوم .

بل قد يسمون القياس المستدل على إحدى مقدماته بقول المعصوم من

---

(١) هكذا . والأولى أن تكون [الأصل]

(٢) ذكر الناشر أنه هكذا بالأصل ولعل في الكلام سهوا — والظاهر من العبار

أن المسقط هو « وهم يسلمون فيما يعلم بمجرد العقل »

« الخطائي » و « الجدلي » ؛ لأنهم يجهلون تلك القضايا من « المسلمات »  
و « المقبولات » ، لأن « البرهانيات اليقينية » .

وهذا أيضا من ضلالهم ؛ فإن القضية اليقينية : « ما علم أنها حق  
علما يقينيا » .

ضلالهم في  
حل القضايا  
الاثبوتية غير  
يقينية

فإذا علم بدليل قطعي أن المعصوم لا يقول إلا حقا ، وعلم بالضرورة أنه  
قضى بهذه القضية الكلية ، كما قضى « بأن الله بكل شيء عليم » ، « أن الله خالق  
كل شيء » ، « 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 » ، ولكنه هذا لما كان مبنيًا  
على مقدمات سمعية لم نقررها في هذا الموضوع لم نحتاج به عليهم ، بل احتجنا  
عليهم بما يسلمونه .

وما بناه بمجرد العقل من أن قولهم « العلوم الكسبية لا تحصل إلا بقياسهم  
البرهاني » ، قول باطل ، بل هو من أبطل الأباطيل . هذا في جانب الثاني (١) .



تم بحمد الله طبع الجزء الأول من كتاب  
الرد على المنطقيين  
ويليه الجزء الثاني ويبدأ بالمقام الرابع



فهرس الموضوعات  
سيكون في نهاية الجزء الثاني

رقم الإيداع بدار الكتب ٧٧/١٦١٢



مكتبة الأزهر  
للطباعة والنشر والتوزيع  
١٢٠ شارع محمد القاندي  
قمام جامعة الأزهر بعباسية