

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وزارة التعليم العالي  
جامعة أم القرى  
كلية الدعوة وأصول الدين

شودج رقم ( ٨ )

إجازة أطروحة علمية في صيغتها النهائية بعد إجراء التعديلات

الاسم ( رباعي ) : عبدالله بن محمد بن محمد لعرفي كلية : الدعوة وأصول الدين قسم : العمامة  
الأطروحة مقدمة لنيل درجة : الماجستير في تخصص : العمامة  
عنوان الأطروحة : المعرفة السلفية في ضوء صناديقها ومجالها

و بعد :

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين وعلى آله وصحبه أجمعين

فبناءً على توصية اللجنة المكونة لمناقشة الأطروحة المذكورة أعلاه ، والتي تمت مناقشتها بتاريخ ١٨ / ٨ / ١٤٤١ هـ - بقبولها بعد إجراء  
التعديلات المطلوبة ، وحيث قد تم عمل اللازم ؛ فإن اللجنة توصي بإجازتها في صيغتها النهائية المرفقة للدرجة العلمية المذكورة أعلاه ...

والله الموفق ...

أعضاء اللجنة

المناقش الخارجي

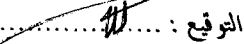
المناقش الداخلي

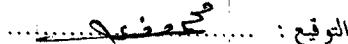
المشرف

الاسم : عبدالله بن محمد

الاسم : محمد بن محمد بن محمد

الاسم : دكتور عبدالمجيد بن عبدالمجيد

التوقيع : 

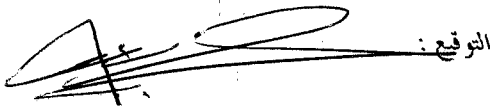
التوقيع : 

التوقيع : 

يعتمد

رئيس قسم

الاسم : د/أحمد عطية الزهراني

التوقيع : 

يوضع هذا النموذج أمام الصفحة المقابلة لصفحة عنوان الأطروحة في كل نسخة من الرسالة .

المملكة العربية السعودية  
وزارة التعليم العالي  
جامعة أم القرى  
كلية الدعوة وأصول الدين  
قسم العقيدة  
الدراسات العليا



# المعرفة في الإسلام

مصادرها ومجالاتها

رسالة مقدمة لنيل درجة ( الدكتوراه ) في العقيدة

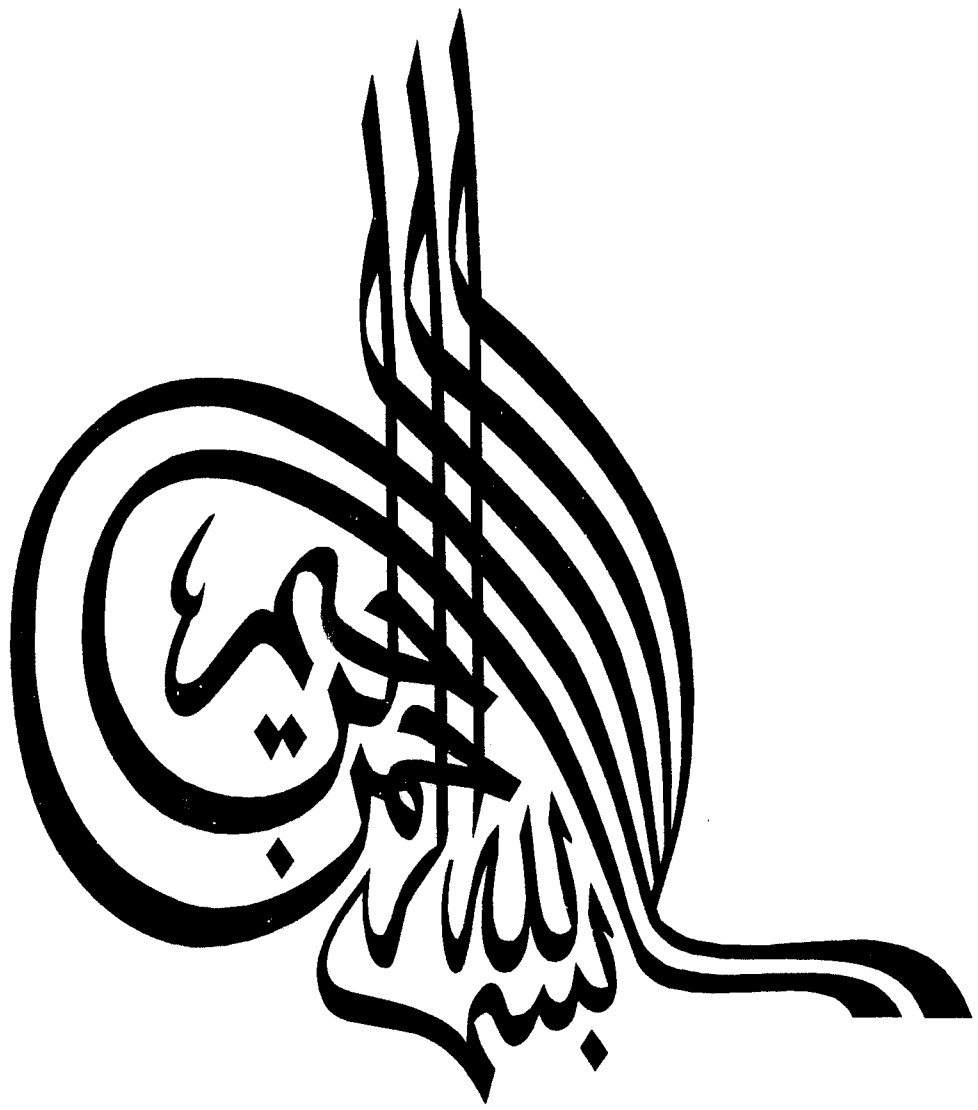
إعداد الطالب :

عبدالله بن محمد بن عبدالله القرني



إشراف الأستاذ الدكتور :

بركات عبدالفتاح دويدار



## المقدمة

الحمد لله الذي فطر عباده على الحق ، وجعل لهم السمع والأبصار والأفئدة  
لعلهم يشكرون . والصلاة والسلام على من أرسله الله بالهدى ودين الحق  
ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون .  
أما بعد :

فإن تأصيل منهج الاستدلال في الإسلام أمر في غاية الأهمية والضرورة  
لاعتبارات كثيرة .

منها : أن الإسلام هو دين الحجة والبرهان ، فليس في دين الله مسألة إلا  
والتسليم بها قائم على الدليل العقلي ، سواء كان ذلك من جهة التسليم بصدق  
النبي ﷺ أو من جهة ما تضمنه نصوص الكتاب والسنة من الاستدلال على  
مسائلها ، وهذا هو مستند رجاء النبي ﷺ أن يكون أكثر الأنبياء تابعاً يوم القيامة  
حيث قال : ( مامن الأنبياء نبي إلا أعطي من الآيات ما مثله آمن عليه البشر  
وإنما كان الذي أوتيته وحياً أوحاه الله إلي ، فأرجو أن أكون أكثرهم تابعاً يوم  
القيامة )<sup>(١)</sup> .

فهذا الحديث يبين أن ما جاء به النبي ﷺ من الوحي هو الدليل والمدلول معاً  
إذ الأدلة على ثبوته متضمنة فيه .

وإذا كان الوحي متضمناً للحجة على ثبوته وعلى أصول مسائله فإن من أهم  
ما يجب لتأصيل الاستدلال في الإسلام بيان تلك الدلائل مقرونة بمسائلها، وذلك  
بيان الأدلة العقلية على ثبوت الوحي وصدق النبي ﷺ ، مع بيان ما تضمنه  
الوحي من الأدلة التفصيلية على أصول مسائل الاعتقاد ، ليتحقق التكامل بين  
منهج الاستدلال وموضوعه ، ولتمييز المنهج الحق عن المناهج البدعية في دلائله  
وفي مسائله .

ومما يستوجب تأصيل المعرفة ومنهج الاستدلال في الإسلام ما حصل من

(١) سيأتي تحريجه ص ( ١٠٩ ) .

الانحراف في الفكر الإسلامي نتيجة الخلاف حول مصدر التلقي ، وما نشأ عن ذلك من إحداث مناهج بدعية في الاستدلال معارضة لمنهج الاستدلال في الإسلام، بفعل اتجاهات مختلفة ، يمكن إجمالها في ثلاثة اتجاهات ، هي الاتجاه الفلسفي والاتجاه الكلامي والاتجاه الصوفي .

فأما الفلاسفة فقد سلكوا في استدلالهم وفيما يخوضون فيه من مسائل سبيل الفلسفة اليونانية ، وبخاصة فلسفة أرسطو ، الذي هو عندهم المعلم الأول، وكانوا يعتقدون أن البرهان هو ما وافق ما انتهت إليه تلك الفلسفة ، لكن ذلك اقتضى التعارض التام بين مسلمات تلك الفلسفة التي هي عندهم قضايا برهانية وبين ما تدل عليه النصوص الشرعية في ذلك ، فانتهوا إلى القول بأن الشرائع إنما جاءت بمخاطبة الجمهور على سبيل التخيل ، وبناء على ذلك فلا يمكن عندهم أن تكون النصوص الشرعية دالة على الحق<sup>(١)</sup> .

وأما المتكلمون فأرادوا تقرير العقائد والرد على المخالفين بمقدمات عقلية كما يقولون . وظنوا أنه لا يمكن الاستناد إلى النصوص الشرعية إلا بعد التسليم بتلك المقدمات ، فالتزموا لذلك بأصول مخالفة لما دلت عليه النصوص الشرعية ثم حاولوا التوفيق بين تلك الأصول التي هي عندهم قواطع عقلية وبين ما دلت عليه النصوص ، فالتزموا تأويل النصوص أو تفويضها لتبقى أصولهم البدعية سالمة من المعارضة . فكان حاصل منهجهم الخطأ في الدلائل والمسائل معاً ، ولو علموا أن دين الله قد كمل بالوحي ، وأن ذلك يشمل الدلائل والمسائل ، لم يحتاجوا إلى تقرير العقائد بعقولهم ، ولم يلتزموا تبعاً لذلك بأصول بدعية ليست من دين الله ، فضلاً عن أن يقدموا تلك الأصول على النصوص الشرعية .

وأما الصوفية فاستندوا في معرفة الحقيقة إلى ما يسمونه بالكشف ، وظنوا أن ذلك يحصل بطريق المجاهدات والرياضات الروحية، فلما تعارضت كشوفاتهم مع

(١) انظر مثلاً: الأضحوية في المعاد . لابن سينا . ص ( ٩٧ - ١٠٣ ) . وفصل المقال . لابن

رشد . ص ( ١٣٢ - ١٣٣ ) .

النصوص الشرعية حكّموا الكشف في الشرع ، وقرروا أن من يستند في معرفة الحق إلى مجرد دلالة النصوص فإنه لا يستقر له قدم ، ولا يتعين له موقف كما يقول الغزالي<sup>(١)</sup> .

وبذا يظهر أن الأصل الجامع لهذه الاتجاهات على اختلافها هو انحرافها في مصدر التلقي ، مع دخولها في مسمى الفكر الإسلامي ، مما يقتضي بالضرورة تأصيل منهج الاستدلال الحق ، والكشف عن تناقض هذه الاتجاهات وما يلزم عنها من لوازم باطلة .

ومما يستوجب تأصيل المعرفة ومنهج الاستدلال في الإسلام أن الاتجاه الوضعي المعارض لحقائق الدين هو المنهج السائد في هذا العصر في المذاهب الفلسفية ونظريات ما يسمى بالعلوم الإنسانية ، إذ إنها قد نشأت في ظروف خاصة ، حين فزع الناس من التفسير الديني القائم على الكتب المحرفة المشتمل على ما ينافي الضرورة العقلية . ومع أن كل ذلك مما يختص به الفكر الغربي إلا أن هذه المذاهب والنظريات قد دخلت إلى العالم الإسلامي على أيدي مفكرين ومربين ، تلقوها وطبقوها دون وعي بحقيقة الإسلام ، أو حقيقة ماتتضمنه تلك النظريات من المصادمة للثوابت الشرعية ، وإنما يتحقق تأصيل المعرفة ومنهج الاستدلال في الإسلام بالكشف عن أصول تلك المذاهب والنظريات ونقدها .

ومما يستوجب تأصيل المعرفة في الإسلام أن الغالب على ما أصبح يعرف بأسلمة المعرفة وأسلمة العلوم هو الاهتمام بالجانب النقدي للمذاهب والنظريات المخالفة . ومع أهمية هذا الجانب إلا إنه لا يمكن أن يحقق الهدف منه ما لم يؤسس على تصور متكامل لطبيعة المعرفة في الإسلام ومصادرها ومجالاتها . إذ إنه لا يكفي الاعتراض الجزئي على مذاهب ونظريات لها أصولها وأهدافها ، بل لابد قبل ذلك من التأصيل للمعرفة في الإسلام ، ومواجهة تلك المذاهب بتصور متكامل هو الأساس والشرط الضروري للنقد التفصيلي .

(١) انظر : إحياء علوم الدين . للغزالي ( ١٠٤/١ ) .

ومن هنا كان الهدف من هذا البحث هو المشاركة في هذا السبيل الذي هو في غاية الدقة والصعوبة .



وإذا تقرر ضرورة تأصيل المعرفة في الإسلام فإن تحقيق ذلك إنما يكون بتحديد مصادرها ومجالاتها . إذ إن حقيقة الاستدلال هي الاستناد إلى مصادر محددة للمعرفة ، والتسليم بدلالاتها على مجالات معينة . وإنما اختلفت المذاهب الفلسفية في المعرفة باختلافها في هذا الأصل ، من جهة أن كل مذهب يقوم على التسليم بمصادر معينة هي عند أصحاب ذلك المذهب الأساس الضروري للمعرفة بحيث لا يصح الاستدلال إلا من جهة الاستناد إليها .

ويقوم المنهج الذي سلكته في هذا البحث على ثلاثة أسس ، يتعلق أولها بالكشف عن مستند الضرورة لمصادر المعرفة في الإسلام ، وأما الثاني فيتعلق بالاستدلال لمجالات المعرفة في الإسلام ، وأما الثالث فيتعلق بالنقد الإجمالي للمخالفين في ذلك كله .

فأما الأساس الأول فيقوم على بيان مستند الضرورة لمصادر المعرفة في الإسلام ، لأن المعرفة إنما تكون يقينية من جهة استنادها إلى مقدمات ضرورية بينة بنفسها ، بحيث لا تحتاج إلى استدلال . بل إنما يصح الاستدلال أو يبطل من جهة دلالتها على صحته أو بطلانه .

وترجع المقدمات الضرورية للاستدلال إلى مبادئ عقلية هي مقتضى الغريزة العقلية وإلى الإدراك الحسي للواقع الخارجي .

ومصادر المعرفة في الإسلام هي مقتضى هذه المقدمات الضرورية .

فالتسليم بالوحي هو مقتضى الدلالة العقلية القاطعة على ثبوته . وذلك أن الوحي حقيقة غيبية بالنسبة لغير الأنبياء ، فلا يمكن التمييز بين النبي الصادق والمنتبئ الكاذب بمجرد دعوى النبوة ، بل لا بد من الأدلة التي تميز بينهما .

ومن رحمة الله بعباده أن نوع الأدلة على النبوة . فمنها المعجزات التي هي الآيات الحسية الخارقة للسنن الجارية ، وهي تقتضي الدلالة الضرورية على صدق

النبي ﷺ من جهة أنها مما يختص الله بالقدرة عليه ، فهي فعل لله تعالى يقوم مقام التصديق بالقول ، للتلازم الضروري بين حصولها وبين تصديق النبي ﷺ .  
ومما يدل على نبوة النبي ﷺ ما يتضمنه الوحي من الدلائل المقتضية لثبوته وصدق النبي ﷺ ، كتحدي المكذبين بالقرآن أن يأتوا بمثله ، والإخبار بالغيبات وموافقة الكشوف العلمية ، ونحو ذلك من الدلائل .

ومما يدل على نبوة النبي ﷺ ما هو مقتضى النظر في حاله وصفاته ﷺ مما يستلزم صدق وثبوت نبوته ، كما حصل من هرقل في سؤاله لأبي سفيان حيث استنتج من ذلك أنه هو النبي المنتظر الموعود به في كتبهم .

والمقصود هنا أن هذه الدلائل وغيرها قاطعة في الدلالة على ثبوت الوحي وصدق النبي ﷺ ، مما يستلزم أن يكون الوحي مصدراً معصوماً للمعرفة ، ولذلك فإنه المصدر الذي تقاس المصادر الأخرى وما تقتضيه من المعارف عليه ، من جهة أنها معارف بشرية قد يطرأ عليها الخطأ ، بخلاف الوحي فإنه معصوم من ذلك .  
وأما التسليم بالمعارف الفطرية فهو مقتضى الضرورة العقلية . ومستند تلك الضرورة ما يجده الإنسان من نفسه من التسليم بتلك المعارف بمجرد تصورها وذلك أنها مقتضى الغريزة العقلية ، فلا يمكن الشك فيها وعدم قبولها مع بقاء الفطرة على أصلها . ولذلك فإنه لا يمكن الاستدلال على تلك المعارف إلا من جهة الكشف عن وجه الضرورة فيها .

وأما التسليم بالمعارف العقلية الاستدلالية فهو مقتضى التسليم بالمقدمات العقلية والحسية للاستدلال ، وذلك أن الاستدلال العقلي لا يمكن أن يتحقق مقتضاه إلا بتحقيق شرطه الذاتي وهو المقدمات العقلية الضرورية ، وشرطه الموضوعي الذي هو المعطيات الحسية . لأن المقدمات العقلية المقتضية للتصور والحكم العقلي لا بد أن تتعلق بموضوع وهو المعطيات الحسية ، ولا يمكن من جهة أخرى أن تستقل الحواس بالإدراك عن التصور والحكم العقلي . وإذا كان الاستدلال العقلي متوقفاً على تحقق هذين الشرطين لم يمكن تحقق مقتضاه مع تخلف أحدهما .



وهذه القضية هي التي افتقرت لأجلها المذاهب الفلسفية في المعرفة ، حيث لم يميزوا بين ما يختص به كل من العقل والحواس . وبناء على ذلك ادعى الحسيون أنه يلزم من اشتراط الإدراك الحسي شرطاً للمعرفة أن تكون الحواس هي المصدر الوحيد للمعرفة ، وأن التصور العقلي مجرد انعكاس للإدراك الحسي ، وبذا ألغو ما يختص به العقل من التصورات والأحكام الكلية الضرورية . وقابلهم العقليون فأقاموا مذهبهم على القول بأن العقل هو مصدر المعرفة اليقينية ، لأنه لا يمكن الاستناد إلى الحواس في التصورات والأحكام الكلية الضرورية ، مع أنها أساس اليقين في المعرفة . وشككوا مع ذلك في الحواس ، وقالوا إنها وإن كانت طريقاً لإدراك الواقع الخارجي إلا أنها قد تخطئ في ذلك ، وأن العقل هو الذي يحكم بصوابها أو خطئها .

وقد حاول النقاد - وعلى رأسهم كانت - التوفيق بين هذين الاتجاهين المتقابلين . وعلى هذا الأساس ميز كانت بين وظيفة العقل ووظيفة الحواس واشترط المقدمات العقلية والمعطيات الحسية في الاستدلال العقلي . وجعل خاصية الحواس نقل المعطيات الحسية دون الحكم عليها ، وجعل خاصية العقل التصور والحكم الكلي الضروري على تلك المعطيات . وأصاب في ذلك كله ، لكنه أخطأ حيث حصر الاستدلال العقلي في المدركات الحسية دون الغيبات بدعوى أن ذلك يتنافى مع كون المعطيات الحسية هي الشرط الموضوعي للاستدلال العقلي .

وأما المعرفة في الإسلام فتقوم على إمكان الاستدلال العقلي على ما يجاوز المدركات الحسية . لكن بشرط توسط المحسوس في تلك الدلالة ، لأن الضرورة العقلية ، لا تختص بالدلالة على الواقع المحسوس ، بل قد تقتضي الدلالة على وجود حقيقة مادون أن تكون الحواس قد أدركتها ، وإنما أدركت الواسطة المقتضية لها . فلا يكون ذلك خارجاً عن قدرة العقل ولا مخالفاً لاشتراط المدركات الحسية في الاستدلال العقلي .

وأما الأساس الثاني الذي يقوم عليه هذا البحث - وهو الاستدلال لمجالات

المعرفة في الإسلام - فيرتبط ارتباطاً ضرورياً بالموقف من مصادر المعرفة ، فمن أثبت مصدراً من مصادر المعرفة لزم أن يثبت مجالاته التي يختص بها ، ومن نفى مصدراً من مصادر المعرفة لزم أن ينفي ما يختص به من المجالات .

فالذين يشكون في الحواس لا يمكن أن يثبتوا الوجود الواقعي للأشياء في الخارج ، لأن إثباتها متوقف على الإدراك الحسي المباشر لها . وقد التزم الذين يشكون في الحواس بهذا اللازم ، وإن كان بعضهم قد يسلك سبيل الاستدلال العقلي على وجود الواقع الخارجي كما فعل ديكارت وباركلي . لكنه لا يمكنهم الاستدلال على ذلك ، لأن الحقائق الضرورية لا يمكن الاستدلال عليها .

والحسيون الذين يحصرون الوجود في المحسوسات لا يمكنهم أن يثبتوا ما يجاوز المحسوسات لمناقضة ذلك لأصل مذهبهم .

ومجالات المعرفة في الإسلام تشمل المعارف الفطرية ، كما تشمل ماهو مقتضى الضرورة في الاستدلال العقلي ، سواء كان ذلك من الواقع المحسوس أو من الحقائق الغيبية ، كما تشمل ما يختص الوحي بالدلالة عليه ، إذ قد يرد في الوحي ما لا يمكن العلم به بمجرد الاستدلال العقلي .

وأما الأساس الثالث لهذا البحث فيهدف إلى نقد الأصول التي تقوم عليها المناهج المخالفة في مصادر المعرفة ومجالاتها . سواء كانت مذاهب فلسفية أو اتجاهات بدعية في الفكر الإسلامي .

ولما كان الهدف الأساس من البحث هو تقرير مصادر المعرفة ومجالاتها في الإسلام فقد اقتضى ذلك عدم الخوض في تفاصيل تلك المناهج ، والاكتفاء بنقد ما يتعارض مع ما تقرر في مصادر المعرفة ومجالاتها في الإسلام .

ومن أمثلة ذلك أن نقد المعرفة الإشراقية لا يهدف إلى التفصيل في أصولها ولوازمها ، وإنما إلى مجرد بيان بطلان تفسير الوحي تفسيراً إشراقياً . كما أن نقد الحسين في موقفهم من الضرورة العقلية لا يهدف إلى التفصيل في أصول المذهب الحسي ، وما يلزم عنه في جوانب المعرفة المختلفة ، وإنما إلى مجرد بيان بطلان القول بنفي المعارف الفطرية . كما أن نقد مذهب الشكاك في الحواس لا يهدف

إلى استيفاء مذاهبهم واتجاهاتهم ، وإنما إلى مجرد بيان بطلان ما يخالف ماتقرر بأن الإدراك الحسي معرفة مباشرة لا يمكن الشك فيها .

وهكذا القول في جميع مسائل البحث التي يقتضي تقريرها نقد الأصول التي تقوم عليها المناهج المخالفة في ذلك .

\* \* \*

وتحقيقاً للهدف من البحث فقد اشتمل بعد المقدمة على تمهيد وثلاثة أبواب استوفت جميع مصادر المعرفة ومجالاتها في الإسلام وخاتمة لخصت نتائج البحث . فأما التمهيد فتضمن بيان مفهوم المعرفة وخصائصها في الإسلام ، مما يقتضي ضرورة تأصيلها وإظهار التصور المتكامل لجميع جوانبها .

وأما الباب الأول وعنوانه « الوحي ، حقيقته وثبوتته ومجالاته » فيقوم على التأصيل لحقيقة الوحي ، وتقرير الأدلة العقلية للنبوة ، وبيان ما يختص به الوحي من المعارف ، والرد على المخالفين في ذلك ، مع بيان حقيقة العلاقة بين العقل والنقل ودرء التعارض بينهما .

وأما الباب الثاني وعنوانه « المعرفة الفطرية ومجالاتها » فيقوم على التعريف بالفطرة ، وبيان حقيقتها ، وتحديد مجالاتها ، وتشمل ما يتعلق بمعرفة الله تعالى وتوحيده ، والرد على المخالفين في حقيقة الفطرة والمنكرين لدلالاتها على معرفة الله وتوحيده . كما تشمل ما يتعلق بالتحسين والتقبيح العقليين ، وإثبات الصفات الذاتية للأفعال ، وما يقتضيه ذلك من الملائمة أو المنافرة للفطرة ، وإيراد شبه المنكرين لذلك والرد عليها ، كما تشمل مجالات المعرفة الفطرية المبادئ الأولية التي هي الأساس لكل استدلال عقلي ، مع بيان موقف الحسين منها والرد عليهم .

وأما الباب الثالث وعنوانه « مقومات المعرفة العقلية ومجالاتها » فيقوم على التأصيل لمقومات المعرفة العقلية وبيان مجالاتها . ويشمل ذلك بيان طبيعة الإدراك الحسي والرد على الشكك في ذلك ، وبيان حقيقة التجريد العقلي للكليات وموقف كل من الواقعيين والإسميين منه ومناقشتهم . وبيان الأساس العقلي للاستقراء

بتأصيل مبدأ السببية وقانون الاطراد ، ومناقشة المخالفين في ذلك . ثم التأصيل للاستدلال العقلي على الغيبات ببيان إمكان الاستدلال عليها ، والرد على المنكرين لذلك . وبيان منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد الغيبية ، وإظهار وجه كفاية النصوص الشرعية في الاستدلال على تلك المسائل .

وفي ختام هذه المقدمة واعترافاً بالفضل لأهله فإنني أشكر شيخنا الكريم الأستاذ الدكتور بركات عبد الفتاح دويدار المشرف على هذه الرسالة ، والذي كان متابعاً للبحث منذ خطواته الأولى باهتمام وحرص أبوي ، وقد كان متبنياً لقضية البحث شغوفاً بها ، وقد منحني من علمه ووقته الكثير ، ولا أملك إلا أن أدعو الله أن يبارك في علمه وعمره وأن يجزيه عني خير الجزاء .

كما أشكر كل من أعان في إنجاز هذا البحث بمرجع أو رأي ، جزاهم الله خيراً .

وختاماً أسأل الله تعالى أن يجعل هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم ، وأن يجعله من العلم النافع الذي لا ينقطع أجره ، والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات .

# التمهيد

المعرفة في اللغة ضد الإنكار ، وتعود إلى معنى السكون والطمأنينة، ويستند ذلك إلى أن ثبوت المعنى في النفس يقتضي سكونها إليه ، بخلاف ما لم يثبت في النفس فإنها تنكره .

قال ابن فارس : ( العين والراء والفاء أصلان صحيحان ، يدل أحدهما على تتابع الشيء متصلاً ببعضه ببعض ، والآخر على السكون والطمأنينة ... تقول : عرف فلان فلاناً عرفاناً ومعرفة ، وهذا أمر معروف ، وهذا يدل على ماقلناه من سكونه إليه ، لأن من أنكر شيئاً توحش منه ونبا عنه )<sup>(١)</sup> .

وهذا الأصل ينطبق على معنى العلم ، من جهة أنه ثبوت المعلوم وتحققه في النفس ، فمن علم بشيء فقد عرفه ، ومن عرفه فقد علم به ، ولهذا يفسر أهل اللغة المعرفة بالعلم كما جاء في اللسان : ( العرفان : العلم )<sup>(٢)</sup> . كما يفسرون العلم بالمعرفة كما جاء في اللسان أيضاً : ( علمت الشيء أعلمه علماً : عرفته )<sup>(٣)</sup> .

وقد يفرق بعض أهل اللغة بين المعرفة والعلم ، لكن على وجه لا ينافي اتفاقهما في المفهوم الإجمالي ، ومن ذلك قول أبي هلال العسكري<sup>(٤)</sup> : ( الفرق بين العلم والمعرفة أن المعرفة أخص من العلم ، لأنها علم بعين الشيء مفصلاً عما سواه والعلم يكون مجملاً ومفصلاً ... فكل معرفة علم ، وليس كل علم معرفة ، وذلك أن لفظ المعرفة يفيد تمييز المعلوم من غيره ، ولفظ العلم لا يفيد ذلك إلا بضرب آخر من التخصيص في ذكر المعلوم ، والشاهد قول أهل اللغة إن العلم يتعدى إلى مفعولين ليس لك الاقتصار على أحدهما إلا أن يكون بمعنى المعرفة )<sup>(٥)</sup> .

ولاتفق بين تفسير العلم بالمعرفة ، والمعرفة بالعلم ، وبين أن يكون لكل

(١) معجم مقاييس اللغة . لابن فارس ( ٢٨١/٤ ) .

(٢) لسان العرب . لابن منظور . ( ٢٣٦/٩ ) .

(٣) المرجع السابق . ( ٤١٧/١٢ ) .

(٤) هو الحسن بن عبدالله بن سهيل العسكري ، عالم في اللغة والأدب وله شعر ، من كتبه : التلخيص في اللغة ، وما تلحن فيه الخاصة ، وشرح الحماسة ، وجمهرة الأمثال وغيرها . توفي في أواخر القرن الرابع . وانظر : الأعلام للزركلي ( ١٩٦/٢ ) .

(٥) الفروق في اللغة ، لأبي هلال العسكري . ص ( ٧٢ - ٧٣ ) .

منهما مع ذلك معنى يختص به ، وإنما المقصود اشتراكهما في المفهوم الإجمالي المستند إلى ثبوت معنى في النفس هو حقيقة العلم والمعرفة . وكما يقول الإمام ابن حزم فـ ( العلم والمعرفة إسمان واقعان على معنى واحد . وهو اعتقاد الشيء على ما هو عليه وتيقنه وارتفاع الشكوك عنه )<sup>(١)</sup> .

وهذا المعنى القائم في النفس حقيقة ضرورية يدركها الإنسان من نفسه وهي أظهر من أن تعرف أو يستدل لإثباتها ، لأن كل إدراك لأمر كلي أو جزئي متوقف على ثبوت حقيقة المعرفة في النفس ثبوتاً ضرورياً لا يمكن الجهل به أو الشك فيه ، والتعريف إنما يكون بما هو أظهر وأوضح مما يراد تعريفه ، والمعرفة هي أظهر المعارف بحيث لا يمكن تعريفها بما هو أظهر فيها .

ولهذا فإنه لا يمكن الشك في حقيقة المعرفة وقيامها بالنفس وإن أمكن الشك في بعض المعارف الجزئية ، وهذا هو الأساس الذي بني عليه ديكرت<sup>(٢)</sup> فلسفته في حقيقة المعرفة اليقينية ، حيث شك في كل شيء حتى شك في وجوده ، لكنه لم يمكنه أن يشك في أنه يشك ، أي في معرفته بأنه يشك ، لأن معرفته بذلك أظهر من أن يشك فيها ، بل إن الشك فيها إثبات لها<sup>(٣)</sup> .

وحاصل ما انتهى إليه الفلاسفة المحدثون في تعريف لفظ المعرفة أربعة أقوال :  
( الأول : هو الفعل العقلي الذي يتم به حصول صورة الشيء في الذهن ... والثاني : هو الفعل العقلي الذي يتم به النفوذ إلى جوهر الموضوع لتفهم حقيقته ... والثالث : هو مضمون المعرفة بالمعنى الأول ، والرابع : هو مضمون المعرفة بالمعنى الثاني )<sup>(٤)</sup> .

(١) الفصل . لابن حزم (١٠٩/٥) .

(٢) ديكرت . (١٥٩٦م - ١٦٥٠م) . يعتبر رائد الفلسفة في العصر الحديث ، حيث سلك في الاستدلال طريقاً غير طريق المدرسين ، وكان يؤكد على فطرية الحقيقة . لكنه مع ذلك كان يشك في الحواس ، أهم كتبه ( تأملات في الفلسفة الأولى ) . وانظر : ديكرت ، د: عثمان أمين ، وموسوعة الفلسفة لعبدالرحمن بدوي (١/٤٨٨-٤٩٩) . وتاريخ الفلسفة الحديثة ليوستف كرم . ص (٥٨-٨٨) .

(٣) انظر : فلسفة ديكرت ومنهجه . د. مهدي فضل الله . ( ٧٧ - ١٠٢ ) .

(٤) المعجم الفلسفي ، جميل صليبا . ( ٩٣/٢ ) . وقد نقل هذه التعريفات عن ( معجم لالاند ) .

فأما تفسير المعرفة بمضمونها فغير وارد ، لأن المراد حقيقة المعرفة التي هي حالة للنفس تقتضي إدراك بعض المعارف الجزئية ، لاما يتضمنه ذلك الإدراك من معارف جزئية .

وأما القول بأن المعرفة هي فعل عقلي فصحيح ، لكن تقييده بأنه الذي يتم به حصول صورة الشيء في الذهن هو مقتضى التفسير المادي لطبيعة المعرفة ، المستند إلى أنه لا وجود إلا للواقع المحسوس ، وما يقتضيه ذلك من أن التصور العقلي مجرد انعكاس للواقع الموضوعي . كما أن تقييد الفعل العقلي بأنه الذي يتم به النفوذ إلى جوهر الشيء هو مقتضى التفسير المثالي لطبيعة المعرفة ، والذي يستند إلى أن طبيعة موضوع المعرفة روحية لامادية ، فلا يكون بين الذات العارفة وموضوع المعرفة فرق ، على ما سيأتي بيانه قريباً .

والحق أنه لا يمكن تعريف المعرفة إلا بأنها الحالة النفسية التي يجدها الإنسان بالضرورة حال الإدراك ، وأنه لا يمكن تحديدها ، لأن ذلك يقتضي تعريفها بما هو أخفى منها . ولهذا ذهب الرازي إلى أن تعريف العلم متعذر ، وعلل ذلك بأن (كل ما يعرف به العلم فالعلم أعرف منه ، لأنه حالة نفسانية يجدها الإنسان من نفسه أبداً ... وما هذا شأنه يتعذر تعريفه) (١) .

\* \* \*

والهدف الأساسي للبحث في موضوع ( المعرفة في الإسلام ) هو تأصيل منهج الاستدلال في الإسلام، وبيان مصادر المعرفة، وحدود كل مصدر ومجالاته والكشف عن أن هذا المنهج هو وحده الذي يكفل الاستناد إلى جميع مصادر المعرفة ، وإدراك الحقيقة في جميع مجالاتها دون تناقض .

وهذا التأصيل يقتضي بالضرورة نقد المناهج المخالفة في الاستدلال ، ويشمل ذلك ابتداء تخلص المنهج الإسلامي مما شابه من انحرافات المتكلمين والصوفية كما يشمل نقد أصول المذاهب الفلسفية في هذا الجانب نقداً إجمالياً ، وأما النقد

(١) المباحث المشرقية . للرازي . (٤٥٣/١) .



التفصيلي لذلك فيحتاج إلى دراسات موسعة ، ليس من الممكن ولا من المقصود الإحاطة بها في هذه الدراسة .

ويقوم التأصيل لهذا المنهج على أساس استقلالية منهج الاستدلال في الإسلام وتميزه عن المذاهب الفلسفية المختلفة ، ويشمل ذلك جميع جوانب المعرفة في مفهومها العام ، والتي عليها مدار النزاع في المعرفة بين المذاهب الفلسفية . وهي ترجع في جملتها إلى ثلاثة جوانب هي :

- ١/ طبيعة المعرفة وما يتعلق بالصلة بين الذات العارفة وموضوع المعرفة .
- ٢/ مصادر المعرفة والعلاقة بينها .
- ٣/ حدود المعرفة ومجالاتها المختلفة .

والمقصود هنا بيان ما تختص به المعرفة في الإسلام عن المذاهب المخالفة مما يقتضي ضرورة تأصيل الاستدلال في الإسلام .

\* \* \*

فأما ما يتعلق بطبيعة المعرفة في الإسلام فإنها تقوم على أساس التمييز بين الوجود الذهني والوجود الخارجي ، بحيث لا يرد الوجود الواقعي للأشياء في الخارج إلى مجرد كونها مدركة كما يقول المثاليون ، كما لا يرد التصور الذهني إلى مجرد كونه انعكاساً للوجود الواقعي للأشياء في الخارج كما يقول الماديون .

وأساس الخطأ الذي وقع فيه أصحاب هذين الاتجاهين المتناقضين في هذا الجانب من جوانب المعرفة أنهم حاولوا تفسير طبيعة المعرفة وفقاً لنظرتهم إلى حقيقة الوجود ، حيث اتفقوا على رد أحد الوجودين إلى الآخر ، ثم اختلفوا في أيهما الأصل . فذهب المثاليون إلى أن الوجود الذهني والروحي هو الأصل ، وأن المادة لا تخرج في حقيقتها عن ذلك ، وقابلهم الماديون فقالوا إن الوجود المادي هو الأصل ، وأن الوجود الذهني أو الروحي مجرد انعكاس له . والحاصل أن هذين الاتجاهين مع اختلافهما في طبيعة الوجود وما يقتضيه من القول في طبيعة المعرفة متفقان على حتمية القول بأحد هذين القولين المتناقضين .

وقد افتتح جارودي<sup>(١)</sup> كتابه ( النظرية المادية في المعرفة ) بالتأكيد على ذلك حيث يقول : ( إن المشكلة الأساسية لكل فلسفة هي مشكلة بدئها ، لقد ارتبطنا بواقع ذي أوجه متعددة . فهناك الطبيعة وحوادثها وصورورها ، ثم هناك أفكارنا وعلاقتنا الإجتماعية وتاريخنا ، ونحن نطمح إلى الوحدة . إن الكلمة الأخيرة لفلسفتنا سترتبط بالأولى . من أين نبدأ ؟ بألأشياء أم بالوعي المتكون لدينا عن هذه الأشياء ؟ هل الروح أولية بالنسبة للطبيعة ، أم أن الطبيعة هي العنصر ذي المقام الأول الذي سيكون الفكر ازدهاره الأسمى في نهاية تطور طويل ؟ ... إنه لا توجد طريق ثلاثة للإفلات من هذا الخيار ، خيار المثالية أو المادية )<sup>(٢)</sup> .

والحقيقة أن القول بأنه لا خيار في تفسير طبيعة الوجود والمعرفة إلا بالقول بأحد هذين الإتجاهين المثالية أو المادية مجرد مصادرة لادليل عليها . وأن غاية ماتدل عليه أدلة أصحاب الإتجاه المثالي ليست هي إنكار الوجود الواقعي للأشياء في الخارج ، وإنما إثبات الوجود الروحي الذي ينكره الماديون . كما أن غاية ماتدل عليه أدلة أصحاب الإتجاه المادي ليست هي إنكار الوجود الروحي ، وإنما إثبات الوجود الواقعي للأشياء في الخارج . فالوجودان متحققان بحيث لا يرد أي منهما إلى الآخر ، بل هما وجودان متميزان .

والأصل الجامع لخطأ هذين الإتجاهين في تفسير الوجود هو إنكار الخالق تعالى .

فأما الإتجاه المادي فيستند إنكاره للخالق إلى القول بأنه لا وجود إلا للواقع المحسوس ، ومن ثم أنكروا جميع الحقائق الغيبية ، وأنكروا إمكان الاستدلال

(١) مفكر فرنسي معاصر ، ولد سنة (١٩١٣م) ، كان من أبرز منظري الحزب الشيوعي الفرنسي أسس المعهد الدولي للحوار بين الحضارات سنة (١٩٧٤م) ، وأهتم آخر أمره بالإسلام حتى أعلن إسلامه سنة (١٤٠٢هـ) (١٩٨٢م) . لكن مفهومه للإسلام يقوم على أنه مجموع الديانات الثلاث اليهودية والمسيحية والإسلام ، والذي يسميه الديانة الإبراهيمية . وانظر : روجيه غارودي والمشكلة الدينية لمحسن الميلي ، وروجه غارودي من الإلحاد إلى الإيمان لقاءات ومحاضرات ، إعداد : رامي كلاًوي ، وموسوعة أعلام الفلسفة لروني ألفا (٧٧/٢-٧٨) .

(٢) النظرية المادية في المعرفة . جارودي . ص ( ٥ ) .

العقلي عليها ، لأن ما لا يمكن التحقق الواقعي من وجوده فلا يمكن عندهم الاستدلال على وجوده .

والرد على هذا الاتجاه يكون بإثبات إمكان الاستدلال العقلي على ماهو غيب ، من جهة دلالة الوقائع المحسوسة عليه ، استناداً إلى مبدأ السببية ، القائم على ضرورة أن يكون لكل حادث سبب موجود وإن لم نتحقق عن وجوده بواسطة الإدراك الحسي<sup>(١)</sup> .

وأما الاتجاه المثالي فيستند إنكاره للخالق إلى اعتبار الوجود المادي المحسوس روحياً في حقيقته ، بمعنى أنه لا يختلف في طبيعته عن أصله الروحي ، ومعلوم بالضرورة أنه لا يمكن إثبات وجود الله تعالى على قول هؤلاء من أنه موجود روحياً لا يمكن أن يرى ولا أن يكون في جهة ، وأن العلاقة بينه وبين الوجود المادي علاقة علة بمعلول لا علاقة خالق بمخلوق وفاعل بفعل ، وإنما يثبت وجود الله تعالى على أساس مباينة الله للمخلوقات في الذات والصفات والأفعال ، وأن له وجوداً متحققاً ، بحيث يمكن أن يرى وأن يكون في جهة ، وأنه تعالى هو الخالق للكائنات بإرادة واختيار لا عن طبع وضرورة .

وقد ذهب الفارابي وابن سينا إلى تفسير الوجود تفسيراً مثالياً ، حيث أنكرا أن يكون لله وجود متعين ، وأنكرا أن يكون إيجاد الله للكائنات عن إرادة واختيار ، بل هو عندهم بطريق الفيض الضروري ، فلا يكون الله على هذا حالاً للكائنات وإنما تكون صادرة عنه بطريق العلية الضرورية ، لأن الخالق لا بد أن يكون فاعلاً بإرادة ، وأما الفيض الذي قالوا به فلا يكون عن إرادة وإنما يكون من جنس علاقة العلل بمعلولاتها<sup>(٢)</sup> .

(١) سيأتي تفصيل الرد عليهم في مبحث (إمكان الاستدلال على الغيبات) ضمن الفصل الرابع من الباب الثالث .

(٢) أنظر في ذكر أقوال هؤلاء ومناقشتها ما يأتي في فقرة (دلالة العقل على وجود الله تعالى) في الفصل الرابع من الباب الثالث ، وفقرة (التفسير الإشراقي للوحي) في الفصل الثاني من الباب الأول .

وإذا تقرر أن أساس خطأ هذين الاتجاهين في طبيعة الوجود والمعرفة هو إنكارهم الخالق تعالى فإن حل ما وقعوا فيه من إشكال واضطراب إنما يكون بالإقرار بوجود الخالق ، بحيث يكون الوجود المادي والروحي مخلوقان لله تعالى فلا يفسر وجود أحدهما برده إلى الآخر ، وإنما يفسر وجود كل منهما بكونه مخلوقاً لله تعالى ، وعلى هذا الأساس تنتفي شبهة كل من المثاليين والماديين وينتفي تبعاً لذلك ما وقعوا فيه من لوازم باطلة ، ويثبت ما عند كل منهما من الحق ، فيكون للوجود المادي حقيقة مادية موجودة في الخارج ، ويكون الوجود الروحي متميزاً عن الوجود المادي لا مجرد انعكاس له .

وفي تقرير هذه الحقيقة ورد هذين الوجودين إلى الله تعالى يقول الإمام ابن تيمية : ( الله تعالى هو الخالق للأشياء الموجودة في الأعيان ، والمعلم للصور الذهنية المطابقة لما في الأعيان ... فكما أنه خالق الموجودات العينية فهو المعلم للماهيات الذهنية ، فالموجودات الخارجية آيات مستلزمة لوجود عينه ، وإذا تصورتها الأذهان معينة أو مطلقة فهو المعلم لهذا المتصور ، إذا الصور الذهنية أيضاً من آياته المستلزمة لوجود عينه )<sup>(١)</sup> .

ومقتضى ما سبق عن طبيعة المعرفة في الإسلام أنها تختص بإثبات الواقع وما يقتضيه من التصور الذهني للجزئي المعين ، بحيث يكون التصور في هذه الدرجة من التجريد العقلي انعكاساً للواقع الخارجي ، لكن هذا التصور هو الدرجة الأولى للتجريد العقلي ، ولا بد معه من إثبات التصور للمعاني الكلية الذي هو الدرجة الثانية للتجريد العقلي ، وهو خاصية العقل ، وليس لتلك التصورات وجود في الخارج . وعلى هذا فليس الواقع هو الذي يفرض التصور بإطلاق وفي جميع حالاته كما يقوله الماديون ، كما أن الذهن ليس هو الذي يفرض وجود الواقع بحيث لا يكون الشيء موجوداً إلا من حيث هو مدرك كما يقول المثاليون . بل لكل من الحالين خصوصية واعتبار ، بحيث يمكن الجمع بينهما

(١) الرد على المنطقيين . لابن تيمية . ص (١٥٣) .

دون تناقض<sup>(١)</sup>.

\* \* \*

وأما ما يتعلق بمصادر المعرفة فإن المعرفة في الإسلام تختص بالتوافق والتكامل بين مصادرها . والمقصود بالتوافق عدم التعارض بين المصادر التي قد تشترك في الدلالة على بعض المجالات . والمقصود بالتكامل إثبات أن لكل مصدر حدوده ومجالاته التي يختص بها ، بحيث تكون دلالات المصادر المختلفة متكاملة لامتعاضة .

وأساس عدم إمكان التعارض بين مصادر المعرفة أنه إذا كانت المعرفة بأمر ما مما يختص به أحد المصادر لم يتصور أن يعارضه مصدر آخر ، لأن تلك المعرفة ليست من مجالاته المعرفية حتى يمكن أن يكون له فيها دلالة تخالف دلالة المصدر الآخر ، ومصدر المعرفة إنما يكون معتبراً في حدود مجالاته لافئما يكون خارجاً عنها . وبذا يتحقق التكامل بين مصادر المعرفة .

وأما إذا لم تكن المعرفة بأمر ما مختصة بمصدر معين ، بل أمكن أن تحصل به وبغيره فإنه لا يمكن أن تتعارض دلالة تلك المصادر ، بل لابد أن تكون متوافقة لأن اعتبار المصدر في المعرفة إنما يقوم على أساس أن ما دل عليه لابد أن يكون حقاً ، لأنه لو لم يقتض الدلالة على الحق ، أو أمكن أن يدل على الباطل لم يكن مصدراً للمعرفة ، والحق الذي هو مقتضى دلالة مصادر المعرفة إنما يكون واحداً فلا يمكن أن يدل مصدر على ما يدل المصدر الآخر على خلافه ، لأن ذلك يستلزم بطلان دلالة أحد المصدرين ، وهذا يناقض كونه مصدراً للمعرفة ، وإن سلم بمقتضى دلالة المصدرين مع تناقضهما لزم التناقض ، لأن الحق لابد أن يكون هو مقتضى دلالة أحدهما دون الآخر .

ومثال ما سبق أن العقل قد يدل على ما يدل عليه الوحي ، وقد يختص الوحي بالدلالة على ما لا يمكن الاستدلال عليه بالعقل ، فما اختص الوحي

(١) سيأتي تفصيل ذلك في فصل ( التجريد العقلي للكليات ) من الباب الثالث .

بالدلالة عليه وجب التسليم به على ظاهره ، وعدم تقييد قبوله بالإمكان العقلي لأن الوحي معصوم من الخطأ ، فما دل عليه لا بد أن يكون حقاً ، وما كان حقاً لم يمكن أن يدل العقل على استحالته وعدم إمكانه ، بل إما أن يكون حقاً فلا يكون مستحيلاً ولا يتصور عدم إمكانه ، وإما أن يكون مستحيلاً فلا يكون حقاً . وبذا لا يمكن ورود التعارض بين العقل والوحي فيما يختص الوحي بالدلالة عليه .

وأما ما أمكن الاستدلال عليه بالعقل مع ورود الوحي به فلا يمكن أن يدل العقل على ما يناقض ما دل عليه الوحي ، بل لا بد من الموافقة بينهما . لأن الوحي معصوم من الخطأ فلا بد أن تكون دلالاته حقاً ، ودلالة العقل لا يمكن أن تعارض دلالة الوحي ، لأن الدلائل القطعية لا تتعارض ، وإنما يتعارض ما هو قطعي مع ما هو ظني ، بل يلزم من التسليم بإمكان أن يدل العقل على خلاف ما دل عليه الوحي أن يكون الوحي مشتملاً على ما هو باطل في نفسه ، بحيث لا يعلم بطلانه إلا من جهة دلالة العقل على بطلانه ، وهذا يلزم كل من قال بإمكان التعارض بين العقل والوحي .

والمقصود هنا بيان ضرورة الموافقة والتكامل بين دلالة الوحي ودلالة العقل

وأما تفصيل العلاقة بينهما فله مجال آخر<sup>(١)</sup> .

ومن أمثله التكامل وعدم التعارض بين مصادر المعرفة في الإسلام أنه يجب التسليم بمقتضى الدلالة العقلية ومقتضى دلالة الإدراك الحسي ، دون أن يكون بينهما تعارض . لأن الدلالة العقلية الضرورية هي مقتضى الغريزة العقلية فلا بد أن تكون حقاً ، لأنها مقتضى الفطرة ، وكذلك فإن دلالة الإدراك الحسي على الجزئيات في الواقع لا بد أن تكون صحيحة ، لأن ذلك هو مقتضى الفطرة أيضاً . فكما أن الإنسان مفطور على تصور الضروريات فهو أيضاً مفطور على إدراك الواقع الخارجي في حالته الطبيعية التي خلقه الله عليها .

كما يستند إثبات هاتين الدالتين مع الجزم بعدم تعارضهما إلى أن لكل

(١) سيأتي التفصيل لهذه القضية في فصل ( العلاقة بين العقل والنقل ) من الباب الأول .

منهما وجه من الدلالة يختص به لا يعارض الوجه الآخر ، فالحواس إنما تدرك الوقائع الجزئية في الخارج ، ولا يمكن أن تدل على الأحكام الكلية الضرورية ، كما أنه لا يمكن إدراك الوقائع الجزئية في الخارج بمجرد الغريزة العقلية وما تقتضيه من الأحكام الكلية الضرورية ، وبذا يكون الشك في أحدهما مقتضياً للشك في الآخر . وبذا يعلم خطأ الحسين في نفيهم لما يختص به العقل من التجريد والأحكام الكلية<sup>(١)</sup> ، وخطأ الذين يشكون في الحواس من العقليين<sup>(٢)</sup> ، وأنه لا بد في المعرفة من تحقق التكامل بين ما يختص به العقل وما تختص به الحواس ، دون أن يقتضي ذلك التعارض بينهما .

\* \* \*

وأما ما يتعلق بحدود المعرفة ومجالاتها فإن اختصاص الإسلام بالوحي المعصوم يقتضي أن يكون للمعرفة في الإسلام مجالات تختص بها ، إذ لا يمكن الاستناد فيها إلى الكتب السابقة لوقوع التحريف فيها ، كما أنها تجاوز حدود المعرفة البشرية وذلك أن أصحاب المذهب الحسي في المعرفة يدعون أن المعرفة اليقينية لا تتجاوز المحسوس ، كما أن أصحاب المذهب العقلي وإن سلموا بإمكان الاستدلال العقلي على الغيبات لا يمكن أن يستدلوا على جميع الحقائق الغيبية ، لأن من المعارف الغيبية ما لا يمكن إدراكه إلا من جهة دلالة الوحي عليه .

ومما يختص الوحي بالدلالة عليه ما يتعلق بالتشريع ، إذ لا يمكن للبشر أن يشرعوا لأنفسهم ما فيه صلاحهم ، لغلبة الجهل والهوى عليهم ، وإنما يتوقف ذلك على التشريع بالوحي ، فاليقين في الغيبات ، والهداية في التشريعات مما تختص به الوحي .  
المعرفة في الإسلام عن جميع الأديان والمذاهب الفلسفية<sup>(٣)</sup> .



(١) سيأتي التفصيل في الرد على الحسين في فصل ( فطرية المبادئ العقلية ) من الباب الثاني . وفصل ( التجريد العقلي للكليات ) وفصل ( الأساس العقلي للاستقراء ) من الباب الثالث .

(٢) سيأتي التفصيل في الرد على الذين يشكون في الحواس في فصل ( طبيعة الإدراك الحسي ) من الباب الثالث .

(٣) سيأتي تفصيل ذلك في فصل ( ما يختص به الوحي من المعارف ) من الباب الأول .

وبعد :

فقد تقرر في هذا الإيجاز وجه اختصاص المعرفة في الإسلام بالدلالة على الحق في جميع جوانب المعرفة ، والمقصود من هذه الدراسة هو التأكيد على هذه الحقيقة وتأصيلها والكشف عن تفاصيلها ، والله الموفق والمعين .



## الباب الأول

### الوحي ، حقيقته وثبوتة ومجالاته

ويشتمل على أربعة فصول وهي :

- ١ / حقيقة الوحي .
- ٢ / إمكان الوحي ودلائل ثبوتة .
- ٣ / ما يختص به الوحي من المعارف .
- ٤ / العلاقة بين العقل والنقل .

## تهديد :

يتوقف التسليم بالوحي على التسليم بحقيقته ، والتسليم بثبوتته ، والتسليم بانتفاء ما يعارض دلالته .

فأما التسليم بحقيقة الوحي فيقوم على أساس مباينة الوحي للمعرفة البشرية وأنه محض رحمة من الله تعالى يختص بها من يشاء من عباده ، فلا يمكن تحصيله بالاكتساب والجهد البشري . فلا يصح الإيمان بالوحي إلا على أساس إثبات حقيقته الشرعية ، وأما من ادعى للوحي حقيقة غير حقيقته الشرعية فإنه يكون مكذباً بالوحي ، بل قد يكون تكذيبه بالوحي أعظم من تكذيب من أنكر الوحي ولم يثبت له حقيقة غير حقيقته الشرعية .

ومن ذلك مثلاً قول من يدعي أن الوحي إلى النبي ﷺ هو مجرد وهم غلب عليه ، نتيجة طلبه للنبوة وسعيه إليها ، كما يقوله بعض المستشرقين المكذبين بنبوة النبي ﷺ . وكقول بعض الفلاسفة بأن الوحي هو نتيجة جهد بشري ، بحيث لا يعدو أن يكون معرفة إشراقية يمكن حصولها لمن حقق شروطها .

وإذا كان إثبات النبوة متوقفاً على بيان دلائلها العقلية فإنه لا بد لرد هذه الشبه من بيان بطلانها زيادة على تقرير الدلائل العقلية لإثبات النبوة .

والحقيقة الشرعية للوحي إنما تثبت بطريق الوحي نفسه ، لأن الوحي معرفة تتجاوز حدود المعرفة البشرية ، فلا يمكن إدراك حقيقتها إلا من جهة الخبر الصادق عنها ، والأنبياء هم المعصومون من أن يشتبه عليهم الوحي بغيره ، فلا يقبل الإخبار عن حقيقة الوحي من غير طريقهم .

وأما التسليم بثبوت الوحي فيستند إلى الدلائل العقلية القاطعة في الدلالة على ثبوتته ، إذ لا يمكن التمييز بين النبي الصادق والمتنبئ الكاذب بمجرد ادعاء النبوة وإنما لا بد من الاستناد في ذلك إلى ما يقتضي تصديق دعوى النبي الصادق ، بحيث لا يمكن أن يثبت وصف النبوة إلا لمن كان نبياً حقاً . ولهذا فإن الله لم يبعث نبياً إلا ومعه من الدلائل ما يقتضي التصديق بثبوتته . سواء كانت هذه الدلائل معجزات حسية ، أو أموراً يتضمنها الوحي المنزل على النبي ، أو دلائل تتوقف على النظر في حال النبي تقتضي الدلالة على صدقه .

وأما التسليم بانتفاء ما يعارض دلالة الوحي فيستند إلى أن الوحي حق ، فلا يمكن أن يرد ما يعارضه من الدلائل العقلية ، لأن الحق لا يعارض الحق والدلائل القطعية لا تتعارض . فمن صدق بالوحي وعلم المراد به وأنه هو الظاهر الذي أراده الله ورسوله لم يصح له بحال أن يعتقد إمكان معارضته لما يدل عليه العقل الصريح . بل يجب التسليم بالوحي على مراد الله ورسوله ، الذي هو الظاهر من نصوص الوحي ، واعتقاد أن كل ما يعارض ذلك باطل لا وجه له . وعلى هذا الأساس يعلم بطلان منهج أهل التأويل والتفويض ، وأن منهجهم يقتضي القدح في أساس التسليم بالوحي وإن لم يقصدوا إلى ذلك .

ومع بيان حقيقة الوحي وبيان مستند ثبوته ودلالته فلا بد من بيان ما يختص به الوحي من المعارف ، إذ إن المعرفة البشرية محدودة ، والوحي هو مقتضى العلم الإلهي ، فلا بد أن يختص بمعارف لا يمكن العلم بها إلا من طريق الوحي .

والتفصيل في هذه الحقائق المجملة هو موضوع هذا الباب .

الفصل الأول  
٤٤ ٤٤ ٤٤ ٤٤ ٤٤ ٤٤

حقيقة الوحي

## تعريف الوحي :

يدور المعنى اللغوي للوحي على ثلاثة أصول هي الإعلام والسرعة والخفاء .  
قال ابن منظور ( الوحي : الإشارة والرسالة والإلهام والكلام الخفي وكل ما ألقىته إلى غيرك )<sup>(١)</sup> .

ونقل عن الكسائي قوله: ( وحيث إليه بالكلام أحي به ، وأوحيته إليه وهو : أن تكلمه بكلام تخفيه من غيره )<sup>(٢)</sup> .

وفي تهذيب اللغة للأزهري : ( أصل الوحي في اللغة كلها : إعلام في خفاء ولذلك صار الإلهام يسمى وحيًا )<sup>(٣)</sup> .

وفي الصحاح للجوهري : ( الوحي على فعيل : السريع . ويقال : الوحي الوحي يعني : البدار البدار ، وتوح يا هذا يعني : أسرع ، وتوحاه توحية أي : عجله )<sup>(٤)</sup> .

وقال ابن الأثير ( الوحا ، الوحا ، أي : السرعة السرعة ، ويمد ويقصر يقال : توحيت توحياً إذا أسرعت )<sup>(٥)</sup> .

وأما في الشرع ، فمن أجمع ما قيل في تعريف الوحي ما نقل عن الإمام الزهري في تفسيره لقول الله تعالى : ﴿ وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيًا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحي بإذنه ما يشاء ﴾ [الشورى / ٥١] حيث يقول : ( نزلت هذه الآية تعم من أوحى الله إليه من البشر ، فكلام الله الذي كلم به موسى من وراء حجاب ، والوحي ما يوحى الله إلى النبي من أنبيائه عليهم السلام ليثبت الله عز وجل ما أراد من وحيه في قلب النبي ويكتبه وهو كلام الله ووحيه ، ومنه ما يكون بين الله وبين رسله ، ومنه ما يتكلم به

(١) (٢) لسان العرب . لابن منظور (٣٧٩/١٥ ، ٣٨٠) .

(٣) تهذيب اللغة . للأزهري (٢٩٦/٥) .

(٤) الصحاح . للجوهري . تحقيق أحمد عبدالغفور عطار (٢٥١٦/٦) .

(٥) غريب الحديث . لابن الأثير (١٦٣/٥) .

الأنبياء ولا يكتبونه لأحد ولا يأمرهم بكتابتهم ، ولكنهم يتحدثون به الناس حديثاً ويبينونه لهم ، لأن الله أمرهم أن يبينوه للناس ويبلغوهم إياه ، ومن الوحي ما يرسل الله به من يشاء ممن اصطفاه من ملائكته فيكلمون به أنبياءه من الناس ومن الوحي ما يرسل الله به من يشاء من الملائكة فيوحيه وحياً في قلب من يشاء من رسله (١) .

فهذا التعريف قد شمل كلام الله تعالى لأنبيائه من وراء حجاب ، وكلام الله تعالى الذي يرسل به ملائكته . وشمل الإلهام الذي هو إلقاء الوحي في قلب النبي . وهو الذي يقول عنه الإمام الزهري إن الأنبياء لا يكتبونه ولا يأمرهم بكتابتهم ولكنهم يبينونه للناس ، وهو يريد بذلك التفريق بين الوحي الذي يكون لفظه ومعناه من الله تعالى ، وهو القرآن ، فهذا هو الذي يأمر النبي بكتابتهم وأما الوحي الذي لا يكون لفظه من الله فهو الأحاديث ، وهي وإن كانت من الشرع الموحى به إلا أن لفظها من النبي ﷺ ويمكن أن تروى بالمعنى .

وقد عرف الحافظ ابن حجر الوحي بأنه : ( الإعلام بالشرع ، وقد يطلق الوحي ويراد به اسم المفعول منه أي الموحى ، وهو كلام الله المنزل على النبي ﷺ ) (٢) .

وتعريف الإمام ابن حجر وإن كان شاملاً للدلالة على الوحي من جهة كونه الإعلام بالشرع سواء كان بطريق الكلام أو الإلهام ، إلا أنه قد يفهم منه تقييد الوحي في الكلام دون الإلهام ، حيث حصره في كلام الله المنزل على النبي ﷺ مع أن الإلهام إنما يكون بإلقاء الوحي في قلب النبي ﷺ ، وذلك خارج عن حقيقة الكلام الذي قيد الوحي به .

وأما الشيخ محمد عبده فقد قال في تعريف الوحي : ( عرفوه شرعاً أنه كلام الله تعالى المنزل على نبي من أنبيائه ، أما نحن فنعرفه على شرطنا بأنه عرفان يجده

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية (٣٩٧/١٢) وانظر : التمهيد لابن عبد البر (١١٤/٢٢) .

(٢) فتح الباري لابن حجر (٩/١) .

الشخص من نفسه مع اليقين بأنه من قبل الله ، بواسطة أو بغير واسطة ، والأول بصوت يتمثل لسمعه أو بغير صوت . ويفرق بينه وبين الإلهام وجدان تستيقنه النفس ، وتنساق إلى ما يطلب على غير شعور منها من أين أتى ، وهو أشبه بوجدان الجوع والعطش والحزن والسرور<sup>(١)</sup> .

لكن الشيخ محمد عبده قد بنى تعريفه هذا على أصول المتكلمين الذين ينفون أن يتكلم الله بصوت مسموع ، ولهذا خص الوحي الذي يكون بصوت بما يكون بواسطة الملائكة ، وأما ما يكون بغير واسطة فعنده أنه لا يكون بصوت .

ويلزم من هذا ما التزمه المتكلمون على اختلاف طوائفهم من القول بخلق القرآن ، لأن لفظه إذا لم يكن مسموعاً من الله تعالى فلا بد أن يكون مخلوقاً .

ولهذا قال عن كلام الله تعالى : ( ورد أن الله كلم بعض أنبيائه ، ونطق القرآن بأنه كلام الله ، فمصدر الكلام المسموع عنه سبحانه لا بد أن يكون شأناً من شؤونه قديماً بقدمه ، أما الكلام المسموع نفسه المعبر عن ذلك الوصف القديم فلا خلاف في حدوثه ، ولا في أنه خلق من خلقه )<sup>(٢)</sup> .

وتفريقه بين الكلام القديم والحادث، وقوله إن الكلام الثابت لله هو الكلام القديم دون الحادث الذي يكون بصوت مسموع هو الأصل الذي ابتدعه ابن كلاب، وتابعه عليه الأشاعرة والماتريدية، وقوله إنه لا خلاف في حدوث الكلام المسموع ، وأنه مخلوق ، فإنما هو عند المتكلمين ، وأما أهل السنة فعندهم أن الكلام صفة لله تعالى، وأن الله يتكلم بصوت مسموع ، إذ لا يمكن إثبات أن الله يتكلم دون أن يكون كلامه مسموعاً .

وكان ينبغي له إذا لم يثبت أن الله يتكلم بصوت مسموع أن يبين الطريقة التي يتلقى بها جبريل الوحي بالقرآن عن الله تعالى . وهي المسألة التي اضطرب فيها المتكلمون قبله على ما سيأتي تفصيله .

(١) رسالة التوحيد . لمحمد عبده . ص (١٠٣) .

(٢) المرجع السابق ص (٦٦) .

وأما قوله عن إحدى حالتي الوحي حين يكون بواسطة : ( لصوت يتمثل لسمعه ) فمقصوده أن الصوت يتمثل لسمع النبي لكن لا يكون له وجود في الواقع كما لا يكون للملك وجود مستقل أيضاً .

وذلك أنه يقول إن الملائكة هي مجرد قوى الطبيعة ونواميسها ، لا أنها مخلوقات متميزة على ما وردت به النصوص . فتمثل الصوت إنما يكون نابعاً من النفس لا أكثر على ما سيأتي بيان قوله في ذلك قريباً .

ولهذا فرق بين الوحي والإلهام الذي هو الوحي النفسي أو المكاشفة بمجرد أن حصول اليقين بالوحي يكون متحققاً مع اليقين بمصدره ، وأنه من الله ، بخلاف المكاشفة فإن الإنسان لا يدرك مصدرها .

ولهذا قال تلميذه محمد رشيد رضا عن هذا التعريف : ( تعبيره يشمل - قبل التفرقة بينه وبين الإلهام - ما يسميه بعضهم بالوحي النفسي ، وهو الإلهام الفائض من استعداد النفس العالية .. )<sup>(١)</sup> .

لكن التفريق بين الوحي والوحي النفسي عند محمد عبده إنما يتعلق باختلافهما في المصدر فحسب ، دون أن يبين الفرق بينهما في الحقيقة .

ولهذا اعترض ( مالك بن نبي )<sup>(٢)</sup> على هذا التعريف ، وبين أنه لا يتضمن الدلالة على الفرق بين الوحي والمكاشفة ، لكنه تجاوز في رده فزعم أن الوحي مطلقاً لا بد أن يكون ظاهرة محسوسة مسموعة أو مرئية ، مع أن الإلهام إنما يكون بالإلقاء في القلب ، ولا يكون بصوت ، بخلاف التكليم على ما سيأتي تفصيله عند بيان حقيقة الإلهام .

وحاصل ما يمكن تقريره في المعنى الشرعي للوحي - بعد كل ما سبق - أنه لا بد من إثبات ما دلت عليه النصوص من أن الوحي قد يكون تكليماً وقد يكون

(١) الوحي المحمدي . محمد رشيد رضا . ص (٤٥) .

(٢) مالك بن نبي (١٩٠٥-١٩٧٣م) . مفكر إسلامي من الجزائر ، اهتم بالكتابة في شؤون الإصلاح الاجتماعي من جانب حضاري . من كتبه : « شروط النهضة » و « وجهة العالم الإسلامي » و « الظاهرة القرآنية » .



- إلهاماً ، كما أنه قد يكون بواسطة أو بغير واسطه .
- ولبيان حقيقة الوحي لابد من تفصيل القول في أصليين :
- ١ / كلام الله تعالى ، وأنه بصوت مسموع .
- ٢ / حقيقة الإلهام وما يفترق به عن الكلام .

## أولاً : كلام الله تعالى

كلام الله تعالى صفة من صفاته ، وهو سبحانه يتكلم بما شاء متى شاء كيف شاء .

وكلام الله تعالى إلى أنبيائه قد يكون بواسطة ملك يسمع كلام الله ثم يبلغه إلى أنبيائه ، وقد يكون بغير واسطة ، حيث يسمع النبي كلام الله تعالى مباشرة وإن لم يره ، بل يكون الكلام من وراء حجاب .

وقد كلم الله موسى عليه السلام مباشرة من وراء حجاب كما قال تعالى ﴿ إنا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح والنبيين من بعده ﴾ إلى قوله تعالى ﴿ وكلم الله موسى تكليماً ﴾ [النساء/ ١٦٤] .

وتفريق الله تعالى بين الوحي إلى الأنبياء وتكليم الله لموسى عليه السلام يدل على أن درجة التكليم أرفع من درجة الوحي العام الذي قد يكون كلاماً بواسطة أو إلهاماً بواسطة أو بغير واسطة .

وهذا التكليم إنما كان لموسى عليه السلام كما دلت الآية السابقة ، كما حصل لبنينا محمد ﷺ ليلة الإسراء والمعراج .

وقد ورد في حديث الإسراء : أن النبي ﷺ حين عرج به إلى الجبار جل جلاله حتى كان قاب قوسين أو أدنى . وفرضت عليه الصلوات خمسين صلاة وما زال يراجع ربه في تخفيفها حتى فرضت خمس صلوات ، فلما بعد نادى منادٍ : قد أمضيت فريضتي وخففت عن عبادي<sup>(١)</sup> .

لكن هذه المرتبة وإن كانت أرفع مراتب الوحي فإنها لا تكون مع رؤية الله تعالى ، بل تكون من وراء حجاب .

وهذا هو المراد بالنفي في قوله تعالى ﴿ وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا

(١) حديث الأسراء ، أخرجه البخاري . كتاب بدء الخلق (٣٢٠٧) وكتاب مناقب الأنصار (٣٨٨٧) ومسلم . كتاب الإيمان (١٦٤) والنسائي . كتاب الصلاة (٢١٧/١) . وأحمد (٢٠٨/٤ ، ٢١٠) .

وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولاً فيوحى بإذنه ما يشاء ﴿ [الشورى/٥١] لأن الاستثناء في الآية منقطع ، فيكون المراد نفي أن يكلم الله أحداً مباشرة من غير حجاب ، ثم أثبت تعالى أن وحيه إنما يكون بطريق الإلهام وهو المقصود بالوحي في هذه الآية ، أو يكون تكليماً بلا واسطة من وراء حجاب ، أو يرسل رسولاً يبلغ وحيه الذي تكلم به .

ولهذا استدلت عائشة رضي الله عنها بهذه الآية على نفي رؤية النبي ﷺ لربه ليلة الإسراء والمعراج . وذلك حين قالت : ( ثلاث من تكلم بواحدة منهن فقد أعظم على الله الفرية ) .

قال مسروق : ( قلت : ما هن ؟ قالت : من زعم أن محمداً رأى ربه فقد أعظم على الله الفرية . قال : وكنت متكأً فجلست . فقلت : يا أم المؤمنين . أنظريني ولا تعجليني . ألم يقل الله عز وجل ﴿ ولقد رآه بالأفق المبين ﴾ ﴿ ولقد رآه نزلة أخرى ﴾ ؟ فقالت : أنا أول هذه الأمة سأل عن ذلك رسول الله ﷺ فقال : ( إنما هو جبريل ، لم أره على صورته التي خلق عليها غير هاتين المرتين . رأيته منهبطاً من السماء ساداً عظيم خلقه ما بين السماء إلى الأرض . فقالت : ألم تسمع أن الله يقول : ﴿ لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير ﴾ ألم تسمع أن الله يقول : ﴿ وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولاً فيوحى بإذنه ما يشاء ... ﴾ ( الحديث<sup>(١)</sup> .

ومما يبين ذلك أن الاستثناء في الآية لو كان متصلاً لكان الوحي في الآية - الذي هو الإلهام على ما سيأتي بيانه - من كلام الله تعالى ، مع أن الكلام مغاير للإلهام . فثبت بذلك أن تكليم الله تعالى لمن شاء من عباده لا يمكن أن يكون من غير حجاب .

ولذلك لم ير موسى عليه السلام ربه مع أنه سأله الرؤية كما قال تعالى

(١) أخرجه مسلم . كتاب الايمان (٢٨٧) .

﴿ ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه قال رب أرني أنظر إليك قال لن تراني ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني . فلما تجلى ربه للجبل جعله دكاً وخر موسى صعقاً ... ﴾ [الأعراف/ ١٤٣] .

وكذلك فإن النبي ﷺ لم ير ربه ليلة الإسراء والمعراج ، بل قد سأله أبو ذر رضي الله عنه هل رأيت ربك ؟ فقال: نور أنى أراه ؟ وفي رواية ( رأيت نورا )<sup>(١)</sup> . فالذي رآه النبي ﷺ إنما هو النور الذي هو حجاب الله تعالى كما جاء في حديث ( حجاب النور لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره )<sup>(٢)</sup> . وهذا لا يتعارض مع ما صح أن الله تعالى قد كلم عبدالله بن حرام كفاحاً من غير حجاب<sup>(٣)</sup> لأن ذلك إنما كان بعد موته ، وامتناع رؤية الله تعالى إنما هي في هذه الدنيا . وأما في الآخرة فإن المؤمنين يرون ربهم كما دلت عليه النصوص الكثيرة . هذا فيما يتعلق بالوحي إذا كان بتكليم الله لنبيه بلا واسطة .

\* \* \*

وأما الوحي الذي يكون بطريق إرسال الرسول الملكي ، بحيث يسمع الملك كلام الله تعالى ثم يبلغه إلى النبي ﷺ فله هيتان ، فإما أن يأتيه في صورة رجل فيكلمه بالوحي كما يكلم البشر بعضهم بعضاً . أو يأتيه بحيث يسمع النبي ﷺ صوته كصلصلة الجرس فيعي النبي ﷺ ما كلمه به .

وقد سئل النبي ﷺ عن الوحي كيف يأتيه ؟ فقال : ( أحياناً يأتيني مثل صلصلة الجرس وهو أشده علي فيفصم عني وقد وعيت عنه ما قال . وأحياناً يتمثل لي الملك رجلاً فيكلمني فأعي ما يقول )<sup>(٤)</sup> .

(١) أخرجه مسلم . كتاب الإيمان (١٧٨) (٢٩١) (٢٩٢) .

(٢) أخرجه مسلم . كتاب الإيمان (٢٩٣) وأحمد (٤/٤٠١ ، ٤٠٥) .

(٣) الحديث أخرجه الترمذي . كتاب التفسير (٣٠١٣) وقال : هذا حديث حسن غريب . وحسنه الأرنأؤوط في تخريجه لجامع الأصول (٨٧/٩) .

(٤) أخرجه البخاري . كتاب بدء الوحي (٢) .

والوحي الذي يبين النبي ﷺ في هذا الحديث كيف يأتيه إنما هو الوحي المسموع ، وإلا فقد يأتيه الوحي إلهاماً ، وقد يأتيه رؤياً منام ، لكن ذلك لا يكون بصوت مسموع ، وإنما بإلقاء ونفث في القلب . فلم يذكر في الحديث كل طرق الوحي ، وإنما ذكر منها ما يكون فيما يبلغه الملك بصوت مسموع .

وتختص هاتان الطريقتان اللتان بينهما النبي ﷺ في الحديث بأنهما طريق الوحي بالقرآن ، لأن ألفاظ القرآن ومعانيه من الله تعالى . فلا بد أن يسمع جبريل صوت الله حين يتكلم بالقرآن فيبلغه إلى النبي ﷺ كما سمعه<sup>(١)</sup> . وأما الوحي بطريق الإلهام والرؤيا فإنما يكون بتبليغ المعنى والإلقاء في الروح ، ثم النبي ﷺ يبينه بلفظه على ما فهمه من جبريل عليه السلام . وقد يكون النبي ﷺ أراد أن يبين الطرق التي يأتيه بها الوحي بالقرآن لا مطلق الوحي ، لما علم من أن الوحي ليس محصوراً في هاتين الطريقتين .

وقد ذكر عمر بن الخطاب رضي الله عنه أن الصحابة قد يسمعون ما يكون من الوحي بالنسبة للنبي ﷺ ، لكنهم لا يتبينون إلا دويماً كدوي النحل . وفي ذلك يقول رضي الله عنه : ( كان إذا نزل على رسول الله ﷺ الوحي يسمع عند وجهه دوي كدوي النحل )<sup>(٢)</sup> .

يقول الحافظ ابن حجر : ( دوي النحل لا يعارض صلصلة الجرس ، لأن سماع الدوي بالنسبة إلى الحاضرين ... والصلصلة بالنسبة إلى النبي ﷺ ، فشبهه عمر بدوي النحل بالنسبة إلى السامعين ، وشبهه هو ﷺ بصلصلة الجرس بالنسبة إلى مقامه )<sup>(٣)</sup> .

وأما إتيان جبريل في هيئة رجل فقد ورد أنه جاء في صورة رجل حسن الهيئة فسأل النبي ﷺ عن الإسلام والإيمان والاحسان وأشراط الساعة ، وهو حديث

(١) وانظر : فتح الباري . لابن حجر . (٧/٩) .

(٢) أخرجه أحمد (٣٤/١) . وصححه إسناده أحمد شاكر في تخريجه للمسنود (٢٥٥/١) .

(٣) فتح الباري (١٩/١) .

طويل مشهور<sup>(١)</sup>.

وأما عدم ذكر ما ورد من رؤية النبي ﷺ لجبريل عليه السلام على هيئته التي خلقه الله عليها مرتين في هذا الحديث فقد قال الحافظ ابن حجر في ذلك ( لم يتعرض لصفتي الملك المذكورتين لندورهما ، فقد ثبت عن عائشة أنه لم يره كذلك إلا مرتين ، أو لم يأت في تلك الحالة بوحي ، أو أتاه به فكان على مثل صلصلة الجرس ، فإنه بين بها صفة الوحي لا صفة حامله )<sup>(٢)</sup>.

\* \* \*

ومع أن الإيمان بالملائكة وما يتضمنه من العلم ببعض خصائصهم وصفاتهم الواردة في النصوص هو من المعلوم من الدين بالضرورة فقد أنكر الشيخ محمد عبده أن يكون للملائكة وجود مستقل ، وذكر أنها مجرد قوى ونواميس للطبيعة. وحاصل ما انتهى إليه في ذلك أن كل ( أمر كلي قائم بنظام مخصوص تمت به الحكمة الإلهية في إيجادها وإنما قوامه بروح إلهي سمي في لسان الشرع ملكاً . ومن لم ييال في التسمية بالتوقيف يسمى هذه المعاني القوى الطبيعية ، إذا كان لا يعرف من عالم الإمكان إلا ماهو طبيعة أو قوة يظهر أثرها في الطبيعة ... والعاقل من لا تحجبه الأسماء عن المسميات )<sup>(٣)</sup>.

والمهم هنا هو ما يتعلق بكيفية تلقي النبي ﷺ للوحي عن جبريل عليه السلام إذا كان مجرد قوة طبيعية بحيث لا يكون له وجود مستقل ، وكيف يمكن مع ذلك أن يتمثل للنبي ﷺ في صورة رجل فيراه النبي ﷺ ، وكيف يمكن أن يسمع صوته كذلك ؟

وفي محاولته الإجابة على هذه الإشكالات يقول : ( أما تمثل الصوت وأشباح

(١) الحديث أخرجه البخاري كتاب الإيمان (٥٠) وكتاب التفسير (٤٧٧٧) ومسلم كتاب الإيمان

(٨، ٩، ١٠) والترمذي كتاب الإيمان (٢٧٣٨). وأبو داود . كتاب السنة (٤٦٩٥، ٤٦٩٨).

(٢) فتح الباري (١/١٩) .

(٣) تفسير المنار . محمد رشيد رضا (١/٢٦٧ ، ٢٦٨) .

لتلك الأرواح في حس من اختصه الله بتلك المنزلة فقد عهد عند أعداء الأنبياء مالا يبعد عنه في بعض المصابين بأمراض خاصة على زعمهم ، فقد سلموا أن بعض معقولاتهم يتمثل في خيالهم ، ويصل إلى درجة المحسوس فيصدق المريض في قوله إنه يرى ويسمع بل يجالذ ويصارع ولا شيء من ذلك في الحقيقة بواقع .

فإن جاز التمثيل في الصور المعقولة ولا منشأ لها إلا في النفس ، وإن ذلك يكون عند عروض عارض على المخ ، فلم لا يجوز تمثل الحقائق المعقولة في النفوس العالية ، وأن يكون ذلك لها عندما تنزع عن عالم الحس وتتصل بمخاطرات القدس ، فتكون تلك الحال من لواحق صحة العقل في أهل تلك الدرجة لاختصاص مزاجهم بما لا يوجد في مزاج غيرهم ، وغاية ما يلزم عنه أن يكون لعلاقة أرواحهم بأبدانهم شأن غير معروف في تلك العلاقة من سواهم ، وهو مما يسهل قبوله بل يتحتم ، لأن شأنهم في الناس أيضاً غير الشؤون المألوفة ، وهذه المغايرة من أهم ما امتازوا به وقام منها الدليل على رسالتهم<sup>(١)</sup> .

ويلخص د: محمد عمارة موقف الشيخ محمد عبده من حقيقة الواسطة في تبليغ الوحي فيقول إنه ( مجرد هذه الواسطة من الطابع الحسي والمادي ويراها مجرد تمثل ، فالحقائق المعقولة يجوز أن تتمثل صوتاً أو شبحاً لمن عنده الاستعداد الفطري لهذا اللون من العرفان )<sup>(٢)</sup> .

وهذا الذي ذهب إليه محمد عبده في معنى تلقي الأنبياء عليهم السلام الوحي عن الملائكة أقرب ما يكون إلى الفلسفة الإشراقية التي لا علاقة لها بالوحي المنزل من عند الله تعالى .

وكلامه صريح في نفي الوجود الحقيقي للملائكة ، وأن تمثل الملك للنبي مجرد تخيل لما يجده النبي في نفسه ، وهو ما قاله من قبله ابن سينا والفارابي وغيرهم من الفلاسفة والصوفية على ما سيأتي في بيان إمكان الوحي والرد على من يقول إنه معرفة مكتسبة ويفسره تفسيراً إشراقياً .

(١) رساله التوحيد . محمد عبده ص (١٠٥-١٠٦) .

(٢) الموسوعة الفلسفية العربية (١/٨٤٠) .

ونتيجة لذلك فقد عرف النبي والرسول تعريفاً خرج به عن المعهود في نصوص الشرع وما فهمه العلماء من ذلك، حيث جعل النبوة هي الفطرة على الحق علماً وعملاً، والرسالة هي الفطرة على ذلك وعلى دعوة الغير إلى ما فطر عليه .

وهو يقول في ذلك : ( قد يعرف النبي بانسان فطر على الحق علماً وعملاً بحيث لا يعلم إلا حقاً ، ولا يعمل إلا حقاً على مقتضى الحكمة . وذلك يكون بالفطرة ، أي لا يحتاج فيه إلى الفكر والنظر ، ولكن التعليم الالهي . فإن فطر أيضاً على دعوة بني نوعه إلى ما جبل عليه فهو رسول أيضاً ، وإلا فهو نبي فقط وليس برسول . فتفكر فيه فإنه دقيق )<sup>(١)</sup> .

وهو إنما حصر النبوة - وخاصيتها تلقي الوحي عن الله تعالى - في الفطرة على الحق لأنه ليس عنده للوحي حقيقة خارج نفس النبي ، إذ لا يمكن عنده أن يرى الملك حقيقة ، أو يُسمع صوته حقيقة ، فلم يبق إلا أن يدرك النبي ذلك في نفسه . ولذلك فقد قال في بيان المراد ببعث الله للرسول : ( أي جعل فيه الباعث والداعي للتبليغ )<sup>(٢)</sup> لأن الإرسال لا يمكن عنده أن يكون بواسطة ملك ، فلم يبق إلا أن يدرك ذلك في نفسه أيضاً .

وقد أورد مصطفى صبري<sup>(٣)</sup> تعريف الشيخ محمد عبده للنبي والرسول ثم عقب عليه فقال : ( وأنا أقول : ليس في تعريف الشيخ شيء من خصائص النبوة والرسالة ، لا وحي ، ولا ملك مرسل ، ولا كتاب منزل ، ولا معجزة . فمن أين يُعرف كونه لا يعلم إلا حقاً ولا يعمل إلا حقاً؟ من أين يعرفه هو نفسه

(١) الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والمتكلمين وهو ( تحقيق لشرح العقائد العضدية مع تعليقات محمد عبده ) . د: سليمان دنيا (٣٩/١) .

(٢) الموسوعة الفلسفية العربية : مادة ( وحي ) ص (٨٤١) .

(٣) مصطفى صبري (١٢٨٦-١٣٧٣هـ) تولى مشيخة الإسلام في الخلافة العثمانية ، له جهد بارز في مقاومة الحركة الكمالية ، انتقل في آخر حياته إلى مصر وبقي بها حتى توفي . أهم كتبه « موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين » ومن كتبه « البشر تحت سلطان القدر » . وانظر الأعلام . للزركلي . (٢٣٦/٧) .



ومن أين يعرفه بنو نوحه إذا دعاهم ؟ (١).

ثم بين المراد بالتعليم الإلهي في التعريف السابق فقال : ( قيد التعليم الإلهي لم يرد إلا في الجملة التي أتى بها الشيخ محمد عبده تفسيراً للفطرة . فيجب ألا يكون هذا التعليم الإلهي شيئاً خارجاً عن جبلة النبي ... فلا يكون تعريف الشيخ بالنبي بمجرد هذا القيد - أي التعليم الإلهي - تعريفاً صحيحاً مانعاً من أغياره ) (٢).



### كلام الله بصوت مسموع :

إذا تكلم الله بالوحي إلى جبريل أو إلى نبي من أنبيائه فلا بد أن يكون كلامه بصوت مسموع وإلا لم يكن متكلماً على الحقيقة ، إذ لا مفهوم للكلام إلا إذا كان بصوت . ولا يلزم من ذلك التشابه بين الله وخلقه ، بل إن الله ليس كمثل شيء لا في ذاته ولا في أسمائه وصفاته ولا في أفعاله . فصوت الله لا يشبه أصوات المخلوقين وإن اشترك معها في كونه مسموعاً ، إذ لا يمكن إثبات الصوت إلا وهو مسموع .

والمهم هنا بيان هذه الحقيقة والاستدلال لها ورد الشبه عنها إذ هي المقصودة بحقيقة الوحي فيما يتعلق بكلام الله تعالى ، وقد ورد التصريح بإضافة الصوت إلى الله تعالى في بعض النصوص كما ورد في نصوص أخرى ما يستلزم إضافة الصوت إلى الله تعالى ، كإضافة النداء إلى الله تعالى ، ولا يمكن النداء إلا بصوت .

ومما ورد فيه التصريح بإضافة الصوت إلى الله تعالى حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال : قال النبي ﷺ : ( يقول الله : يا آدم . فيقول : لبيك وسعديك .

فينادي بصوت : إن الله يأمرك أن تخرج من ذريتك بعثاً إلى النار ) (٣).

(١) موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين . مصطفى صبري ص (٤١) .

(٢) المرجع السابق ونفس الصفحة .

(٣) أخرجه البخاري . كتاب التوحيد (٧٤٨٣) . وأصله عند مسلم . كتاب الإيمان (٢٢٢) .

ومن ذلك أيضاً ما رواه البخاري معلقاً عن جابر عن عبدالله بن أنيس قال :  
سمعت النبي ﷺ يقول : يحشر الله العباد فيناديهم بصوت يسمعه من بعد كما  
يسمعه من قرب : أنا الملك أنا الديان (١).

ومما يقطع في الدلالة على أن الله يتكلم بصوت مسموع ما ورد في كثير من  
النصوص من إضافة النداء إلى الله تعالى ، ومعلوم بالضرورة من لغة العرب أن  
النداء لا يكون إلا بصوت .

جاء في لسان العرب ( النداء الصوت ) ، وقد ناداه ونادى به وناداه مناداة  
ونداء أي صاح به . وأندى الرجل إذا حسن صوته .. وأندى بعد الصوت ..  
والنداء الدعاء بأرفع الصوت (٢).

وجاء في الصحاح : ( النداء الصوت .. وناداه مناداة أي صاح به ) (٣).

قال الإمام أبو نصر السجزي (٤) بعد إيراده لبعض النصوص التي فيها إضافة  
النداء إلى الله تعالى ( والنداء عند العرب صوت لا غير ، ولم يرد عن الله ولا  
عن رسوله عليه السلام أنه من الله غير صوت .... وحد الصوت : هو ما  
يتحقق سماعه ، فكل متحقق سماعه صوت ، وكل ما لا يتأتى سماعه البتة ليس

(١) أخرجه البخاري معلقاً . كتاب التوحيد باب قوله تعالى ﴿ ولا تنفع الشفاعة عنده إلا لمن أذن  
له ﴾ . انظر الفتح : (٤٥٣/١٣) وفي كتاب العلم . باب الخروج في طلب العلم بصيغة الجزم .  
انظر الفتح (١٧٣/١) ووصله ابن حجر في تغليق التعليق (٣٥٣/٥-٣٥٧). ورواه أحمد  
(٤٩٥/٣) . والحاكم (٤٣٧/٢) (٤٥٧/٤) وصححه ووافقه الذهبي ، والبخاري في الأدب  
المفرد . وانظر كلام الألباني عليه في صحيح الأدب المفرد (٣٧٢) والسلسلة الصحيحة رقم  
(١٦٠) . وكلام ابن القيم في مختصر الصواعق (٤١٩ ، ٤٢٠) .

(٢) لسان العرب . لابن منظور (٣١٥/١٥) .

(٣) الصحاح . للجوهري (٢٥٠٥/٦) .

(٤) هو عبدالله بن سعيد بن حاتم البكري السجزي . من أئمة أهل السنة ، اشتهر بكتابه « الإبانة  
في الرد على الزائغين في مسألة القرآن » . وقد ارتضاه العلماء ونقلوا عنه ، ولم يطبع إلى الآن  
رحل في طلب العلم إلى غزنة ونيسابور وخراسان ومكة ، وتوفي بمكة سنة (٤٤٤هـ) . وانظر :  
سير أعلام النبلاء (١٧/٦٥٤-٦٥٥) . وشذرات الذهب (٣/٢٧١-٢٧٢) .

بصوت) (١).

وفي نفس المعنى يقول الإمام ابن القيم : ( النداء الإلهي قد تكرر في الكتاب والسنة تكراراً مطرداً في محاله ، متنوعاً تنوعاً يمنع حمله على المجاز ... ولا حاجة إلى أن يقيّد النداء بالصوت فإنه بمعناه وحقيقته باتفاق أهل اللغة ، فإذا انتفى الصوت انتفى النداء قطعاً) (٢).

وقد جاء التصريح بإضافة النداء إلى الله تعالى في القرآن في مواضع كثيرة منها قول الله تعالى ﴿ وناداهما ربهما ألم أنهكما عن تلكما الشجرة ... ﴾ [الأعراف/ ٢٢]. وقوله تعالى: ﴿ وناديناه من جانب الطور الأيمن وقربناه نجياً ﴾ [مريم/ ٥٢]. وقوله تعالى: ﴿ وإذ نادى ربك موسى أن إئت القوم الظالمين ﴾ [الشعراء/ ١٠]. وقوله تعالى: ﴿ فلما جاءها نودي أن بورك من في النار ومن حولها وسبحان الله رب العالمين . يا موسى إنه أنا الله العزيز الحكيم ﴾ [النمل/ ٨ ، ٩]. وقوله تعالى: ﴿ وما كنت بجانب الطور إذ نادينا ﴾ [القصص/ ٤٦]. وقوله تعالى: ﴿ وناديناه أن يا إبراهيم ﴾ [الصافات/ ١٠٤]. وقوله تعالى: ﴿ ويوم يناديهم فيقول أين شركائي الذين كنتم تزعمون ﴾ [القصص/ ٦٢]. وقوله تعالى: ﴿ ويوم يناديهم فيقول ماذا أجبتم المرسلين ﴾ [القصص/ ٦٥]. وقوله تعالى: ﴿ ويوم يناديهم فيقول أين شركائي الذين كنتم تزعمون ﴾ [القصص/ ٧٤]. وقوله تعالى: ﴿ هل أتاك حديث موسى . إذ ناداه ربه بالواد المقدس طوى ﴾ [النازعات/ ١٥ ، ١٦]. وغير ذلك من الآيات . ومما ورد من الأحاديث في ذلك ما رواه أبو هريرة رضي الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ ( إن الله تبارك وتعالى إذا أحب عبداً نادى جبريل إن الله قد أحب فلاناً فأحبه ، فيحبه جبريل ثم ينادي جبريل في السماء إن الله قد أحب فلاناً فأحبه ، فيحبه أهل السماء ويوضع له القبول في الأرض) (٣).

(١) رسالة السجزي إلى أهل زيد في الرد على من أنكر الحرف والصوت . ص (١٦٦-١٦٧) .

(٢) مختصر الصواعق المرسله . ص (٤١٧) وانظر : مجموع فتاوى ابن تيمية (٥٣١/٦) .

(٣) أخرجه البخاري . كتاب بدء الخلق (٣٢٠٩) . وكتاب التوحيد (٧٤٨٥) . وأحمد (٥١٤/٢) .

ومن ذلك أيضاً حديث أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال : ( بينما أيوب يغتسل عرياناً خر عليه رجلٌ جراد من ذهب. فجعل يحنّ في ثوبه فنادى ربّه . يا أيوب ألم أكن أغنيك عما ترى ؟ قال: بلى ، ولكن لا غنى لي عن بركتك )<sup>(١)</sup> .

وقد ثبت عن الصحابة رضوان الله عليهم إضافة الصوت إلى الله تعالى موافقة للنصوص الواردة في ذلك، إذ لا يمكن أن يصفوا الله بما لا يليق به سبحانه، بل لا يثبتون له إلا ما أثبتته لنفسه أو أثبتته له رسوله ﷺ .

ومن ذلك ما ورد عن ابن مسعود رضي الله عنه قال : ( إذا تكلم الله بالوحي سمع أهل السموات شيئاً . فإذا فزع عن قلوبهم وسكن الصوت عرفوا أنه الحق ، ونادوا ماذا قال ربكم قالوا الحق )<sup>(٢)</sup> .

وفي رواية أخرى بلفظ ( إذا تكلم الله سبحانه بالوحي سمع صوته أهل السماء فيخرون سجداً )<sup>(٣)</sup> .

ومثله ما ورد عن ابن عباس رضي الله عنه في تفسير قوله تعالى ﴿ حتى إذا فزع عن قلوبهم قالوا ماذا قال ربكم ، قالوا الحق وهو العلي الكبير ﴾ [سبأ/ ٢٣] . قال ابن عباس رضي الله عنه ( لما أوحى الجبار جل جلاله إلى محمد ﷺ دعا الرسول من الملائكة ليعثه بالوحي ، فسمعت الملائكة صوت الجبار يتكلم بالوحي ، فلما كشف عن قلوبهم فسألوا عما قال الله تعالى ، قالوا الحق علموا أن الله تعالى لا يقول إلا حقاً وأنه منجز ما وعد .

قال ابن عباس : وصوت الوحي كصوت الحديد على الصفا ، فلما سمعوه خروا سجداً فلما رفعوا رؤوسهم قالوا ماذا قال ربكم . قالوا الحق وهو العلي

(١) أخرجه البخاري . كتاب الغسل (٢٧٩) . وكتاب أحاديث الأنبياء (٣٣٩١) . وكتاب

التوحيد (٧٤٩٣) والنسائي . كتاب الغسل (٤٠٩) . وأحمد (٣١٤/٢) .

(٢) أخرجه البخاري تعليقاً . كتاب التوحيد . باب قول الله تعالى ﴿ ولا تنفع الشفاعة عنده إلا

لمن أذن له ... ﴾ وانظر في تحريجه وتصحيحه . فتح الباري (٤٥٦/١٣-٤٥٧) .

(٣) السنة . لعبدالله بن أحمد (٢٨١/١) . وقال السجزي في رسالته إلى أهل زبيد في الرد على من

أنكروا الحرف والصوت ص (١٦٦،١٦٧) : ( ما في رواته إلا إمام مقبول ) .

الكبير) (١).

وعلى هذا الاعتقاد - وهو أن الله يتكلم بصوت مسموع - علماء أهل السنة لم يخالف في ذلك أحد منهم وإنما خالف في ذلك أهل الكلام ومن تابعهم. قال عبدالله بن الإمام أحمد : سألت أبي رحمه الله عن قوم يقولون : لما كلم الله عز وجل موسى لم يتكلم بصوت . فقال أبي : بلى إن ربك عز وجل تكلم بصوت ، هذه الأحاديث نروها كما جاءت (٢).

وقال الإمام البخاري : ( يذكر عن النبي ﷺ أنه كان يجب أن يكون الرجل خفيض الصوت ، ويكره أن يكون رفيع الصوت ، وأن الله عز وجل ينادي بصوت يسمعه من بعد كما يسمعه من قرب ، فليس هذا لغير الله جل ذكره . قال أبو عبدالله : وفي هذا دليل أن صوت الله لا يشبه أصوات الخلق ، لأن صوت الله جل ذكره يسمع من بعد كما يسمع من قرب . وأن الملائكة يصعقون من صوته ... وقال عز وجل ﴿ فلا تجعلوا لله أنداداً ﴾ فليس لصفة الله ند ، ولا مثل ، ولا يوجد شيء من صفاته في المخلوقين (٣).

وقال الإمام السجزي ( قول خصومنا إن أحداً لم يقل إن القرآن كلام الله حرف وصوت كذب وزور . بل السلف كلهم كانوا قائلين بذلك . وإذا أوردنا فيه المسند وقول الصحابة من غير مخالفة وقعت بينهم في ذلك صار كالإجماع (٤).

وقال الإمام ابن تيمية : ( إستفاضت الآثار عن النبي ﷺ والصحابة والتابعين ومن بعدهم من أئمة السنة أنه سبحانه ينادي بصوت ، نادى موسى ، وينادي عباده يوم القيامة بصوت . ويتكلم بالوحي بصوت . ولم ينقل عن أحد من

(١) نسبه ابن القيم إلى تفسير ابن مردويه . وقال عن سنده : ( هذا إسناد معروف يروي به ابن جرير وابن أبي حاتم وعبد بن حميد وغيرهم في التفسير وغيره عن ابن عباس . وهو اسناد متداول بين أهل العلم وهم ثقات ) مختصر الصواعق . ص (٤١٨) .

(٢) السنة . لعبدالله بن أحمد (٢٨٠/١) .

(٣) خلق أفعال العباد ، للبخاري . ضمن عقائد السلف ص (١٩٢) .

(٤) الرد على أنكر الحرف والصوت . لإبي نصر السجزي ص (١٦٩) .

السلف أنه قال : إن الله يتكلم بلا صوت أو بلا حرف ، ولا أنه أنكر أن يتكلم الله بصوت أو حرف ... (١).

وحاصل جميع ما سبق من النصوص والآثار أن الله يتكلم حقيقة ، وأن كلامه بصوت مسموع. فالوحي إذا كان كلاماً لا بد أن يكون بصوت مسموع. وإذا كان الكلام لجبريل عليه السلام فإنه يستمع الوحي من الله ثم يبلغه لأنبياء الله كما سمعه ، وقد يكون الوحي بالكلام إلى النبي بلا واسطة ، كما في تكليم الله لموسى عليه السلام . وهو المقصود بقوله تعالى : ﴿ وكلم الله موسى تكليماً ﴾ [النساء/ ١٦٤] . كما أن حديث الإسراء يدل على أن الله قد أوحى إلى النبي ﷺ وكلمه بلا واسطة من وراء حجاب ، وفرض عليه الصلوات وخففها إلى خمس صلوات وقد كانت خمسين صلاة (٢).



### كيفية الوحي بالقرآن عند المتكلمين :

من الحقائق المعلومة من الدين بالضرورة أن القرآن كلام الله ، وأنه أوحاه بلفظه ومعناه إلى جبريل عليه السلام ، وأن جبريل قد أداه كما سمعه من الله إلى النبي ﷺ .

لكن المتكلمين يخالفون في هذه الحقيقة الضرورية ، وينكرون أن يكون جبريل عليه السلام قد سمع القرآن من الله ، لأن الله لا يمكن عندهم أن يتكلم بصوت ، ثم يضطربون بعد ذلك في تحديد كيفية إيحاء الله إلى جبريل بالقرآن إذا لم يكن بطريق الكلام المسموع .

ويقوم منهج المتكلمين فيما يتعلق بالله وصفاته على أن أخص وصف لله هو وصفه بالقدم ، كما أن أخص وصف للمخلوقات هو وصفها بالحدوث وأن ذلك هو أساس الفرق بين صفات الخالق وصفات المخلوق .

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية (١٢/٣٠٤-٣٠٥) . وانظر نفس المرجع (١٢/٥٨٤) و(٦/٥٢٧) .

(٢) حديث الإسراء سبق تخريجه . ص (٢٢) .

ثم رتبوا على هذا الأصل أن الحوادث لا يمكن أن تقوم بالله ، لأنه يلزم من ذلك عندهم أن يكون حادثاً ، وهذا يتنافى مع ما قالوا إنه أخص أوصاف الله وهو صفة القدم .

وفيما يتعلق بصفة الكلام فإنهم يتفقون على أنه لا يمكن أن يتكلم الله بصوت مسموع ، لأن الكلام إذا كان كذلك كان حادثاً ، وهم ينفون قيام الحوادث بالله تعالى ، ويجعلون ذلك أساس تنزيه الله وتوحيده .

ولكنهم اختلفوا بعد ذلك فذهب المعتزلة إلى القول بأن الكلام لا يعقل إلا إذا كان بصوت مسموع وإذا لم يكن ذلك ثابتاً لله تعالى على أصولهم لم يمكن أن يتصف الله بصفة الكلام . بل يكون الكلام من أفعاله ومخلوقاته لا من صفاته .

وأما الكلامية ومن تابعهم من أشعرية وماتريدية فقالوا إن الكلام في حقيقته ليس هو الكلام المسموع ، وإنما هو معنى قائم بالنفس . وأن الصوت المسموع حكاية أو عبارة عنه كالإشارة والكتابة . وعلى ذلك أثبتوا لله صفة الكلام لكن على أنه مجرد معنى قديم قائم بذات الله تعالى ، وبذلك لا يمكن عليه التجزؤ أو الحدوث كما قالوا .

وهكذا تتفق جميع طوائف المتكلمين على نفي الكلام المسموع عن الله تعالى ، وأن الكلام بصوت هو من مخلوقات الله وليس من صفاته .

يقول صاحب المواقف عن الفرق بين مذهب الأشاعرة والمعتزلة في كلام الله ( قالت المعتزلة : أصوات وحروف يخلقها الله في غيره ، كاللوح المحفوظ أو جبريل أو النبي ، وهو حادث . وهذا لا ننكره لكننا نثبت أمراً وراء ذلك وهو المعنى القائم بالنفس ، ونزعم أنه غير العبارات إذ قد تختلف العبارات بالأزمنة والأمكنة والأقوام ، بل قد يدل عليه بالإشارة والكتابة كما يدل عليه بالعبارة .

... إذا عرفت هذا فاعلم أن ما يقوله المعتزلة وهو خلق الأصوات والحروف وكونها حادثة قائمة فنحن نقول به ، ولا نزاع بيننا وبينهم في ذلك ، وما نقوله من كلام النفس فهم ينكرونه ، ولو سلموه لم ينفوا قدمه ، فصار محل النزاع نفي

المعنى وإثباته (١).

ولكن الإشكال الذي يواجه المتكلمين هنا هو تحديد الكيفية التي تلقى بها جبريل عليه السلام ألفاظ القرآن عن الله تعالى ، إذا كان لا يمكن أن يكون الله قد تكلم بها أو سمعها منه جبريل .

وقد كان جواب المعتزلة متسقاً مع مذهبهم ، حيث قالوا إن القرآن مخلوق لأن الكلام ليس صفة لله وإنما هو من أفعاله .

يقول القاضي عبد الجبار ( مذهبنا في ذلك هو أن القرآن كلام الله تعالى ووحيه وهو مخلوق محدث ) (٢) كما قال ( إن القرآن فعل من أفعال الله ) (٣).

وأما الأشاعرة والماتريدية فاضطربوا في هذا الباب ، حيث أرادوا التوفيق بين أصلين متناقضين هما إثبات صفة الكلام لله تعالى مع القول بعدم إمكان قيام الصفات الاختيارية بالله تعالى . فانتهوا إلى التسليم بقول المعتزلة ، حيث قالوا إن الكلام المسموع مخلوق ، وأنه لا يمكن أن يتصف به الله تعالى ، وإنما يتصف بالكلام الذي هو مجرد معنى قائم بالذات ، فخالفوا المعتزلة في مسمى الكلام والمعتزلة أقرب منهم إلى الحق في ذلك . واتفقوا معهم على القول بخلق الكلام المسموع ، فلم يكن بينهم خلاف في القول بخلق القرآن ، لأن ما يدعون أنه حقيقة الكلام لا حقيقة له ، ولذلك لم يمكنهم تحديده ولا بيان المقصود بكونه معنى واحداً (٤).

يقول الماتريدي ( إن الله أسمع موسى عليه السلام كلامه بحروف خلقها وصوت أنشأه ) (٥).

ويلخص الباجوري مذهب الأشاعرة في ذلك فيقول : ( مذهب أهل السنة

(١) المواقف . للإيجي ص (٢٩٣-٢٩٤) . وانظر : اليقينيات الكبرى للبوطي . ص (١٢٥-١٢٧).

(٢) (٣) شرح الأصول الخمسة . للقاضي عبد الجبار ص (٥٢٧-٥٢٨).

(٤) انظر : التسعينية . لابن تيمية (ضمن الفتاوى الكبرى) (٥/١٧٥) .

(٥) كتاب التوحيد . للماتريدي . ص (٥٩) .



أن القرآن الكريم - بمعنى الكلام النفسي - ليس بمخلوق . وأما القرآن - بمعنى اللفظ الذي نقرؤه - فهو مخلوق . لكنه يمتنع أن يقال : القرآن مخلوق ويراد به اللفظ الذي نقرؤه إلا في مقام التعليم (١) .

ويذهب بعضهم إلى أن جبريل يتلقى القرآن عن اللوح المحفوظ، ويقولون إن الله يخلق القرآن فيكون مكتوباً في اللوح المحفوظ ، ثم ينزل به إلى النبي ﷺ . وقد يقولون إن الله يخلق القرآن في الهواء بحيث يسمعه جبريل فينقله كما سمعه إلى النبي ﷺ (٢) .

وعلى هذا الوجه فلا فرق بينهم وبين المعتزلة الذين يدعون الرد عليهم ، ثم هم أبعد من المعتزلة عن أهل السنة من جهة أنهم ينكرون حقيقة الكلام ، وأنه ما كان مسموعاً ، ثم يحصرون الكلام في المعنى القائم بالنفس ، فالمعتزلة وإن قالوا إن القرآن مخلوق فإن الأشاعرة يوافقونهم في ذلك ، ويزيدون عليهم بأنه ليس كلام الله على الحقيقة ، وإنما هو عبارة عنه .

بل صرح الباقلاني بإضافة لفظ القرآن إلى جبريل عليه السلام التزاماً منه بلازم المذهب في أن الكلام ليس إلا الكلام النفسي لا اللفظ ، ومما قاله في ذلك : ( يجب أن يعلم أن كلام الله تعالى منزل على قلب النبي ﷺ نزول إعلام وإفهام لا نزول حركة وانتقال ... والمنزل على الوجه الذي بيناه من كونه نزول إعلام وإفهام لا نزول حركة وانتقال كلام الله تعالى القديم الأزلي القديم بذاته ... والنازل على الحقيقة المنتقل من قطر إلى قطر قول جبريل عليه السلام يدل على هذا قوله تعالى ﴿ فلا أقسم بما تبصرون • وما لا تبصرون • إنه لقول رسول كريم ﴾ [الحاقة / ٣٨-٤٠] ... فحاصل هذا الكلام أن الصفة القديمة كالعلم والكلام ونحو ذلك من صفات الذات لا يجوز أن تفارق الموصوف ، لأن الصفة إذا فارقت الموصوف اتصف بضدها ، والله تعالى متنزه عن الصفة وضدها

(١) شرح الجوهرة للباحوري ص (١٧٣) . وانظر نفس المرجع ص (١٧٩) .

(٢) انظر : تفسير الرازي (١١٧/٣٠) . وشرح الجوهرة . للباحوري ص (١١٥) . ومجموع فتاوى

ابن تيمية (٤٢٥/٨) (٦٩/١٧) .

فافهم ذلك ، فجاء من ذلك أن جبريل عليه السلام عَلِمَ كلام الله وفهمه وعلمه الله النظم العربي الذي هو قراءته ، وعلم هو القراءة نبينا ﷺ (١) .

والذي أوقع الباقلائي ومن قال بقوله في هذا الخطأ الشنيع أنهم لم يفرقوا بين نسبة القول إلى قائلة إبتداء وإلى ناقله ومبلغه ، ولذا استدل على نسبة ألفاظ القرآن إلى جبريل عليه بنصوص إنما تدل على أنه مبلغ لها كقوله تعالى ﴿ إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ﴾ [الحاقة/ ٤٠] .

وهذه أحاديث الرسول ﷺ تقرأ ولا يقال إن قارئها هو الذي ابتدأها ، بل هو ناقل ومبلغ لكلام الرسول ﷺ ، بل ما يروى من الأشعار وغيرها يعلم الناس الفرق بين من يتدوؤها ومن يقولها ناقلاً ، ولم يقل أحد إن شيئاً من ذلك ينسب إلى الناقل . فما الفرق بين ذلك وبين المبلغ عن الله تعالى إذ ليس إلا ناقلاً لكلام الله الذي تكلم به وسمع منه ، وجبريل عليه السلام ، والرسول عليهم السلام ليسوا إلا مبلغين له ، ولا ينسب إليهم إلا من هذه الجهة . وهذا مما لا يحتاج إلى استدلال وتقرير لكونه من الأمور المعلومة بالبدهة . لكن هؤلاء لما قالوا إن الله لا يمكن أن يتكلم بصوت مسموع أمكن أن ينسبوا كلامه إلى غيره مع ما في هذا القول من مناقضة الضرورة (٢) .

ويبالغ بعض الأشاعرة في التناقض فيزعمون أن ما يسمونه بالكلام النفسي يمكن أن يكون مسموعاً من غير صوت ، وقد يقولون بناء على ذلك إن كلام الله مسموع .

ويستدل الغزالي على إمكان سماع كلام الله تعالى مع كونه بغير صوت بأنه ( كما ترى ذاته رؤية تخالف رؤية الأجسام والأعراض ولا تشبهها (٣) ، فيسمع

(١) الإنصاف للباقلاني . ص (٨٥-٨٦) .

(٢) انظر في تفصيل الرد عليهم في ذلك . مجموع فتاوى ابن تيمية (١٢/٢٦٥-٢٧٠، ٣٧٨، ٥٢١) .

(٣) رؤية الله على ما يقوله الأشاعرة غير معقولة ، إذ يقولون إنه يرى لا في جهة . فكيف يقاس أمر غير معقول على مثله . بل كما يلزمهم هنا إثبات الصوت مع إثبات الكلام ، أو نفي الكلام مع نفي الصوت ، فكذلك في الرؤية يلزمهم إثبات الجهة مع إثبات الرؤية ، أو نفي الرؤية مع نفي الجهة .

كلامه سماعاً يخالف الحروف والأصوات ولا يشبهها<sup>(١)</sup>. مع اعترافه بأنه لا يمكن بيان ذلك .

وفي ذلك يقول شارح الجوهرة : ( وأما السمع الحادث فهو قوة تدرك بها الأصوات على وجه العادة ، وقد يدرك بها غير الأصوات فقد سمع سيدنا موسى عليه الصلاة والسلام كلام الله تعالى القديم وهو ليس بحرف ولا بصوت ) .

ثم يشرح المراد بقوله تعالى ﴿ وكلم الله موسى تكليماً ﴾ [النساء/ ١٦٤] فيقول : ( أي أزال عنه الحجاب وأسمعه الكلام القديم ، ثم أعاد الحجاب وليس المراد أنه تعالى يتدبّر كلاماً ثم يسكت ، لأنه لم يزل متكلماً أولاً وأبداً . خلافاً للمعتزلة في قولهم بأن المعنى أنه تعالى خلق الكلام في شجرة وأسمعه موسى . ويرد كلامهم أن الأصل في الإطلاق الحقيقة<sup>(٢)</sup> )<sup>(٣)</sup> .

ويؤكد الجويني أن كلام الله مسموع لكنه يستدرك فيقول ( إن السماع لفظة محتملة لا يتحد معناها ... فقد يراد بها الإدراك ، وقد يراد بها الفهم والإحاطة ، وقد يراد بها الطاعة والانقياد ، وقد يراد بها الإجابة )<sup>(٤)</sup> .

وهو يقصد من ذلك أنه وإن قال إن كلام الله مسموع فإنه لا يلزم من ذلك أن يكون السماع متعلقاً بصوت بل قد يكون متعلقاً بفهم الكلام النفسي الذي هو حقيقة الكلام عندهم .

ونتيجة لذلك فقد ذهب الجويني إلى أن جبريل إنما نقل إلى النبي ﷺ ما فهمه عن الله ، لأن السماع إنما يتعلق بالكلام النفسي من حيث هو مفهوم كما سبق وفي ذلك يقول : ( المعنى بالإنزال إن جبريل صلوات الله عليه أدرك كلام الله تعالى وهو في مقامه فوق سبع سماوات ، ثم نزل إلى الأرض فأفهم الرسول ﷺ

(١) الاقتصاد في الاعتقاد . للغزالي ص (٧٩) .

(٢) مقتضى كون الأصل في الإطلاق الحقيقة أن يكون كلام الله بصوت مسموع ، وأما القول بسماع ما ليس بصوت فمخالف للحقيقة التي يدعون هنا الأخذ بها .

(٣) شرح الجوهرة . للباجوري . ص (١١٧-١١٨) .

(٤) الإرشاد للجويني ص (١٢٩) .

ما فهمه عند سدره المنتهى من غير نقل لذات الكلام<sup>(١)</sup>.

ويعلق د: عبدالرحمن بدوي<sup>(٢)</sup> على كلام الجويني هذا فيقول : ( هذا الرأي في غاية الجراءة ، ولم نجد له مثيلاً من قبل فيما وصلنا من كتب الأشعرية أو غيرهم من أصحاب المذاهب الكلامية ، إذ مؤداه أن جبريل فهم عن الله كلامه فالتنزيل إذن هو تنزيل للمعاني لا للألفاظ ، ويلزم عن هذا أن تكون الألفاظ والعبارة من عند النبي محمد ﷺ ، ولكن الجويني لم يستخلص هذه النتيجة صراحة بيد أنها نتيجة لازمة عن هذا القول )<sup>(٣)</sup>.

وهذا الذي قالوه إنما يستند إلى أن مصحح السماع هو الوجود، بمعنى أن كل موجود يمكن أن يكون مسموعاً ، فإذا ثبت أن لله صفة الكلام كان مسموعاً وإن يكن بغير صوت . وهذا الأصل قد قرره أبو الحسن الأشعري وتابعوه عليه<sup>(٤)</sup>.

وقد خالف الرازي في هذا الأصل وبين أنه لا يمكن إثبات سماع كل موجود حتى على أصلهم في أن كل موجود يرى ولو لم يكن في جهة ، وانتهى إلى أن كلام الله لا يمكن أن يكون مسموعاً بحال، لأنه ليس بصوت فيتعلق به السماع والسماع عنده لا يمكن أن يتعلق بالكلام النفسي<sup>(٥)</sup>.

وهذا الذي قالوا يستلزم لوازم يقعون بها في أشد مما هربوا منه ، إذ إنهم يقولون إن كلام الله مجرد معنى قائم بالنفس ، وهو مع ذلك معنى واحد لا يتجزأ ، ثم يقولون بإمكان سماعه ، فلا بد أن يكون السامع له سامعاً لجميع كلام

(١) المرجع السابق . ص (١٣٠) .

(٢) كاتب معاصر ، إهتم بالتأريخ للفلسفة ، كتب وحقق في ذلك كتباً كثيرة يقول عن نفسه : إن ( فلسفته هي الوجودية في الاتجاه الذي بدأه هيدجر ) . من كتبه : الزمان الوجودي ، دراسات في الفلسفة الوجودية ، مدخل جديد إلى الفلسفة . ترجم لنفسه في موسوعة الفلسفة (١/٢٩٤-٣١٨) .

(٣) مذاهب الإسلاميين . د: عبدالرحمن بدوي (١/٧٣٧) .

(٤) انظر : درء التعارض . لابن تيمية (٢/١١٤) .

(٥) انظر : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين للرازي ص (٢٦٨) .

الله تعالى لأن كلام الله لا يتجزأ حسب أصولهم .

وقد فطن علماء السنة لتناقضهم في ذلك . وألزموهم وجوب القول بالكلام المسموع ، أو الوقوع في هذه التناقضات .

يقول أبو نصر السجزي في كتابه الإبانة وهو يحكي قصة مناظرته لهم في ذلك ( خاطبني بعض الأشعرية يوماً في هذا الفصل ، وقال التجزؤ على القديم غير جائز .

فقلت له : أتقر بأن الله أسمع موسى كلامه على الحقيقة بلا ترجمان ؟ فقال : نعم . وهم يطلقون ذلك ويموهون على من لم يخبر مذهبهم .

... فقلت لمخاطبي الأشعري : قد علمنا جميعاً أن حقيقة السماع لكلام الله منه على أصلكم محال ، وليس ههنا من تتقيه وتخشى تشنيعه ، وإنما مذهبك أن الله يفهم من شاء كلامه بلطفه منه ، حتى يصير عالماً متيقناً بأن الذي فهمه كلام الله ، والذي أريد أن ألزمك ، وارد على الفهم وروده على السماع . فدع التمويه ، ودع المصانعة . ما تقول في موسى عليه السلام حيث كلمه الله أفهم كلام الله مطلقاً أم مقيداً ؟ فتلكأ قليلاً ثم قال : ما تريد بهذا ؟

فقلت : دع إرادتي وأجب بما عندك .

فأبى وقال : ما تريد بهذا ؟ .

فقلت : أريد أنك إن قلت : إنه عليه السلام فهم كلام الله مطلقاً اقتضى أن لا يكون لله كلام من الأزل إلى الأبد إلا وقد فهمه موسى . وهذا يؤول إلى الكفر ... وإذا لم يجوز إطلاقه وأُجئت إلى القول : أفهمه الله ما شاء من كلامه دخلت في التبعض الذي هربت منه ، وكفرت من قال به .

... فقال : هذا يحتاج إلى تأمل وقطع الكلام<sup>(١)</sup> .

\* \* \*

ومن جميع ما تقدم من أوجه تلقي جبريل عليه السلام للوحي عن الله تعالى عند المتكلمين ، وبيان بطلانها يظهر التلازم الضروري بين إثبات صفة الكلام

(١) درء التعارض . لابن تيمية : (٩٠/٢-٩٢) .

لله تعالى وأن يكون الكلام بصوت مسموع ، وأنه لا يمكن إثبات الكلام مع نفي أن يكون بصوت ، وجميع التناقضات التي وقع فيها المتكلمون إنما هي نتيجة لعدم التسليم بهذا التلازم .

وإذا كان الوحي من الله تعالى قد يكون كلاماً وقد يكون إلهاماً ، إما بواسطة وإما بغير واسطة ، فإن انكار أن يكون الكلام بصوت يستلزم أن يكون الوحي كله إلهاماً ، لأن الوحي إذا لم يكن بصوت كان إلهاماً فيكون ما أثبتته المتكلمون من تلقي جبريل عليه السلام عن الله ، أو كلام الله إلى من يشاء من عباده إنما هو إلهام ، لأنه في حقيقته إدراك وفهم لما يلقيه الله في قلب من يشاء من عباده ، وإن كان قد يفترق الكلام عن الإلهام عندهم فيما ينقله جبريل إلى النبي ، لكنه عندهم ليس كلاماً بصوت مسموع من الله تعالى ، فهو في أصله يعود إلى الإلهام من الله للملك .

ولهذا ألزم الإمام ابن حجر من أنكر أن يكون كلام الله بصوت أن يكون غاية ما يثبتونه لله تعالى مجرد إلهام . وقد ذكر تأويل من أول أحاديث الصوت ثم عقب عليه فقال : ( وهذا حاصل كلام من ينفي الصوت من الأئمة ، ويلزم منه أن الله لم يسمع أحداً من ملائكته ورسله كلامه بل ألهمهم إياه )<sup>(١)</sup> .

وعلى هذا فليس لمن نفي أن يكون كلام الله بصوت إلا أن يقول بأحد قولين :

فإما أن ينكر أن يكون كلام الله بصوت ، فيلزمه إنكار صفة الكلام ، وأن يكون الوحي كله إلهاماً كما تقدم .

وإما أن يثبت أن الكلام لا بد أن يكون بصوت فيلزمه أن يكون كلام الله تعالى بصوت مسموع كما تدل عليه النصوص .

وأما الجمع بين إثبات كلام الله تعالى ، ونفي أن يكون كلامه بصوت مسموع فغير ممكن ولا معقول .

(١) فتح الباري (٤٥٨/١٣) .

## ثانياً : الإلهام

الفرق بين الكلام والإلهام فيما يتعلق بوحى الله تعالى أن كلام الله تعالى لا بد أن يكون بصوت ، وأما الإلهام فإنما يكون بإلقاء في القلب يقتضي معرفة يقينية مع الجزم بأنها من قبل الله تعالى ، وقد يكون الإلقاء بواسطة ملك وقد يكون بغير واسطة<sup>(١)</sup>.

ويختص الإلهام بأنه لا يترتب على استدلال ونظر ، بل يرد على القلب بلا مقدمات ، فهو كما يقول الإمام ابن القيم ( موهبه مجردة لاتنال بكسب البتة )<sup>(٢)</sup>.

والإلهام هو المقصود بالوحي في قوله تعالى : ﴿ وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً ... ﴾ الآية [الشورى / ٥١] .

قال مجاهد في معناه : ( نفث ينفث في قلبه فيكون إلهاماً منه ، كما أوحى إلى أم موسى وإلى إبراهيم في ذبح ولده )<sup>(٣)</sup>. ومثّل له الفراء بقوله : ( كما كان النبي ﷺ يرى في منامه ويلهمه )<sup>(٤)</sup>. وقال الإمام النووي في معناه في الآية : ( الجمهور على أن المراد بالوحي هنا الإلهام والرؤية في المنام وكلاهما يسمى وحياً )<sup>(٥)</sup>.

والإلهام هو المقصود بالتحديث الوارد في فضل عمر رضي الله عنه ، وبهذا فسره ابن وهب ، فقد روى الإمام مسلم بسنده إلى عائشة رضي الله عنها عن النبي ﷺ أنه كان يقول : ( قد كان في الأمم قبلكم محدثون ، فإن يكن في أمتي منهم أحد فإن عمر بن الخطاب منهم ) قال ابن وهب : تفسير محدثون :

(١) انظر في تعريف الإلهام : أضواء البيان للشنقيطي (٤/١٥٩) والتعريفات للجرجاني ص (٣٤) .

(٢) مدارج السالكين لابن القيم (١/٤٥) .

(٣) فتح القدير للشوكاني (٤/٥٤٤) .

(٤) معاني القرآن . للفراء (٣/٢٦) .

(٥) شرح صحيح مسلم . للنووي (٣/٦) .

ملهمون) (١).

وقد حكى الحافظ ابن حجر تفسير المحدث بالملهم عن الأكثرين وارتضاه .  
قال : ( قالوا : المحدث بالفتح هو الرجل الصادق الظن ، وهو من ألقى في روعه  
شيء من قبل الملائكة الأعلى فيكون كالذي حدثه غيره به )  
وذكر أنه قيل في معنى محدث أي : ( مكلم ، أي : تكلمه الملائكة بغير نبوة  
... ويحتمل رده الى المعنى الأول أي تكلمه في نفسه وإن لم ير ملكاً في الحقيقة  
فيرجع الى الإلهام ) .

إلى أن قال : ( ووقع في مسند الحميدي عقب حديث عائشة المحدث ، الملهم  
بالصواب الذي يلقي على فيه ، وعند مسلم من رواية ابن وهب ملهمون  
وهي : الإصابة من غير نبوة . وفي رواية الترمذي عن بعض أصحاب ابن عيينه  
محدثون يعني : مفهّمون ، وفي رواية الإسماعيلي قال إبراهيم - يعني ابن سعد  
راويهِ - قوله محدث أي : يلقي في روعه ) (٢).

وكما قد يكون الوحي بالكلام بواسطة وبغير واسطة بحيث يسمع النبي كلام  
الله إذا كان بغير واسطة ، أو يسمع كلام الملك المبلغ لكلام الله إذا كان  
الوحي بواسطة . فكذلك يمكن أن يكون الإلهام بواسطة الملك بحيث يلقي في  
قلب النبي الوحي بغير صوت يسمعه ، وقد يكون الإلهام بغير واسطة أيضاً .



ومما يدل على حصول الإلهام بغير واسطة الحديث المشهور في اختصاص الملائكة  
الأعلى .

فعن معاذ بن جبل رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال : ( إنني قمت من الليل  
فصليت ما قدر لي ، فنعست في صلاتي حتى استثقلت ، فإذا أنا بربي عز وجل

(١) صحيح مسلم . كتاب فضائل الصحابة (٢٣٥٨) والحديث أخرجه البخاري . كتاب فضائل  
الصحابة (٣٦٨٩) وكتاب الأنبياء (٣٤٦٩) والترمذي . كتاب مناقب الصحابة (٣٦٩٤) .

(٢) فتح الباري (٥٠/٧) .



في أحسن صورة فقال : يا محمد ، أتدري فيم يختصم الملائة الأعلى ؟ ... )  
الحديث (١).

ودلالة الحديث على الإلهام المباشر للنبي ﷺ ظاهرة ، لأن ما أوحاه الله تعالى إلى نبيه ﷺ في هذا الحديث ليس من جنس الكلام من وراء حجاب ، لأن ذلك إنما يكون في حال اليقظة كما في تكليم الله لموسى عليه السلام ، وكما في تكليم الله لنبيه محمد ﷺ ليلة المعراج .

ولا يمكن أيضاً أن يكون الذي رآه النبي ﷺ في تلك الرؤيا ملكاً من الملائكة لأن النبي ﷺ قد صرح بأنه قد رأى ربه . فلا يكون الوحي في هذه الرؤيا بواسطة ملك كما قد يكون في بعض الأحوال .

وإذا لم يكن ما حصل في تلك الرؤيا كلاماً من الله تعالى لنبيه ﷺ من وراء حجاب ، ولم يكن بواسطة ملك من الملائكة ، وكانت رؤيا الأنبياء حق ووحى فلا بد أن يكون إلهاماً من الله تعالى لنبيه ﷺ بلا واسطة .



ومما يدل على حصول الإلهام بواسطة قول النبي ﷺ ( إن روح القدس نفث في روعي أن نفساً لن تموت حتى تستكمل رزقها وأجلها ، فاتقوا الله وأجملوا في الطلب ) (٢).

(١) أخرجه أحمد (٢٤٣/٥) . والترمذي . كتاب تفسير القرآن (٣٢٣٥) . وقال : هذا حديث حسن صحيح ، سألت محمد بن اسماعيل (يعني البخاري) عن هذا الحديث فقال : هذا حديث حسن صحيح . وقال الهيثمي في مجمع الزوائد (١٧٦/٧) رجاله ثقات . وصححه الألباني في إرواء الغليل (٦٨٤) والأرنأؤوط في تخريج جامع الأصول (٥٤٨/٩) . وانظر كلام الحافظ ابن حجر في تقوية الحديث في الإصابة (٤٠٥/٢-٤٠٧) وتهذيب التهذيب (٢٠٤/٦) وللإمام ابن رجب رسالة مستقلة في شرح الحديث .

(٢) أخرجه الحاكم (٤/٢) وابن ماجه . كتاب التجارات (٢١٤٤) . وابن حبان (١٠٨٤) موارد . وأبو نعيم في الحلية (٢٧/١٠) وصححه الألباني في تخريج فقه السيرة لمحمد الغزالي (ص ٩١-٩٢) . والأرنأؤوط في تخريج زاد المعاد لابن القيم (٧٩/١) .

وروح القدس هو جبريل كما جاء مفسراً في بعض روايات الحديث، فيكون قد نفث في روع النبي ﷺ أي : ألقى في قلبه الوحي إلهاماً من غير صوت سمعه النبي ﷺ ، فحصل له اليقين أن ذلك الإلقاء وحي من الله تعالى .

وهذا لا يشتهه بما يسميه علماء النفس بالوحي النفسي ، لأن الإلهام أمر طارئ على النفس خارج عنها ، بخلاف الوحي النفسي فإن مرده إلى النفس وهو ثمرة جهد نفسي خالص ، لكنه في حقيقته مجرد تخيل لا واقع له<sup>(١)</sup> .

وقد حاول ( مالك بن نبي ) التفريق بين الوحي والوحي النفسي وأحسن في بعض ما قال لكنه انتهى إلى القول ( بأننا في الحالة التي لا يكون الوحي فيها مستقلاً بطريقة محسنة أو مسموعة ، سنقع في تعريف الوحي تعريفاً ذاتياً محضاً إذ إن النبي في التحليل الأخير لا يدري بصفة موضوعية كيف جاءت المعرفة ، وهو يجدها في نفسه مع تيقنه بأنها من عند الله . إن في ذلك تناقضاً واضحاً يخلج على ظاهرة الوحي كل خصائص المكاشفة )<sup>(٢)</sup> .

والحقيقة أنه لا بد من التفريق بين وحي التكليم ووحي الإلهام . فالوحي حين يكون كلاماً لا بد أن يكون بصوت مسموع ، إما من الله حين يكون التكليم بلا واسطة ، أو من الملك حين يكون بواسطة .

وأما الإلهام فلا يتوقف على شيء من ذلك بل هو مجرد إلقاء في القلب ، فلا يشترط فيه أن يكون مسموعاً كالكلام .

وأما القول بأنه يلزم من ذلك أن يشتهه الإلهام بالمكاشفة التي هي الوحي النفسي فغير صحيح ، لأن الإلهام وحي من الله تعالى ، والأنبياء معصومون من أن يلتبس عليهم الوحي بغيره . وإنما يمكن حصول الالتباس في ذلك على غير الأنبياء . لكن ذلك لا يقدح في حقيقة الإلهام من حيث هو إلقاء في القلب لا ظاهرة محسوسة .

(١) انظر : الوحي المحمدي . محمد رشيد رضا ص (٤٥) .

(٢) الظاهرة القرآنية ، مالك بن نبي . ص (١٧١) .

ويستند مالك بن نبي في تحليله لهذه المسألة إلى القول بالتلازم بين كون الوحي حقيقة خارجية طارئة على النفس وبين كونها حقيقة محسوسة ، وأن ذلك يستند إلى التفريق بين الوحي ويقين النبي به .

وفي ذلك يقول : ( إن يقين النبي في مصدر المعرفة الموحاة لا يجيء مع الوحي نفسه ، ولا يؤلف جزءاً من طبيعته ، بل إنه في صورته الكاملة من عمله الشعوري ، كرد فعل طبيعي لهذا الشعور إزاء ظاهرة خارجية )<sup>(١)</sup> .

لكنه لا يلزم حين يكون الوحي إلهاماً أن يكون ظاهرة خارجية محسوسة لأنه يمكن حصول اليقين في القلب بأسباب خفيه لا يمكن الإحساس بها ، وإن لم تكن مع ذلك نابعة من النفس كالمكاشفة ، بل تكون خارجية عنها . ويرتبط ذلك بكون الوحي أمراً غيبياً لا يمكن البحث في كلفيته إلا وفق النصوص الواردة في ذلك .

ولو كان يلزم أن يكون الوحي في جميع حالاته ظاهرة خارجية محسوسة للزم ألا يختص النبي ﷺ بسماع الوحي دون غيره ، لأن إدراك الظاهرة إذا كانت خارجية محسوسة لا يختص بأحد دون غيره .

والصحابه إنما كانوا يسمعون الوحي إذا كان تكليماً من جبريل للنبي ﷺ حتى إنهم كانوا يسمعون له دويماً كدوي النحل كما يقول عمر بن الخطاب رضي الله عنه<sup>(٢)</sup> . وأما الإلهام فقد كانوا يكونون عنده فلا يسمعون شيئاً .

\* \* \*

ومما يختص به الوحي بطريق الإلهام أنه يحصل في حال النوم كما يحصل في حال اليقظة ، بخلاف الوحي بطريق التكليم فإنما يكون في حال اليقظة .

وذلك أن التكليم لا بد أن يكون بصوت مسموع ، والسماع إنما يكون في حال اليقظة ، وأما النائم فإنه لا يسمع الصوت ويعقل معناه في حال نومه . وأما

(١) المرجع السابق ص (١٧٢) .

(٢) انظر : مسند الإمام أحمد (٣٤/١) ، وفتح الباري (١٩/١) .

الإلهام وإنما يتوقف على ما يلقي في القلب سواء كان من الله تعالى مباشرة بلا واسطة ، أو بواسطة ملك الوحي .

وإذا كان الإلهام متوقفاً على مجرد الإلقاء في القلب ، بحيث يعقل ما يلقي في قلبه كان ممكناً في حال النوم كماكانه في حال اليقظة ، لأن الإنسان يعقل ما يعرض له أثناء نومه ولولا ذلك لم تكن الرؤى والأحلام .

وعلى هذا الأصل كانت رؤيا الأنبياء وحيّاً . ولذلك أقدم إبراهيم عليه السلام على ذبح ابنه اسماعيل عليه السلام بمجرد الرؤيا كما قال تعالى : ﴿ فلما بلغ معه السعي قال يا بني إني أرى في المنام أني أذبحك فانظر ماذا ترى • قال يا أبت أفعل ما تؤمر ستجدني إن شاء الله من الصابرين • فلما أسلما وتلاه للجبين ونادياه أن يا إبراهيم قد صدقت الرؤيا إنا كذلك نجزي المحسنين ﴾ [الصفات / ١٠٢-١٠٥] .

فقد أيقن إبراهيم عليه السلام أن رؤيته في المنام يذبح ولده أمر من الله بذلك ، فأقدم على ما أمره الله به ، وسلم إسماعيل عليه السلام بما أمر به والده . وقد كان عبيد بن عمير - وهو من كبار التابعين يقول : ( رؤيا الأنبياء وحي ، ويقراً : ﴿ إني أرى في المنام أني أذبحك ﴾ [الصفات / ١٠٢] )<sup>(١)</sup> .

قال الحافظ ابن حجر : ( وجه الاستدلال بما تلاه ، من جهة أن الرؤيا لو لم تكن وحيّاً لما جاز لإبراهيم عليه السلام الإقدام على ذبح ولده )<sup>(٢)</sup> .

وورد عن ابن عباس رضي الله عنه أنه قال : ( رؤيا الانبياء وحي )<sup>(٣)</sup> . وفي هذا المعنى يقول ابن مسعود رضي الله عنه : ( إن أول ما يؤتى به الأنبياء في المنام حتى تهدأ قلوبهم ، ثم ينزل الوحي عليهم بعد في اليقظة )<sup>(٤)</sup> .

(١) أخرجه البخاري . كتاب الرضوء . تابع لحديث (١٣٨) وكتاب الأذان تابع لحديث (٨٥٧) .

(٢) فتح الباري . لابن حجر (٢٣٩/١) .

(٣) أخرجه ابن أبي عاصم في السنة (٢٠٢/١) وقال الألباني : إسناده حسن .

(٤) نسبه الحافظ ابن حجر في الفتح (٩/١) إلى دلائل النبوة لأبي نعيم وقال : إسناده حسن .

يبين ذلك حديث عائشة رضي الله عنها قالت : ( أول ما بدئ به رسول الله ﷺ من الوحي الرؤيا الصالحة في النوم ، فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح . ثم حُبب إليه الخلاء ، وكان يخلو بغار حراء فيتحنث فيه - وهو التعبد - الليالي ذوات العدد قبل أن ينزع إلى أهله ويتزود لذلك ، ثم يرجع إلى خديجة فيتزود لمثلها ، حتى جاءه الحق وهو في غار حراء ... ) الحديث (١).

وحاصل ما تقدم في رؤيا الأنبياء وأنها وحي هو كونها من الإلهام الذي هو وحي، لأن مما يختص به الإلهام إمكان حصوله في النوم كحصوله في حال اليقظة .



### الإلهام لغير الأنبياء :

الوحي إلى غير الانبياء بطريق الإلهام في اليقظة أو الرؤيا الصادقة في النوم ممكن ، وإنما يختص الأنبياء في ذلك بالعصمة ، بخلاف غيرهم فإنه قد يلتبس عليهم الإلهام الحق بالباطل على ما سيأتي تفصيله .

ومما يدل على إمكان الإلهام لغير الأنبياء قوله تعالى ﴿ إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا ﴾ [الأنفال / ٢٩] والفرقان في الآية هو ما يحصل به التفريق بين الحق والباطل .

قال الشيخ الشنقيطي : ( يدل على أن المراد بالفرقان هنا العلم الفارق بين الحق والباطل قوله تعالى في سورة الحديد ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَآمَنُوا بِرَسُولِهِ يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِنْ رَحْمَتِهِ وَيَجْعَلْ لَكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ﴾ [الحديد / ٢٨] لأن قوله هنا ﴿ وَيَجْعَلْ لَكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِ ﴾ يعني : علماً وهدى تفرقون به بين الحق والباطل ) (٢).

وحاصل دلالة الآية على إمكان الإلهام لغير الأنبياء أن الله قد وعد من اتقاه

(١) أخرجه البخاري . كتاب بدء الوحي (٣) وكتاب الأنبياء (٣٣٩٢) وكتاب التعبير (٦٩٨٢) ومسلم . كتاب الإيمان (١٦٠) والترمذي كتاب المناقب (٣٦٣٦) .

(٢) أضواء البيان للشنقيطي (٤/٣٤٩) .

أن يجعل له فرقاناً . وتحقق هذا الوعد يقتضي أن من كان له هذا الفرقان من الله لا بد أن يكون عنده من العلم والهداية والنور مالا يكون حاصلًا عند من لا يكون عنده ذلك الفرقان ، وإنما يكون ذلك بهداية يختص الله بها من اتقاه . وهذا أمر لا يكون بالاستدلال والكسب وإنما بإلهام ونور إلهي .

وقد جاء الفرقان في الآية منكرًا ليعم كل ما يحصل فيه الاشتباه ويحتاج الإنسان فيه إلى التفصيل والبيان .

ومما يفسر هذه الآية قوله ﷺ : ( الصلاة نور ، والصدقة برهان ، والصبر ضياء )<sup>(١)</sup> ومن آتاه الله نوراً وبرهاناً وضياءً فقد آتاه الفرقان الذي يفرق به بين المشتبهات .

وهذا أيضاً هو معنى حديث الولاية والذي فيه : ( ولا يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه ، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به ، وبصره الذي يبصر به ، ويده التي يبطش بها )<sup>(٢)</sup> . وكما يقول الإمام ابن تيمية : ( ومن كان توفيق الله له كذلك فكيف لا يكون ذا بصيرة نافذة ونفس فعالة )<sup>(٣)</sup> .

ومما يدل لإمكان حصول الإلهام لغير الأنبياء ما سبق من معنى : ( المحدث ) في حديث ( قد كان في الأمم قبلكم محدثون ، فإن يكن في أمتي منهم أحد فعمر بن الخطاب )<sup>(٤)</sup> وإذا كان المحدث هو الملهم أمكن حصول الإلهام لغير الأنبياء .

ومما يدل على هذا الأصل أيضاً حديث النواس بن سمعان رضي الله عنه وفيه أن النبي ﷺ قال : ( إن الله تعالى ضرب مثلاً صراطاً مستقيماً ، وعلى كنفتي الصراط سوران لهما أبواب مفتحة ، وعلى الأبواب ستور مرخاة ، وداع يدعو

(١) أخرجه مسلم . كتاب الطهارة (٢٢٣) . والترمذي . كتاب الدعوات (٩١) . والنسائي . كتاب الزكاة (٥/٥) .

(٢) أخرجه البخاري . كتاب الرقاق (٦٠٥٢) .

(٣) مجموع فتاوى ابن تيمية (٤٣/٢٠) .

(٤) سبق تخريج الحديث ص . (٤٤) .

على رأس الصراط ، وداع يدعو فوق الصراط ، فالصراط المستقيم : الإسلام  
والسوران : حدود الله ، والأبواب المفتحة : محارم الله . فلا يقع أحد في حد  
من حدود الله حتى يكشف الستر، والداعي على رأس الصراط كتاب الله  
والداعي فوق الصراط : واعظ الله في قلب كل مؤمن (١).

قال الإمام ابن القيم : ( هذا الواعظ في قلوب المؤمنين هو الإلهام الالهي  
بواسطة الملائكة ) (٢).

ومما يشهد لهذا الأصل قول الرسول ﷺ للصحابة رضي الله عنهم في شأن  
ليلة القدر ( أرى رؤياكم قد تواطأت في السبع الأواخر . فمن كان متحريها  
فليتحرها في السبع الأواخر ) (٣).

ووجه دلالة الحديث أن النبي ﷺ قد اعتبر الرؤيا وهي إلهام منامي ، وأخبر أن  
تواطأهم على رؤية ليلة القدر في السبع الأواخر مما يقوي أن تكون تلك الرؤى  
حقاً .

لكن الجزم بأن ليلة القدر في السبع الأواخر إنما تأكد بإقرار النبي ﷺ ، إذ  
لا يمكن أن تستقل الرؤى بإثبات مثل هذه القضية. لأن الرؤيا وإن كانت حقاً لا  
يمكن أن تكون هي لذاتها مستند الحكم الشرعي .

ومثل ذلك ما جاء في قصة تشريع الأذان حين سمع عبدالله بن زيد رضي  
الله عنه من علمه الأذان في النوم ، فلما أخبر بها النبي ﷺ قال : إنها لرؤيا حق  
إن شاء الله (٤). وكان عمر بن الخطاب رضي الله عنه قد رأى مثل تلك

(١) أخرجه الترمذي. كتاب الأمثال (٢٨٦٣) وقال هذا حديث حسن غريب . وأحمد (٤/١٨٣).  
والحاكم ، وقال صحيح على شرط مسلم . ووافقه الذهبي . وصححه الألباني في السنة لابن  
أبي عاصم . ص (١٤ ، ١٥) .

(٢) مدارج السالكين لابن القيم (٤٦/١) .

(٣) أخرجه البخاري كتاب : فضل ليلة القدر (٢٠١٥) ومسلم كتاب الصيام (١١٦٥) . والموطأ  
في الاعتكاف (٣٢١/١) وأبو داود . كتاب الصلاة (١٣٨٥) .

(٤) أخرجه ابن خزيمة . جماع أبواب الأذان والإقامة (١٩١/١-١٩٣) وصححه (١٩٧/١) وقال  
الألباني إسناده حسن .

الرؤيا<sup>(١)</sup>.

فلو لم يحصل من النبي ﷺ إقرار لذلك لم تشرع هذه الكيفية للأذان بمجرد تلك الرؤيا . لكن الحديث دل على أنها رؤيا حق وإلهام من الله تعالى وأن ذلك لا يختص بالأنبياء .

وكون الرؤيا الصالحة من الوحي هو المقصود بقول النبي ﷺ ( رؤيا المؤمن جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة )<sup>(٢)</sup> . إذ المقصود بالنبوة في هذا الحديث الوحي .

وقد استعظم بعض العلماء أن تكون تلك النسبة على الحقيقة ، وحاولوا تأويلها ظناً منهم أن ذلك يقدح في النبوة ، وقالوا إن الرؤيا الصالحة لا تكون جزءاً من أجزاء النبوة على الحقيقة إلا إذا كانت لني<sup>(٣)</sup> .

لكن ظاهر الحديث يرد هذا التأويل ، فإن النبي ﷺ إنما ذكر رؤيا المؤمن فلا وجه لتخصيص ذلك بالأنبياء ، فتكون رؤيا المؤمن جزءاً من الوحي على الحقيقة لكن لا تكون النبوة بمجرد تلك الرؤيا . بل قد تكلم العلماء في رؤيا النبي ﷺ قبل أن ينزل عليه جبريل بالقرآن وهل كان حينئذ نبياً بمجرد تلك الرؤيا التي كانت تقع كفلق الصبح ، أو لم يكن نبياً إلا بعد نزول جبريل عليه السلام بالقرآن بعد ذلك . والصحيح أنه ﷺ إنما كان نبياً منذ نزل عليه جبريل عليه السلام بالقرآن وأنه لا يلزم من صدق تلك الرؤيا وكونها من الوحي أن يكون نبياً قبل ذلك .

يقول الإمام العيني : ( إبتدى الرسول ﷺ بالرؤيا الصادقة لئلا يفجأه الملك ويأتيه بصريح النبوة ولا تحملها القوى البشرية ، فبدئ بأوائل خصائص النبوة وتباشير الكرامة من صدق الرؤيا مع سماع الصوت وسلام الحجر والشجر عليه

(١) أخرجه أبو داود كتاب الصلاة (٤٩٨) وقال الارناؤوط في تحريجه لجامع الأصول (٢٧٠/٥) :  
إسناده صحيح .

(٢) أخرجه البخاري . كتاب التعبير (٦٩٨٨) و(٦٩٨٣) و(٧٠١٧) ومسلم كتاب الرؤيا (٢٢٦٤) . والتزمذي . كتاب الرؤيا (٢٢٧٢) . وأبو داود . كتاب الأدب (٥٠٦٨) .

(٣) فتح الباري (٣٦٣/١٢) . وانظر أعلام الحديث للخطابي . شرح البخاري (٢٩١٩/٤) .



ورؤية الضوء ، ثم أكمل الله له النبوة بإرسال الملك في اليقظة (١).

والحاصل أن الرؤيا الصالحة جزء من النبوة من حيث هي وحي وإلهام منامي من الله تعالى. ولذلك كان عبادة بن الصامت رضي الله عنه يقول: ( رؤيا المؤمن كلام يكلم به الله عبده في المنام ) (٢).

وقيل للإمام مالك رحمه الله : أيعبر الرؤيا كل أحد ؟ فقال : ( أبالنبوة يلعب ؟ ) (٣) أخذاً بهذا الحديث . وسئل رحمه الله عن الرؤيا ، هل يعبرها على الخير وهي عنده على المكروه ؟ فقال : لا ، ثم قال : ( الرؤيا جزء من النبوة فلا يتلاعب بالنبوة ) (٤).

ومن هنا يعلم أن الوحي من حيث العموم غير مختص بالأنبياء بل قد يكون لغيرهم ، لكن الأنبياء يختصون بالعصمة في الوحي ، ولذلك كان الوحي إليهم تشريعاً بخلاف الوحي إلى غيرهم .

وقد أخبر تعالى أنه أوحى إلى غير الأنبياء كما قال تعالى ﴿ وأوحينا إلى أم موسى أن أرضعيه فإذا خفت عليه فألقيه في اليم ولا تخافي ولا تحزني إنا رادوه إليك وجاعلوه من المرسلين ﴾ [القصص / ٧٠] وقال تعالى : ﴿ وإذ أوحيت إلى الحواريين أن آمنوا بي وبرسولي ﴾ [المائدة / ١١١] ولم يلزم من ذلك أن تكون أم موسى عليه السلام نبيه ولا أن يكون الحواريون أنبياء .

وفي بيان ذلك يقول الإمام ابن تيمية : ( الوحي هو الإعلام السريع الخفي إما في اليقظة وإما في المنام ، فإن رؤيا الأنبياء وحي . ورؤيا المؤمن جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة كما ثبت ذلك عن النبي ﷺ في الصحاح . وقال عبادة بن الصامت - ويروى مرفوعاً - : ( رؤيا المؤمن كلام يكلم به الرب عبده في

(١) عمدة القاري (٦٠/١) .

(٢) مدارج السالكين لابن القيم (٥١/١) .

(٣) التمهيد لابن عبد البر (٢٨٨/١) .

(٤) المرجع السابق ونفس الصفحة .

المنام) وكذلك في اليقظة فقد ثبت في الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال: (قد كان في الأمم قبلكم محدثون، فإن يكن في أمتي فعمر) وفي رواية في الصحيح (مكلمون)<sup>(١)</sup> وقد قال تعالى: ﴿وَإِذْ أَوْحَيْتَ إِلَى الْحَوَارِيِّينَ أَنْ آمِنُوا بِي وَبِرَسُولِي﴾ [المائدة/ ١١١] وقال تعالى: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ﴾ [القصص/ ٧].... فهذا الوحي يكون لغير الأنبياء، ويكون يقظة ومناماً<sup>(٢)</sup>.

(١) أخرجه البخاري . كتاب التعبير (٣٦٨٩) . والحديث سبق تخريجه ص . (٤٤) .

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية (٣٩٨/١٢) .

## حجية الإلهام :

إذا تقرر إمكان حصول الإلهام في اليقظة أو الرؤيا الصادقة - التي هي إلهام منامي - لغير الأنبياء ، مع أن الإلهام من الوحي ، فلا بد من النظر في حجية الإلهام ، إذ إن الإلهام الرحماني حق ، ولا يمكن أن يكون الإلهام لغير الأنبياء حقاً دون أن يكون له أي اعتبار .

لكن اعتبار الإلهام لا يمكن أن يكون مطلقاً ، لأن الإلهام وإن كان حقاً إلا أنه قد يلتبس بالباطل ، لأن غير الأنبياء ليست لهم العصمة من ذلك . فما قد يظنه الإنسان إلهاماً من الله قد يكون في حقيقته تليساً من الشيطان أو من حديث النفس .

وعلى هذا فكما لا يصح عدم إعتبار الإلهام بإطلاق ، فإنه لا يصح أيضاً إعتباره بإطلاق ، بل الأمر في ذلك وسط بين الإثبات المطلق والنفي المطلق . فحاصل الأمر في ذلك كما يقول الإمام ابن تيمية أن ( الذين أنكروا الإلهام طريقاً على الإطلاق أخطأوا ، كما أخطأ الذين جعلوه طريقاً شرعياً على الإطلاق )<sup>(١)</sup> .

والمقصود هنا بيان ما يختص به إلهام الأنبياء ، وما يقتضيه من الحجية المطلقة بخلاف الإلهام إلى غيرهم ، مع بيان ما يشترط لاعتبار الإلهام إلى غير الأنبياء بحيث لا يعتبر مطلقاً ولا يرد مطلقاً . وإذا أمكن تقييد الإلهام المقبول بحيث لا يمكن أن يكون باطلاً كان الأخذ به حينئذ هو طريق التوسط والعدل .

ويستند عدم إمكان اعتبار الإلهام بإطلاق إلى انتفاء العصمة عن غير الأنبياء بحيث يمكن أن يلتبس عليهم الحق بالباطل ، فما أمكن أن يكون باطلاً لا يصح أن يكون معتبراً بإطلاق .

وفي بيان هذا الأصل يقول الإمام الشاطبي : ( أعلم أن النبي ﷺ مؤيد بالعصمة ، معضود بالمعجزة الدالة على صدق ما قال وصحة ما بين ، وأنت ترى الاجتهاد الصادر منه معصوماً بلا خلاف ، إما بأنه لا يخطئ البتة ، وإما بأنه لا يقر على خطأ إن فرض ، فما ظنك بغير ذلك ؟ ) .

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية (٤٧٣/١٠) .

فكل ما حكم به أو أخطر عنه من جهة رؤيا نوم أو رؤية كشف ، مثل ما حكم به مما ألقى إليه الملك عن الله عز وجل ، وأما أمته فكل واحد منهم غير معصوم ، بل يجوز عليه الغلط والخطأ والنسيان ، ويجوز أن تكون رؤياه حلماً وكشفه غير حقيقي ، وإن تبين في الوجود صدقه ، واعتيد ذلك فيه واطرد فإمكان الخطأ والوهم باق ، وما كان هذا شأنه لم يصح أن يقطع فيه بحكم<sup>(١)</sup>.

\* \* \*

وقد خالف الصوفية في هذا الأصل حيث اعتبروا الإلهام حجة بإطلاق واستندوا إلى الكشف والإلهام والرؤى دون تمييز ، وجعلوا ذلك أصل طريقتهم ومصدر تلقيهم ، حتى صرح الغزالي أن النصوص الشرعية إنما تقبل إذا وافقت الكشف وأما إذا خالفته فلا بد من تأويلها .

وفي بيان الضابط والحد الذي يرتضيه في التأويل - بعد أن بين اضطراب الفلاسفة والمتكلمين في ذلك وعدم موافقته لما ذهب إليه أهل السنة من التسليم بالنصوص دون تأويل - يقول الغزالي : ( وحد الاقتصاد ... دقيق غامض لا يطلع عليه إلا الموفقون الذين يدركون الأمور بنور إلهي لا بالسمع ، ثم إذا انكشفت لهم أسرار الأمور على ماهي عليه نظروا إلى السمع والألفاظ الواردة ، فما وافق ما شاهدوه بنور اليقين قرروه ، وما خالف أولوه ، فأما من يأخذ معرفة هذه الأمور من السمع المجرد فلا يستقر له فيها قدم ، ولا يتعين له موقف )<sup>(٢)</sup>.

وهذا الانحراف في مصدر التلقي شبيه بانحراف المتكلمين الذين يعتمدون على ما يسمونه الدلالة العقلية في رد النصوص وتأويلها . مع أن الإلهام الحق والعقل الصريح لا يمكن أن يخالفا النصوص الشرعية ، بل لا بد أن يتفقا معها .

ومقتضى هذا القول أن العلم بالحقائق الشرعية وخاصة ما يتعلق بالله تعالى وصفاته واليوم الآخر متوقف على الكشف ، ثم إن النصوص إما أن توافق ذلك

(١) الموافقات . للشاطبي (٨٣/٤-٨٤) .

(٢) إحياء علوم الدين . للغزالي (١٠٤/١) . وانظر نقد ابن تيمية لقول الغزالي هذا في درء التعارض

(٣٥٧-٣٤٧/٥) .

الكشف فتقبل ، وإما أن تخالفه فتؤول . وهذا لا يكون إلا إذا كان الكشف معصوماً عندهم بحيث لا يلتبس بالباطل ، بل يكون قطعي الثبوت عن الله تعالى وإلا لم تؤول النصوص الشرعية لتوافق مقتضاه .

وقد صرح كثير منهم بحفظ الولي وعدم إمكان الخطأ فيما يرد عليه من الكشف والإلهام، وهذا في حقيقته هو معنى العصمة التي لا تكون إلا للأنبياء .  
وعندهم أن الولي هو من يكون محفوظاً من الله لتولي الله له ، وهو الذي يطيع الله على التوالي فلا تتخلل طاعته معصية .

يقول صاحب الرسالة القشيرية ( الولي له معنيان : أحدهما : فعيل بمعنى مفعول وهو من يتولى الله سبحانه أمره ، قال الله تعالى ﴿ وهو يتولى الصالحين ﴾ [الأعراف/ ١٩٦] فلا يكله إلى نفسه لحظة ، بل يتولى الحق سبحانه رعايته .

والثاني : فعيل مبالغة من الفاعل ، وهو الذي يتولى عبادة الله وطاعته فعبادته تجري على التوالي من غير أن يتخللها عصيان .

وكلا الوصفين واجب حتى يكون الولي ولياً ، يجب قيامه بحقوق الله تعالى على الاستقصاء والاستيفاء ، ودوام حفظ الله تعالى إياه في السراء والضراء<sup>(١)</sup> .  
ويلخص شرط الولي عندهم فيقول : ( شرط الولي أن يكون محفوظاً ، كما أن من شرط النبي أن يكون معصوماً )<sup>(٢)</sup> .

والحقيقة أنه لا فرق بين حفظ الولي وعصمة النبي ، بل إن الحفظ الذي اشترطه للولي لا يتحقق إلا بالعصمة التي لا تكون إلا للنبي .

ولهذا صرح بعضهم باشتراط العصمة للولي و ( أن من خواص القطب إمداد الله له بالرحمة والعصمة والخلافة والنيابة )<sup>(٣)</sup> .

ويشرح صاحب العوارف منزلة الشيخ بالنسبة للمريدين وأنها الأمانة على

(١) الرسالة القشيرية . للقشيري (٢/٥٢٠-٥٢١) .

(٢) المرجع السابق (٢/٥٢١) .

(٣) الصلة بين التصوف والتشيع . للشيبسي (١/٤١٧) .

الإلهام كأمانة جبريل عليه السلام والرسول ﷺ على الوحي ، وفي ذلك يقول :  
( الشيخ للمريدين أمين الإلهام، كما أن جبريل أمين الوحي، فكما لا يخون جبريل  
في الوحي ، لا يخون الشيخ في الإلهام ، وكما أن رسول الله ﷺ لا ينطق عن  
الهوى فالشيخ مقتد برسول الله ﷺ ظاهراً وباطناً لا يتكلم بهوى النفس )<sup>(١)</sup>.

وأمانة الولي على الإلهام إنما تكون مع عصمته في ذلك وعدم إمكان الخطأ  
فيما يرد إليه من الكشوف والإلهامات ، وهذه مرتبة لا تكون إلا للنبي .

وقد صرح ابن عربي بأن علومهم معصومة فقال ( علومنا كلها محفوظة من  
الخطأ )<sup>(٢)</sup> . وتابعه الشعراني فقال ( إن كلام الكمل لا يقبل الخطأ من حيث  
هو )<sup>(٣)</sup> . وقد بنوا ذلك على أساس أن كلام الأولياء إلهام من الله فلا يمكن أن  
يقع فيه الخطأ .

وفي نقد هذه الدعوى يقول الإمام ابن تيمية : ( دعوى العصمة تضاهي  
المشاركة في النبوة ، فإن المعصوم يجب إتباعه في كل ما يقول ، لا يجوز أن يخالف  
في شيء ، وهذه خاصية الأنبياء .... والإيمان بما جاء به النبيون مما أمرنا أن نقوله  
ونؤمن به ، وهذا مما اتفق عليه المسلمون أنه يجب الإيمان بكل نبي ، ومن كفر  
بنبي واحد فهو كافر ، ومن سبه وجب قتله باتفاق العلماء . وليس كذلك من  
سوى الأنبياء ، سواء سموا أولياء أو أئمة أو حكماء أو علماء أو غير ذلك . فمن  
جعل بعد الرسول معصوماً يجب الإيمان بكل ما يقوله فقد أعطاه معنى النبوة  
وإن لم يعطه لفظها . ويقال لهذا : ما الفرق بين هذا وبين أنبياء بني إسرائيل الذين  
كانوا مأمورين باتباع شريعة التوراة ؟

وكثير من الغلاة في المشايخ يعتقد أحدهم في شيخه نحو ذلك، ويقولون: الشيخ  
محفوظ ، ويأمرون باتباع الشيخ في كل ما يفعل لا يخالف في شيء أصلاً )<sup>(٤)</sup>.

(١) عوارف المعارف . للسهروردي ص (٤٠٤) .

(٢) (٣) اليواقيت والجواهر . للشعراني (١/٢٤-٢٥) .

(٤) منهاج السنة النبوية . لابن تيمية (٦/١٨٨-١٨٩) .

وقد صرح بعض أئمة الصوفية أن من يسمونه ملك الإلهام ينزل عليهم بالإلهام وأنهم يشاهدونه ويتلقون عنه .

ولهذا لما فرق الغزالي بين النبي والولي بأن النبي هو من ينزل عليه الملك بالوحي ويتلقى عنه النبي ويشاهده ، وأما الولي فيحصل له الإلهام ويوقن أنه من الله دون أن يشاهد الملك ، رد عليه ابن عربي ولم يسلم له بهذا الفرق .

وفي ذلك يقول ابن عربي : ( سبب غلط الغزالي وغيره في منع تنزل الملك على الولي عدم الذوق ، وظنهم أنهم قد عموا بسلوكهم جميع المقامات ، فلما ظنوا ذلك بأنفسهم ، ولم يروا ملك الإلهام نزل عليهم أنكره ، وقالوا ذلك خاص بالأنبياء ، فذوقهم صحيح وحكمهم باطل . مع أن هؤلاء الذين منعوا قائلون بأن زيادة الثقة مقبولة ، وأهل الله كلهم ثقات .

ولو أن أبا حامد وغيره اجتمعوا في زمانهم بكامل من أهل الله ، وأخبرهم بتنزل الملك على الولي لقبولوا ذلك ولم ينكروه . وقد نزل علينا ملك الإلهام بحالا يخصى من العلوم ، وأخبرت بذلك جماعات كثيرة ممن كان لا يقول بقولنا فرجعوا إلينا فله الحمد )<sup>(١)</sup>.

ومع ما بين قول الغزالي وابن عربي من الفرق من جهة الاختلاف في تنزل الملك بالإلهام على الولي إلا أنهم متفقون على إثبات العصمة للولي . ولهذا لم يذكر الغزالي الفرق بين النبي والولي في العصمة مع أن هذا هو أساس الفرق بين الأنبياء وغيرهم . وأصل ذلك أن تقييد الإلهام المقبول بكونه معصوماً ، وكون ذلك مما يختص به الأنبياء يتنافى مع قولهم بأن الإلهام والكشف هو مصدر التلقي إذ لا يمكن التسليم بأن الإلهام والكشف هو مصدر التلقي مع احتمال عدم العصمة فيه . وإذا كان الغزالي يجعل الكشف حاكماً على النص ، بحيث يقتضي تأويله إذا خالفه فلا يمكن أن يكون الكشف عنده غير معصوم .

وعلى أساس القول بتنزل الملك على الولي ادعى ابن عربي بأن جميع ما يكتبه

(١) اليواقيت والجواهر . للشعراني (٨٥/٢) . وانظر كلام الغزالي في الاحياء (١٨/٣) .

إنما هو إلهام من الله تعالى حيث يقول : ( جميع ما أكتبه في تصانيفي ليس هو عن فكر ولا رويه وإنما هو نفث في روعي من ملك الإلهام ) .

ويقول أيضاً : ( نحن بحمد الله لا نعتمد في جميع ما نقوله إلا على ما يلقيه الله في قلوبنا لا على ما تحتمله الألفاظ ) .

ويقول أيضاً : ( جميع ما أكتبه إملاء إلهي وإلقاء رباني ونفث روحاني في روع كياني ) .

ويقول أيضاً : ( أعلم أن ترتيب أبواب الفتوحات لم يكن عن إختيار مني ولا عن نظر فكري ، وإنما الحق تعالى يملي لنا على لسان ملك الإلهام جميع ما نسطره . وقد نذكر كلاماً بين كلامين لاتعلق له بما قبله ولا بما بعده ، كما في قوله تعالى ﴿ حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى ﴾ [البقرة/ ٢٣٨] بين آيات طلاق ونكاح وعدة وفاة تتقدمها وتتأخر عنها <sup>(١)</sup> .



والحق أن ما ادعاه الصوفية من الاستناد إلى الإلهام بحجة أن الولي محفوظ قول باطل ، مناقض للمعلوم من الدين بالضرورة ، وأن العصمة التي هي حقيقة الحفظ الذي يقصدونه لاتكون إلا لنبي .

وأما ما يرد على غير الأنبياء من الإلهام في اليقظة أو النوم فلا يخلو من أحد أمور ثلاثة. فإما أن يكون إلهاماً حقاً من الله تعالى يختص به من يشاء من عباده وإما أن يكون تلبساً من الشيطان يلقيه في قلب العبد ، وإما أن يكون مصدره من النفس لكن يظن الإنسان أنه من خارجها وهو ما يسمى بالوحي النفسي .

وقد جاء في الحديث قول النبي ﷺ : ( إن للشيطان لمة بابن آدم ، وللملك لمة ، فأما لمة الشيطان فإيعاد بالشر وتكذيب بالحق ، وأما لمة الملك فإيعاد بالخير وتصديق بالحق . فمن وجد ذلك فليعلم أنه من الله فيحمد الله ، ومن وجد الأخرى فليتعوذ بالله من الشيطان الرجيم ، ثم قرأ : ﴿ الشيطان يعدكم الفقر

(١) انظر هذه النقول في البواقيت والجواهر . للشعراني (١/٢٤-٢٥) .



ويأمركم بالفحشاء والله يعدكم مغفرة منه وفضلاً ... ﴿البقرة/ ٢٦٨﴾ .<sup>(١)</sup>  
 وفي الرؤيا يقول النبي ﷺ : ( الرؤيا ثلاث ، فالرؤيا الصالحة بشرى من الله  
 ورؤيا من تخزين الشيطان ، ورؤيا مما يحدث به الرجل نفسه )<sup>(٢)</sup> .

وإذا كان هذا مما يعرض للإنسان في اليقظة والنوم فإنه لا يمكن الجزم بأن  
 جميع ما يلقي في قلب العبد إلهام من الله تعالى ، إذ قد يكون تليساً من الشيطان  
 ألقاه في قلبه ، بحيث يظن أنه من الله . أو يكون من حديث النفس ، والإنسان  
 مع ذلك يظن أنه إلهام من الله تعالى .

وإذا انتفت العصمة عن غير الأنبياء انتفى الجزم بأن كل ما يقع في القلب هو  
 إلهام من الله تعالى كما تدعي الصوفية . ومن ادعى الإلهام فقد يكون صادقاً في  
 دعواه ، لكن الشأن في مصدر ذلك الإلهام لاني مجرد حصوله ، والذين استندوا  
 إلى الإلهام بإطلاق إنما حصل لهم التخليط من التباس ما يقع في قلوبهم عليهم  
 وظنهم أن جميع ما يحصل لهم من الإلهامات أو الرؤى هي من الله تعالى ، مع  
 أنهم غير معصومين من اشتباه الحق بالباطل عليهم .

ولهذا نص علماء الأصول على عدم استقلال الإلهام بالدلالة على حكم  
 شرعي .

وفي ذلك يقول الشيخ الشنقيطي رحمه الله : ( المقرر في الأصول أن الإلهام  
 من الأولياء لا يجوز الاستدلال به على شيء لعدم العصمة ، وعدم الدليل على  
 الاستدلال به ، بل ولوجود الدليل على عدم جواز الاستدلال به .

وما يزعمه بعض المتصوفة من جواز العمل بالإلهام في حق الملهم دون غيره...  
 باطل لا يعول عليه ، لعدم اعتضاده بدليل ، وغير المعصوم لا ثقة بخواطره ، لأنه  
 لا يأمن من دسيسة الشيطان .

(١) أخرجه الترمذي . وقال هذا حديث حسن غريب . وابن حبان في صحيحه (٤٠) موارد .

وصححه الأرناؤوط في تخريجه لجامع الأصول (٥٨/٢) .

(٢) أخرجه مسلم . كتاب الرؤيا (٢٢٦٣) . والتزمذي . كتاب الرؤيا (٢٢٧٠) وأبو داود .

كتاب الأدب (٥٠١٩) .

وقد ضمنت الهداية في اتباع الشرع ، ولم تضمن في اتباع الخواطر والإلهامات ... أما ما يلهمه الأنبياء مما يلقيه الله في قلوبهم فليس كإلهام غيرهم لأنهم معصومون بخلاف غيرهم .

... وبذلك تعلم أن ما يدعيه كثير من الجهلة المدعين التصوف من أن لهم ولأشياخهم طريقاً باطنة توافق الحق عند الله، ولو كانت مخالفة لظاهر الشرع... زندقة وذريعة إلى الانحلال بالكلية من دين الإسلام<sup>(١)</sup>.

\* \* \*

لكنه لا يلزم من نفي ما ادعاه الصوفية من الاستناد الى الإلهام بإطلاق ألا يكون للإلهام إعتبار بإطلاق أيضاً . بل هو معتبر لكن بشروط وقيود يمكن معها تمييز الإلهام الحق من الباطل، وعدم استقلال الإلهام بحكم شرعي ليس له أصل في الكتاب والسنة .

**وأول هذه الشروط وأهمها :** ألا يخالف الإلهام أو الرؤيا حكماً شرعياً ، إذ لا يمكن أن يتعارض الإلهام الحق أو الرؤيا الصالحة مع حكم شرعي . فإذا حصل التعارض بين الإلهام والحكم الشرعي علم قطعاً بطلان الإلهام ، وأنه لا يمكن أن يكون من الله تعالى .

وأساس ذلك أنه إذا كان الإلهام مظنوناً والحكم الشرعي الثابت بالكتاب والسنة قطعياً فلا بد أن تكون الإلهامات مقيدة بالوحي المعصوم ، بحيث يكون هو مقياس القبول والرد . إذ من المعلوم أن الأخذ بالإلهامات مع مخالفتها للأحكام الشرعية تنقص للشريعة وتشريع بما لم يأذن به الله تعالى ، لأن من سلم بكل ما دلت عليه الشريعة لا يمكنه أن يلتزم بما يناقضها مع علمه بذلك .

وفي بيان هذا الشرط يقول الإمام الشاطبي عن اعتبار الإلهامات والكشوفات ونحوها : ( هذه الأمور لا يصح أن تراعى وتعتبر إلا بشرط ألا تحرم حكماً شرعياً ولا قاعدة دينية ، فإن ما يخرم قاعدة شرعية أو حكماً شرعياً ليس بحق في نفسه

(١) أضواء البيان للشنقيطي (٤/١٥٩-١٦٠) .

بل هو إما خيال ووهم ، وإما من إلقاء الشيطان (١).

ويقول الحافظ ابن حجر في شرحه لحديث تواطؤ رؤيا الصحابة رضي الله عنهم على أن ليلة القدر في السبع الأواخر من رمضان : ( في هذا الحديث دلالة على عظم قدر الرؤيا وجواز الاستناد إليها في الاستدلال على الأمور الوجودية بشرط أن لا يخالف القواعد الشرعية ) (٢).

وفي التفريق بين رؤيا الأنبياء ورؤيا غيرهم ومقتضى ذلك ، يقول الإمام ابن القيم : ( رؤيا الأنبياء وحي فإنها معصومة من الشيطان ، وهذا باتفاق الأمة ولهذا أقدم الخليل على ذبح ابنه اسماعيل عليهما السلام بالرؤيا . وأما غيرهم فتعرض على الوحي الصريح فإن وافقته وإلا لم يعمل بها ) (٣).

وفي هذا المعنى يقول الإمام الشاطبي : ( إن الرؤيا من غير الأنبياء لا يحكم بها شرعاً على حال إلا أن تعرض على مافي أيدينا من الأحكام الشرعية ، فإن سوغتها عمل بمقتضاها ، وإلا وجب تركها والإعراض عنها ، وإنما فائدتها البشارة أو النذارة خاصة ، وأما استفادة الأحكام فلا ) (٤).



ومما يشترط لاعتبار الإلهامات والرؤى أن تكون في الترجيح بين المباحات وفي مواطن الاشتباه التي لا يمكن التحقق فيها من الحكم الشرعي لتكافؤ الأدلة عند الناظر فيها . وأما ما ظهر أنه محرم أو علم فيه الحكم الشرعي فلا اعتبار للإلهام والرؤية فيه بحال .

ومعلوم أن الإنسان قد تخفى عليه المصلحة بين أمرين مباحين ، أو في فعل مباح أو تركه ، أو تكافأ عنده الأدلة في بعض المسائل فلا يترجح له فيها شيء . ومثل هذا إذا احتج بالإلهام أو رؤية صالحة لم يكن قد استدل بذلك على جهة

(١) الموافقات . للشاطبي (٢/٢٦٦) .

(٢) نفس المرجع (٤/٣٠٢) .

(٣) مدارج السالكين . لابن القيم (١/٥١) .

(٤) الاعتصام . للشاطبي (١/٢٦٠) .

الاستقلال عن الأدلة الشرعية ، إذا كان متقياً لله عالماً من نفسه أن ترجيحه حيثئذ ليس فيه ميل إلى ما تهواه نفسه، بل لما يعتقد أنه أقرب إلى مراد الله تعالى. وكما يقول الإمام ابن تيمية : ( فليس الإلهام وحده دليلاً على الأحكام الشرعية ، لكنه قد يرجح به طالب الحق أحد الأقوال التي تتكافأ فيها الأدلة السمعية الظاهرة ، فالترجيح بالإلهام خير من التسوية بين الأمرين المتناقضين )<sup>(١)</sup>. بل يذهب الإمام ابن تيمية إلى أن ترجيح مثل هذا يكون ( أقوى من الأخذ بكثير من الأقيسة الضعيفة الموهومة والظواهر والاستصحابات الكثيرة التي يحتاج بها كثير من الخائضين في المذاهب والخلاف وأصول الفقه )<sup>(٢)</sup>.

وقد حكى عن الشيخ عبدالقادر الجيلاني وبعض الشيوخ أنهم يرون الرجوع إلى الإلهام أو الجريان مع القدر عند عدم الترجيح في بعض المسائل ( فإن تبين لهم الأمر الشرعي وجب الترجيح به ، وإلا رجحوا إما بسبب باطن من الإلهام والذوق ، وإما بالقضاء والقدر الذي لا يضاف إليهم ، ومن يرجح في مثل هذه الحال باستخارة الله كما كان النبي ﷺ يعلم أصحابه الاستخارة في الأمور كلها كما يعلمهم السورة من القرآن فقد أصاب )<sup>(٣)</sup>.

\* \* \*

ومما يشترط في الأخذ بالإلهامات والرؤى ألا يعتقد أنها حكم الله تعالى بحيث يلتزم به على جهة المشروعية استحباباً أو إيجاباً على نفسه ، ومن باب أولى ألا يلزم غيره بما حصل له من إلهام أو رؤيا . وأساس ذلك أن إيجاب أمر أو استحبابه إنما يكون بما شرعه الله على السنة رسله ، لا اختيار الله لهم في تبليغ شرائعه وعصمتهم في ذلك ، بخلاف غير الأنبياء فإنه لا عصمة لهم ، ولا تؤخذ الشرائع من قبلهم . وليس لهم ذلك الحق لاعلى أنفسهم ولا على غيرهم .

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية (١٠/٤٧٧) .

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية (٢٠/٤٢) .

(٣) المرجع السابق (١٠/٤٧١) .

# الفصل الثاني

إمكان الوحي ودلائل ثبوته

## توطئة :

يقوم اليقين بثبوت وحي الله تعالى إلى أنبيائه عليهم السلام على أساسين:  
الأول : تقرير إمكان الوحي ، ورد شبهات ودعاوى المنكرين له ، وتمييز الوحي  
الحق عن الظواهر البشرية التي يدعي بعض المنكرين للوحي أنها من جنس  
الوحي، والرد على من يفسرون الوحي تفسيراً إشراقياً بحيث يكون ممكناً  
لكل أحد .

وجميع دعاوى المنكرين للوحي إنما ترجع إلى أمرين ، فإما أن ينكروا  
الوحي أصلاً ، وإما أن يفسروه تفسيراً يخضع للظواهر البشرية بحيث  
لا يكون هو مقتضى اصطفاء من الله تعالى .

والثاني : بيان الدلائل العقلية القاطعة على ثبوت الوحي ، وإثبات تحقق وحي  
الله إلى أنبيائه ، وما يتميز به النبي الصادق عن المتنبئ الكاذب ، وأنه لا  
يمكن أن يلتبس الأمر في ذلك لظهور أدلة نبوة النبي الصادق ، وتنوعها  
وكونها قاطعة الدلالة في ذلك .

ولابد من التفصيل في هذين الأساسين .

## أولاً : إمكان الوحي ورد الشبهات عنه .

الوحي حقيقة غيبية لا يطلع عليها مع العصمة واليقين أنه من عند الله تعالى إلا الأنبياء ، ومع ذلك فإنه يمكن إثباته بطريق الاستدلال العقلي .  
 وأساس ذلك أن نميز بين النبي الصادق ومدعي النبوة الكاذب بالدلائل العقلية القاطعة . وإذا ثبتت نبوة النبي الصادق ثبت تبعاً لذلك أنه يوحى إليه ، إذ لا تكون النبوة إلا بوحي من الله تعالى . وأما المتنبئ الكاذب فلا يمكن الاستدلال على دعواه بدليل عقلي أصلاً ، فلا يصدق بدعواه إلا من لا يميز بين الدلائل العقلية والشبهات التي لا تستند إلى دلالة عقلية .

والذين ينكرون الوحي قد يكون إنكارهم له مستنداً إلى ظنهم بعدم إمكانه أصلاً ، ومالا يمكن لا يصح التصديق بوجوده ، والرد على هؤلاء إنما يكون بإثبات إمكان الوحي . وطريق ذلك إثبات وقوع الوحي من جهة الدلائل العقلية القاطعة ، وإذا صح وقوعه انتفى القول بعدم إمكانه .

وقد يكون إنكار الوحي مستنداً إلى تكذيب النبي ﷺ ، والزعم بأن ما جاء به ليس وحياً من الله تعالى ، وإنما هو افتراء من عنده ، أو أنه تعلمه من غيره . وطريق الرد على هؤلاء هو إثبات نبوة النبي ﷺ بالدلائل العقلية القطعية ، فإذا ثبت أنه نبي فلا بد أن يكون خبره عن وحي الله إليه حقاً وصدقاً ، لأنه لا يمكن أن يفترى الوحي على الله تعالى مع ثبوت نبوته .

وقد يكون إنكار الوحي مستنداً إلى عدم التمييز بين الوحي الحق من الله تعالى إلى أنبيائه وبين بعض الظواهر البشرية التي تحصل لغير الأنبياء ، فيدعون أن الوحي ليس إلهياً بل هو مجرد وحي نفسي لا حقيقة له .

وطريق الرد على هؤلاء هو التمييز بين الوحي وتلك الظواهر بالدلائل العقلية على نبوة الأنبياء ، واختلاف مضمون الوحي عن مضمون تلك الظواهر ، وإذا تميز الوحي الإلهي عن غيره انتفى القول بعدم إمكانه أيضاً .

وقد يكون الإنكار لحقيقة الوحي بتفسيره تفسيراً إشراقياً ، بحيث لا تثبت له الحقيقة المعلومة بالضرورة من نصوص الكتاب والسنة .

والرد على هؤلاء يكون بيان تناقض هذا الفهم مع نصوص الشريعة ولزوم الاستناد في بيان حقيقة الوحي إلى ما دلت عليه النصوص لا إلى ما قد يرد من الآراء التي لا سند لها .

وهذا الإجمال يحتاج إلى تفصيل ، وبيان حقيقة كل شبهة من هذه الشبه ومستندها مع الرد عليها ، حتى يتقرر إمكان الوحي الإلهي . ثم بعد تقرير إمكانه ودفع الشبهات عنه يكون تقرير صدق الوحي الإلهي وبيان دلائله .

\* \* \*

### ١/ إنكار الماديين للوحي :

يقوم المذهب المادي على أساس أنه لا وجود إلا للواقع المحسوس ، وتبعاً لذلك فإن المعرفة البشرية إنما تتعلق بوجود مادي محسوس ، ولا يمكن أن تجاوز المحسوسات .

وعندهم أن الحواس هي المصدر الوحيد للمعرفة ، وأن جميع الأفكار ليست إلا مجرد انعكاسات للواقع الموضوعي المحسوس ، فلا يمكن وجود فكرة ليس لها أصل حسي .

يقول جارودي في بيان هذا الأساس عندهم : ( النظرية المادية في المعرفة نظرية انعكاس ، ومهمتها أن تظهر كيف أن الواقع الموضوعي ينعكس في وعي الإنسان إنطلاقاً من المبدأ القائل إن ما هو منعكس ( الموضوع ) يمكن أن يوجد مستقلاً عن العاكس ( الوعي ) ، غير أن العاكس لا يمكن أن يوجد مستقلاً عما هو منعكس )<sup>(١)</sup> .

ووفق هذا المذهب فإنه لا يمكن إثبات أي حقيقة ليس لها واقع موضوعي لأن ما لا يمكن التحقق من وجوده بطريق الإدراك الحسي المباشر لا يمكن عندهم أن يكون موجوداً .

وليس هنا مجال التفصيل في الأساس الفلسفي لهذا المذهب ، وبيان مستندهم

(١) النظرية المادية في المعرفة . جارودي ص (٣١-٣٢) .



في القول بأن الحواس هي المصدر الوحيد للمعرفة ، وأنه لا يمكن الاستدلال على وجود الحقائق الغيبية . وإنما المقصود بيان تناقضهم في إنكارهم للوحي بناء على هذا الأصل<sup>(١)</sup> .

وفيما يتعلق بموقفهم من الوحي فإنهم ينكرونه لأنه حقيقة غيبية لا يمكن التحقق منها بطريق الحواس ، وبناء على هذا فهو عندهم مجرد إدعاء زائف لا حقيقة له . وإذا كانت كل حقيقة موجودة لابد أن تكون مدركة بالحواس فلا وجه لاختصاص النبي بإدراك الوحي دون غيره ، لأنه لو كان مدركاً للنبي فلا بد أن يكون ظاهرة محسوسة ، وإذا كان ظاهرة محسوسة فلا بد أن يكون إدراكه ممكناً لكل أحد . فعلم أن إدعاء النبي بأنه يدرك مالا يمكن لغيره إدراكه إدعاء زائف<sup>(٢)</sup> .

ولاشك أن الوحي حقيقة غيبية ، لكنه لا يلزم من ذلك عدم إمكان إثبات الوحي كما يقول الماديون ، لأن إثبات الوحي لا يتوقف على مجرد الإدراك الحسي المباشر ، وإنما يتوقف على العلم بأن النبي صادق أنه يوحى إليه ، ومستند ذلك ليس هو إدراك الوحي ذاته ، وإنما الاستدلال العقلي على صدق النبي ، وإذا ثبت صدق النبي لزم أن يكون صادقاً أنه يوحى إليه ، لأنه لا يمكن أن يكذب النبي الصادق فيدعي أن الله قد أوحى إليه مع أنه لم يوح إليه ، كما أنه لا يمكن أن يكون النبي نبياً حقاً إلا وقد أوحى الله إليه ، لأن النبوة هي تلقي الوحي عن الله تعالى .

وأما إذا لم نعرف صدق النبي بالدلائل العقلية فلا يمكن أن نعرف هل أوحى الله إليه حقاً أم لا بمجرد دعواه التي لم يتحقق صدقها ، كما لا يمكن أن نعرف ذلك بإدراكنا الحسي لأن الوحي حقيقة غيبية وليست ظاهرة محسوسة .

والحاصل أن المعرفة البشرية ليست محصورة في المدركات الحسية كما يقول

(١) سيأتي تفصيل هذه المسائل ومناقشتها في فصل ( فطرية المبادئ العقلية ) من الباب الثاني .  
وفصل ( الاستدلال العقلي على الغيبات ) من الباب الثالث .

(٢) انظر الأسس الفلسفية للعلمانية . عادل ظاهر . ص (٢٩٤) وما بعدها .

الماديون ، وإنما يمكن أن تكون المعرفة استدلالية تستند إلى ضرورة التلازم بين حقائق معلومة وحقائق مجهولة<sup>(١)</sup>.

وهكذا فالرد على الماديين في إنكارهم للوحي إنما يكون بتقرير إمكان الاستدلال على الحقائق الغيبية ، وهذا مناقض لأصل مذهبهم في مصدر المعرفة ثم بتقرير الدلائل العقلية على صدق الوحي وهو ما سيأتي بيانه قريباً .

\* \* \*

## ٢ / دعوى افتراء النبي ﷺ للوحي :

حين لا يجد المكذبون للنبي ﷺ شبهة في أن القرآن وحي من الله تعالى فإنهم يحاولون تبرير تكذيبهم للنبي ﷺ وعدم إيمانهم به بدعوى أن ما يدعي النبي أنه وحي من الله تعالى ليس إلا افتراء منه على الله ، وأن عدم إيمانهم إنما يستند إلى عدم ثبوت الدلالة على نبوته ، وأنهم لو ثبتت عندهم الأدلة على نبوته لصدقوه واتبعوه .

لكن الله يبين أن الأمر على خلاف ما أظهوره ، وأن عدم إيمانهم بالنبي ﷺ لا يستند إلى عدم تصديقهم بدلائل نبوته ، بل إنهم يوقنون بنبوته ، ويقطعون بها في نفوسهم . وإنما يستند تكذيبهم للنبي ﷺ إلى اتباعهم لأهوائهم ، وأنهم لا يريدون اتباع النبي ﷺ مع علمهم أنه صادق كما قال الله عنهم ﴿ وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلماً وعلوا ﴾ [النمل / ١٤] وقال تعالى : ﴿ فإنهم لا يكذبونك ولكن الظالمين بآيات الله يجحدون ﴾ [الأنعام / ٣٣] .

وهذا هو معنى ما رد الله به عليهم من نحو قول الله تعالى : ﴿ أم يقولون تقوله بل لا يؤمنون ﴾ [الطور / ٣٣] والمقصود أنهم إنما قالوا ذلك لعدم إيمانهم مع قيام الحجة عليهم بأن القرآن حق وأنه وحي من الله تعالى ، فلا يكون عدم إيمانهم بالنبي ﷺ مستنداً إلى شكهم في نبوته ، أو أنه قد تقول القرآن وافتراه من

(١) انظر في تفصيل ذلك : مبحث (إمكان الاستدلال على الغيبات) في الفصل الرابع من الباب الثالث .

عند نفسه . والحقيقة أن تكذيبهم للنبي ﷺ وادعاءهم أنه قد تقول القرآن إنما يستند إلى عدم إيمانهم به مع علمهم بنبوته .

وقد توسل المكذبون للنبي ﷺ لتبرير هذه الدعوى ، فنظروا فيما يكون من كلام البشر من الحكمة والبلاغة بحيث يمكن أن ينسبوا القرآن إليه ، فوجدوا الشعر هو أعلى المراتب في ذلك ، فادعوا أن النبي ﷺ شاعر ، وأن القرآن شعر كما قال تعالى عنهم ﴿ أم يقولون شاعر نتربص به ريب المنون ﴾ [الطور / ٣٠] . وقال تعالى : ﴿ ويقولون أننا لتاركوا آلهتنا لشاعر مجنون ﴾ [الصافات / ٣٦] وقال تعالى : ﴿ بل قالوا أضغاث أحلام بل افتراه بل هو شاعر ﴾ [الأنبياء / ٥] . وقد يزيدون الأمر تليساً فيدعون أن النبي ﷺ ساحر أو كاهن ، وأن هذا القرآن من جنس كلام السحرة والكهان ، وهم في كل ذلك إنما يحاولون صد الناس عن سماع الحق .

وقد قال تعالى في ذلك ﴿ وقال الكافرون هذا ساحر كذاب ﴾ [ص / ٣٨] وقال تعالى : ﴿ وقال الذين كفروا للحق لما جاءهم إن هذا إلا سحر مبين ﴾ [سبأ / ٤٣] وقال تعالى : ﴿ ولما جاءهم الحق قالوا هذا سحر وإنا به كافرون ﴾ [الزخرف / ٣٠] وقال تعالى : ﴿ فذكر فما أنت بنعمة ربك بكاهن ولا مجنون ﴾ [الطور / ٢٩] .

بل قد يتهمون النبي ﷺ بالجنون كما قال تعالى ﴿ وقالوا يا أيها الذي نزل عليه الذكر إنك لمجنون ﴾ [الشعراء / ٢٧] .

وقال تعالى : ﴿ أم يقولون به جنة بل جاءهم بالحق وأكثرهم للحق كارهون ﴾ [المؤمنون / ٧٠] . وقال تعالى : ﴿ ثم تولوا عنه وقالوا معلم مجنون ﴾ [الدخان / ١٤] والآيات في هذه المعاني كثيرة معلومة ، وكلها تدل على أن المكذبين للنبي ﷺ كانوا يحاولون بكل سبيل أن يشككوا في القرآن ، وينسبونه إلى النبي ﷺ وأنه افتراه وتقوله على الله تعالى .

والرد على هؤلاء وإثبات أن القرآن وحي من الله تعالى إنما يكون ببيان الدلائل العقلية القاطعة على نبوة النبي ﷺ ، وإذا ثبتت نبوته لزم أن يكون القرآن

وحياً من الله تعالى ، وأن النبي ﷺ صادق فيما يخبر به عن الله تعالى . إذ إن التمييز بين النبي الصادق والمتنبئ الكاذب إنما يكون بالنظر في دلائل نبوة النبي الصادق ، وأنها لا يمكن أن تحصل للمتنبئ الكاذب على ما سيأتي بيانه عند تفصيل القول في هذه الدلائل .

ولا يكتفي المكذبون للنبي ﷺ بدعوى أنه قد تقول القرآن من عند نفسه بل يدعون أيضاً أنه قد تعلمه من غيره ، وغايتهم في ذلك واحدة وهي أن يشككوا في الوحي وأنه ليس من عند الله تعالى ، ولهذا اضطربت أقوالهم في تحديد من يقولون إن النبي ﷺ قد تعلم القرآن منه .

ومن ذلك قولهم إن النبي ﷺ قد تعلم القرآن من أهل الكتاب الذين كانوا بمكة ، وتذكر بعض الروايات أن النبي ﷺ مر على يهوديين يقرأون التوراة بالعبيرية ، فقال المشركون : إنما يتعلم منهما<sup>(١)</sup> .

وفي روايات أخرى أنه كان لبعض بطون قريش رجل أعجمي ، وكان يباعاً عند الصفا ، وربما كان رسول الله ﷺ يجلس إليه ويكلمه بعض الشيء وذلك أعجمي اللسان لا يعرف العربية ، أو أنه كان يعرف الشيء اليسير بقدر ما يرد جواب الخطاب فيما لا بد منه ، فادعوا أنه يتعلم منه . فأنزل الله تعالى : ﴿ ولقد نعلم أنهم يقولون إنما يعلمه بشر لسان الذين يلحدون إليه أعجمي وهذا لسان عربي مبين ﴾ [النحل / ١٠٣] .<sup>(٢)</sup>

وأياً ما كان الأمر فإن هذه الدعوى تظهر ما كان عليه المشركون من الحرص على التشكيك في الوحي ونبوة النبي ﷺ ، وأنهم قد ضاقت بهم الحيل فلم يجدوا إلا أن يتهموا النبي ﷺ أنه إنما يتعلم القرآن من أعاجم أهل الكتاب الذين ليس لهم دراية بكتب أديانهم ، وإنما ذلك لأجبارهم ورهبانهم ، كما لا يمكن أن يفهم عنهم النبي ﷺ وهم أعاجم لا يحسنون العربية .

(١) انظر : السيرة النبوية الصحيحة . د: أكرم العمري (١/١٦٥) .

(٢) انظر : تفسير ابن كثير (٢/٥٨٧) .

وقد حاول بعض المستشرقين أن يأتي بما لم يقله مشركوا قريش فزعم أن النبي ﷺ كان يتعلم من ورقة بن نوفل .

وفي ذلك يقول مونتكمري واط<sup>(١)</sup>: ( من الأفضل الافتراض بأن محمداً كان قد عقد صلوات مستمرة مع ورقة منذ وقت مبكر ، وتعلم أشياء كثيرة ، وقد تأثرت التعاليم الإسلامية اللاحقة كثيراً بأفكار ورقة ، وهذا يعود بنا إلى طرح مشكلة العلاقة بين الوحي الذي نزل على محمد والوحي السابق له )<sup>(٢)</sup> .

وقد فات هذا المغرض أن أسلافه لو علموا من ذلك شيئاً ولو يسيراً يتشبثون به لما ذهبوا يبحثون عن الأعاجم بمكة مع وجود ورقة بها ، مع حرصهم الشديد على التشكيك في نبوة النبي ﷺ ، وهذا مما يدل على علمهم بأن قولهم بتعلم النبي ﷺ من ورقة مما لا يمكن أن يطرأ لأحد أن يصدقه بحال .

وهذه الدعاوى العريضة التي يطلقها هذا المستشرق مجرد افتراضات من خياله لا يمكن أن يستدل لها بواقعة تاريخية ، فأين ما يثبت ما ذكره من الصلوات المستمرة بين النبي ﷺ وورقة بن نوفل ؟ وما هي الأشياء الكثيرة تلك التي تعلمها النبي ﷺ من ورقة ؟ وما هي الآثار الكثيرة التي تأثرت بها التعاليم الإسلامية عن ذلك ؟

إنه لا جواب على كل ذلك إلا ما ذكره هو نفسه في أول كلامه حيث قال ( من الأفضل الافتراض ... ) فهو مجرد افتراض يفضله تبعاً لهواه في التشكيك في نبوة النبي ﷺ .

ومن جنس هذه الافتراضات المغرضة ما يدعيه بعض المستشرقين من أن النبي ﷺ قد تعلم من بحيرى الراهب أثناء رحلته إلى الشام ولقائه به .

(١) من أشهر المستشرقين الذين شككوا في نبوة النبي ﷺ ، إتهم الرسول ﷺ بالشهوانية وزعم أن القرآن أفكار خيالية . من كتبه « محمد في مكة » و « محمد النبي ورجل الدولة » . وانظر : المستشرقون . للعقيقي (١٣٢/٢) . ورؤية إسلامية للاستشراق . لأحمد غراب ص (١١٥) - (١٢١) .

(٢) السيرة النبوية الصحيحة . د: أكرم العمري (١٣٠/١) .

وحاصل روايات هذه الحادثة أن النبي ﷺ قد سافر إلى الشام مع عمه أبي طالب ، وكان النبي ﷺ في التاسعة أو العاشرة أو الثانية عشرة من عمره على اختلاف في الروايات ، وأن بحيرى الراهب سأل عن أحوال النبي ﷺ ، وعرف أنه يتيم ، وأطلع على خاتم النبوة بين كتفيه ، ورأى الغمامة تظله من الشمس ، وفيء الشجرة يعميل عليه ، وأن الراهب بحيرى قد حذر أبا طالب عليه من اليهود والروم<sup>(١)</sup> .

وقد اختلف المحدثون في هذه الروايات فقبلها بعضهم كالترمذي<sup>(٢)</sup> والحاكم<sup>(٣)</sup> ، وردها آخرون ، أو ردوا بعض ألفاظها .

ومما انتقد في هذه القصة ما ورد فيها أن الراهب ناشد أبا طالب أن يرده خشية عليه ، وأن أبا طالب رده ، وأن أبا بكر بعث معه بلالا . ويتساءل الإمام الذهبي فيقول : ( وأين كان أبو بكر ؟ كان ابن عشر سنين ، فإنه أصغر من رسول الله ﷺ بسنتين ونصف ، وأين كان بلال في هذا الوقت ؟ فإن أبا بكر لم يشتره إلا بعد المبعث ولم يكن ولد بعد )<sup>(٤)</sup> وقد اعتبر ابن القيم ذلك ( من الغلط ، فإن بلالاً إذ ذاك لعله لم يكن موجوداً ، وإن كان فلم يكن مع عمه ولا مع أبي بكر )<sup>(٥)</sup> .

ومما أورده الإمام الذهبي في نقد بعض ما ورد في هذه القصة قوله : ( لم نر النبي ﷺ ذكر أبا طالب قط بقول الراهب ، ولا تذكرته قريش ، ولا حكته أولئك الأشياخ مع توافر هممهم ودواعيهم على حكاية مثل ذلك ، فلو وقع

(١) انظر : السيرة النبوية الصحيحة . د: أكرم العمري ص(١٠٦-١١١) . والوحي الحمدي .

محمد رشيد رضا . ص (٩٥) .

(٢) أخرجه الترمذي . كتاب المناقب . باب ما جاء في بدء نبوة النبي ﷺ (٥٥٠/٥) ، وقال : ( هذا

حديث حسن غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه ) .

(٣) أخرجه الحاكم (٦١٥/٢-٦١٦) .

(٤) السيرة النبوية . للذهبي . ص(٢٨) .

(٥) زاد المعاد . لابن القيم (٧٦/١-٧٧) .

لاشتهر بينهم أيما اشتهار ، ولبقي عنده ﷺ حس من النبوة ، ولما أنكر مجيء الوحي إليه أولاً بغار حراء وأتى خديجة خائفاً على عقله ... (١) ولهذا عقب الإمام الذهبي على إيراد الحاكم للحديث في المستدرک بقوله : ( أظنه موضوعاً فبعضه باطل ) (٢) وقال الحافظ ابن حجر عن الحديث ( فيه ألفاظ منكرة ) (٣).

ومع كل ما سبق فلو فرض أن القصة قد وقعت فإنها لا تدل على أن النبي ﷺ قد تعلم شيئاً من ذلك الراهب ، وكيف يمكن ذلك والذين معه في القافلة كانوا يعلمون كل ما جرى فيها ، فكيف يسكتون عن ذلك وهم أشد الناس حرصاً على التشكيك في نبوته ﷺ .

\* \* \*

### ٣/ دعوى الوحي النفسي :

يزعم بعض المنكرين للوحي الإلهي أن ما يقوله النبي من رؤية ملك الوحي والتلقي عنه ، وسماع صوته ، لا حقيقة له في الواقع ، وأن جميع ذلك ليس إلا في نفس النبي ، لكنه لشدة اهتمامه وطلبه للنبوة توهم أنه يرى الملائكة ويسمع الوحي ، فهو لم يكذب في ادعائه أنه يتلقى عن الملك ويراها ويسمع صوته ، لكن دعواه مع ذلك ليس لها حقيقة ، بل هي مجرد وهم غلب على عقل النبي ونفسه وحواسه ، حتى اعتقد ما ليس له وجود إلا في نفسه حقيقة واقعية .

وقد تولى كبر هذه الفرية العظيمة بعض المستشرقين المكذبين بنبوة محمد ﷺ حيث ادعوا أنه كان شديد الطلب للنبوة ، ساعياً إليها بكل جهده ، وأن تحنثه في غار حراء إنما كان لانتظارها ، وأن ما حصل له في الغار ليس إلا نتيجة لما كان يتطلع إليه من قبل ، وإلا فهو لم ير جبريل حقيقة ، ولم ينزل عليه وحي من الله تعالى . وقد حاولوا تبرير هذه الفرية بحيث تظهر وكأن لها عوامل وأسباب واقعية ومن ذلك النظر في حال النبي ﷺ قبل البعثة ، واعتزاله لما عليه قومه من الشرك

(١) السيرة النبوية . للذهبي ص(٢٨) .

(٢) المستدرک . للحاكم (٦١٥/٢) .

(٣) هدي الساري . لابن حجر ص(٤١٨) .

والمنكرات ، وما كان يوجد من آثار لأهل الكتاب في الجزيرة ، وما كان يتناقله الناس من أنه سيبعث نبي قد بشر به الأنبياء من قبل ، وأنه لذلك كان يتطلع إلى النبوة حتى غلب عليه الوهم في غار حراء أن الوحي قد نزل عليه ، وأنه هو النبي الذي تحققت به بشارة الأنبياء قبله .

ويصف درمنغام<sup>(١)</sup> حال النبي ﷺ قبل نزول الوحي عليه وحاله عند نزول الوحي فيقول: ( ... وظل محمد يتردد على حراء في رمضان من كل عام سنوات متوالية ، وهناك كان يزداد به التأمل ابتغاء الحقيقة حتى لكان ينسى نفسه وينسى طعامه وينسى كل ما في الحياة ، وأن هذا الذي يرى في الحياة ليس حقاً .

... فلما كانت سنة (٦١٠) أو نحوها كانت الحال النفسية التي يعانها محمد على أشدها ، فقد أبهضت عاتقه العقيدة بأن أمراً جوهرياً ينقصه وينقص قومه وأن الناس قد نسوا هذا الأمر الجوهري ، وتشبث كل بصنم قومه وقبيلته .

... وتزايدت رغبة محمد عن الاجتماع بالناس ، ووجد في وحدة غار حراء مسرة تزداد كل يوم عمقاً ، وجعل يقضي الأسابيع ومعه قليل من الزاد ، وروحه تزداد بالصوم والسهر والإدمان على تقليب فكرته صقلاً وحادّة ، ونسي النهار والليل ، والحلم واليقظة وجعل يقضي الساعات الطوال جاثياً في الغار ، أو مستلقياً في الشمس ، أو سائراً بخطوات واسعة في طريق الصحراء الحجرية وكأنه يسمع الأصوات التي تخرج من خلال أحجارها تناديه مؤمنة برسالته .

وقضى ستة أشهر في هذه الحال حتى خشي على نفسه عاقبة أمره ... وفيما هو يوماً نائم بالغار جاءه ملك فقال له إقرأ ، قال : ( ما أنا بقارئ ) وكان هذا الوحي وأول النبوة<sup>(٢)</sup> .

والناظر في أقوال هؤلاء يدرك بمجرد اطلاعه عليها أنهم لم يكونوا باحثين عن الحق فيما كتبوا ، وأن النتائج التي انتهوا إليها قد سبقت المقدمات التي استدلوها

(١) درمنغام (١٧٩٠-١٨٥٧م) . مستشرق فرنسي ، عمل مديراً لمكتبة الجزائر الوطنية . أشهر

كتبه « حياة محمد » . وانظر : قالوا عن الإسلام . لحافظ أبو الفتوح . ص (٨٢) .

(٢) الوحي المحمدي . محمد رشيد رضا ص (١٠٧-١٠٩) .



بها ، فليست تلك الأدلة التي ذكروها إلا تحايلاً لتبرير كذبهم وافتراءهم .  
والحقائق التاريخية الثابتة تؤكد أن النبي ﷺ لم يكن يتطلع إلى النبوة أو يأمل  
فيها قبل بعثته ، وأن عزله لما عليه قومه من الشرك والمنكرات إنما كانت لصفاء  
فطرته ، وقد حفظه الله فلم يتلبس بشيء من ذلك ، وهذا من جملة اصطفاء الله  
له ﷺ وتهيئته للرسالة .

وما قاله هؤلاء المفترون في حق محمد ﷺ يلزمهم أن يقولوه في حق جميع  
الأنبياء ولا فرق ، وأنهم جميعاً قد لبس عليهم فكانوا يتوهمون أن الله قد أوحى  
إليهم ، وأن الملائكة تنزل عليهم بالوحي ، مع أن ذلك مجرد وحي نفسي لا  
حقيقة له . وبذا تبطل النبوات جميعاً ومن جملة ذلك دينهم الذي يدعون إليه .

وإن قالوا بالتفريق بين الأنبياء في ذلك لزمهم أن يبينوا حقيقة الفرق بينهم  
ولن يجدوا إلى ذلك سبيلاً . وإنما طريقتهم الافتراء والتزوير .

ونحن مع إيماننا بنبينا محمد ﷺ نؤمن بجميع الأنبياء الذين أرسلهم الله تعالى  
ولا نفرق بين أحد من رسله ، ودلائل النبوة متحققه لكل منهم ، فلا يمكن  
التفريق بينهم والإيمان ببعضهم دون بعض إلا بالعصبية واتباع الهوى . ولو كانوا  
صادقين في البحث والنظر لتبعوا دلائل نبوة محمد ﷺ ، ونظروا فيها ولا بد - إذا  
كانوا كذلك - أن يصدقوه ويتبعوه كما صدقوا بالأنبياء من قبله .

وأما إن كان غرضهم التشكيك في أصل النبوة وإبطال الديانات ، فلا بد  
كذلك أن يبينوا موقفهم من الدلائل القطعية على صدقهم ، ويأتوا ببرهانهم إن  
كانوا صادقين .

وأما تحنث النبي ﷺ في غار حراء فلا صلة له بانتظار الوحي كما يتوهم  
أصحاب هذه الفرية ، وإنما كان ذلك لصفاء فطرته ، واشتداد وحشته من الناس  
وماهم فيه من الباطل ، وليس له مع ذلك طريق هداية يخالف بها قومه ، وهذا  
هو معنى قوله تعالى ﴿ **ووجدك ضالاً فهدى** ﴾ [الضحى / ٧] فليس الضلال في  
الآية بمعنى الغواية ، وإنما بمعنى عدم الاهتمام إلى الحق الذي لم يكن إلا بما أوحاه  
الله إليه .

بل قد ذكر الحافظ ابن حجر أن التحنث كان أمراً معهوداً عند قريش ، وأن عبدالمطلب كان يتحنث في غار حراء ، فلم يكن ما فعله الرسول ﷺ أمراً تفرد به عنهم حتى يقال إنه كان بتحنثه ينتظر الوحي . ولذلك قال الحافظ ابن حجر عن التحنث عندهم ( كأنه مما بقي عندهم من أمور الشرع على سنن الاعتكاف )<sup>(١)</sup> .  
وذكر ابن اسحق أن ( ذلك مما تحنث به قريش في الجاهلية )<sup>(٢)</sup> .

وأما وصف هؤلاء لحال النبي ﷺ في غار حراء فليس لهم في ذلك مستند إلا التخرص والظن ، والإغراق في الخيال والوهم ، حتى زعموا أن الرسول ﷺ كان وهو في الغار يستغرق في مناظر الطبيعة الخلابة ، ومنها البحر وأمواجه<sup>(٣)</sup> ، وأي بحر وأمواج عند غار حراء ؟!

وقد أخبر الله تعالى عن نبيه محمد ﷺ بنقيض دعواهم فقال تعالى : ﴿ وما كنت ترجو أن يلقى إليك الكتاب إلا رحمة من ربك ﴾ [القصص / ٨٦] والمقصود أن النبي ﷺ لم يكن يتطلع إلى النبوة ، وأنه إنما أوتيها رحمة من الله تعالى ، لا بسابق تطلع وسعي وأمل . ولو كان هذا خلاف ما يعلمه المشركون من حال النبي ﷺ لشنعوا عليه بذلك ، ولأظهروا التناقض بين الخبر عنه في هذه الآية وحقيقة حاله التي يعرفونها .

وأما الروايات الصحيحة الموثوقة فخلاف قولهم تماماً ، حيث تؤكد أن الوحي قد فجأ النبي ﷺ وهو في الغار ، ولو كان يتوقعه أو ينتظره لما فوجئ به . بل إنه ﷺ قد خاف على نفسه حين نزل عليه الوحي أول مرة أن يكون الذي جاءه شيطان ، وأن يكون قد سحر ، وأخذ عليه الهم من ذلك كل مأخذ إذ هو حادث غريب في حياته لم يعهده ولم يتوقعه ، وأعلم زوجته خديجة رضي الله عنها بما أهمه ، ولكنها طمأنته أنه لن يكون شيء مما خشيه ، فلن يسلط

(١) فتح الباري (٣٥٥/١٢) .

(٢) السيرة النبوية لابن هشام (٢٥١/١) .

(٣) الوحي المحمدي . محمد رشيد رضا . ص (١٠٨) .

الله عليه الشياطين ولن يئزبه أبداً ، واستدلت على ذلك بحاله ﷺ ، ومع ذلك فقد ذهبت به إلى ورقة بن نوفل ، وكان قد تنصر في الجاهلية . ولما أخبره النبي ﷺ خبره وما رآه وسمعه طمأنه ورقة أيضاً ، وأخبره أن ذلك هو الناموس - أي الوحي - الذي أنزل على موسى عليه السلام .

وقد جاء تفصيل ذلك في الحديث المتفق عليه عن عائشة رضي الله عنها قالت : ( أول ما بدئ به رسول الله ﷺ من الوحي الرؤيا الصالحة ، فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت كفلق الصبح ، ثم حبب إليه الخلاء ، وكان يخلو بغار حراء فيتحنث فيه - وهو التعبد<sup>(١)</sup> - الليالي ذوات العدد قبل أن ينزع إلى أهله ويتزود لذلك ، ثم يرجع إلى خديجة فيتزود لمثلها ، حتى جاءه الحق - وفي رواية حتى فجأه الحق<sup>(٢)</sup> - وهو في غار حراء . فجاءه الملك فقال : اقرأ ، قال : ما أنا بقارئ . قال : فأخذني فغطني حتى بلغ مني الجهد ، ثم أرسلني فقال : اقرأ . قلت : ما أنا بقارئ . فأخذني فغطني الثانية حتى بلغ مني الجهد ثم أرسلني فقال : اقرأ . فقلت : ما أنا بقارئ . فأخذني فغطني الثالثة ثم أرسلني فقال : ﴿ اقرأ باسم ربك الذي خلق . خلق الانسان من علق . اقرأ وربك الاكرم ﴾ فرجع بها رسول الله ﷺ يرجف فؤاده ، فدخل على خديجة بنت خويلد رضي الله عنها فقال : زملوني زملوني . فزملوه حتى ذهب عنه الروع ، فقال لخديجة وأخبرها الخبر : لقد خشيت على نفسي . فقالت خديجة : كلا والله ما يخزيك الله أبداً . إنك لتصل الرحم ، وتحمل الكل ، وتكسب المعدوم ، وتقري الضيف وتعين على نوائب الحق . فانطلقت به خديجة حتى أتت به ورقة بن نوفل بن أسد بن عبدالعزى - ابن عم خديجة - وكان امرأ تنصر في الجاهلية ، وكان يكتب الكتاب العبراني ، فيكتب من الإنجيل بالعبرانية ما شاء الله أن يكتب ، وكان شيخاً كبيراً قد عمي ، فقالت له خديجة : يا ابن عم اسمع من ابن أخيك . فقال

(١) هذا مدرج في الحديث من كلام الزهري . وانظر فتح الباري (٢٣/١) .

(٢) كما في رواية البخاري . كتاب التفسير (٤٩٥٣) . ومسلم . كتاب الإيمان (١٦٠) .

ورقة : يا ابن أخي ماذا ترى ؟ فأخبره رسول الله ﷺ خيراً ما رآه . فقال له ورقة : هذا الناموس الذي نزل الله على موسى ، ياليتني فيها جذعاً ، ليتني أكون حياً إذ يخرجك قومك . فقال رسول الله ﷺ : أو مخرجي هم ؟ قال : نعم ، لم يأت رجل قط بمثل ما جئت به إلا عودي . وإن يدركني يومك أنصرك نصرأ مؤزرأ . ثم لم ينشب ورقة أن توفي وفتر الوحي (١) .

وقد ذكر الحافظ ابن حجر في معنى خشية النبي ﷺ على نفسه في هذا الحديث اثني عشر قولاً (٢) أولها : أن المقصود به خشيته من الجنون ، وذكر أن القاضي أبا بكر بن العربي أنكره ، ووافقه ابن حجر دون أن يبين علة ذلك .

ولاشك أن هذا القول هو ظاهر الحديث ، وهو مقتضى جواب خديجة للنبي ﷺ ، وكذلك جواب ورقة بن نوفل للنبي ﷺ بعد أن سأله ماذا يرى ، فقد سأله عما خشى منه ، وفسره بأنه وحي من الله تعالى ، وهذا يدل على أن الرسول ﷺ كان يخشى ألا يكون الذي سمعه وحي من الله وإنما تليس من الشيطان وإلا لم يكن لجواب ورقة هنا معنى (٣) .

وجاء في أحاديث أخرى في حال النبي ﷺ بعد ذلك أن النبي ﷺ قال وهو يحدث عن فترة الوحي : ( فيينا أنا أمشي سمعت صوتاً من السماء فرفعت رأسي فإذا الملك الذي جاءني بحراء جالساً على كرسي بين السماء والأرض ) قال رسول الله ﷺ : ( فجئنت (٤) منه فرقأ ، فرجعت فقلت زملوني زملوني .

(١) أخرجه البخاري . كتاب بدء الوحي (٣) وكتاب أحاديث الأنبياء (٣٣٩٢) . وكتاب التفسير (٤٩٥٣) و(٤٩٥٥) و(٤٩٥٦) و(٤٩٥٧) . وكتاب التعبير (٦٩٨٢) . ومسلم . كتاب الايمان (١٦٠) والترمذي كتاب المناقب (٣٦٣٦) .

(٢) فتح الباري (٢٤/١) .

(٣) وانظر أيضاً : شرح الأصفهانية ، ابن تيمية ص (٩٣) ومنهاج السنة . لابن تيمية (٤٢٠/٢) . والسيرة النبوية . للذهبي . ص (٢٨) . والوحي المحمدي ، لمحمد رشيد رضا ص (١١٤) .

(٤) قال الإمام النووي في شرحه لصحيح مسلم (٢٠٧/٢) : ( قال أهل اللغة : جث الرجل إذا فزع فهو مجزوث . قال الخليل والكسائي : جث وجث فهو مجزوث ومجنوث أي مذعور فزع ) .

فدثروني . فأنزل الله تبارك وتعالى ﴿ يا أيها المدثر . قم فأنذر . وربك فكبر . وثيابك فطهر . والرجز فاهجر ﴾ وهي الأوثان . قال : ثم تتابع الوحي (١) .  
وفي رواية أخرى بنحو هذه إلا أنه قال : ( فحششت منه فرقاً حتى هويت إلى الأرض ) (٢) .

وفي رواية أخرى ( ثم نوديت فرفعت رأسي . فإذا هو على العرش في الهواء ) (يعني جبريل عليه السلام ) فأخذتني رجفة شديدة ، فأتيت خديجة فقلت دثروني . فدثروني . فصبوا عليّ ماء ... ) الحديث (٣) .

وإذا كان حاله ﷺ كما وصف من الخوف الشديد ، فكيف يمكن أن يقال مع ذلك إنه كان ينتظر الوحي أو يتوقعه ، وأن ما أوحاه الله إليه ليس له حقيقة وإنما كان نتيجة إichاء نفسي لشدة طلبه للنبوة وتطلعه إليها .

ثم إن تتابع الوحي بعد ذلك ثلاثاً وعشرين سنة ، ينزل بالآيات والدلائل القاطعة على نبوته ﷺ يتنافى بالضرورة أن يكون ذلك ناتجاً عن إichاء نفسي لا حقيقة له .

وهؤلاء لا يملكون أمام الدلائل على نبوة النبي ﷺ ، والتي جاء بها الوحي الإلهي إلا أن يكذبوا بها وهم يعلمون ، أو يسلموا بها وبدلالتها على نبوة النبي ﷺ وصدقه . وأما أن يدعوا أن ذلك كله إichاء نفسي فهذا مالا يمكن تصوره بحال ولا يقوله من له ذرة عقل .

\* \* \*

#### ٤ / التفسير الإشراقي للوحي :

الفرق بين هذه الدعوى والدعوى السابقة أن القول بالوحي النفسي يتضمن نفي أن يكون الوحي إلهياً ، لأنه لا يستند عند من يقول بهذه الدعوى إلى حقيقة وإنما إلى مجرد غلبة الوهم .

(١) (٢) (٣) أخرج هذه الروايات البخاري . كتاب بدء الوحي (٤) وفيه ذكر أطرافه . ومسلم . كتاب الإيمان (١٦١) وهذه هي ألفاظه .

وأما اعتبار الوحي معرفة إشراقية فيستلزم أن يكون الوحي معرفة مكتسبة تحصل لمن طلبها بشروطها ، وعلى هذه الدعوى فلا يمكن أن يكون الوحي مجرد توهم كما يقوله أصحاب الدعوى السابقة .

وتقوم هذه الدعوى على تفسير الوحي تفسيراً نفسياً ، بحيث لا تكون النبوة هي مقتضى اصطفاء واختيار من الله تعالى للأنبياء ، وإنما تكون نتيجة جهد بشري ممكن لجميع الناس بالنظر إلى اشتراكهم في طبائعهم النفسية .

وأشهر من ادعى هذه الدعوى من الفلاسفة الفارابي وابن سينا ، وتابعهم على ذلك فلاسفة التصوف الإشراقي على ما سيأتي في تفصيل أقوالهم والرد عليها .

ويرتبط موقف الفارابي وابن سينا من النبوة وكونها مكتسبة بنظرية الفيض والصدور التي يفسرون بها العلاقة بين الله والعالم ، حيث ينفون أن يكون وجود الموجودات متعلقاً بإرادة الله تعالى ، ويفسرون وجودها تفسيراً طبيعياً ، وأنها تصدر عن الله بطريق الفيض الضروري والإيجاب الذاتي ، فالعلاقة بين الله والعالم هي عندهم علاقة علة بمعلولها ، لا علاقة خالق بخلقه وفاعل بفعله .

وقد ظنوا أن القول بإثبات الإرادة لله ينافي كماله ، حيث قاسوا فعل الله على فعل العبد ، وقالوا إن العبد لا يفعل إلا ما يكمل به نقصه ، فيلزم عندهم إذا كان وجود الموجودات عن الله تعالى بطريق الخلق أن يكون ذلك من الكمال الذي يستلزم انتفاؤه النقص ، فيكون تحقق كمال الله تعالى مرتباً على غيره فلا يكون كماله ثابتاً له لذاته ، بل يكون مستكماً بغيره ، وإذا لزم ( أن الوجود الذي يوجد عنه لا يفيد كمالاً ما ، كما يكون لنا ذلك )<sup>(١)</sup> . لم يصح أن يكون وجود الموجودات عن الله بطريق الخلق .

وإذا انتفى أن يكون وجود الموجودات عن الله بطريق الخلق ، فلم يبق إلا القول بالوجود اللازم للذات ، وهذا هو معنى صدور الموجودات عن الله بطريق

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة . الفارابي ص (٣٨) . وانظر : الاشارات والتنبيهات لابن سينا

الفيض . فالله عندهم هو ( فاعل الكل بمعنى : أنه الموجود الذي يفيض عنه كل موجود فيضاً تاماً مابيناً لذاته )<sup>(١)</sup> .

وعلى هذا فإذا ثبت وجود الله الذي هو العلة الطبيعية لوجود الموجودات فإنه ( يلزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات التي وجودها لا بإرادة الإنسان واختياره ، على ما هي عليه من الوجود ... ووجود ما يوجد عنه إنما هو على جهة فيض وجوده لوجود شيء آخر ، وعلى أن وجود غيره فائض عن وجوده هو )<sup>(٢)</sup> .

لكن إذا كان وجود الموجودات عن الله طبيعياً ، وكان الله عندهم عقلاً محضاً ، فكيف يمكنه صدور ماهو مادي وهو العالم عن نقيضه ، مع قولهم : إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ؟

ولتجاوز هذا الإشكال - الذي لا مجال هنا للتفصيل في أصوله الفلسفية - اخترعوا فكرة العقول العشرة ، وهي الوسائط الطبيعية بين الله والعالم ، بحيث يمكن تصور صدور الموجودات المادية عن الله ، وآخر تلك العقول العشرة هو الذي يسمونه العقل الفعال . ثم يقيمون تصورهم للعلاقة بين الله والعالم على أساس أن العقل العاشر هو الواسطة بين العقليات والماديات .

ويقولون في تبرير هذه النظرية إن الله الذي هو في طبيعته عقل محض عندهم قد فاض عنه عقل هو العقل الأول ، وأن ذلك العقل حين عقل ذاته صدر عنه بمجرد ذلك التعقل فلك ، وهو جرم ونفس ، وأن ذلك حين يعقل مبدأه يصدر عنه عقل آخر . ثم إن ذلك العقل يصدر عنه فلك آخر ، وهو جرم ونفس كالأول عند تعقله لذاته ، وعقل آخر عند تعقله لمبدئه . وهكذا يستمر الصدور إلى أن ينتهي الأمر إلى العقل العاشر ، فينتهي صدور العقليات ، حيث تصدر عنه الهيولى وهي المادة الأولى التي تشترك فيها جميع الأجسام ، كما تصدر عنه النفوس

(١) النجاة لابن سينا القسم الثالث ص (٢٧٤-٢٧٥) .

(٢) آراء أهل المدينة الفاضلة . الفارابي ص (٣٨) .

ولذلك سموه العقل الفعال وواهب الصور<sup>(١)</sup>.

والمهم هنا هو بيان العلاقة بين العقل الفعال الذي هو آخر العقول العشرة عندهم وبين العقل الإنساني ، وكيف يمكن عند من يقول بنظرية الفيض أن يتصل الإنسان بالعقل الفعال ويتلقى عنه . وهذا هو المقصود في هذه المسألة .

وللعقل عند الفارابي وابن سينا ثلاث مراتب وهي : العقل الهولاني أو العقل بالقوة وهو الاستعداد لانتزاع ماهيات الأشياء دون موادها . وبعده العقل بالفعل وهو نفس العقل الهولاني وقد حصلت فيه الماهيات المعقولة . ثم العقل المستفاد وهو : العقل الفعال لكن في حال تلقيه للمعقولات عن العقل الفعال .

ويلخص الفارابي ذلك فيقول : ( أول الرتبة التي بها الإنسان إنسان هو أن تحصل الهيئة الطبيعية القابلة المعدّة لأن تصير عقلاً بالفعل ، وهذه هي المشتركة للجميع ، فبينها وبين العقل الفعال رتبتان هما : أن يحصل العقل المنفعل بالفعل وأن يحصل العقل المستفاد<sup>(٢)</sup> فإذا وصل الإنسان إلى المرتبة الثانية ( كان بينه وبين العقل الفعال رتبة واحدة فقط )<sup>(٣)</sup> وإذا وصل إلى المرتبة الثالثة وهي العقل المستفاد ( كان هذا الإنسان هو الذي حل فيه العقل الفعال )<sup>(٤)</sup>.

والمرتبة الثالثة هي أعلى المراتب التي يمكن لإنسان أن يصل إليها ، وهي عندهم مرتبة الوحي ، ولا تكون إلا لفيلسوف أو نبي . فإذا تحققت لإنسان ( كان هذا الإنسان هو الذي يوحى إليه . فيكون الله عز وجل يوحى إليه بتوسط العقل الفعال ، فيكون ما يفيض من الله تبارك وتعالى إلى العقل الفعال يفيض العقل الفعال إلى عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد ، ثم إلى قوته المخيلة فيكون بما يفيض منه إلى عقله المنفعل حكيماً فيلسوفاً متعلقاً على التمام ، وبما يفيض منه إلى قوته المتخيلة نبياً منذراً بما سيكون ، ومخبراً بما هو الآن من

(١) انظر في تفصيل قولهم في الفيض والصدور . القضاء والقدر في الإسلام . د/ فاروق الدسوقي

. (٣٦٢-٣٤٥/٣)

(٢) (٣) (٤) آراء أهل المدينة الفاضلة . الفارابي ص (١٠٣-١٠٤) .



الجزئيات بوجود يعقل فيه الإلهي، وهذا الإنسان هو في أكمل مراتب الإنسانية وفي أعلى درجات السعادة ، وتكون نفسه كاملة متحدة بالعقل الفعال على الوجه الذي قلنا<sup>(١)</sup>.

ويتفق ابن سينا مع الفارابي في جوهر نظريته في كلامه السابق عن كيفية التلقى عن العقل الفعال ، وإن كان ابن سينا لا يميز بين الفيلسوف والنبى كما فعل الفارابي ، حيث إن مرتبة الفيلسوف عنده أعلى من مرتبة النبى . وأما ابن سينا فيرى أن الاتصال بالعقل الفعال مرتبة واحدة ، تحصل بواسطة ما يسميه القوة القدسية ، التي هي عنده قوة الحدس .

يقول ابن سينا في ذلك : ( أن يكون شخص من الناس مؤيد النفس لشدة الصفاء وشدة الاتصال بالمبادئ العقلية إلى أن يشتغل حدساً ، أعني قبولاً لها من العقل الفعال ، إما دفعة وإما قريباً من دفعة إرتساماً لا تقليداً ، بل بترتيب يشتمل على الحدود الوسطى ... وهذا ضرب من النبوة ، بل أعلى قوى النبوة والأولى أن تسمى هذه القوة قدسية ، وهي أعلى مراتب القوى الإنسانية )<sup>(٢)</sup>.

وإذا كانت النبوة عند الفارابي وابن سينا هي الاتصال بالعقل الفعال ، وكان ذلك بطريق الفيض الضروري اللازم له لذاته ، فإنه لا يمكن أن ينقطع ذلك الفيض بل هو مستمر ، لتوقف حصوله على مجرد وجود العقل الفعال ، فيكون الوحي الذي هو مجرد الاتصال بالعقل الفعال متوقفاً على مجرد استعداد الإنسان وبلوغه مرتبة العقل المستفاد ، لا على أمر يتعلق بالعقل الفعال ، لأنه كما يقول ابن سينا ( ليس مما يغيب ويحضر ، بل هو حاضر بنفسه ، إنما يغيب نحن عنه بالإقبال على الأمور الأخرى ، فمتى شئنا حضرناه )<sup>(٣)</sup>.

ومقتضى ذلك أن النبوة مكتسبة ، لأن الاتصال بالعقل الفعال ليس مقصوراً

(١) المرجع السابق ص (١٠٤) .

(٢) الشفاء لابن سينا ( الطبيعيات - النفس ) تحقيق : د: جورج قنواتي وسعيد زايد . ص(٢١٩).

(٣) التعليقات على حواشي كتاب النفس لأرسطو . لابن سينا . عن : أرسطو عند العرب .

لعبدالرحمن بدوي ص (٩٥) .

على شخص بعينه اختاره الله واصطفاه ليكون نبياً ، وإنما يتوقف ذلك على استعداد الإنسان وبلوغه مرتبة العقل المستفاد . والعقل الفعال دائم الفيض يمكن الاتصال به لكل من طلبه ، فلا يكون من العقل الفعال اصطفاء لبعض الناس دون بعض ، مع استوائهم في الاستعداد والتهيؤ للاتصال به ، لأن ذلك يتناقض مع مبدأ الفيض الثابت له . وعلى هذا تكون النبوة مرتبة يمكن بلوغها بالكسب والاستعداد ، ومن لم يصل إلى تلك المرتبة فإنما لعدم تحقيقه لشروطها فحسب .

ويشرح الفارابي كيف تتوقف النبوة على مجرد الاستعداد فيقول : ( إن القوة المتخيلة إذا كانت في إنسان ما قوية كاملة جداً ... اتصلت بالعقل الفعال وانعكست عليها منه صور في نهاية الجمال والكمال ... ولا يمتنع إذا بلغت قوة الإنسان المتخيلة نهاية الكمال أن يقبل في يقظته عن العقل الفعال الجزئيات الحاضرة والمستقبله ، أو محاكياتها من المحسوسات ، ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة ويراها ، فيكون له بما قبله من المعقولات نبوة بالأشياء الإلهية )<sup>(١)</sup> .

وعنده أن من لم يبلغ مرتبة النبوة ، ولم يحصل نهاية الكمال في القوة المتخيلة يمكن إذا حصل منه الاستعداد أن يصل إلى بعض ما وصل إليه النبي بحسب قوة مخيلته ، والناس عنده في ذلك على مراتب فبعضهم ( يرى بعض الصور الشريفة في يقظته وبعضها في نومه ، ومن يتخيل في نفسه هذه الأشياء كلها ، ولكن لا يراها يبصره )<sup>(٢)</sup> ودون هؤلاء من يرى هذه الصور ( في نومه فقط )<sup>(٣)</sup> .

وطريق الاتصال بالعقل الفعال عند هؤلاء هي المجاهدة والرياضة وتصفية النفس وذلك ( يكون بأفعال ما ، إرادية ، بعضها أفعال فكرية ، وبعضها أفعال بدنية ، وليست بأي أفعال اتفقت )<sup>(٤)</sup> .

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابي ص (٩٣-٩٤) .

(٢) (٣) المرجع السابق ص (٩٤) .

(٤) المرجع السابق ص (٨٥) .

ويرى الفارابي أن ذلك الاستعداد يقرب الإنسان من العقل الفعال إلى ( أن  
تصير نفس الإنسان من الكمال في الوجود إلى حيث لا تحتاج في قوامها إلى مادة  
وذلك أن تصير من جملة الأشياء البريئة عن الأجسام . وفي جملة الجواهر المفارقة  
للمواد ، وأن تبقى على تلك الحال دائماً ، إلا أن رتبها تكون دون رتبة  
العقل الفعال )<sup>(١)</sup> .

ومعنى ذلك أن نفس الإنسان تصير بالمجاهدة والرياضة عقلاً بالفعل ، وهو  
معنى العقل المستفاد عنده ، وبال اتفاق الطبيعي بين العقل الفعال والعقل المستفاد  
يحصل الفيض من العقل الفعال إلى العقل المستفاد ، وحينئذ تنطبع المعلومات في  
نفس الإنسان لا بطريق التعلم وإنما بإشراق العقل الفعال وفيضه على النفس  
الإنسانية . وتكون النفس الإنسانية في تلك الحالة كالمرآة التي ينعكس عليها كل  
ما في العقل الفعال ، وبها يصير الإنسان فيلسوفاً أو نبياً<sup>(٢)</sup> .

ويتفق ابن سينا مع الفارابي في أساس نظريته حيث يفسر الوحي تفسيراً  
طبيعياً ، يستند في تحصيله إلى مجرد الاستعداد النفسي ، لا إلى اصطفاء واجتباء من  
الله تعالى .

ويستدل ابن سينا على إمكان اكتساب الوحي بما يسميه: التجربة والقياس .  
ويقصد بدلالة التجربة ما يحصل للإنسان في الأحلام والرؤى ، من الاطلاع  
على أمور تقع في المستقبل على وفق الرؤية المنامية ، فدل ذلك عنده على إمكان  
الاطلاع على الغيب في اليقظة ، لأن الاطلاع على الغيب في حال النوم إنما يرجع  
إلى أمر يتعلق بالنفس وصلتها بالبدن ، وهذا لا يختص بحال النوم ، بل يمكن  
تحصيله في حال اليقظة ، فيحصل للإنسان في يقظته ما يمكن أن يحصل له في  
منامه . فعدم الاطلاع على الغيب في اليقظة في الغالب إنما يعود إلى وجود موانع

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابي ص (٨٥) .

(٢) للتوسع . انظر : نظرية المعرفة الإشرافية وأثرها في النظر إلى النبوة . د: ابراهيم هلال .

يمكن أن تزول لا أن ذلك غير ممكن مطلقاً .

وأما دلالة القياس على إمكان الاطلاع على الغيب فيقصد بها الدلالة

العقلية. وهي تقوم عنده كما يقول الطوسي<sup>(١)</sup> ( على مقدمتين :

إحدهما : أن صور الجزئيات الكائنة ، مرتسمة في المبادئ العالية قبل كونها.

والثانية : أن للنفس الإنسانية أن ترسم بما هو مرتسم فيها )<sup>(٢)</sup>.

يقول ابن سينا في بيان مذهبه في ذلك : ( التجربة والقياس متطابقان على أن

للنفس الإنسانية أن تنال من الغيب نيلاً ما في حالة المنام . فلا مانع من أن يقع

مثل ذلك النيل في حالة اليقظة ، إلا ما كان إلى زواله سبيل ولا ارتفاعه إمكان .

أما التجربة : فالتسامع والتعارف يشهدان به ، وليس أحد من الناس إلا وقد

جرب ذلك في نفسه ، تجارب أهمته التصديق ، اللهم إلا أن يكون أحدهم فاسد

المزاج نائم قوى التخيل والتذكر )<sup>(٣)</sup>.

ثم ذكر استدلاله العقلي على ذلك فذكر أن ( للجزئيات في العالم العقلي

نقشاً على هيئة كلية ، وفي العالم النفساني نقشاً على هيئة جزئية )<sup>(٤)</sup>، وان

( لنفسك أن تنتقش بنقش ذلك العالم بحسب الاستعداد وزوال الحائل ... فلا

تستنكرون أن يكون بعض الغيب ينتقش فيها من عالمه )<sup>(٥)</sup>.

ولكن يبقى على ابن سينا أن يبين كيف يمكن حصول انتقاش الغيبات في

(١) الطوسي (٥٩٧-٧٦٢) هو محمد بن الحسن المشهور بنصير الدين الطوسي ، من أعلام الشيعة

الإمامية . كان وزيراً لهولاكو ، وكان معه في وقعة بغداد المشهورة . كان له اهتمام بالفلسفة

والفلك ، شرح الإشارات لابن سينا والمحصل للرازي ، وله في مذهبه كتب كثيرة . منها

« تهذيب الأحكام » و « المفصح في الإمامة » . وانظر : البداية والنهاية . لابن كثير

(١٣/٢٠١ ، ٢٦٧-٢٦٨) . وسير أعلام النبلاء للذهبي (١٨/٣٣٤-٣٣٥) .

(٢) الإشارات والتنبيهات . لابن سينا بشرح الطوسي . تحقيق د: سليمان دنيا (٤/١٢٣-١٢٤) .

(٣) المرجع السابق (٤/١٢١) .

(٤) المرجع السابق (٤/١٢٣-١٢٤) .

(٥) المرجع السابق (٤/١٢٤-١٢٥) .

النفس من العالم العلوي ، لأن هذا هو الأساس الذي إن صح صحت نظريته وإن بطلت نظريته .

وقوله في الأحلام وأنها دليل التجربة على إمكان الاطلاع على الغيب ليس مستقلاً عن ذلك ، ولا يمكن إثبات حصوله في اليقظة بمجرد حصوله في حال النوم ، ما لم يستند ذلك إلى بيان الكيفية التي يكون بها الاطلاع على الغيب في حال النوم .

وعند ابن سينا أن انتقاش النفس بالأمر الغيبية موقوف على تجردها من الشواغل الحسية الظاهرة والعقلية الباطنة ، ولذلك فإن القوى المتخيلة الباطنة تكون قوية السلطان في حال النوم لأنه ( شاغل للحس الظاهر شغلاً ظاهراً وقد يشغل ذات النفس أيضاً )<sup>(١)</sup> ، ولذا يمكن في حال النوم أن ينتقش ما يسميه ( الحس المشترك ) بصور مشاهدة ، وهذه هي حقيقة الرؤيا عنده .

ويرتب على ذلك أن الشواغل الحسية إذا قلت في حال النوم أو في حال مرض يشغل الحس ( لم يعد أن يكون للنفس فلتات تخلص عن شغل التخيل إلى جانب القدس ، فانتقش فيها نقش الغيب )<sup>(٢)</sup> وإذا كان انتقاش النفس بالغيبيات إنما يعود إلى تجردها عن الشواغل فإنه يمكن عنده ( إذا كانت النفس قوية الجوهر )<sup>(٣)</sup> أن يحصل لها الانتقاش بالغيب ( في حال اليقظة )<sup>(٤)</sup> لعدم استيلاء الشواغل عليها لقوتها . وحينئذ ( ربما نزل الأثر إلى الذكر فوقف هناك )<sup>(٥)</sup> أي أن انتقاش النفس بالأمر الغيبية في حال اليقظة يكون حاصلًا في النفس ، دون أن يرى الإنسان أو يسمع شيئاً في الخارج . ويقصد بذلك الوحي حين يكون إلهاماً فقط ، ولهذا مثل له الطوسي في شرحه لهذا الكلام بقوله ( مثال الأثر النازل إلى الذكر الواقف هناك . قول النبي عليه السلام ( إن روح القدس نفث في

(١) المرجع السابق (٤/١٢٥) .

(٢) المرجع السابق (٤/١٣٦) .

(٣) (٤) (٥) المرجع السابق (٤/١٣٨) .

روعي) (١).

ثم قال ابن سينا : ( وربما استولى الأثر ، فأشرق في الخيال إشراقاً واضحاً ) حتى ( صار الأثر مشاهداً مبصراً ، أو هتافاً ، أو غير ذلك ، وربما تمكن مثلاً موفور الهيئة ، أو كلاماً محصل النظم ، وربما كان في أجل أحوال الزينة ) (٢).

ومقصوده بهذه الحال الثانية أن ما ينتقش في النفس كما قد يكون وجوده في النفس فيكون إلهاماً فقط . فقد يكون مع تمثل ملك وسماع صوت ، مع أنه لا وجود لشيء من ذلك في الخارج . بل قد يكون ذلك مع رؤية الله تعالى . ولهذا قال الطوسي في شرح كلامه عن حصول الرؤية في أجل أحوال الزينة : ( هو ما يعبر عنه بمشاهدة وجه الله الكريم ، واستماع كلامه من غير واسطة ) (٣).

وبهذا يكون الوحي بجميع مراتبه عند ابن سينا من جنس الأحلام ، ويكون الوحي والأحلام مما يمكن تحصيله بالاكتساب ، ولهذا جعل الوحي والحلم على مرتبتين . أولاهما : ( أن يكون الأثر الذي فيه الكلام مضبوطاً في الذكر في حال يقظة أو نوم ) (٤) وهذا عنده ( لا يحتاج إلى تأويل أو تعبير ) (٥) والمرتبة الثانية : ما كان قد بطل فيه الأثر ( وبقيت محاكياته وتواليه ) (٦) وهذا عنده ( مما يحتاج فيه الوحي إلى تأويل والحلم إلى تعبير ) (٧).

\* \* \*

وقد تأثر فلاسفة التصوف الإشراقي بمذهب الفارابي وابن سينا في حقيقة الوحي وما يترتب على ذلك من القول باكتساب النبوة .

بل إن السهروردي المقتول (٨) - وهو أشهر من تبنى هذه الفكرة من الإشراقيين

(١) (٢) (٣) المرجع السابق (٤/١٣٩) . والحديث سبق تخريجه . ص (٤٥) .

(٤) المرجع السابق (٤/١٤٤) .

(٥) (٦) (٧) المرجع السابق (٤/١٤٥) .

(٨) هو شهاب الدين يحيى بن اميرك . ولد سنة (٥٤٩هـ) . ببلدة سهرورد شمال غرب إيران . تنقل حتى استقر بجلب ، كان يجاهر بالقول باكتساب النبوة حتى حكم عليه الفقهاء بالقتل .

ودعا إليها - قد اعتمد نفس المنهج الذي سلكه الفلاسفة من قبله ، وخاصة ابن سينا . حيث أقام مذهبه الإشراقي على نظرية الفيض من الجانب الوجودي وعلى تجريد النفس من الشواغل الحسية من الجانب النفسي .

وفيما يتعلق بموقفه من نظرية الفيض فقد ذهب إلى أن الله - الذي هو عنده نور الأنوار - قد فاضت عنه الأنوار القاهرة ، وهي عنده غير محدودة العدد وهو يخالف في هذا تحديد الفارابي وابن سينا للعقول وقولهم إنها عشرة .

وعنده أن تلك الأنوار لا تختلف عن مصدرها بالنظر إلى الحقيقة ، وإنما الاختلاف بينها في الدرجة من حيث إن نور الأنوار أشد نوراً من الأنوار الصادرة عنه ، بناء على أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ، بمعنى أن الشيء لا يمكن أن يصدر صدوراً طبيعياً عما يخالف حقيقته<sup>(١)</sup> .

وهو يفسر الوجود تفسيراً مثالياً خالصاً ، حيث يرى أن نور الأنوار والأنوار الصادرة عنه ليس لها وجود محسوس ، وإنما هي أنوار عقلية محضة . لكنه مع ذلك لا يفسر كيف أمكن أن توجد المادة المحسوسة ، إذا كان نور الأنوار عنده عقل محض ولا يفيض عنه إلا عقل محض . وهو يعتبر مع ذلك أن تلك الماهيات العقلية هو الوجود الحق ، وأن الوجود المحسوس ليس إلا عرضاً لها . ويتفق هذا التفسير مع تفسير أفلاطون للوجود وقوله بالمثل ، حيث يرى أنها هي الوجود الحقيقي وأنها هي الماهيات المقومة للمحسوسات مع كونها مفارقة لها<sup>(٢)</sup> .

والمهم هنا ما يتصل بنظريته الإشراقية في كيفية اتصال النفس بتلك الأنوار وتلقيها عنها ، حيث يرى أن ذلك يحصل بتجريد النفس حتى تتصل بالأنوار القدسية التي هي أصلها ، وحيث تحصل للإنسان المعرفة بالغيبيات . وتلك هي

← وقتل سنة (٥٨٧هـ) . من كتبه «حكمة الإشراق» و «هياكل النور» . وانظر : سير أعلام النبلاء (٢٠٧/٢١-٢١١) . وعيون الأنباء لابن أبي أصيبعة ص(٦٤١) .

(١) وانظر : أصول الفلسفة الأشراقية عند شهاب الدين السهروردي . د: محمد أبو ريان . ص(١٧١-١٧٢) .

(٢) انظر : النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية . حسين مروّة (٢٤٧/٢) .

حقيقة الوحي عنده .

ويشرح ذلك فيقول : ( النفوس الناطقة من جوهر الملكوت ، وإنما يشغلها عن عالمها هذه القوى البدنية ، فإذا قويت النفس بالفضائل الروحانية ، وضعف سلطان القوى البدنية ، وغلبتها بتقليل الطعام وتكثير السهر ، تتخلص أحياناً إلى عالم القدس ، وتتصل بأبيها المقدس وتتلقى منه المعارف، وتتصل بالنفوس الفلكية العاملة بجركاتها وبلوازم حركاتها ، وتتلقى منها المغيبات في نومها ويقظتها كمرآة تنتقش بمقابلة ذي النقش ، وقد يتفق أن تشاهد النفس أمراً عقلياً وتحاكيه المتخيله بصورة تناسبه مناسبة ما، وتنعكس تلك الصورة إلى عالم الحس كما كانت تنعكس منه إلى معدن التخيل ، فتشاهد صوراً عجيبة تناجيهها ، أو تسمع كلمات منطوقة ، أو يتجلى الأمر الغيبي ويتراءى الشبح كأنه يصعد وينزل ... )<sup>(١)</sup>.

وفي هذا النص يبين السهروردي موقفه من الوحي ، وأنه إنما يكون بتجريد النفس حتى تتصل بالعالم القدسي وتتلقى عنه الغيبات ، على سبيل انطباع النفس بعد تجردها ، كالمرآة التي تنطبع فيها الصور المقابلة لها . ثم إنه مع تلك الأمور المعقولة التي تدركها النفس تتمثل للإنسان صور عجيبة ، وهو يقصد بها الملائكة ، وقد يسمع صوتاً ، مع أنه لا وجود للملائكة ولا للصوت عنده ، وإنما هو مجرد تخيل ناتج عما يكون في النفس من المعقولات .

وهذه النتيجة هي نفس ما انتهى إليه الفارابي وابن سينا في بيانهم لحقيقة الوحي .

وعلى هذا يلزم أن تكون النبوة عند السهروردي مكتسبة ، لأن تجرد النفس الذي هو شرط حصول تلقي الوحي والاطلاع على الغيب ليس مختصاً ببعض الناس ، بل هو ممكن لكل أحد .

وهو يصرح عند وصفه لأحد المقامات النورانية العليا التي يصل إليها الحكماء

(١) هياكل النور . السهروردي . تحقيق د: محمد أبو ريان ص (٨٥) .



في معارج السلوك الإشرافي أنه مقام عزيز جداً . ثم قال : ( وهو ما حكاه صاحب هذه الشريعة وجماعة من المتسلخين عن النواصيت )<sup>(١)</sup> .

فالنبي ﷺ الذي أشار إليه بقوله : صاحب هذه الشريعة هو من جملة الحكماء عنده ، وهو إنما وصل إلى المرتبة التي وصل إليها من أمثال من ذكرهم ممن انسلخوا عن النواصيت وعلائق البدن .

وقد كان هو نفسه يدعي هذه المرتبة . ولهذا كان تلاميذه يطلبون منه المعجزات ويقولون له ( إنك تقول : النبوة مكتسبة )<sup>(٢)</sup> ، ومما يبين التزامه بالقول باستمرار النبوة بعد النبي ﷺ - إذا علمنا أن الأنبياء عنده من جملة الحكماء - قوله بأن ( العالم ما خلا قط عن الحكمة ، وعن شخص قائم بها عنده الحجج والبيانات ، وهو خليفة الله في أرضه ، وهكذا يكون ما دامت السموات والأرض )<sup>(٣)</sup> .

وقد كان ذلك هو السبب في قتله ، حيث ادعى إمكان النبوة بعد النبي ﷺ وجادله الفقهاء في ذلك فلم يتراجع ، وقالوا له : ( أنت قلت في تصانيفك إن الله قادر على أن يخلق نبياً ، وهذا مستحيل ، فقال لهم : لا حد لقدرته ، أليس القادر إذا أراد شيئاً لا يمتنع عليه ؟ ... )<sup>(٤)</sup> .

وممن صرح بهذا الأصل من فلاسفة التصوف الإشرافي ابن سبعين<sup>(٥)</sup> ، حيث

(١) حكمة الإشراف . للسهروردي ص(٥٥٧) . عن كتاب : النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية . لحسين مروّة (٢٥١/٢) .

(٢) سير أعلام النبلاء . للذهبي (٢١١/٢١) .

(٣) حكمة الإشراف للسهروردي . ص(١١) . عن التصوف الإسلامي بين الدين والفلسفة . د/ إبراهيم هلال . ص (١٨٦) .

(٤) أصول الفلسفة الإشرافية عند شهاب الدين السهروردي . د/ محمد أبو ريان (ص٢٦) . وانظر : منهاج السنة لابن تيمية (٣٣٤/٥) و(٢٤/٨) .

(٥) ابن سبعين (٦١٣-٦٦٧هـ) . هو عبدالحق بن إبراهيم بن محمد بن نصر بن محمد بن سبعين . من فلاسفة التصوف ، كان يقول بوحدة الوجود . واكتساب النبوة . له أكثر من أربعين كتاباً

كان يقول في حديث ( لا نبي بعدي )<sup>(١)</sup> لقد زدت فيه : نبي عربي . وكان يقول : ( لقد زرب )<sup>(٢)</sup> ابن آمنة حيث قال : لا نبي بعدي ، ويقال : إنه كان يتحرى غار حراء لينزل عليه الوحي فيه )<sup>(٣)</sup> .



وبعد هذا العرض لموقف الفارابي وابن سينا وفلاسفة التصوف الإشراقي من الوحي ، والتزامهم بالقول باكتساب النبوة ، فلا بد من نقد إجمالي يتبين به بطلان هذه الدعوى ، وإن كان مجرد تصور ما قالوه كافياً في العلم ببطلان دعواهم لمناقضتها للقواطع الشرعية والعقلية .

ويتلخص القول باكتساب النبوة عند هؤلاء في أنه يقوم على أساسين ، يتعلق أحدهما بالجانب الوجودي وهو القول بنظرية الفيض ، ويتعلق الآخر بالجانب النفسي وهو القول بإمكان تصفية النفس وتجريدها حتى يفيض عليها الوحي على ما سبق تفصيله .

فأما الأساس الأول وهو تفسيرهم لوجود الموجودات وفق نظرية الفيض فإنما يستند إلى ظنهم أن نسبة الأفعال الاختيارية إلى الله تعالى يتنافى مع كماله فنفوا أن يكون وجود الموجودات متحققاً بطريق الخلق ، والتزموا نتيجة لذلك القول بالإيجاب الذاتي الذي هو حقيقة الفيض . ثم التزموا بعد ذلك القول بالعقول العشرة ، بناء على أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد على ما سبق بيانه .

---

← منها « رسالة في أسرار الكواكب » و « لسان الفلك » و « الرسالة الحكيمية » و « أسرار الحكمة » وقد حقق د: عبدالرحمن بدوي مجموعة من رسائله تحت عنوان « رسائل ابن سبعين » . وانظر : ابن سبعين وفلسفته الصوفية . لأبي الوفاء التفتازاني . وطبقات الشعراني (٢٠٣/١) . وشذرات الذهب (٣٢٩/٥-٣٣٠) .

(١) أخرجه البخاري . كتاب أحاديث الأنبياء (٣٤٥٥) . ومسلم . كتاب الإمارة (١٨٤٢) وأحمد (٢٩٧/٢) .

(٢) أي : ضيق .

(٣) درء التعارض لابن تيمية (٢٢/٥) وانظر : الرد على المنطقيين . لابن تيمية ص (٤٨٧) .

ويرتبط قولهم بأن اتصاف الله بالأفعال الاختيارية يتنافى مع كماله بمسألة  
تعليل أفعال الله تعالى ، وهي مسألة عظيمة حارت فيها أفهام كثير من الناس  
ولأجلها التزم الفارابي وابن سينا القول بنظرية الفيض والصدور الطبيعي ، كما  
التزم الأشاعرة لأجل هذه الشبهة القول بأن الله إنما يفعل لمحض المشيئة ، لا  
لحكمة ولا علة<sup>(١)</sup> ، وذهب المعتزلة والماتريدية إلى القول بتعليل أفعال الله تعالى  
لكن لأمر يعود إلى المخلوق وحده لا إلى الخالق ، لزعمهم أن ذلك يتنافى مع  
كماله تعالى ، فاتفقوا مع الفلاسفة والأشاعرة في القول بأصل الشبهة<sup>(٢)</sup> .

وأما أهل السنة فأثبتوا التعليل في أفعال الله تعالى ، وقالوا : إن الله لا يفعل  
شيئاً إلا لحكمة ، وأن ذلك كما يكون لأمر يعود إلى المخلوق فإنه كذلك لأمر  
يعود إلى الخالق ، وأن ذلك لا يتنافى مع كماله تعالى<sup>(٣)</sup> .

وتفصيل القول في هذه المذاهب ، وما التزمه كل مذهب نتيجة لذلك مما لا  
يمكن الإحاطة به هنا ، وإنما المقصود التنبيه إلى أصل الشبهة في ذلك .

والمهم هنا أن القول بتعليل أفعال الله تعالى ، وأن ذلك لأمر يعود إلى الخالق  
كما يعود إلى المخلوق لا يتنافى مع كمال الله تعالى ، ولا يستلزم أن ذلك  
استكمالاً لنقص ، بل فعله تعالى كما هو مقتضى إرادته وقدرته فهو كذلك  
مقتضى حكمته ورحمته ، وهو سبحانه يحب أن يحمد كما جاء في الحديث  
( وليس أحد أحب إليه المدح من الله )<sup>(٤)</sup> ولا يعقل أن يكون إحسانه إلى عباده  
هو لمحض المشيئة ، دون أن يعود ذلك لأمر يتعلق به تعالى مع أنه تعالى الغني عن  
عباده وعن حمدهم وثنائهم الغني المطلق .

(١) انظر : التمهيد للباقلاني ص(٥٠-٥٣) وشرح المواقف للجرجاني (٣/١٦١-١٦٣) .

(٢) انظر : المغني للقاضي عبد الجبار (١١/٩١) . والتوحيد للماتريدي . ص(٢١٧) .

(٣) انظر : شفاء العليل . لابن القيم . ص(١٩٠-٢٦٨) .

(٤) أخرجه البخاري كتاب التفسير (٤٦٣٤) و(٤٦٣٧) وكتاب النكاح (٥٢٢٠) وكتاب

التوحيد (٧٤٠٣) . ومسلم . كتاب اللعان (١٤٩٩) . والترمذي كتاب الدعوات (٣٥٣٠) .

وقول هؤلاء إنه يلزم من إضافة الفعل إلى الله أن يكون مستكماً بذلك معلوم البطلان بالضرورة ، لأن فعله تعالى ( إنما حصل بقدرته ومشئته لا شريك له في ذلك ، فلم يكن في ذلك محتاجاً إلى غيره ، وإذا قيل كمل بفعله الذي لا يحتاج فيه إلى غيره ، كان كما لو قيل كمل بصفاته أو كمل بذاته )<sup>(١)</sup> .

وأما ما رتبوه على ذلك من القول بنظرية الفيض فقول متناقض في نفسه إذ إنهم إذا قالوا إن الله عقل محض ، بمعنى أنه ليس له وجود محسوس ، ثم قالوا مع ذلك إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ، وأن الموجودات إنما وجدت بطريق الإيجاب الذاتي ، لم يمكنهم مع ذلك إثبات الوجود المحسوس للموجودات إذا كانت صادرة عنه حقيقة . إذ إنها حينئذ لا بد أن تكون متفقة معه بحيث تكون طبيعته وطبيعتها واحدة ، وإذا لم يمكن أن يكون هو محسوساً لم يمكن أيضاً أن تكون هي محسوسة أيضاً .

ولا يمكن تجنب هذا الإشكال مع قولهم بتوسط العقول العشرة ، فإن طبيعة تلك العقول لا تخرج عن طبيعة ما صدرت عنه على قولهم ، فلا يمكن أن يصدر عنها ماهو محسوس ، فلا يمكنهم إثبات وجود المحسوسات بحال . ولزوم هذا لمن يقول منهم باستمرار الفيض كالسهروردي ظاهر .

وأما تحديد الفارابي وابن سينا للعقول الفائضة عن الله وقولهم إنها عشرة فأظهر بطلاناً لأن الفيض إذا كان طبيعياً كما يقولون فلا يمكن أن يتخلف عند العقل العاشر ، بل لا بد أن يستمر إلى غير نهاية . ولهذا اعتبر ابن رشد قول الفارابي وابن سينا لعقول العشرة خرافة ، وأنهما أول من قال بها<sup>(٢)</sup> .

وأما قولهم بعد ذلك إن الانسان يمكن أن يبلغ مرتبة النبوة بنفسه ، وأن يتلقى الوحي بمجرد اكتسابه ، فمما يناقض المعلوم من الدين بالضرورة ، وأن الله يختص بالوحي والنبوة من يشاء من عباده ، وأنه ليس لأحد سبيل إلى بلوغ تلك

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية (١٤٦/٨) .

(٢) تهافت التهافت . ابن رشد . ص (١٤٥) .

المرتبة باكتسابه ، بل هي محض فضل من الله تعالى . لكن إذا علم أن قولهم  
بنظرية الفيض التي هي أساس هذا القول باطلة لزم أن يكون هذا القول باطلاً .  
ولا يحتاج الأمر إلى أكثر من هذا للرد عليهم ، وإنما المقصود التنبيه الإجمالي على  
بطلان قولهم .

## ثانياً : الأدلة العقلية للنبوة .

### تهديد :

إذا تقرر إمكان الوحي وانتفت شبهات المنكرين له والمتأولين له على غير حقيقته ، فإنه لا بد مع ذلك من الاستدلال العقلي على صدق النبوة وثبوت الوحي ، لأن التسليم بالوحي لا يتحقق بمجرد الإقرار بإمكانه وعدم استحالته وإنما لا بد مع ذلك من إثبات تحققه بالدلائل العقلية القاطعة ، بحيث لا يبقى لأحد شبهة في إنكاره إلا أن يكون ذلك عن جحود واستكبار .

وذلك أن الاستدلال على الوقوع أخص من الاستدلال على الإمكان ، وإذا كان إثبات وجود شيء يستلزم إمكانه ، إلا أن إثبات الإمكان لا يستلزم الوقوع بل قد يكون الممكن غير متحقق في الواقع . والمقصود هنا إثبات تحقق الوحي وثبوته في الواقع ، لا مجرد إمكان تحققه .

وهذا إنما يعلم من جهة الاستدلال العقلي على ما نعلم ثبوته من الوحي المعصوم من التحريف ، وإنما يختص ذلك بالوحي المنزل على النبي الخاتم محمد ﷺ وإن كنا نقطع بأن من الوحي المنزل على الأنبياء السابقين ما قد بقي بعضه كحال ما هو موجود عند أهل الكتاب من التوراة والإنجيل ، لكن لا يمكن الجزم بشيء من ذلك إلا ما دل الوحي المحفوظ على ثبوته .

ولهذا فإن الاستدلال العقلي على وقوع الوحي إنما يتعلق بالوحي المنزل على محمد ﷺ لكونه محفوظاً من التحريف ، ثم إذا ثبت وقوعه بالأدلة العقلية القاطعة ثبت ما تضمنه من الدلالة على نبوة الأنبياء السابقين ، وما تضمنه من الدلالة على الكتب المنزلة عليهم .

ويقوم الاستدلال العقلي للنبوة على أساس أنه ليس كل من ادعى النبوة يكون نبياً بمجرد دعواه ، بل يمكن أن يكون مدعي النبوة متنبئاً كاذباً ، والتفريق بين النبي الصادق والمتنبئ الكاذب إنما يستند إلى أدلة النبوة ، فالنبي الصادق هو الذي تدل الأدلة العقلية القاطعة على نبوته ، وأما المتنبئ الكاذب فإنما تكون أدلته من جنس ما يأتي به السحرة ، كحال الأسود العنسي ومسيلمة الكذاب .

ومن هنا كان أساس التسليم بنبوة الأنبياء عقلياً ، بحيث لا يمكن الإيمان بأي نبي ما لم تدل الأدلة العقلية على نبوته . وهذا يقتضي عدم إمكان التسليم بنبوة النبي بمجرد دعواه ما لم تستند إلى أدلة عقلية تقوم بها الحجة ، وتتفي بها شبهة كل مخالف .

وهذا الأصل يتعارض تعارضاً تاماً مع دعوى من يقول بأن تصديق الأنبياء لا يقوم على أدلة عقلية ، وإنما يقوم على مجرد التسليم بنبوتهم بلا برهان ، وأن من لم يسلم بنبوة الأنبياء لا يكون مخالفاً للبراهين الضرورية ، لأن البرهنة والاستدلال الذي تقوم به الحجة إنما يكون في المسائل الفلسفية ، وأما الوحي وما يتعلق به فمجاله التسليم المحض الذي ليس عليه دليل قاطع .

وفي تقرير ذلك يقول زكي نجيب محمود<sup>(١)</sup> : ( إن صاحب الرسالة الدينية لا يقول للناس إنني أقدم لكم فكرة رأيتها ببصيرتي ، بل يقول لهم : إنني أقدم لكم رسالة أوحى بها إلي من عند ربي لأبلغها . وها هنا لا يكون مدار التسليم بالرسالة برهاناً عقلياً على صدق الفكرة ونتائجها المستدلة منها ، بل يكون مدار التسليم هو تصديق صاحب الرسالة فيما يرويه وحيماً من ربه ، أي أن مدار التسليم هو الإيمان .

... إنه إذا اعترض معترض على الفيلسوف فيما يقدمه فعليه أن يبين أدلته المنطقية التي تبرر اعتراضه ، وأما إذا اعترض معترض على صاحب الرسالة الدينية فذلك ليس لأنه رأى خللاً في منطق التفكير ، بل لأنه لم يصدق صاحب الرسالة وكفى<sup>(٢)</sup> .

ولكن الفصل بين الإيمان والبرهان ، وتصور إمكان تحقق الإيمان بلا برهان تصور لا حقيقة له ، لأن الإيمان بالنبي ﷺ إنما يقوم على البرهان . ولهذا لم يطالب

(١) كاتب معاصر ، من أصحاب الوضعية المنطقية والداعي إليها في العالم العربي . كتب عن نفسه كتابين هما « قصة نفس » و « قصة عقل » . أهم كتبه « نحو فلسفة علمية » و « موقف من الميتافيزيقيا » و « المنطق الوضعي » .

(٢) موقف من الميتافيزيقيا . د : زكي نجيب محمود . ص ( و ) من المقدمة . وانظر للمؤلف أيضاً : قصة عقل . ص ( ١١١ ، ١٨٥ ) .

النبي ﷺ الناس بالإيمان به لمجرد أنه ادعى النبوة ، وإنما للأدلة القاطعة على نبوته . ولم يكن النبي ﷺ يطالب الناس أن يؤمنوا بما جاء به لمجرد ادعائه أن الله أوحاه إليه دون برهان . بل لا يمكن الإيمان بأي مسألة جاء بها الوحي إلا من جهة دلالة العقل على وجوب التسليم بها ، إما بالاستناد إلى دلائل صدق النبي ﷺ كما في المسائل الخبرية المحضة ، وإما بما تتضمنه النصوص من الدلالة العقلية على تلك المطالب . بل قد أمر الله النبي ﷺ في آيات كثيرة بمطالبة المنكرين لبعض ما دعاهم إليه باقامة البرهان على ما أنكروا ، كما في قوله تعالى في عدة آيات ﴿ قل هاتوا برهانكم ﴾ [البقرة / ١١١] و [الأنبياء / ٢٤] و [النمل / ٦٤] .

وإنما ينطبق تصور الإيمان بأنه تسليم بلا برهان على المفهوم الغربي المسيحي له ، بناء على أن التسليم ببعض العقائد مناقض للضرورة العقلية ، كالقول بالتثليث وبنوة المسيح لله والكفارة ونحو ذلك ، فلا يمكن التسليم بها إلا مع عدم اعتبار دلالة العقل على بطلانها ، ومن ثم أصبح مفهوم الإيمان هو التسليم بلا دليل ، وأنه لا يصح أن تستدل لكي تؤمن ، وإنما يكون الإيمان أولاً وإن ناقض صريح العقل .

ويقوم هذا المفهوم للإيمان من جانب آخر على أساس فلسفي حاصله أن المعرفة إنما تكون يقينية إذا كانت معرفة مباشرة ، يمكن التحقق منها بالإدراك الحسي المباشر ، وعلى هذا الأساس لا يمكن إثبات ما لا يمكن التحقق منه بواسطة الحواس ، بل يكون الإيمان به إيماناً بلا برهان . وهذا هو الأساس الذي تقوم عليه الفلسفة الوضعية التي ينتمي إليها زكي نجيب محمود .

وقد جاء في الموسوعة الفلسفية في تعريف الإيمان أنه ( إدراك شيء ما على أنه صادق دون برهان )<sup>(١)</sup> . ومقتضى ذلك فيما يتعلق بالوحي أن ( الحقيقة بالنسبة لأولئك الذين لا يمكنهم بلوغ الوحي تصبح موضوع إيمان )<sup>(٢)</sup> . وحاصل

(١) الموسوعة الفلسفية . وضع لجنة من العلماء والأكاديميين السوفياتيين ص (٧٠) .

(٢) المرجع السابق . ص (٥٨١) .



الفرق عندهم بين المعرفة اليقينية والإيمانية ( أن اليقين مستند إلى أسباب موضوعية في حين أن الإيمان مبني على أسباب شخصية ذاتية ، وما كان اقتناعك به مبنياً على أسباب ذاتية فإنه من الصعب عليك أن تقنع به غيرك )<sup>(١)</sup>.

وتطبيقاً لهذا المبدأ فإنه لا يمكن أن يستند إثبات الوحي والنبوة إلى أدلة يقينية لأنه حقيقة غيبية لا يمكن أن تكون موضوعاً لإدراكنا الحسي المباشر .

ومعلوم أن الوحي حقيقة غيبية لا يمكن أن يطلع عليها إلا الأنبياء، وهو بالنسبة لغير الأنبياء معرفة غير مباشرة ، واليقين بثبوت الوحي لا يستند إلى مشاهدة الملك وهو ينزل بالوحي ، أو سماع صوت بنجم معه أنه الوحي الذي يتلقاه النبي ، لكن هذا لا يقتضي الشك في ثبوت الوحي وفي صدق النبي أنه يتلقى الوحي ، لأن إثبات الوحي وإن لم يستند إلى الإدراك المباشر فإنه يمكن إثباته بالاستناد إلى الأدلة العقلية المقتضية لصدق النبي في دعوى تلقي الوحي. فإثبات الوحي وإن لم يقيم على معرفة حسية مباشرة فإنه يقوم على معرفة استدلالية يقينية .



ويعتمد إثبات تلقي النبي للوحي على إثبات صدق النبي ، وذلك إنما يتم بالاستدلال العقلي على نبوته بما يميز النبي الصادق من المتنبئ الكاذب ، ثم إنه إذا ثبت صدق النبي وأن الله يوحى إليه فلا يمكن أن يكذب مع كونه نبياً ، فيدعي أن الله أوحى إليه ما ليس بوحي ، لأن هذا ينافي خاصية النبوة وهي التبليغ عن الله ، ولا يمكن أن يقر الله الأنبياء على ذلك - وحاشاهم - لأنه يقتضي التباس الوحي بما ليس منه . وهذا هو معنى الوعيد في قوله تعالى : ﴿ ولو تقول علينا بعض الأقاويل • لأخذنا منه باليمين • ثم لقطعنا منه الوتين • فما منكم من أحد عنه حاجزين ﴾ [الحاقة / ٤٤-٤٧] .

يقول الإمام ابن كثير : ( والمعنى في هذا : بل هو صادق بار راشد ، لأن الله عز وجل مقرر له ما يبلغه عنه ، ومؤيد له بالمعجزات الباهرات والدلالات

(١) المعجم الفلسفي . جميل صليبا (١/١٨٧) .

القاطعات) (١).

ويدل لنفس المعنى قوله تعالى : ﴿ أم يقولون افترى على الله كذباً فإن يشأ الله يختم على قلبك ويمح الله الباطل ويمحق الحق بكلماته إنه عليم بذات الصدور ﴾ [الشورى / ٢٤] .

وفي هذه الآية رد على المشركين الذين يزعمون أن النبي ﷺ قد افترى الوحي ونسبه إلى الله تعالى ، مع أنه ليس بنبي ولم يوح الله إليه ، ومستند الرد عليهم أن ذلك مما لا يمكن حصوله مع الإقرار عليه ، لأن من افترى على الله الوحي لا بد أن يعاقب ، بإقرار الله للنبي ﷺ دليل على صحة دعواه النبوة .

قال الإمام ابن تيمية : ( أخبر أنه بتقدير الافتراء لا بد أن يعاقب من افترى عليه ) (٢).

ومما جاء في هذا المعنى قوله تعالى : ﴿ وإن كادوا ليفتنونك عن الذي أوحينا إليك لتفترى علينا غيره وإذا لا تتخذوك خليلاً • ولولا أن ثبتناك لقد كدت تركن إليهم شيئاً قليلاً • إذا لا ذنباك ضعف الحياة وضعف الممات ثم لا تجد لك علينا نصيراً ﴾ [الإسراء / ٧٣-٧٥] .

وفي هذه الآية بيان نعمة الله تعالى على نبيه ﷺ ، وعصمته من الركون إلى الكفار وموافقتهم في افتراء الوحي على الله تعالى ، وبيان عظم العقوبة على ذلك ، وأن الله لا يمكن أن يقره عليه بل يضاعف له العذاب . فالآية دليل على أن النبي ﷺ لم يركن إلى الكفار ، بل لم يكد يركن إليهم لابلهم ولا بالفعل لأنه لو حصل منه ذلك - وحاشاه - لعوجل بالعقوبة .

وفي بيان ذلك يقول الشيخ الشنقيطي : ( هذه الآية الكريمة أوضحت غاية الإيضاح براءة نبينا ﷺ من مقارنة الركون إلى الكفار ، فضلاً عن نفس الركون لأن ( لولا ) حرف امتناع لوجود . فمقاربة الركون منعتها ( لولا ) الامتناعية لوجود التثبيت من الله جل وعلا لأكرم خلقه ﷺ ، فصح يقيناً انتفاء مقارنة

(١) تفسير ابن كثير . (٤/٤١٨) .

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية . (١٤/٢٦٩) .

الركون فضلاً عن الركون نفسه . وهذه الآية تبين ما قبلها ، وأنه لم يقارب الركون إليهم البتة ، لأن قوله ﴿ لَقَدْ كَدَّتْ تَرْكُنَ إِلَيْهِمْ شَيْئاً ﴾ أي قاربت تركزن إليهم هو عين الممنوع بـ ( لولا ) الامتناعية كما ترى (١) .

ومع استحالة أن يكذب النبي ﷺ فيفتري الوحي على الله فإن من المحال أيضاً أن يلتبس عليه الوحي الحق بما ليس منه فيبلغ ما ليس بوحي وهو يظن أنه وحي ، أو أن يسهو عن بعض ما أوحاه الله فلا يبلغه ، بل هو معصوم من ذلك أيضاً بعصمة الله له ، ولو أمكن ذلك لم يكن فيما جاء به النبي ﷺ حجة على أحد ، لإمكان ألا يكون وحيًا من الله تعالى . وتصور إمكان ذلك قدح في أصل النبوة ، لا يمكن تصور وقوعه مع إثبات الوحي والنبوة .

لكن هل يلزم من ذلك ألا يقع اللبس في الوحي من جهة الإلقاء الشيطاني بحيث لا يمكن أن يسمع الناس ما يظنون أنه مما يبلغه النبي وحيًا عن الله تعالى مع أنه ليس بوحي ، ولم ينطق به النبي أم أن وقوع ذلك ممكن ؟ .

من العلماء من ذهب إلى أن الإلقاء الشيطاني في الوحي ممتنع ، لأنه مناقض للعصمة على أي وجه كان ، ولذلك أنكروا قصة الغرائق وأن الشيطان ألقى في تلاوة النبي ﷺ قوله ( تلك الغرائق العلى وان شفاعتهن لترتجى ) (٢) .

(١) أضواء البيان . للشنقيطي . (٦٢١/٣) .

(٢) قصة الغرائق ضعفها كثير من المحدثين ، بل قال بعضهم إنها موضوعة . قال ابن كثير في تفسيره (٢٣٠/٣) لكنها من طرق كلها مرسله ولم أرها مسندة من وجه صحيح . وقال الشوكاني في تفسيره (٤٦٢/٣) لم يصح شيء من هذا ، ولا ثبت بوجه من الوجوه ... قال البزار : هذا حديث لا نعلمه يروى عن النبي ﷺ بإسناد متصل . وقال البيهقي : هذه القصة غير ثابتة من جهة النقل ... وقال إمام الأئمة ابن خزيمة : إن هذه القصة من وضع الزنادقة . وللشيخ الألباني رسالة في إبطالها أسماها ( نصب المجانيق في نسف قصة الغرائق ) .

ومع ذلك فقد ذكر الحافظ ابن حجر أن لها أصلاً وقال : ( إن الطرق إذا كثرت وتباينت مخارجها دل ذلك على أن لها أصلاً ، وقد ذكرت أن ثلاثة أسانيد منها على شرط الصحيح وهي مراسيل يحتج بثلاثها من يحتج بالمرسل ، وكذا من لا يحتج به لاعتضاد بعضها ببعض ) .

فتح الباري (٤٣٩/٨) .

لكن بعض العلماء قالوا بإمكان الإلقاء الشيطاني في الوحي ، لكن على وجه لاينافي العصمة . واستدلوا لذلك بقوله تعالى : ﴿ وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي إلا إذا تمنى ألقى الشيطان في أمنيته فينسخ الله ما يلقي الشيطان ثم يحكم الله آياته والله عليم حكيم • ليجعل ما يلقي الشيطان فتنة للذين في قلوبهم مرض والقاسية قلوبهم وإن الظالمين لفي شقاق بعيد • وليعلم الذين أوتوا العلم أنه الحق من ربك فيؤمنوا به فتخبت له قلوبهم ... ﴾ [الحج/ ٥٢-٥٤] .

وقال أصحاب هذا القول إن التمني في الآية هو بمعنى التلاوة والقراءة ، وأن معنى الآية على ذلك أن الشيطان يلقي في تلاوة النبي بما يشبه صوت النبي ما يظن الناس أنه من تلاوة النبي للوحي ، مع أنه من إلقاء الشيطان ، لكن ذلك لا بد أن ينسخ ، لأن بقاءه مناف للعصمة ، وأن وقوعه هو لما ذكر الله من الحكمة في ذلك وأنه يكون فتنة للذين في قلوبهم مرض والقاسية قلوبهم ، وأما المؤمنون فيعلمون إذا نسخ ذلك الإلقاء الشيطاني أن ما يوحيه الله إلى نبيه حق لا يمكن أن يقر الله فيه الاشتباه واللبس<sup>(١)</sup> .

وفي ذلك يقول الإمام ابن تيمية : ( إن نسخ الله لما يلقي الشيطان وإحكامه آياته إنما يكون لرفع ما وقع في آياته ، وتمييز الحق من الباطل حتى لا تختلط آياته بغيرها ، وجعل ما ألقى الشيطان فتنة للذين في قلوبهم مرض والقاسية قلوبهم إنما يكون إذا كان ذلك ظاهراً يسمعه الناس لا باطناً في النفس ، ... فبيان الرسول ﷺ أن الله أحكم آياته ونسخ ما ألقاه الشيطان هو أدل على تحريه للصدق وبراءته من الكذب<sup>(٢)</sup> ) .

(١) ممن ذهب إلى هذا القول من العلماء . الإمام ابن جرير في تفسيره (١٧/١٨٦-١٩٠) . والإمام ابن تيمية في مجموع الفتاوى (١٠/٢٩١-٢٩٢) . والحافظ ابن حجر في فتح الباري (٨/٤٣٨-٤٤٠) . والشيخ سليمان بن عبدالله آل الشيخ في تيسير العزيز الحميد ص(٢٨١-٢٨٤) .

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية : (١٠/٢٩١-٢٩٢) .

وقال الإمام ابن جرير بعدما ذكر أن التمني في الآية بمعنى التلاوة : ( وهذا القول أشبه بتأويل الكلام ، بدلالة قوله ﴿ فينسخ الله ما يلقي الشيطان ثم يحكم الله آياته ﴾ على ذلك ، لأن الآيات التي أخبر الله جل ثناؤه أنه يحكمها لاشك أنها آيات تنزيلة ، فمعلوم أن الذي ألقى فيه الشيطان هو ما أخبر الله تعالى ذكره أنه نسخ ذلك منه وأبطله ، ثم أحكمه بنسخه منه <sup>(١)</sup> .

وعلى كل حال فإن عصمة النبي ﷺ في تبليغ الوحي ثابتة ، فأما على القول بنفي إمكان الإلقاء الشيطاني في الوحي فظاهرة ، وأما على القول بإمكان ذلك فإنه لا بد من نسخه وعدم إقراره . ومع أن هذا القول هو ظاهر الآية السابقة فإنه أدل على ثبوت العصمة من القول الآخر لمن تأمله حق التأمل . والمقصود هنا الإشارة إلى أصل المسألة من جهة ما يتعلق بإمكان الإلقاء الشيطاني في الوحي أو عدم إمكانه ، وأما استيفاء الأقوال في ذلك ومناقشتها فغير مقصود في هذه المسألة .



وإذا تقرر أن النبي الصادق لا يمكن أن يكذب فينطق عن الهوى ويفتري الوحي على الله تعالى ، كما لا يمكن أن يلتبس عليه الوحي بغيره فيبلغ ما ليس بوحي ، أو لا يبلغ ما أوحاه الله إليه ، فلا بد أن يكون النبي صادقاً في جميع ما يبلغه عن الله تعالى ، لأنه إذا ثبت نبوته لم يمكن أن يتطرق الشك إلى شيء مما يبلغه عن الله تعالى . فمدار التسليم بما يخبر أنه وحي من الله تعالى إنما يرجع إلى ثبوت نبوته بالأدلة القاطعة ، فإذا ثبت نبوته لم يمكن الاعتراض على شيء مما يجيء به عن الله تعالى إلا بتكذيبه وعدم الوثوق بنبوته .

وقد ظن بعض المشككين في النبوة أنه يمكن أن يبلغ النبي ما ليس بوحي ، وأنه لا تلازم بين التسليم بأصل نبوته والتسليم بكل ما يخبر بأنه وحي . وأصل دعوى من قال بذلك ( أن واقعة حدوث الوحي في لحظة ما ومكان ما هي واقعة جائزة منطقياً ، ومادام تقرير النبي لا يخرج عن كونه تقريراً عن هذه الواقعة ، إذن

(١) جامع البيان ، لابن جرير (١٧/١٩٠) .

ينسحب على الطبيعة المنطقية لهذه الواقعة ما ينسحب على تقرير النبي (١).

وهو يقصد بذلك أن الوحي إلى النبي في واقعة ما أمر ممكن ، فكما أمكن أن يوحي الله إلى النبي فإنه كان يمكن ألا يوحي إليه ، فيلزم من ذلك ألا يكون الوحي في واقعة ما ضرورياً ضرورة منطقية . ويترتب على إثبات إمكان الوحي في تلك الواقعة أن يكون إخبار النبي عن تلك الواقعة ممكناً أيضاً ، فلا يكون صادقاً بالضرورة .

لكن ترتيب إمكان إخبار النبي بما ليس بوحي على إمكان الوحي مما يعلم بطلانه بالضرورة ، لأن النبي إنما يخبر بما أوحاه الله إليه ، فلا بد أن يكون الوحي الذي يخبر به النبي قد تحقق بالفعل ، وحينئذ لا يكون مما يمكن أن يوحيه الله أو لا يوحيه ، لأنه خرج بتحقيقه عن حد الإمكان ، وعلى هذا تكون التسوية بين إمكان إحياء الله إلى النبي وإمكان صدق النبي فيما يوحيه الله إليه باطلة . ويكون خبر النبي بأن الله أوحى إليه صادقاً في كل واقعة أخبر فيها بذلك .

\* \* \*

وأما إذا كان المكذبون بالنبي ﷺ من أهل الكتاب فإنه يحتج عليهم - مع الدلائل العقلية العامة - بما ورد في كتبهم من البشارات بنبوته ﷺ ، فإن التصديق بكتبهم يقتضي التصديق بتلك البشارات ، فيكون تكذيبهم بالنبي ﷺ تكذيباً لما جاء في كتبهم من الإخبار بنبوته ﷺ .

ومن أظهر ما يدل على ورود تلك البشارات ، وأنهم يعلمون أنها تقتضي نبوة النبي ﷺ أنه قد ورد في كتاب الله تعالى الإخبار بورود تلك البشارات في كتبهم ولم ينكروا ذلك مع أنهم من أشد الناس عداوة للنبي ﷺ وكراهية لما جاء به ، وكانوا يحبون أن يرد في كتاب الله تعالى ما يكون لهم فيه مدخل وشبهة يصدون بها عن دين الله تعالى . فلما لم ينكروها علم أنه لا يمكنهم ذلك .

(١) الأسس الفلسفية للعلمانية . عادل ظاهر ص(٤٢١) .

ومما جاء في الإخبار عن تلك البشارات قوله تعالى : ﴿ وإذ قال عيسى ابن مريم يا بني اسرائيل إني رسول الله إليكم مصدقاً لما بين يدي من التوراة ومبشراً برسول يأتي من بعدي اسمه أحمد ﴾ [الصف / ٦] . وقوله تعالى : ﴿ الذي يتبعون الرسول النبي الأمي الذي يجدونه مكتوباً عندهم في التوراة والإنجيل ... الآية ﴾ [الأعراف / ١٥٧] . وقوله تعالى : ﴿ الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم وإن فريقاً منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون ﴾ [البقرة / ١٤٦] والآيات في هذا المعنى كثيرة .

ولا يمكن لعاقل يعرف ما يقول أن يدعي أن عند أعدائه ما يؤيد قوله ويشهد له بكذبهم ، مع علمه بانتفاء ذلك ، وإذا كان النبي ﷺ هو أكمل الناس عقلاً فلا بد أن يكون ما جاء من الأخبار بتلك البشارات وحي من الله تعالى ، وأنه هو ﷺ الذي وردت عنه تلك البشارات<sup>(١)</sup> .

وبعد :

فالمقصود هنا النظر في الأساس العقلي الذي ثبت به دعوى النبوة ، ويتميز به النبي الصادق من المتنبئ الكاذب ، ويثبت به صدق الوحي المنزل على الأنبياء بحيث تقوم به الحجة على كل أحد ، ولا يكون لمن أراد التشكيك فيه أي شبهة .

ويقوم الأساس العقلي في هذا الباب على ثلاثة أوجه وهي :

١ / تضمن الوحي لأدلة ثبوته .

٢ / دلالة المعجزات على النبوة .

٣ / دلالة أحوال النبي وصفاته على نبوته ﷺ .

\* \* \*

### ١ / تضمن الوحي لدلائل ثبوته :

أظهر الأدلة على صدق الوحي هي ما يمكن استنتاجها من الوحي نفسه بحيث لا تكون الدلالة على صدقه هي مقتضى التلازم بين الوحي وبين دليل

(١) وانظر في تقرير هذا الأصل . الجواب الصحيح . لابن تيمية (٣/٢٧٥-٣٣٢) (٤/١-٢٤) .

وكتاب : « محمد في الكتاب المقدس » لعبدالأحد داود .

خارج عنه ، وإنما تكون داخلة في مضمونه وحقيقته .

وهذا لا يقتضي القدح في الأدلة الخارجة عن حقيقة الوحي ، بل إن دلالتها على ثبوت الوحي ضرورية على ما سيأتي بيانه قريباً . لكنها مع ذلك لا تبلغ درجة الأدلة المتضمنة في نفس الوحي ، وذلك أن دلالة التضمن أقوى وأظهر من دلالة الاستلزام ، ولهذا فإنه إذا أمكن القدح في دلالة الاستلزام من جهة الشك في نسبة التلازم بين أمرين متلازمين لحصول المغايرة بينهما ، إلا أنه لا يمكن الشك في دلالة التضمن ، لأن الدليل حينئذ يكون هو المدلول ، وإذا انتفت المغايرة بين الدليل والمدلول استحال الشك في الدليل .

وفي بيان هذه الحقيقة يقول ابن خلدون : ( إعلم أن أعظم المعجزات وأشرفها وأوضحها دلالة القرآن الكريم المنزل على نبينا محمد ﷺ ، فإن الخوارق في الغالب تقع مغايرة للوحي الذي يتلقاه النبي ، ويأتي بالمعجزة شاهدة بصدقه والقرآن هو بنفسه الوحي المدعى ، وهو الخارق المعجز ، فشاهده في عينه ، ولا يفتقر إلى دليل مغاير له كسائر المعجزات مع الوحي ، فهو أوضح دلالة لاتحاد الدليل والمدلول فيه )<sup>(١)</sup> .

فالقرآن مع أنه هو الكتاب المنزل على النبي ﷺ إلا أن الإيمان بأنه وحي لا يتوقف على أدلة خارجة عنه ، وإن كانت دلالتها ضرورية ، وإنما يتضمن هو الدلالة على ثبوته ، فهو بهذا الدليل والمدلول معاً .

ويترتب على هذا الفرق بين دلالة مضمون الوحي والدلالات الخارجة عنه أن الدلالة المتضمنة في الوحي باقية مستمرة ببقائه ، بينما تتوقف الدلالات الخارجة عن الوحي على النقل في حق من لم يعاينها ، فالمعجزات وإن كانت دلالتها على نبوة النبي ضرورية ؛ وكذلك ما يتعلق بدلالة أحوال النبي ﷺ وصفاته على النبوة ، إلا أن دلالتها في حق من لم يشاهدها متوقفة على النقل .

وقد اختص الله القرآن الكريم بالحفظ ، فعصمه من التحريف الذي وقع في الكتب السابقة كما قال تعالى ﴿ إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون ﴾ [الحجر / ٩]

(١) مقدمة ابن خلدون . ص (٦٩) .



ولهذا كانت الحججة به قائمة إلى قيام الساعة .

وهذا هو مستند رجاء النبي ﷺ أن يكون أكثر الأنبياء تابعاً حيث يقول :  
( مامن الأنبياء نبي إلا أعطي من الآيات ما مثله آمن عليه البشر ، وإنما كان الذي  
أوتيته وحياً أوحاه الله إلي ، فأرجو أن أكون أكثرهم تابعاً يوم القيامة )<sup>(١)</sup> .

وقد ذكر الحافظ ابن حجر الاحتمالات التي قيلت في سبب رجاء النبي ﷺ أن  
يكون أكثر الأنبياء تابعاً يوم القيامة ، وقوى القول بأن ( المراد أن معجزات  
الأنبياء انقرضت بانقراض أعصارهم فلم يشاهدها إلا من حضرها ، ومعجزة  
القرآن مستمرة إلى قيام الساعة ... وهذا أقوى الاحتمالات ، لأن الذي يشاهد  
بعين الرأس ينقرض بانقراض مشاهده ، والذي يشاهد بعين العقل يشاهده كل  
من جاء بعد الأول مستمراً )<sup>(٢)</sup> .

ولأجل ما سبق بيانه من ظهور ما تضمنه القرآن من الدلائل على صدق النبي  
ﷺ كان الله يرد المكذبين بالوحي والنبوة حين يسألون النبي ﷺ أن يدعو الله أن  
يأتيهم بالمعجزات الدالة على نبوته إلى دلالة القرآن ، وأن فيها الكفاية لمن أراد  
الحق ، وفي ذلك يقول الله تعالى : ﴿ وقالوا لولا أنزل عليه آية من ربه قل إنما  
الآيات عند الله وإنما أنا نذير مبين • أولم يكفهم أنا أنزلنا عليك الكتاب يتلى  
عليهم إن في ذلك لرحمة وذكرى لقوم يؤمنون ﴾ [العنكبوت / ٥٠-٥١] . وقال  
تعالى : ﴿ وقالوا لولا يأتينا بآية من ربه أولم تأتئهم بينة ما في الصحف الأولى ﴾  
[طه / ١٣٣] .

وقد اشتمل القرآن على عدة دلالات على نبوة النبي ﷺ وأن ما جاء به لا بد  
أن يكون وحياً من الله تعالى .

\* \* \*

ومما تضمنه القرآن من هذه الدلالات ما ورد من تحدي المكذبين به أن

(١) أخرجه البخاري . كتاب فضائل القرآن (٤٩٨١) . وكتاب الاعتصام بالكتاب والسنة .

(٧٢٧٤) . ومسلم . كتاب الإيمان (١٥٢) .

(٢) فتح الباري . لابن حجر . (٧/٨) .

يأتوا بمثله فعجزوا ، والتحدي بذلك قائم إلى قيام الساعة .

ومناط التحدي بالقرآن هو الإتيان بمثل القرآن في بيانه وبلاغته ، وهذا هو الذي اختص الله به القرآن عن غيره من الكتب السابقة ، فإنها وإن كانت متضمنة للدلالة على النبوة إلا أنها ليست معجزة من جهة بيانها وبلاغتها كالقرآن .

ومقتضى ذلك أن العجز عن الإتيان بمثل القرآن - أي بكلام من جنسه - متحقق في القليل منه كما هو متحقق في الكثير بلا فرق ، ولهذا ورد التحدي بأوجه مختلفة ، ومن ذلك قول الله تعالى : ﴿ قل لئن اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً ﴾ [الإسراء/ ٨٨] وقال تعالى : ﴿ أم يقولون افتراه قل فأتوا بعشر سور مثله مفتريات وادعوا من استطعتم من دون الله إن كنتم صادقين ﴾ [هود/ ١٣] . وقال تعالى : ﴿ وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله إن كنتم صادقين ﴾ [البقرة/ ٢٣] .

وأساس تحدي الخلق أن يأتوا بمثل القرآن هو أن القرآن كلام الله تعالى والفرق بين كلام الله وكلام خلقه هو مقتضى الفرق بين الله وخلقته ، وإذا لم يمكن لأحد أن يتصف بما يختص به الله تعالى من الصفات فإنه لا يمكن لمخلوق أن يتكلم بكلام من مثل كلام الله تعالى ، وعلى هذا يكون الفرق بين كلام الله تعالى وكلام خلقه متعلقاً بحقيقة الكلام وجنسه ، فلا يمكن لبشر أن يبلغ كلام الله بإطلاق<sup>(١)</sup> .

ومن هنا يعلم خطأ القول بالصرفة<sup>(٢)</sup> ، وحقيقته أن أساس التحدي عن الإتيان بمثل القرآن إنما هو صرف الله لهم الخلق أن يأتوا بمثله ، فيكون عجزهم عن الإتيان بمثل القرآن راجعاً إلى تعجز الله لهم وإن كانوا قد يستطيعون الإتيان

(١) وانظر : تفسير ابن كثير . (٦١/١) .

(٢) ممن قال بالصرفة . النظام . وانظر : مقالات الاسلاميين للأشعري . ص (٢٢٥) . وانظر :

الفصل . لابن حزم . (١٥/٣) .

بمثله لو لم يصرف الله همهم عن ذلك ، وعلى هذا يكون الإعجاز القرآني راجعاً إلى أمر خارج عن القرآن ، لا إلى ما يتضمنه القرآن من المباشرة لكلام المخلوقين بحيث لا يكون الإتيان بمثله داخلياً في مقدورهم .

وعلى هذا القول لا يختلف القرآن عن غيره من الكلام ، بل يكون من جنس كلام المخلوقين ، وفي هذا نفي لخاصية الإعجاز البياني للقرآن ، فلا يكون القرآن معجزاً في ذاته ، وإذا علم أن هذا اللازم هو مقتضى القول بالصرفة علم بطلان القول بها ، وأن الإعجاز البياني للقرآن لا بد أن يستند إلى إعجازه في نفسه لا إلى أمر خارج عنه .

\* \* \*

ومما تضمنه الوحي من الأدلة على النبوة ما ورد فيه من الإخبار عن أمور غيبية لا يمكن أن يعلمها النبي ﷺ بأي وسيلة بشرية .

ومن ذلك إخبار الله تعالى بحفظ كتابه حيث قال : ﴿ إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون ﴾ [الحجر / ٩] . وهذا كتاب الله تعالى محفوظ بحفظ الله له لم يقع فيه تحريف ولا زيادة ولا نقص منذ أنزل . بل هو محفوظ في صدور المسلمين وفي مصاحفهم . وقد صانه الله تعالى عما وقع من التحريف في الكتب السابقة لكونه هو الحجة القائمة على الناس إلى قيام الساعة .

ومما ورد في الوحي من الإخبار عن الغيبات فحصل كما أخبر به ظهور دين الإسلام على جميع الأديان . مع أن الإخبار بذلك كان وقت ضعف المسلمين وقتهم وأذية المشركين لهم . وفي ذلك يقول الله تعالى ﴿ يريدون ليطفئوا نور الله بأفواههم والله متم نوره ولو كره الكافرون • هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون ﴾ [الصف / ٨-٩] .

وقد كان الصحابة يشكون إلى الرسول ﷺ مما يلقونه من التعذيب ، فكان يسليهم ويعدهم أن الله سيم دينه . ومن ذلك ما ذكره خبيب رضي الله عنه قال : ( أتيت النبي ﷺ وهو متوسد بردة وهو في ظل الكعبة ، وقد لقينا من المشركين شدة ، فقلت : يا رسول الله ، ألا تدعو لنا ؟ فقعد وهو محمر وجهه

فقال : لقد كان من قبلكم ليمشط بمشاط الحديد ، ما دون عظامه من لحم أو عصب ، ما يصرفه ذلك عن دينه ، ويوضع المنشار على مفرق رأسه فيشق باثنتين ما يصرفه ذلك عن دينه ، وليتمن الله هذا الدين حتى يسير الراكب من صنعاء إلى حضرموت ما يخاف إلا الله والذئب على غنمه (١).

ومثله ما جاء في حديث عدي بن حاتم رضي الله وفيه أن النبي ﷺ قال : ( يا عدي، هل رأيت الحيرة ؟ قلت : لم أرها، وقد أنبت عنها، قال : فإن طالت بك حياة لترين الظعينة ترتحل من الحيرة حتى تطوف بالكعبة لا تخاف أحداً إلا الله ... ولئن طالت بك حياة لتفتحن كنوز كسرى . قلت : كسرى بن هرمز ؟ قال : كسرى بن هرمز ... قال عدي : فرأيت الظعينة ترتحل من الحيرة حتى تطوف بالكعبة لا تخاف إلا الله ، وكنت فيمن افتتح كنوز كسرى بن هرمز ... ) (٢).

ومثله أيضاً قول النبي ﷺ : ( إن الله زوى لي الأرض فرأيت مشارقتها ومغاربها ، وإن أممي سيبلغ ملكها ما زوي لي منها ) (٣).

والحاصل أن ورود الأخبار بظهور الدين في حال ضعف المسلمين وقتلهم دليل قاطع على ثبوت الوحي وصدق النبي ﷺ .

ومن الأخبار الغيبية التي تحققت كما جاء بها الوحي ما ورد أن الروم ستغلب الفرس في بضع سنين وذلك في قوله تعالى : ﴿ آلم • غلبت الروم • في أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيغلبون • في بضع سنين لله الأمر من قبل ومن بعد ويومئذ يفرح المؤمنون • بنصر الله ينصر من يشاء وهو العزيز الرحيم ﴾ [الروم/ ١-٥] .

وقد كانت الفرس حين نزلت هذه الآيات ظاهره قاهرة ، وكانت الروم في غاية الذلة والضعف، حتى إن كسرى أرسل رسالة إلى هرقل يحتقره فيها فيقول : ( من

(١) أخرجه البخاري . كتاب المناقب (٣٦١٢) . وأحمد . (١٠٩/٥-١١٠) (٣٩٥/٦) .

(٢) أخرجه البخاري . كتاب المناقب (٣٥٩٥) . وأحمد . (٢٥٧/٤) .

(٣) أخرجه مسلم . كتاب الفتن (٢٨٨٩) . والترمذي . كتاب الفتن . (٢١٧٧) . وأبو داود .

كتاب الفتن . (٤٢٥٢) .

لذن كسرى الذي هو أكبر الآلهة ، وملك الأرض كلها ، إلى عبده اللئيم الغافل هرقل، إنك تقول: إنك تثق في إلهك، فلماذا لا ينقذ إلهك القدس من يدي؟<sup>(١)</sup>.

ويذكر (إدوارد جبن) وهو أحد المؤرخين لتلك الفترة أنه ( في ذلك الوقت حين تنبأ القرآن بهذه النبوءة ، لم تكن نبوءة أبعد منها وقوعاً ، لأن السنين الإثنتي عشرة الأولى من حكومة هرقل كانت تؤذن بانتهاء الامبراطورية الرومانية )<sup>(٢)</sup>.

وقد ورد في الأثر أن المسلمين كانوا يجوبون أن تظهر الروم على الفرس لأنهم أهل كتاب ، وكان المشركون يجوبون أن تظهر الفرس على الروم لكونهم مثلهم أهل شرك وأوثان ، وأن المشركين حين نزلت هذه الآيات كذبوا بها وراهنوا أبا بكر رضي الله عنه فراهنهم قبل تحريم المراهنة . وأنه حين ظهرت الروم على الفرس كما ورد في الآيات أسلم عند ذلك ناس كثير<sup>(٣)</sup>.

وإذا كانت وقائع التاريخ وشواهد تدل على أن ظهور الروم على الفرس في زمن قريب هو بضع سنين مما يستبعد ، فإن إخبار النبي ﷺ أن الله أوحى إليه بذلك، ثم مطابقة الواقع للوحي للدليل قاطع على ثبوت الوحي وصدق النبي ﷺ. ومن عجائب الأمور الغيبية التي أخبر النبي ﷺ بوقوعها فوقعت كما أخبر النار التي تخرج في الحجاز . فقد قال ﷺ : ( لاتقوم الساعة حتى تخرج نار من أرض الحجاز تضيء أعناق الإبل ببصرى )<sup>(٤)</sup>.

وقد حدث ذلك سنة أربع وخمسين وستمائة ، وأفاض الحافظ ابن كثير في ذكر خبرها ، وأورد بعض الرسائل التي وصلت إلى الشام من المدينة في تلك الفترة<sup>(٥)</sup>.

(١) الإسلام يتحدى . وحيد الدين خان . ص(١٣٣) .

(٢) المرجع السابق . ص(١٣٥) .

(٣) أخرجه الترمذي من طريقين . كتاب التفسير (٣١٩١، ٣١٩٢) . والحاكم . وقال صحيح على شرط الشيخين (٤١٠/٢) . وأقره الذهبي . وأحمد (٣٠٤/١) وصححه الأرناؤوط في تخريجه لجامع الأصول (٣٠١/٢) .

(٤) أخرجه البخاري . كتاب الفتن (٧١١٨) . ومسلم . كتاب الفتن (٢٩٠٢) .

(٥) البداية والنهاية . لابن كثير . (١٨٧/١٣-١٩١) .

كما ذكرها في النهاية ، وذكر أنه ثبت أن أعناق الإبل ببصرى قد شوهدت في ضوء تلك النار<sup>(١)</sup> . وذكر الإمام ابن تيمية أنه ( قد تواتر عن أهل بصرى أنهم رأوا ببصرى أعناق الإبل في ضوء تلك النار ، وخير هذه النار مشهور متواتر بعد أن خرجت بجبال الحجاز ، وكانت تحرق الحجر ولا تنضج اللحم ، وفزع الناس لها فزعاً شديداً )<sup>(٢)</sup> .

وتتبع ماورد من الأخبار الغيبية التي جاء بها الوحي وتحققت في الواقع مما يطول جداً ، وإنما المقصود هنا الإشارة إلى ذلك .



ومما تضمنه الوحي من الأدلة على النبوة مطابقته للكشوف العلمية في جميع المجالات مثل الطب والفلك والجيولوجيا وغيرها .

ومع أن القرآن الكريم كتاب هداية وتشريع فقد تضمن كثيراً من الحقائق العلمية التي أذهلت كبار المتخصصين كل في مجاله ، حيث كشفت عن تطابق تام بين ما توصل إليه العلم الحديث بعد البحث الطويل وبين ما هو مقرر في القرآن والحديث النبوي عن تلك الحقائق .

وقد عقد (موريس بوكاي) وهو من المهتمين بمقارنة الأديان مقارنة بين الكتب السماوية والمعارف الحديثة ، وكان مما قاله فيما يتعلق بالقرآن ( تناولت القرآن منتبهاً بشكل خاص إلى الوصف الذي يعطيه عن حشد كبير من الظواهر الطبيعية ، لقد أذهلني دقة بعض التفاصيل الخاصة بهذه الظواهر وهي تفاصيل لا يمكن أن تدرك إلا في النص الأصلي ، أذهلني مطابقتها للمفاهيم التي نملكها اليوم عن نفس هذه الظواهر ، والتي لم يكن ممكناً لأي إنسان في عصر محمد ﷺ أن يكون عنها أدنى فكرة )<sup>(٣)</sup> .

(١) النهاية . لابن كثير . (١٩/١) .

(٢) الرد على المنطقيين . لابن تيمية . ص(٤٤٦) .

(٣) دراسة الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة . موريس بوكاي . ص(١٤٥) .

وفي المقارنة بين القرآن والتوراة يقول : ( على حين نجد في التوراة أخطاء علمية ضخمة لا تكشف في القرآن أي خطأ ، وقد دفعني ذلك لأن أتساءل لو كان كاتب القرآن إنساناً كيف استطاع في القرن السابع من العصر المسيحي أن يكتب ما اتضح أنه يتفق اليوم مع المعارف الحديثه ؟ )<sup>(١)</sup>.

وقد دهش البروفيسور الكندي (كيث. ل. مور) والمتخصص في علم التشريح وبيولوجيا الخلية حين اطلع على التطابق التام بين ماورد في القرآن عن أطوار الجنين وما توصل إليه العلم الحديث . ( وفي مؤتمر الإعجاز الطبي الذي عقد بجامعة الإمام محمد بن سعود بالرياض قدم محاضرة بعنوان « مطابقة علم الأجنة لما في القرآن والسنة » جاء فيها : لقد أسعدني جداً أن أشارك في توضيح هذه الآيات والأحاديث التي تتحدث عن الخلق في القرآن الكريم والحديث الشريف ، ويتضح لي أن هذه الأدلة حتماً جاءت لمحمد من عند الله ، لأن كل هذه المعلومات لم تكتشف إلا حديثاً ، وبعد قرون عدة ، وهذا يثبت لي أن محمداً رسول الله )<sup>(٢)</sup>.

ومن أوجه الإعجاز العلمي في القرآن الكريم أن الله قد أخبر بالحواجز التي تكون بين البحار في قوله تعالى : ﴿ مرج البحرين يلتقيان بينهما برزخ لا يبغيان ﴾ [الرحمن / ١٩] وقوله تعالى : ﴿ وجعل بين البحرين حاجزا ﴾ [النمل / ٦١] .

وقد اكتشف العلماء أنه إذا التقى بحران تختلف نسبة الملوحة فيهما فإنهما لا يختلطان ، بل يكون بينهما فاصل يحجز كل منهما عن الآخر . وقد أكدوا أن مياه البحر الأبيض المتوسط لا تختلط بمياه المحيط الأطلنطي عند مضيق جبل طارق<sup>(٣)</sup>.

(١) المرجع السابق ، ونفس الصفحة .

(٢) مجلة الإعجاز العدد الأول ص(٥١) . تصدر عن هيئة الإعجاز العلمي في القرآن والسنة . رابطة العالم الإسلامي .

(٣) كتاب توحيد الخالق . عبدالمجيد الزنداني (٩٢/٢) .

وهذا ينطبق على ملتقى الأنهار والبحار فانها مياههما لا تختلط بل تدخل مياه النهر لكونها أقل ملوحة تحت مياه البحر<sup>(١)</sup>. وهذا هو معنى قوله تعالى : ﴿ وهو الذي مرج البحرين هذا عذب فرات وهذا ملح أجاج وجعل بينهما برزخاً وحجراً محجوراً ﴾ [الفرقان/ ٥٣] .

ولم يرد أن النبي ﷺ رأى البحر في حياته ، ولو رآه فإنه لم يكن ليعلم هذا القانون العلمي من تلقاء نفسه، فهذا دليل قاطع على صدق نبوته وثبوت الوحي. وتتبع أوجه الإعجاز العلمي في القرآن والسنة مما يطول أيضاً ، والمراد الإشارة إلى ما يدل عليه ، ومع ذلك فلا بد في هذه القضية من التوثق الشديد في تفسير كتاب الله تعالى أو حديث النبي ﷺ ببعض ما يظهر من نظريات علمية لم تثبت بعد . بل لا بد من تحرير دلالة النص من الكتاب والسنة ، بحيث لا يكون في فهمهما تأويل عما أراد الله ورسوله . ثم لا بد أن يكون الكشف العلمي قد أصبح قانوناً علمياً بحيث لا يمكن إنكاره . وأما المسارعة بتحميل نصوص الكتاب والسنة مالا تحتمله من ذلك فإنها إنما تصد عن دين الله .

\* \* \*

## ٢ / دلالة المعجزات على النبوة :

المقصود بالمعجزات الآيات الحسية الخارقة للسنن الجارية ومقدور الثقلين تأييداً من الله تعالى لأنبيائه ، وتصديقاً لهم في ادعائهم للنبوة ، وتمييزاً لهم عن المتبئين الكذابين .

ودلالة المعجزة على صدق الأنبياء ضرورية ، إذ هي من الأمور المشاهدة التي لا يمكن إنكارها أو الشك فيها إلا بإنكار المعارف الضرورية . وذلك أنه لا بد في المعجزة أن تكون خارقة للسنن ، بحيث لا يمكن أن تكون هي مقتضى سنة كونية جارية أو متعلقة بقدرة مخلوق ، فإذا كانت مما يختص الله بالقدرة عليه علم بالضرورة أن الله أراد أن يؤيد بها نبيه ، وأن يقيم بها الحجة على مخالفه ، وأنه

(١) الإسلام يتحدى . وحيد الدين خان . ص(١٤٢-١٤٣) .



لاوجه لوقوعها غير ذلك ، فيكون التلازم بين وقوعها والدلالة على صدق النبي ضرورياً . ولهذا يحاول الشكاك في دلالة المعجزة على النبوة نسبتها إلى النبي، وأنها من جنس أفعال السحرة ، كما حصل من فرعون وملكه حين ألقى موسى عليه السلام عصاه فإذا هي حية تسعى، وأخرج يده فإذا بيضاء للناظرين . وذلك أنهم لو سلموا أن ذلك مما يختص الله بالقدرة عليه لم يمكنهم تكذيبه في دعوى النبوة.

ومع ظهور دلالة المعجزة على صدق النبي من جهة التلازم الضروري بين وقوعها والدلالة على صدقه إلا أن ابن رشد قد وهن دلالتها على ذلك ، بدعوى أن المعجزة خارجة عن مضمون الرسالة ، فلا تكون دلالتها على صدق الرسالة ضرورية ، بخلاف دلالة مضمون الرسالة ، فإنها تكون ضرورية . وعنده أن ( الخارق الذي ليس في نفس وضع الشرائع مثل انفلاق البحر وغير ذلك فليس يدل دلالة ضرورية على هذه الصفة المسماة نبوة ، وإنما تدل إذا اقترنت إلى الدلالة الأولى )<sup>(١)</sup> . و ( أن دلالة القرآن على نبوته ﷺ ليست هي مثل انقلاب العصا حية على نبوة موسى عليه السلام ، ولا إحياء الموتى على نبوة عيسى وإبراء الأكمه والأبرص ، فإن تلك وإن كانت أفعالاً لا تظهر إلا على أيدي الأنبياء ، وهي مقنعة للجمهور ، فليست تدل دلالة قطعية إذا انفردت ، اذ كانت ليست فعلاً من أفعال الصفة التي سمي النبي نبياً )<sup>(٢)</sup> .

وقد مثل لما قاله من التفريق بين دلالة المعجزة ودلالة مضمون الرسالة بشخصين ادعى كل منهما الطب ، فاستدل أحدهما على ذلك بكونه يمشي على الماء ، واستدل الآخر على ذلك بكونه يرى المرضى ، وجعل دلالة المعجزة من جنس من يدعي الطب لأنه يمشي على الماء ، مع أنه ليس بين المشي على الماء والطب تلازم ضروري<sup>(٣)</sup> .

(١) الكشف عن مناهج الأدلة . لابن رشد . ص (١٢٩) .

(٢) المرجع السابق . ص . (١٣٣) .

(٣) أنظر نفس المرجع السابق ورقم الصفحة .

ومن تبنى هذه الدعوى من المعاصرين الأستاذ جودت سعيد<sup>(١)</sup> حيث يقول:  
 ( إن دعوة النبوة إذا نظر إليها بالأسلوب العلمي فينبغي أن يكون برهانها في  
 الموضوع نفسه الذي جاء به النبي ، فما جاء به النبي نوع من العلم والعمل  
 يسعد الناس في الدنيا والآخرة إذا سلكوا طريقه ، فالبرهان على صدق ما جاء به  
 نشاهد نتائجه عند التطبيق في واقع المجتمع وليس في أن يقلب العصا حية .

والمهندس دليل علمه أن يخطط وينفذ عملاً هندسياً كبناء جسر أو نفق أو  
 سد أو صاروخ ، وليس أن يفعل شيئاً خارقاً يصدق دعواه ، فمثل هذا التحول  
 في تحديد نوع الآية انتقال إلى النظر العلمي<sup>(٢)</sup> . وعنده ( أن هذه المعجزات  
 كانت تؤدي دورها في عصر معين تسيطر فيه عقلية معينة ، كانت تطالب برؤية  
 معجزات خارقة للسنن ، ولكن القرآن - وإن قص مثل هذه القصص - إلا أنه  
 لم يعد يتعامل مع الناس على هذا الأساس<sup>(٣)</sup> .

والخطأ الأساسي الذي وقع فيه أصحاب هذه الدعوى أنهم غفلوا عن وجه  
 التلازم الضروري بين المعجزة من حيث هي خارقة للسنن الكونية وبين دلالتها  
 على صدق النبي ، فلم يدركوا أنها لا يمكن أن تقع إلا للدلالة على صدقه ، لأنها  
 مما يختص الله بالقدرة عليه ، ومن ثم لا يمكن أن تكون دلالتها اتفافية ، بل لا بد  
 أن تكون ضرورية .

وما ذكره من الأمثلة يدل على أنهم لم يفهموا وجه دلالة المعجزة على  
 صدق النبي ، فالذي يمشي على الماء ويستدل بذلك على كونه طبيياً لا يمكن أن

---

(١) كاتب إسلامي ، ولد بالقنيطرة بسوريا سنة (١٣٥٠هـ ، ١٩٣١م) . له سلسلة كتب تحت  
 عنوان « سنن تغيير النفس والمجتمع وهي : « مذهب ابن آدم الأول » و « الانسان حين يكون  
 كلاً وحين يكون عدلاً » و « حتى يغيروا ما بأنفسهم » و « فقدان التوازن الاجتماعي »  
 و « العلم قدرة وإرادة » و « إقرأ وربك الأكرم » . وانظر: النزعات المادية في العالم الإسلامي .  
 لعبدا لله التل .

(٢) إقرأ وربك الأكرم . جودت سعيد . ص (٩٢-٩٣) .

(٣) المرجع السابق . ص (٩١) .

يكون التلازم بين فعله وكونه طبيياً ضرورياً ، لأن المشي على الماء ليس من جنس الخوارق بل هو من مقدور الثقلين ، فإذا كان الجن يقدرون عليه لم يكن خارقاً للسنن ، ولو فرض أنه خارق فإنه لا يمكن أن يكون حصوله تابعاً لإرادة شخص أو اجتهاده في تحصيله ، بل لا بد أن يكون مما يختص الله بالقدرة عليه ، ويدخل في ذلك كرامات الأولياء ، فإنها لا بد أن تكون خارقة للسنن ، لكنها لا يمكن أن تكون وفق إرادة الولي ، وإنما تكون مما يختص الله بالقدرة عليه كما سبق .

والفرق بين ما يسميه ابن رشد المعجز البراني والمعجز المناسب<sup>(١)</sup> أن دلالة المعجز البراني استلزامية ، بينما دلالة المعجز المناسب تضمنية ، ولا فرق بينهما من حيث كونهما ضروريين ، وإن كانت دلالة التضمن أظهر من دلالة الاستلزام فلا يصح ما قاله من أن دلالة التلازم بين المعجزة وصدق النبي ليست ضرورية إلا إذا أمكن أن تكون المعجزة اتفافية ، بحيث تكون دلالتها على تأييد الله للنبي احتمالية .

وأما ما ذكره جودت سعيد من القول بالانتقال في الدلالة من المعجزات التي كانت - كما يقول - تؤدي دورها في عصر معين ، تسيطر فيه عقلية معينة إلى أن تكون دلالة النبوة داخلة في مضمون الرسالة ، من حيث النظر في نتائجها الفعلية فإنه يتجاوز ما ذهب إليه ابن رشد من توهين دلالة المعجزة واعتبارها شاهدة ومقوية للدلالة التضمنية إلى إبطال دلالة المعجزة أصلاً ، على أساس أن دلالتها ليست علمية كما يقول .

والإشكال الذي لا بد هنا من حله هو النظر في مفهوم الدلالة ومتى يصح أن تكون علمية ؟ .

والأساس الذي بنى عليه جودت سعيد نظريته إلى دلالة المعجزة - بل هو الذي يشكل أساس منهجه الفكري - أن الدلالة عنده لا تكون يقينية إلا إذا كانت لها نتائج فعلية واقعية محسوسة ، وأن ( كل شيء أعطى نتائج أنفع فهو

(١) أنظر : الكشف عن مناهج الأدلة . لابن رشد . ص(١٣٤) .

حق وهو خير ) ( وهو علم بمقدار ما فيه من النفع )<sup>(١)</sup> . وعلى ذلك ( يمكن القول : إن الإيمان بالله واليوم الآخر علم ، أي أن إيماننا بالله واليوم الآخر يقوم على أساس أسباب لها نتائج معينة ... فإذا شاهدت الإيمان بالله واليوم الآخر في واقع الأرض - في عالم الشهادة - يعطي نتائج إيجابية كان ذلك دليل صحة الإيمان بالله واليوم الآخر )<sup>(٢)</sup> . ونتيجة لذلك ( فإن جعل العقبة دليلاً على العلم تترتب عليه مواقف مختلفة من كثير من القضايا ، ويلزم منه كذلك إحداث تعريفات جديدة ومفاهيم خاصة للعلم والعقل والحق والتاريخ )<sup>(٣)</sup> .

وهذا الموقف البراغماتي في منهج المعرفة كما يقتضي اعتبار النتائج العملية الواقعية المباشرة أساساً للتمييز بين الحق والباطل ، فإنه يقتضي كذلك إلغاء الضرورة العقلية من حيث هي الأساس الفطري للمعرفة . ومن جملة ما يلزم الغاؤه بناء على هذا المنهج الدلالة الضرورية للمعجزة على صدق النبي . والأمر فيما يتعلق بهذا المنهج أوسع من أن يكتفى فيه بهذه الإشارة .

وما ذكره من أن كل ما أعطى نتائج أنفع فهو حق أصل صحيح ، لكنه لا يلزم من صحته إمكان التحقق في جميع جوانب المعرفة بمجرد النظر في النتائج الواقعية المحسوسة ، بل لا بد أيضاً من الاستناد إلى الضرورة العقلية ، وخاصة فيما يتعلق بالغيبيات كالإيمان بالله واليوم الآخر وإثبات الوحي . وما لم نسلم بذلك فلا بد من الوقوع في إنكار بعض الضروريات والمسلمات الدينية أو تحريفها .

\* \* \*

وإذا تقرر وجه دلالة المعجزة على صدق النبي ، وأن دلالتها على ذلك ضرورية ، فلا بد من بيان حقيقة الفرق بين المعجزة والسحر ، إذ إن الأساس الذي يستند إليه المكذبون بمعجزات الأنبياء هو اعتبارها من جنس ما يأتي به

(١) إقرأ وربك الأكرم . جودت سعيد . ص (١٣٧) .

(٢) المرجع السابق . ص (١٠٧) .

(٣) المرجع السابق . ص (١٤٢) .

السحرة ، وأنها لذلك لا تقتضي الدلالة على النبوة .

وقد تبين مما سبق في بيان وجه دلالة المعجزة على النبوة أن المعجزة تختص بأنها مما لا يقدر عليه إلا الله ، وهذا يقتضي أن تكون خارقة لجميع السنن ، وأن ما يفعله الجن والإنس لا يمكن أن يخرق السنن الجارية ، بل لا بد أن يكون محكوماً بها .

والسحر - وإن كان من العجائب - إلا أنه ليس من خوارق السنن ، بل هو محكوم بالسنن الجارية ، وهو داخل في مقدور الثقلين ، ولذلك يمكن تعلمه وتعليمه ومعارضته وإبطاله ، وعلى هذا يكون الاختلاف بين المعجزات وأفعال السحرة اختلافاً في الجنس والحقيقة ، بحيث لا يمكن أن يكون بينهما التباس .

ولهذا جعل الله المعجزة آية تميز النبي من الساحر ، كما ميز الله بين موسى عليه السلام وبين سحرة فرعون حين ادعى فرعون أن موسى عليه السلام ساحر وأن ما جاء به من الآيات هي من جنس ما يفعله السحرة ، وجمع السحرة لإبطال ما جاء به موسى عليه السلام ، وألقى سحرة فرعون حبالهم وعصيهم وجاءوا بسحر عظيم ، لكن الله تعالى أيد موسى عليه السلام ، فأبطل سحرهم حين ألقى عصاه فإذا هي تلقف ما يأفكون ، وأيقن السحرة أن ما جاء به موسى عليه السلام ، لا يمكن أن يكون من جنس ما جاءوا به من السحر ، وإنما هو جنس آخر غير مقدور للخلق ، ولذلك آمنوا بموسى عليه السلام ، وأيقنوا أنه لا يمكن أن يؤيده الله بتلك الآيات القاهرة إلا وهو صادق في دعوى النبوة .

ومع وضوح الفرق بين المعجزة والسحر وما يقتضيه اختصاص الله الأنبياء بالمعجزات من عدم التباسها بالسحر إلا أن المتكلمين من المعتزلة والأشاعرة قد التبس عليهم الأمر في ذلك ، فلم يفرقوا بينهما من جهة النظر إلى حقيقة كل منهما ، بل جعلوهما من جنس واحد هو الذي أطلقوا عليه خوارق العادات . ثم إنهم اختلفوا بعد ذلك في لازم هذا القول ، وكيف يمكن التوفيق بين القول باتفاق المعجزة والسحر في كونهما من خوارق العادات وبين دلالة المعجزة على النبوة من جهة أنها خارقة للعادة .

وعلى هذا الأصل نفى المعتزلة أن يكون للسحر حقيقة ، وقالوا إنه مجرد تخيل ، لأن القول بأن للسحر حقيقة قادح في دلالة المعجزة . كما نفوا بناء على

هذا الأصل الكرامات لظنهم أن إثباتها يقتضي القدح في دلالة النبوة<sup>(١)</sup>.

فأما ما ذهب إليه المعتزلة من القول بنفي أن يكون للسحر حقيقة فإنه يلزمهم مع إثباتهم للسببية أن يفرقوا بين ما يكون خارقاً للسنن وما يكون محكوماً بها والسحر لا يخرج بحال عن السنن الكونية ، بخلاف المعجزة فإن خاصيتها خرق السنن ، فلا يقال مع ذلك إن المعجزة قد تشته بالسحر . وأما ادعاؤهم بأن إثبات حقيقة للسحر يقتضي أن يكون من خوارق العادات ، فإن أرادوا أن يكون خارقاً للسنن فباطل لما تقدم ، وإن أرادوا بذلك أن يكون من العجائب المخالفة لمعتاد الناس فممكّن ، لكن ذلك لا يقتضي القدح في دلالة المعجزة ، لكونه محكوماً بالسنن الجارية بحيث لا يمكن أن يلتبس بها .

وأما إنكارهم للكرامات بدعوى أن إثباتها يستلزم اشتباهها بالمعجزة فباطل أيضاً ، وذلك أن الكرامة إنما تكون لعبد صالح ، وصلاحه متوقف على اتباعه للنبي ، فهي بذلك آية على صدق النبي ، إذ لو لم يتحقق اتباعه لم يمكن حصولها ثم إنه لا يمكن لمن حصلت له الكرامة أن يدعي النبوة ، وأن يلبس على الناس فيدعي أن ما حصل له من الكرامة هي الدلالة على نبوته ، لأن الكرامة إنما حصلت له من جهة تصديقه للنبي واتباعه له ، فلا يمكن أن يجتمع له حصول الكرامات وادعاء النبوة ، بل إن تصور اجتماعهما له تصور لاجتماع النقيضين .

وأما الأشاعرة فأثبتوا أن للسحر حقيقة ، مع قولهم إنه يشترك مع المعجزة في كونهما من خوارق العادات ، وقالوا مع ذلك إن إثبات السحر لا يقدح في دلالة المعجزة على النبوة ، وفرقوا بين المعجزة والسحر بأمور إضافية لا ترجع إلى حقيقة كل منهما .

وتقوم تلك الفروق على اعتبار أن السحر وإن كان خارقاً للعادة كالمعجزة إلا أن المعجزة لا بد أن تقتز بدعوى النبوة ، وأما السحر فلا يمكن تحقيقه مع ادعاء النبوة ، لأن ذلك يستلزم التباس الحق بالباطل ، مما يقتضي ضلال الناس وعدم تمييزهم بين النبوة وما يناقضها . ولهذا قالوا في المعجزة إنها أمر خارق

(١) أنظر : المغني ، للقاضي عبد الجبار (١٥/٢٢١-٢٢٥) .

للعادة مقرون بالتحدي .

ثم قالوا أيضاً إنه على فرض ادعاء الساحر للنبوة فإنه لا يمكن أن يسلم من المعارضة ، إما بسلبه القدرة على السحر ، وإما بأن يعارض بمثل ما أتى به من الخوارق ، فلا يكون فعله دليلاً على ما ادعاه من النبوة . وهذا معنى ما اشترطوه في تعريفهم للمعجزة ، وهو كونها مقرونة بالتحدي السلامة من المعارضة . ولهذا جعل الجويني الفرق بين المعجزة والسحر هو نفس الفرق بين المعجزة والكرامة وأنه مجرد ادعاء النبوة في المعجزة دون الكرامة والسحر ، ونص على أن ( الدليل على جواز ذلك ( أي السحر ) كالدليل على جواز الكرامة ، ووجه الميز هاهنا بين السحر والمعجزة كوجه الميز في الكرامة )<sup>(١)</sup> ، فليس عنده فرق حقيقي بين خوارق السنن وهي المعجزات والكرامات ، وبين ماهو محكوم بالسنن الجارية وهو السحر .

وأساس الإشكال عند الأشاعرة في هذه المسألة هو نفيهم للسببية ، وقولهم إن الاقتران بين الأسباب والمسببات ليس مقتضى قانون الاطراد والسنن الكونية وإنما هو اقتران عادي يمكن حصوله كما يمكن عدمه بلا فرق .

وعلى هذا لم يمكنهم تعريف ما يخرق العادة تعريفاً منضبطاً ، لأن العادة التي أسسوا عليها التعريف ليست ثابتة ، بل يلزم أن تختلف باختلاف ما يعتاده الناس فقد يكون خارقاً للعادة عند قوم وفي بعض الأزمنة مالا يكون خارقاً عند قوم آخرين وفي زمن آخر ، ويلزم من ذلك ألا تتميز آيات الأنبياء عن السحر بالنظر إلى حقيقة كل منهما ، بل تكون كلها من جنس الخوارق ، وإن كانوا يفرقون بينها بأمور خارجة عن حقيقتهما ، كالنظر إلى الفرق بين حال النبي وحال الساحر وأن تكون المعجزة مقترنة بالتحدي ودعوى النبوة والسلامة من المعارضة بخلاف السحر . وهذا ولاشك قدح في آيات الأنبياء وتنزيل لها عما اختصها الله به من الخرق للسنن إلى أن تكون من جملة العجائب فحسب .

(١) الإرشاد . للجويني . ص . (٢٧١) . وانظر : شرح الإرشاد . لأبي بكر بن ميمون . ص .

وإن مما يتعجب منه أن مما دعى الأشاعرة إلى نفي السببية هو دعوى أن إثباتها يستلزم القدح في دليل النبوة ، لأن إثبات السببية يستلزم عندهم كما يقول الغزالي ما ادعاه الفلاسفة من القول ( بأن هذا الاقتران المشاهد في الوجود بين الأسباب والمسببات اقتران تلازم بالضرورة ، فليس في المقدر ولا في الإمكان إيجاد السبب دون المسبب ، ولا وجود المسبب دون السبب )<sup>(١)</sup>.

لكن ما ادعاه الفلاسفة لا يلزم من إثبات السببية ، بل يمكن إثبات التلازم الضروري بين الأسباب والمسببات مع الاعتقاد بأن ذلك محكوم بمشيئة الله تعالى وأنه لا يمكن أن يتخلف الاقتران بين الأسباب والمسببات إلا إذا أراد الله عز وجل ذلك ، فإثبات المعجزات إنما يقوم على إثبات أن السنن الجارية محكومة بإرادة الله تعالى ، فمن نفي السببية لم يمكنه إثبات المعجزات ، وكذلك من نفي نفوذ المشيئة الإلهية في المخلوقات فإنه لا يمكنه إثبات المعجزات ، وإنما تثبت المعجزات بإثبات المشيئة الإلهية ، وإثبات السببية بين المخلوقات<sup>(٢)</sup>.

ومن جميع ما تقدم يظهر أن دلالة المعجزات على صدق الأنبياء عليهم السلام ضرورية ، وأنه لا يمكن الشك في دلالتها على ذلك ، ولا يقدح في دلالة المعجزات على النبوة كونها متوقفة على النقل في حق من لم يعاينها ، لأن النقل المتواتر يقتضي العلم الضروري كما تقتضيه المشاهدة ، والعلم بثبوت المعجزات في الجملة ، وأن الله قد أيد أنبياءه بها مما طريقه التواتر ، إما بما ورد في كتاب الله تعالى أن السنة المتواترة من الدلالة على ذلك ، فلزم أن تكون المعجزات حجة ضرورية على صدق الأنبياء ، وأنه يستوي في ذلك من شاهدها ومن لم يشاهدها.

\* \* \*

### ٣- دلالة أحوال النبي وصفاته على نبوته ﷺ .

كما يمكن الاستدلال على النبوة وثبوت الوحي بتأييد الله لأنبيائه بالمعجزات

(١) تهافت الفلاسفة . للغزالي . ص (٢٣٥-٢٣٦) .

(٢) وانظر أيضاً مبحث ( موقف الأشاعرة من قانون الاطراد ) في الفصل الثالث من الباب الثالث .



أو بالنظر في الدلائل العقلية التي يتضمنها الوحي ، فإنه يمكن كذلك الاستدلال على صدق النبي بالنظر في أحواله وصفاته ، وبذا تتم أوجه الدلالة على ثبوت الوحي والرسالة من جهة تأييد ( المرسل ) وهو الله لأنبيائه ، ومن جهة مضمون ( الرسالة ) ، ومن جهة أحوال ( الرسول ) .

وأساس هذه الدلالة أنه يمكن تمييز الصادق من الكاذب بالنظر إلى أحوالهما تمييزاً ضرورياً ، بحيث لا يمكن أن يشتبه من عرف عنه تحري الصدق بمن عرف عنه الوقوع في الكذب . فإذا كان ذلك متحققاً في عموم الصادقين والكاذبين فإنه فيما يتعلق بالأنبياء أولى ، لأن النبوة هي أشرف فضيلة يمكن أن تحصل لبشر فمن المحال أن يختص الله بها من تكون أحواله مناقضة لمقتضاها . وإنما تكون النبوة لمن اختصه الله بما يؤهله لها . وهذا هو معنى قوله تعالى : ﴿ الله أعلم حيث يجعل رسالته ﴾ [الأنعام/ ١٢٤] . والمراد بالآية أن الله لا يجعل الرسالة في كل أحد ، بل هو أعلم بمن يصلح لها ، ومقتضى ذلك أن يتميز عن غيره بالكمالات الفطرية والكسبية .

ومن تأمل أحوال النبي ﷺ قبل البعثة وبعدها علم علماً ضرورياً أنه لا بد أن يكون صادقاً في دعواه النبوة ، ولو لم تعتبر الدلالات الأخرى على نبوته .

وقد كان النبي ﷺ أبعد الناس عن الكذب ، وكان معروفاً بالصادق الأمين ولهذا فإنه لما جمع قريشاً عند الصفا حينما نزل عليه قوله تعالى ﴿ وأنذر عشيرتک الأقربين ﴾ [الشعراء/ ٢١٤] قال لهم : ( أرأيتم لو أحيرتكم أن خيلاً تخرج من سفح هذا الجبل أكتنم مصدقي ؟ قالوا : ما جربنا عليك كذباً ، قال : فإني نذير لكم بين يدي عذاب شديد ... )<sup>(١)</sup> . فاحتج عليهم النبي ﷺ بما يعلمونه من حاله أنه لا يمكن أن يتجنب الكذب على الناس ثم يكذب على الله تعالى .

بل إن مجرد رؤيته تدل على صدقه ولو لم يعلم الإنسان شيئاً من أحواله

(١) أخرجه البخاري . كتاب التفسير (٤٧٧٠) ومسلم . كتاب الإيمان (٢٠٨) . والترمذي .

كتاب التفسير (٣٣٦٠) .

ولهذا شهد عبدالله بن سلام بصدقه بمجرد رؤيته ، وذلك أنه ذهب لينظر إلى النبي ﷺ حين قدم المدينة قال : ( فلما تأملت وجهه واستبته عرفت أن وجهه ليس بوجه كذاب )<sup>(١)</sup> .

ومن أظهر دلائل أحواله على نبوته ﷺ أنه لبث قبل الوحي أربعين سنة لم يؤثر عنه ذكر للنبوة ، ثم فاجأه الوحي بغار حراء ، ومن المحال أن يكون ذلك لو كان مدعياً للنبوة ساعياً في طلبها . ولهذا أمره الله تعالى أن يحتج على قومه بحاله تلك ، وبما عرفوه عنه من الصدق والأمانة فقال تعالى : ﴿ قل لو شاء الله ما تلوته عليكم ولا أدراكم به فقد لبثت فيكم عمراً من قبله أفلا تعقلون ﴾ [يونس / ١٦] .

وقد كان الرسول ﷺ على ما وصفه الله حيث قال : ﴿ ووجدك ضالاً فهدى ﴾ [الضحى / ٧] . قال الإمام الشوكاني : ( الضلال هنا بمعنى الغفلة كما في قوله ﴿ لا يضل ربي ولا ينسى ﴾ [طه / ٥٢] وكما في قوله ﴿ وإن كنت من قبله لمن الغافلين ﴾ [يوسف / ٣] والمعنى أنه وجدك غافلاً عما يراد بك من أمر النبوة )<sup>(٢)</sup> فلم يكن يعلم كيف يعبد ربه ويتقرب إليه حتى هداه الله بالوحي والنبوة ، وإن كان يعلم أن قومه على ضلال ، ولذلك لم يكن يشاركهم فيما هم عليه من الشرك والمنكرات ، فالضلال الذي وصفه الله به في هذه الآية إنما هو مجرد عدم الهداية إلى الحق وليس بضلال غواية ، وهو بمعنى ما جاء في قول الله تعالى : ﴿ ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان ﴾ [الشورى / ٥٢] ولهذا اعتزل قومه إلى غار حراء لشدة كراهته لما هم عليه ، وعدم علمه بطريق الخلاص من ذلك حتى نزل عليه الوحي ، ولم يكن قبل ذلك يرجو أو يظن أن ينزل عليه وحي كما قال تعالى : ﴿ وما كنت ترجو أن يلقى إليك الكتاب إلا

(١) أخرجه الترمذي . كتاب صفة القيامة (٢٤٨٧) . وقال : هذا حديث حسن صحيح .

وأحمد (٤١٥/٥) . وابن ماجه . كتاب الأطعمة (٣٢٥١) .

(٢) فتح القدير . للشوكاني . (٤٥٨/٥) .

رحمة من ربك ﴿ [القصص / ٨٦] . ولو كان قد سعى في طلب الوحي أو اتصل بأهل الكتاب أو نحو ذلك مما لا بد من حصوله من المتنبئين الكذابين لعلمه قومه وأشهره ، وجعلوه حجة لهم على بطلان دعواه .

وقد استدل بهذا الوجه من دلائل النبوة هرقل حين أرسل إليه النبي ﷺ يدعوه إلى الاسلام ، وكان أبو سفيان حينذاك بالشام هو وجماعة من قريش ، ولم يكن أبو سفيان قد أسلم ، فدعاه هرقل وسأله عن بعض أحوال النبي ﷺ وجعل أصحابه عند ظهره ، وأمرهم إذا كذب أن يكذبوه .

قال أبو سفيان : ( ثم كان أول ما سألتني أن قال : كيف نسبه فيكم ؟ قلت : هو فينا ذو نسب . قال : فهل قال هذا القول منكم أحد قط قبله ؟ قلت : لا قال فهل كان من آبائه من ملك ؟ قلت : لا ، قال : فأشراف الناس يتبعونه أم ضعفاؤهم ؟ فقلت : بل ضعفاؤهم . قال : أيزيدون أم ينقصون ؟ قلت : بل يزيدون . قال : فهل يرتد أحد منهم سخطة لدينه بعد أن يدخل فيه ؟ قلت : لا قال : فهل كنتم تتهمونه بالكذب قبل أن يقول ما قال ؟ قلت : لا ، قال : فهل يغدر ؟ قلت : لا ، ونحن منه في مدة لا ندري ما هو فاعل فيها . قال : ولم تمكني كلمة أدخل فيها شيئاً غير هذه الكلمة . قال : فهل قاتلتموه ؟ قلت : نعم ، قال : فكيف كان قتالكم إياه ؟ قلت الحرب بيننا وبينه سجال ، ينال منا وننال منه قال : ماذا يأمركم ؟ قلت : يقول اعبدوا الله وحده ولا تشركوا به شيئاً واتركوا ما يقول آباؤكم ، ويأمرنا بالصلاة والصدق والعفاف والصلة .

فقال للترجمان : قل له : سألتك عن نسبه فذكرت أنه فيكم ذو نسب فكذلك الرسل تبعث في نسب قومها .

وسألتك هل قال أحد منكم هذا القول ؟ فذكرت أن لا ، فقلت لو كان أحد قال هذا القول قبله لقلت رجل يأتسي بقول قيل قبله .

وسألتك هل كان من آبائه من ملك ؟ فذكرت أن لا ، قلت : فلو كان من آبائه من ملك قلت رجل يطلب ملك أبيه .

وسألتك هل كنتم تتهمونه بالكذب قبل أن يقول ما قال ؟ فذكرت أن لا فقد أعرف أنه لم يكن ليذر الكذب على الناس ويكذب على الله .

وسألتك أشراف الناس اتبعوه أم ضعفاؤهم ؟ فذكرت أن ضعفاءهم اتبعوه وهم أتباع الرسل .

وسألتك أيزيدون أم ينقصون ؟ فذكرت أنهم يزيدون ، وكذلك أمر الإيمان حتى يتم .

وسألتك أيرتد أحد سخطة لدينه بعد أن يدخل فيه ؟ فذكرت أن لا ؟ وكذلك الإيمان حين تخالط بشاشته القلوب .

وسألتك هل يغدر ؟ فذكرت أن لا ، وكذلك الرسل لا تغدر .

وسألتك بم يأمركم ؟ فذكرت أنه يأمركم أن تعبدوا الله ولا تشركوا به شيئاً وينهاكم عن عبادة الأوثان ، ويأمركم بالصلاة والصدق والعفاف .

فإن كان ما تقول حقاً فسيملك موضع قدمي هاتين ، وقد كنت أعلم أنه خارج ، لم أكن أظن أنه منكم ، فلو أنني أعلم أنني أخلص إليه لتجشمت لقاءه ولو كنت عنده لغسلت عن قدمه ... (١)

وهذه الأسئلة دليل على فطنة هرقل ورجاحة عقله ، حيث لم يكن يعلم قبل أن يسأل هذه الأسئلة بنبوة النبي ﷺ . بمجرد وصول الكتاب إليه ، فأراد أن يتبين أمره ، وهل هو صادق أم كاذب ، فسأل عما يميز النبي الصادق من المتنبئ الكاذب ، بحيث حصل له بذلك العلم الضروري بنبوة النبي ﷺ ، مع أنه لم يتوقع أن يكون النبي المنتظر من العرب .

واستكمال النظر في أحوال النبي ﷺ وبيان وجه دلالتها على نبوته مما لا يمكن هنا ، وإنما المقصود ذكر بعض ما يتبين به هذا الوجه من الدلالة على النبوة ، وأنه يقتضي العلم في ذلك .

(١) أخرجه البخاري . كتاب بدء الوحي (٧) . ومسلم . كتاب الجهاد (١٧٧٤) .

## الفصل الثالث

ما يختص به الوحي من المعارف

## تهديد :

المعرفة البشرية محدودة بطبيعتها .

ويمكن الكشف عن هذه الحقيقة المهمة بتبين الحد الذي تقف عنده لمعرفة البشرية ، وخاصة في المجالات التي يوجد بين الوحي والمعرفة البشرية اشتراك فيها من حيث الجملة ، وإن كان لكل منهما ما يخصه فيما يتعلق بتفاصيلها .

فالاستدلال العقلي وإن دل على بعض الحقائق الغيبية ، كوجود الله تعالى ولزوم اتصافه بصفات الكمال والدلالة على المعاد ونحو ذلك ، إلا أنه لا يشمل جميع الحقائق الغيبية اللازمة للاعتقاد .

ويدخل في عموم ذلك كثير من أسماء الله وصفاته وتفصيل اليوم الآخر والحساب والجزاء وما يتعلق بمبدأ الخلق ونهايته والكتب والرسل والملائكة والجن وتفصيل أمور كثيرة لا يمكن أن تعلم إلا من طريق الوحي .

وإذا لم يكن العقل طريقاً لمعرفة هذه الحقائق لزم أن تكون مما يختص به الوحي .

ثم إن مما يختص به الوحي بحيث لا يمكن أن يستقل به العقل التشريع للعباد سواء ما يتعلق بتشريع العبادات التي لا يمكن التقرب إلى الله تعالى إلا بها إذ هي توقيفية ، أو ما يتعلق بالتشريع في معاملات الناس ومصالحهم الدنيوية فإنها كذلك متوقفة على الوحي .

ولذلك فقد امتن الله على عباده بالوحي ، لأن الناس بأنفسهم لا يمكن أن يصلوا إلى تلك الحقائق التي يختص بها الوحي ، مع أنها أصول المهمات التي عليها مدار الهداية والسعادة .

وهذا الإجمال يحتاج إلى تفصيل ، وذلك بتقرير حقيقتين :

١/ إختصاص الوحي بالغيب المحض .

٢/ إختصاص الوحي بالتشريع .

## أولاً : إختصاص الوحي بالغيب المحض :

كل ما لا تدركه الحواس فهو غيب .

لكن من الغيب ما يمكن الاستدلال عليه بالعقل وهو الغيب المعقول . ومنه ما لا يمكن العلم به إلا بدلالة الوحي وهو الغيب المحض .

وأساس الفرق بينهما أنه لا بد في الغيب المعقول من واسطة محسوسة ، تكون دليلاً عليه من جهة كونها ظاهرة حادثة ، فهي معلولة لعلة لا بد من وجودها وإن لم ندرکها بحواسنا . فليس العلم بالغيب المعقول مبنياً على استدلال عقلي محض بحيث يمكن أن يدرك بحدس عقلي مباشر ، وإنما يتم إدراكه بناء على رابطة التلازم الضرورية بين الحقيقة الغيبية وآثارها المحسوسة ، وفق مبدأ السببية الذي يقتضي أن هذه الآثار المحسوسة لا بد أن يكون لها سبب متحقق الوجود في الخارج ، وإن لم تدرك حقيقته وكيفيته .

وأما الغيب المحض فلا يمكن الاستدلال عليه بالعقل ، وإنما يتوقف العلم بها على دلالة الوحي<sup>(١)</sup> .

ووجه إختصاص الوحي بالغيب المحض أنه لا يمكن العلم اليقيني به إلا من جهة الوحي ، إذ إن الدلالة على الغيب إذا لم تكن ممكنة بالعقل لم يمكن أن يعلم إلا بطريق الوحي ، لأن العلم اليقيني بالغيب محصور في هذين الطريقتين .

وقد يحصل العلم بالغيب من طرق أخرى لكن لا يبنى عليها يقين ، كالإلهام والرؤية الصالحة ، وهي وإن كانت تدخل في الوحي بمعناه العام إلا أن المقصود هنا الوحي المعصوم الذي لا يكون إلا للأنبياء ، وهو الذي يؤسس عليه العلم اليقيني .

وعلم الغيب هو مما يختص به الله تعالى ، فهو وحده عالم الغيب والشهادة وكل مخلوق فإنما يعلم من ذلك ما علمه الله . وفي ذلك يقول تعالى ﴿ وَعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو ... ﴾ [الأنعام/ ٥٩] وقال تعالى ﴿ قل لا يعلم

(١) انظر في تفصيل ذلك وبيان الفرق بين الغيب المعقول والغيب المحض مبحث ( إمكان الاستدلال

على الغيبات ) من الباب الثالث . الفصل الرابع .

ما في السموات والارض الغيب إلا الله ﴿ [النمل / ٦٥] .

وأخبر تعالى أنه لا يعلم أحد شيئاً من الغيب إلا من جهة إعلام الله له بذلك كما قال تعالى ﴿ عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحداً إلا من ارتضى من رسول فإنه يسلك من بين يديه ومن خلفه رصداً ﴾ [الجن / ٢٦-٢٧] . وقال تعالى لنبيه ﷺ ﴿ قل لا أقول لكم عندي خزائن الله ولا أعلم الغيب ولا أقول إني ملك إن اتبع إلا ما يوحى إلي ﴾ [الأنعام / ٥٠] . وقال تعالى ﴿ قل لا أملك لنفسي نفعا ولا ضراً إلا ما شاء الله ولو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مسني السوء ﴾ [الأعراف / ١٨٨] .

ومن جملة الغيبات المحضة ما يتعلق بكيفية ذات الله وصفاته ، ولذلك ورد النهي عن التفكير في ذلك كما قال النبي ﷺ ( تفكروا في خلق الله ولا تتفكروا في الله فإنكم لن تقدروه قدره )<sup>(١)</sup> .

ولهذا قال تعالى ﴿ فلا تضربوا لله الأمثال ﴾ [النحل / ٧٤] لأن الله ليس له مثل فيقاس عليه كما قال تعالى ﴿ ليس كمثله شيء ﴾ [الشورى / ١١] وهو سبحانه لم يره أحد في هذه الحياة حتى يخبر عنه ، والعلم بحقيقة أي موجود إنما يكون بإدراكه بالحواس أو بقياسه على ما يدرك بالحواس ، فإذا لم نر الله في هذه الدنيا مع تنزهه سبحانه أن يكون له مثل يقاس عليه لم يمكن أن ندرك حقيقة ذاته وصفاته سبحانه ، وإنما نعلم من ذلك ما علمنا الله تعالى ، وإنما نعلم ذلك علم وجود لا علم كيفية وحقيقة .

ومن الغيب المحض الذي لا يعلمه الا الله حقيقة الروح وقد قال تعالى لنبيه ﷺ ﴿ ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا

(١) الحديث حسنه الألباني من رواية أبي نعيم له في الحلية (صحيح الجامع ١/٥٧٢) . وانظر السلسلة الصحيحة (١٧٨٨) . وذكر ابن حجر نحو هذا اللفظ موقوفاً على ابن عباس رضي الله عنه وقال سنده جيد (فتح الباري ١٣/٣٨٢) . وجمع السخاوي الأخبار في ذلك وقال : هذه الأخبار أسانيدها ضعيفة لكن اجتماعها يكسبها قوة . ومعناه صحيح . كشف الخفاء (٣١١/١) .



قليلاً ﴿ [الإسراء/ ٨٥] ولهذا فإن البحث في حقيقة الروح مما لا طائل وراءه .  
ومن الغيب المحض الذي لا يعلمه إلا الله علم الساعة ومتى تكون ، وقد قال  
تعالى لنبيه ﷺ ﴿ يسألونك عن الساعة أيان مرساها • فيم أنت من ذكراها •  
إلى ربك منتهاها ﴾ [النازعات/ ٤٢-٤٤] وقال تعالى ﴿ يسألونك عن الساعة  
أيان مرساها قل إنما علمها عند ربي لا يجليها لوقتها إلا هو ثقلت في  
السموات والأرض لا تأتيكم إلا بغتة . يسألونك كأنك حفي عنها قل إنما  
علمها عند الله ولكن أكثر الناس لا يعلمون ﴾ [الأعراف/ ١٨٧] .  
وقال تعالى ﴿ يسألك الناس عن الساعة قل إنما علمها عند الله وما  
يدريك لعل الساعة تكون قريباً ﴾ [الأحزاب/ ٦٣] . وقال تعالى ﴿ إن الله  
عنده علم الساعة ﴾ [لقمان/ ٣٤] . وقال تعالى ﴿ إليه يرد علم الساعة ﴾  
[فصلت/ ٤٧] .

ولهذا لما سأل جبريل عليه السلام الرسول ﷺ عن الساعة قال ( ما المسؤول  
عنها بأعلم من السائل )<sup>(١)</sup> .

وهكذا فكل ما لا يمكن الاستدلال على وجوده بالعقل فهو غيب محض لا  
يعلمه إلا الله تعالى . وليس المراد هنا استيفاء ما دل عليه الدليل من ذلك وإنما  
المقصود ذكر ما تتضح به القاعدة في هذا الباب .

وقد يخبر الله بشيء من الغيب المحض فيكون معلوماً من جهة دلالة الوحي  
عليه ، فيتوقف التسليم به على التصديق بالوحي . فمن صدق النبي ﷺ لزمه أن  
يصدق بكل ما أخبر به مما ثبت عنه ، ومن لم يصدق النبي ﷺ لم يكن له طريق  
إلى الإيمان بتلك الغيبات .

ويدخل في عموم تلك الغيبات التي يختص بها الوحي صفات الله تعالى التي  
يطلق عليها العلماء الصفات الخبرية ، لأن العلم متوقف على الخبر لعدم إمكان

(١) أخرجه البخاري . كتاب الإيمان (٥٠) . وكتاب التفسير (٤٧٧٧) . ومسلم . كتاب الإيمان  
(١، ٥، ٧) والترمذي . كتاب الإيمان (٢٦١٠) . والنسائي . كتاب الإيمان وشرائعه (٤٩٩٠/  
٤٩٩١) .

الاستدلال العقلي عليها كصفة الاستواء والوجه واليدين ونحو ذلك .

كما يدخل في عموم تلك الغيبات تفاصيل أحوال البعث واليوم الآخر ، وما يتعلق بالملائكة والجن والرسول والكتب السابقة ، وما يكون في آخر الزمان ، وأشراط الساعة ، ومبدأ الخلق ، ونحو ذلك مما لا يمكن العلم به إلا بدلالة الوحي .

وتصديق الرسول ﷺ فيما أخبر به من هذه الغيبات هو مستند التسليم بها إذ أن الإيمان بالنبى ﷺ يقتضى تصديقه واتباعه .

ومعلوم أن تصديق النبى ﷺ لابد أن يستند إلى دلائل صدقه ، ومن هنا نفهم العلاقة الوثيقة بين العقل والنقل ، وأنه لا انفصال لأحدهما عن الآخر . فكما أنه لا يمكن أن يستقل العقل بإثبات عقيدة لم يرد بها دليل نقلي ، بل لابد لكل عقيدة من نص يدل عليها ، إذ هي دين والدين إنما كمل بالوحي . فكذلك لا يمكن أن يرد في النقل ما يكون قبوله مبنياً على التسليم المحض الذي لا يستند إلى الدلالة العقلية .

والدلالة العقلية في هذه الغيبات المحضة تتلخص في أنه إذا ثبت صدق النبى ﷺ فلا بد من التسليم بكل ما أخبر به ، لأنه لا معنى للإيمان بصدقه إلا إذا سلمنا أن كل ما أخبر به لابد أن يكون حقاً لا يتطرق إليه الشك ، وهذا هو معنى قول بعض العلماء في علاقة العقل بالنقل ( يكفيك من العقل أن يعلمك صدق الرسول ومعاني كلامه )<sup>(١)</sup> وقول آخرين ( العقل متول ، ولّى الرسول ثم عزل نفسه )<sup>(٢)</sup> .

والمقصود أن دلالة العقل فيما يتعلق بالغيب المحض محصورة في تبين صدق الرسول والاستدلال على ذلك ، فإذا تبين صدقه بالدلائل القاطعة على ذلك لزم التسليم بكل ما جاء به من الوحي ، لأن التسليم بنبوته يستلزم استحالة أن يكون في خبره ما هو كذب أو باطل ، بحيث لا يعلم الفرق بين ما هو حق وباطل من

(١) (٢) انظر : درء التعارض . لابن تيمية (١/١٣٨) .

الوحي إلا من جهة دلالة العقل عليه ، وحقيقة ذلك القدح في النبوة ، لعدم إمكان الجمع بين تصديق النبي في دعوى النبوة مع الاعتراض على ما جاء به من الوحي ، واعتقاد إمكان أن يرد في الوحي ما يدل العقل على بطلانه .

ومن هنا تنتفي شبهة التعارض بين العقل والنقل إذ هي غير ممكنة أصلاً وإنما يقول بإمكانها من يكون العقل عنده هو الأصل في التسليم بما يخبر به الرسول ﷺ ، كما هو الأصل في التسليم بصدقه ، بحيث يمكن عنده أن يخبر الرسول ﷺ بما يناقض العقل الذي دل على صدق الرسول ﷺ ، فيكون مسلماً بصدقه إجمالاً معترضاً على ما يخبر به تفصيلاً . وهذا هو منهج المتكلمين الذين يشترطون في التسليم بدلالة الكتاب والسنة في هذه الغيبات أن تكون تلك الأخبار ممكنة عقلاً ، لإمكان أن يرد في الكتاب والسنة ما يستحيل عقلاً فيردونه لا لعدم ثبوته ، بل قد يكون نصاً في كتاب الله تعالى ، وإنما لمخالفته لما يظنونه قاطعاً عقلياً<sup>(١)</sup> .

وإذا تقرر إجمالاً عدم إمكان التعارض بين العقل والنقل كان قبول ما يرد به النقل مشروطاً بمجرد ثبوته ، فيلزم قبول كل ما ورد في كتاب الله تعالى وما ثبت عن الرسول ﷺ من الإخبار عن هذه الغيبات دون معارضة .

وهذا لا يعني أن كل ما ورد به النقل يكون مفهوماً من كل وجه ، بل قد يرد فيه ما تحار فيه العقول وتعجز عن تصويره ، لكن لا يمكن أن يرد في النقل ما يحكم العقل باستحالته ، فلا بد هنا من التفريق بين محارات العقول ومحالاتها<sup>(٢)</sup> .

والمؤمن يعلم يقيناً أن كل ما ثبت بالنقل عن النبي ﷺ فلا بد أن يكون حقاً وإن لم يعقله من كل وجه ، لأن هذا هو مقتضى التسليم بصدق النبي ﷺ وعصمته في التبليغ ، ولا يمكن أن يجتمع الإيمان بعصمة النبي ﷺ في التبليغ مع الشك في شيء مما يبلغه عن الله تعالى .

(١) سيأتي تفصيل لهذه القضية وذكر أصولها ولوازمها ومناقشة المتكلمين في فصل ( العلاقة بين العقل والنقل ) من هذا الباب .

(٢) انظر : درء التعارض . لابن تيمية (١٤٧/١) (٣/٢٩٦) .

ولهذه القضية صلة وثيقة بما سيأتي الكلام عنه في العلاقة بين العقل والنقل  
إذ لا بد من بيان الأصول التي بني عليها القول بإمكان التعارض بين العقل والنقل  
وما استلزمه ذلك من تقديم العقل على النقل ، وتأويل النصوص أو تفويضها .

## ثانياً : إختصاص الوحي بالتشريع :

التشريع : وصف عام لجميع ما شرعه الله تعالى لعباده ، ويشمل ما يتعلق بطرق التقرب إلى الله تعالى بالعبادات والشعائر ، وما يتعلق بالشرائع المنظمة للمعاملات بين الناس .

ويقوم إختصاص الوحي بالتشريع على أساسين ضروريين. يتعلق الأول منهما بتوحيد الله تعالى وما يقتضيه من إفراد الله بالتشريع، وأنه حق خالص له ليس لأحد غيره أن يشاركه فيه . وأما الأساس الثاني فيرتبط بطبيعة النفس البشرية وتكوينها المعرفي المحدود ، وما يقتضيه ذلك من عدم إمكان استقلال الإنسان بالتشريع لنفسه .

فأما ما يتعلق بالأساس الأول وهو إختصاص الله بالتشريع فإن ذلك هو مقتضى ربوبيته تعالى . لأن التشريع هو الإلزام والأمر ممن يملك حق الأمر والله تعالى هو المتفرد بالخلق والملك والتدبير ، فلزم أن يكون له الأمر الشرعي كما كان له الأمر الكوني .

والأمر إذا اطلق في كتاب الله شمل الأمر الكوني والأمر الشرعي ، كما في قوله تعالى ﴿ **ألا له الخلق والأمر** ﴾ [الأعراف/ ٥٤] وقد يرد بالمعنى الكوني خاصة كما في قوله تعالى: ﴿ **إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون** ﴾ [يس/ ٨٢] كما قد يرد بالمعنى الشرعي خاصة كما في قوله تعالى : ﴿ **وجعلنا منهم أئمة يهدون بأمرنا ...** ﴾ [السجدة/ ٢٤] .

ولا يتحقق الإيمان إلا بالتسليم له في أمره الكوني والشرعي معاً ، وقد أخبر الله تعالى عن المشركين أنهم كانوا يؤمنون بأمر الله الكوني ، لكنه لم يقبل منهم ذلك لعدم تسليمهم بالأمر الشرعي . وهذا هو معنى قوله تعالى ﴿ **وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون** ﴾ [يوسف/ ١٠٦] .

قال ابن عباس رضي الله عنه : ( من إيمانهم أنهم إذا قيل لهم : من خلق السموات ومن خلق الأرض ومن خلق الجبال قالوا: الله ، وهم مشركون به )<sup>(١)</sup> .

(١) تفسير ابن كثير (٢/ ٤٩٥) .

ومما ورد في النص على اختصاص الله تعالى بالحكم الكوني والشرعي ، وما يقتضيه من وجوب إفراده تعالى بالتشريع قوله تعالى : ﴿ إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ يَحْكُمُ الْخَالِقِينَ ﴾ [الأنعام/ ٥٧] وقوله تعالى : ﴿ إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ﴾ [يوسف/ ٤٠] . وقوله تعالى : ﴿ أَفَغَيْرَ اللَّهِ أَبْتَغِي حِكْمًا وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلًا ﴾ [الأنعام/ ١١٤] . وقوله تعالى : ﴿ وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ ﴾ [الشورى/ ١٠] . وقوله تعالى : ﴿ وَلَا يَشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا ﴾ [الكهف/ ٢٦] وقوله تعالى : ﴿ وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴾ [القصص/ ٨٨] . والآيات في هذا المعنى كثيرة . ولهذا وصف الرسول ﷺ الله بأنه الحكم فقال ( إن الله هو الحكم وإليه الحكم )<sup>(١)</sup> .

ولأجل ما سبق كان التحاكم إلى شرع الله شرطاً في تحقيق الإيمان . كما أن التحاكم إلى غير الشريعة كفر وخروج من الملة .

يقول الله تعالى ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيَسْلَمُوا تَسْلِيمًا ﴾ [النساء/ ٦٥] . وقال تعالى : ﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَىٰ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ﴾ [الأحزاب/ ٣٦] .

ومما ورد في النص على أن التحاكم إلى غير الشريعة كفر قوله تعالى : ﴿ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ ﴾ [المائدة/ ٤٤] وقوله تعالى : ﴿ أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنَ بِهِ اللَّهُ ﴾ [الشورى/ ٢١] وقوله تعالى ﴿ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ يَدْرَأُهَا اللَّهُ فِي النَّارِ لَوْلَا ذَلِكَ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَالْأَنْعَامُ وَالنَّاسُ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ ﴾ [الأنعام/ ١٢١] وقوله تعالى : ﴿ اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ

(١) أخرجه أبو داود . كتاب الأدب . (٤٩٥٥) والنسائي . كتاب آداب القضاء (٥٣٨٧) وصححه الألباني في إرواء الغليل . (٢٦١٥) .

ابن مريم وما أمروا إلا ليعبدوا إلهاً واحداً لا إله إلا هو سبحانه عما يشركون ﴿التوبة/ ٣١﴾ .

وقد فسر النبي ﷺ هذه الآية لعدي ابن حاتم رضي الله عنه فقال : ( أما إنهم لم يكونوا يعبدونهم ، ولكنهم كانوا إذا أحلوا لهم شيئاً استحلوه ، وإذا حرموا عليهم شيئاً حرموه )<sup>(١)</sup> . وفي رواية : ( إنهم حرموا عليهم الحلال وأحلوا لهم الحرام فاتبعوهم ، فذلك عبادتهم إياهم )<sup>(٢)</sup> .

والحاصل من كل ما سبق أن التشريع حق خالص لله تعالى ، وأن التحاكم إلى الشريعة شرط لتحقيق الإيمان ، وأن التشريع من دون الله كفر ، وأن الرضى بذلك نقض للإيمان ، فلزم من كل ذلك وجوب إفراد الله تعالى بالحكم والتشريع ، مما يقتضي أن يكون التشريع مما يختص به الوحي من الكتاب والسنة . وليس المقام هنا لبسط هذه القضايا ، وإنما المراد بيان هذه الحقيقة الضرورية ومنزلتها من توحيد الله تعالى .

\* \* \*

وأما الأساس الثاني من الأسس التي يقوم عليها اختصاص الوحي بالتشريع فهو أن البشر لا يمكنهم أن يدركوا ما تختص به الشرائع من الدلالة على طرق التعبد لله تعالى ، كما لا يمكنهم أن يستقلوا بالتشريع لأنفسهم فيما يتعلق بأمور المعاملات .

فأما ما يتعلق بالتشريع في العبادات واختصاص الوحي به فأمره ظاهر ، لأن العبادة هي حق الله على عباده ، والله لا يعبد إلا بما يحب ويرضى ، وما يحبه الله ويرضاه إنما يعرف بالشرع . ولهذا كان التعبد بما لم يأذن به الله بدعة ضلالة ، لأن حقيقة البدعة أنها ( الدين الذي لم يأمر الله به ورسوله ، فمن دان ديناً لم يأمر الله ورسوله به فهو مبتدع بذلك ، وهذا معنى قوله تعالى :

(١) أخرجه الترمذي . كتاب تفسير القرآن (٣٠٩٥) . وحسنه الألباني في غاية المرام . ص (٦) .

(٢) انظر : الدر المنثور للسيوطي (٢/٢٣٠) .

﴿ أم لهم شركاء شرعوا لهم من الدين ما لم يأذن به الله ﴾ [الشورى / ٢١] .<sup>(١)</sup>  
 وأما ما يتعلق بالعقود والمعاملات فإن الأصل فيها الإباحة ، بخلاف العبادات  
 فكما لا يصح لأحد أن يتقرب إلى الله إلا بما دل عليه الشرع فكذلك هنا لا يصح  
 لأحد أن يحرم شيئاً من أمور المعاملات إلا بدليل شرعي .

وفي التفريق بينهما يقول الإمام ابن القيم : ( الفرق بينهما أن الله سبحانه لا  
 يعبد إلا بما شرعه على السنة رسله ، فإن العبادة حقه على عباده ، وحقه الذي  
 أحقه هو ورضي به وشرعه . وأما العقود والشروط والمعاملات فهي عفو حتى  
 يجرمها . ولهذا نعى الله سبحانه وتعالى على المشركين مخالفة هذين الأصلين  
 وهو تحريم ما لم يجرمه ، والتقرب إليه بما لم يشرعه )<sup>(٢)</sup> .

ومن تأمل التشريع في أمر المعاملات وجد أن الشرع لم يأت بمخالفة ما كان  
 عليه الناس من كل وجه وفي كل شيء ، بل أبقاهم على كثير مما كانوا عليه  
 وحرّم عليهم ما فيه المفسدة من ذلك ، فحرم الربا الذي كانوا يتعاملون به وأحل  
 لهم البيع وأبقاهم عليه ، وحرّم الزنا وأبطل بعض أنواع النكاح التي كانوا عليها  
 وأحل لهم من النكاح ما تتحقق به المصلحة المقصودة به وأبقاهم عليه، وهكذا في  
 المآكل والمشرب والملابس وجميع ما يتعلق بالعقود والعادات وسائر المعاملات .  
 ولا يلزم من كون الأصل في المعاملات وما جرى مجراها الإباحة أن الناس  
 يمكنهم أن يستقلوا بإدراك أحكامها ، وما تتضمنه من مصالح أو مفسدات ، بل هم  
 في أشد الضرورة إلى الشريعة في ذلك .

كما لا يلزم من احتياج الناس إلى الشريعة وكونهم في أشد الضرورة إليها ألا  
 يدرك الناس الفرق بين المصالح والمفاسد في الجملة ، بل هما أصلان ثابتان  
 لاتعارض بينهما ، ولا يلزم من إثبات أحدهما نفي الآخر ، فالشريعة إنما جاءت  
 بموافقة الفطرة وتكميلها ، لكن لا كفاية بالفطرة عن الشريعة بحال .

(١) الاستقامة . لابن تيمية (٥/١) .

(٢) إعلام الموقعين . لابن القيم (٣٤٤/١) .



ومرد ذلك إلى أن دلالة الفطرة إجمالية ودلالة الوحي تفصيلية ، كما أن الفطرة قد تنحرف فلا يمكن التمييز بين المصلحة والمفسدة والحسن والقبیح من الأفعال . كما أن الفعل قد يكون حسناً ومصلحة في وقت دون وقت نظراً لاختلاف الأحوال ، والعقل قد لا يدرك ذلك في كل حال ، كما أن الفعل المعين قد يكون مصلحة في حق شخص دون آخر ، فلا يمكن التمييز في ذلك في كل حال ، والشرائع إنما جاءت بالتفصيل وتقرير المصالح والنهي عن المفسد بما يطابق الفطرة لا بما يناقضها ، فلزم من كل ذلك أن يكون الناس في أشد الضرورة إلى الوحي مع كونهم مخلوقين على الفطرة<sup>(١)</sup> .

\* \* \*

ويستند الحكم باستحالة أن يستقل الناس بالتشريع والتقنين لأنفسهم إلى أساسين هما مقتضى الضرورة النفسية والواقعية ، ويتعلق أحدهما بجهل الإنسان عن إدراك ما يقتضيه التشريع والتقنين العام من الأحكام المطلقة ، كما يتعلق الآخر بغلبة الهوى على أحكام الناس وتشريعاتهم .

فأما ما يتعلق بجهل الناس عن إدراك الأحكام المطلقة التي يقوم عليها التشريع فهو مقتضى عجز الإنسان عن تصور الغايات والحكم التي يستند إليها التشريع بحيث يشمل ذلك جميع الأزمنة والأمكنة والأحوال المختلفة التي تعرض للبشر ويشهد لذلك واقع التقنين البشري ، حيث لم يمكن أن يضع البشر قانوناً يحقق هذه الغاية .

وقد اعترف القانونيون بهذه الحقيقة ، وأن الإنسان لا يستطيع أن يكشف قوانين حياته بنفسه ، وأن الطريق الوحيد لذلك هو الوحي .

يقول الأستاذ وحيد الدين خان : ( لقد وصفوا في القرن العشرين دراسة القانون الإنساني بأنها الهندسة الاجتماعية ، أي أن خبراء القانون سيتمكنون من وضع قوانين ثابتة للإنسان كالتي يضعها المهندس لآلاته ، ولكن خبراء القانون قد أخفقوا في

(١) سيأتي تفصيل لهذه المسألة في فصل ( فطرية التحسين والتقييح ) من الباب الثاني .

التوصل إلى معيار ما متفق عليه للقانون البشري ، وقد وصل بنا الأمر في النصف الآخر لقرننا هذا أن طالعنا كتب تحمل عنوانا مثل « القانون يبحث عن نفسه » . إن علم القانون يعترف الآن بعد بحث طويل أنه ليس بإمكان الإنسان البحث عن قانون الحياة ، إن حدودنا البيولوجية والعقلية تقف في طريقنا بطريقة قطعية وقد اعترف عالم القانون المعروف ( جورج هوايت كروس باتون ) أن السبيل الوحيد للوصول إلى معايير متفق عليها للقانون هو الاعتراف بالوحي السماوي قانونا (١) .

ويضيف الأستاذ وحيد الدين خان ( حين ندرس تجارب القانون الوضعي نصل إلى أن الانسان غير قادر على اكتشاف قانونه أو وضعه بنفسه ، وسأسوق هنا بعض الأمثلة المقارنه .. ) (٢) .

ويمكن تلخيص ما ذكره من الأمثلة في ذلك فيما يلي :

١/ إن الشريعة تحرم الربا بينما تحله القوانين الوضعية بدعوى أنه لا فرق بين البيع والربا إذ كلاهما تجارة . وهي نفس الدعوى التي ذكرها الله عن المشركين في قوله ﴿ ذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل الربا ﴾ [البقرة/٢٧٥] .

بينما يشهد الواقع أن النظام الربوي قد أدى إلى سيطرة طائفة معينة من الناس على الأموال على حساب الآخرين حتى أدى الوضع إلى أن كثيراً من الدول أصبحت مدينة بمالا تحتمله ميزانياتها بسبب تراكم الديون الربوية .

٢/ تعتمد العقوبة في القوانين الوضعية على اعتبار الجريمة ظاهرة مرضية ، وأنها عمل اضطراري نتيجة ظروف معينة، وأن علاجها لا يكون إلا بمعالجة المجرم لا معاقبته . بينما تعتبر العقوبة في الشريعة جزاء على فعل اختياري ، وأنه لا بد من إنزال العقوبة بالمجرم ليرتدع غيره .

(١) وجوب تطبيق الشريعة الإسلامية . وحيد الدين خان . ضمن البحوث المقدمة لمؤتمر الفقه الإسلامي والذي عقد بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية تحت عنوان ( وجوب تطبيق الشريعة الإسلامية والشبهات التي تثار حول تطبيقها ) ص (٣٠٥) .

(٢) المرجع السابق . ص (٣٠٧) .

وكانت النتيجة أن فشت الجريمة في المجتمعات التي تحكم بتلك القوانين الوضعية ، حتى اضطرت بعضها إلى إعادة العقوبة بالجزاء بعد انتشار الجرائم وفشل تلك القوانين عن الحد منها .

٣/ العلاقة بين الرجل والمرأة في الشريعة علاقة تكامل ، بحيث لا يمكن أن يحل أحدهما مكان الآخر . بينما تقوم القوانين الوضعية على التسوية المطلقة بين الرجل والمرأة في كل شيء .

لكن تلك النظرية أعلنت فشلها ، وبدأت الدراسات حول وظيفة كل من الرجل والمرأة تظهر في الغرب بإلحاح ، مما يؤكد أنه لا بد لتحقيق العلاقة الطبيعية في هذه المسألة من تحديد ما يخص كلاً من الرجل والمرأة ، على أساس التكامل وليس المساواة المطلقة<sup>(١)</sup> .

ولو تتبعنا جميع مظاهر الفساد الحاصل اليوم في المجتمعات التي تحكم بالقوانين الوضعية لوجدنا أن من أهم أسباب ذلك فساد تلك القوانين وعدم وفائها بمصالح الناس ، وإن كان واضعوها حريصين على أن تحقق الوفاء بمصالح الناس ، لكن الجهل بطبيعة النفس الإنسانية وما يلزم لإصلاحها يبقى عائقاً لا يمكن تجنبه إلا بالرجوع إلى الوحي المعصوم .



وأما الأساس الثاني لاستحالة أن يستقل الناس بالتشريع لأنفسهم فهو غلبة الهوى عليهم ، بحيث لا يمكن أن يكون التشريع البشري محققاً للعدالة . والواقع يشهد أن الناس إذا شرعوا فإنما يشرعون لمصالحهم لا للحق والعدل . ولذلك فإن هيئة الأمم المتحدة مع أن من المفترض أن تفصل في النزاعات الدولية إلا أنها لم تقرر إلى الآن تعريفاً محددًا للعدوان ، وسبب ذلك أن كل طرف يحاول تفسير الموضوع بما يتفق مع رؤيته الخاصة أي بما يوافق هواه<sup>(٢)</sup> . ولهذا كان

(١) انظر للتوسع في ذلك وذكر بعض الأمثلة . المرجع السابق ص (٣٠٧-٣١١) .

(٢) انظر : إقرأ وربك الأكرم . جودت سعيد . ص (١٦٠) .

للقوى التي لها النفوذ في العالم ما يسمونه ( حق الفيتو ) . وهو حق الاعتراض على أي قرار يعارض مصالح أي قوة من تلك القوى ، دون نظر إلى حقوق غيرهم .

والطغيان واتباع الهوى هو الأصل في الإنسان ما لم تمنعه التقوى ، كما قال تعالى : ﴿ كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَّاظِرٌ ﴾ [العلق/ ٦-٧] . ولهذا قال الله بعد ذلك ﴿ إِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الرُّجْعَىٰ ﴾ [العلق/ ٨] فالإيمان بالحساب والجزاء هو الذي يكف الناس عن الطغيان ، وإلا فإن حب الإنسان لنفسه يعميه ويُصمه عن الحق والعدل . ولهذا قابل الله بين العدل واتباع الهوى فقال ﴿ فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَنْ تَعْدِلُوا ﴾ [النساء/ ١٣٥] .

وقد نهى الله أصفياء خلقه عن اتباع الهوى مع أنهم أبعد الناس عن ذلك فقال تعالى لنبيه محمد ﷺ ﴿ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ .. ﴾ [المائدة/ ٤٨] وقال تعالى لنبيه داود عليه السلام : ﴿ يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ ... ﴾ [ص/ ٢٦] .

وهكذا فليس إلا أحد أمرين إما اتباع ما شرع الله فيتحقق العدل . وإما التشريع من دون الله والتحاكم إلى غير ما أنزل الله فيكون الظلم ولا بد .

وقد حاول (كانت)<sup>(١)</sup> - الذي يعتبره الغرب أكبر فلاسفته - أن يجد حلاً لهذه المشكلة بحيث يتحقق العدل بين الناس ، لكن بشرط أن يكون الناس هم الذين يشرعون لأنفسهم .

(١) كانت (١٧٢٤-١٨٠٤م) فيلسوف ألماني ، أسس المذهب النقدي في الفلسفة الحديثة ، حاول التوفيق بين الاتجاه العقلي والحسي في الفلسفة ، حيث أثبت الأحكام العقلية الكلية الضرورية لكنه قيدها بالمدرجات الحسية . أهم كتبه « نقد العقل الخالص » . وانظر : إمانويل كانت . عبدالرحمن بدوي . وموسوعة الفلسفة . عبدالرحمن بدوي . (٢/٢٦٩-٢٩٥) . وتاريخ الفلسفة الحديثة . يوسف كرم . ص(٢٠٨-٢٦٠) .

وقد أكد أن ( المشكلة الكبرى للنوع الإنساني ... هي الوصول إلى تكوين مجتمع مدني يحكمه قانون )<sup>(١)</sup> بحيث ( يكون ثمة مجتمع ترتبط فيه الحرية في نطاق القوانين الخارجية إلى أعلى درجة ممكنة بقوة لا تقهر . أعني دستوراً كاملاً عادلاً للمواطنين )<sup>(٢)</sup> .

لكن كانت يبين أن هذا الإشكال لا يمكن حله بالجهد البشري وحده ، ثم يقف بعد ذلك حائراً لا يجد مخرجاً ، إذ لا بد عنده من التشريع ، لكن لا بد أن يكون التشريع من البشر أنفسهم . وهذا يتناقض عنده مع شرط العدالة التامة الواجب تحقيقها في التشريع . وهذا هو مصدر حيرته .

ويشرح كانت موقفه في ذلك حيث يقول : ( الصعوبة التي تضعها أمام الأنظار فكرة هذا الواجب نفسها هي هذه : الإنسان حيوان يحتاج إلى سيد طالما كان يحيا بين بني نوعه . ذلك أنه من غير شك سيء استخدام حرته فيما يتصل بأقرانه ، وإذا صح أنه يريد - بوصفه كائناً عاقلاً - قانوناً يضع لحرته قيوداً وحدوداً ، فإن ميوله الحيوانية الأنانية تقتاده إلى حيث يجب ألا يذهب ، ولذا كان لا بد له من سيد يكسر من غلواء إرادته الأنانية ، ويجوجه إلى إطاعة إرادة يعترف بها الجميع وهم أحرار .

لكن أنى له بهذا السيد ؟ إنه لا يمكن أن يكون إلا من بين بني الإنسان . لكن هذا بدوره هو الآخر حيوان ، وبالتالي في حاجة إلى سيد ، فليكن هذا السيد إذاً من يكون . لكن لا سبيل إلى معرفة كيف يستطيع الإنسان أن يظفر بسيد أعلى للعدالة العامة يكون هو أيضاً عادلاً ، ويمكن أن يبحث عنه في شخص واحد أو في عدة أشخاص مختارين من جماعة . ذلك أن كلاً من هؤلاء سيسيء دائماً استخدام حرته إذا لم يكن ثمة أحد فوقه يحمله على الخضوع للقوانين .

(١) (٢) التاريخ العام . كانت . ترجمة د. عبدالرحمن بدوي . ضمن كتابه ( النقد التاريخي )

لكن السيد الأعلى يجب أن يكون عادلاً لوجه العدالة نفسها ، وأن يكون مع هذا إنساناً. ولذا فإن هذه المسألة أعقد المسائل كلها ، ماذا أقول ! بل إن حلها على الوجه الكامل مستحيل. فمن هذا الخشب المعوج الذي من مثله صنع الإنسان لا يمكن أن نصنع شيئاً مستقيماً ، فمتى يستقيم الظل والعود أعوج !<sup>(١)</sup>.

إن (كانت) في تحليله لهذه القضية قد أصاب في تحديد المشكلة ، وبين ضرورة أن يحكم الناس دستور عادل . لكنه أخطأ في حل تلك المشكلة حين التزم بأن يكون ذلك الدستور العادل من وضع البشر . مع أنه أكد أنه لا يمكن أن يضع البشر دستوراً يكون عادلاً .

إن مشكله أصحاب الفكر المادي أنهم مع علمهم بقصور الجهد البشري عن بلوغ الحقيقة التي تطمئن إليها نفوسهم فيما يتعلق بالقوانين التي يضعونها لا يسلمون مع ذلك بضرورة الاعتماد على التشريع الإلهي في ذلك .

وإن من أهم الأسباب التي جعلتهم ينفرون من الوحي وما يتصل به ما يجدونه في كتبهم المحرفة من التناقضات ، وما يتنافى مع صريح الفطرة والعقل فلا يمكن أن يجعلوا الوحي مستندهم في التشريع مع كل ذلك .

ثم إن أهل الكتاب ليست عندهم شرائع مفصلة في كثير من المسائل ، فلا يمكن أن يستغنوا عن التشريع من كل وجه ، كما هو الحال في الشريعة الإسلامية التي أتم الله بها النعمة على عباده .

ويكفي هنا ما انتهى إليه (كانت) من القول بعدم إمكان أن يشرع البشر لأنفسهم . لكنه يلزم من ذلك ضرورة أن يكون التشريع مستنداً إلى الوحي المعصوم . وهذا مع ما تقدم تقريره من اختصاص الوحي بالتشريع من جهة صلة أفراد الله بالتشريع بالتوحيد ، ومن جهة أن التشريع غير مقدور للبشر ولا يمكن منهم لعجزهم وجهلهم عن إدراك المصالح والمفاسد على التفصيل .

(١) المرجع السابق . ص (٢٨٨) .

الفصل الرابع

العلاقة بين العقل والنقل

## العلاقة بين العقل والنقل

أساس منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد عند أهل السنة هو اشتراط أن يكون الاستدلال شرعياً في دلائله كما يكون شرعياً في مسائله ، وأنه كما لا يمكن وجود مسألة اعتقادية ليس لها دليل شرعي ، فكذلك لا يمكن وجود مسألة اعتقادية لا تكون نصوص الكتاب والسنة كافية في الدلالة عليها .

والمسائل الاعتقادية إما أن تكون خبرية ، بحيث لا يمكن الاستدلال عليها إلا من جهة ورود النص بها ، وإما أن يكون الاستدلال عليها ممكناً بالعقل ، لكن لابد مع ذلك من ورود النص عليها ، واشتماله على الدلالة العقلية .

ومستند التسليم بالمسائل الخبرية هو اليقين بأن ما أخبر به النبي ﷺ مما أوحاه الله إليه لا بد أن يكون حقاً ، للدلائل القاطعة على نبوته ، وأنه معصوم فيما يبلغه عن الله تعالى عن أن يقول ما هو باطل .

وكذلك المسائل الاعتقادية التي يمكن أن يستدل عليها بالعقل ، فإن التسليم بها مع كونه هو مقتضى تصديق النبي ﷺ كالمسائل الخبرية ، إلا أن نصوص الكتاب والسنة لا بد أن تتضمن الدلالة العقلية عليها ، إذ ليست تلك النصوص أخباراً محضة بل هي أدلة نقلية عقلية<sup>(١)</sup> .

وينبغي على هذا الأصل وجوب التسليم بكل ما ثبت بالكتاب والسنة واعتقاد عدم امكان التعارض بين النقل الصحيح والعقل الصحيح ، وبيان ما تضمنته الأدلة النقلية من الحجج العقلية ، واعتقاد كفايتها في الدلالة على مسائلها . وجماع منهج أهل السنة في هذا الباب أنهم لا يرون أمراً يجب اعتقاده والإيمان به لم ترد به النصوص ، كما أنهم لا يردون النصوص الثابتة بدعوى التعارض بين العقل والنقل ، بل لا يسلمون بإمكان التعارض أصلاً .

يقول الإمام ابن عبد البر : ( ليس في الاعتقاد كله من صفات الله وأسمائه إلا ما جاء منصوصاً من كتاب الله ، أو صح عن رسول الله ﷺ ، أو أجمعت عليه

(١) انظر في تفصيل ذلك مجموع فتاوى ابن تيمية (٢٢٨/١٩-٢٣٤) (١٣/١٣٥-١٤١) .



الأمة ، وما جاء من أخبار الآحاد في ذلك كله أو نحوه يسلم له ولا يناظر فيه (١) .  
ويقول الإمام الزهري : ( من الله الرسالة ومن الرسول البلاغ ، وعلينا  
التسليم ) (٢) .

ويقول الإمام أحمد : ( السنة عندنا آثار رسول الله ﷺ ، وليس في السنة  
قياس ولا تضرب لها الأمثال ، ولا تدرك بالعقول ولا الأهواء ، إنما هي الاتباع  
وترك الهوى ) (٣) .

ويقول ابن سيرين : ( كانوا يرون أنهم على الطريق ما كانوا على الأثر ) (٤) .  
وبهذا تنتفي شبهة التعارض بين العقل والنقل من أساسها ، لأنها إنما تقوم  
- عند من يقول بها - على أساس تحكيم العقل في المسائل الخيرية ، بدعوى أن  
النص قد يرد بما يناقض العقل ، وأما المسائل التي يمكن الاستدلال عليها بالعقل  
فلا يلتفتون للدلالة العقلية للنصوص الشرعية الدالة عليها ، بل يرونها أخباراً  
محضة ، فيقيمون استدلالاتهم على العقل المحض ، ثم يحصل التناقض بين  
استدلالاتهم التي يضمنونها قواطع عقلية وبين دالة تلك النصوص ، فيقدمون ما  
يسمونه الدلالة العقلية ، ويتأولون تلك النصوص بما يوافق استدلالاتهم .

وإذا كان منهج أهل السنة في مصدر التلقي يقوم على أساس أن النصوص  
الشرعية هي الأصل في الاستدلال على مسائل الاعتقاد ، وأنه لا يمكن أن  
تعارض دلالتها مع الدلائل العقلية ، فإن منهج المتكلمين على اختلاف طوائفهم  
يقوم على نقيض ذلك ، حيث يعتبرون الدلالة العقلية المحضة هي الأصل في  
الاستدلال ، ثم ينظرون بعد ذلك في دالة النصوص ، فإن وافقت ما تقرر لديهم  
مما يسمونه العقلية أخذوا بها ، لا لثبوتها وإنما لأجل موافقتها لأصولهم العقلية .

(١) جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر (١١٧/٢-١١٨) .

(٢) فتح الباري (٥٠٤/١٣) .

(٣) شرح أصول اعتقاد أهل السنة . اللالكائي (١٥٦/١-١٥٧) .

(٤) المرجع السابق (٨٧/١) .

وأما إذا خالفت تلك الأصول التي قرروها قبل النظر في دلالة النصوص فلا بد - عندهم - من تأويل النصوص لتوافق أصولهم العقلية ، هذا إذا أمكن التأويل وأما إذا لم يمكن فعندهم أنه لا بد من تفويضها ، ومعنى ذلك إبطال معناها الظاهر المخالف لأصولهم العقلية ، واعتبارها من المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله تعالى .

ويلخص الرازي منهجهم في ذلك بقانون كلي يبين فيه الموقف من هذه القضية فيقول : ( البراهين العقلية إذا صارت معارضة بالظواهر النقلية فكيف يكون الحال فيها ؟ .

إعلم أن الدلائل القطعية العقلية إذا قامت على ثبوت شيء ثم وجدنا أدلة نقلية يشعر ظاهرها بخلاف ذلك فهناك لا يخلو الحال من أحد أمور أربعة :

- إما أن يصدق مقتضى العقل والنقل ، فيلزم تصديق النقيضين وهو محال .
- وإما أن نبطلهما ، فيلزم تكذيب النقيضين ، وهو محال .
- وإما أن تكذب الظواهر النقلية وتصدق الظواهر العقلية .
- وإما أن تصدق الظواهر النقلية وتكذب الظواهر العقلية . وذلك باطل لأنه لا يمكننا أن نعرف صحة الظواهر النقلية إلا إذا عرفنا بالدلائل العقلية إثبات الصانع وصفاته ، وكيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول ﷺ ، وظهور المعجزات على يد محمد ﷺ .

ولو صار القدح في الدلائل العقلية القطعية ، صار العقل متهماً غير مقبول القول، ولو كان كذلك لخرج عن أن يكون مقبول القول في هذه الأصول ، وإذا لم تثبت هذه الأصول خرجت الدلائل النقلية عن كونها مفيدة . فثبت أن القدح في العقل لتصحيح النقل يفضي إلى القدح في العقل والنقل معاً . وأنه باطل .

ولما بطلت الأقسام الأربعة لم يبق إلا أن يقطع بمقتضى الدلائل العقلية القاطعة بأن هذه الدلائل النقلية إما أن يقال إنها غير صحيحة ، أو يقال إنها صحيحة إلا أن المراد منها غير ظواهرها .

ثم إن جوزنا التأويل اشتغلنا على سبيل التبرع بذكر تلك التأويلات على التفصيل ، وإن لم نجوز التأويل فوضنا العلم بها الى الله تعالى .

فهذا هو القانون الكلي المرجوع إليه في جميع التشابهات (١).

ويقوم هذا القانون الكلي الذي هو ملخص منهج المتكلمين في العلاقة بين العقل والنقل على ثلاثة أصول اتفقوا عليها وهي :

١/ إمكان التعارض بين العقل والنقل .

٢/ تقديم العقل على النقل عند التعارض .

٣/ تأويل النقل بما يوافق العقل عند التعارض إن أمكن ، وإن لم يمكن التأويل لزم التفويض حتى تسلم دلالة العقل من المعارضة .

وهذه الأصول الثلاثة متلازمة ، وأساسها ما ظنوه من إمكان التعارض بين العقل والنقل ، لما رأوه من التباين بين ما أصلوه باستدلالاتهم التي يدعون أنها استدلالات عقلية وبين نصوص الكتاب والسنة ، فكان لابد عند وقوع التعارض من النظر في الترجيح بين النصوص الشرعية وما انتهوا إليه من تلك الأصول فانتهوا إلى لزوم تقديم أصولهم على النصوص الشرعية ، ثم إنه لابد مع ذلك من تأويل النصوص أو تفويضها لتتفي المعارضة بين أصولهم البدعية والنصوص الشرعية .

والأمر هنا يحتاج إلى دراسة هذه الأصول الثلاثة وبيان مستندهم في كل منها ومناقشة ذلك على التفصيل .

\* \* \*

**فأما الأصل الأول وهو قولهم بإمكان التعارض بين العقل والنقل فإنما بنوه على اعتقادهم بأن ما أحدثوه من الدلائل والمسائل في أصول الدين أمور قطعية كاستدلالهم على وجود الله بدليل الحدوث . وما التزموه نتيجة لذلك من نفي الصفات أو بعضها بزعم أن إثباتها يستلزم تشبيه الخالق بالمخلوق لأنها - كما**

(١) أساس التقديس . للرازي (٢٢٠-٢٢١) . وانظر نحو هذا القانون عند كل من الجويني في الإرشاد ص(٣٠١-٣٠٢) . والغزالي في فيصل التفرقة ص(١٥٤-١٥٩) . والمستصفي (٢/١٣٧-١٣٨) . والعواصم من القواصم لابن العربي ضمن : آراء أبي بكر بن العربي لعمار الطالبي (١/١٥٣) . وأصول الإسلام لمحمد عبده . ضمن الإسلام دين العلم والمدنية . ص(١١٨) .

يقولون - إذا كانت حادثة أو مستلزمة للتركيب - حسب اصطلاحهم - لزم أن يكون الله حادثاً . وهذا باب واسع لا يمكن تفصيله هنا .

وأصل ذلك أنهم قسموا مسائل الاعتقاد إلى ما يكون دليلاً عقلياً بحيث لا يمكن الاستدلال عليه بالنقل ، وإلى ما يكون دليلاً نقلياً لكن لا يقبل إلا بشرط إمكانه عقلاً ، وإلى ما يمكن الاستدلال عليه بالعقل والنقل معاً . وفرقوا تبعاً لذلك في مسائل الاعتقاد بين العقلية والسمعية حسب تعبيرهم .

وفي بيان استقلال العقل بالدلالة على أصول الاعتقاد يقول القاضي عبد الجبار تحت عنوان : بيان ما يجوز أن يدل عليه الخطاب وسائر الأدلة السمعية : ( ليس بصحيح الاحتجاج بذلك في إثبات التوحيد والعدل ، وإنما نوره لبين خروج المخالفين عن التمسك بالقرآن مع زعمهم أنهم أشد تمسكاً به ، ونبين أن القرآن كالعقل في أنه يدل على ما نقوله ، وإن كان دلالة على طريق التأكيد )<sup>(١)</sup> .

ويقول الجويني في بيان ما يستقل به العقل والنقل في الدلالة وما يشتركان فيه : ( أصول الاعتقاد تنقسم إلى ما يدرك عقلاً ، ولا يسوغ تقدير إدراكه سمعاً وإلى ما يدرك سمعاً ولا يتعذر إدراكه عقلاً ، وإلى ما يجوز إدراكه سمعاً وعقلاً .

فأما مالا يدرك إلا عقلاً ، فكل قاعدة في الدين تتقدم على العلم بكلام الله تعالى ووجوب اتصافه بكونه صدقاً ، إذ السمعية تستند إلى كلام الله تعالى وما يسبق ثبوته في الترتيب ثبوت الكلام وجوباً فيستحيل أن يكون مدركه السمع .

وأما مالا يدرك إلا سمعاً فهو القضاء بوقوع ما يجوز في العقل وقوعه ، ولا يجب أن يتقرر الحكم بثبوت الجائز ثبوته فيما غاب عنا إلا بسمع .

... وأما ما يجوز إدراكه عقلاً وسمعاً فهو الذي تدل عليه شواهد العقول

ويتصور ثبوت العلم بكلام الله تعالى متقدماً عليه )<sup>(٢)</sup> .

وحاصل هذا التقسيم أن العقلية هي أصل السمعية ، وأن تلك الأصول

(١) المعني . للقاضي عبد الجبار (٩٤/١٧) .

(٢) الإرشاد . للجويني ص (٣٠١-٣٠٢) . وانظر الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص (١٣٢) . والمواقف

للإيجي ص (٣٩) .

العقلية لا يمكن الاستدلال عليها بالنقل مع أنها أصل الدين . وعلى هذا يكون أصل الدين غير وارد في النقل ، ولا بلغه النبي ﷺ لأمته ، وإنما يتوقف اعتقاده على الاستدلال العقلي .

وعلى هذا تكون دلالة النقل خبرية محضة ، لا تتضمن الدلالة العقلية على أصول الاعتقاد .

والحق أن تلك الأصول الاعتقادية التي ذكروها وخالفوا بها نصوص الكتاب والسنة ليست من دين الله ، فضلاً عن أن تكون هي أصول الدين، وإنما هي من البدع المحدثه . وأن الأصول الاعتقادية لا بد أن يكون النبي ﷺ قد بينها أتم بيان وإلا فكيف تكون من دين الله مع أن النقل لم يرد بها ولم يبلغها النبي ﷺ ؟ .

وقولهم بأصول اعتقادية لم يرد بها النقل يتناقض مع كمال الدين المبلغ عن الرسول ﷺ ، لأنها إن كانت من دين الله ولم يرد بها النقل فلا يكون الدين كاملاً . وإن كان الدين كاملاً فلا بد أن يكون النقل هو الأصل في الدلالة على تلك الأصول ، فلا تكون تلك المسائل العقلية التي ادعاها المتكلمون من دين الله بل تكون من البدع المحدثه . ومعلوم أن كمال الدين المقصود في قوله تعالى ﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً﴾ [المائدة/ ٣] إنما هو الكمال المتوقف على النقل ، لا على ما يجب اعتقاده مع عدم وروده في النقل كما يقول هؤلاء .

ثم إن القول بأن تلك الأصول التي ذكروها من الدين ، مع أن النبي ﷺ لم بينها لأمته قدح في النبي ﷺ بأنه لم يبلغ ما هو من دين الله .

فإن قالوا قد بلغها ولم تنقل كان ذلك قدحاً في حفظ الله لدينه ، وفي نقل الصحابة رضوان الله عليهم لدين الله ، وأنهم أجمعوا على عدم نقلها .

وإن قالوا بل بلغها النبي ﷺ، ونقلها الصحابة رضي الله عنهم، لكن ذلك كان مجملاً وهم فصلوا ذلك . لزمهم أنهم أعلم بدين الله من سلف الأمة وهذا هو الذي التزموه . ولهذا قالوا إن طريقة السلف أسلم وطريقة الخلف أعلم وأحكم<sup>(١)</sup> .

(١) انظر مثلاً : إتحاف السادة المتقين للزبيدي (١١٢/٢) .

ولكن هؤلاء كما يقول الإمام ابن تيمية ( قد كذبوا على طريقة السلف وضلوا في تصويب طريقة الخلف ، فجمعوا بين الجهل بطريقة السلف في الكذب عليهم ، وبين الجهل والضلال بتصويب طريقة الخلف )<sup>(١)</sup> . وحاصل قولهم كما يقول الإمام ابن حجر : ( جهل بطريقة السلف ، ودعوى في طريقة الخلف )<sup>(٢)</sup> . ثم يقال على فرض التسليم بأنهم إنما بينوا المحمل من دين الله فكيف يتعارض ما فصلوه وبينوه مع ما هو محمل من الدين ، إذ لا يمكن أن يكون البيان معارضاً لأصله ، فعلم أن ما ذكروه لا صلة له بدين الله ، وأن ما كان من دين الله لا يمكن أن يحصل فيه التعارض لامع العقل الصريح ولا بين أدلته النقلية .

ثم إنه يلزمهم إذا كانت النصوص الشرعية مناقضة لأصولهم ، التي هي عندهم قواطع عقلية ، أن يكون النبي ﷺ والصحابة من بعدهم والأمة كلها قد اعتقدوا ما هو باطل مناقض لصريح العقل ، حتى نبغت هذه الطائفة فزعمت أنه لا يجوز التسليم بظواهر النصوص الشرعية .

ويلزم من ذلك أن الله قد أوحى إلى نبيه ﷺ ما يقتضي التشبيه ، وأن الرسول ﷺ قد بلغ الأمة ما يوقعها في التشبيه ولم يبين لهم ذلك ، وأن الصحابة رضوان الله عليهم والأمة من بعدهم قد اعتقدوا ما تدل عليه ظواهر تلك النصوص ، وأنه لم يسلم من التشبيه إلا هذه الطائفة .

وهم قد صرحوا بأن نصوص الصفات الواردة في الكتاب والسنة تدل على التشبيه ولهذا عد بعضهم من أصول الكفر : ( التمسك في أصول الاعتقاد بمجرد ظواهر الكتاب والسنة من غير عرضها على البراهين العقلية والقواطع الشرعية )<sup>(٣)</sup> .

وفي بيان موقفهم من ظواهر النصوص الشرعية يقول الآمدي : ( أعلم أن هذه الظواهر وإن وقع الاعتزاز بها بحيث يقال بمدلولاتها ظاهراً من جهة الوضع

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية (٩/٥) . وانظر درء التعارض (٣٧٨/٥-٣٧٩) .

(٢) فتح الباري (٣٥٢/١٣) .

(٣) شرح الكبرى . للسنوسي ص (٥٠٢) .

اللغوي والعرف الاصطلاحي فذلك لا محالة انخرط في سلك التجسيم ودخول في طرف دائرة التشبيه (١).

وإذا علم أن كل ذلك بهت وباطل ، لا يمكن أن يقع ، لزم أن الحق هو الإيمان بتلك النصوص على ظواهرها ، وفق ما كان عليه النبي ﷺ وصحابته من بعده ، وأن ما عارضها فلا بد أن يكون باطلاً (٢).



وأما الأصل الثاني وهو قولهم بتقديم العقل على النقل عند التعارض الذي أثبتوه ، فأساسه أن المعتبر عندهم في الدلالة على أصول العقائد من وجود الله وصفاته ، ودلالة المعجزة على صدق النبي هو العقل ، وأنه بدلالة العقل تعلم صحة النقل .

ورتبوا على ذلك أن النقل إذا دل على خلاف ما ثبت بالعقل من تلك الأصول لم يمكن القول بمقتضاه ، لأن ذلك يؤدي إلى القدح في تلك الأصول العقلية التي ثبت بها النقل ، لأنه إذا كانت تلك الأصول باطلة لزم بطلان ما قام عليها وهو السمع، فيكون إبطال ما دل عليه العقل رد لدلالة العقل والنقل معاً . وإذا لم يمكن إثبات ما دل عليه العقل والنقل معاً، أوردتها معاً عند التعارض ولا القول بدلالة النقل وإبطال دلالة العقل ، لزم إثبات ما دل عليه العقل وتقديمه على دلالة النقل .

وفي تقرير هذا الأصل يقول د: سليمان دنيا : ( تمشياً مع قاعدة أن العقل أساس الدين ، قرر علماء الإسلام أن ما يرد من النصوص الدينية مخالفاً لصريح العقل يعنى المكلف من الأمر باعتقاد ظاهره ، لأن التكليف بما يخالف صريح العقل إرغام وجبر ، ولا جبر في الإسلام ولا إرغام ، وإذا لم يقع تكليف بما

(١) غاية المرام . الأمدي ص (١٣٨) .

(٢) لبيان ضرورة تقييد الدلائل العقلية بالنصوص الشرعية في ذلك انظر التمهيد لمبحث ( دلالة العقل على مسائل الاعتقاد الغيبية ) في الفصل الرابع من الباب الثالث .

يخالف ظاهره صريح العقل فللمسلم الحق - بعد أن رفع عنه إصر الإيمان بهذا الظاهر الذي ينافي صريح العقل - في أن : يفوض الأمر في تحديد المراد بهذا النص إلى الله ، كأن يقول : آمنت بما أراد الله من هذا النص ، ولا حاجة بي إلى التقصي عن المراد منه . أو يميل بالنص إلى معنى يقبله العقل ويحتمله النص<sup>(١)</sup> .

وقولهم باستقلال العقل في الدلالة على أصول الاعتقاد ، وأنه هو أساس قبول النصوص الشرعية إنما يقوم على اعتبار أن دلالة النقل خبرية محضة ، وأن التسليم بدلالة النصوص الشرعية إنما يستند إلى تصديق النبي ﷺ في الإخبار بها .

ومعلوم أن من النصوص ما يستند التسليم به إلى تصديق النبي ﷺ ، وهذا فيما يتعلق بالحقائق الغيبية المحضة التي لا يمكن العلم بها إلا بدلالة الوحي .

لكن المطالب التي يمكن أن يدل عليها العقل لا بد أن يرد في النصوص ما يتضمن الدلالة العقلية عليها بحيث لا تكون خبرية محضة ، وهذا ثابت باستقراء تلك المطالب .

وفي ذلك يقول الإمام ابن تيمية: ( إعلم أن عامة مسائل أصول الدين الكبار مثل الإقرار بوجود الله وبوحدانيته ، وعلمه وقدرته ومشيبته وعظمته والإقرار بالثواب وبرسالة محمد ﷺ ، وغير ذلك مما يعلم بالعقل . قد دل الشارع على أدلته العقلية .

وهذه الأصول التي يسميها أهل الكلام العقليات ، وهي ما تعلم بالعقل فإنها تعلم بالشرع ، لا أعني بمجرد إخباره فإن ذلك لا يفيد العلم إلا بعد العلم بصدق المخبر ، فالعلم بها من هذا الوجه موقوف على ما يعلم بالعقل من الإقرار بالربوبية والرسالة ، وإنما أعني بدلالته وهدايته .

... وما دل الشارع عليه ينتظم جميع ما يحتاج إلى علمه بالعقل ، وجميع الأدلة والبراهين وأصول الدين ومسائل العقائد .

بل قد تدبرت عامة ما يذكره المتفلسفة والمتكلمين من الدلائل العقلية

(١) التفكير الفلسفي الإسلامي . د: سليمان دنيا ص (٢٢٢) .



فوجدت دلائل الكتاب والسنة تأتي بخلاصته صافية عن الكدر ، وتأتي بأشياء لم يهتدوا إليها ، وتحذف ما وقع منهم من الشبهات والأباطيل مع كثرتها واضطرابها<sup>(١)</sup> .

ومقتضى كون العقليات هي أصل السمعيات عند هؤلاء المتكلمين هو أن دلالة النصوص الشرعية لا تقبل بمجرد ثبوت النصوص ، بل لا بد مع ذلك من إمكان دلالتها عقلاً .

ولهذا تجد في كل مسألة ثبتت بنص شرعي قولهم في الاستدلال لقبولها : ممكن أخير به الصادق .

يقول الباقلاني في مستند قبول ما يسمونه السمعيات : ( كل ما ورد به الشرع من عذاب القبر ، وسؤال منكر ونكير ، ورد الروح إلى الميت عند السؤال ونصب الصراط والميزان ، والحوض ، والشفاعة للعصاة من المؤمنين ، كل ذلك حق وصدق ويجب الإيمان والقطع به لأن ذلك غير مستحيل في العقل )<sup>(٢)</sup> .

ويقول صاحب المواقف : ( جميع ما جاء به الشرع من الصراط ، والميزان والحساب ، وقرائته الكتب ، والحوض المورود ، وشهادة الأعضاء حق . والعمدة في إثباتها إمكانها في نفسها ، إذ لا يلزم من فرض وقوعها محال لذاته ، مع إخبار الصادق عنها )<sup>(٣)</sup> .

ويقول الغزالي : ( كلما ورد السمع به ينظر فإن كان العقل مجزأً له وجب التصديق به قطعاً إن كانت الأدلة السمعية قاطعة في متنها ومستندها لا يتطرق إليها احتمال ، [وإلا]<sup>(٤)</sup> وجب التصديق بها ظناً إن كانت ظنية )<sup>(٥)</sup> ثم أخذ في الاستدلال على بعض ما دلت عليه النصوص فقال في الاستدلال لثبوت الحشر

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية (١٩/٢٣٠-٢٣٢) .

(٢) الإنصاف للباقلاني . ص (٧٨) .

(٣) المواقف للإيجي . ص (٣٨٣) .

(٤) ليست في الأصل ، والسياق يقتضي إضافتها .

(٥) الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي . ص (١٣٢) .

( قد دلت عليه القواطع الشرعية ، وهو ممكن بدليل الابتداء )<sup>(١)</sup> . وقال عن عذاب القبر : ( وأما عذاب القبر فقد دلت عليه قواطع الشرع ... وهو ممكن فيجب التصديق به )<sup>(٢)</sup> . وقال عن الميزان : ( وأما الميزان فهو أيضاً حق وقد دلت عليه قواطع السمع وهو ممكن فوجب التصديق به )<sup>(٣)</sup> . وقال عن الصراط : ( وأما الصراط فهو أيضاً حق ، والتصديق به واجب لأنه ممكن )<sup>(٤)</sup> .

وحاصل هذا الأصل عند المتكلمين أن العقل حاكم على النقل بإطلاق ، وأن النص وإن كان ثابتاً لا يمكن قبول دلالاته إلا بشرط إمكانه العقلي .

وهذا يتناقض مع أصل التسليم بصدق النبي ﷺ ، فإننا إذا اعتقدنا أن النبي ﷺ صادق ، وجب أن نسلم بكل ما أخبر به دون تقييد ذلك بالإمكان العقلي ، وإلا لزم من ذلك إمكان أن يرد في الكتاب والسنة ما هو باطل في نفسه مع تحقق ثبوته بطريق النقل ، بحيث لا يمكن العلم ببطلانه إلا من جهة عدم إمكانه في العقل .

ويلزم من اشتراط في التصديق بما أخبر به النبي ﷺ أن يكون ممكناً عنده وإلا لم يقبله ألا يكون قد صدق أنه نبي ، لأن النبي لا يخبر إلا بما هو حق ، وهذا الشرط يستلزم أن النبي قد يخبر بالحال ، بحيث لا يمكن معرفة الحق من الباطل بمجرد خبر الرسول الثابت عنه ، بل لابد مع ذلك من دلالة العقل على إمكانه وهذا منهج في غاية التناقض ، إذ كيف تمكنه الشهادة بصدق من يمكن أن يخبر بما هو باطل ، فإما أن يكون صادقاً مطلقاً فلا يكون في خبره باطل أصلاً ، وإما أن يمكن إخباره بالباطل فلا يكون صادقاً مطلقاً وحينئذ لا يمكن أن يكون نبياً .

وفي تقرير هذا الأصل يقول الإمام ابن تيمية : ( من أقر بصحة السمع وأنه علم صحته بالعقل لا يمكن أن يعارضه بالعقل البتة ، لأن العقل عنده هو الشاهد بصحة السمع ، فإذا شهد مرة أخرى بفساده كانت دلالاته متناقضة ، فلا يصح لا لإثبات السمع ولا لمعارضته .

فإن قيل : أنا أشهد بصحة ما لم يعارض العقل .

قيل : هذا لا يصح لوجوه :

أحدها : أن الدليل العقلي دل على صدق الرسول وثبوت ما أخبر به مطلقاً ، فلا يجوز أن يكون صدقه مشروطاً بعدم المعارض .

الثاني : أنه إذا جوزت عليه أن يعارضه العقل الدال على فساده لم تثق بشيء منه ، لجواز أن يكون في عقل غيرك ما يدل على فساده ، فلا تكون قد علمت بعقلك صحته ألبتة وأنت تقول : إنك علمت صحته بالعقل .

الثالث : أن ما يستخرجه الناس بعقولهم أمر لا غاية له ، سواء كان حقاً أو باطلاً .  
... ومن قال أنا أقر من الصفات بما لم ينفه العقل ، أو أثبت من السمعيات ما لم يخالفه العقل لم يكن لقوله ضابط ، فإن تصديقه بالسمع مشروط بعدم جنس لا ضابط له ولا منتهى .

... ففي الجملة : لا يكون الرجل مؤمناً حتى يؤمن بالرسول إيماناً جازماً ليس مشروطاً بعدم معارض ، فمتى قال : أو من بخبره إلا أن يظهر له معارض يدفع خبره لم يكن مؤمناً به . فهذا أصل عظيم تجب معرفته ، فإن هذا الكلام هو ذريعة الإلحاد والنفاق ... (١).

وإذا كان قول المتكلمين بتقديم العقل على النقل ، وأن العقليات هي أصل السمعيات إنما يستند إلى ظنهم أن النصوص لا تتضمن الحجة العقلية على أصول الاعتقاد ، وأن ذلك مما يستقل به العقل ، فلا بد للرد عليهم من بيان ما تضمنته النصوص من الدلالة العقلية على تلك الأصول وكفايتها في ذلك ، لا بقول عام وإنما بالتفصيل في كل مسألة (٢).

\* \* \*

وأما الأصل الثالث من أصول المتكلمين في قضية العلاقة بين العقل والنقل

(١) درء التعارض . لابن تيمية (١٧٧/١-١٧٨).

(٢) سيأتي تفصيل القول في ذلك في مبحث : ( دلالة العقل على مسائل الاعتقاد الغيبية ) في الفصل الرابع من الباب الثالث .

فهو قولهم بأنه لا بد مع تقديم العقل على النقل من تأويل النصوص المخالفة لأصولهم العقلية إذا أمكن التأويل . وإن لم يمكن تأويل النصوص فلا بد من تفويض معانيها ، والغاية من ذلك أن تكون أصولهم العقلية سالمة من معارضة النصوص إما بصرفها عن معانيها الظاهرة إلى معان توافق أصولهم ، وإما باعتقاد أن تلك النصوص من المتشابه الذي لا يعلم معناه إلا الله تعالى .

والتأويل أو التفويض هو النتيجة الحتمية لمنهجهم ، حيث إن تلك النصوص معارضة لما هو عندهم قواطع عقلية ، وإذا لم يمكن أن يتعارض القطعيان لم يمكن أن تكون النصوص المخالفة لأصولهم العقلية قطعية .

وإذا انتفى أن تكون النصوص الشرعية المخالفة لأصولهم قطعية فلا بد أن تكون ظنية ، إما في ثبوتها وإما في دلالتها .

وتقتضي ظنية الثبوت للنصوص الشرعية أن يعتقد أنها غير ثابتة عن الرسول ﷺ ، ولذلك فلا ينبغي النظر في معانيها من حيث هي معارضة لأصولهم العقلية فلا تؤول ولا تفوض لأنها غير ثابتة أصلاً ، وأما إذا كانت النصوص الشرعية المخالفة لأصولهم ثابتة ، فتكون ظنية من جهة دلالتها ، وحينئذ لا بد أن تؤول أو تفوض .

فالكلام معهم في هذا الأصل يدور على أمرين وهما :

١ / ظنية الثبوت للنصوص الشرعية .

٢ / ظنية الدلالة للنصوص الشرعية .

\* \* \*

فأما موقفهم من ظنية الثبوت للنصوص الشرعية فيتعلق بأحاديث الآحاد

خاصة ، حيث إن نصوص القرآن قطعية الثبوت بحيث لا يمكن القدح فيها وكذلك المتواتر من الأحاديث ، وهي ما استحال أن تكون مكذوبة على النبي ﷺ لانتهاء تواطئ ناقلها على الكذب .

وفي حد المتواتر يقول القاضي عبد الجبار في تقسيمه للأخبار: ( ما يعلم صدقه اضطراراً فكالأخبار المتواترة . نحو الخبر عن البلدان والملوك ، وما يجري هذا الجرى

ونحو خبر من يخبرنا أن النبي ﷺ كان يتدين بالصلوات الخمس ، وإيتاء الزكاة والحج إلى بيت الله الحرام ، وغير ذلك ، فإن ما هذا سبيله يعلم اضطراراً<sup>(١)</sup> .

وفي تعريفه يقول البغدادي : ( المتواتر هو الذي يستحيل التواطؤ على وضعه وهو موجب للعلم الضروري بصحة مخبره )<sup>(٢)</sup> .

ويبقى بعد ذلك أحاديث الآحاد ، وهي غالب السنة ، وموقفهم منها أنها ظنية الثبوت ، وقد رتبوا على ذلك القول بعدم الاعتماد عليها في مسائل الاعتقاد وأنها إذا خالفت أصولهم العقلية كانت مردودة ، وقد يتأولونها مع ذلك ، وقد يكتفون بمجرد كونها مردودة . وتأويلهم لها لا يستلزم إمكان ثبوتها ، وإنما من باب أنها لا تخالف أصولهم ولو على فرض كونها ثابتة .

وفي بيان الموقف من حجية حديث الآحاد في مسائل الاعتقاد يقول القاضي عبدالجبار : ( إن كان مما طريقه الاعتقادات ينظر ، فإن كان موافقاً لحجج العقول قبل واعتقد موجهه لا لمكانه بل للحجة العقلية ، وإن لم يكن موافقاً لها فإن الواجب أن يرد ويحكم بأن النبي لم يقله ، وإن قاله فإنما قاله على طريق الحكاية عن غيره ، هذا إذا لم يحتمل التأويل إلا بتعسف ، فأما إذا احتمله فالواجب أن يتأول )<sup>(٣)</sup> .

ويقول الجويني في ذلك عند كلامه عن الأحاديث الواردة في الصفات ( وأما الصفات التي يتمسكون بها فأحاد لا تفضي إلى العلم ، ولو أضربنا عن جميعها لكان سائغاً ، لكننا نوميء إلى تأويل ما دون منها في الصحاح )<sup>(٤)</sup> .

ويقول أيضاً : ( ما يصح في الصحاح من الآحاد لا يلزم تأويله إلا أن نخوض فيه مسامحين ، فإنه إنما يجب تأويل ما لو كان نصاً لأوجب العلم )<sup>(٥)</sup> .

(١) شرح الأصول الخمسة . للقاضي عبدالجبار . ص(٧٦٨) .

(٢) أصول الدين . للبغدادي . ص(١٢) .

(٣) شرح الأصول الخمسة . للقاضي عبدالجبار . ص(٧٧٠) .

(٤) الإرشاد . للجويني . ص(١٦١) .

(٥) الشامل . للجويني . ص(٥٦١) .

وقد سلك بعض المتكلمين في رد أحاديث الآحاد مسالك شنيعة ، ومن ذلك ما ذهب إليه الرازي حيث عقد الفصل الحادي والثلاثين من كتابه أساس التقديس في ( كلام كلي في أخبار الآحاد ) وافتتحه بقوله : ( نقول : أما التمسك بخبر الواحد في معرفة الله تعالى فغير جائز ) .

ثم ذكر في الاستدلال لذلك وجوهاً ، منها : أن تلك الأحاديث مظنونة . ومنها : أن الصحابة قد طعن بعضهم في بعض فلا تقبل روايتهم ، ومنها : أن الملاحدة وضعوا أحاديث قبلها المحدثون لسلامة قلوبهم ، ومنها : أن في تلك الأحاديث ما يقدرح في الله ويقصد بذلك أحاديث الصفات ، ومنها : أن رواة تلك الأحاديث لا يمكن أن يحفظوا ما سمعوه بلفظه لأنهم إنما رووها بعد أزمته طويلة من سماعهم لها . وفصل في شرح ذلك بما لا أسمح لنفسي بنقله هنا .

وقد ختم قوله بعد هذه الأوجه التي هي كلها في غاية الشناعة فقال : ( واعلم أن هذا الباب كثير الكلام . إلا أن القدر الذي أوردناه كاف في أنه لا يجوز التمسك في أصول الدين بأخبار الآحاد )<sup>(١)</sup> .



وأما أهل السنة فلا يردون أحاديث الآحاد لمجرد كونها آحاداً ، بل يقبلونها إذا تحققت فيها شروط تقتضي ثبوتها عن النبي ﷺ ، إذ كون الحديث من الآحاد وليس من المتواتر لا يستلزم عدم ثبوته ، بل غالب الأحاديث الصحيحة إنما هي أحاديث آحاد .

وقبول المحدثين لأحاديث الآحاد لا يعني عندهم قبول خبر كل واحد كما يشنع بذلك علماء الكلام ، حتى ذكر الآمدي أن الإمام أحمد في إحدى الروايتين عنه يقول بأن خبر الواحد يفيد العلم من غير قرينة<sup>(٢)</sup> ، وقد عد الإمام ابن القيم ذلك من الكذب الصريح على الإمام أحمد<sup>(٣)</sup> .

(١) انظر : أساس التقديس للرازي . ص (٢١٥-٢١٩) .

(٢) الإحكام في أصول الأحكام . للآمدي (١/٢٣٤) .

(٣) انظر : مختصر الصواعق المرسله لابن القيم . (٢/٤٤٥) .

ومن المعلوم بالضرورة أن خبر الواحد قد يكون صدقاً وقد يكون كذباً وأنه لا يفيد العلم لذاته، وإنما يترجح العلم بصدقه بقريته تدل عليه، ولهذا اشترط علماء الحديث في راوي الحديث أن يكون عدلاً ضابطاً وإلا لم تقبل روايته، وأن يتصل بذلك السند إلى منتهاه من غير شذوذ ولا علة. ثم إنهم بعد ذلك ينظرون في المتابعات والشواهد، فيحكمون على الحديث بالصحة أو الضعف بتبع طرقه وقد يختلفون في تصحيح حديث أو تضعيفه، لكن وفق منهج دقيق منضبط، لا بمجرد التحاكم إلى موافقة دلالة العقل كما هو مذهب المتكلمين.

ولهذا كان الصحيح الذي عليه جماهير المحدثين أن رواية مجهول الحال الذي لم يعرف بجرح ولا تعديل غير مقبولة لجرد عدم جرحه، بل يتوقف في الحكم على روايته حتى ينظر في حاله. وفي ذلك يقول الحافظ ابن حجر: (التحقيق أن رواية المستور ونحوه مما فيه الاحتمال لا يطلق القول بردها ولا قبولها، بل هي موقوفة إلى استبانة حاله)<sup>(١)</sup>.

وإذا كان الراوي مقبول الرواية فلا فرق في قبول روايته بين كونها في أحاديث العقائد أو أحاديث الأحكام، بل هو مقبول الرواية مطلقاً. ولا حجة لمن فرق في قبول أحاديث الآحاد بين العقائد والأحكام إذ هي كلها من دين الله ومن قبل حكماً شرعياً بأحاديث الآحاد فقد اعتقد بموجبه فلا بد أن يكون قد أفاده العلم، فكذا في العقائد يكون حديث الآحاد إذا صح مقبولاً مفيداً للعلم.

يقول الإمام الشافعي: (إذا حدث الثقة عن الثقة حتى ينتهي إلى رسول الله ﷺ فهو ثابت عن رسول الله ﷺ)<sup>(٢)</sup>.

ويقول أيضاً: (لم أحفظ عن فقهاء المسلمين أنهم اختلفوا في تثبيت خبر الواحد)<sup>(٣)</sup>.

(١) نزهة النظر شرح نخبة الفكر لابن حجر ص (٥٠).

(٢) الأم للشافعي (١٧٧/٧).

(٣) الرسالة للشافعي. ص (٤٥٧-٤٥٨).

وسئل الإمام أحمد فقيل له : ( ها هنا إنسان يقول : إن الخبر يوجب عملاً ولا يوجب علماً . فعابه ، وقال : ما أدري ما هذا ؟ )<sup>(١)</sup>.

ويقول الإمام ابن عبد البر عن أحاديث الآحاد الواردة في صفات الله تعالى :  
( ما جاء من أخبار الآحاد في ذلك كله أو نحوه يسلم له ولا يناظر فيه )<sup>(٢)</sup>.

ويحكي عن أهل الفقه والأثر موقفهم من ذلك فيقول : ( كلهم يدين بخبر الواحد العدل في الاعتقادات ، ويعادي ويوالي عليها ، ويجعلها شرعاً وديناً في معتقده ، على ذلك جماعة أهل السنة )<sup>(٣)</sup>.

ويقول الإمام ابن حزم : ( خبر الواحد العدل عن مثله مبلغاً إلى رسول الله ﷺ حق مقطوع به ، موجب للعمل والعلم معاً )<sup>(٤)</sup>.

وفي بيان منهج أهل السنة والرد على المتكلمين في هذه القضية يقول الشيخ الشنقيطي : ( أعلم أن التحقيق الذي لا يجوز العدول عنه أن أخبار الآحاد الصحيحة كما تقبل في الفروع تقبل في الأصول . فما ثبت عن النبي ﷺ بأسانيد صحيحة من صفات الله يجب إثباته واعتقاده على الوجه اللائق بكمال الله وجلاله .

وبهذا تعلم أن ما أطبق عليه أهل الكلام ومن تبعهم من أن أخبار الآحاد لا تقبل في العقائد ، ولا يثبت بها شيء من صفات الله ، زاعمين أن أخبار الآحاد لاتفيد اليقين ، وأن العقائد لا بد فيها من اليقين باطل لا يعول عليه ، ويكفي في ظهور بطلانه أنه يستلزم رد الروايات الصحيحة الثابتة عن النبي ﷺ بمجرد تحكيم العقل )<sup>(٥)</sup>.

(١) العدة في أصول الفقه لأبي يعلى (٣/٨٩٩) .

(٢) جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر (٢/١١٧-١١٨) .

(٣) التمهيد . لابن عبد البر (١/٨) .

(٤) الإحكام في أصول الأحكام . لابن حزم (١/١٢٤) .

(٥) مذكرة في أصول الفقه . للشنقيطي . ص (١٠٤-١٠٥) .



ومن جميع ما تقدم يظهر أنه يلزم قبول أحاديث الآحاد إذا صحت ، وأنه لا فرق في ذلك بين العقائد والأحكام ، وأن القول بعدم قبولها يتنافى مع كمال الدين وحفظه إذ هي من الوحي كما قال تعالى : ﴿ وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى ﴾ [النجم/ ٣-٤] وإنما يعلم أن الحديث مما ثبت نقله عن النبي ﷺ بالنظر في حال رواته وعدم الشذوذ في متنه بالنظر إلى نصوص الشريعة لا بالتحاكم إلى دلالة العقل التي لا ضابط لها ، مع أننا نعلم يقيناً أنه لا يمكن أن يخالف حديث صحيح صريح الدلالة العقلية ، وإن كان قد يرد من الأحاديث ما تحار العقول في تصوره ، فالنصوص الشرعية لا يمكن أن يكون فيها ما تستحيله العقول وإن كان فيها ما تحار فيه العقول .

\* \* \*

وإذا تقرر بطلان قول المتكلمين بظنية ثبوت أحاديث الآحاد فيبقى النظر في قولهم بأن النصوص الشرعية الثابتة ظنية الدلالة .

وذلك أن القدر في النصوص الشرعية إذا لم يمكن من جهة القول بظنية ثبوتها ، كنصوص القرآن والمتواتر من السنة لم يبق لهم إلا أن يقدحوا فيها من جهة أنها ليست قطعية الدلالة ، فلا تكون دلالتها الظاهرة معارضة لأصولهم العقلية ، بل تؤول إلى ما يوافق أصولهم ، وإن لم يمكن التأويل فوضت النصوص الشرعية لأن المعنى الظاهر عندهم غير قطعي الدلالة بل هو مظنون ، فيبقى المعنى المراد غير معلوم لنا ، وإن كان معلوماً لله تعالى .

وقد بنى المتكلمون قولهم بظنية الدلائل النقلية على أنها لفظية ، ورتبوا على ذلك أنه لا يصح الجزم بمعنى واحد للفظ بحيث لا يحتمل غيره ، بل يكون للفظ الواحد أكثر من معنى . وإذا تعددت المعاني للفظ الواحد لم يكن قطعي الدلالة بل يكون ظنياً .

وقد انتهوا إلى القول بأن الدلائل النقلية لاتفيد اليقين ، لأن الجزم بدلالاتها غير ممكن لتوقفه على تحقق شروط ، ثم استدلوا على أن الجزم بتحقيق تلك الشروط غير ممكن ، فتبقى دلالة النقل ظنية ، وإذا كانت دلالتها ظنية لم تكن مفيدة لليقين .

ويشرح الرازي سبب نفي اليقين عن الدلائل النقلية عندهم فيقول: ( ... إن الدلائل اللفظية لا تفيد اليقين .

... وتقريره : أن التمسك بالدلائل اللفظية موقوف على أمور عشرة ، وكل واحد منها ظني ، والموقوف على الظني ظني . ينتج : أن التمسك بالدلائل اللفظية لا يفيد اليقين )<sup>(١)</sup>.

ثم ذكر تلك الأمور العشرة ، وبين وجه توقف اليقين في الدلائل النقلية على اليقين في كل منها ، ثم بين أنها كلها ظنية<sup>(٢)</sup> ، وانتهى بعد كل ذلك إلى القول : ( فثبت بهذه الوجوه العشرة أن الدلائل اللفظية لا تفيد إلا الظن ... والتمسك بالدليل الظني في المطلوب اليقيني باطل قطعاً .

فهذا تقرير البحث عن قولنا : التمسك بالدلائل اللفظية في المطالب اليقينية لا يجوز )<sup>(٣)</sup>.

وقد قيد الرازي في بعض كتبه ما يمكن أن يفيد اليقين من النصوص الشرعية فذكر ما دلت عليه المشاهدة أو التواتر ، لكون دلالتها قطعية ، لا مجرد دلالة النص لذاتها<sup>(٤)</sup>.

وقد اختصر صاحب المواقف هذه الوجوه فقال : ( الدلائل النقلية هل تفيد اليقين ؟ قيل : لا ، لتوقفه على العلم بالوضع والإرادة والأول إنما يثبت بنقل اللغة والنحو والصرف ، وأصولها تثبت برواية الآحاد وفروعها بالأقيسه ، وكلاهما ظنيان .

والثاني يتوقف على عدم النقل ، والاشتراك ، والمجاز ، والإضمار والتخصيص والتقديم والتأخير ، والكل لجوازه لا يجزم بانتفائه ، بل غاية الظن .

(١) المطالب العالية . للرازي (٩/١١٣-١١٤) .

(٢) انظر تفصيل هذه الوجوه عنده في نفس المرجع السابق (٩/١١٤-١١٨) .

(٣) المرجع السابق (٩/١١٨) .

(٤) انظر مثلاً : الأربعين في أصول الدين ص (٤٢٦) .

ثم بعد الأمرين لا بد من العلم بعدم المعارض العقلي ، إذ لو وجد لقدم على الدليل النقلي قطعاً ... فقد تحقق أن دلالتها تتوقف على أمور ظنية فتكون ظنية لأن الفرع لا يزيد على الأصل في القوة (١).

ثم ذكر صاحب المواقف بعد ذلك أن الدلائل النقلية قد تفيد اليقين واشترط أن تكون تلك القرائن ( مشاهدة أو متواترة تدل على انتفاء الاحتمالات ) (٢).

وهذا يعني أن الدلائل النقلية لا تفيد اليقين لذاتها وإنما بقرينة ، وذكر من أمثلة ذلك ( أنا نعلم استعمال لفظ الأرض والسماء ونحوهما في زمن الرسول في معانيها التي تراد منها اليوم ، والتشكيك فيه سفسطة ) (٣).

ثم استدرك فبين أن إفادة الدلائل النقلية لليقين على هذا القول إنما تكون في غير العقليات وأن ( في إفادتها اليقين في العقليات نظر ، لأنه مبني على أنه هل يحصل بمجرد الجزم بعدم المعارض ؟ وهل للقرينة مدخل في ذلك ؟ وهما مما لا يمكن الجزم بأحد طرفيه ) (٤).

وحاصل هذا القول - بعد التقييد الذي ذكره - أن الدلائل النقلية لا تفيد اليقين إلا في الألفاظ المعلوم اليقين فيها من جهة المشاهدة أو التواتر لكونهما مقتضى العلم الضروري . لكن ذلك أيضاً مقيد بعدم المعارض العقلي . وأما أن تكون دلالة النقل معلومة من ظاهر النص ، أو مع وجود المعارض العقلي فهذا مما لا يمكن عندهم .

لكن إذا علمنا أن أساس الخلاف مع المتكلمين في دلالة النقل وإفادته لليقين إنما هي فيما تتعارض فيه دلالة النقل مع أصولهم العقلية ، لم يكن بين إطلاق القول بعدم إفادة الدلائل النقلية لليقين وبين التقييد الذي ذكره كبير فرق .

(١) المواقف للإيجي . ص (٤٠) .

(٢) المرجع السابق ونفس الصفحة .

(٣) المرجع السابق ونفس الصفحة .

(٤) المرجع السابق ونفس الصفحة .

وإنما الفرق بينهما في أن القول بالإطلاق يقتضي التشكيك في دلالة النصوص بالكلية ، بينما يدل التقييد بما دلت المشاهدة أو التواتر على معناه ، على أن اليقين فيما كان كذلك لا يتعلق بدلالة النصوص لذاتها ، وإنما يستند إلى ضرورة خارجة عنها وهي دلالة التواتر ، وشهادة الحواس ، وهما من المقدمات اليقينية في المنطق الأرسطي<sup>(١)</sup> .

وما ذكره هؤلاء من القول بظنية الدلائل النقلية ، وأنها لا تفيد اليقين لذاتها يتضمن أن الله تعالى قد أنزل على رسوله ﷺ ما لا يمكن التحقق من مراد الله به ، وأن الرسول ﷺ قد بلغ الأمة ألفاظاً لم يبين لهم معانيها ، وأن الصحابة رضي الله عنهم لم يكونوا يعلمون المراد بنصوص الكتاب والسنة ، وإنما نقلوا إلينا ألفاظاً محتملة لمعاني متباينة ، وكل هذا مما يعلم بطلانه بالضرورة ، ويكفي في رده مجرد تصوره على حقيقته ، ولا يجادل فيه إلا جاحد للضروريات .

فالقرآن كتاب مبين . ولا يمكن أن يكون ظني الدلالة ، ولهذا وصف الله القرآن في فواتح كثير من السور بأنه مبين . كما قال تعالى : ﴿ آلم تلك آيات الكتاب المبين . إنا أنزلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون ﴾ [يوسف / ١-٢] وقال تعالى : ﴿ آلم تلك آيات الكتاب وقرآن مبين ﴾ [الحجر / ١] وقال تعالى : ﴿ طس تلك آيات القرآن وكتاب مبين ﴾ [النمل / ١] وقال تعالى : ﴿ حم • والكتاب المبين ﴾ [الدخان / ١-٢] ونحو ذلك من الآيات .

كما وصف الله آيات القرآن بأنها بينات . فقال تعالى : ﴿ ولقد أنزلنا إليك آيات بينات وما يكفر بها إلا الفاسقون ﴾ [البقرة / ٩٩] . وقال تعالى : ﴿ بل هو آيات بينات في صدور الذين أوتوا العلم ﴾ [العنكبوت / ٣٩] . وقال تعالى : ﴿ وإذا تتلى عليهم آياتنا بينات قال الذين لا يرجون لقاءنا إئت بقرآن غير هذا أو بدله ﴾ [يونس / ١٥] . والآيات في هذا المعنى كثيرة .

وإذا كان في القرآن ما يحتاج إلى بيان فإن الرسول ﷺ لا بد أن يبينه كما قال

(١) انظر : البصائر النصيرية . للساوي . ص(٢٢٠-٢٢٢) .

تعالى ﴿ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾ [النحل/ ٤٤] .  
والآيات في هذا المعنى كثيرة .

وبيان الرسول ﷺ للقرآن ليس بمجرد تبليغه كما أنزل ، وإنما ببيان معانيه بحيث لا يكون في القرآن ما يحتاج إلى بيان إلا وقد بينه ﷺ . فمن ادعى أن القرآن ظني الدلالة فقد عارض ما أخبر الله به عن كتابه أنه مبين ، وعن رسوله ﷺ أنه مبين للقرآن . وعارض الحكمة من إنزال القرآن وإرسال الرسول ﷺ إذا كان كل ما يبلغنا من ذلك ظني الدلالة ، ومن زعم هذا الزعم فقد سد على نفسه باب الفهم للكتاب والسنة والهداية بهما .

وقد كان الصحابة رضوان الله عليهم يفهمون المراد بنصوص الكتاب والسنة، ولم يفت على جميعهم من ذلك شيء ، وإن كان قد يفوت أحدهم ما يكون عند غيره .

وقد كانوا يتدارسون القرآن ويتعلمون تفسيره كما قال أبو عبد الرحمن السلمي : ( حدثنا الذين كانوا يقرئونا القرآن عثمان بن عفان وعبدالله بن مسعود وغيرهما أنهم كانوا إذا تعلموا من النبي ﷺ عشر آيات لم يجاوزوها حتى يتعلموا مافيها من العلم والعمل . قالوا : فتعلمنا القرآن والعلم والعمل )<sup>(١)</sup> .

وقال مجاهد : ( عرضت القرآن على ابن عباس من أوله إلى آخره مرات أقف عند كل آية وأسأله عنها )<sup>(٢)</sup> .

وقال الحسن البصري : ( ما أنزل الله آية إلا وهو يحب أن يعلم فيماذا أنزلت وماذا عني بها )<sup>(٣)</sup> .

وقد كان سلف الأمة يتعلمون المراد بنصوص الكتاب والسنة ، ولا يفرقون في ذلك بين نصوص الصفات وغيرها . ولا يردون شيئا من ذلك بالتأويل عن

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية : (٣٠٨/١٣) .

(٢) المرجع السابق (٢٨٤/١٣) .

(٣) المرجع السابق . ونفس الجزء والصفحة .

معانيها الظاهرة . وهذا معنى قول من قال منهم كأحمد بن حنبل وسفيان الثوري في آيات الصفات : ( قراؤها تفسيرها )<sup>(١)</sup> .

قال الإمام الذهبي : ( يعني : أنها بينة واضحة في اللغة ، لا يتغني بها مضايق التأويل والتحريف )<sup>(٢)</sup> .

وعلى هذا يكون ظاهر نصوص الصفات معلوماً ، والمقصود به ما يتبادر إلى الذهن من المعنى لظهوره ووضوحه ، إذ ليس للنصوص معاني باطنه تخالف معانيها الظاهرة<sup>(٣)</sup> .

ولا يلزم من ذلك ما يظنه المتكلمون من أن ذلك يستلزم التشبيه ، لأن ظاهر النصوص عندهم هو المشابهة بين الخالق والمخلوق ، وأن إثبات الصفات لله على ظاهر النص هو بمعنى إثباتها لله كما هي للمخلوق .

وهذا المعنى باطل ، بل يجب إثبات الصفات لله على المعاني الظاهرة للنصوص ، مع نفي مشابهة الله لمخلوقاته ، وليس في ذلك تعارض ، لأن إثباتنا لصفات الله إنما هو إثبات وجود لا إثبات كيفية ، وإثبات الصفة لله والعلم بمعناها لا يستلزم العلم بكيفية الصفة ، والوقوع في التشبيه إنما يكون بإثبات كيفية لصفات الله تشابه كيفية صفات المخلوقين ، لا في مجرد إثبات الصفة الذي يقتضي العلم بمعناها .

ولا يقال هنا إن المتأول إنما أخذ بأحد المعاني المحتملة في اللغة فيكون تأويله سائغاً . بل لا بد من الأخذ بظاهر النصوص ، والالتزام بالبيان النبوي لها ، وما كان عليه الصحابة رضي الله عنهم ، ومن خالف في ذلك فلا بد أن يكون ما ذهب إليه باطلاً .

وأهل التأويل إنما تركوا المعاني الظاهرة إلى المعاني المرجوحة لأن إثبات المعاني الظاهرة يستلزم التشبيه عندهم ، لا لأن ما ذهبوا إليه تحمله اللغة ، وأنهم

(١) انظر : شرح أصول أهل الاعتقاد . للالكائي (١/١٥٦) والعلو . للذهبي . ص (١٥٢) .

(٢) العلو . للذهبي . ص (١٥٣) .

(٣) انظر : مجموع فتاوى ابن تيمية (٦/٣٥٦-٣٥٧) .

بذلك يفهمون النصوص وفق الوضع اللغوي . بل هم يعترفون أن ما ذهبوا إليه من التأويل هو في الأصل معاني مرجوحه ، وأن المعنى الظاهر هو المعنى الراجح وعندهم أن المعنى الظاهر هو الحقيقة ، وأن التأويل يكون إلى المجاز ، وإذا انتفت الشبهة التي لأجلها تأولوا النصوص لم يصح أن يقدموا المعاني المرجوحة على المعاني الظاهرة الراجحة .

ولهذا لم يؤثر عن الصحابة رضي الله عنهم أنهم اختلفوا في شيء من معاني الصفات أدنى اختلاف ، أو تأولوها على غير معانيها الظاهرة<sup>(١)</sup> . فعلم أنه ليس لأحد أن يأخذ بأي معنى يحتمله اللفظ وإن كان مرجوحاً ، بدعوى أن نصوص الكتاب والسنة إنما تفهم بلغة العرب ، وأنه لا يلزم التقييد بمعنى معين وإن كان ظاهراً إذا كان غيره محتملاً في اللغة .

بل لا بد من الإيمان بمراد الله تعالى ورسوله ﷺ من النصوص على ظواهرها وفق ما بينه النبي ﷺ ، وما كان عليه الصحابة رضي الله عنهم . وأن الحق هو في موافقة ما كانوا عليه ، لأنهم هم الذين فهموا مراد الله ورسوله وبلغوه إلى الأمة كما فهموه ، وأن ما يذهب إليه أهل التأويل من معاني النصوص لو كان حقاً لكان الصحابة رضي الله عنهم أولى به وأسبق إليه .

وبهذا الرد الإجمالي يعلم بطلان ما ذهب إليه من يقول بأن دلالة النقل ظنية . وأما تفاصيل هذه المسألة ولوازمها فمما لا يمكن الإحاطة به هنا .

وإذا علم بطلان هذه القاعدة علم بطلان الوجوه العشرة التي ذكروها في الاستدلال لقولهم بظنية الدلائل النقلية ، وما رتبوه على ذلك من تسويغ التأويل<sup>(٢)</sup> .



وأما التفويض فهو قرين التأويل ، وشبهة القول بهما واحدة وهي دعوى

(١) انظر : مجموع فتاوى ابن تيمية (٢٥٢/١٣) .

(٢) ذكر الإمام ابن القيم في رد هذا القول وأدلته ثلاثة وسبعين وجهاً ، وذكر أنه نقلها عن شيخ الإسلام ابن تيمية ، ولم أجدتها في شيء من كتبه المطبوعة ، ولعلها في شرح محصل الرازي المفقود . وانظر : الصواعق المرسله (٦٣٣/٢-٧٩٤) .

معارضة المعنى الظاهر للنص لما هو عندهم قاطع عقلي ، إذ إن المعاني الظاهرة  
لنصوص الصفات إنما تدل عندهم على التشبيه .

ولا فرق بين المتأول والمفوض إلا أن المتأول مع نفيه للمعنى الظاهر والذي  
هو الحق يثبت للنص معنى باطلاً يعلم أنه مرجوح في الأصل ، وأما المفوض فلا  
يثبت ذلك المعنى الباطل للنص ، وإن اشترك مع المتأول في نفي المعنى الحق  
والشبهة عندهم في ذلك واحدة .

ولذا قرر صاحب المواقف أن التفويض تأويل على جهة الإجمال ويقابله  
التأويل التفصيلي ، بناء على قاعدتهم في أن النصوص المخالفة لأصولهم المحدثه  
( ظواهر ظنية لا تعارض اليقينية )<sup>(١)</sup> كما يقول . ولهذا أطلق على الاستدلال  
بالمعاني الظاهرة لنصوص الصفات ( الاستدلال بالظواهر الموهمة بالتجسيم من  
الآيات والأحاديث )<sup>(٢)</sup> .

ويترتب على القول بأن نصوص الصفات مما لا يعلم معانيها إلا الله أن  
الرسول ﷺ لم يعلم معانيها ، وإلا فكيف يعلمها ثم يكتبها ؟ ، وأن الصحابة  
رضي الله عنهم لم يكونوا يعلمون المراد بها ، ولم يسألوا عنها مع ذلك ، وأنه لا  
يمكن لأحد أن يعلمها ، ولا شك أن هذا تعطيل لتلك النصوص .

ولا بد هنا من التفريق بين التفويض لكيفية الصفة وتفويض معناها ، فإنه لا يعلم  
كيفية صفات الله إلا الله ، وأما معانيها فهي معلومة ، وقد ( كان السلف يقولون :  
إننا لا نعلم كيفية ما أخبر الله به عن نفسه وإن علمنا تفسيره ومعناه )<sup>(٣)</sup> .

وهذا هو ما تقرر من قول السلف في نصوص الصفات أمرها كما جاءت .  
فهم لا يقصدون عدم إثبات معانيها الظاهرة كما يظن من يدعي ذلك من  
المتكلمين وأتباعهم<sup>(٤)</sup> . بل إنما أرادوا بإمرارها كما جاءت الرد على هؤلاء المؤولة

(١) (٢) المواقف للايجي . ص (٢٧٢-٢٧٣) .

(٣) درء التعارض بين العقل والنقل . لابن تيمية (١/٢٠٧) .

(٤) انظر مثلاً : إتحاف السادة المتقين . للزبيدي (٢/١١٠-١١١) .



والمفوضة ، الذين لا يمرونها على معانيها الظاهرة ، وإنما يتأولونها أو يفوضونها .  
وفي بيان المقصود بهذا الإطلاق عند السلف يقول الإمام ابن تيمية : ( قول  
ربيعة ومالك : الاستواء غير مجهول ، والكيف غير معقول ، والإيمان به واجب  
موافق لقول الباقيين : أمروها كما جاءت بلا كيف ، وإنما نفوا علم الكيفية ولم  
ينفوا حقيقة الصفة ، ولو كان القوم قد آمنوا باللفظ المجرد من غير فهم لمعناه على  
ما يليق بالله لما قالوا : أمروها كما جاءت بلا كيف ، فإن الاستواء حيثئذ لا  
يكون معلوماً بل مجهولاً بمنزلة حروف المعجم .

وأيضاً فإنه لا يحتاج إلى نفي الكيفية إذا لم يفهم عن اللفظ معنى ، وإنما  
يحتاج إلى نفي علم الكيفية إذا أثبت الصفات .

وأيضاً فإن من ينفي الصفات الخبرية أو الصفات مطلقاً لا يحتاج إلى أن يقول  
بلا كيف ، فمن قال إن الله ليس على العرش لا يحتاج أن يقول بلا كيف ، فلو  
كان مذهب السلف نفي الصفات في نفس الأمر لما قالوا : بلا كيف .

وأيضاً فقولهم : أمروها كما جاءت يقتضي إبقاء دلالتها على ما هي عليه  
فإنها جاءت ألفاظاً دالة على معاني ، فلو كانت دلالتها منتفية لكان الواجب أن  
يقال : أمروا لفظها مع اعتقاد أن المفهوم منها غير مراد ، أو أمروا لفظها مع  
اعتقاد أن الله لا يوصف بما دلت عليه حقيقة . وحيثئذ فلا تكون قد أمرت كما  
جاءت ، ولا يقال حيثئذ بلا كيف ، إذ نفي الكيف عما ليس بثابت لغو من  
القول<sup>(١)</sup> .

وبهذا يظهر أنه لا حجة للمفوض في نفي المعنى الظاهر إلا ما احتج به  
المؤول ، وأنه لا حجة لهما إلا أن إثبات المعاني الظاهرة لنصوص الصفات يستلزم  
التشبيه ، وإذا بطلت هذه الشبهة بطل ما قام عليها من التأويل والتفويض .

ولهذا قرر علماء أهل السنة أنه لا بد من إمرار نصوص الصفات كما جاءت  
مع نفي مشابهة الله لخلقه ، وهذا هو المقصود بقولهم بلا كيف ، لأن المشبهة

(١) مجموع الفتاوى لابن تيمية (٤١/٥-٤٢) .

إنما وقعوا في التشبيه من جهة إثبات كيفية لصفات الله تشابه صفات المخلوقين مع أن الواجب إثبات الصفات إثبات وجود لا إثبات كيفية ، كما أن المعطلة إنما وقعوا في التعطيل من جهة عدم إمرار نصوص الصفات كما جاءت ، مع أن الواجب التسليم بمعانيها الظاهرة دون تأويل أو تفويض . فكانت هذه الجملة رداً على الطائفتين معاً .

## الباب الثاني

### المعرفة الفطرية ومجالاتها

ويشتمل على ثلاثة فصول وهي :

- ١ / فطرية معرفة الله وتوحيده .
- ٢ / فطرية التحسين والتقبيح .
- ٣ / فطرية المبادئ الأولية .

تهديد :

الفطرة في اللغة هي : الخِلقَة التي يكون عليها الإنسان في أول أمره . جاء في الصحاح : ( الفطرة بالكسر : الخلقَة . وقد فطره يفطُرُه بالضم فطراً ، أي خلقه ... والفطر : الابتداء والاختراع ، قال ابن عباس رضي الله عنه : كنت لا أدري ما فاطر السموات حتى أتاني أعرابيان يختصمان في بئر ، فقال أحدهما : أنا فطرتها . أي أنا ابتدأتها )<sup>(١)</sup> .

وجاء في لسان العرب : ( الفطرة : الخلقَة . أنشد ثعلب :  
هون عليك فقد نال الغنى رجل في فطرة الكلب لا بالدين والحسب .  
والفطرة ما فطر الله عليه الخلق من المعرفة به . وقد فطره يفطُرُه بالضم فطراً  
أي خلقه )<sup>(٢)</sup> .

وقال ابن الأثير في غريب الحديث : ( " كل مولود يولد على الفطرة " .  
الفطر : الابتداء والاختراع . والفطرة : الحالة منه كالجلسة والركبة ، والمعنى أنه  
يولد على نوع من الجبلة والطبع المتهيئ لقبول الدين ، فلو ترك عليها لاستمر  
على لزومها ، ولم يفارقها إلى غيرها ، وإنما يعدل عنه من يعدل لآفة من آفات  
البشر والتقليد )<sup>(٣)</sup> .

وعلى هذا المعنى للفطرة جاءت آيات كثيرة منها قوله تعالى : ﴿ الحمد لله  
فاطر السموات والأرض ﴾ [فاطر / ١] . وقوله تعالى : ﴿ قالت لهم رسلهم أفي  
الله شك فاطر السموات والأرض ﴾ [إبراهيم / ١٠] وقوله تعالى حكاية عن  
إبراهيم عليه السلام : ﴿ إني وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض  
حنيفاً ﴾ [الأنعام / ٧٩] . وقوله تعالى : ﴿ قالوا لن نؤثرك على ما جاءنا من  
البيّنات والذي فطرنا ﴾ [طه / ٧٠] . فهذه الآيات وغيرها كثير تدل على أن

(١) الصحاح . للجوهري . (٢/٧٨١) .

(٢) لسان العرب . لابن منظور . (٥/٥٦) .

(٣) النهاية في غريب الحديث . (٣/٤٥٧) .

المراد بالفطرة الخلقة لأن الفاطر هو الخالق ، فيكون المقصود بمقتضى الفطرة هو مقتضى الخلقة التي خلق الله الناس عليها قبل أن تنحرف عنه بالتغيير والتبديل . ولهذا شبه الرسول ﷺ المولود على الفطرة بالبهيمة حين تخلق مكتملة الخلق قبل أن تغير خلقتها بالجدع .

وعلى هذا يكون المقصود بالمعرفة الفطرية ما تقتضيه الخلقة التي خلق الله الناس عليها من المعارف الضرورية ، بحيث يكون التسليم بها هو مقتضى الغريزة العقلية التي فطر الله الناس عليها ، فلا يكون صدقها مستنداً إلى أدلة خارجة عنها ، وإنما إلى مجرد تصورها . وليس المقصود بفطرية تلك المعارف أن تكون كامنة في النفس حاصلة للإنسان منذ ولادته، وإنما تكون حاصلة له بالقوة، بمعنى أنها المقتضى المباشر للغريزة العقلية . وهذا يقتضي من وجه آخر ألا تكون الفطرة هي مجرد القابلية لتلك المعارف ، لأن مجرد قابلية الفطرة لها لا يقتضي تحققها على ما سيأتي تفصيله عند مناقشة الأقوال في ذلك .

وتشمل المعارف الفطرية عدة مجالات وهي :

١/ ما يتعلق بمعرفة الله تعالى وتوحيده . وفطريتها هو مقتضى الضرورة النفسية ودلالة النصوص الشرعية .

٢/ ما يتعلق بإدراك الكمال والنقص في الأفعال ، وما يقتضيه ذلك من ملاءمة الكمال للفطرة ، والمنافرة بين النقص والفطرة ، وتلك هي حقيقة التحسين والتقبيح العقليين .

٣/ ما يتعلق بالمبادئ الأولية التي هي أساس الاستدلال العقلي ، بحيث لا يمكن الاستدلال إلا وفق تلك المبادئ ، ولذلك فهي لا تحتاج إلى استدلال ، بل إن فرض الاستدلال لها يقتضي عدم إمكان الاستدلال بالكلية ، لأن كل دليل عقلي فإنما يستند إليها من جهة كونها فطرية ضرورية لا يمكن تصور نقيضها أو الشك فيها .

وهذه المجالات الثلاث للمعرفة الفطرية هي موضوع هذا الباب .

الفصل الأول  
٤٤ ٤٤ ٤٤ ٤٤ ٤٤ ٤٤ ٤٤

فطرية معرفة الله وتوحيده

**تهديد :**

المقصود بفطرية معرفة الله وتوحيده أن يكون الإنسان مخلوقاً خلقه تقتضي الإقرار بوجود الله وتوحيده مع انتفاء الموانع الصارفة عن ذلك ، بحيث لا يحتاج الإنسان في ذلك إلى النظر والاستدلال .

وحقيقة ذلك أن تكون الفطرة هي مستند التسليم بوجود الله تعالى من جهة كونها قوة علمية ، كما هي مستند توحيد الله تعالى وإخلاص القصد له من جهة كونها قوة عملية ، ولولا ذلك لم يكن مقتضاها فطرياً .

ولا يلزم من ذلك أن يكون مقتضى الفطرة متحققاً للإنسان منذ ولادته ، لأنه يتعارض مع واقع النفس البشرية ، كما يتعارض مع أصل التكليف . وإنما يولد الإنسان على خلقه وجبلة مقتضية لمعرفة الله وتوحيده إذا ميز وعقل ، ما لم يعرض للفطرة ما يصرفها عن أصلها .

فأما تعارضه مع واقع النفس البشرية فإننا نعلم قطعاً أن المولود حين يولد وقبل أن يميز لا يمكن أن يعرف التوحيد ، لكنه مع ذلك قد خلق خلقه مهية لمعرفة الله وتوحيده إذا أدرك وميز .

ولهذا نفى الله نفياً عاماً مطلقاً أن يكون أحد من الناس يعلم بأي شيء حين ولادته فقال تعالى ﴿ **والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً** ﴾ [النحل / ٧٨] لأن العلم إنما يتحقق باجتماع قوة الإحساس بالواقع الخارجي وقوة الغريزة العقلية . فمن حرم إحدى القوتين بحيث لا يدرك شيئاً من المحسوسات أو لا يعقل شيئاً ، لم يمكن أن يتحقق له أي مقتضى من مقتضيات الفطرة لا التوحيد ولا غيره .

وعلى هذا لا يمكن تفسير إخبار النبي ﷺ بأن كل مولود يولد على الفطرة أنه يكون موحداً بمجرد الخلقة التي ولد عليها ، بحيث يكون عارفاً بالتوحيد منذ ولادته ، كما لا يكون مقصود من فسر الفطرة بالإسلام من السلف أن المولود يكون مسلماً بالفعل ، وإنما يولد على خلقه مقتضية للإسلام إذا ميز وعقل .

وفي بيان معنى الحديث الوارد في ذلك يقول الإمام الخطابي : ( حاصل المعنى من هذا الحديث إنما هو الثناء على هذا الدين ، والإخبار عن محله من العقول

وحسن موقعه من النفوس ، وليس من إيجاب حكم الإيمان للمولود بسبيل<sup>(١)</sup> .  
 وفي نفس المعنى يقول الإمام ابن تيمية : ( معلوم أن قوله : كل مولود يولد  
 على الفطرة ، ليس المراد به أنه حين ولدته أمه يكون عارفاً بالله موحداً له  
 بحيث يعقل ذلك ، فإن الله يقول : ﴿ وَاللّٰهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بطون أمهاتكم لا  
 تعلمون شيئاً ﴾ [النحل / ٧٨] . ونحن نعلم بالاضطرار أن الطفل ليس عنده معرفة  
 بهذا الأمر ، ولكن ولادته على الفطرة تقتضي أن الفطرة تقتضي ذلك ... )<sup>(٢)</sup> .  
 فهذا ما يتعلق بتعارض أن يكون الطفل عارفاً بالتوحيد قبل أن يعقل ويميز مع  
 واقع النفس البشرية المعلوم بالضرورة .

وأما تعارض ذلك مع أصل التكليف فلأن التوحيد هو أساس الدين ، وتحقيقه  
 إنما يكون بالاختيار ، إذ يمكن أن يكون الموحد مشركاً بإرادته ، كما يمكن أن  
 يكون المشرك موحداً بإرادته ، وما كان كذلك لم يمكن أن يكون متحققاً  
 للإنسان منذ الولادة ، وإن كانت الفطرة مقتضية للتوحيد مع عدم الصوارف إلى  
 الشرك ، فالتحول عن مقتضى تلك الفطرة ممكن وواقع ، وإنما لا يمكن التحول  
 في الغرائز الملازمة لطبائع البشر التي لا يمكن لأحد إبطالها .

وبذا يعلم عدم صحة قول من أنكر أن تكون الفطرة مقتضية للإسلام ، على  
 أساس أن المولود لو كان قد فطر على الإسلام لم يمكن أن يتحول عنه ، وممن  
 ذهب إلى ذلك الإمام ابن عبد البر في شرحه لحديث الفطرة<sup>(٣)</sup> ، مع أن القول  
 باقتضاء الفطرة للإسلام لا يستلزم تحقق الإسلام للمولود ابتداء حتى يقال إنه لا  
 يمكن أن يتحول عنه ، وإنما يتحقق مع التمييز وانتفاء الموانع .

والمقصود هنا بيان حقيقة الفطرة التي خلق الله الناس عليها ، وذلك ببيان  
 الحقيقة النفسية للفطرة ، وما تقتضيه من ضرورة معرفة الله وتوحيده ، وأن ذلك

(١) أعلام الحديث . للخطابي (٧١٦/١-٧١٧) .

(٢) درء التعارض . لابن تيمية (٤٦٠/٨-٤٦١) . وانظر نفس المرجع (٣٨٣/٨) .

(٣) أنظر : التمهيد . لابن عبد البر (٧٠/١٨) .



من الحقائق الضرورية اللازمة لخلق الإنسان ، مع بيان مطابقة النصوص الشرعية لذلك ، ودلالاتها على أن معرفة الله وتوحيده هو مقتضى الفطرة التي خلق الله الناس عليها .

ويتم ذلك بالتفصيل في أمرين وهما :

١/ الأساس النفسي لفطرية معرفة الله وتوحيده .

٢/ الحقيقة الشرعية للفطرة .

## أولاً : الأساس النفسي لفطرية معرفة الله وتوحيده .

الفطرة هي مقتضى الخِلقَة التي خلق الله الناس عليها ، وتستند معرفة حقيقة الفطرة إلى إدراك التوافق والتطابق بين حقيقتها النفسية وحقيقتها الشرعية ، لأن العلم بالحقيقة النفسية للفطرة - فيما يتعلق بمعرفة الله وتوحيده - هو مقتضى العلم الضروري الذي يجده الإنسان من نفسه ، بحيث لا يحتاج في ذلك إلى النظر والاستدلال ، وأما العلم بالحقيقة الشرعية للفطرة فهو مقتضى دلالة النصوص على فطرية معرفة الله وتوحيده . وخلق الله وشرعه لا يمكن أن يتناقضا ، لأن الخلق خلق الله ، والدين دين الله ، وكل ما شرعه الله فإنما هو لهداية الإنسان وصلاحه ، فلا بد أن يوافق فطرته ولا يناقضها ، ولهذا كان الأمر بعبادة الله وحده وإخلاص الدين له أمراً بما يطابق الحقيقة النفسية للفطرة كما قال تعالى :

﴿ فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها ﴾ [الروم / ٣٠] .

على ما سيأتي بيانه في ذكر دلالة النصوص على حقيقة الفطرة .

وعماد الفطرة التي خلق الله الناس عليها قوتان يجدهما الإنسان من نفسه بالضرورة ، تتعلق إحدهما بالعلم والتصور ، وتتعلق الأخرى بالعزم والإرادة . والقوة العلمية مستلزمة للإرادة مع انتفاء الموانع الصارفة لمن تحققها ، إذ قد يعرض للإرادة ما يصرفها لمن تحقق مقتضى العلم والتصور ، وأما قوة الإرادة فإنها متضمنة للعلم بالمراد ، إذ لا يمكن تحقق الإرادة إلا مع العلم بالمراد ويستحيل أن تكون الإرادة لغير مراد معلوم<sup>(١)</sup> .

وكل إنسان يجد من نفسه الفرق الضروري بين هاتين القوتين ، إذ عليهما قوام كل علم وعمل ، وليس الكلام هنا عن إثباتهما لأن ذلك من إثبات الضروريات ، وإنما المقصود بيان ما تقتضيه كل قوة من هاتين القوتين فيما يتعلق بمعرفة الله وتوحيده ، وإدراك اقتضاء كل منهما للأخرى إما على جهة استلزام معرفة الله تعالى لتوحيده ، وإما على جهة تضمن توحيد الله تعالى لمعرفته ، مع

(١) وانظر : مجموع فتاوى ابن تيمية . (٣٢/٤) .

أن كلاً من معرفة الله وتوحيده من الحقائق الفطرية الضرورية .

\* \* \*

فأما اقتضاء القوة العلمية لفطرية معرفة الله وتوحيده فلما تختص به معرفة الله تعالى من عدم إمكان الفصل بين تصور وجوده وتحقيق وجوده : وذلك أن معرفة الله تعالى ليست متعلقة بموجود مجرد من الصفات ، بل هي متعلقة بموجود له الكمال المطلق ، وهذه المعرفة ليست استدلالية نظرية وإنما هي فطرية ضرورية، بحيث يكون الدليل على ثبوتها مجرد تحقيقها ووضوحها وكونها من المعارف البديهية . والحقائق الضرورية لا يمكن الاستدلال على كونها ضرورية بمقدمات نظرية وإلا لم تكن تلك الحقائق ضرورية ، وإنما يمكن الاستدلال على نفي أن تكون نظرية ، وإذا علم أن المعارف إنما تكون ضرورية أو نظرية ، فإنه إذا انتفى أن تكون نظرية لزم أن تكون ضرورية .

ومما يبين أن معرفة الله تعالى من المعارف الضرورية أنه لا يمكن الاستدلال على وجود الله تعالى بمقدمات نظرية ، وإنما يستند إثبات وجود الله تعالى إلى مقدمات ضرورية هي مقتضى الإدراك الحسي المباشر لوجود المخلوقات بعد العدم ، وما يتضمنه خلقها من الإحكام والإتقان ، وما يقتضيه ذلك من ضرورة أن يكون لها موجد بناء على مبدأ السببية الضروري<sup>(١)</sup> .

وإذا كانت المعرفة الفطرية بالله تعالى إنما تتحقق على أساس إثبات الكمال المطلق لله تعالى فإن الوجود صفة كمال لا بد أن يتحقق مقتضاها ، وهو ألا تكون معرفتنا بالله من حيث هو المتصف بالكمال المطلق مجرد معرفة عقلية لا يقابلها وجود حقيقي متعين لله في الخارج ، بل لا بد من إثبات وجود الله وتعيينه ، وإلا لم تكن الفطرة قد دلت على الله تعالى من حيث هو المتصف بالكمال المطلق ، وإلا لزم التناقض بين دلالة الفطرة على أن معرفة الكامل

(١) انظر في تفصيل ذلك . مبحث : ( دلالة العقل على وجود الله تعالى ) في الفصل الرابع من الباب الثالث .

الكمال المطلق ضرورية وبين عدم اقتضاها لوجوده بالفعل .

وعلى هذا الأساس أقام ( ديكارت ) استدلاله على وجود الله تعالى حيث يقول: ( إن اعتيادي في سائر الأشياء الأخرى أن أميز بين الوجود والماهية قد يسر لي الميل الى الاعتقاد بأن الوجود يمكن أن ينفصل عن ماهية الله ، وأنا لذلك نستطيع أن نتصور الله غير موجود في الواقع ، ولكنني حين أفكر في الأمر بمزيد من العناية أرى بجلاء أن الوجود لا يمكن أن ينفصل عن ماهية الله ، كما لا يمكن أن ينفصل عن ماهية مثلث مستقيم الأضلاع أن زواياه الثلاث مساوية الزاويتين قائمتين ، وكما لا يمكن أن تنفصل فكرة الوادي عن فكرة الجبل ، لهذا لا يكون تصورنا إلها - أي موجوداً مطلق الكمال - ينقصه الوجود - أي ينقصه كمال ما - أقل تناقضاً من تصورنا جبلاً غير ذي واد .

... إن كوني لا أستطيع أن أتصور جبلاً بغير واد لا يقتضي وجود أي جبل ولا أي واد في الخارج ، وإنما يقتضي أن الجبل والوادي - سواء كانا موجودين أو غير موجودين - لا ينفصل الواحد منهما عن الآخر . أما كوني لا أستطيع أن أتصور الله إلا موجوداً فيقتضي أن الوجود غير منفصل عنه ، ومن ثم أنه موجود حقاً .

وليس فكري هو الذي يحصل هذا الوجود ، ولا هو الذي يفرض سلطانه على الأشياء ، بل على العكس ، إن الضرورة التي تقع في الشيء نفسه - أي ضرورة وجود الله - هي التي تجعلني أنحو هذا النحو من التفكير ، لأنه ليس في وسعي أن أتصور إلها لا وجود له - أي أن أتصور موجوداً ذا كمال مطلق بغير كمال مطلق - كما في وسعي أن أتخيل فرساً ذا جناحين أو غير ذي جناحين .

ولا ينبغي الاعتراض هنا بأنني في الحقيقة مضطر إلى التسليم بأن الله موجود بعد أن افترضت أنه حاصل على أنواع الكمال جميعاً ، مادام الوجود واحداً منها، لكن افتراضي الأول لم يكن في الواقع ضرورياً ... لأنه وإن لم يكن من الضروري أن يرد على بالي في أي وقت خاطر عن الله ، إلا أنه كلما سنح لي خاطر عن موجود أول أعلى ، واقتبست فكرة عنه من ذخيرة ذهني فمن الضروري أن أنسب إليه سائر أنواع الكمال ... وهذه الضرورة كافية متى تبين

أن الوجود كمال في أن تحملي على أن استنتج أن هذا الموجود الأول الأعلى موجود حقاً<sup>(١)</sup>.

لقد أظهر (ديكارت) في هذا الاستدلال الأساس الفطري لمعرفة الله تعالى والإقرار بوجوده، حيث بين أن الوجود لا بد أن يكون ثابتاً لله تعالى من حيث إنه المتصف بالكمال المطلق، لأنه إذا كان الوجود كمالاً - بل لا يمكن تحقق اتصاف الله تعالى بصفات الكمال إلا من حيث هو موجود - فإنه يلزم بالضرورة أن يكون موجوداً.

وتقوم هذه المقدمة على مقدمة أخرى وهي أن معرفة الله من حيث إنه المتصف بالكمال المطلق معرفة فطرية ضرورية، وليست مجرد تصور عقلي يمكن الفصل فيه بين الماهية ووجودها، كتصورنا لأي موجود ممكن الوجود، فإن وجوده لا يلزم من مجرد تصوره، بل قد يكون متصوراً مع أنه غير موجود.

وفي بيان ما تختص به معرفة الله تعالى بحيث يلزم أن تكون ضرورية وليست استدلالية يقول ديكارت: (إني أتبين من وجوه كثيرة أن هذا المعنى ليس شيئاً مصطنعاً ولا مخترعاً، ولا معتمداً على فكري فحسب، بل إنه صورة لطبيعة حقيقية ثابتة. أولاً: لأنني لا أستطيع أن أتصور غير الله شيئاً يخص الوجود ماهيته على جهة الضرورة، ثم لأنه لا يمكنني أن أتصور إلهين أو أكثر على شاكلته... وأخيراً لأنني أتصور في الله صفات أخرى كثيرة لا أستطيع أن أنقص أو أن أغير منها شيئاً)<sup>(٢)</sup>.

وحاصل ذلك أن معرفة الله تعالى ليست من جنس التصورات الممكنة، بل هي تصور ضروري مفروض على الذهن، ولهذا لم يمكن الفصل بين تصور وجوده وتحقق وجوده كبقية الأشياء، لأن تصورهما ليس ضرورياً بل ممكناً، ولم يمكن تصور أكثر من إله، لأن معرفة الله إنما تتعلق بمعين متصف بجميع صفات

(١) التأملات . ديكارت . ترجمة د: عثمان أمين . ص (١٩٩-٢٠٢) .

(٢) المرجع السابق . ص (٢٠٣) .

الكمال ، والضرورة الفطرية لا تحتل اتصاف غير الله بها ، كما لا يمكن النقص من صفات الكمال الثابتة لله تعالى بالفطرة لأنها ضرورية ، ولو كانت قائمة على تصور نظري لأمكن النقص منها . وكما يقول ديكارت فإنه ( لا يبقى ما يقال بعد ذلك إلا أن هذه الفكرة ولدت ووجدت معي منذ خلقت ، كما ولدت الفكرة التي لدي عن نفسي ، والحق أنه لا ينبغي أن نعجب من أن الله حين خلقتني غرس في هذه الفكرة لكي تكون علامة للصانع مطبوعة على صنعته )<sup>(١)</sup> .

ومع إلحاح ( ديكارت ) على التفريق بين التصور الممكن والتصور الضروري وأن التلازم بين الوجود والماهية ليس ضرورياً في التصورات الممكنة ، فقد ظن بعض الفلاسفة أنه لافرق بين ما قرره ( ديكارت ) هنا وبين ما سبق أن قرره القديس ( أنسلم )<sup>(٢)</sup> من الاستدلال على وجود الله تعالى من مجرد تصور الكمال المطلق ، من حيث هو تصور يمكن أن يدركه العقل ، لامن حيث هو تصور فطري ضروري<sup>(٣)</sup> .

وقد انتقد ( كانت ) هذا الاستدلال على فطرية وجود الله تعالى ، وقد بنى نقده له على أساس أنه لا يمكن أن يكون الوجود الخارجي ثابتاً لله من مجرد تصور الكمال المطلق ، لأن القضية التي يضيف محمولها حكماً خارجاً عن موضوعها قضية تركيبية ، وليست قضية تحليلية يمكن استنتاج محمولها من نفس موضوعها ، وأنه إذا كانت القضايا التحليلية ضرورية بناء على دلالة التضمن فإنه لا بد لليقين في القضايا التركيبية من الاستناد إلى الملاحظة والتجربة ، لا إلى مجرد

(١) المرجع السابق . ص (١٥٥) .

(٢) القديس أنسلم (١٠٣٣-١١٠٩ م) فيلسوف مسيحي ، كان رئيساً لأساقفة كانتربري في إنجلترا . تدور كتبه على الاستدلال على وجود الله وصفاته . وانظر : تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط . يوسف كرم . ص (٨٤-٨٩) . وموسوعة أعلام الفلسفة . لروني إيلي ألفا (١/١٤١-١٤٢) .

(٣) انظر نقد استدلال ( أنسلم ) ضمن مبحث : ( دلالة العقل على وجود الله تعالى ) في الفصل الرابع من الباب الثالث .

التصور العقلي ، وعنده أن الوجود المتعين لله تعالى خارج عن تصور الكمال المطلق وليس متضمناً فيه فلا يكون ثابتاً بمجرد التصور . والحاصل أنه لاتلازم بين التصور العقلي والوجود الخارجي ، فتصور الكمال المطلق لا يستلزم لذاته تعينه ، لإمكان تصور الكمال المطلق دون أن يكون منسوباً إلى موجود متعين<sup>(١)</sup> .

والحقيقة أن هذا النقد قد بني على مغالطة ، وهي عدم التفريق بين ما يمكن تصوره وما يكون تصوره فطرياً ضرورياً ، وإذا صح أن ما أمكن تصوره ليس ضروري الوجود ، فإنه لا يصح أن ما تحتم تصوره وكان ضرورياً يمكن ألا يوجد بل إن شهادة الفطرة الضرورية كافية في الدلالة على وجوده . ومن نازع في وجوده فإنما ينازع في كونه فطرياً ، وأما من يثبت فطريته فإنه لا يمكنه أن ينازع في وجوده . وإذا تقرر أن معرفة الله تعالى فطرية من جهة عدم إمكان الاستدلال النظري على وجوده ، وأن ما ليس بنظري فلا بد أن يكون ضرورياً ، فإن وجود الله وتعينه لا بد أن يكون ثابتاً من مجرد كون معرفته فطرية ضرورية .

وإذا كان القديس ( أنسلم ) قد بنى استدلاله على وجود الله تعالى على أساس أن الكمال المطلق ممكن التصور ، فإن ( ديكارت ) يسلم بأن ما أمكن تصوره ليس ضروري الوجود ، لكنه يرفض أن يكون تصور الكمال المطلق ممكناً ، بل هو يقول إنه فطري ضروري ، فلا مجال للتسوية بين القولين مع ذلك .

والحاصل أن من سلم بالمعارف الفطرية فلا بد أن يسلم بهذا الاستدلال على وجود الله تعالى ، لأنه مجرد كشف عن حقيقة المعرفة الفطرية لله تعالى ، وهي معرفة لاتقوم على الاستدلال والنظر وإنما على المعرفة المباشرة من حيث هي مقتضى الخلقة والفطرة التي فطر الله الناس عليها . وأما من نفى المعارف الفطرية وادعى أنه لا يمكن إثبات وجود الله تعالى إلا بطريق الاستدلال النظري فإنه

(١) انظر : نقد العقل المجرد . كانت . ترجمة : أحمد الشيباني . ص(٦٥٢-٦٦٢) . وإمانويل

كانت . د: عبدالرحمن بدوي . ص(٣٢٩-٣٣٢) .

لا يمكن أن يثبت وجود الله تعالى من مجرد تصور الكمال المطلق، لأنه عنده تصور ممكن وليس بضروري .



وإذا تبين وجه دلالة القوة العلمية للفطرة على وجود الله تعالى ، وأن ذلك يتضمن بالضرورة إثبات الكمال المطلق لله تعالى ، لاستحالة أن تكون معرفة الله متعلقة بموجود مجرد من صفات الكمال ، بل إن وجود الله تعالى يستلزم بالضرورة اتصافه بالكمال المطلق ، كما أن اتصافه بالكمال المطلق يتضمن إثبات وجوده بالضرورة . وعلى هذا فإن القوة العلمية للفطرة تقتضي الدلالة على وجود الله تعالى ، وعلى وجوب اتصافه بالكمال المطلق ، وهذه هي حقيقة فطرية معرفة الله تعالى .

وإذا تقرر أن الإنسان مفطور على إثبات الكمال المطلق لله تعالى ، فإنه لا بد أن يكون مفطوراً على محبة الله وتوحيده ، لأن الإنسان مفطور على محبة الكمال وإذا كان ثبوت الكمال لله تعالى هو مقتضى الفطرة فلا بد أن يكون لازمه الضروري وهو محبة الله وتوحيده فطرياً أيضاً .

وفي بيان هذه الحقيقة يقول الإمام ابن القيم : ( لا ريب أن كمال العبودية تابع لكمال المحبة ، وكمال المحبة تابع لكمال المحبوب في نفسه ، والله سبحانه له الكمال المطلق التام في كل وجه ، الذي لا يعتره توهم نقص أصلاً ، ومن هذا شأنه فإن القلوب لا يكون شيء أحب إليها منه ما دامت فطرها وعقولها سليمة ... وهذا الباعث أكمل بواعث العبودية وأقواها )<sup>(١)</sup>.

وهذا التلازم بين اختصاص الله بالكمال المطلق وبين إخلاص التوحيد له هو مقتضى قوله تعالى : ﴿ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ • اللَّهُ الصَّمَدُ ﴾ [الإخلاص / ١-٢] فالأحدية الثابتة لله تعالى هي مقتضى اختصاصه بالكمال المطلق ، بحيث يستحق لأجل ذلك أن يكون هو المقصود المراد دون غيره ، وهذا معنى أنه الصمد ، فإن

(١) مفتاح دار السعادة . لابن القيم . (٢/٤٩٠) .



الصِّمْدُ في اللغة بمعنى القصد ، والصِّمْدُ هو المقصود<sup>(١)</sup> .

وأحدية الله تعالى وتفردَه بالكَمال المطلق هو معنى اختصاصه بالمثل الأعلى في قوله تعالى : ﴿ ولله المثل الأعلى ﴾ [النحل / ٦٠] وقوله تعالى : ﴿ وله المثل الأعلى في السموات والأرض ﴾ [الروم / ٢٧] . لكنه يلزم من ذلك أن يكون الله هو المعبود وحده . حتى إن بعض السلف فسر الآية بهذا المقتضى فقال إن المثل الأعلى هو توحيد الله تعالى . كما في قول ابن عباس رضي الله عنه أنه بمعنى شهادة ألا إله إلا الله ، وقول قتادة : هو الإخلاص والتوحيد<sup>(٢)</sup> ، وعلى هذا الوجه فسره الإمام ابن جرير حيث قال : ( ولله المثل الأعلى ، وهو الأفضل والأطيب والأحسن والأجمل ، وذلك التوحيد والإذعان له بأنه لا إله غيره )<sup>(٣)</sup> .

ومما جاء في هذا المعنى قوله تعالى : ﴿ رب السموات والأرض وما بينهما فاعبده واصطبر لعبادته هل تعلم له سميا ﴾ [مريم / ٦٥] . فانتفاء أن يكون لله سمي يساميه ويشابهه ، مما يستلزم تفردَه بصفات الكمال هو المقتضى لاستحقاقه أن يفرد بالعبادة .

وبذا يظهر التلازم الضروري بين القوة العلمية للفطرة وما تقتضيه من معرفة الله تعالى وإثبات اختصاصه بالكَمال المطلق ، والقوة الإرادية للفطرة وما تقتضيه من إفراد الله بالعبادة ، وأن فطرية معرفة الله تستلزم فطرية توحيدَه تعالى .



وأما اقتضاء القوة الإرادية لفطرية التوحيد وتضمن ذلك لمعرفة الله تعالى والإقرار بوجوده فلأن الإنسان لا بد أن يكون مريداً ، وإرادته لا بد أن تتعلق بمراد لذاته ، وجميع المخلوقات إنما تكون مرادة لغيرها لا لذاتها ، فلا بد أن تتعلق الإرادة بالخالق ، لأن جميع المخلوقات إنما تكون مرادة لغيرها ، فلا بد أن يكون

(١) وانظر : مجموع فتاوى ابن تيمية وما ذكره من الأقوال في ذلك . (١٧/٢١٤-٢٣٤) .

(٢) انظر : الصواعق المرسله . لابن القيم . (٣/١٠٣٢) .

(٣) جامع البيان . لابن جرير . (١٤/١٢٥) .

وحده هو المراد لذاته ، لامتناع أن تتعلق الإرادة بالمراد لغيره دون أن يكون لها مراد لذاته .

ويشرح الإمام ابن تيمية هذا الأصل فيقول : ( إن النفس لا تخلو من الشعور والإرادة ، بل هذا الخلو ممتنع فيها ، فإن الشعور والإرادة من لوازم حقيقتها ، ولا يتصور أن تكون النفس إلا شاعرة مريدة .

ولا يجوز أن يقال : إنها قد تخلو في حق الخالق تعالى من الشعور بوجوده وعدمه ، وعن محبته وعدم محبته ، وحينئذ فلا يكون الإقرار به ومحبته من لوازم وجودها ، ولو لم يكن لها معارض ، بل هذا باطل .

وذلك أن النفس لها مطلوب مراد بضرورة فطرتها ، وكونها مريدة من لوازم ذاتها ، لا يتصور أن تكون نفس الإنسان غير مريدة .

... وإذا كان كذلك فلا بد لكل مرید من مراد ، والمراد إما أن يكون مراداً لنفسه أو لغيره ، والمراد لغيره لا بد أن ينتهي إلى مراد لنفسه ، فيمتنع أن تكون جميع المرادات مرادات لغيرها ، فإن هذا تسلسل في العلل الغائية ، وهو ممتنع كامتناع التسلسل في العلل الفاعلية بل أولى .

وإذا كان لا بد للإنسان من مراد لنفسه ، فهذا هو الإله الذي يأله القلب فإذا لا بد لكل عبد من إله ، فعلم أن العبد مفطور على أن يجب إلهه .

... فإن قلت : ما ذكرته يستلزم أنه لا بد لكل حي من إله ، أو لكل إنسان من إله ، لكن لم لا يجوز أن يكون مطلوب النفس مطلق المألوه لا مألوهاً معيناً وجنس المراد لا مراداً معيناً ؟ .

قيل : هذا ممتنع ، فإن المراد إما أن يراد لنوعه أو لعينه ... والمراد لذاته لا يكون نوعاً ، لأن أحد المعينين ليس هو الآخر ، فلو كان هذا مراداً لذاته للزم ألا يكون الآخر مراداً لذاته ، وإذا كان المراد لذاته هو القدر المشترك بينهما لزم أن يكون ما يختص به أحدهما ليس مراداً لذاته ... والكلي لا وجود له في الأعيان إلا معيناً ، فإذا لم يكن في المعينات ماهو مراد لذاته لم يكن في الموجودات الخارجية ماهو مراد لذاته ، فلا يكون فيها ما يجب أن يأله أحد فضلاً عما يجب أن يأله كل أحد .

فتبين أنه لابد من إله معين ، هو المحبوب لذاته من كل حي ، ومن الممتع أن يكون هذا غير الله ، فلزم أن يكون هو الله (١).

وقد خلق الله النفس البشرية على مقتضى هذه الضرورة النفسية ، بحيث لا يمكن أن تطمئن إلا بمعرفة الله ومحبهه والتقرب إليه ، وهذا دليل من واقع النفس البشرية يمكن لكل إنسان أن يدركه ، ولهذا كان الأصل في كل إنسان وفي كل مجتمع هو السعي في طلب الطمأنينة الدينية تحت أي ظرف وفي كل زمان ومكان .

وقد جاء في معجم لاروس للقرن العشرين : ( إن الغريزة الدينية مشتركة بين كل الأجناس البشرية ، حتى أشدها همجية وأقربها إلى الحياة الحيوانية ، وإن الاهتمام بالمعنى الإلهي وبما فوق الطبيعة هي إحدى النزعات العالمية الخالدة ) (٢).



ومن المعلوم أن فطرية التوحيد من حيث هي مقتضى القوة الفطرية الإرادية تتضمن بالضرورة معرفة الله تعالى والإقرار بوجوده ، إذ لا يمكن أن تتحقق إرادة الله تعالى إلا مع معرفته ، فتكون القوة الإرادية دالة على وجود الله تعالى من جهة تضمن توحيد الله لمعرفته ، كما كانت القوة العلمية مقتضية لتوحيد الله تعالى من جهة استلزام معرفة الله واختصاصه بالكمال المطلق لتوحيده تعالى .  
وبهذا تكون كل من القوتين الفطريتين - القوة العلمية والقوة الإرادية - مقتضية لمعرفة الله وتوحيده ، إما على جهة التضمن وإما على جهة الاستلزام وهما دالتان ضروريتان لابد من تحقق مقتضاهما .

(١) درء التعارض . لابن تيمية (٨/٤٦٤-٤٦٦) .

(٢) الدين . د: محمد عبدالله دراز . ص (٨٣) .

## ثانياً : الحقيقة الشرعية للفطرة .

الأصل الذي دلت عليه الحقيقة النفسية للفطرة أن كل إنسان مخلوق خلقه تفتضي معرفة الله وتوحيده ، وأن قوى النفس العلمية والإرادية تفتضي ذلك بالضرورة على ما سبق تقريره .

وهذا يوافق ويطباق ما دلت عليه النصوص الشرعية في ذلك ، حيث وردت النصوص بما يقتضي الدلالة على أن كل إنسان يولد على خلقه مقتضية للتوحيد وما يتضمنه من معرفة الله والإقرار بوجوده ، وأن مقتضى الفطرة لا بد أن يتحقق مع انتفاء الموانع الصارفة عن ذلك .

ومع ظهور دلالة النصوص الشرعية على هذا الأصل فقد خالف فيه بعض العلماء ، حيث ذهب بعضهم إلى القول بأن الفطرة لا تفتضي التوحيد ولا ما يتضمنه من الإقرار بوجود الله تعالى ، وأن غاية ما تفتضيه الفطرة مجرد القبول للتوحيد ، بحيث يكون الإنسان مخلوقاً خلقه مهياً لقبول التوحيد أو الشرك على السواء . كما ذهب آخرون إلى القول بأن الفطرة هي الخلقة الموافقة للقدر السابق ، بحيث يولد الإنسان مؤمناً إذا سبق له في القدر أن يكون مؤمناً ، أو كافراً إذا سبق له في القدر أن يكون كافراً ، وعلى هذا القول لا تكون الفطرة مقتضية للتوحيد أيضاً ، وإنما تفتضي ما قد كتب على الإنسان قبل أن يولد .

ولبيان الحق في هذه المسألة فإن المقام يقتضي إيراد النصوص الدالة على فطرية التوحيد ، وذكر ما تتضمنه من الدلائل على هذا الأصل ، وتقرير وجه الدلالة عليه . ثم إيراد ما اعترض به المخالفون في هذا الأصل ومناقشتهم في ذلك .

\* \* \*

١/ ومن النصوص الدالة على فطرية التوحيد قول النبي ﷺ : ( كل مولود يولد على الفطرة ، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه ، كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء ، هل تحسون فيها من جدعاء )<sup>(١)</sup> .

(١) أخرجه البخاري . كتاب الجنائز (١٣٥٩) و(١٣٨٥) . ومسلم كتاب القدر (٢٦٥٨) .

وقد تضمن الحديث عدة دلالات على هذا الأصل .

ومن تلك الدلالات أن النبي ﷺ لم يرد المعنى اللغوي للفطرة في الحديث وإنما أراد معناها الشرعي المعهود في كثير من نصوص الكتاب والسنة . والتعريف للفطرة في الحديث إنما يفهم على هذا ، ولو أراد النبي ﷺ مجرد المعنى اللغوي لبين المقصود بالخلقة التي يولد عليها كل مولود ، لأن القول بأن كل مولود يولد على الفطرة التي هي الخلقة لا يفيد لذاته معنى محدداً ما لم توصف تلك الخلقة بما يقطع النزاع في معناها ، ولا يمكن ذلك إلا إذا فسرت الفطرة على معناها الشرعي فلزم أن يكون هو المقصود في الحديث دون المعنى اللغوي .

ومما ورد من النصوص الشرعية مبيناً للمعنى الشرعي للفطرة ما جاء في حديث البراء بن عازب رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال : ( إذا أتيت مضجعك فتوضأ وضوءك للصلاة ، ثم اضطجع على شقك الأيمن ثم قل : اللهم أسلمت وجهي إليك ، وفوضت أمري إليك ، وأجأت ظهري إليك ، رغبة ورهبة إليك لا ملجأ ولا منجأ منك إلا إليك ، آمنت بكتابك الذي أنزلت وبنبيك الذي أرسلت ، فإن مت من ليلتك فأنت على الفطرة )<sup>(١)</sup> .

قال الحافظ ابن حجر : ( وقوله : على الفطرة ، أي على الدين القويم ، ملة إبراهيم ، فإنه عليه السلام أسلم واستسلم ... )<sup>(٢)</sup> .

فهذا الحديث اشتمل على تحقيق التوحيد من الاستسلام لله ، وتفويض الأمور إليه ، والتوكل عليه ، والتأله له وحده ، وقد بشر النبي ﷺ في هذا الحديث أن من قال تلك الكلمات المحققة لهذه المعاني مات على الفطرة ، فدل على أن الفطرة مقتضية لتوحيد الله تعالى ، وأن من حقق التوحيد فقد حقق مقتضى الفطرة .

← والترمذي . كتاب القدر (٢١٣٨) . وأبو داود . كتاب السنة (٤٧١٤) .

(١) أخرجه البخاري كتاب الرضوء (٢٤٧) . وكتاب الدعوات (٦٣١١) (٦٣١٣) (٦٣١٥)

ومسلم . كتاب الذكر والدعاء (٢٧١٠) والترمذي . كتاب الدعوات (٣٣٩١) وأبو داود .

كتاب الأدب (٥٠٤٦) (٥٠٤٧) (٥٠٤٨) وابن ماجه . كتاب الدعاء (٣٨٧٦) .

(٢) فتح الباري (١١١/١١) .

ونحو هذا الدعاء ما كان النبي ﷺ يقوله إذا أصبح وهو : ( أصبحنا على فطرة الإسلام ، وكلمة الإخلاص ، وعلى دين نبينا محمد ﷺ ، وعلى ملة إبراهيم حنيفاً مسلماً وما كان من المشركين )<sup>(١)</sup>.

قال ابن الأثير : ( فطرة الإسلام . الفطرة : ابتداء الخلقة ، وهي إشارة إلى كلمة التوحيد ، حين أخذ الله العهد بها على ذرية آدم فقال : ( ألسنت بربكم قالوا : بلى )<sup>(٢)</sup> .

وكلمات هذا الدعاء مترادفة في معانيها ، ففطرة الإسلام وكلمة الإخلاص ودين النبي ﷺ وملة إبراهيم عليه السلام هي مقتضى تحقيق التوحيد ، فمن حقق مقتضى الفطرة فقد حقق التوحيد .

ومما ورد من النصوص في الدلالة على أن المراد بالفطرة الإسلام أن الرسول ﷺ سمع رجلاً يؤذن ، فحين قال الرجل : الله أكبر ، الله أكبر ، قال رسول الله ﷺ ( على الفطرة )<sup>(٣)</sup> .

قال الإمام النووي : ( قوله ﷺ : على الفطرة ، أي على الإسلام )<sup>(٤)</sup> .  
 ووجه الدلالة في هذا الحديث أن النبي ﷺ شهد للرجل حين أعلن التوحيد بالتكبير أنه على الفطرة ، فعلم أن الفطرة في معناها الشرعي تقتضي التوحيد .  
 فهذه النصوص وغيرها مما في معناها تدل على أن للفطرة في نصوص الكتاب والسنة معنى خاصاً معهوداً غير المعنى اللغوي العام . وأن ذلك المعنى الشرعي هو المقصود في حديث الفطرة ، فلا بد أن يكون النبي ﷺ قد أخبر أن كل مولود يولد على خلقه تقتضي التوحيد .

ومن الدلائل على أن النبي ﷺ أراد بالفطرة في الحديث ما يقتضي التوحيد أنه

(١) أخرجه أحمد (٤٠٦/٣) ، (١٢٣/٥) ، وصحح النووي إسناده في الأذكار . وقال الهيثمي في مجمع الزوائد (١١٦/١٠) رواه أحمد والطبراني ، ورجاهما رجال الصحيح .

(٢) جامع الأصول . لابن الأثير (٢٥٣/٤) .

(٣) أخرجه مسلم . كتاب الصلاة (٣٨٢) .

(٤) شرح النووي لصحيح مسلم (٨٤/٤) .

قد ذكر التهويد والتنصير والتمجيس في مقابل الفطرة ، بحيث تكون تلك الأديان مخالفة لمقتضاها ، لأن الفطرة هي الأصل الذي يولد عليه كل مولود ، واتباع تلك الأديان الباطلة إنحراف عنها ، فلا بد أن تكون الفطرة مقتضية للإسلام ، ولهذا لم يذكر في الحديث تأثير الأبوين في جعل المولود مسلماً ، لأن ذلك هو مقتضى الفطرة التي خلق عليها ، فدل على أن الخلقة التي يولد عليها كل مولود تقتضي الإسلام .

وفي ترجيح أن المراد بالفطرة في الحديث الإسلام بناء على ما تقدم يقول الحافظ ابن حجر : ( يؤيد المذهب الصحيح أن قوله ( فأبواه يهودانه ... الخ ) ليس فيه لوجود الفطرة شرط ، بل ذكر ما يمنع موجبها ، فحصول اليهودية مثلاً متوقف على أشياء خارجة عن الفطرة بخلاف الإسلام )<sup>(١)</sup>.

ومن الدلائل في الحديث على أن المراد بالفطرة فيه ما يقتضي التوحيد أن النبي ﷺ قد شبه المولود يولد على الفطرة بالبهيمة تولد جمعاء ، أي مجتمعة الخلق وهذه صفة كمال فيها ، كما شبه الانحراف عن الفطرة في المولود بجدع البهيمة وهي صفة نقص عن الكمال الذي كانت عليه ، فلا بد أن تكون الخلقة التي يولد عليها المولود صفة كمال يولد عليها ، وأن يكون التهويد والتنصير والتمجيس صفة نقص يلحق بها ، وصفة الكمال الذي يولد عليه المولود لا يمكن أن تكون مجرد القابلية لأن يكون مسلماً أو كافراً ، لأن ذلك لا يقتضي لذاته مدحاً ولا ذماً وإنما يكون المدح أو الذم بما يلحقه بعد ذلك ، فلا بد أن تكون الفطرة صفة كمال يولد عليها المولود ، وهي لا تكون كذلك إلا إذا ولد على ما يقتضي الإسلام ، فلا بد أن يولد كل مولود على خلقة مقتضية للإسلام .

ومن الدلائل على أن المراد بالفطرة في الحديث ما يقتضي الإسلام أن هذا القول هو المعروف عن السلف الصحابة فمن بعدهم .

قال الإمام ابن عبد البر : ( وهو المعروف عند عامة السلف من أهل العلم

(١) فتح الباري . لابن حجر . (٣/٢٥٠) .

بالتأويل<sup>(١)</sup>.

وكل أمر اختلف فيه ، وأثر عن السلف الصالح فيه قول كان هو الراجح خاصة إذا كان الصحابة رضي الله عنهم هم الذين أثار عنهم ذلك ، فهم أعلم الناس بمراد الله تعالى ومراد رسوله ﷺ ، فإذا صح عنهم تفسير الفطرة بالإسلام ولم يعرف بينهم خلاف في ذلك فالحق ما قالوه ، فكما يقبل منهم ما نقلوه من الدين فكذلك ما فهموه ما لم يختلفوا .

\* \* \*

٢/ ومن النصوص الدالة على فطرية التوحيد قول الله تعالى ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقِيمَ وَلَكِن أَكْثَرُ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [الروم/ ٣٠] ومعنى هذه الآية مطابق لمعنى حديث الفطرة ، ولهذا كان أبو هريرة رضي الله عنه يقرأها عند روايته للحديث ، وكان يقول إذا روى حديث الفطرة : واقرأوا إن شئتم ( فطرة الله التي فطر الناس عليها )<sup>(٢)</sup> ، وهو يقصد بذلك تفسير الحديث وأن معنى الحديث والآية واحد .

ووجه دلالة الآية على فطرية التوحيد هو أن الأمر بالاستقامة على الدين الحنيف اقترن ببيان أن ذلك هو مقتضى الفطرة التي فطر الله الناس عليها ، وأن خلق الله للناس على تلك الفطرة سنة مطردة لا تبديل لها .

وفي بيان التلازم بين الأمر بتحقيق التوحيد وأن ذلك هو مقتضى الفطرة يقول الإمام ابن جرير في تفسير الآية : ( يقول تعالى ذكره : فسدد وجهك نحو الوجه الذي وجهك إليه ربك يا محمد لطاعته ، وهي الدين حنيفاً ، يقول : مستقيماً لدينه وطاعته ، ﴿ فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ﴾ يقول : صنعة الله التي خلق الناس عليها . ونصبت فطرة على المصدر من قوله : ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ

(١) التمهيد . لابن عبد البر (٧٢/١٨) .

(٢) أخرجه البخاري . كتاب الجنائز (١٣٥٨) . ومسلم . كتاب القدر (٢٦٥٨) .



للدين حنيفاً ﴿﴾ . وذلك أن معنى ذلك : فطر الله الناس على ذلك فطرة (١).  
 وفي نفس المعنى وبيان وجه نصب كلمة ( فطرة ) في الآية يقول الإمام ابن  
 تيمية ( هذا نصب على المصدر دل عليه الفعل الأول عند سيويوه وأصحابه ، فدل  
 على أن إقامة الوجه للدين حنيفاً هو فطرة الله التي فطر الناس عليها ، كما في  
 نظائره ، مثل قوله ﴿﴾ كتاب الله عليكم ﴿﴾ [النساء/ ٢٤] وقوله ﴿﴾ سنة الله  
 التي قد خلت من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلاً ﴿﴾ [الفتح/ ٢٣] فهذا عندهم  
 مصدر منصوب بفعل مضمر لازم إضماره ، دل عليه الفعل المتقدم ، كأنه قال :  
 كتب الله ذلك عليكم ، وسن الله ذلك ، وكذلك هنا : فطر الله الناس على  
 ذلك على إقامة الدين لله حنيفاً ، وكذلك فسره السلف (٢).

وبذا يظهر أن الفطرة في الآية تقتضي التوحيد، ولو أن الله قد خلق الناس خلقة  
 قد تقتضي التوحيد وقد لا تقتضيه لم يأمر بلزوم مقتضاها بإطلاق . فدل على أن  
 الفطرة لا بد أن تقتضي التوحيد ، وأن ذلك سنة لا يمكن أن تتبدل ، وهذا مطابق  
 للعموم في حديث الفطرة في قول النبي ﷺ ( كل مولود يولد على الفطرة ) .  
 ولذا أخبر تعالى أن الاستقامة على الدين الحنيف الذي هو مقتضى الفطرة هو  
 الدين القيم . فلا يكون تحقيق التوحيد والدين القيم إلا بتحقيق مقتضى الفطرة .  
 ومما يبين أن الفطرة المأمور بالاستقامة عليها تقتضي الإسلام إضافتها إلى الله  
 تعالى فلا بد أن تكون ممدوحة ، ولا تكون كذلك إلا إذا كانت مقتضية للإسلام .  
 وفي ذلك يقول الإمام ابن تيمية : ( فطرة الله أضافها إليه إضافة مدح لا إضافة  
 ذم ، فعلم أنها محمودة لامذمومة ) (٣).

\* \* \*

٣/ ومن النصوص الدالة على فطرية التوحيد ما جاء في الحديث القدسي

(١) جامع البيان . لابن جرير (٤٠/١١) .

(٢) درء التعارض . لابن تيمية (٣٧٢/٨) .

(٣) درء التعارض . لابن تيمية . (٣٧٢/٨) . وانظر : فتح الباري . لابن حجر . (٢٤٨/٣) .

من قول الله تعالى ( إني خلقت عبادي حنفاء ، فاجتالتهم الشياطين عن دينهم وأمرتهم أن يشركوا بي ما لم أنزل به سلطانا )<sup>(١)</sup>.

وحاصل معنى هذا الحديث أن الله قد خلق عباده خلقة مقتضية للتوحيد وأنهم لو استمروا عليها دون صارف يصرفهم عنها لكانوا حنفاء موحدين ، لكن الشياطين صرفتهم عن مقتضى تلك الخلقة إلى الشرك .

فإخبار الله تعالى أنه خلق عباده حنفاء يدل على أنه خلقهم على ما يقتضي أن يكونوا موحدين ، لأن الحنيف في اللغة وفي نصوص الكتاب والسنة هو المائل عن الشرك إلى التوحيد .

قال ابن فارس ( الحنيف : المائل إلى الدين المستقيم ، قال الله تعالى ﴿ ولكن كان حنيفاً مسلماً ﴾ [آل عمران / ٦٧]<sup>(٢)</sup> .

وقال الزمخشري : ( قد تحنف إلى الشيء إذا مال إليه ، ومنه قيل لمن مال عن كل دين أعوج : هو حنيف ، وله دين حنيف ، وتحنف فلان إذا أسلم )<sup>(٣)</sup> .

وأما النصوص الدالة على أن الحنيف بمعنى الموحد فكثيرة . منها قوله تعالى : ﴿ وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ﴾ [البينة / ٥] ومنها قوله تعالى : ﴿ ما كان إبراهيم يهودياً ولا نصرانياً ولكن كان حنيفاً مسلماً وما كان من المشركين ﴾ [آل عمران / ٦٧] . وقوله تعالى : ﴿ فاتبعوا ملة إبراهيم حنيفاً وما كان من المشركين ﴾ [آل عمران / ٩٥] وقوله تعالى ﴿ وأن أقم وجهك للدين حنيفاً ولا تكونن من المشركين ﴾ [يونس / ١٠٥] .

ومما ورد في السنة ما جاء في قصة زيد بن عمرو بن نفيل وخروجه إلى الشام ولقائه الأحبار والرهبان ، وكلهم يقول له إنه لا يعلم الدين الحق إلا أن يكون حنيفاً على دين إبراهيم عليه السلام . ( فلما رأى زيد قولهم في إبراهيم عليه السلام

(١) أخرجه مسلم . كتاب الجنة وصفة نعيمها (٢٨٦٥) . وأحمد (١٦٢/٤) .

(٢) معجم مقاييس اللغة . لابن فارس (١١٠/٢-١١١) .

(٣) أساس البلاغة . للزمخشري . ص (٩٧) .

خرج ، فلما برز رفع يديه فقال : اللهم إني أشهد أني على دين إبراهيم (١) .  
قال الحافظ ابن حجر عن زيد هذا ( وكان ممن طلب التوحيد ، وخلع الأوثان ، وجانب الشرك ، لكنه مات قبل المبعث ) (٢) .  
وقال عنه ابن كثير : ( وكان زيد بن عمرو قد ترك عبادة الأوثان ، وفارق دينهم ، وكان لا يأكل إلا ما ذبح على اسم الله وحده ) (٣) .  
والنصوص في هذا المعنى كثيرة معلومة ، وإنما المقصود هنا بيان دلالة الحديث على فطرية التوحيد ، وأن ذلك هو مقتضى الخلقة التي خلق الله الناس عليها .  
ومما يبين هذا المعنى من الحديث أيضاً أن الله تعالى أخبر أن الشياطين قد صرفت الناس عن مقتضى الخلقة التي خلق الله الناس عليها إلى الشرك ، فدل ذلك على أن الشياطين قد أخرجتهم واجتالتهم عن مقتضى الفطرة إلى ما يناقض مقتضاها وهو الشرك ، ولذلك سمي الله ما كانوا عليه قبل صرف الشياطين لهم عنه ديناً ، ولو كانوا قبل إغواء الشياطين لهم على خلقة لا تقتضي أن يكونوا موحدين لم توصف بهذا الوصف ، ولم يكن لاجتيال الشياطين لهم حينئذ معنى .  
ولهذا لم يذكر في الحديث إلا ما يمنع من تحقق مقتضى الفطرة ، وهو اجتيال الشياطين للناس وأمرهم إياهم بالشرك ، فدل على أن الخلقة التي خلقوا عليها مقتضية للتوحيد ما لم يمنع من تحقق ذلك المقتضى مانع ، وهذا هو المقصود بفطرية التوحيد .

\* \* \*

٤ / ومن النصوص الدالة على فطرية معرفة الله وتوحيده قول الله تعالى :  
﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا . أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ •

(١) أخرجه البخاري . كتاب مناقب الأنصار (٣٨٢٧) .

(٢) فتح الباري . لابن حجر (٢٤٣/٧) .

(٣) البداية والنهاية . لابن كثير (٢٣٧/٢) .

أو تقولوا إنما أشرك آباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم أفتهلكنا بما فعل المبطلون ﴿ [الأعراف / ١٧٢-١٧٣] .

ووجه دلالة الآية على فطرية التوحيد وأن المعرفة به ضرورية أن الله تعالى قد أخبر بأنه قد أشهد جميع بني آدم على أنفسهم أنه هو ربهم ، وأنهم قد أقرروا وشهدوا جميعاً على أنفسهم بذلك ، كما أخبر تعالى أن هذا الإشهاد حجة على الناس جميعاً ، فلا يمكن لأحد يوم القيامة أن يعتذر بالجهل بالتوحيد وأنه لم تبلغه فيه حجة ، لأن الحجة فيه قد قامت على كل أحد بذلك الإشهاد ، وأنه لا يمكن لأحد تبعاً لذلك أن يعتذر إذا كان قد وقع في الشرك بمتابعة الآباء عليه ، لأن عنده من العلم بالتوحيد وبطلان ما عليه الآباء من الشرك ما يدفع به ذلك، بحيث لا يقع في الشرك إلا بإرادته واختياره، مع العلم ببطلان الشرك ، لا لمجرد متابعة الآباء عليه .

ويلزم من ذلك أن يكون العلم بتوحيد الله تعالى من المعارف الضرورية التي لا يحتاج أحد أن يتعلمها ، بل يكون ذلك الإشهاد على التوحيد وإقراره به كافياً في العلم به وعدم الوقوع في الشرك .

وفي بيان وجه دلالة الآية على فطرية التوحيد وكونه من العلوم الضرورية يقول الإمام ابن تيمية : ( ... هذا الإشهاد من لوازم الإنسان ، فكل إنسان قد جعله الله مقراً بربوبيته ، شاهداً على نفسه بأنه مخلوق والله خالقه ، ولهذا جميع بني آدم مقرون بهذا شاهدون به على أنفسهم ، وهذا أمر ضروري لهم لا ينفك عنه مخلوق ، وهذا مما خلقوا عليه وجبلوا عليه، وجعل علماً ضرورياً لهم لا يمكن أحداً جحده .

ثم قال بعد ذلك : ( أن تقولوا ) أي كراهة أن تقولوا ، ولثلاثاً تقولوا : ( إنا كنا عن هذا غافلين ) عن الإقرار لله بالربوبية ، وعلى أنفسنا بالعبودية ، فإنهم ما كانوا غافلين عن هذا ، بل كان هذا من العلوم الضرورية اللازمة لهم التي لم يخل منها بشر قط .

... وقوله : ( أو تقولوا إنما أشرك آباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم

أفتهلكنا بما فعل المبطلون ) وهم آباؤنا المشركون ، وتعاقبنا بذنوب غيرنا ؟ وذلك لأنه لو قدر أنهم لم يكونوا عارفين بأن الله ربهم ، ووجدوا آباءهم مشركين وهم ذرية من بعدهم ... قالوا : نحن معذرون ، وآباؤنا هم الذين أشركوا ونحن كنا ذرية لهم بعدهم ، اتبعناهم بموجب الطبيعة المعتادة ، ولم يكن عندنا ما يبين خطأهم .

فإذا كان في فطرتهم ما شهدوا به من أن الله وحده هو ربهم ، كان معهم ما يبين بطلان هذا الشرك ، وهو التوحيد الذي شهدوا به على أنفسهم ، فإذا احتجوا بالعادة الطبيعية من اتباع الآباء كانت الحجة عليهم الفطرة الطبيعية العقلية السابقة لهذه العادة الأبوية <sup>(١)</sup> .

\* \* \*

٥ / ومما جاء في إسهاد الناس على أنفسهم بالتوحيد مما يقتضي أن يكون من العلوم الفطرية الضرورية حديث أنس بن مالك رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال : ( يقول الله لأهون أهل النار عذابا : لو أن لك ما في الأرض من شيء كنت تفتدي به ؟ قال : نعم . قال : فقد سألتك ما هو أهون من هذا وأنت في صلب آدم ، ألا تشرك بي ، فأبيت إلا الشرك ) <sup>(٢)</sup> .

وهذا الحديث صريح في أن الله قد أخذ الميثاق على الناس بالتوحيد وهم في صلب أبيهم آدم ، وأن ذلك يقتضي أن الحجة قد قامت عليهم بالتوحيد ، وأنه لا حجة لمن وقع في الشرك مع ذلك الميثاق . وهذا يقتضي أن معرفة الله وتوحيده من العلوم الضرورية التي لا بد من تحققها عند كل أحد ، وهذا هو مقتضى القول بفطرية التوحيد .

وليس في هذا الحديث تفصيل كيف أخذ الله الميثاق على بني آدم ، وإنما فيه

(١) درء التعارض . لابن تيمية (٤٨٨/٨-٤٩١) .

(٢) أخرجه البخاري . كتاب أحاديث الأنبياء (٣٣٣٤) . وكتاب الرقاق (٦٥٥٧) ومسلم .

كتاب صفات المنافقين وأحكامهم (٢٨٠٥) .

الخبر أنه قد أخذ عليهم ذلك الميثاق وهم في صلب أبيهم آدم .  
وقد ورد في أحاديث أخرى اختلف العلماء في ثبوتها تفصيل كيفية أخذ الله الميثاق على بني آدم ، وأن الله أشهدهم على أنفسهم حينذاك .  
فقد ورد في حديث ابن عباس عن الميثاق أن النبي ﷺ قال : ( أخذ الله الميثاق من ظهر آدم بنعمان فأخرج من صلبه كل ذرية ذراها فنثرهم بين يديه كالذر ثم كلمهم قبلاً قال : ﴿ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا ... الْآيَةَ ﴾ [الاعراف/ ١٧٢، ١٧٣] <sup>(١)</sup> .

وفي هذا الحديث النص على أن الله أخرج ذرية آدم من ظهره ، وأنه كلمهم وأشهدهم على أنفسهم ، وأنهم أقروا على أنفسهم بالتوحيد ، وأن ذلك هو تفسير آية الإشهاد . فيكون هذا الحديث قد دل على ما لم يرد في حديث أنس السابق .

لكن العلماء اختلفوا في هذا الحديث فرجح بعضهم رفعه ، ورجح آخرون وقفه على ابن عباس ، حيث ورد من طريق كلثوم بن جبر عن سعيد بن جبير من طريق مرفوعاً ، لكن رواه عن كلثوم هذا رواة آخرون موقوفاً على ابن عباس . كما ورد الحديث من غير طريق كلثوم بن جبر بطرق كلها موقوفة . فأكثر ما ورد الحديث موقوفاً على ابن عباس ، ولم يرد مرفوعاً إلا من طريق واحدة عن كلثوم بن جبر ، وخالف رواة آخرون عنه كما سبق . ولهذا رجح ابن كثير وقف الحديث .

وقد ذكر الإمام ابن كثير أنه قد أخرجه النسائي وابن جرير مرفوعاً ، لكن ابن أبي حاتم أخرجه من طريقهما موقوفاً . وأن الحاكم أخرجه وصححه ، ومدار رواية الحاكم على كلثوم بن جبر . لكنه ورد من طريقه أيضاً موقوفاً على ابن عباس في روايات أخرى ، كما ورد من طرق أخرى غير طريقه موقوفاً أيضاً عن

(١) أخرجه الحاكم (٥٤٤/٢) وقال صحيح الإسناد . ووافقه الذهبي ، وأحمد (٢٧٢/١) . وانظر : السلسلة الصحيحة للألباني (١٦٣-١٥٨/٤) . ورجح ابن كثير وقفه على ابن عباس . وانظر : تفسير ابن كثير (٢٧٢/٢) . والبداية والنهاية . (٩٠/١) .

ابن عباس .

قال ابن كثير بعد ذلك ( فهذا أكثر وأثبت )<sup>(١)</sup>.

كما ورد في حديث عبدالله بن عمرو في تفسير آية الميثاق أن الرسول ﷺ قال: ( أخذوا من ظهره كما يوحذ بالمشط من الرأس ، فقال لهم : ( ألسنت بربكم قالوا بلى ) قالت الملائكة ( شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين )<sup>(٢)</sup>.

لكن هذا الحديث قد ورد مرفوعاً وموقوفاً أيضاً ، وقد رجح الإمام ابن جرير وقفه على عبدالله بن عمرو فقال : ( الثقات الذين يعتمد على حفظهم واتقانهم حدثوا بهذا الحديث عن الثوري فوقوه على عبدالله بن عمرو ولم يرفعه )<sup>(٣)</sup>.

ومدار الرواية المرفوعة على أحمد بن أبي طيبة ، وقد ضعفه بعض العلماء كما ورد الحديث من غير طريقه موقوفاً على عبدالله بن عمرو .

وفي ذلك يقول الإمام ابن كثير : ( أحمد بن أبي طيبة هذا هو أبو محمد الجرجاني قاضي قومنس ، كان أحد الزهاد ، أخرج له النسائي في سنته ، وقال أبو حاتم يكتب حديثه ، وقال ابن عدي: حدث بأحاديث كثيرة غرائب ، وقد روى هذا الحديث عبدالرحمن بن حمزة بن مهدي عن سفيان الثوري عن منصور عن مجاهد عن عبدالله بن عمرو ، وكذا رواه جرير عن منصور به ، وهذا أصح )<sup>(٤)</sup>.

ولم يرو في غير هذين الحديثين من طريق صحيح تفصيل كيفية الإشهاد ، ولا أن الله خاطب الذرية حين أخذهم من ظهر أبيهم آدم ، وإنما ورد ما يدل على أن الله استخرج ذرية آدم من ظهره ، وميز بين أهل السعادة وأهل الشقاوة . وليس هنا مجال التفصيل في ذلك ، ولا ذكر الأحاديث التي ورد فيها الإخبار بأخذ الذرية من ظهر أبيهم دون الإشهاد عليهم ، لأن المقصود هنا ما يتعلق بما

(١) تفسير ابن كثير (٢/٢٧٢) .

(٢) أخرجه الطبري في التفسير مرفوعاً وموقوفاً (٦/١١٣) .

(٣) جامع البيان ، لابن جرير (٦/١١٨) .

(٤) تفسير ابن كثير (٢/٢٦٣) .

ورد من النصوص في الإشهاد على التوحيد<sup>(١)</sup>.

وقد استوفى الإمام ابن كثير الأحاديث في ذلك ثم قال : ( فهذه الأحاديث دالة على أن الله استخرج ذرية آدم من صلبه ، وميز بين أهل الجنة وأهل النار وأما الإشهاد عليهم هناك بأنه ربهم فما هو إلا في حديث كلثوم بن جبر عن سعيد بن جبير عن ابن عباس ، وفي حديث عبدالله بن عمرو ، وقد بينا أنهما موقوفان لا مرفوعان ، ومن ثم قائلون من السلف والخلف إن المراد بهذا الإشهاد إنما هو فطرهم على التوحيد )<sup>(٢)</sup>.

وإلى نحو هذا القول - وهو أن المقصود بالإشهاد مجرد الفطرة على التوحيد - ذهب الإمام ابن القيم ، حيث نفى حصول الإشهاد الأول وذكر أن المقصود بإشهاد الناس على أنفسهم هو ما جعله الله من الآيات في الآفاق والأنفس على أن الله هو الخالق ، وليس بمعنى حصول إشهاد معين قبل الولادة ، وعلل ذلك بأن معنى ( وأشهدهم على أنفسهم ) ( أي جعلهم شاهدين على أنفسهم ، فلا بد أن يكون الشاهد ذاكرًا لما شهد به ، وهو إنما يذكر شهادته بعد خروجه إلى هذه الدار لا يذكر شهادة قبلها )<sup>(٣)</sup>.

وحاصل هذا القول نفى الإشهاد السابق ، وإقرار الله للناس على أنفسهم بالتوحيد قبل أن يولدوا . لكن هذا معارض لحديث أنس السابق ، إذ هو صريح أن الله قد أخذ الميثاق على بني آدم بالتوحيد وهم في صلب آدم . بل إن آية الإشهاد صريحة في الدلالة على حصول الإشهاد قبل الولادة ، سواء قيل إن ذلك الإشهاد كان حين أخذهم من ظهر آدم أو كان الإشهاد عليهم حين أخذهم من ظهور آبائهم .

(١) انظر هذه الأحاديث في تفسير ابن كثير (٢/٢٦٢-٢٦٥) والسلسلة الصحيحة ، للألباني

(٤/١٥٨-١٦٣) .

(٢) تفسير ابن كثير . (٢/٢٦٥) .

(٣) الروح لابن القيم . ص (٢٢٦) .



وعلى هذا لا يمكن أن يكون الإشهاد هو مجرد الخلق على الفطرة ، وإن كان الإشهاد يقتضي أن يكون التوحيد هو الأصل الذي يولد عليه كل مولود ، إذ لابد مع إثبات فطرية التوحيد من إثبات ما دلت عليه النصوص من وقوع الإشهاد وأخذ الميثاق بذلك على الناس جميعاً ، وإن لم يلزم إثبات تفاصيل ذلك لورودها في أحاديث لاتقوم بها الحجة كما تقدم ، ولا تنافي بين إثبات أصل الإشهاد وبين التوقف في تفاصيله أو نفيها .

والمقصود هنا أنه إذا ثبت حصول الإشهاد والإقرار على التوحيد وأخذ الميثاق على الناس بذلك فإن مقتضى ذلك أن يكون الإشهاد حجة على الناس بالتوحيد ، وهذا يستلزم أن توحيد الله تعالى من المعارف الضرورية التي لا يمكن لأحد أن يجهلها ، وهذا هو المراد في هذه المسألة ، وأما تفاصيل كيفية الإشهاد والجزم بكونه إشهداً عاماً في وقت واحد على جميع الذرية ، أو أنه إشهداً فردي يكون حين أخذ الذرية من ظهور الآباء فلا ينافي هذا الأصل . بل إن القول بأن الإشهاد هو مجرد خلق الناس على الفطرة ، وأنه لم يحصل أن الله قد أقر الناس قبل ولادتهم على أنفسهم بالتوحيد لاينافي هذا الأصل أيضاً ، إذ هو يقتضي أن يكون التوحيد من العلوم الفطرية الضرورية .

وإذا ثبت ذلك علم أن التوحيد من العلوم الضرورية ، وأن الإنسان لا يحتاج في العلم به إلى النظر والاستدلال . وبهذا تجتمع نصوص الفطرة ونصوص الإشهاد في الدلالة على هذا الأصل .

## القول بأن الفطرة هي القابلية للتوحيد :

ذهب بعض العلماء إلى أن الفطرة لا تقتضي التوحيد ، وإنما هي مجرد القابلية للتوحيد ، بمعنى أن الإنسان قد خلق خلقة تختلف عن خلقة البهائم بحيث يمكن أن يوحد أو يشرك باختياره دون أن يكون في خلقة ما يقتضي ترجيح التوحيد على الشرك ، بل تكون النفس قابلة لأي منهما على السواء .

وحاصل الفرق بين هذا القول والقول بأن الفطرة مقتضية للتوحيد أن الفطرة إذا كانت مجرد القابلية للتوحيد كان تحقق التوحيد للإنسان من الممكنات التي قد تحصل وقد لا تحصل ، بخلاف ما إذا كانت الفطرة مقتضية للتوحيد فإن تحققه لا يكون ممكناً بل واجباً مع وجود شروطه وانتفاء موانعه .

وأشهر من نصر هذا القول واستدل له الإمام ابن عبد البر رحمه الله في شرحه لحديث الفطرة ، ونقله عن جماعة من أهل العلم والنظر ، ولم يسم أحداً .

وفي بيان حقيقة هذا القول يقول الإمام ابن عبد البر : ( قالت جماعة من أهل العلم والنظر : أريد بالفطرة المذكورة في هذا الحديث الخلقة التي خلق عليها المولود في المعرفة بربه ، فكأنه قال : كل مولود يولد على خلقه يعرف بها ربه إذا بلغ مبلغ المعرفة ، يريد خلقة مخالفة لخلقة البهائم التي لا تصل إلى معرفة ذلك .

... وأنكروا أن يكون المولود يفطر على كفر أو إيمان ، أو معرفة أو إنكار قالوا: وإنما يولد على السلامة في الأغلب خلقة وطبعاً وبنية، ليس معها إيمان ولا كفر ، ولا إنكار ولا معرفة ، ثم يعتقدون الكفر أو الإيمان بعد البلوغ إذا ميزوا .  
... قال أبو عمر : هذا القول أصح ما قيل في معنى الفطرة التي يولد الناس

عليها<sup>(١)</sup> .

وذكر أن هذا هو مقتضى المعنى اللغوي للفطرة فقال : ( واحتجوا على أن الفطرة الخلقة والفاطر الخالق بقول الله تعالى ﴿ الحمد لله فاطر السموات والأرض ﴾ [فاطر / ١] يعني خالقهم ، وبقوله ﴿ وما لي لا أعبد الذي فطرني ﴾

(١) التمهيد . لابن عبد البر (١٨/٦٨-٧٠) .

[يس/ ٢٢] يعني خلقتني ، وبقوله ﴿الذي فطرهن﴾ [الأنبياء/ ٥٦] يعني خلقهن .  
قالوا : فالفطرة الخلقة ، والفاطر الخالق (١).

وحاصل ذلك هو الاستدلال بالمعنى اللغوي للفطرة على المقصود بها في حديث الفطرة ، وأنه إذا لم يلزم من المعنى اللغوي أن تكون الفطرة مقتضية للإسلام لم يكن ذلك لازماً لمعناها في الحديث .

لكن إذا علمنا أن إخبار النبي ﷺ بأن كل مولود يولد على الفطرة لا يراد به مجرد المعنى اللغوي ، وإنما يراد به معناها الشرعي الذي هو اقتضاء الإسلام -على ما سبق بيانه- لم يبق لهذا الدليل اعتبار ، لدلالة النصوص على أن للفطرة معنى شرعياً أخص من معناها اللغوي .

\* \* \*

ومما استدل به الإمام ابن عبد البر على هذا القول أن الطفل لا يمكن أن يعقل شيئاً حين ولادته ( فمن لا يعلم شيئاً استحاله منه كفر أو إيمان، أو معرفة أو إنكار ) (٢).

وأساس هذا الاستدلال هو الظن بأنه إذا قيل إن الفطرة هي الإسلام ، أو هي الخلقة المقتضية للإسلام أنه لا بد أن يكون الطفل عالماً بذلك منذ ولادته ، وهذا لم يقله أحد من السلف الذين فسروا الفطرة بالإسلام ، وإنما يعلم ذلك إذا عقل وميز ، والخلاف ليس في هذا ، وإنما هو في الخلقة التي يولد عليها المولود هل هي خلقة مقتضية للتوحيد ، أم أنها مجرد قابلة له فحسب . فإذا بطل اللازم الذي ذكره الإمام عبد البر في هذا الدليل ، وأمكن أن تكون الفطرة مقتضية للتوحيد دون أن يكون الطفل عالماً به منذ ولادته بطل الاستدلال على أن الفطرة هي الخلقة القابلة للتوحيد .

\* \* \*

ومما استدل به الإمام ابن عبد البر على هذا القول أنه ( لو كان الأطفال قد

(١) المرجع السابق (٦٩/١٨) .

(٢) المرجع السابق (٧٠/١٨) .

فطروا على شيء على الكفر أو الإيمان في أولية أمرهم ما انتقلوا عنه أبداً ، وقد نجدهم يؤمنون ثم يكفرون (١).

وهذا إنما يقوم على الاستدلال السابق ، من جهة الظن بأن القول بفطرية التوحيد يقتضي أن يكون الطفل موحداً منذ ولادته عالماً بذلك ، بحيث يكون مخلوقاً عليه خلقة ليس له فيها اختيار ، فلا يكون حينئذ موحداً باختياره ، وإنما لأن الله قد خلقه على التوحيد .

لكن القول بفطرية التوحيد لا يستلزم ذلك ، وإنما يدل على أن الفطرة خلقة تقتضي التوحيد ، وأنه ليس متحققاً للمولود بالفعل منذ الولادة ، وإنما هو متحقق له بالقوة المقتضية له مع تحقق شروطه وانتفاء موانعه .

ولهذا ذكر النبي ﷺ في حديث الفطرة إمكان عدم تحقق مقتضى الفطرة ، مع أنه أراد بها الخلقة المقتضية للإسلام ، ولو كان لا يمكن تخلف مقتضاها لم يمكن أن يكفر أحد . فعلم أن اقتضاء الفطرة للإسلام ليس مطلقاً غير مشروط ، كما أنه لا يمكن أن يتحقق ذلك المقتضى قبل أن يعقل الطفل ويميز ، ويكون له الاختيار بين أن يلتزم بمقتضى الفطرة أو أن ينحرف عنها .



ومما استدل به الإمام ابن عبد البر على قوله في هذه المسألة أنه فسر تمثيل النبي ﷺ للمولود حين يولد بالبهيمة الجمعاء بأن المقصود بذلك كونها سالمة ، وهذا يعني عنده أن يكون المولود حين ولادته سالماً من الإيمان والكفر على السواء ، فلا يصح تبعاً لذلك أن يكون مفطوراً على التوحيد .

وفي ذلك يقول : ( مثل قلوب بني آدم بالبهايم لأنها تولد كاملة الخلق ليس فيها نقصان ، ثم تقطع آذانها بعد وأنوفها ، فيقال : هذه بجائر ، وهذه سوائب . يقول : فكذلك قلوب الأطفال في حين ولادتهم ، ليس لهم كفر حينئذ ولا إيمان ولا معرفة ولا إنكار . كالبهايم السالمة ، فلما بلغوا استهوتهم الشياطين فكفر

(١) المرجع السابق (٧٠/١٨) .

أكثرهم ، وعصم الله أقلهم (١).

كما استدل لهذا المعنى بالحديث القدسي الذي فيه قول الله تعالى ( إني خلقت عبادي حنفاء ... ) حيث فسر الحنيف بما يدل على الخلو من الإيمان والكفر .

وفي ذلك يقول : ( الحنيف في كلام العرب المستقيم السالم ، ... فكأنه والله أعلم أراد الذين خلصوا من الآفات كلها والزيادات ، ومن المعاصي والطاعات فلا طاعة منهم ولا معصية إذا لم يعملوا بواحدة منها ) (٢).

وهذا الذي ذكره الإمام ابن عبد البر من معاني الجمعاء والحنيف ، وأن المقصود بذلك السلامة على المعنى الذي أراده مخالف للمراد من تلك النصوص كما أنه مخالف لمعانيها في اللغة ، وما يقتضيه ذلك من كونها صفات مدح والسلامة التي يريد بها لا تقتضي لذاتها مدحاً ولا ذماً ، بل هي مجرد الخلو من أي أثر ، ولذلك التزم بانها تقتضي الخلو من الإيمان والكفر .

وتمثيل النبي ﷺ للمولود حين يولد بالبهيمة تولد جمعاء أي مجتمعة الخلق هو من باب المقابلة بين الكمال الحاصل لتلك البهيمة حين تولد كذلك ثم يحصل لها النقص عن ذلك الكمال بالجدع ، فكذلك المولود يولد على الفطرة المقتضية للتوحيد الذي هو الكمال ، ثم قد يحصل له الانحراف عنه إلى الأديان الباطلة .

فلا يمكن مع هذا أن يقال إن المقصود بخلق البهيمة جمعاء هو مجرد كونها سالمة من أي أثر ، وأن المولود كذلك يكون مولوداً على السلامة ، لأن الفطرة على هذا المعنى لا تكون ممدوحة ولا مذمومة لذاتها ، وهذا معارض لظاهر الحديث ومعناه الذي أراده النبي ﷺ ، فإنه إنما أراد وصف الفطرة بما يقتضي مدحها لا بما لا يستلزم مدحاً ولا ذماً .

وكذلك خلق الله لعباده حنفاء لا يعني ما ذكره الإمام ابن عبد البر من

(١) المرجع السابق (٧٠/١٨) .

(٢) المرجع السابق (٧١/١٨) .

كونهم مخلوقين على السلامة ، بحيث لا تكون الفطرة مقتضية للتوحيد ، وإنما أراد بالحنيف الموحد على ما سبق بيانه في دلالة الحديث على فطرية التوحيد .

وفي نقد ذلك يقول الإمام ابن تيمية : ( هذا القائل إن أراد بهذا القول أنهم خلقوا خالين من المعرفة والإنكار ، من غير أن تكون الفطرة تقتضي واحداً منهما بل يكون القلب كاللوح الذي يقبل كتابة الإيمان وكتابة الكفر ، وليس هو لأحدهما أقبل منه للآخر - وهذا الذي يشعر به ظاهر الكلام - فهذا قول فاسد، لأنه حينئذ لافرق بالنسبة إلى الفطرة بين المعرفة والإنكار ، والتهويد والتنصير والإسلام ، وإنما ذلك بحسب الأسباب . فكان ينبغي أن يقال : فأبواه يسلمانه ويهودانه وينصرانه ويمجسانه . فلما ذكر أن أبويه يكفرانه ، وذكر الملل الفاسدة دون الإسلام ، علم أن حكمه في حصول ذلك بسبب منفصل غير حكم الكفر )<sup>(١)</sup>.



ومما استدل به الإمام ابن عبد البر على نفي فطرية التوحيد قوله : ( يستحيل أن تكون الفطرة المذكورة في قول النبي ﷺ ( كل مولود يولد على الفطرة ) الإسلام ، لأن الإسلام والإيمان قول باللسان واعتقاد بالقلب وعمل بالجوارح وهذا معدوم من الطفل ، لا يجهل ذلك ذو عقل )<sup>(٢)</sup>.

وهذا الذي ذكره بعيد عن معنى الحديث ، فإن المقصود بالإسلام في تفسير حديث الفطرة الإسلام العام الذي هو التوحيد ، وحقيقته إخلاص القصد والطلب لله وحده ، وليس المقصود به دين الإسلام المشتمل على جملة العقائد والشرائع وما لا يعلم إلا من جهة الوحي ، وهذا أمر ظاهر .

وقد جاءت آيات كثيرة بالدلالة على الإسلام بهذا المعنى ، كما في قوله تعالى عن إبراهيم عليه السلام ﴿ إذ قال له ربه أسلم قال أسلمت لرب

(١) درء التعارض . لابن تيمية (٤٤٤/٨) .

(٢) التمهيد . لابن عبد البر (٧٧/١٨) .

العالمين ﴿ [البقرة/ ١٣١] . وحكى عنه وعن إسماعيل عليهما السلام قولهما ﴿ ربنا واجعلنا مسلمين لك ومن ذريتنا أمة مسلمة لك ﴾ [البقرة/ ١٢٨] وحكى الله عن موسى عليه السلام قوله ﴿ إن كنتم آمنتم بالله فعليه توكلوا إن كنتم مسلمين ﴾ [النمل/ ٤٢] . وقال تعالى عن حواربي عيسى عليه السلام ﴿ وإذ أوحيت إلى الحواريين أن آمنوا بي وبرسولي . قالوا آمنا بالله واشهد بأنا مسلمون ﴾ [المائدة/ ١١١] . وحكى الله تعالى عن سحرة فرعون قولهم ﴿ ربنا أفرغ علينا صبراً وتوفنا مسلمين ﴾ [الأعراف/ ١٢٦] والآيات في هذا المعنى كثيرة معلومة .

والفطرة إنما تقتضي هذا الإسلام العام الذي هو التوحيد ، وأما تفاصيل العقائد والشرائع فإنما تعلم بالأدلة التفصيلية ، ويتفاوت الناس في العلم بها تفاوتاً عظيماً .

وإذا لم تكن هي مقتضى الفطرة لم يلزم ألا يكون الإنسان مفطوراً على الإسلام بمعناه العام .

وبهذا يظهر أن جميع ما استدل به الإمام ابن عبد البر على القول بأن الفطرة هي مجرد القابلية للإسلام دون اقتضائه لاتدل على مطلوبه ، وأن جميع ما ذكره لا ينافي أن تكون الفطرة حلقة مقتضية للإسلام ، وإن لم يكن مقتضاها متحققاً للإنسان منذ ولادته .

## القول بأن الفطرة هي موافقة القدر السابق :

ذهب بعض العلماء إلى أن المقصود بالفطرة في قول النبي ﷺ : ( كل مولود يولد على الفطرة ) هي موافقة القدر السابق ، بمعنى أن كل مولود يولد على حلقة مقتضية لما قدره الله له من إيمان أو كفر أو سعادة أو شقاوة ، وعلى هذا المعنى فقد يولد المولود مفطوراً على الإيمان ، وقد يولد مفطوراً على الكفر ، ولا صلة للحلقة التي يولد عليها باقتضاء الإيمان دون الكفر ، بل هي قابلة لأي منهما بحسب ما سبق للإنسان في القدر .

وقد نسب الإمام ابن عبد البر هذا القول إلى عبدالله بن المبارك ، وذكر أن الإمام أحمد كان قد قال به ثم تركه ، وذكر أن هذا القول هو مقتضى مذهب الإمام مالك<sup>(١)</sup> ، وهو أيضاً منقول عن إسحق بن راهويه ، وإن كان ينفرد بالقول بأن المولود يكون مؤمناً أو كافراً منذ يولد<sup>(٢)</sup> .

وأصل هذا القول أن القدرية لما نفوا قدرة الله على الهداية والإضلال وزعموا أن ذلك إنما يتعلق باختيار العباد استدلوا بحديث الفطرة ، من حيث إن التهويد والتنصير والتمجيس منسوب في الحديث إلى الأبوين ، فلا يكون متعلقاً بتقدير الله تعالى . فقابلهم هؤلاء بإثبات القدر ، وتفسير الفطرة في الحديث بما يقتضي أن تكون هي مجرد موافقة القدر السابق .

وفي ذلك يقول الإمام ابن تيمية : ( إنما قال الأئمة : ولد على ما فطر عليه من شقاء وسعادة لأن القدرية كانوا يحتجون بهذا الحديث على أن الكفر والمعاصي ليس بقدر الله بل مما فعله الناس ، لأن كل مولود خلقه الله على الفطرة ، وكفره بعد ذلك من الناس . ولهذا قالوا لمالك ابن أنس : إن القدرية يحتجون علينا بأول الحديث فقال : احتجوا عليهم بآخره ، وهو قوله : الله أعلم بما

(١) انظر : التمهيد . لابن عبد البر . (٧٩/١٨) .

(٢) انظر : المرجع السابق . (٨٣/١٨) .



كانوا عاملين) (١).

\* \* \*

وقد استند أصحاب هذا القول في تفسير الفطرة بالخلقة الموافقة للقدر السابق إلى ( أن الفطرة في كلام العرب هي البداءة ، والفاطر المبتدئ ، فكأنه قال : كل مولود يولد على ما ابتدأه الله عليه من الشقاوة والسعادة مما يصير إليه ) (٢).

لكن ما قالوه لا يمكن أن يكون هو المراد بالفطرة في الحديث ، فإن جميع المخلوقات إنما تخلق على وفق القدر السابق ولا يقال مع ذلك إنها مخلوقة على الفطرة ، فلا بد أن يكون للفطرة معنى خاصاً لا يشمل جميع المخلوقات ، وإلا لم يكن لتخصيص الإنسان بالولادة عليها أي معنى .

وفي نقد هذا الاستدلال يقول الإمام ابن تيمية : ( حقيقة هذا القول أن كل مولود فإنه يولد على ما سبق في علم الله أنه صائر إليه ، ومعلوم أن جميع المخلوقات بهذه المثابة ، فجميع البهائم هي مولودة على ما سبق في علم الله لها والأشجار مخلوقة على ما سبق في علم الله لها . وحيثذ فيكون كل مخلوق مخلوقاً على الفطرة .

وأيضاً فإنه لو كان المراد ذلك لم يكن لقوله ( فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه ) معنى ، فإنهما فعلا به ما هو الفطرة التي ولد عليها على هذا القول فلا فرق بين التهويد والتنصير حيثذ وبين تلقين الإسلام وتعليمه وبين تعليم سائر الصنائع ، فإن ذلك كله داخل فيما سبق به العلم ) (٣).

\* \* \*

وقد استدلوا على هذا المعنى أيضاً بما فهموه من قوله تعالى ﴿ كما بدأكم تعودون • فريقاً هدى وفريقاً حق عليهم الضلالة ﴾ [الأعراف/٢٩-٣٠] وقالوا:

(١) درء التعارض . لابن تيمية . (٣٦٢/٨) .

(٢) التمهيد . لابن عبدالر (٧٨/١٨) .

(٣) درء التعارض . لابن تيمية . (٣٨٧/٨) .

إن المقصود بهذه الآية الدلالة على أن كل إنسان يعود إلى ما قدره الله له ، وأنه لا يمكن أن يجاوز ذلك . فيكون خلقه على الفطرة هو عوده إلى ما سبق في تقدير الله له ، وتلك الفطرة التي يخلقون عليها تقتضي أن يكون منهم مهتدون وأن يكون منهم من حقت عليه الضلالة ، وأن ذلك هو المقصود بقوله تعالى ﴿ فريقاً هدى وفريقاً حق عليهم الضلالة ﴾ بعد بيان عودهم إلى ما بدأهم عليه ، وهو ما قدره لهم من الهداية أو الضلال قبل خلقهم .

وقد فسر طائفة من السلف الآية بما يدل على أن العود في الآية هو بمعنى موافقة القدر السابق . فقد ورد عن محمد بن كعب القرظي في معناها أن ( من ابتدأ الله خلقه على الشقاوة صار إلى ما ابتدئ عليه خلقه وإن عمل بأعمال أهل السعادة ، ومن ابتدأ خلقه على السعادة صار إلى ما ابتدئ خلقه عليه وإن عمل بأعمال أهل الشقاوة ) وقال سعيد بن جبير في معناها : ( كما كتب عليكم تكونوا ) وقال أبو العالية ( عادوا إلى علم الله فيهم )<sup>(١)</sup> .

لكن في الآية قولاً آخر هو الصحيح في معناها، وهو: أن المقصود بقوله تعالى ﴿ كما بدأكم تعودون ﴾ الاستدلال بالخلق الأول على البعث بعد الموت . فكما بدأ الله خلق الناس الخلقة الأولى كذلك يبعثهم فيعودون إلى الحياة مرة أخرى .

قال مجاهد في معناها ( يحييكم بعد موتكم ) وقال الحسن البصري ( كما بدأكم في الدنيا كذلك تعودون يوم القيامة أحياء ) وقال قتادة ( بدأ فخلقهم ولم يكونوا شيئاً ثم ذهبوا ثم يعيدهم ) وقال زيد بن أسلم ( كما بدأكم أولاً كذلك يعيدكم آخراً )<sup>(٢)</sup> .

وهذا القول هو الصحيح في معنى الآية لأن ( لفظ : بدأ الله الخلق ، يراد به تكوينهم ، وهو ظاهر القرآن )<sup>(٣)</sup> ومع ذلك فإن المعنى الأول للآية وهو عود

(١) انظر : تفسير ابن كثير (٢/٢١٧-٢١٨) . والتمهيد لابن عبدالبر (١٨/٨٠-٨١) .

(٢) انظر : تفسير ابن كثير (٢/٢١٧) .

(٣) درء التعارض . لابن تيمية (٨/٤١٣) .

الناس إلى ما قدره الله لهم لا ينافي خلقهم على ما يقتضي الإيمان ابتداء ، ثم يمكن بعد ذلك أن يكون منهم المؤمن والكافر ، بل ذلك هو الحق الذي تجتمع به أدلة الفطرة والقدر .

وفي التوفيق بين القولين في الآية يقول الإمام ابن كثير بعدما ذكر النصوص الدالة على فطرية التوحيد : ( وجه الجمع أنه تعالى خلقهم ليكون منهم مؤمن وكافر في ثاني الحال ، وإن كان قد فطر الخلق كلهم على معرفته وتوحيده والعلم بأنه لا إله غيره ، كما أخذ عليهم الميثاق بذلك وجعله في غرائزهم وفطرهم ، ومع هذا قدر أن منهم شقيماً ومنهم سعيداً )<sup>(١)</sup>.

والحاصل أنه لا تعارض بين القول بفطرية التوحيد وبين إثبات القدر ، وأن ما سبق للإنسان في تقدير الله للبعد لا بد أن يتحقق ، بل يجب التسليم بالنصوص الواردة في الأمرين معاً وإلا لزم رد دلالة نصوص الفطرة دون أن يكون لها معارض ، بل ما يحصل لكل مولود من كونه مولوداً على الفطرة إنما يكون بقدر سابق ، ثم ما يكون من إيمانه أو كفره بعد ذلك إنما يكون كذلك بقدر سابق ولا تعارض بين الأمرين .

\* \* \*

ومما استدل به أصحاب هذا القول على أن الفطرة هي موافقة القدر السابق ما جاء من الأحاديث في أن الله استخرج ذرية آدم من ظهره ، وأنه قسمهم فريقين أهل الجنة وأهل النار ، وأن أحداً لن يجاوز ذلك .

ومن ذلك حديث عمر بن الخطاب حين سئل عن تفسير آية الإشهاد فقال : ( سمعت رسول الله ﷺ يسأل عنها فقال رسول الله ﷺ : ( إن الله تبارك وتعالى خلق آدم ثم مسح ظهره يمينه فاستخرج منه ذرية فقال : خلقت هؤلاء للجنة ويعمل أهل الجنة يعملون . ثم مسح ظهره فاستخرج منه ذرية فقال : خلقت هؤلاء للنار ويعمل أهل النار يعملون . فقال رجل : يا رسول الله فقيم

(١) تفسير ابن كثير . (٢/٢١٨) .

العمل ؟ فقال رسول الله ﷺ : إن الله إذا خلق العبد للجنة استعمله بعمل أهل الجنة ، حتى يموت على عمل من أعمال أهل الجنة فيدخله به الجنة . وإذا خلق العبد للنار استعمله بعمل أهل النار حتى يموت على عمل من أعمال أهل النار فيدخله به النار<sup>(١)</sup> .

والذي يفهم من وجه الدلالة في هذا الحديث عند أصحاب هذا القول أن الله إذا كان قد قدر أهل الجنة وأهل النار وقدر أعمالهم حين استخراج الذرية من ظهر آدم فلا بد أن تكون الحلقة التي يخلقون عليها حين يوجدون في هذه الحياة موافقة لذلك القدر السابق ، فيكون ذلك هو معنى خلقهم على الفطرة فقد يكون المخلوق على الفطرة مؤمناً وقد يكون كافراً ، فلا يصح أن تكون الفطرة مقتضية للتوحيد إذا كان قد سبق له في القدر أن يكون كافراً لأن ذلك يعارض القدر السابق .

ولكن غاية ما يدل عليه هذا الحديث وأمثاله في باب القدر هو إثبات تقدير الله ما سيكون من حال عباده ، ومن يكون منهم مؤمناً ومن يكون كافراً وهذا لا شك في صحته ولا يخالف فيه إلا القدرية ، إما بنفي العلم السابق كما هو حال غلاتهم ، وإما بنفي خلق الهداية والضلال كما هو المشهور عنهم . وأما أهل السنة فلا يشكون في ذلك .

لكن إثبات القدر السابق لا يعارض إثبات ما دلت عليه نصوص الفطرة من أن كل مولود يولد على الفطرة مقتضية للتوحيد ، بل ذلك من القدر الثابت لكل

---

(١) أخرجه : مالك في الموطأ . كتاب القدر (٢/٨٩٨-٨٩٩) . وأبو داود . كتاب السنة (٤٧٠٣) والترمذي وحسنه . كتاب التفسير . (٣٠٧٧) . والحاكم (٢٧/١) وتعقبه الذهبي فقال : ( فيه إرسال ) . وقال ابن عبد البر في التمهيد (٦/٣-٦) : هذا الحديث منقطع بهذا الإسناد ، لأن مسلم بن يسار هذا لم يلق عمر بن الخطاب ، وبينهما في هذا الحديث نعيم بن ربيعة ، وهو أيضاً مع هذا الإسناد لا تقوم به حجة ، ومسلم بن يسار هذا مجهول ، وقيل إنه مدني ، وليس بمسلم بن يسار البصري ... وجملة القول في هذا الحديث أنه حديث ليس إسناده بالقائم ، لأن مسلم بن يسار ونيمة بن ربيعة جميعاً غير معروفين بجملة العلم .

مولود ، ثم قد يكون منهم المؤمن والكافر بعد ذلك .

وفي ذلك يقول الإمام ابن عبدالبر: ( ليس في قوله في الحديث: خلقت هؤلاء للجنة وخلقتم هؤلاء للنار أكثر من مراعاة ما يختم به لهم ، لا أنهم في حين طفولتهم ممن يستحق جنة أو ناراً ، أو يعقل كفوفاً أو إيماناً )<sup>(١)</sup>.

\* \* \*

ومن ذهب إلى القول بأن الفطرة هي موافقة القدر السابق إسحق بن راهويه لكنه ادعى مع ذلك أن ما يخلق عليه الإنسان من إيمان أو كفر يكون ثابتاً له منذ ولادته ، فلا يكون في تقدير الله أن يكون مؤمناً أو كافراً فحسب ، بل يكون مؤمناً أو كافراً منذ يولد .

ومما استدلل به على ذلك أن الله قد أشهد الناس جميعاً على أنفسهم أنه هو ربهم حين أخذهم من ظهر أبيهم آدم .

قال ابن عبدالبر : ( قال آخرون : معنى قوله ﷺ ( كل مولود يولد على الفطرة ) أن الله قد فطرهم على الإنكار والمعرفة وعلى الكفر والإيمان . فأخذ من ذرية آدم الميثاق حين خلقهم فقال ( أأست بربكم ) قالوا جميعاً : ( بلى ) فأما أهل السعادة فقالوا : بلى على معرفة له وطوعاً من قلوبهم ، وأما أهل الشقاء فقالوا بلى كرها لا طوعاً . قالوا وتصديق ذلك قوله ﴿ وله أسلم من في السموات والأرض طوعاً وكرها ﴾ [آل عمران/ ٨٣] قالوا : وكذلك قوله ﴿ كما بدأكم تعودون فريقاً هدى وفريقاً حق عليهم الضلالة ﴾ [الأعراف/ ٢٩-٣٠] .

قال المروزي : وسمعت إسحق بن ابراهيم - يعني ابن راهوية - يذهب إلى هذا المعنى<sup>(٢)</sup> .

لكن غاية ما يدل عليه هذا الاستدلال هو أن الله قدر إيمان المؤمنين وكفر

(١) التمهيد . لابن عبدالبر . (٨٣/١٨) .

(٢) التمهيد . لابن عبدالبر (٨٣/١٨-٨٤) .

الكافرين قبل خلقهم ، وأما أنه قد حصل منهم الإيمان والكفر حين أخذ الله الذرية من ظهر آدم فلا تدل عليه آية الإشهاد ، ولا الأحاديث الواردة في ذلك على ما سبق في بيان معانيها والخلاف في ثبوتها ،

وأما قوله تعالى ﴿وله أسلم من في السموات والأرض طوعاً وكرها﴾ فلا يدل على وقوع ذلك حال أخذ الله الذرية من ظهر آدم ، وأن منهم من أسلم حينئذ ومنهم من كفر ، وإنما تدل على أنه قد أسلم جميع من في السموات والأرض ، إما اسلام طوع واختيار وإما إسلام قهر وتسخير ، فالمؤمن هو المسلم لله طوعاً ، والكافر مستسلم لله مقهور له .

يقول الإمام ابن كثير في تفسير الآية ( المؤمن مستسلم بقلبه وقالبه لله والكافر مستسلم لله كرها ، فإنه تحت التسخير والقهر والسلطان العظيم الذي لا يخالف ولا يمانع )<sup>(١)</sup>.

وأما قوله تعالى ﴿كما بدأكم تهودون﴾ فقد سبق الكلام فيها ، وأنها لا تدل على القدر وإنما تدل على البعث ، وإن دلت على القدر فهي لا تدل على أن ما قدر للعباد من الإيمان والكفر قد حصل لهم حين أخذ الذرية من ظهر آدم وإنما يكون بعد خلقهم وما يكون منهم من الاختيار للإيمان أو الكفر بعد التمييز. والذي قاله اسحق بن راهوية يستلزم نفي الاختيار ، وأن الإنسان قد آمن أو كفر حين أخذه الله من ظهر أبيه آدم ، فلا يمكنه بعد أن يخلق أن يخالف ما سبق منه في ذلك . وهذا أمر معلوم بالضرورة بطلانه . ولهذا قال الامام ابن عبد البر : ( قول إسحق في هذا الباب لا يرضاه الحذاق الفقهاء من أهل السنة ، وإنما هو قول المجبرة )<sup>(٢)</sup>.

\* \* \*

ومما استدلل به إسحق بن راهوية على أن الفطرة هي الخلقة على الإيمان أو

(١) تفسير ابن كثير . (٣٨٧/١) .

(٢) التمهيد . لابن عبد البر (٩٠/١٨) .

الكفر قوله تعالى ﴿ فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ﴾ [الروم/ ٣٠] .

قال الإمام ابن عبد البر : ( قال إسحق : يقول : لا تبديل لخلقه التي جبل عليها ولد آدم ، يعني من الكفر والإيمان والمعرفة والإنكار )<sup>(١)</sup> .

وهذه الآية لا دلالة فيها على ما قال إسحق بن راهوية ، وإنما هي خبر عن خلق الله للناس على الفطرة المقتضية للتوحيد ، وأن ذلك سنة لا تتبدل ، فلا يولد مولود إلا وهو على تلك الفطرة ، وهذا هو معنى العموم في قول النبي ﷺ في حديث الفطرة ( كل مولود يولد على الفطرة ) .

ومما يبين ذلك أنه قد جاء في الحديث ما يدل على أن الفطرة التي يولد عليها المولود قد تتغير بتأثير الأبوين ، إما بتهويد أو تنصير أو تمجيس ، ولو كانت الفطرة هي الخلقة على ما سبق للإنسان من إيمان أو كفر قبل أن يولد لم يمكن أن يقال إنها تتغير حينئذ .

وفي بيان معنى الآية يقول الإمام ابن تيمية ( المراد ما خلقهم عليه من الفطرة لا تبدل فلا يخلقون على غير الفطرة ، لا يقع هذا قط . والمعنى أن الخلق لا يتبدل فيخلقون على غير الفطرة ، ولم يرد بذلك أن الفطرة لا تتغير بعد الخلق ، بل نفس الحديث يبين أنها تتغير )<sup>(٢)</sup> .

\* \* \*

ومما استدل به إسحق بن راهويه على أن المولود قد يكون مفطوراً على الكفر منذ ولادته ما ورد من حديث عائشة رضي الله عنها قالت ( توفي صبي فقلت : طوبى له ، عصفور من عصفير الجنة ، فقال رسول الله ﷺ : أولاً تدرين أن الله خلق الجنة وخلق النار ، فخلق لهذه أهلاً وهذه أهلاً ) .

وفي رواية ( أو غير ذلك يا عائشة ، إن الله خلق للجنة أهلاً خلقهم لها وهم

(١) المرجع السابق (٨٤/١٨) .

(٢) درء التعارض . لابن تيمية . (٤٢٥/٨) .

في أصلاب آبائهم ، وخلق للنار أهلاً خلقهم لها وهم في أصلاب آبائهم (١).  
لكن الحديث ليس فيه الدلالة على ما قاله اسحق بن راهوية ، لاحتماله من  
المعاني غير ما ذكره .

قال الإمام النووي : ( أجمع من يعتد به من علماء المسلمين على أن من مات  
من أطفال المسلمين فهو من أهل الجنة لأنه ليس مكلفاً ، وتوقف فيه بعض من  
لا يعتد به لحديث عائشة هذا ، وأجاب العلماء بأنه لعله نهاها عن المسارعة إلى  
القطع من غير أن يكون عندها دليل قاطع ، كما أنكر على سعد بن أبي وقاص  
في قوله : أعطه إني لأراه مؤمناً . قال : أو مسلماً ؟ ، ويحتمل أنه ﷺ قال هذا  
قبل أن يعلم أن أطفال المسلمين في الجنة ، فلما علم قال ذلك (٢).

بل الصحيح أيضاً أن أطفال المشركين في الجنة لما ورد من الحديث في قصة  
إبراهيم عليه السلام مع الولدان في الجنة حين رآه النبي ﷺ معهم (٣).

قال الإمام النووي : ( الصحيح الذي ذهب إليه المحققون أنهم من أهل الجنة  
ويستدل له بأشياء منها حديث إبراهيم الخليل ﷺ حين رآه النبي ﷺ في الجنة وحوله  
أولاد الناس ، قالوا : يا رسول الله وأولاد المشركين ؟ قال : وأولاد المشركين (٤).  
وأصل ذلك أن كل مولود لا بد أن يولد على الفطرة المقتضية للتوحيد ، فإن  
مات عليها لم يكن مكلفاً ولم يكن قد حصل منه ما يقتضي أن يكون حكمه  
حكم الكفار ، ولا يمكن أن يقدر الله أن يكون أحد من أهل النار فيدخلها دون  
أن يعمل بعمل أهلها ، بل لا بد إذا دخلها أن يكون ممن يستحق ذلك بعمله ، ولا  
يسبق لأحد القدر بذلك إلا ويكون من أهلها ومن يعمل بعمل أهلها .

\* \* \*

ومما استدل به اسحق بن راهوية على أن المولود قد يكون مفطوراً على الكفر

(١) أخرجه مسلم كتاب القدر (٢٦٦٢) . وأبو داود (٤٧١٣) .

(٢) شرح مسلم للنووي (٢١٧/١٦) .

(٣) أخرجه البخاري . كتاب الجنائز (١٣٨٦) وكتاب التعبير (٧٠٤٧) . وأحمد (١٥-١٤/٥) .

(٤) شرح مسلم . للنووي (٢٠٨/١٦) .



ما ورد في قصة قتل الخضر للغلام . وأن سبب ذلك أن الغلام كان مفطوراً على الكفر منذ ولد .

قال الإمام ابن عبد البر : ( احتج اسحق بجديث أبي بن كعب في قصة الغلام الذي قتله الخضر ... قال إسحق : وكان الظاهر ما قال موسى ( أقتلت نفساً زكية ) فأعلم الله الخضر ما كان الغلام عليه في الفطرة التي فطره عليها ، لأنه كان قد طبع يوم طبع كافراً )<sup>(١)</sup> .

ولا دلالة في هذه القصة على ما قاله اسحق بن راهويه ، وقول النبي ﷺ ( إن الغلام الذي قتله الخضر طبع كافراً )<sup>(٢)</sup> لا يعني أنه كان كافراً قبل أن يولد أو منذ أن ولد ، وإنما المقصود أنه طبع وقدر أن يكون كافراً ، وهذا لا يعارض أن يكون مفطوراً على التوحيد ، لأن غاية ما يدل عليه الحديث الإخبار بما سيكون عليه حاله وأنه سيكون كافراً .

يقول الإمام ابن تيمية في ذلك : ( قوله : طبع ، أي طبع في الكتاب ، أي قدر وقضي ، لا أنه كان كفره موجوداً قبل أن يولد ، فهو مولود على الفطرة السليمة وعلى أنه بعد ذلك يتغير فيكفر كما طبع كتابه يوم طبع . ومن ظن أن المراد به الطبع على قلبه ، وهو الطبع المذكور على قلوب الكفار فهو غلط ، فإن ذلك لا يقال فيه طبع يوم طبع ، إذ كان الطبع على قلب إنما يوجد بعد كفره )<sup>(٣)</sup> .

ومقتضى قول النبي ﷺ إنه طبع كافراً أن يكون قد تحقق كفره بالفعل ، وأما أن يكون الله قد قدر وكتب أن يكفر ثم يتخلف ذلك ، بحيث يكون قتله قبل تحقق كفره الذي كتبه الله عليه فهذا لا يكون ، لأن هذا يستلزم أن ما قدره الله وكتبه قد لا يقع . ولهذا كان ابن عباس رضي الله عنه يقرأ ( وأما الغلام فكان كافراً )<sup>(٤)</sup>

(١) التمهيد . لابن عبد البر (١٨/٨٦) .

(٢) أخرجه مسلم . كتاب القدر (٢٦٦١) .

(٣) درء التعارض . لابن تيمية . (٨/٣٦٣) .

(٤) أخرجه البخاري . كتاب التفسير (٤٧٢٧) ومسلم . كتاب الفضائل . (٢٣٨٠) .

وكان قتادة رحمه الله يقول : ( لعمرى ما قتله إلا على كفر )<sup>(١)</sup>.

وليس في الكتاب والسنة ما يدل على أن الغلام لم يكن كافراً حين قتله الخضر ، وعلم الخضر بكفره ليس من العلم بالأمر الغيبية ، بل قد علمه بأسباب لم يعلمها موسى عليه السلام كما علم من أمر السفينة والجدار ما لم يعلمه موسى عليه السلام ، وليس ذلك من علم الغيب .

وفي ترجيح كفر الغلام الذي قتله الخضر يقول الإمام ابن تيمية ( الغلام الذي قتله الخضر إما أن يكون كافراً بالغاً كفر بعد البلوغ فيجوز قتله ، وإما أن يكون كافراً قبل البلوغ وجاز قتله في تلك الشريعة وقتل لثلاثين أبويه عن دينهما كما يقتل الصبي الكافر في ديننا ، إذا لم يندفع ضرره عن المسلمين إلا بالقتل ... وقول ابن عباس : وأما الغلام فكان كافراً وكان أبواه مؤمنين ظاهره أنه كان حينئذ كافراً )<sup>(٢)</sup>.

والحاصل أن المقصود بكون الغلام مطبوعاً على الكفر أنه قد سبق له في القدر وكتب عليه أنه يكون كافراً ، لكن لا يلزم من ذلك أن يولد على الكفر بل لا بد أن يولد على التوحيد ثم يكفر بعد ذلك باختياره . فمن قال إنه ولد على الكفر وأن هذا هو المقصود بطبعه على الكفر فقد أخطأ وخالف نصوص الفطرة ، ومن قال إنه قتل قبل أن يكفر فقد أخطأ حيث ظن أن قتله قد كان قبل أن يتحقق فيه مقتضى القدر السابق الذي لا يمكن أن يتخلف ، بل قد ولد على الفطرة ثم كفر وقتل على الكفر .

ومما يدل على أنه لا يحكم بكفر الأطفال منذ ولادتهم نهى النبي ﷺ عن قتل الذرية ، وحين سأله الصحابة فقالوا : أوليسوا أولاد المشركين ؟ قال الرسول ﷺ : ( أوليس خياركم أولاد المشركين )<sup>(٣)</sup>.

(١) التمهيد . لابن عبد البر (١٠٨/١٨) .

(٢) درء التعارض . لابن تيمية . (٤٢٨/٨ - ٤٣٠) .

(٣) أخرجه أحمد (٤٣٥/٣) (٢٤/٤) والحاكم (١٢٣/٢) وقال : صحيح على شرط الشيخين . ووافقه الذهبي وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة . (٤٠٢) .

وقد ذكر الإمام ابن تيمية أن هذا ( يبين أنهم ولدوا غير كفار ، ثم طراً الكفر بعد ذلك ، ولو كان أراد أن المولود حين يولد يكون إما كافراً وإما مسلماً على ما سبق به القدر لم يكن فيما ذكره حجة على ما قصده ﷺ من نهيه لهم عن قتل أولاد المشركين )<sup>(١)</sup>.

وإذا كان الغلام كافراً حين قتل لم يكن بين ما حصل من قتله وبين نصوص الفطرة تعارض ، بل يكون الله قد فطره على التوحيد ثم كفر بعد ذلك على ما سبق به القدر ، وأما أن يكون كافراً بمجرد سبق القدر بذلك ، أو يكون قد قتل بمجرد أنه قد سبق في القدر أنه يكفر فهذا مما ليس عليه دليل في الكتاب والسنة .

\* \* \*

ومما قد يظن أن فيه الدلالة على ما ذهب إليه اسحاق بن راهويه في هذه المسألة ما أخرجه الترمذي وغيره من حديث الطبقات وفيه أن النبي ﷺ قال : ( ألا إن بني آدم خلقوا طبقات شتى ، فمنهم من يولد مؤمناً ويحيى مؤمناً ويموت مؤمناً ومنهم من يولد مؤمناً ويحيى مؤمناً ويموت كافراً ، ومنهم من يولد كافراً ويحيى كافراً ويموت مؤمناً ، ومنهم من يولد كافراً ويموت كافراً ... )<sup>(٢)</sup>.

لكن هذا الحديث ضعيف ، لأن مداره على علي بن زيد بن جدعان وهو ضعيف . وقد قال الإمام ابن عبد البر : ( والحديث الذي جاء فيه أن الناس خلقوا طبقات فمنهم من يولد مؤمناً ومنهم من يولد كافراً ... ليس من الأحاديث التي لامطعن فيها ، لأنه انفرد به علي بن زيد بن جدعان ، وقد كان شعبة يتكلم فيه على أنه يحتمل قوله « يولد مؤمناً » : يولد ليكون مؤمناً ، ويولد ليكون كافراً على سابق علم الله فيه )<sup>(٣)</sup>.

ونحو هذا الحديث ما أخرجه الطبراني في الأوسط والكبير من حديث

(١) درء التعارض . لابن تيمية . (٣٦٤/٨) .

(٢) أخرجه الترمذي . كتاب الفتن . (٢١٩٢) . وأحمد (١٩/٣) .

(٣) التمهيد . لابن عبد البر . (٨٣/١٨) .

عبدالله بن مسعود رضي الله عنه ، وفيه أن الرسول ﷺ قال : ( إن العبد يولد مؤمناً ويعيش مؤمناً ويموت مؤمناً ، وإن العبد يولد كافراً ويعيش كافراً ويموت كافراً ... )<sup>(١)</sup>.

وهو أيضاً مما لا تقوم به حجة . قال الهيثمي في مجمع الزوائد : ( فيه عمر بن إبراهيم العبدي ، وقد وثقه غير واحد . وقال ابن عدي : حديثه عن قتادة مضطرب ، قلت : وهذا منها )<sup>(٢)</sup>.

وبالنظر فيما سبق نعلم أنه لا تعارض بين القدر السابق ونصوص الفطرة وأن الفطرة ليست هي موافقة القدر السابق من إيمان أو كفر أو سعادة أو شقاوة وإنما هي حلقة تقتضي التوحيد ، ثم قد يتحقق مقتضاها وقد لا يتحقق ، وأما القدر السابق من إيمان أو كفر فلا بد من تحققه ، لكنه لا يكون إلا بعدما يكون الإنسان قد فطر على التوحيد ابتداء .

(١) انظر : مجمع الزوائد . للهيثمي . (٢١٢/٧) .

(٢) المرجع السابق . (٢١٣/٧) .

## موقف المتكلمين من فطرية معرفة الله وتوحيده :

ذهب جماهير المتكلمين على اختلاف طوائفهم إلى القول بأن معرفة الله نظرية ، وأنها إنما تدرك بالاستدلال . وهذا يتناقض مع القول بفطرية معرفة الله وتوحيده ، لأن المعارف الفطرية لا تحتاج إلى نظر واستدلال ، وإنما تكون معلومة بالبداهة والفطرة .

وهذا لا ينافي إمكان الاستدلال على وجود الله وتوحيده ، لأن المعارف الفطرية وإن كانت ضرورية إلا أنه يمكن بيان وجه تلك الضرورة بالكشف عن المقدمات البديهية التي تستند إليها ، وتلك المقدمات ضرورية لا يمكن الاستدلال لها أو الشك فيها إلا مع إنكار الضرورة العقلية .

ثم إن الاستدلال على وجود الله وتوحيده قد يكون طريقاً لإقامة الحجة على من فسدت فطرته بالشبهات المناقضة للمعارف الضرورية ، فلا بد معه من الاستدلال بالأدلة العقلية والاستناد إلى المقدمات الضرورية المشتركة بين جميع العقلاء .

فالخلاف مع المتكلمين في هذه المسألة إنما هو في إيجابهم للنظر العقلي طريقاً إلى معرفة الله تعالى ، بحيث لا يمكن حصولها بدلالة الفطرة . وأما إمكان الاستدلال على ذلك فلا خلاف فيه .

والمعتزلة هم الذين أشهروا القول بأن معرفة الله نظرية وإيجاب النظر لتحقيقها ، وقد تابعهم على ذلك المتكلمون بعدهم وإن اختلفوا في بعض التفاصيل ، كماختلفهم في مستند إيجاب النظر هل هو العقل أم الشرع .

وقول المعتزلة في إيجاب النظر العقلي لمعرفة الله تعالى ونفي إمكان أن تكون معرفة الله ضرورية متفرع عن قولهم في القدر ، من جهة أن العبد عندهم مستقل بفعله ، وأنه لا يثاب إلا على فعله ، وقد رتبوا على ذلك فيما يتعلق بهذه المسألة أن معرفة الله لو كانت ضرورية للزم أن يثاب العبد على غير فعله ، لأن المعارف الضرورية ليست من كسب العبد ، وإنما هي لازمة للنفس لزوماً ضرورياً بحيث لا يمكن الانفكاك عنها . فإذا لزم أن تكون المعرفة من فعل العبد

لم يمكن أن تكون ضرورية ، وإذا لم تكن ضرورية لزم أن تكون نظرية حتى تكون من كسبه .

وفي تقرير هذا الأصل يذكر القاضي عبدالجبار عن المعتزلة أنهم يقولون فيما يتعلق بالنظر والمعرفة : ( إنما يكونان لطفاً إذا كانا من فعل المكلف ، فلا يجوزون أن يضطر الله تعالى أحداً من المكلفين إلى المعارف )<sup>(١)</sup>.

وفي بيان ذلك يقول الإمام ابن تيمية : ( المعتزلة كانوا هم أئمة الكلام في وجوب النظر والاستدلال بطريقة الأعراض والأجسام وما يتبع ذلك ، وصاروا يقولون : إن الإيمان لا يمكن أن يحصل للعبد بدون اكتسابه ، فلا يمكن عندهم أن يحصل بعلم ضروري يجعله الله في قلب العبد ، ولا بإلهام وهداية منه يختص بها من يشاء من عباده ... والمعتزلة يقولون : إن الإيمان إذا كان موهبة من الله تعالى للعبد ، وتفضلاً منه عليه ، لم يستحق العبد الثواب )<sup>(٢)</sup>.

وأصل ذلك عندهم أن الهداية والضلال والإيمان والكفر ليست من فعل الله وإنما هي من فعل العبد على جهة الاستقلال . والله لا يمكن عندهم أن يختص أحداً بالهداية وإلا كان هذا ظلماً لمن لم يفعل به ذلك ، وإنما جعل للناس القدرة على الاختيار بين الإيمان والكفر وأزاح عنهم العلل في ذلك . ثم رتبوا على ذلك أن الثواب هو من قبيل العوض على فعل العبد ، وأنه كما لا يمكن أن يختص أحداً بالهداية فكذلك لا يمكن أن يختص أحداً بالثواب على جهة التفضل ، وإلا كان ذلك ظلماً لمن لم يتفضل عليه بالثواب )<sup>(٣)</sup>.

والحق أنه يمكن أن يختص الله من شاء بالهداية ، وأنه ليس في ذلك ظلم لغيره لأنه لم يمنعه ما يستحقه ، كما أن الثواب ليس من باب العوض ، وأن العمل وإن كان شرطاً لدخول الجنة إلا أنه لن يدخل أحد الجنة بعمله ، بل لا بد

(١) المغني . للقاضي عبدالجبار (١٢/٥١٢-٥١٣) .

(٢) درء التعارض . لابن تيمية . (٧/٤٦٠) .

(٣) انظر : المرجع السابق . (٨/٣٧٨) .

مع ذلك من فضل الله ورحمته كما قال النبي ﷺ ( إنه لن يدخل أحد الجنة بعمله قالوا : ولا أنت يا رسول الله ؟ قال : ولا أنا إلا أن يتغمدني الله برحمته )<sup>(١)</sup> .

وعليه فما بناه المعتزلة على ذلك كله من القول بوجوب النظر لتحصيل المعرفة بالله تعالى باطل ، بل يمكن أن تكون المعرفة بالله وتوحيده من الحقائق الضرورية التي لا تحتاج إلى استدلال ونظر ، ولا يكون في ذلك منافاة للتكليف بها مع كونها ضرورية .

ومع مناقضة الأشاعرة للمعتزلة تمام المناقضة في القدر والإيجاب العقلي إلا أنهم وافقوهم على هذا الأصل ، وهو القول بإيجاب النظر لمعرفة الله تعالى .

ومقتضى مذهب الأشاعرة في القدر ، وما رتبوه عليه من القول في أفعال العباد وأنها مجرد كسب حقيقته أن العبد هو محل لفعل الله ، وأنه ليس له فعل على الحقيقة يستلزم أن تكون معرفة الله تعالى غير داخلية في أفعال العبد ، ولا مرتبة على نظره واستدلاله . لأن ذلك عندهم ليس سبباً حقيقياً في حصول المعرفة ، وإنما تكون المعرفة عندهم حاصله بفعل الله دون أن يكون لفعل العبد أي أثر في حصولها ، وهذه المسألة داخلية في مسألة التولد التي اختلفوا فيها ، وهي مرتبطة بخلافهم في السببية ، وهل يكون السبب مقتضياً لمسببه أم لا<sup>(٢)</sup> .

وكذلك ما يتعلق بمسئد إيجاب النظر لمعرفة الله تعالى ، فإن المعتزلة يقولون بالإيجاب العقلي ، بينما ينفيه الأشاعرة ، ويقولون إن معرفة الله تعالى واجبة بالشرع حاصلية بالعقل ، فكيف يمكن على هذا الأصل أن يكون الشرع هو أصل الإيجاب مع أن حصولها إنما يتوقف على العقل .

ولأجل مناقضة إيجاب النظر لمعرفة الله تعالى قال أبو جعفر السمناني<sup>(٣)</sup> ( إن

(١) أخرجه البخاري . كتاب الرقاق (٦٤٦٣) ومسلم . كتاب صفات المنافقين . (٢٨١٦) .

(٢) انظر ذكر أقوالهم في ذلك في المواقف . للإيجي . ص (٢٧-٢٨) .

(٣) السمناني ( ٢٦١-٣٤٤ ) . هو أبو جعفر محمد بن أحمد بن محمد السمناني ، من رؤوس الأشاعرة ، لازم الباقلاني وهو أكبر أصحابه . وانظر : سير أعلام النبلاء (١٧/٦٥١-٦٥٢) .  
والبداية والنهاية (١١/٢٢٩) . وطبقات السبكي (٥/٧٢-٧٣) .

هذه المسألة بقيت في مقالة الأشعري من مسائل المعتزلة (١).

وفي إيجاب النظر لمعرفة الله تعالى يقول الباقلاني : ( إن أول ما فرضه الله على العباد النظر في آياته والاعتبار بمقدوراته والاستدلال عليه بآثار قدرته وشواهد ربوبيته ، لأنه سبحانه غير معلوم باضطرار ولا مشاهد بالحواس ، وإنما يعلم وجوده وكونه على ما تقتضيه أفعاله بالأدلة القاهرة والبراهين الباهرة ) (٢).

وادعى صاحب المواقف الإجماع في ذلك فقال : ( النظر في معرفة الله واجب إجماعاً ) (٣).

\* \* \*

ودعوى الإجماع على وجوب النظر لمعرفة الله تعالى باطلة ، بل قد نقل جماعة من العلماء الإجماع على خلاف ذلك ، واستدلوا كما يقول الإمام ابن حجر ( بإطباق أهل العصر الأول على قبول الإسلام ممن دخل فيه من غير تنقيب ) (٤). وعدم إيجاب النظر لمعرفة الله تعالى هو مقتضى دلالة النصوص في ذلك كما هو مقتضى السنة العملية للنبي ﷺ ، وما كان عليه الصحابة في هذا الأمر بلا خلاف بينهم .

وفي تقرير ذلك يقول الإمام ابن تيمية : ( النبي ﷺ لم يدع أحداً من الخلق إلى النظر ابتداءً ، ولا إلى مجرد إثبات الصانع ، بل أول ما دعاهم إليه الشهاداتان وبذلك أمر الصحابة كما في الحديث المتفق على صحته لمعاذ بن جبل رضي الله عنه لما بعثه إلى اليمن : ( إنك تأتي قوماً أهل كتاب ، فليكن أول ما تدعوهم إليه شهادة أن لا إله الا الله وأن محمداً رسول الله .... الحديث ) (٥). وكذلك سائر

(١) فتح الباري . لابن حجر (٣٤٩/١٣) . ودرء التعارض . لابن تيمية (٤٠٧/٧ ، ٤٦١) .

(٢) الإنصاف . للباقلاني ص (٣٣) .

(٣) المواقف . للإيجي . ص (٢٨) .

(٤) فتح الباري . لابن حجر . (٧٠/١) .

(٥) أخرجه البخاري . كتاب الزكاة (١٣٩٥) ومسلم كتاب الإيمان (١٩) والترمذي كتاب الزكاة

(٦٢٥) وأبو داود . كتاب الزكاة (١٥٨٤) والنسائي . كتاب الزكاة . (٥٢/٥) .



الأحاديث عن النبي ﷺ موافقة لهذا ، كما في الصحيحين من حديث أبي هريرة وابن عمر ( أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا ألا إله إلا الله وأني رسول الله ... الحديث )<sup>(١)</sup> . وهذا مما اتفق عليه أئمة الدين وعلماء المسلمين ، فإنهم مجمعون على ما علم بالاضطرار من دين الرسول أن كل كافر فإنه يدعى إلى الشهادتين سواء كان معطلاً أو مشركاً أو كتابياً ، وبذلك يصير الكافر مسلماً ، ولا يصير مسلماً بدون ذلك .

كما قال أبو بكر بن المنذر : أجمع كل من أحفظ عنه من أهل العلم على أن الكافر إذا قال : أشهد ألا إله إلا الله وأشهد أن محمداً عبده ورسوله ، وأن كل ما جاء به محمد حق ، وأبرأ إلى الله من كل دين يخالف دين الإسلام ، وهو بالغ صحيح يعقل أنه مسلم ...<sup>(٢)</sup> .

بل إن من أئمة المتكلمين من خالفهم في إيجاب النظر ، كقول الشهرستاني في الرد على من أنكر وجود الله تعالى ( ما عدت هذه المسألة من النظريات التي يقام عليها برهان ، فإن الفطرة السليمة الإنسانية شهدت فطرتها وبديهة فكرتها على صانع حكيم قادر عليم ﴿ أفي الله شك ﴾ [إبراهيم/ ١٠] ﴿ ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله ﴾ [الزخرف/ ٨٧] ﴿ ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن خلقهن العزيز العليم ﴾ [الزخرف/ ٩] إن هم غفلوا عن هذه الفطرة في حال السراء فلا شك أنهم يلوذون إليها في حال الضراء ﴿ دعوا الله مخلصين له الدين ﴾ [يونس/ ٣٢] ﴿ وإذا مسكم الضر في البحر ضل من تدعون إلا إياه ﴾ [الإسراء/ ٦٧] .

ولهذا لم يرد التكليف بمعرفة وجود الصانع ، وإنما ورد بمعرفة التوحيد ونفي الشرك ( أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله ) ﴿ فاعلم أنه لا إله إلا

(١) أخرجه البخاري . كتاب الإيمان . (٢٥) ومسلم . كتاب الإيمان (٢٢) والترمذي . كتاب الإيمان .

(٢٦١٠) . وأبو داود . كتاب الجهاد . (٢٦٤٠) . والنسائي . كتاب الزكاة . (١٤/٥) .

(٢) درء التعارض . لابن تيمية . (٧-٦/٨) .

الله ﴿محمد/ ١٩﴾. ولهذا جعل محل النزاع بين الرسل وبين الخلق في التوحيد ونفي الشرك<sup>(١)</sup>.

وأما هؤلاء المتكلمون فإنهم لما أوجبوا النظر لمعرفة الله تعالى اضطربوا في ذلك ، واختلفوا في أول واجب على المكلف ، حتى ذكر بعضهم في ذلك اثني عشر قولاً<sup>(٢)</sup>.

وأصل اختلافهم في ذلك أنهم لما قالوا إن المعرفة لا تحصل إلا بالنظر أوجبوا النظر لمعرفة الله تعالى ، لأن المعرفة إذا كانت واجبة وكان تحققها متوقفاً على النظر فلا بد أن يكون واجباً . لكنهم اختلفوا بعد ذلك فيمن مات قبل استكمال النظر هل يمكن أن يكون مؤمناً أم لا بد من استكمال النظر ، فذهب بعضهم إلى أن الواجب ليس استكمال النظر ، وإنما يتحقق الواجب بالبدء في النظر . ثم اختلفوا بعد ذلك فيمن قصد إلى النظر ولم يبدأ فيه هل يكون قد حقق الواجب أم لا بد من البدء في النظر ، فمنهم من اشترط البدء في النظر ومنهم من قال بل يكفي مجرد القصد إليه .

ثم إن منهم بعد كل ذلك من قال إن جميع هذه الأقوال ، باطلة وأنه لا بد قبل ذلك كله من الشك ، فيكون أول واجب هو الشك ، لا النظر ولا البدء في النظر ولا القصد إليه . وحجتهم في ذلك أن المعارف النظرية إنما يترجح الحق فيها بعد النظر والاستدلال ، وأما قبل ذلك فلا يمكن الترجيح . فمعرفة الله إذا كانت نظرية فلا يمكن إيجاب النظر لتحصيلها ، لأن مقتضى ذلك التسليم بها قبل النظر فلا يكون النظر هو الأصل في تحصيلها ، بل تكون متحققة قبله ، وإنما يكون النظر لتأكيدا ، وهذا يستلزم ألا تكون معرفة الله نظرية ، وهذا خلاف الأصل الذي بني عليه القول بإيجاب النظر لمعرفة الله تعالى<sup>(٣)</sup>.

(١) نهاية الأقدام في علم الكلام . للشهرستاني . ص(١٢٣-١٢٤) وأنظر تعليق ابن تيمية على كلامه في درء التعارض (٣٩٦/٧-٤٠٣) .

(٢) انظر : تحفة المرید علی حاشیة جوهره التوحید . للباجوري . ص(٢٠-٢١) .

(٣) انظر : التفكير الفلسفي في الإسلام . د: سليمان دنيا . ص (٢٢١-٢٢٢) .

ومع أن هذا القول في غاية البعد والشناعة إلا أنه لازم لهم ، لأن الترجيح في المعارف النظرية إنما يكون بعد النظر كما قالوا ، وهذا اللازم يكفي في العلم ببطلان ما ذهبوا إليه من القول بإيجاب النظر لمعرفة الله تعالى ، وأنها لا بد أن تكون معرفة فطرية لا تحتاج الى نظر واستدلال .

ومما يبين بطلان ما ذهبوا إليه في ذلك أنهم اختلفوا أيضاً فيما سموه إيمان المقلد ، وهو الذي يقر بالشهادتين ويقوم بفرائض الإسلام لكنه لم يحقق ما اشترطوه في تحصيل المعرفة بالله تعالى .

وأصل ذلك أنهم إذا اشترطوا النظر لمعرفة الله تعالى بحيث لا يمكن إثبات وجود الله تعالى إلا بطريق النظر لم يمكن أن يتحقق الإيمان بالله تعالى إلا بطريق النظر . فيلزم من ذلك أن من لم ينظر في الأدلة العقلية لوجود الله تعالى لا يمكن أن يكون مؤمناً . بل التزم بعض متأخريهم أن ( الضال أقرب إلى الرحمة ممن آمن إيماناً صحيحاً بطريق التقليد ، فالبحث بالعقل مع عدم الاهتداء إلى الحق خير ممن أهمل عقله ، وعول على غيره ، وقلده في إيمانه )<sup>(١)</sup> .

لكن هذا يتعارض مع ما هو معلوم بالضرورة من قبول الشهادتين ممن أراد الدخول في الإسلام ، وأنه لا يشترط لذلك أن ينظر في الأدلة العقلية حتى يكون مسلماً . فيلزم من ذلك بطلان قولهم في اشتراط النظر لمعرفة الله تعالى ، لأن بطلان اللازم دليل على بطلان الملزوم<sup>(٢)</sup> .

ويترتب على القول ببطلان قولهم في هذه المسألة أن معرفة الله وتوحيده من مقتضيات الفطرة وليست مما يتوقف على النظر ، لأنها لو كانت متوقفة على النظر لورد الأمر به لتحقيقها ، ولكان ذلك هو منهج النبي ﷺ في دعوة الناس وقبول الإسلام منهم . ومن المعلوم بالضرورة أنه لم يرد في النصوص ما يدل على توقف الإيمان بالله على النظر في الأدلة العقلية ، بل ورد النص على أن معرفة

(١) المرجع السابق . ص (٢٢٦) .

(٢) وانظر : درء التعارض . لابن تيمية . (٤٠٦/٧-٤٥٢) .

الله وتوحيده من مقتضيات الفطرة ، كما لم يرد أن النبي ﷺ كان يأمر من أراد الدخول في الإسلام بالنظر في الأدلة العقلية التي اشتراطها لمعرفة الله تعالى ، بل كان يقبل الإسلام من كل من أراد الدخول فيه بمجرد نطقه بالشهادتين أو ما يقوم مقامهما ، وعلى هذا صحابته من بعده ، وقد نقل العلماء الإجماع على ذلك<sup>(١)</sup>.

(١) انظر : فتح الباري . لابن حجر (٧٠/١) . ودرء التعارض . لابن تيمية (٧/٨) .

# الفصل الثاني

فطرية التحسين والتقييد

توطئة :

تقوم الأحكام الشرعية على مراعاة المصالح ودرء المفسد ، بحيث لا يأمر الله إلا بما هو مصلحة للعباد ، ولا ينهى إلا عما هو مفسدة لهم ، فلا توجد مصلحة إلا وقد دل الشرع عليها ، كما لا توجد مفسدة إلا وقد ورد النهي عنها .

وكما يعلم ثبوت هذه القاعدة من جهة دلالة النصوص عليها فإنه يمكن أن يعلم أيضاً من جهة المطابقة بين الأحكام الشرعية ومقتضى الإدراك الفطري للمصالح والمفاسد .

ومقتضى ذلك أن حسن الأفعال وقبحها كما هو مقتضى الدلالة الشرعية فهو كذلك مقتضى الدلالة الفطرية ، وأنه لا يمكن حصول التناقض بين هاتين الدالتين ، بل ما دل الشرع على حسنه فلا بد أن يكون حسناً في ذاته مما يقتضي أن يكون ملائماً للفطرة ، كما أن ما دل الشرع على قبحه فلا بد أن يكون قبيحاً في ذاته مما يقتضي أن يكون منافراً للفطرة . فالأحكام الشرعية إنما تترتب على أوصاف مناسبة ثابتة للأفعال في ذاتها قبل ورود الخطاب الشرعي المتعلق بها . والتحسين والتقييح ليس متوقفاً على الخطاب الشرعي ، بل هو كذلك مقتضى الدلالة الفطرية .

ولابد لبيان هذه القاعدة المجملة من تقرير أصليين وهما : -

١- إثبات الحسن والقبح الذاتيين للأفعال ، وأنه لا بد أن تترتب الأحكام الشرعية على أوصاف مناسبة ثابتة للأفعال ، بحيث لا تكون الأحكام مجرد أوامر ونواهي متعلقة بمحض المشيئة .

٢- بيان المستند النفسي والشرعي لفطرية التحسين والتقييح ، وبيان العلاقة الضرورية بين ثبوت الحسن والقبح الذاتيين وما يقتضيه ذلك من ملائمة الفطرة ومنافرتها .

## أولاً : ثبوت الحسن والقبح الذاتيين .

المقصود بالحسن والقبح الذاتيين ما تتصف به الأفعال من صفات الكمال المقتضية لوصفها بالحسن ، أو صفات النقص المقتضية لوصفها بالقبح . فلا يكون الفعل حسناً إلا وهو متصف بالكمال ، ولا قبيحاً إلا وهو متصف بالنقص<sup>(١)</sup> وهذا معنى ذاتية الحسن والقبح للأفعال . ومثال ذلك أن العدل فعل لا يمكن تصوره إلا من حيث هو متصف بالكمال ، كما أن نقيضه وهو الظلم فعل لا يمكن تصوره إلا من حيث هو فعل متصف بالنقص .

وإنما يكون الفعل حسناً موصوفاً بالكمال لما يترتب عليه من المصلحة ، وإنما يكون الفعل قبيحاً موصوفاً بالنقص لما يترتب عليه من المفسدة ، فاعتبار المصالح والمفاسد هو أساس وصف الأفعال بالحسن أو القبح الذاتيين ، لأنه ليس للأفعال وجود مستقل عن الفاعل تكون به كاملة أو ناقصة في ذاتها ، وإنما يكون كما لها أو نقصها من حيث هي مقتضية للمصلحة أو المفسدة للفاعل .

وإذا كان اعتبار المصلحة والمفسدة هو أساس اعتبار الحسن والقبح الذاتيين للأفعال ، فإن المصلحة أو المفسدة قد تكون ملازمة لبعض الأفعال ، بحيث لا يمكن تصورها إلا من حيث هي مقتضية للمصلحة أو مقتضية للمفسدة . وهذه الأفعال تكون متصفة بالحسن الذاتي أو القبح الذاتي بإطلاق . وأما الأفعال التي يكون تضمنها للمصلحة أو المفسدة مقيداً بأحوال معينة فإنها تكون حسنة في حال إقتضائها للمصلحة ، وقبيحة في حال إقتضائها للمفسدة . وهذه الأفعال هي التي يجري فيها النسخ ، بخلاف الأفعال التي تكون حسنة أو قبيحة بإطلاق ، فإنه لا يمكن أن يرد فيها النسخ . وعلى هذا فإن ذاتية الحسن أو القبح للفعل لا تستلزم عدم انفكاكها عنه بحال ، وإنما تقتضي أنها متعلقة باقتضائها للمصلحة أو المفسدة وإن كانت قد تكون مقيدة ببعض الأحوال .

يقوم الإمام ابن تيمية : ( من الناس من يظن أن الحسن والقبح صفة لازمة

(١) انظر : الكليات . للكفوي . ص ( ٤٠٢ ) .

للموصوف ، وأن معنى كون الحسن صفة ذاتية له هذا معناه ، وليس الأمر كذلك، بل قد يكون الشيء حسناً في حال ، قبيحاً في حال ، كما يكون نافعاً في حال ومحبوباً في حال ، وضاراً وبغيضاً في حال ، والحسن والقبح يرجع إلى هذا<sup>(١)</sup> .

\* \* \*

وإثبات الحسن والقبح الذاتيين هو مقتضى الضرورة الفطرية من جهة ملاءمة الأفعال للفطرة أو منافرتها لها ، وتلك هي حقيقة فطرية التحسين والتقبيح وذلك أن ملاءمة الأفعال أو منافرتها للفطرة لا بد أن يستند إلى مالأفعال من صفات ذاتية اقتضت أن تكون ملائمة للفطرة أو منافرة لها ، ولو كانت الأفعال متساوية في صفاتها بحيث لا يكون بينها فرق في الحقيقة للزم ألا يكون بينها فرق بمقتضى الإدراك الفطري ، وإذا كانت دلالة الفطرة على حسن الأفعال أو قبحها ضرورية لزم أن تكون الصفات الذاتية للأفعال المقتضية لحسنها أو قبحها ثابتة لها بالضرورة . والمقصود هنا بيان ما يقتضيه التلازم بين هذين الأصلين من ثبوت الحسن والقبح الذاتيين ، وأما إثبات فطرية التحسين والتقبيح فيحتاج إلى تقرير آخر سيأتي التفصيل فيه قريباً .

\* \* \*

وكما أن إثبات الحسن والقبح الذاتيين هو مقتضى الضرورة الفطرية فإنه كذلك هو مقتضى الدلالة القطعية للنصوص الشرعية ، حيث إنه قد جاءت النصوص بما يدل على أن الأمر والنهي في الأحكام الشرعية يكون مطابقاً لصفات ذاتية ثابتة للأفعال قبل ورود الشرع ، فما أمر الله به لا بد أن يكون فيه المصلحة لأمر يعود إليه لذاته ، لا مجرد أن الله قد أمر به ، وإن كان الأمر به يقتضي حسناً آخر إضافة إلى حسنه الذاتي ، كما أن مانهى الله عنه لا بد أن تكون فيه المفسدة لأمر يعود إليه لذاته . لا مجرد أن الله قد نهى عنه ، وإن كان

(١) الرد على المنطقيين ، لابن تيمية : ص(٤٢٢) .



النهي عنه يقتضي قبلاً آخر إضافة إلى قبحه الذاتي<sup>(١)</sup> .

ومما ورد في ذلك قوله تعالى في وصف النبي ﷺ وما جاء به من الوحي :  
﴿ يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم  
الخبائث ﴾ [الأعراف : ١٥٧] .

ووجه دلالة الآية على إثبات الحسن والقبح الذاتيين قبل ورود الشرع أن  
الله ذكر في الآية المعروف والمنكر والطيبات والخبائث ، وهي أوصاف ثابتة لها  
قبل ورود الشرع ، فالمعروف هو الذي تعرفه الفطر السليمة وتقره ، والمنكر هو  
الذي تنكره ولا تقبله ، وكذلك الطيبات والخبائث فإنما تكون طيبة أو خبيثة من  
جهة مالها من الأوصاف الذاتية الثابتة لها المقتضية لدلالة الفطرة على ذلك .

وفي بيان وجه دلالة الآية على هذا الأصل يقول الإمام ابن القيم : ( دلت  
الآية على أنه أمرهم بالمعروف الذي تعرفه العقول وتقر بحسنه الفطر ، فأمرهم بما  
هو معروف في نفسه عند كل عقل سليم ، ونهاهم عما هو منكر في الطباع  
والعقول ، بحيث إذا عرض على العقول السليمة أنكرته أشد الإنكار ، كما أن ما  
أمر به إذا عرض على العقل السليم قبله أعظم قبول وشهد بحسنه )<sup>(٢)</sup> .

وفي نفس المعنى يقول محمد رشيد رضا : ( المعروف ماتعرف العقول السليمة  
حسنه ، وترتاح القلوب الطاهرة له لنفعه وموافقته للفطرة والمصلحة ، بحيث  
لا يستطيع العاقل المنصف السليم الفطرة أن يرده أو يعترض عليه إذا ورد الشرع  
به . والمنكر ماتنكره العقول السليمة ، وتنفر منه القلوب وتأباه على الوجه  
المذكور أيضاً . وأما تفسير المعروف بما أمرت به الشريعة ، والمنكر بما نهت عنه  
فهو من قبيل تفسير الماء بالماء )<sup>(٣)</sup> .

ومما جاء في هذا المعنى أيضاً قوله تعالى : ﴿ قل إنما حرم ربي الفواحش

(١) انظر : مجموع الفتاوى لابن تيمية : (٤٣٤/٨-٤٣٦) .

(٢) مفتاح دار السعادة . لابن القيم : (٣٨٨/٢) .

(٣) تفسير المنار . محمد رشيد رضا : (٢٢٧/٩) .

ماظهر منها ومابطن ﴿ [الأعراف: ٣٣] . وقوله تعالى : ﴿ قل إن الله لا يأمر بالفحشاء ﴾ [الأعراف: ٢٨] . وفي هذا بيان أن الله إنما يحرم الفواحش المتصفة بكونها فواحش قبل تحريمها ، وأن ذلك الوصف ثابت لها قبل ورود الشرع بتحريمها ، فالتحريم إنما يستند إلى أوصاف مناسبة اقتضته ، وليس متعلقاً بمجرد المشيئة بحيث يمكن أن يحرم الله ما أحله ، أو يحل ما حرمه بلا فرق يرجع إلى الصفات الذاتية لمتعلقات الأحكام الشرعية، ولهذا أخبر الله أنه لا يأمر بالفحشاء لأن هذا ينافي أصل التشريع ومقتضى الحكمة .

وفي بيان ذلك يقول الإمام ابن القيم : ( هذا دليل على أنها فواحش في نفسها ، لاتحسنها العقول ، فتعلق التحريم بها لفحشها ، فإن ترتيب الحكم على الوصف المناسب المشتق يدل على أنه هو الصفة المقتضية له )<sup>(١)</sup> .

ومما ورد فيه التصريح بتعليق التحريم على كون ما حرم الله من الفواحش وأن ذلك صفة ذاتية له قبل ورود التحريم قوله تعالى : ﴿ ولا تقربوا الزنا إنه كان فاحشة وساء سبيلاً ﴾ [الإسراء : ٣٢] ، وذلك أن الله قد ( علل التحريم بأنها فاحشة بدون النهي ، وأن ذلك علة للنهي عنها )<sup>(٢)</sup> فدل على أن كون الزنا من الفواحش التي تنكرها الفطر السليمة وصف ثابت لها قبل التحريم ، إذ هو متعلق التحريم .

والأدلة على هذا الأصل كثيرة ، وسيأتي عند ذكر الأدلة على فطرية التحسين والتقييح ما يقتضي الدلالة على ذلك ، من جهة أن الدلالة على فطرية التحسين والتقييح تتضمن الدلالة على ثبوت الحسن والقبح الذاتيين .



ويستند إثبات المناسبة بين الأحكام الشرعية وعللها إلى أصل عظيم وهو ثبوت التعليل في خلق الله وشرعه ، وأنه لا يمكن أن يخلق شيئاً إلا للحكمة ، كما

(١) مفتاح دار السعادة. لابن القيم: (٣٨٩/٢)، وانظر مدارج السالكين. لابن القيم: (٢٧٤/١) .

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية : (١٨١/١٧) .

لا يمكن أن يخلو أمره ونهيه من الحكمة ، وحكمة الله تعالى أخص من مطلق الإرادة ، لأن الإرادة قد تكون محمودة أو مذمومة ، وأما الحكمة فإنما تكون إرادة لغاية محمودة ، لأجلها يكون إيجاد المخلوقات أو تشريع الأحكام .

وإذا كان الفعل متوقفاً على العلم والإرادة والقدرة ، بحيث لا يتصور حصول فعل إختياري إلا مع ثبوت هذه الصفات ، فإن حكمة الله تعالى في أفعاله أمر وراء ذلك ، إذ هي العلة الغائية للفعل ، وهكذا ما يتعلق بشرع الله تعالى وأمره فإنه لا بد أن يكون هو مقتضى حكمة الله تعالى ، بحيث يكون التشريع متعلقاً بإرادة محمودة هي علة التشريع والغاية منه <sup>(١)</sup> .

والذين فسروا الحكمة في التشريع بمجرد العلم والإرادة والقدرة ، دون أن تقتضي ثبوت العلة والغاية المحمودة يلزمهم أن يشرع الله ما ليس بحكمة ، لأن الحكمة إذا كانت أخص من مطلق الإرادة أمكن أن تتخلف الغاية المحمودة من التشريع مع ثبوت مطلق الإرادة ، لأنها حينئذ إنما تتعلق بمرادات مطلقة ، ليست مقيدة بكونها محمودة .

وإثبات التعليل في شرع الله تعالى هو أساس إثبات القياس في الأحكام الشرعية ، من جهة أن المناسبة بين الأحكام الشرعية وعللها إنما تثبت على أساس أن علل الأحكام الشرعية إذا كانت أوصافاً مناسبة فلا بد أن تقتضي التعميم في الأفراد الداخلة تحت تلك الأوصاف . وعلى هذا فإنه يلزم من أنكر الحسن والقبح الذاتيين للأفعال ، وكونها مقتضية للمصالح والمفاسد لذاتها أن ينكر ما جاءت به الشريعة من تحقيق المصالح ودرء المفاسد ، وما بين الأحكام الشرعية وعللها من المناسبة <sup>(٢)</sup> .

(١) انظر : منهاج السنة . لابن تيمية : (١٤١/١-١٤٤) .

(٢) انظر : مجموع فتاوى ابن تيمية : (٣٥٤/١١) .

## ثانياً : مستند فطرية التحسين والتقبيح .

التحسين والتقبيح هو المقتضى الضروري لثبوت الحسن والقبح الذاتيين ، لأن الإنسان مفطور على محبة الكمال وكرهية النقص ، وإذا كانت حقيقة الحسن الذاتي إنما هي الاتصاف بالكمال فلا بد أن يكون محبوباً ملائماً للفطرة ، وإذا كانت حقيقة القبح الذاتي إنما هي الاتصاف بالنقص فلا بد أن يكون مكروهاً منافراً للفطرة ، وليس التحسين والتقبيح إلا هذه الملاءمة والمنافرة ، ولهذا فإنه يلزم من أثبت الحسن والقبح الذاتيين أن يقول بالتحسين والتقبيح بهذا المعنى ، إذ هو مقتضاه الضروري ، كما يلزم من نفي التحسين والتقبيح أن ينفي الحسن والقبح الذاتيين ، إذ هو متعلقه الضروري ، وعلى هذا فلا يمكن إثبات أحد هذين الأصلين أو نفيه دون الآخر ، بل لا بد أن يثبتا معاً أو ينتفيا معاً ، وهذه حقيقة التلازم بينهما .

وأصل الكلام في التحسين والتقبيح إنما يتعلق بالأحكام الشرعية من حيث إمكان إدراك ماتدل عليه قبل ورود الشرع ، بحيث يكون الشرع مطابقاً لمقتضى الفطرة والضرورة العقلية .

والحقيقة أن من الأحكام الشرعية ماتكون النصوص الدالة عليها مطابقة لمقتضى الفطرة والضرورة العقلية، وأن منها مالاتقتضيه الفطرة والضرورة العقلية. فأما ماتقتضيه الفطرة والضرورة العقلية فلا يمكن أن يرد في الشرع ما يناقضه بل لا بد أن يكون ما يرد به الشرع من ذلك مطابقاً لمقتضى الفطرة ، وأما مالاتقتضيه الفطرة فلا يمكن أن يكون منافياً للضرورة العقلية ، بحيث يكون من المحالات غير الممكنة ، وبهذا لا يكون بين ماتقتضيه الفطرة وماترد به النصوص الدالة على الأحكام الشرعية تعارض ، بل إما أن تكون الفطرة مطابقة لها في حال إقتضاء الفطرة لما تدل عليه النصوص من الأحكام ، وأما ألا تكون الفطرة منافية لما تدل عليه النصوص من الأحكام في حال عدم إقتضاء الفطرة والضرورة العقلية لها .

وحاصل هذه المسألة أن العلاقة بين الفطرة وماتدل النصوص من الأحكام إما

أن تكون علاقة مطابقة ، بحيث يكون الشرع كاشفاً لما دلت عليه الفطرة ، وإما أن تدل النصوص على ما لا يمكن إدراكه بالفطرة ، لكن مع ذلك لا يكون مخالفاً لمقتضاها . أو كما يقول الإمام ابن تيمية إن ( الشارع عرف بالموجود وأثبت المفقود، فتحسينه إما كشف وبيان ، وإما إثبات لأمر في الأفعال والأعيان )<sup>(١)</sup> . وأصل ذلك كما يقول أيضاً : ( أنه لا يمكن العاقل أن يدفع عن نفسه أنه يميز بعقله بين الحق والباطل ، والصدق والكذب ، وبين النافع والضار ، والمصلحة والمفسدة ، ولا يمكن المؤمن أن يرفع عن إيمانه أن الشريعة جاءت بما هو الحق والصدق في المعتقدات ، وجاءت بما هو النافع والمصلحة في الأعمال التي تدخل فيها الإعتقادات .

.... وأحكام الشارع فيما يأمر به وينهى عنه تارة تكون كاشفة للصفات الفعلية ومؤكدة لها ، وتارة تكون مبينة للفعل صفات لم تكن له قبل ذلك )<sup>(٢)</sup> . ويستند القول بفطرية التحسين والتقييح إلى كونه هو مقتضى الضرورة النفسية ، كما هو مقتضى دلالة النصوص الشرعية .



**فأما اقتضاء الضرورة النفسية لفطرية التحسين والتقييح فلأن الإنسان يجد من نفسه ضرورة التفريق والتمييز بين ما تتصف به الأفعال من الصفات المتقابلة كالتفريق بين العدل والظلم ، والصدق والكذب ، والأمانة والخيانة ونحو ذلك . ( ونسبة هذا إلى فطرهم وعقولهم كنسبة الحلو والحامض إلى أذواقهم ، وكنسبة رائحة المسك ورائحة النتن إلى مشامهم ، وكنسبة الصوت اللذيذ وضده إلى أسماعهم ، وكذلك كل ما يدر كونه بمشاعرهم الظاهرة والباطنة )<sup>(٣)</sup> .**

وإنما يقوم هذا التفريق الضروري بين الأفعال على أساس التحسين والتقييح

(١) درء التعارض ، لابن تيمية : (٢٢/٨) .

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية: (٣٤٦-٣٤٧، ٣٥٤)، وانظر: البحر المحيط للزرکشي: (١٣٩/١).

(٣) مدارج السالكين ، لابن القيم : (٢٣٠/١) .

من جهة أن بعض الأفعال ملائم للفطرة لما يتصف به من الكمال ، كما أن بعضها منافر للفطرة لما يتصف به من النقص ، وليس له معنى إلا ذلك ، ومن نفي التحسين والتقييح فلا بد أن ينكره ، فلا يمكن الجمع بين نفي التحسين والتقييح وإثبات صفات الكمال والنقص للأفعال وما يقتضيه ذلك من الملاءمة والمنافرة .

وبهذا يعلم أن قول بعض متأخري الأشاعرة بنفي التحسين والتقييح مع إثباتهم لصفات الكمال والنقص في الأفعال ، وما تقتضيه من الملاءمة والمنافرة تناقض ، وأنه يلزمهم إما إثبات التحسين والتقييح ، وإما نفي ثبوت صفات الكمال والنقص للأفعال وما تقتضيه من الملاءمة والمنافرة . وستأتي مناقشتهم في ذلك قريباً .

وفي بيان وجه اقتضاء الضرورة النفسية لفطرية التحسين والتقييح يقول الإمام ابن تيمية : ( لا ريب أن الإنسان قد يحصل له تارة من الاعتقاد والإرادات ما يكون حقاً وتارة ما يكون باطلاً ، فإن اعتقاداته قد تكون مطابقة لمعتقداتها وهو الحق ، وقد تكون غير مطابقة وهو الباطل ... والإرادات تنقسم إلى ما يوافق مصلحته وهو جلب المنفعة ، وإلى ما لا يوافق مصلحته بل يضره ... فإن كان المراد موافقاً لمصلحته كانت الإرادة حسنة محمودة ، وإن كان مخالفاً لمصلحته كانت الإرادة سيئة مذمومة .

... وإذا كان الإنسان تارة تكون تصديقاته وإراداته حسنة محمودة وتارة تكون سيئة ، فلا يخلو إما أن تكون نسبة نفسه إلى النوعين نسبة واحدة ، بحيث لا يترجح أحد الصنفين على الآخر. مرجح من نفسه ، أو لا بد أن تكون نفسه مرجحة لأحد النوعين .

فإن كان الأول لزم أن لا يوجد أحد الصنفين إلا بمرجح منفصل عنه ، ثم ذلك المرجح المنفصل إذا قدر مرجحان أحدهما يرجح الصدق الذي ينفعه والآخر يرجح الكذب الذي يضره ، فإما أن يتكافأ المرجحان ، أو يترجح أحدهما ، فإن تكافأ المرجحان لزم ألا يحصل واحد منهما ، وهو خلاف المعلوم

بالضرورة ، فإننا نجد أنه إذا عرض على كل أحد أن يصدق وأن ينتفع ، أو أن يكذب ويتضرر مال بفطرته إلى أن يصدق وينتفع ... فعلم أن في فطرة الإنسان قوة تقتضي اعتقاد الحق وإرادة النافع<sup>(١)</sup> .

وهذا المرجح الذي يكون من نفس الإنسان هو حقيقة التحسين والتقبيح وهو قوة فطرية لا يحتاج الإنسان معها إلى الاستدلال ، بل إن مجرد إدراك الحق والكمال يقتضي بالضرورة تصديقه ومحبته ، كما أن مجرد إدراك الباطل والنقص يقتضي بالضرورة إنكاره وكرهيته .

وهذه القوة الفطرية المقتضية للتحسين والتقبيح هي التي يسميها فلاسفة الأخلاق الحاسة الخلقية أو الضمير ، وهي عندهم قوة معيارية نابعة من نفس الإنسان وليست مفروضة عليه من الخارج .

وفي تعريف الضمير يقول ( لالاند )<sup>(٢)</sup> : ( هو خاصية العقل في إصدار أحكام معيارية تلقائية ومباشرة على القيمة الأخلاقية لبعض الأفعال الفردية المعينة )<sup>(٣)</sup> .

ويختلف هؤلاء الفلاسفة حول طبيعة الأحكام المعيارية للضمير ، فحين يذهب بعضهم إلى اعتبارها من قبيل الميل والإرادة التي هي أساس الملاءمة والمنافرة يذهب آخرون إلى أنها من قبيل الأحكام العقلية التي تقوم على القوة العلمية للفطرة<sup>(٤)</sup> .

والحقيقة أن القول بفطرية التحسين والتقبيح يشمل الأمرين معاً ، وأنه لاتنافي

(١) درء تعارض العقل والنقل . لابن تيمية : (٤٥٦/٨-٤٥٨) .

(٢) لالاند ( ١٨٦٧-١٩٦٣ م ) . فيلسوف فرنسي وباحث في علم المناهج ، اشتهر بمعجمه

الفلسفي الذي يعتبر أدق وأفضل المعاجم الفلسفية ، قضى في كتابته ستا وعشرين سنة ، وكان يعرض ما يكتبه على الجمعية الفرنسية للفلسفة في كل سنة . وانظر : موسوعة الفلسفة .

د : عبدالرحمن بدوي . (٣٤٤/٢-٣٤٨) .

(٣) الأخلاق النظرية . د : عبدالرحمن بدوي . ص(٥٦) .

(٤) انظر المرجع السابق . ص(٥٦-٥٩) .

بينهما ، بل هما متلازمان تلازماً ضرورياً ، بحيث لا يمكن حصول أحدهما دون الآخر . فالقوة العلمية للفطرة تقتضي إدراك الصفات الذاتية للأفعال من حيث هي صفات كمال أو نقص ، وهذا يقتضي بالضرورة تحقق مقتضى القوة الإرادية للفطرة ، وحقيقة ذلك ملاءمة صفات الكمال للفطرة مما يقتضي محبتها والميل إليها ، ومنافرة صفات النقص للفطرة مما تقتضي كراهيتها والنفور منها . وبذا يظهر أنه لا يمكن أن يدرك الإنسان صفات الكمال أو النقص للأفعال دون أن يكون له موقف فطري إرادي منها ، كما أنه لا يمكن حصول الملاءمة والمنافرة دون حصول أساسها من العلم والتصور للصفات المقتضية لذلك .

هذا فيما يتعلق باقتضاء الضرورة النفسية لفطرية التحسين والتقييح .

\* \* \*

وأما ما يتعلق بدلالة النصوص الشرعية على فطرية التحسين والتقييح فقد دلت نصوص كثيرة على هذا الأصل ، مما يقتضي الاتفاق والمطابقة بين دلالة الضرورة النفسية ودلالة النصوص الشرعية في ذلك .

ومن النصوص الدالة على ذلك قول الله تعالى : ﴿ ونفس وماسواها فآلهمها فجورها وتقواها ﴾ [الشمس: ٧-٨] . فقد أخبر الله تعالى أنه قد خلق الإنسان وسوى نفسه بحيث يمكن أن يدرك الخير والشر بمجرد فطرته ، وهذا يقتضي بالضرورة أن يكون في فطرة الإنسان ما يفرق به بين الأفعال الحسنة والقبیحة . ( فإنه سبحانه إذا ألهم الفجور والتقوى . فاللهم إن لم يميز بين الفجور والتقوى ، ويعلم أن هذا الفعل الذي يريد أن يفعله هذا فجور ، والذي يريد أن يفعله هذا تقوى ، لم يصح منه إلهام الفجور والتقوى ... فلما قال ﴿ فآلهمها فجورها وتقواها ﴾ كان الكلام تفریقاً بين الحسن المأمور به القبيح المنهي عنه ، وأن الأفعال منقسمة إلى حسن وسيء )<sup>(١)</sup> .

والإلهام للفجور والتقوى في هذه الآية هو المقصود بالهداية إلى طريق الخير

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية : (١٦/٢٣٤-٢٣٥) .



والشر في قوله تعالى ﴿ وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ ﴾ [البلد : ١٠] وقوله تعالى ﴿ إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا أَوْ كَفُورًا ﴾ [الإنسان : ٣] . وهذه الهداية هي الاستعداد الفطري المقتضي للتمييز بين الخير والشر . بمجرد الفطرة التي خلق الله الناس عليها ، وهذه الهداية هداية عامة تشمل المؤمن والكافر ، إذ مقتضاها مجرد البيان والتمييز بين ما هو حق وخير وبين ما هو باطل وشر ، وهي لا تقتضي لذاتها الهداية الخاصة ، التي هي الهداية والتوفيق إلى الإيمان فإنها إنما تكون للمؤمنين .

يقول جمال الدين القاسمي في معنى هذه الهداية : ( « وهديناه النجدين » أي أودعنا في فطرته التمييز بين الخير والشر ، وأقمنا له من وجدانه وعقله أعلاماً تدل عليها ، ثم وهبنا له الاختيار ، فإليه أن يختار أي الطريقين شاء )<sup>(١)</sup> .

والحاصل أن هذه الآيات تدل على أن الله قد أودع في نفس كل إنسان من الهداية والتمييز ما يتحقق به الإدراك والتمييز الفطري بين الخير والشر ، والحسن والقيح ، وهذا هو أساس الملاءمة بين الفطرة والأفعال الحسنة ، لما لها من صفات الكمال التي يجبها الإنسان ويميل إليها . بمجرد تلك الهداية الفطرية ، كما هي أساس المنافرة بين الفطرة والأفعال القبيحة ، لما لها من صفات النقص التي يكرها الإنسان وينفر منها . بمجرد تلك الهداية الفطرية ، وهذه هي حقيقة فطرية التحسين والتقيح .



ومن الأدلة على فطرية التحسين والتقيح ماورد من إنكار التسوية بين ما يكون التفريق فيه معلوماً بالضرورة كقوله تعالى : ﴿ أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً مِمَّا هُمْ وَمِمَّا هُمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ ﴾ [الجاثية : ٢١] فأنكر تعالى التسوية بين المسيء والمحسن في الجزاء وأن ذلك مخالف لمقتضى حكمته سبحانه ، وجعل ما فطر عليه عباده من العلم الضروري بقبح ذلك دليلاً على بطلانه . فليست الآية مجرد خير عن بطلان

(١) محاسن التأويل ، للقاسمي : (١٥٩/١٧) .

التسوية بين المحسن والمسيء ، وإنما هي استدلال بالضرورة الفطرية على أن التسوية بينهما حكم سيء مناقض لحكمة الله سبحانه وتعالى .

ونحو ذلك قول الله تعالى : ﴿ أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الأرض أم نجعل المتقين كالفجار ﴾ [ص: ٢٨] ( وهذا استفهام إنكار ، فدل على أن هذا قبيح في نفسه ، منكر تنكره العقول والفطرة ... فأنكر سبحانه إنكار منبه للعقل والفطرة على قبحه )<sup>(١)</sup> .

ومن ذلك أيضاً إنكار الله تعالى على من جوز أن يُترك الناس سدى ، كما في قوله تعالى : ﴿ أيجسب الإنسان أن يترك سدى ﴾ [القيامة : ٣٦] ، ومن العلماء من ذهب إلى أن المقصود بالآية إنكار أن يترك الناس سدى بلا أمر ولانهي ، ومنهم من ذهب إلى أن المقصود بها إنكار أن يتركوا سدى ، فلا يبعثون ولا يحاسبون على أعمالهم<sup>(٢)</sup> . والآية وإن كان معناها يعم الأمرين إلا أنها إلى إثبات البعث والجزاء أقرب بدلالة السياق ، حيث ذكر ما يتعلق بخلق الإنسان ثم قال تعالى : ﴿ أليس ذلك بقادر على أن يحيي الموتى ﴾ [القيامة : ٤٠] ، فكان هذا من الاستدلال على البعث والجزاء ، وأنهم لا يمكن أن يتركوا سدى بعد موتهم فلا يبعثون ولا يحاسبون ، ويستند الاستدلال على بطلان هذا الحسبان إلى ما هو معلوم بالضرورة من قبح ذلك ، ( ولذلك أنكره عليهم إنكار منبه لهم على الرجوع إلى عقولهم وفطرتهم )<sup>(٣)</sup> .

وإذا كان تقرير هذه الأمور إنما يستند إلى ما يعلم بضرورة العقل والفطرة دل ذلك على أن إثباتها هو مقتضى كونها حسنة ، معلوم حسنها بالفطرة ، وأن إنكارها قبيح في الفطرة ، إذ لو أمكن أن يستوي ثبوتها وعدم ثبوتها بالنسبة للفطرة ، بحيث لا يكون الدليل على كونها حسنة إلا من جهة الدلالة الشرعية

(١) مدارج السالكين . لابن القيم : (١/٢٣٨) .

(٢) انظر تفسير ابن كثير : (٤/٤٥٣) .

(٣) مدارج السالكين . لابن القيم : (١/٢٣٧) .

على ذلك لما أمكن الاستدلال على بطلانها بالاستناد إلى الفطرة والضرورة العقلية ، وهذه حقيقة فطرية التحسين والتقيح .

\* \* \*

ومن الأدلة على فطرية التحسين والتقيح ماجاء من الأحاديث في البر وطمأنينة النفس إليه ، والإثم وما يحوك في الصدر منه .

ومن ذلك حديث النواس بن سمعان رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال : ( البر حسن الخلق ، والإثم ماحاك في صدرك ، وكرهت أن يطلع عليه الناس )<sup>(١)</sup> .  
ومثله حديث وابصة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال : ( استفت قلبك . البر ما اطمأن إليه القلب ، واطمأنت إليه النفس ، والإثم ماحاك في القلب ، وتردد في الصدر وإن أفتاك الناس وأفتوك )<sup>(٢)</sup> .

وروى أبو ثعلبة الخشني رضي الله عنه قال : قلت يارسول الله أخبرني بما يحل لي ويحرم علي ، قال : فصعد النبي ﷺ وصوب في النظر ، فقال النبي ﷺ : ( البر ما سكنت إليه النفس واطمأن إليه القلب ، والإثم ما لم تسكن إليه النفس ولم يطمئن إليه القلب وإن أفتاك المفتون )<sup>(٣)</sup> .

ونحو ذلك وصية النبي ﷺ للحسين بن علي رضي الله عنه حيث قال له :  
( دع ما يريبك إلى ما لا يريبك ، فإن الصدق طمأنينة والكذب رية )<sup>(٤)</sup> .

وهذه الأحاديث تدل في مجموعها على أن الله قد فطر الناس على التمييز بين البر والإثم ، والحق والباطل ، والمعروف والمنكر ، وأن النفس تطمأن إلى الحق

(١) أخرجه مسلم . كتاب البر والصلة (٢٥٥٣) ، والترمذي ، كتاب الزهد (٢٣٩٠) .

(٢) أخرجه أحمد (٢٢٧/٤) ، وقال الهيثمي : رواه الطبراني وأحمد باختصار عنه ، ورجال أحد إسنادي الطبراني ثقات . مجمع الزوائد (٢٩٤/١٠) .

(٣) أخرجه أحمد (١٩٤/٤) . وقال الهيثمي : رجاله ثقات . مجمع الزوائد (١٧٥/١) . وصححه الألباني في صحيح الجامع (٢٨٧٨) .

(٤) أخرجه الترمذي . كتاب القيامة (٢٥١٨) وقال : هذا حديث صحيح . والنسائي . كتاب الأشربة (٥٧١١) وأحمد (٢٠٠/١) . وصححه الألباني في إرواء الغليل (٢٠٧٤) .

والمعروف ، وتنفر من الباطل والمنكر ، فما أحبته الفطرة واطمأن إليه القلب فهو المعروف ، وما كرهته الفطرة ونفرت منه النفوس فهو المنكر . فإذا اشتبه الحلال بالحرام فيما قد يعرض للإنسان من الوقائع المعينة فإنه يمكن أن يعرف بفطرته ما يشتهه عليه من ذلك ، وهذا إنما يكون في الوقائع الجزئية المعينة لافي الأحكام الشرعية المطلقة على ماسياتي بيانه .

وفي شرح هذه الأحاديث يقول الإمام ابن رجب : ( دل حديث وابصة وما في معناه على الرجوع إلى القلوب عند الإشتباه ، فما سكن إليه القلب وانشرح إليه الصدر فهو البر والحلال ، وما كان خلاف ذلك فهو الإثم والحرام ، وقوله في حديث النواس بن سمعان ( الإثم ماحاك في الصدر وكرهت أن يطلع عليه الناس ) إشارة إلى أن الإثم ما أثر في الصدر حرجاً وضيقاً وقلقاً واضطراباً ، فلم ينشرح له الصدر ، ومع هذا فهو عند الناس مستنكر ، بحيث ينكرونه عند اطلاعهم عليه )<sup>(١)</sup> .

ولا بد هنا من التنبيه على أمر مهم وهو أنه ليس المقصود بهذه الأحاديث وما في معناها الاعتماد على الفطرة في معرفة الحلال والحرام بإطلاق ، وإنما المقصود أن في الفطرة ما يميز به الحلال من الحرام عند الاشتباه ، وهذه لا تكون في مناطات الأحكام الشرعية ، بحيث تكون الفطرة أصلاً في التشريع ، وإنما يكون ذلك في تحقيق المناطات بالنظر إلى الأعيان التي قد تعرض للإنسان فيشتبه عليه الحلال من الحرام . فإنه إذا اعتمد على فطرته أمكن أن يزول ذلك الاشتباه بحسب ما يكون من طمأنينة القلب أو نفوره .

وفي تقرير هذا الأصل يقول الإمام الشاطبي : ( أعلم أن كل مسألة تفتقر إلى نظرين ، نظر في دليل الحكم ، ونظر في مناطه ، فأما النظر في دليل الحكم فلا يمكن أن يكون إلا من الكتاب والسنة ، أو ما يرجع إليهما من إجماع أو قياس أو غيرهما ، ولا يعتبر فيه طمأنينة النفس ولا نفي ريب القلب إلا من جهة إعتقاد

(١) جامع العلوم والحكم . لابن رجب . ص ( ٢٤٠ ) .

كون الدليل دليلاً أو غير دليل ... وأما النظر في مناط الحكم فإن المناط لا يلزم منه أن يكون ثابتاً بدليل شرعي فقط ، بل قد يثبت بدليل شرعي أو بغير دليل... وليس المراد بقوله ( وإن أفتوك ) أي وإن نقلوا إليك الحكم الشرعي فاتركه وانظر مايفتيك به قلبك ، فإن هذا باطل وتقول على التشريع الحق ، وإنما المراد مايرجع إلى تحقيق المناط<sup>(١)</sup> .

وإذا أمكن الاستناد إلى طمأنينة القلب أو نفوره في هذه الأمور لزم أن يكون في القلب مايرجح الحق على الباطل ، والخير على الشر عند الاشتباه ، وذلك إنما يرجع إلى مالتلك الوقائع من صفات تختص بها ، يرجح بها الإنسان أنها من البر أو من الإثم . بمجرد فطرية ، وهذا الترجيح هو حقيقة التحسين والتقييح .

فهذه جملة الأدلة النقلية على فطرية التحسين والتقييح ، وتوجيه دلالتها في ذلك ، وبذا يظهر التطابق بين ماتقتضيه الضرورة النفسية وماتدل عليه النصوص الشرعية ، وأنها تتفق في الدلالة على هذا الأصل .

\* \* \*

وإذا ثبتت فطرية التحسين والتقييح فإن هذا لا يستلزم أن تكون الفطرة كافية عن الوحي ، بحيث لا يكون الناس في حاجة إلى الرسالة ، بل إن هذا من أفسد مايمكن تصوره من الباطل ، وذلك أن الوحي إما أن يختص من المعارف بما لايمكن أن تدل عليه الفطرة والضرورة العقلية ، وإما أن تتطابق دلالة الوحي ودلالة الفطرة على حسن فعل أو قبحه . والكلام هنا إنما هو فيما يشترك الوحي والفطرة في الدلالة عليه من حيث الجملة ، وهو مايتعلق بالأحكام المترتبة على اعتبار المصالح والمفاسد ، وأما ما يختص به الوحي من المعارف فواضح أنه ليس للفطرة فيه مجال وذلك كمسائل الاعتقاد الغيبية ، ومايتعلق بالشعائر التعبدية . فالمقصود هنا بيان عدم التعارض بين دلالة الوحي في الأحكام الشرعية المترتبة على المصالح والمفاسد وبين ماتقتضيه فطرية التحسين والتقييح من إدراك ذلك في الجملة ، وأنه لايلزم

(١) الاعتصام . للشاطبي : (٢/١٦١-١٦٣) ، وانظر : أضواء البيان . للشنقيطي (٤/١٦٠-١٦٢) .

من ثبوت فطرية التحسين والتقييح الاستغناء عن الوحي في ذلك .

ومما يبين ذلك أن الفطرة إذا أطلقت فالمقصود بها الفطرة السليمة ، وكذلك الدلالة العقلية إذا أطلقت فالمقصود بها الدلالة الصريحة . مع أن الفطرة قد تفسد حتى يدَّعي بعض الناس أن قوله مطابق للفطرة ، أو لا يعلم أنه قد خالف مقتضى الفطرة مع أنه قد خالفها . وقد بين النبي ﷺ أن الناس جميعاً يولدون على الفطرة السليمة وأن منهم من ينحرف عنها فقال : ( كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه )<sup>(١)</sup> . وإذا أمكن أن تفسد الفطرة المقتضية للتوحيد الذي هو أظهر المعارف الفطرية فإن إمكان فسادها فيما دون ذلك مما يتعلق بالتحسين والتقييح ، وما يقتضيه من إدراك المصالح والمفاسد أولى .

ومقتضى ذلك أن من سلمت فطرته كان من نعمة الله عليه أن تتطابق دلالة الوحي مع مقتضى إدراكه الفطري ، فيعلم أن ما قام بنفسه من ذلك هو من النور الفطري المطابق لنور الوحي ، فتكون مطابقة الفطرة للوحي داعية إلى التصديق بالوحي لا إلى الاستغناء عنه ، وكما يقول الإمام ابن القيم فإن العلم ( بأن ما أمرت به الرسل هو الحسن ، وما نهت عنه هو القبيح طريق إلى تصديق الرسل وأنهم جاءوا بالحق من عند الله ، ولهذا قال بعض الأعراب وقد سئل بماذا عرفت أن محمد رسول الله ، فقال ما أمر بشيء فقال العقل ليته نهى عنه ، ولانهى عن شيء فقال العقل ليته أمر به ، أفلا ترى هذا الأعرابي كيف جعل مطابقة الحسن والقبح الذي ركب الله في العقل إدراكه لما جاء به الرسول شاهداً على صحة رسالته وعلماً عليها ، ولم يقل إن ذلك يفتح طريق الاستغناء عن النبوة )<sup>(٢)</sup> .

\* \* \*

ومما يبين عدم الاكتفاء بالإدراك الفطري للمصالح والمفاسد عن الأحكام الشرعية أن من المصالح والمفاسد ما يكون ظاهراً جلياً ، ومنها ما يكون خفياً

(١) الحديث سبق تخريجه ص (١٩٢) .

(٢) مفتاح دار السعادة . لابن القيم : (٥٢٤/٢) .

لا يدركه كل أحد، فالحاجة إلى الوحي فيما يتعلق بالمصالح والمفاسد الخفية ظاهر وأما ما يكون ظاهراً فإنه قد تعرض له أحوال تخفى فيه وجه المصلحة أو المفسدة فلا يكون بيان ذلك إلا من جهة دلالة الوحي ، وكما يقول الإمام ابن القيم فإن ما ( يكون مشتملاً على مصلحة ومفسدة ولا تعلم العقول مفسدته أرجح أم مصلحته فيتوقف العقل في ذلك ، فتأتي الشرائع ببيان ذلك وتأمير براجح المصلحة وتنهاي عن راجح المفسدة ، وكذلك الفعل يكون مصلحة لشخص مفسدة لغيره والعقل لا يدرك ذلك فتأتي الشرائع ببيانه ... وكذلك الفعل يكون مفسدة في الظاهر وفي ضمنه مصلحة عظيمة لا يهتدي إليها العقل فلا يعلم إلا بالشرع ... ويكون في الظاهر مصلحة وفي ضمنه مفسدة عظيمة لا يهتدي إليها العقل، فتجىء الشرائع ببيان ما في ضمنه من المصلحة والمفسدة الراجحة ، هذا مع أن ما يعجز العقل عن إدراكه من حسن الأفعال وقبحها ليس بدون ماتدركه من ذلك فالحاجة إلى الرسل ضرورية ، بل هي فوق كل حاجة )<sup>(١)</sup> .

وبذا يظهر أنه لاتنافي بين فطرية التحسين والتقييح وبين الحاجة إلى الوحي وأن الوحي إنما يأتي بموافقة الفطرة وتكملها ، لا بما يناقضها ويعارض دلالتها .

(١) المرجع السابق : (٢/٥٢٥) .

## موقف الأشاعرة من فطرية التحسين والتقييح

تقرر فيما سبق إثبات الحسن والقبح الذاتيين ، وأنها صفات ثابتة للأفعال متحققة لها قبل ورود الشرع ، وإثبات ما يقتضيه ذلك من ضرورة التحسين والتقييح القائم على ملاءمة الأفعال الحسنة للفطرة ومنافرة الأفعال القبيحة لها .

ومن المعلوم بالضرورة أن كون الفعل ملائماً للفطرة يقتضي مدح فاعله، وأن كون الفعل منافراً للفطرة يقتضي ذم فاعله ، إذ أنه لامعنى لكون الفعل ممدوحاً إلا أنه متصف بالكمال في ذاته مما يقتضي ملاءمته للفطرة ، كما أنه لامعنى لكونه مذموماً إلا أنه متصف بالنقص في ذاته مما يقتضي منافرة للفطرة .

وقد خالف الأشاعرة هذا الأصل فلم يثبتوا الصفات الذاتية المقتضية لحسن الأفعال أو قبحها ، وما يقتضيه ذلك من الملاءمة أو المنافرة للفطرة ، ورتبوا على ذلك أن كون الفعل ممدوحاً أو مذموماً إنما يتعلق بالأمر بالفعل أو النهي عنه .

وهذا القول هو المعروف المشهور عن الأشاعرة ، إلا أن الرازي وبعض من تابعه خالفوا في ذلك ، على ما سيأتي بيانه بعد استيفاء ما استدل من الأشاعرة في هذا الأصل ومناقشتهم فيه .



ومما استدل به بعضهم ما ذكره الآمدي بعدما ذكر أدلة من سبقه منهم على هذا الأصل حيث قال: ( وهذه الحجج ضعيفة ... والمعتمد في ذلك أن يقال: لو كان فعل من الأفعال حسناً أو قبيحاً لذاته ، فالمفهوم من كونه قبيحاً وحسناً ليس هو نفس ذات الفعل ... وإن كان مفهومه زائداً على مفهوم الفعل الموصوف به فهو صفة وجودية ... ويلزم من ذلك كون الحسن والقبح وجودياً، وهو قائم بالفعل لكونه صفة له ، ويلزم من ذلك قيام العرض بالعرض وهو محال )<sup>(١)</sup> .

وحاصل ما يريد الآمدي تقريره في هذا الاستدلال هو أن الحسن والقبح إذا

(١) الإحكام في أصول الأحكام . للآمدي . (٦٤/١) .



كانا ذاتيين للفعل ، والفعل عرض قائم بالفاعل ، فإنه يلزم من ذلك قيام العرض بالعرض ، وإذا كان ذلك محالاً على أصولهم فإنه يستحيل أن يكون الحسن أو القبح صفات ذاتية للفعل ، وإنما هي صفات إضافية متعلقة بمجرد خطاب الشرع بالأمر أو النهي .

ويستند هذا الدليل إلى ماقرره المتكلمون في دليل الحدوث من القول باستحالة قيام العرض بالعرض ، لأن العرض عندهم لا يمكن أن يقوم إلا بالجوهر من حيث هو متحيز بالذات ، وأن العرض لا يمكن أن يكون كذلك وإلا لم يكن عرضاً ، فلا يصح إذن أن يقوم به عرض آخر<sup>(١)</sup> .

وماذكروه في ذلك باطل من أساسه ، وقيام المعاني بالمعاني من الأمور المعلومة بالضرورة ، كما يقال : حركة سريعة ، وإرادة جازمة ، وحمرة قانية ، ونحو ذلك مما لا يمكن إنكاره . فإذا لم يمتنع ذلك من كونها أوصافاً وجودية لم يصح القول بأن العرض لا يقوم بالعرض ، وإذا بطل أساس استدلاله بطل ما بناه عليه من القول بنفي الحسن والقبح الذاتيين للأفعال<sup>(٢)</sup> .

وإذا كان الآمدي قد رد أدلة من سبقه من الأشاعرة على هذا الأصل وضعفها فقد رد بعض الأشاعرة استدلاله هذا وبينوا بطلانه . وقد رد ابن الحاجب<sup>(٣)</sup> دليل الآمدي هذا بما يرد عليه من النقض بالإمكان ، من حيث هو صفة ثبوتية للممكن ، وأنه يلزم إذا لم يصح أن يكون الحسن أو القبح وصفاً ذاتياً للفعل ، من جهة أن ذلك يستلزم قيام العرض بالعرض ألا يكون الإمكان صفة

(١) انظر شرح المواقف . للجرجاني . (٢٤/٢-٢٥) . وشرح المقاصد . للتفتازاني (١٥٧/٢-١٥٩) .

(٢) انظر الرد على المنطقيين . لابن تيمية . ص(٤٢١-٤٢٢) . ومفتاح دار السعادة . لابن القيم (٤١٣/٢) .

(٣) ابن الحاجب (٥٧٠-٦٤٧هـ) . هو عثمان بن عمر بن أبي بكر . أمام في اللغة والأصول . من كتبه في اللغة : الكافية ، وشرحها ، والوافية ، وشرحها ، والشفافية في التصريف ، وشرحها ومن كتبه في الأصول : منتهى السؤل ، ومختصر منتهى السؤل . وانظر : سير أعلام النبلاء (٢٣/٢٦٤-٢٦٦) . وبغية الرعاة (١٣٤/٢) .

ذاتية للممكن ، فلا يكون الفعل ممكناً<sup>(١)</sup> .

ونقض ابن الحاجب لاستدلال الآمدي مما لا يمكن دفعه ، إذ ليس بين إتصاف الفعل بالحسن أو القبح الذاتي واتصافه بالإمكان فرق ، فإذا لزم انتفاء اتصاف الفعل بالحسن أو القبح الذاتي لزم بالضرورة انتفاء اتصاف الفعل بالإمكان ، وإذا لزم إثبات اتصاف الفعل بالإمكان لم يصح نفي اتصافه بالحسن أو القبح الذاتي .

ومما يرد على استدلال الآمدي هذا أنه إذا امتنع أن تقوم بالفعل صفة ألا يكون الحسن والقبح الشرعيين ثابتين للأفعال ، فإن (حسن الفعل وقبحه شرعاً أمر زائد عليه ، لأن المفهوم منه زائد على المفهوم من نفس الفعل ، وهما وجوديان لاعدميان، لأن نقيضهما يحمل على العدم ، فهو عدمي ، فهما إذاً وجوديان ، ... ولا خلاص من هذا إلا بالتزام كون الحسن والقبح الشرعيين عدميين ، ولا سبيل إليه ، لأن الثواب والعقاب ، والمدح والذم مترتب عليهما ترتب الأثر على مؤثره ، والمقتضى على مقتضيه ، وما كان كذلك لم يكن عدماً محضاً<sup>(٢)</sup> .

وعلى هذا فإنه يلزم الآمدي إذا كان قد أراد الاستدلال على كون الحسن والقبح شرعيين لا ذاتيين للفعل ألا يكونا شرعيين أيضاً ، لأنه يلزمه في الاتصاف بالشرعيين ما التزمه في الاتصاف بالذاتيين ، من حيث إن كلاً منهما وصف ثابت للفعل ، والفعل عرض ، فإن ثبت الشرعي لزم إثبات الذاتي ، وإن لزم انتفاء الذاتي لم يمكن إثبات الشرعي .

\* \* \*

وقد سلك بعض الأشاعرة في الاستدلال على نفي الحسن والقبح الذاتيين للأفعال مسلكاً آخر ، وحاصله أن إثبات الحسن والقبح الذاتيين يستلزم امتناع النسخ في الأحكام الشرعية ، لأن الأوصاف إذا كانت ذاتية لم تتخلف ، فلا

(١) انظر مختصر المنتهى . لابن الحاجب بشرح العضد . (٢٠٦/١) .

(٢) مفتاح دار السعادة . لابن القيم . (٤١٤/٢) .

يصح نسخ الحكم الشرعي مع كون الصفة المقتضية له ذاتية للفعل الذي تعلق به الحكم ، كما يلزم من ذلك أيضاً امتناع اختلاف حكم الفعل باختلاف الأحوال والمتعلقات .

وفيما يتعلق بالنسخ يقرر الشهرستاني أنه لو ثبت الحسن والقبح الذاتيين ( لما تصور أن يرد شرع بتحسين شيء وآخر بتقييحه ، ولما تصور نسخ الشرائع حتى يتبدل حظر بإباحة ، وحرام بحلال ، وتخيير بوجوب ، ولما اختلفت الأحكام بالنسبة إلى الأوقات تحليلاً وتحريماً ، أليس الحكم في نكاح الأخت للأب والأم في شرع نبينا آدم عليه السلام بخلاف الجمع بين الأختين المتباعدتين في شرح نبينا محمد ﷺ ؟ )<sup>(١)</sup> .

ويستدل الجويني على أنه لو ثبت اتصاف الفعل بالحسن والقبح الذاتيين للزم امتناع اختلاف حكم الفعل باختلاف أحواله ومتعلقاته فيقول : ( إن القتل ظلماً يماثل القتل حداً واقتصاصاً ، ومن أنكر تساوي الفعلين ، ومماثلة القتلين فقد جحد مالا يجحد ، والتزم انتفاء الثقة بتمائل كل مثلين )<sup>(٢)</sup> .

وفي ذلك يقول ابن الحاجب : ( لو كان ذاتياً لما اختلف ، وقد وجب الكذب إذا كان فيه عصمة نبي ، والقتل والضرب وغيرهما . وأيضاً : لو كان ذاتياً لاجتمع النقيضان في صدق من قال : لأكذب غداً ، وكذبه )<sup>(٣)</sup> .

وما ذكره هؤلاء من الأدلة على نفي الحسن والقبح الذاتيين لاوجه لها ، وإنما تتوجه على من لم يدرك إرتباط حسن الأفعال وقبحها بالمصالح والمفاسد ، وأن الفعل إنما يكون حسناً من جهة مايتضمنه من المصلحة ، وإنما يكون قبيحاً من جهة مايتضمنه من المفسدة ، ولهذا أمكن أن يختلف حكم الفعل بحسب ذلك . فإثبات الحسن والقبح الذاتيين للأفعال مترتب على كونها منشأ المصلحة أو

(١) نهاية الأقدام . للشهرستاني . ص(٣٩) .

(٢) الإرشاد ، للجويني : ص(٢٣٣) .

(٣) مختصر المنتهى ، لابن الحاجب ، بشرح العضد : (١/١٩٨-١٩٩) .

المفسدة ، وأن ما ثبتت فيه المصلحة فلا بد أن يكون حسناً مأموراً به أو مباحاً وما ثبتت فيه المفسدة فلا بد أن يكون قبيحاً منهيّاً عنه .

لكن لا بد هنا من التنبيه إلى حقيقة مهمة ، وهي أن من الأفعال ما يكون حسنه ثابتاً له بإطلاق لعدم إمكان خلوه من المصلحة ، ومنها ما يكون قبحه ثابتاً له بإطلاق لعدم إمكان خلوه من المفسدة . وما كان كذلك لم يمكن أن يرد فيه النسخ ، فالشرك مثلاً قبيح بإطلاق ، فلا يمكن أن يرد فيه نسخ ، لأن المفسدة المترتبة عليه ثابتة له بإطلاق ، والكذب قبيح بإطلاق ، فلا يمكن أن يرد فيه النسخ لأن المفسدة المترتبة عليه ثابتة له بإطلاق . وإنما يباح الكذب أو التظاهر بالكفر مع اطمئنان القلب بالإيمان في حال الضرورة ، حين يكون فعل هذه المفسدة لدفع مفسدة أعظم منها ، وإباحتها في تلك الحال لا يقتضي انتفاء قبحها ، وكونها متضمنة للمفسدة في ذاتها .

وأما الأفعال التي تكون مقتضية للمصلحة في بعض الأحوال وللمفسدة في أحوال أخرى فهي التي يجري فيها النسخ ، لارتباط الأحكام الشرعية بما يناسبها من اقتضاء المصالح والمفاسد في الأفعال .

ومثال ذلك ما ذكره الشهرستاني من نكاح الأخت ، فقد كان مباحاً في وقت اقتضائه لحفظ النسل بحيث لا يمكن حصوله بغيره ، ثم حرم حيث انتفت تلك الضرورة ، ( فأباحه الله في وقت كان فيه حسناً ، وحرمه في وقت صار فيه قبيحاً ، وكذلك كل ما نسخه من الشرع ، بل الشريعة الواحدة كلها لا تخرج عن هذا ، وإن خفي وجه المصلحة والمفسدة فيه على أكثر الناس )<sup>(١)</sup> .

وعلى هذا لا يكون الكذب حسناً ، بل هو قبيح مطلقاً ، لكنه قد يباح في بعض الأحوال في نحو ما ذكره من توقف عصمة نبي عليه ، وذلك أن الكذب وإن كان قبيحاً إلا أن قتل النبي أقبح منه ، وإذا كان لا بد من حصول إحدى المفسدتين ، إما الكذب وإما قتل النبي فإن احتمال أدنى المفسدتين هو الأولى .

(١) مفتاح دار السعادة . لابن القيم . (٤١٦/٢) .

فالنظر هنا إنما هو إلى مابين المفسدتين من النسبة ، لا إلى أن الكذب صار بذلك حسناً بعدما كان قبيحاً. وإذا كان النطق بكلمة الكفر جائزاً في حال الإكراه فإنه لا يلزم منه أن يكون حسناً في تلك الحال . وإنما أبيض لدفع مفسدة أعظم منه مع اطمئنان القلب بالإيمان ، وكذلك أكل الميتة فإنه قبيح في ذاته ، وإباحته في حال الضرورة لا يستلزم أن يكون حسناً في تلك الحال .

وفي رد استدلال ابن الحاجب بأن الكذب في حال عصمة نبي يكون حسناً يقول التفتازاني : ( الحسن لازمه - أعني تخليص النبي - لاهو ، ولو سُلم فالتخلف لمانع لا يقدر في الاقتضاء )<sup>(١)</sup> .

وفي نفس المعنى يقول ابن القيم : ( إن تخلف القبح عن الكذب لفوات شرط أو قيام مانع يقتضي مصلحة راجحة على الصدق لا تخرجه عن كونه قبيحاً )<sup>(٢)</sup> .  
وأما ما ذكره في استدلالهم من التسوية بين القتل حين يكون قصاصاً والقتل حين يكون ظلماً فمن العجب ، وذلك أن القتل في الحالين مختلف باختلاف تعلقاته ، بحيث يكون القتل حين يكون قصاصاً مصلحة محضة ، وأما القتل حين يكون ظلماً فهو مفسدة محضة . فالنظر هنا ليس إلى المفهوم العام للقتل من حيث هو إزهاق للأرواح ، وإنما إلى القتل من حيث هو قصاص أو ظلم ، واستواء الأمرين في كونهما قتلاً لا يقتضي استواءهما فيما ترتب عليهما من المصالح والمفاسد ، والقتل إنما يكون في الواقع مقيداً بوصف محدد ، فلا يتحقق في الواقع قتل لا ترتب عليه مصلحة أو مفسدة حتى يقال باستوائهما ، ولولزم استوائهما من حيث إنهما يشتركان في المسمى العام للقتل للزم استواء كل فعلين متنافيين لمجرد اشتراكهما في المسمى العام ، فلا يكون بين السجود لله والسجود لغيره فرق في الحقيقة ، ولا يكون بين النكاح والسفاح فرق في الحقيقة ، وهكذا يقال في كل ما هو من هذا الباب ، وهذه غاية التناقض .

(١) حاشية السعد على شرح العضد لمختصر المنتهى لابن الحاجب . (٢٠٢/١) .

(٢) مفتاح دار السعادة . (٤٢٦/٢) .

ومما ذكروه من الأمثلة في الاستدلال على ما ذهبوا إليه في هذه المسألة قولهم إنه يلزم من إثبات الحسن والقبح الذاتيين اجتماع النقيضين في صدق أو كذب من قال لأكذب غداً، من جهة أنه إن صدق في وعده فلا بد أن يكذب، والكذب قبيح، فيجتمع في فعله الحسن والقبح وهما نقيضان، وكذلك إن صدق في خبره في الغد فلا بد أن يكذب في وعده أنه سيكذب، فيجتمع في فعله النقيضان أيضاً . فيلزم ألا يكون الحسن أو القبح صفة ذاتية للفعل .

لكن ما ذكروه من لزوم التناقض في هذا المثال غير مسلم أيضاً، لأن التناقض إنما يتحقق إذا كان متعلقه واحداً، والمثال الذي ذكروه له متعلقان، لأن أحدهما يتعلق بخبره أنه سيكذب، ويتعلق الآخر بنفس خبره سواء صدق أو كذب، فإن كذب في الغد كان كذبه قبيحاً وإن كان قد صدق في وعده أنه سيكذب، وإن صدق في الغد كان صدقه حسناً وإن كان قد كذب في وعده بأنه سيكذب . وهذا إنما يقتضي كون خبره قبيحاً باعتبار حسناً باعتبار آخر، لا أنه حسن وقبيح باعتبار واحد، فلا يلزم من ذلك اجتماع النقيضين كما قالوا<sup>(١)</sup>.



وأما الرازي فقد سلك في الاستدلال على نفي التحسين والتقبيح مسلكاً آخر خالف فيه المتقدمين من الأشاعرة، وذلك أن أصل خلاف الأشاعرة في هذه المسألة هو نفيهم للحسن والقبح الذاتيين، وما يقتضيه ذلك من ملاءمة الفطرة ومنافرتها التي هي حقيقة التحسين والتقبيح، لكن الرازي أثبت هذين الأمرين وصرح بأن للأفعال صفات كمال أو نقص وأن ذلك يقتضي ملاءمتها للفطرة أو منافرتها لها . ثم أراد مع ذلك أن يلتزم بمذهب أصحابه في التحسين والتقبيح العقليين، مع أنه قد خالف أصل قولهم . ولذا حصر التحسين والتقبيح العقليين في كون الفعل موجباً للثواب والعقاب والمدح والذم في العاجل والآجل، دونما يتعلق بالأمرين السابقين . وقد ذكر صاحب البحر المحيط أن هذا التقسيم إنما

(١) انظر مفتاح دار السعادة . لابن القيم . (٢/٤٢٦) .

يعرف عن الرازي وأتباعه . ونقل خلاف بعض متأخري الأشاعرة له في ذلك<sup>(١)</sup> .  
وقد استدل الرازي على ماذهب إليه بما يقتضي نفي التحسين والتقييح  
العقليين ، ولاينافي إثبات صفات الكمال والنقص للأفعال وما يقتضيه ذلك من  
الملاءمة والمنافرة للفطرة ، حيث بنى قوله في ذلك على نفي أن تكون أفعال العباد  
اختيارية ، فإذا ثبت أن أفعال العباد اضطرارية ، وأن الإنسان ليس مختاراً في فعله  
بل هو مجبور عليه لم يمكن أن يوصف فعله بحسن أو قبح . وتابعه على ذلك  
بعض متأخري الأشعرية من أتباعه ، ومنهم صاحب المواقف حيث يقول في تقرير  
الدلالة على نفي التحسين والتقييح العقليين : ( إن العبد مجبور في أفعاله ، وإذا  
كان كذلك لم يحكم العقل فيها بحسن ولا قبح اتفاقاً )<sup>(٢)</sup> .

لكن المقدمة التي قام عليها هذا الاستدلال وهي القول بأن أفعال العباد  
اضطرارية مقدمة باطلة ، إذ إن الإنسان يفرق بالضرورة بين أفعاله الاضطرارية  
والاختيارية ، فدعوى أن جميع أفعاله اضطرارية مناقض لهذا العلم الضروري .  
والمعارف الضرورية لا يمكن الشك فيها ، ولا الاستدلال لها ، وإلا لبطل أصل  
الاستدلال بالكلية ، لأنه إنما يقوم على الضروريات<sup>(٣)</sup> .

ثم إنه يلزم من هذا القول إبطال التكليف ، لأنه إنما يقوم على أساس إثبات  
أن أفعال العباد اختيارية ، ولا يتصور التكليف مع القول بأنها اضطرارية ، لأن  
حقيقة ذلك أن يكون الإنسان مجبوراً عليها لا مختاراً في فعلها أو تركها .

بل إنه يلزم من هذا القول نفي الحسن والقبح الشرعيين ، لأنه إذا فرض أن  
الإنسان مجبور في أفعاله غير مختار لم يمكن أن تكون أفعاله حسنة أو قبيحة لعدم  
التكليف فيها ، لأن الحسن والقبح إنما يتعلق بما يكون إختيارياً ، ولهذا أبطل

(١) البحر المحيط . للزرکشي . (١٤٢/١-١٤٣) .

(٢) المواقف . للإيجي : ص(٣٢٤) . وانظر عن استدلال الرازي بهذا الدليل : المطالب العالية  
(٣/٣٣٢-٣٣٣) . والمحصل (١/١٦١-١٦٥) . والأربعين في أصول الدين . ص(٣٤٦-٣٤٧) .

(٣) انظر مفتاح دار السعادة . لابن القيم . (٤١٣/٢) .

الآمدي هذا الاستدلال استناداً إلى ذلك<sup>(١)</sup> .

بل إنه يلزم أيضاً من هذا الاستدلال أن تكون أفعال الله تعالى اضطرارية لأن الرازي إنما استدل على نفي أن يكون العبد مختاراً في فعله من جهة أن فعله إما أن يكون لازماً أو جائزاً ، واللازم يكون ضرورياً ، والجائز لا بد له من مرجح وإلا كان اتفاقياً ، وكما يقول الإمام ابن القيم فإنه ( لو صح الدليل المذكور لزم منه أن يكون الرب تعالى غير مختار في فعله ، لأن التقسيم المذكور والترديد جار فيه بعينه )<sup>(٢)</sup> .

وقد لخص ابن الحاجب أوجه الضعف في استدلال الرازي بقوله : ( هو ضعيف ، لأننا نفرق بين الضرورية والاختيارية ضرورة ، ويلزم عليه فعل الباري وأن لا يوصف بحسن ولا قبح شرعاً ، والتحقيق أنه ( أي الفعل ) يترجح بالاختيار )<sup>(٣)</sup> .

ومن جميع ماتقدم من مناقشة ما استدل به الأشاعرة على قولهم بنفي التحسين والتقيح العقليين يعلم بطلان أدلتهم في ذلك ، وأن الحق هو إثبات الحسن والقبح الذاتيين للأفعال ، وإثبات ما يقتضيه ذلك من فطرية التحسين والتقيح على ماتقدم تقريره والاستدلال له .

\* \* \*

ومما يتبين به بطلان ما ذهب إليه الأشاعرة في هذا الأصل - مع ماتقدم من تقرير بطلان أدلتهم فيه - أنه يلزمهم نتيجة نفيهم للتحسين والتقيح العقليين لوازم باطلة ، بحيث لا يمكنهم التوفيق بينها وبين قولهم في هذا الأصل ، فإما أن يثبتوا الحسن والقبح الذاتيين وما يقتضيه من التحسين والتقيح العقليين ، وإما أن يلتزموا بتلك اللوازم .

(١) انظر الإحكام . للآمدي . (٦٤/١) .

(٢) مفتاح دار السعادة . لابن القيم . (٤١١/٢) . وانظر أيضاً . الإحكام . للآمدي . (٦٤/١) .

(٣) مختصر ابن الحاجب . بشرح العضد . (٢٠٣/١) .



وتعود هذه اللوازم إلى أمرين . يتعلق أحدهما بدلائل النبوة ، ويتعلق الآخر بالقياس في الأحكام الشرعية .

**فأما اللوازم المتعلقة بدلائل النبوة** فتستند إلى أنه لا يمكن الاستدلال بالمعجزة على صدق النبي ، كما لا يمكن الاستدلال بما تتضمنه الشريعة من المحاسن التي تقبلها العقول والفطرة السليمة مع القول بنفي الحسن والقبح الذاتيين .

ووجه عدم إمكان الاستدلال بالمعجزة على صدق النبي مع نفي الحسن والقبح الذاتيين وما يقتضيه من نفي التحسين والتقييح أن المعجزة إنما تكون دليلاً على النبوة من جهة كونها تصديقاً من الله تعالى لأنبيائه ، ولهذا كانت خارقة للسنن ليتحقق فيها شرط إرادة الله تعالى تصديق الأنبياء وتأيدهم بها ، لأن القدرة على فعل الخوارق خارج عن مقدور المخلوقين، فتكون قائمة مقام التصديق بالقول لاختصاص الله تعالى بالقدرة عليها .

وإثبات دلالة المعجزة على النبوة إنما يقوم على ضرورة أن الصدق حسن وأن الكذب قبيح ، وأن الله منزّه عن الكذب لمنافاته لكماله المطلق ، وهذه كلها أحكام عقلية ضرورية تستند إلى فطرية التحسين والتقييح ، فمن قال إن الكذب ليس قبيحاً في ذاته ، وإنه لا يمكن إدراك قبحه بمجرد الضرورة العقلية لم يمكنه تنزيه الله تعالى عن الكذب بمجرد الدلائل الشرعية .

وقد اعترف بعض محققيهم بهذا اللازم ، ولم يجدوا له جواباً على أصلهم في التحسين والتقييح . وفي ذلك يقول التفتازاني في بيان مستند استحالة الكذب على الله تعالى : ( وأما وجه استحالة النقص ففي كلام البعض أنه لا يتم إلا على رأي المعتزلة القائلين بالقبح العقلي . قال إمام الحرمين : لا يمكن التمسك في تنزيه الرب تعالى عن الكذب بكونه نقصاً ، لأن الكذب عندنا لا يقبح لعينه ، وقال صاحب التلخيص : الحكم بأن الكذب نقص إن كان عقلياً كان قولاً بحسن الأشياء وقبحها، وإن كان سمعياً لزم الدور ، ... وقال صاحب المواقف : لم يظهر لي فرق بين النقص في الفعل وبين القبح في العقل ، بل هو هو بعينه )<sup>(١)</sup> .

(١) شرح المقاصد . للتفتازاني . (١٥٩/٤) .

ويعلق الجرجاني على الكلام السابق لصاحب المواقف فيقول : ( فأصحابنا المنكرون للقبح العقلي كيف يتمسكون في دفع الكذب عن الكلام اللفظي بلزوم النقص في أفعاله تعالى ؟ )<sup>(١)</sup> .

فهذا ما يتعلق بعدم إمكان الاستدلال بالمعجزة على صدق النبي مع القول بنفي الحسن والقبح الذاتيين .

وأما عدم إمكان الاستدلال بمحاسن الشريعة على النبوة فظاهر ، إذ إن الاستدلال بذلك إنما يكون من جهة تضمن الشريعة لما تقبله العقول والفطر السليمة ، بحيث تعرف المعروف الذي جاءت الشريعة بالأمر به بالفطرة ، وتنكر المنكر الذي جاءت الشريعة بالنهي عنه بالفطرة ، وهذا إنما يقوم على أساس إثبات الحسن والقبح الذاتيين للأفعال ، وما يقتضيه ذلك من ملاءمة الأفعال الحسنة للفطرة ، ومنافرة الأفعال القبيحة للفطرة ، ومن نفي ذلك لم يمكنه الاستدلال بهذه الدلالة على النبوة ، لأنه كما يقول الإمام ابن القيم : ( لو كانت الأفعال كلها سواء في نفس الأمر لم يكن هناك فرقان بين ما يجوز أن يدعو إليه الرسول وما لا يجوز أن يدعو إليه ، إذ العرف وضده إنما يعلم بنفس الدعوة والأمر والنهي ... فدل على أنه من المستقر في العقول والفطر انقسام الأفعال إلى قبيح وحسن في نفسه ، وأن الرسل تدعو إلى حسنها ، وتنهي عن قبيحها ، وأن ذلك من آيات صدقهم وبراهين رسالتهم ، وهو أولى وأعظم عند أولي الأبواب والحجى من مجرد خوارق العادات )<sup>(٢)</sup> .

ومن تأمل ماجرى بين هرقل وأبي سفيان من المسائلة عن حال النبي ﷺ ودعوته عرف مقدار هذه الدلالة ، وأنها إنما تقوم على التمييز بين النبي الصادق والمتنبئ الكاذب بالنظر في مطابقة أحوال النبي وما جاء به من الوحي للفطرة

(١) شرح المواقف . للجرجاني . الموقف الخامس . تحقيق د: أحمد المهدي . ص(١٦٢) ، وانظر أيضاً : العلم الشامخ . للمقبلي : ص(٢٢٤) .

(٢) مفتاح دار السعادة . (٣٩٦/٢) .

ولذلك أقر هرقل بنبوة النبي ﷺ من مجرد السؤال عن ذلك<sup>(١)</sup> .

\* \* \*

وأما ما يتعلق بالمنافاة بين إثبات القياس في الأحكام الشرعية وبين القول بنفي الحسن والقبح الذاتيين فلأن العلة في الأحكام الشرعية المترتبة على مراعاة المصالح والمفاسد إنما تقوم على أوصاف مناسبة ، تقتضي أن تكون العلة مطردة في كل ما يشملها الوصف المتضمن في الحكم الشرعي . وكما يقول الإمام ابن تيمية فإن ( من أنكر أن يكون للفعل صفات ذاتية لم يحسن إلا لتعلق الأمر به ، وأن الأحكام بمجرد نسبة الخطاب إلى الفعل فقط فقد أنكر ماجاءت به الشرائع من المصالح والمفاسد ، والمعروف والمنكر ، وما في الشريعة من المناسبات بين الأحكام وعللها ، وأنكر خاصة الفقه في الدين الذي هو معرفة حكمة الشريعة ومقاصدها ومحاسنها )<sup>(٢)</sup> .

ومما سبق من مناقشة أدلة الأشاعرة على ما ذهبوا إليه من القول بنفي الحسن والقبح الذاتيين ، وما يلزمهم نتيجة لذلك القول من اللوازم الباطلة ، فإنه يعلم أن قولهم في ذلك مخالف للضرورة العقلية ، وما تتضمنه الأدلة الشرعية من الدلالة على ثبوت الحسن والقبح الذاتيين على ما سبق بيانه .

(١) الحديث أخرجه البخاري . كتاب بدء الوحي . (٧) .

(٢) مجموع الفتاوى . ابن تيمية . (٣٥٤/١١) .

# الفصل الثالث

فطرية المبادئ الأولية

## فطرية المبادئ الأولية

المبادئ الأولية ، أو الأوليات ، أو المبادئ العقلية هي المقدمات الضرورية للاستدلال العقلي ، وهي المقتضى المباشر للفراسة العقلية ، بحيث لا يمكن الاستدلال عليها إلا من جهة مطابقتها للفراسة العقلية ، ولذلك فهي لا تحتاج إلى وسط ، بل هي أساس كل استدلال عقلي .

وقد عرفها ابن سينا فقال : ( هي قضايا ومقدمات تحدث في الإنسان من جهة قوته العقلية ، من غير سبب يوجب التصديق بها إلا ذواتها )<sup>(١)</sup> .

وعرفها صاحب البصائر النصيرية فقال : ( هي القضايا التي يصدق بها العقل الصريح لذاته ولفراسته ، لالسبب من الأسباب الخارجة عنه )<sup>(٢)</sup> .

وتعود هذه المبادئ إلى مبدئين أساسيين وهما مبدأ عدم التناقض ومبدأ السببية ، ويشمل عدم التناقض عدم اجتماع النقيضين وهو الذي يسمى الوسط الممنوع ، وعدم ارتفاع النقيضين وهو الذي يسمى بالثالث المرفوع ، وهذا هو معنى القول بأن النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان .

كما يشمل مبدأ عدم التناقض مبدأ الذاتية ، والمقصود به أن كل شيء هو ذاته أو الهوية والمقصود به أن كل شيء هو هو ، إذ إن كون الشيء هو ذاته يستلزم أنه ليس غير ذاته ، لأنه إذا كان موجوداً لم يصح أن يكون غير موجود ، وإلا لزم الجمع بين النقيضين ، إذ إن عدم وجوده يناقض وجوده ، فإذا تحقق وجوده وكان له ذات وهوية تخصه لزم ألا يرتفع ذلك الوصف عنه مع تحقق ذاته وهويته .

وأما مبدأ السببية فيقوم على أن لكل حادث سبب ، إذ لا يمكن أن يكون وجود الحادث ذاتياً ، وإلا لزم ألا يسبق وجوده عدم ، كما لا يمكن أن يكون وجوده من غير سبب<sup>(٣)</sup> .

(١) النجاة . لابن سينا . ص ( ٦٤ ) .

(٢) البصائر النصيرية . للساوي . ص ( ٢٢٠ ) .

(٣) انظر : العقل والوجود . يوسف كرم . ص ( ١٤٢ - ١٤٧ ) .

يقول لينتزر<sup>(١)</sup>: ( إن عمليات تعقلنا تقوم على مبدئين كبيرين ، مبدأ التناقض الذي بالاستناد إليه نحكم بالخطأ على ما احتوى تناقضاً ، وبالصحة على ما هو مضاد أو مناقض للخطأ ، ومبدأ العلة الكافية الذي بالاستناد إليه نعتبر أن أي أمر واقع لا يمكن أن يوجد أو يتحقق بالفعل ، وأية قضية لا يمكن أن تكون صحيحة إلا إذا كانت هناك علة كافية أوجبت وجودها على هذا الشكل دون سواه ، مع أنه في أكثر الأحيان لا يمكننا مطلقاً أن نعرف هذه العلة )<sup>(٢)</sup> .

وإذا كانت هذه المبادئ هي أساس الاستدلال العقلي وميزانه فإنه لا بد أن تكون ضرورية بحيث تكون نهاية الاستدلال ، فتكون هي الحجة على صحة كل استدلال نظري ، ولا يكون على صحتها دليل إلا مجرد تصورهما ومطابقتها للغريزة العقلية . وذلك أن المعرفة النظرية لا يمكن أن تستند إلى مقدمات نظرية إلى غير نهاية بل لا بد أن ينتهي الاستدلال إلى مقدمات ضرورية ، وإلا لزم التسلسل الممتنع . كما لا يمكن أن تكون المقدمات النظرية معلومة الصدق لذاتها ، بحيث لا تحتاج إلى دليل ، وإلا لم تكن نظرية بل ضرورية ، والمفروض أنها نظرية فيلزم من ذلك الدور الممتنع .

وبيان ذلك - فيما يتعلق بلزوم التسلسل الممتنع - أن يعلم أن الدليل إذا كان نظرياً لم يمكن أن يستند إلى دليل نظري إلى غير نهاية ، لأن خاصية المعرفة النظرية الاحتياج إلى دليل ، لأن الدليل النظري ليس معلوم الصدق لذاته ، فلا يمكن أن يكون ما يعلم به صدق الدليل النظري نظرياً دون أن ينتهي ذلك إلى مقدمات ضرورية معلومة الصدق لذاتها. بل يلزم من ذلك عدم اليقين في المعرفة

(١) لينتزر (١٦٤٦-١٧١٦ م) . فيلسوف ألماني ذو اتجاه عقلي ، شارك في الرياضيات ، ويدور خلاف أهر أم نيوتن أول من اكتشف حساب التفاضل ، يرى أن الكون مؤلف من جواهر بسيطة روحية يسميها « المونادات » . وانظر : تاريخ الفلسفة الحديثة . يوسف كرم . ص (١٢٣-١٤٠) . وموسوعة الفلسفة . عبدالرحمن بدوي . (٣٨٧/٢-٣٩٧) .

(٢) الموندلوجيا . لينتزر . ترجمة / د: جورج طعمة . ص (١٢١) . نقلاً عن كتاب : لن تلحد . لأبي عبدالرحمن بن عقيل الظاهري . ص (١١٧) .

مطلقاً ، لأنها إنما تستند في صدقها إلى ما لا بد للعلم بصدقه من دليل ، فتتوقف المعرفة على عدد لانهائي من المقدمات النظرية ، وهذا هو التسلسل الممتنع الذي تكون معه المعرفة مستحيلة .

أما ما يتعلق بلزوم الدور الممتنع إذا لم ينته الاستدلال إلى مقدمات ضرورية فلأن دلالة الدليل النظري متوقفه على الدليل، وهذا يقتضي ألا تكون الدلالة ثابتة له لذاته ، بل لاستناده إلى الدلالة الضرورية. فإذا فرض أن الدليل النظري هو الدليل لزم توقف الاستدلال على ما يحتاج إلى استدلال ، وهذه هي حقيقة الدور الممتنع الذي يكون الشيء فيه متوقفاً على ما يتوقف هو عليه ، فإذا فرض أن المقدمات النظرية متوقفة على المقدمات الضرورية فإنه لا يصح الاستدلال للمقدمات الضرورية بمقدمات نظرية ، لأن صحة المقدمات النظرية متوقفة على المقدمات الضرورية ، فلا يمكن أن تتوقف صحة المقدمات الضرورية على مقدمات نظرية .

وفي تقرير لزوم انتهاء الاستدلال إلى مقدمات ضرورية يقول الإمام ابن تيمية: ( البرهان الذي ينال بالنظر فيه العلم لا بد أن ينتهي إلى مقدمات ضرورية فطرية . فإن كل علم ليس بضروري لا بد أن ينتهي إلى علم ضروري ، إذ المقدمات النظرية لو أثبتت بمقدمات نظرية لزم الدور القبلي أو التسلسل في المؤثرات في محل له ابتداء ، وكلاهما باطل بالضرورة واتفاق العقلاء ... فلا بد من علوم بديهية أولية يتدوؤها الله في قلبه ، وغاية البرهان أن ينتهي إليها<sup>(١)</sup> .

وفي بيان مكانة الأوليات من الاستدلال يقول الإمام ابن حزم : ( ما كان مدركاً بأول العقل أو الحواس فليس عليه استدلال أصلاً ، بل من قبل هذه الجهات يتبدئ كل أحد بالاستدلال ، وبالرّد إلى ذلك فيصح استدلاله أو يظل<sup>(٢)</sup> .

ومما سبق يعلم أن المعارف النظرية إنما تكون صادقة و يقينية من جهة استنادها

(١) درء التعارض . ابن تيمية (٣/٣٠٩) .

(٢) الفصل في الملل والأهواء والنحل . ابن حزم (٥/١٠٩) .

إلى المقدمات الضرورية ، وأن تلك المقدمات لا يمكن الاستدلال لها بل هي أصل الاستدلال وميزانه ، وأن الإنسان لا يمكن أن يشك في تلك المقدمات لأنها مقتضى غريزته العقلية التي هي مقتضى الفطرة التي فطره الله عليها . ( فإذا لم يمكن الإنسان أن يدفع هذه القضايا عن نفسه، ولا يقاوم نفسه في دفعها تبين أنها ضرورية ، وأن الدافعين لها يريدون تغيير فطرة الله التي فطر الناس عليها )<sup>(١)</sup>.

\* \* \*

لكن يبقى - بعد ذلك - بيان كيفية تحقق تلك المبادئ في الذهن ، وشروط تحققها ، ومستند صدقها ، ومعنى كونها فطرية .

وذلك أنه قد يفهم من القول بفطرية المبادئ الأولية مع القول بعدم إمكان الاستدلال لها أنها كامنة في النفس ، متحققة للإنسان منذ ولادته بالفعل ، فهي على هذا معاني غريزية قائمة بنفسها ، بحيث لا يشترط لتحقيقها إلا مجرد التأمل العقلي دون أن يكون للخبرة الحسية دور في ذلك . وهذا هو الذي فهمه ( جون لوك )<sup>(٢)</sup> من ذلك ورد عليه بتوسع في كتابه « مبحث في الفهم الإنساني » واستدل على بطلانه بشهادة الواقع وأكد أن ( القبول الحاضر للذهن لبعض الحقائق لا يعتمد على سجل أصلي في العقل )<sup>(٣)</sup>.

وزيادة على ما هو معلوم بشهادة الواقع من بطلان القول بأن فطرية هذه المبادئ يستلزم تحققها للإنسان بالفعل منذ الولادة ، فإن مما يبين بطلان ذلك قوله تعالى ﴿ والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً ... ﴾ [النحل / ٧٨]

(١) درء التعارض . ابن تيمية (١٠٦/٦) .

(٢) جون لوك (١٦٣٢-١٧٠٤ م) . فيلسوف إنجليزي . أهم كتبه « مقالة حول الإدراك الإنساني » وأهم ما فيه موقفه من الأفكار الفطرية . وله كتابات في السياسة والحقوق والتربية تدور حول الحرية الفردية . وانظر : موسوعة أعلام الفلسفة . لروني إيلي ألفا (٢/٣٧٩-٣٨٣) . وتاريخ الفلسفة الحديثة . يوسف كرم . ص (١٤٠-١٥٢) . وموسوعة الفلسفة . عبدالرحمن بدوي . (٢/٣٧٣-٣٨١) .

(٣) تراث الانسانية (٤/٤٤٠) .



فلا يمكن تخصيص شيء من المعارف يكون معلوماً للإنسان منذ ولادته مع ما ورد في الآية من التعميم في النفي .

ولا تعارض بين هذه الآية وبين ما ثبت من قول النبي ﷺ ( كل مولود يولد على الفطرة ... )<sup>(١)</sup> مع ما قد تقرر من أن الله قد أخذ الميثاق بالتوحيد على جميع بني آدم كما في آية الإشهاد ، فإن الحق في ذلك أن معرفة الله وتوحيده ليست معلومة للإنسان منذ ولادته وإن كان مفطوراً عليها ، بل المقصود أن الفطرة تقتضيها مع انتفاء الموانع على ما سبق تفصيله . وعلى هذا فالآية عامة في النفي ، فلا تختص المبادئ الأولية ولا غيرها بالثبوت للإنسان منذ الولادة وإن قيل إنها فطرية .

وعلى تعميم النفي هذا فسر العلماء الآية . وفي ذلك يقول أبو السعود : ( لا تعلمون شيئاً ) : في موقع الحال ، أي : غير عالمين أصلاً<sup>(٢)</sup> .

ويقول الألووسي : ( شيئاً ) : منصوب على المصدرية ، أو مفعول ( تعلمون ) والنفي منصب عليه ، والعلم بمعنى المعرفة ، أي غير عارفين شيئاً أصلاً من حق المنعم وغيره ، وقيل شيئاً من منافعكم ، وقيل : مما قضي عليكم من السعادة أو الشقاوة ، وقيل : ما أخذ عليكم من الميثاق من أصلاب آبائكم والظاهر العموم ولاداعي إلى التخصيص<sup>(٣)</sup> .

لكن إذا علم أن الأوليات لا يمكن أن تكون حاصلة للإنسان بالفعل منذ ولادته ، مع ما قد تقرر من عدم إمكان الاستدلال لها إذ هي أصل الاستدلال فلا بد من النظر في كيفية تحققها مع انتفاء هذين الأمرين . وهذا كما يقول الرازي ( سؤال قوي مشكل )<sup>(٤)</sup> .

(١) سبق تخريج الحديث ص (١٩٢) .

(٢) إرشاد العقل السليم ، لأبي السعود (٣/١٨٧) .

(٣) روح المعاني . للألووسي (٨/٢٠١) .

(٤) مفاتيح الغيب . للرازي (٢٠/٩١) .

وحل هذا الإشكال أن يعلم أنه لا يلزم من القول بفطريتها أن تكون متحققة بالفعل ، بل يمكن أن تكون فطرية مع أن وجودها إنما هو بالقوة لا بالفعل . بمعنى أن الإنسان مفطور على التسليم بها . مجرد تصورهما بحيث لا يحتاج في ذلك إلى برهان . فهي فطرية لا بمعنى أنها كامنة في النفس ، وإنما بمعنى أن الغريزة العقلية تقتضيها بالضرورة ، وعلى هذا فليست فطريتها هي مجرد إمكانها ، بل هي وجوب تحققها مع سلامة الحواس والغريزة العقلية .

ولما كانت المبادئ الأولية هي المقتضى الفطري للغريزة العقلية فإن مستند صدقها هو مجرد قبولها الفطري بالغريزة العقلية ، بحيث لا يكون لصدقها دليل غير ذلك ، بخلاف المعارف النظرية التي لا يمكن قبولها إلا بدليل ، لأن صدقها ليس ثابتاً لها لذاتها .

وفي بيان حقيقة الإشكال في ذلك وحله يقول صاحب البصائر النصيرية :  
( هذه الأوليات هل هي حاصلة لنا منذ وجدنا ، أو حدثت بعدما لم تكن فينا ؟ فإن كانت حاصلة فينا من مبدأ نشوئنا ونحن لانشعر بها فهو عجيب ... وإن حدثت بعدما لم تكن فحدوثها بطريق البرهان أو دونه . فإن كانت حدثت من غير برهان أو همت المحال ... وإن حدثت بطريق البرهان لزم التسلسل والدور وهما محالان .

فالتطابق إلى حل هذا العويص هو أنها ليست حاصلة منذ خلقنا بالفعل بل بالقوة ، وليس كل علم تصديقي حصل بعد ما لم يكن فحصوله بالبرهان ، بل ما إذا تصورت مفرداته وروعيت النسبة بينها بالإيجاب أو السلب توقف الذهن عن الجزم فيها ، والأوليات ليست من هذا القبيل ، بل الذهن إذا تصور مفرداتها لم يتوقف في الحكم بالنسبة الواجبة بينها على شيء آخر<sup>(١)</sup> .

وإذا علم أن المبادئ الأولية فطرية فلا بد من بيان حقيقة علاقتها بالغريزة العقلية من جهة التلازم بينهما أولاً ، ومن جهة التطابق بينهما ثانياً ، إذ أنه يجب إذا كانت

(١) البصائر النصيرية في علم المنطق . للساوي . ص (٢٤٧) .

فطرية أن تكون هي مقتضى الغريزة العقلية وأن تتحقق مع انتفاء الموانع وإلا لم تكن فطرية . وأما التطابق بين المبادئ الأولية والغريزة العقلية فهو مستند الصدق للمبادئ العقلية ، إذ هي قوانين العقل الفطرية وخاصيته التي خلقه الله عليها .

\* \* \*

فأما ما يتعلق بالعلاقة بينهما من جهة التلازم فإن من المعلوم بالضرورة أن الإدراك العقلي لا يتحقق بمجرد الغريزة العقلية ، إذ هي مجرد ملكة لا يتحقق مقتضاها إلا وفق المبادئ الأولية التي هي المقتضى الفطري لتلك الغريزة . ولهذا فلا يمكن أن يختص مفهوم العقل بالغريزة العقلية دون المبادئ الأولية ، وهما وإن أمكن الفصل بينهما في التصور إلا أنه لا يمكن الانفكاك بينهما بحال ، إذ لا يمكن أن تكون الغريزة العقلية متحققة دون أن يتحقق مقتضاها وهي المبادئ اللازمة لها مع سلامة الحواس ، كما لا يمكن أن تكون المبادئ متحققة إلا وملزومها - وهي الغريزة العقلية - متحقق . وإن فرق بينهما في التصور مع القول بتلازمهما على هذا المعنى لم يكن لذلك التفريق أثر .

هذا فيما يتعلق بوجود التلازم بين الغريزة العقلية والمبادئ الأولية .

\* \* \*

وأما ما يتعلق بوجود التطابق بين الغريزة العقلية والمبادئ الأولية فلأن الغريزة العقلية هي مستند صدق المبادئ المطابقة لها ، بمعنى أن قبول المبادئ هو نتيجة رؤية عقلية مباشرة أو إدراك غريزي ليس لقبولها دليل غير ذلك .  
ويدل على فطرية المبادئ الأولية بهذا المعنى أمور هي :

١/ أن الانسان يصدق بالمبادئ العقلية تصديقا مطلقاً بحيث لا يمكنه أن يدفع ذلك التصديق عن نفسه ، وسبب ذلك أنها تسليمية يكفي مجرد تصورها في وجوب التسليم بها . ولهذا وصفت بأنها ضرورية ، لأن العلم الضروري ( هو الذي يلزم نفس العبد لزوماً لا يمكن معه دفعه عن نفسه )<sup>(١)</sup> . وكما يقول

(١) درء تعارض العقل والنقل . ابن تيمية (١٠٦/٦) .

أرسطو فإن ( المقدمات المعروفة بالطبع يصدق بها بذاتها ، وليس يمكن أحد أن يتصور فيها أنها على غير ماهي عليه ، ولا يمكن أن يعاندها بنطقه الداخل بل إن كان فبنطقه الخارج )<sup>(١)</sup>.

ولهذا فإن الحسين مع إنكارهم لفطرية الأوليات ونفيهم أن العقل هو مصدرها لم يمكنهم إنكار أنها ضرورية ، لأن ذلك لا يمكن أن يجادل فيه أحد ، لكنهم قالوا إن منشأ الضرورة لتلك المبادئ هي مجرد عادة نفسه تجريبية ، أو أنها مجرد تحصيل حاصل ، لا أنها مقتضى الفطرة والغريزة العقلية على ماسياتي في تفصيل مستندهم في ذلك والرد عليه قريباً .

وإذا تقرر أن المبادئ الأولية ضرورية ، وتبين معنى ذلك ، فإنما كانت كذلك من جهة ملائمتها ومطابقتها للغريزة العقلية ، وهذا هو معنى كونها فطرية .

٢/ ومن دلائل فطرية المبادئ الأولية عدم إمكان الاستدلال لها ، لإنها تسليمية وليست استدلالية؛ فلا يمكن لأحد أن يستدل - مثلاً - لمبدأ أن النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان ، كما إذا قيل إن الشيء لا يمكن أن يكون متحركاً وساكناً في آن واحد إذ إن طبيعة العقل التي خلقه الله عليها لا يمكن أن تقبل غير ذلك ، ومرد ذلك إلى أن المعارف النظرية إذا كانت تستند في صدقها إلى هذه المبادئ فإنها إنما تستند إلى الغريزة العقلية من جهة ملائمتها ومطابقتها لها ، وهذا أيضاً معنى كونها فطرية .

٣/ ومن دلائل فطرية المبادئ الأولية أنه لا يمكن الشك فيها أو تصور نقيضها ، لأن الشك فيها إنما يكون بشبهات نظرية ، وتلك الشبهات إنما يعلم صدقها باستنادها إلى تلك المبادئ ، فلا يمكن القدح في المبادئ الأولية بما يناقضها ( لأن غاية البرهان أن ينتهي إليها ، فإذا وقع الشك فيها انقطع طريق النظر والبحث )<sup>(٢)</sup> . وإذا تقرر عدم إمكان الشك في تلك المبادئ ، وأن الغريزة العقلية لا يمكن أن تقبل ما ينافيها ، تبين أنها فطرية .

(١) تلخيص منطق أرسطو . ابن رشد . تحقيق د. جبراهيمي (٤/٣٩٩) .

(٢) درء تعارض العقل والنقل . ابن تيمية . (٣/٣١٠) .

٤/ ومن دلائل فطرية المبادئ الأولية أن الناس جميعاً يسلمون بها دون أن يبحثوا في أصلها أو يستدلوا عليها ، ولا يمكن أن يتفقوا على ذلك عن تواطؤ وليست مما يختص به بعضهم دون بعض ، بل مهما اختلفوا فإنهم لا يمكن أن يختلفوا في التصديق بتلك المبادئ ، فتبين بذلك أنها فطرية ، إذ لو لم تكن كذلك لأمكن الاختلاف فيها .

## موقف الحسين من فطرية المبادئ الأولية :

تقرر فيما سبق أن المبادئ الأولية فطرية، وأن القول بفطريتها يتضمن أمرين :

أولهما : أن العقل هو مصدر تلك المبادئ .

وثانيهما : أن دليل صدقها هو مطابقتها للغريزة العقلية .

لكن الحسين ينكرون هذين الأمرين ، وينكرون تبعاً لذلك ما يترتب عليهما من القول بفطرية المبادئ الأولية . ولا بد هنا من بيان ما استندوا إليه في إنكارهم لهذين الأصلين ، حيث نفوا أن يكون العقل هو مصدر الضرورة والكلية للمبادئ الأولية ، وجعلوا الخبرة الحسية - على تفاوت بينهم في تحديد كیفيتها - هي مستند تلك المبادئ ، بناء على مذهبهم الحسي الذي يقوم على أن جميع المعارف في أصلها حسية ، وأن العقل لا يختص بشيء من المعارف لا يكون أصله حسياً .

\* \* \*

١/ فأما ما يتعلق بمصدر المبادئ الأولية عند الحسين فإنهم يقيمون مذهبهم على أساس أن الحواس هي المصدر الوحيد للمعرفة ، وينكرون أن يستقل العقل بمعرفة ليست في أصلها حسية ، ومقتضى هذا الأصل فيما يتعلق بالمبادئ الأولية أن ينفوا أنها ليست عقلية خالصة ، وإنما هي في أصلها حسية ، إذ ليس للغريزة العقلية عندهم خاصية تقتضي الاستقلال عن الإدراك الحسي ، بل كل ما في العقل من أفكار فليست سوى نتيجة للانطباعات الحسية ، فالغريزة العقلية عندهم منفعة لا فاعلة . أو هي حسب تعبير ( هيوم )<sup>(١)</sup> أشبه بمسرح تتعاقب عليه الإدراكات الحسية ، بل حتى تشبيهها بذلك غير متفق تماماً مع ما يريد إثباته ولذا يقول مستدركاً ( على أن تشبيهها العقل بالمسرح لا ينبغي أن يضلنا ، إذ

(١) هيوم ( ١٧١١-١٧٧٦ م ) . فيلسوف إنجليزي . وهو أشهر من نظر للمذهب الحسي في الفلسفة الحديثة . أهم كتبه « رسالة في الطبيعة البشرية » وله كتابات في التاريخ والسياسة . وانظر : تاريخ الفلسفة الحديثة . يوسف كرم . ص . ( ١٧٢-١٨٠ ) . وموسوعة الفلسفة . عبدالرحمن بدوي . ( ٦١١/٢-٦١٩ ) .

ليس العقل إلا الإدراكات المتوالية ، دون أن يكون لهذه الإدراكات مكان معين لظهورها (١).

ويستدل الحسيون على عدم إمكان استقلال العقل بفكرة ليست في أصلها حسية بدليلين ملخصهما :

(١) أن تحليل المعرفة يدل على أن جميع المعارف ترجع إلى خبرات حسية.

(٢) أن من حرم قوة حسية حرم ما تقتضيه من المعرفة .

ولابد هنا من التفصيل في هذين الدليلين وبيان الموقف منهما .

\* \* \*

فأما الدليل الأول فقالوا إننا ( إذا حللنا أفكارنا بالغة ما بلغت من السمو والتركيب وجدنا دائما أنها تنحل إلى مجموعة من أفكار بسيطة ، كل فكرة منها صورة لانطباع جاءنا من الخبرة الحسية ) (٢).

وهذا الذي استدلوا به مجرد دعوى ، وهو محل النزاع مع من يقول بوجود أفكار ليست حسية وإنما هي عقلية خالصة .

وإذا كان الكلام هنا عن المبادئ ، وهل هي عقلية أم تجريبية ، فلا بد من العلم بأنها تختص بخاصيتين وهما التعميم والضرورة . والمقصود بالتعميم أنها أحكام كلية مطلقة لا تختص بموجود عن موجود . بل تعم المشاهد المحسوس وغير المحسوس ، ولو كانت تجريبية لا تختص بالتعميم فيما هو محسوس ، ولكانت من قبيل التعميمات الاستقرائية . فلما تحققنا من استحالة إمكان مخالفة تلك الأحكام بإطلاق دل على أن التعميم في المبادئ الأولية حكم عقلي فطري ، وأنه لا يمكن أن يكون تجريبياً (٣).

(١) ديفد هيوم . زكي نجيب محمود ص ( ١٢١ ) .

(٢) المرجع السابق ص (٣٦) .

(٣) انظر عن الفرق بين كلية المبادئ والكلية الاستقرائية مبحث : ( قانون الاطراد ) في الفصل

الثالث من الباب الثالث .

وأما خاصية الضرورة للمبادئ العقلية فالمقصود بها أن العقل يسلم بها بلا برهان بل بمجرد تصورهما . وهذه الضرورة لا يمكن أن تكون حسية تجريبية ، إذ إن الإدراك الحسي إنما يدل على الوقوع الدال على مجرد الإمكان . فلزم أن يكون مصدر الضرورة في المبادئ هو العقل لا مجرد الإدراك الحسي .

وتقرير فطرية المبادئ العقلية هو جوهر فلسفة ( كانت ) وخاصة في كتابه : ( نقد العقل الخالص ) فإنه أراد أن يبين أن التجربة والإدراك الحسي لا بد أن تكون محكومة بمقولات عقلية فطرية تختص بالضرورة والكلية . ومما قاله في ذلك : ( إن التجربة تعلمنا حقاً أن شيئاً ماهو على هذا النحو أو ذاك ، لكنها لا تعلمنا أنه لا يمكن أن يكون على خلاف ذلك . فإذا وجدنا أولاً قضية تتضمن فكرة الضرورة فنحن بإزاء حكم قبلي ، وإذا كانت هذه القضية هي أيضاً غير مشتقة من قضية تعد هي الأخرى ضرورية فإنها قبلية بطريقة مطلقة .

وثانياً : التجربة لا تعطي أبداً لأحكامها كلية دقيقة حقيقية ، بل فقط كلية مفترضة ونسبية بالاستقراء لا معنى لها غير هذا ... وتبعاً لذلك فإن الحكم المتصور أنه ذو كلية دقيقة ، أي بحيث إنه لا يقر بإمكان ورود أي استثناء عليه لا يشتق من تجربته ، بل هو صادق صدقاً قبلياً مطلقاً ... فالضرورة والكلية الدقيقة هما إذن العلامتان الأكيدتان على معرفة قبلية ، وهما مرتبطتان كليهما بالأخرى ارتباطاً لا انفصام له .

... ويمكننا لإثبات حقيقة المبادئ المحضة القبليّة في معرفتنا أن نبين أن هذه المبادئ لا غنى عنها لكي تكون التجربة نفسها ممكنة ... فأني للتجربة أن تستمد يقينها لو كانت كل القواعد التي وفقاً لها تسير تجربته ليست أبداً إلا تجريبية وتبعاً لذلك ممكنه ؟ (١).

لكن الحسين يناقضون هذا الأصل وينفون أن يكون العقل هو مصدر المبادئ المنطقية ، ثم إنهم يختلفون بعد ذلك في بيان كيفية تحققها ، إذ لا يمكنهم إنكار

(١) إمانويل كانت . عبدالرحمن بدوي . ص ( ١٧٥-١٧٧ ) .



أنها الأساس الذي تبنى عليه المعرفة .

وقد ذهب ( ستوارت مل )<sup>(١)</sup> إلى أن المبادئ المنطقية إنما تحققت نتيجة التكرار حتى تحقق - كما يرى - وهم بضرورة تلك المبادئ و كليتها ، ويستند ذلك الوهم عنده إلى رابطة تداعي الأفكار . وهذا ما أكده ( هيوم ) فيما يتعلق بمبدأ السببية حيث اعتبرها مجرد عادة ناتجة عن تكرار التجربة لا أنها عقلية<sup>(٢)</sup> .

وقد ذهب ( كوندياك )<sup>(٣)</sup> إلى أن العقل قوة ناشئة عن الإحساس ، وأن السبب في الاعتقاد بفطرية مبادئ المنطق هو نسياننا كيف تكونت ، وإلا فهي حسية في أصلها<sup>(٤)</sup> .

لكنه يلزم من نفي الأساس العقلي للمعرفة أن تكون احتماليه لاتدل على اليقين ، إذ لا يمكن أن تقوم المعرفة على أساس تجريبي محض ، لأن التجربة إنما تدل على الظواهر الحسية وتتابعها ، دون أن تدل على علاقة كلية أو ضرورية بينها وهي لذلك لا يمكن أن تدل على حكم كلي أو ضروري .

وما لم يكن الحكم كلياً ضرورياً لم يكن يقينياً وإنما يكون إحصائياً ، لأن مبني اليقين على كون القضية ضرورية لا يمكن الشك فيها، كلية لا يمكن أن تتخلف في شيء من أفرادها .

(١) جون ستوارت مل ( ١٨٠٦-١٨٧٣ م ) . فيلسوف انجليزي . كتب في المنطق ومناهج البحث العلمي ، وهو من فلاسفة المذهب الحسي ، ومن دعاة مذهب المنفعة . وانظر : موسوعة الفلسفة . عبدالرحمن بدوي . ( ٤٦٦/٢-٤٧٢ ) . وتاريخ الفلسفة الحديثة . يوسف كرم . ص ( ٣٤١-٣٥٠ ) .

(٢) انظر : علم النفس . جميل صليبا . ص ( ٥٩٧-٥٩٩ ) .

(٣) كوندياك ( ١٧١٥-١٧٨٠ م ) . فيلسوف وكاهن فرنسي ، من رواد المذهب الحسي في المعرفة ، من كتبه « محاولة في أصل المعارف الإنسانية » و « كتاب المذاهب » و « في الإحساسات » . وانظر : موسوعة أعلام الفلسفة . لرونني إيلي ألفا . ( ٣١١/٢-٣١٥ ) . وتاريخ الفلسفة الحديثة . يوسف كرم . ص ( ١٨٤-١٨٧ ) .

(٤) المرجع السابق . ص ( ٥٩٧ ) .

وأصحاب هذا القول لا ينفون هذا الإلزام ، بل يعترفون به ، ويقولون إن جميع المعارف احتمالية، حتى ما يتعلق بمبادئ المنطق، ولهذا زعم ( ستورات مل ) أن تصور نقائص المبادئ المنطقية ممكن<sup>(١)</sup>. وهذا الذي ذهبوا إليه هو مقتضى المذهب الحسي ، فإنه إما أن تكون المعرفة يقينية فلا بد أن تستند إلى العقل بحيث تكون أحكاماً ضرورية كلية ، وإما ألا تستند إلى العقل بل إلى مجرد التجربة فلا يمكن أن تكون يقينية ، وإنما تكون احتمالية .

وللخروج من هذا الإلزام فقد حاول بعض الحسيين التوفيق بين إنكار أن يكون العقل هو مصدر المبادئ المنطقية ، وبين القول بأنها يقينية ، وأن ما يبنى عليها من المعارف يقيني .

ومن ذلك ما ذهب إليه ( هربرت سبنسر )<sup>(٢)</sup> حيث زعم أن المبادئ المنطقية حسية في أصلها ، وإن أصبحت بعد ذلك عقلية ضرورية .

وهو يبنى قوله هذا على نظرية التطور ، حيث زعم أن تلك المبادئ ليست فطرية بالنظر إلى النوع الإنساني ، لكنها أصبحت كذلك بتكيف الذهن مع مرور الزمن ، وتوارثها الناس ، حتى إن الإنسان أصبح عاجزاً عن تصور نقائصها فهي وإن كانت أولية عند كل إنسان إلا أنها مكتسبة بالنسبة للنوع الإنساني في الجملة<sup>(٣)</sup>.

وهذا الذي ذهب إليه ( سبنسر ) في بيان كيفية تحقق المبادئ المنطقية للإنسان هو مقتضى المذهب الحسي ، القائم على اعتبار أن الحواس هي المصدر الوحيد للمعرفة ، ولازم ذلك أن تكون المبادئ المنطقية تجريبية لاعقلية . لكن المبادئ الأولية تختص بأنها بدهية بينه بذاتها لا يمكن أن تكون مركبة

(١) انظر : العقل والوجود يوسف كرم . ص ( ١٤٦ ) .

(٢) هربرت سبنسر . ( ١٨٢٠-١٩٠٣ م ) . فيلسوف إنجليزي . تقوم فلسفته على نظرية التطور .

كتب في علم النفس والاجتماع والأخلاق . وانظر : تاريخ الفلسفة الحديثة . يوسف كرم .

ص ( ٣٥٦-٣٦٥ ) . وملحق موسوعة الفلسفة . عبدالرحمن بدوي ص ( ٢٠-٢٩ ) .

(٣) انظر : العقل والوجود . يوسف كرم . ص ( ١٤٨ ) .

تتحقق بالتدرج ، سواء كان ذلك عند الفرد أو في النوع الإنساني ، فلا يمكن التوفيق بين المذهب الحسي واعتبار المبادئ المنطقية أساس العلم والاستدلال إلا بالإقرار بخاصية المبادئ المنطقية وأنها عقلية خالصة ، ولذا كانت ضرورية كلية وأما إذا كانت تجريبية فإنه لا يمكن أن تكون كذلك ، فلا يمكن أن يبنى عليها علم يقيني .

وأما القول بأنها تحققت شيئاً فشيئاً حتى أصبحت أولية بعد أن كانت مكتسبة ، وأن ذلك تحقق وفق نظرية التطور فإنه مجرد دعوى ليس لها دليل . بل إن إقامة الدليل عليه من المستحيل . وكل قول ليس له دليل فلا يصح اعتباره فكيف إذا كان مناقضاً لما هو معلوم بالضرورة .

وقول ( سبنسر ) هنا إنما يدل على أولية المبادئ العقلية ، وأنها ضرورية للمعرفة ، لكنه أخطأ في بيان كيفية تحققها . فيبقى إقراره بضرورة المبادئ المنطقية صحيحاً ودليلاً على فطريتها ، وهذا الحق لا يرد لأجل فساد دليله في كيفية تحققها ، إذ لا يلزم من بطلان الدليل بطلان المدلول ، بل قد يستدل على ما هو حق بدليل باطل ، فلا يرد الحق لمجرد بطلان الاستدلال عليه ، بل يبين الحق ويرد الدليل الباطل ، ويسلم بالمدلول إذا كان حقاً ويستدل له بالدليل الحق وقد علم وجه الاستدلال على فطرية المبادئ العقلية فيما سبق .

وبذا يظهر أنه لا يمكن التوفيق بين المذهب الحسي واعتبار مبادئ المنطق أساساً للمعرفة ، إذ إنهم ينكرون خاصيتها الأساسية ، وهي كونها أحكاماً عقلية فطرية غير مستمدة من التجربة . فإما أن يعترفوا بتلك الخاصية فيناقضوا مذهبهم وإما أن يقولوا إنها مستمدة من التجربة ، وحينئذ فلا يمكن أن تكون كلية ولا ضرورية وإنما تكون احتمالية .

ومع أن المشهور عن ( جون لوك ) أنه من أتباع المذهب الحسي ، بل من مؤسسيه في الفلسفة الحديثه ، إلا أنه خالف الحسين في أصل مذهبهم ، حيث أثبت للعقل فاعلية يختص بها عن الحواس ، وأثبت الضرورة العقلية وسماها الحدس وهي عنده ملكة تقتضي الإدراك المباشر للحقائق الضرورية ، غير أنه اشتهر بنقد

الأفكار الفطرية ، ولما كان الحسيون هم المعنيين أساساً بنقدها ظن من ظن أنه مع الحسين في إنكار الفطرة العقلية بإطلاق .

والحقيقة أنه إنما نقد الأفكار الفطرية القائمة في النفس بالفعل ، بحيث تكون ثابتة للإنسان ابتداءً مضمرة في الذهن منذ الولادة . ولذا استدل على نفي ذلك بأن الأطفال والبدائيين لا يتصورون تلك المعاني التي يقال إنها قائمة في النفس .

وهذا الذي أنكره ( جون لوك ) صحيح ، فإن القول بفطرية مبادئ المنطق لا يقتضي تحققها للإنسان بالفعل منذ ولادته ، وإنما هي موجودة بالقوة ، ومعلوم أن نفي وجود تلك المبادئ بالفعل لا يستلزم نفي وجودها بالقوة .

وهو يقول عما يسميه المعرفة الحدسية ( إن الذهن يدرك أحياناً اتفاق فكرتين أو اختلافهما إدراكاً مباشراً منهما دون تدخل أية فكرة أخرى ، وهذا ما يمكننا أن ندعوه معرفة حدسية ، ذلك لأن الذهن هنا لا يتجشم أدنى مشقة في البرهنة أو الفحص ، بل يدرك الحقيقة كما تدرك العين الضوء بأن تتجه إليه... وهذا الجانب من المعرفة لا يقاوم ، وهو كالشمس الساطعة ، يفرض علينا أن ندركه مباشرة حالما يتجه الذهن نحوه ، ولا يدع مجالاً للتردد والشك أو الفحص ، بل يغمر الذهن فوراً سناء الوضاء . وعلى هذا الحدس يعتمد كل يقين وكل وضوح في معرفتنا )<sup>(١)</sup> .

وليس المقصود بالحقائق الفطرية غير ما قرره ( جون لوك ) هنا عنها . فإذا كان أصحاب المذهب الحسي يعدونه منهم فهاهو يسلم بفطرية الحقائق الضرورية ومنها مبادئ المنطق . ولا يناقض هذا أن ينفي أن تكون في العقل معرفة سابقة على الإدراك الحسي ، فإن المقصود بالفطرية هنا إثبات أن العقل هو مصدر الضرورة والكلية ، لا أنه مصدر أفكار تكون كامنة فيه تظهر مع التجربة .

وبذا يعلم بطلان ما استدل به الحسيون على نفي فطرية مبادئ المنطق وأن مصدرها العقل ، وقولهم إن تحليل الأفكار يدل على أنها حسية في أصلها إذ لا

(١) تراث الإنسان ( ٤٤٨/٤ - ٤٤٩ ) .

يمكن أن تكون الضرورة والكلية الثابتان لمبادئ المنطق ناشئة عن التجربة بل هي أحكام عقلية فطرية غير مستمدة من التجربة والخبرة الحسية .

\* \* \*

وأما الاستدلال الثاني الذي على أساسه بيني الحسيون قولهم بأن الحواس هي المصدر الوحيد للمعرفة ، وأن العقل لا يمكن أن يستقل بشيء من ذلك فهو قولهم ( إن من حرم حاسة حرم بالتالي الأفكار التي يمكن أن تترتب عليها انطباعات تلك الحاسة المفقودة )<sup>(١)</sup> . فمن حرم جميع الحواس فلاشك لا يمكنه أن يعرف شيئاً ، لا مبادئ المنطق ولا غيرها ، فعلم أن جميع الأفكار متوقفه على القوى الحسية ، وأنها هي المصدر الوحيد للمعرفة .

ويضرب ( كوندياك ) لذلك مثلاً بتمثال من المرمر بداخله نفس خالية من أي فكر ، فلا يمكن - كما يقول - أن تكون لتلك النفس أفكار ذاتية مستقلة يمكن تحقيقها مع انتفاء القوى الحسية ، ثم يتخيل حال ذلك التمثال إذا حصلت له القوى الحسية واحدة فواحدة ، ويرجع جميع الأفكار الحاصلة في النفس إلى تأثير تلك القوى ، وينتهي بعد ذلك كله إلى القول ( إننا نستنتج من هذا كله أن الإحساس يشمل كل ملكات النفس )<sup>(٢)</sup> .

والحسيون يرتبون على ذلك أن مبادئ المنطق لا يمكن أن تكون فطرية ، وإلا لم يكن تحقيقها موقوفاً على القوى الحسية .

والحقيقة أنه لا تعارض بين القول بفطرية المبادئ المنطقية وبين اشتراط الإدراك الحسي لتحقيقها ، إذ إن المقصود بفطريتها مجرد وجودها بالقوة، والوجود بالقوة إنما ينتقل إلى الوجود بالفعل مع تحقق شروطه وانتفاء موانعه ، ومبادئ المنطق إنما تتحقق باشتراط سلامة الغريزة العقلية وسلامة الحواس .

وإذا كان من سلمت حواسه لم تتحقق له مبادئ المنطق إلا مع سلامة

(١) ديفد هيوم . د : زكي نجيب محمود . ص ( ٣٦ ) .

(٢) مدخل جديد إلى الفلسفة . عبدالرحمن بدوي . ص ( ١٦٧ ) .

غريزته العقلية ، فكذلك من سلمت غريزته العقلية فإنها لن تتحقق له تلك المبادئ إلا مع سلامة حواسه . واشتراط سلامة الغريزة العقلية هنا ظاهر ، لأنها مصدر تلك المبادئ ومستند صدقها على ما سبق بيانه .

وأما اشتراط سلامة الحواس هنا فلأن مبادئ المنطق أحكام كلية ، وكل حكم كلي فإنه لا يمكن تحقيقه دون تصور جزئياته .

ولا فرق هنا بين مبادئ المنطق والكليات الاستقرائية من جهة اشتراط تصور جزئياتها لتحقيقها ، وإنما الفرق بينهما من جهة أن الحكم في المبادئ المنطقية مطلق يعم كل موجود ، بخلاف الكليات الاستقرائية فإنما تختص بحكم عام متعلق بشيء معين لما له من خاصية ينفرد بها ، فيعم الحكم على أفرادها تبعاً لذلك . كما أن مبادئ المنطق تختص بأنها في غاية الوضوح والبدهية ، ولذا لا يمكن لأحد أن يعلم متى تحققت له لكونها شرط التمييز ، ولما كان التمييز حاصلًا في سن الصبا لم يكن معهودًا لأحد ، ومن هنا ظن من ظن أنها حاصلة للإنسان بالفعل منذ ولادته ، لأنه لا يذكر وقتاً حصلت له فيه ولا يذكر كيف حصلت .

ويبين ابن رشد أنه لا فرق بين مبادئ المنطق والكليات الاستقرائية من جهة اشتراط الإحساس لتحقيقها ، ثم يبين وجه تحقق مبادئ المنطق للإنسان مع أول تمييزه فيقول : ( إنها إنما تكون في المحسوسات المشتركة ، مثل أن الكل أعظم من الجزء ، وأن المساوية لشيء واحد أنها متساوية . ولهذا السبب كانت حاصلة لنا من أول الأمر ، لوجود المحسوسات المشتركة في كل ما تقع عليه حواسنا )<sup>(١)</sup> .

ويبين صاحب البصائر النصيرية حقيقة التلازم بين تحقق المبادئ المنطقية وانتقالها من القوة إلى الفعل ، وبين اشتراط الإدراك الحسي لذلك فيقول : ( إنما لم تكن حاصلة بالفعل لفقدانها ما يجب تقدمه عليها من التصور . فإن كل تصديق فيتقدمه تصورات ، وشبكة اقتناص هذه التصورات هي الحواس )<sup>(٢)</sup> .

(١) شرح البرهان لأرسطو ، ابن رشد . تحقيق : د/عبدالرحمن بدوي . ص ( ٤١٦ ) .

(٢) البصائر النصيرية في المنطق . للساوي . ص ( ٢٤٨ ) .

ويشرح الرازي وجه اشتراط سلامة الحواس لتحقق المبادئ الأولية فيقول :  
 ( حدوث هذه العلوم البديهية إنما كان عند تصور موضوعاتها وتصور محمولاتها  
 وحدثت هذه التصورات إنما كان بسبب إعانة الحواس على جزئياتها ، فظهر أن  
 السبب الأول لحدوث هذه المعارف في النفوس والعقول هو أنه تعالى أعطى هذه  
 الحواس )<sup>(١)</sup>.

وليس المقصود بكلام الرازي هذا توقف مبادئ المنطق على الإدراك الحسي  
 وحده ، بل هو مجرد شرط لتحقيقها ، لكن لا بد مع ذلك من سلامة الغريزة  
 العقلية التي هي مصدر تلك المبادئ . ولهذا قال في تعريفه للعقل بأنه ( غريزة  
 يلزمها هذه العلوم البديهية عند صحة سلامة الحواس )<sup>(٢)</sup>.

ومع أن ( كانت ) يشترط للمعرفة تحقق الإدراك الحسي ، إلا أن الخبرة  
 الحسية عنده محكمة بالمقولات العقلية التي هي عنده ( الوظائف المنطقية ، أو  
 الروابط الأولية ، أو العلاقة الضرورية بين الموضوعات والمحمولات )<sup>(٣)</sup> .  
 فكما لا يمكن أن تكون معرفة بمجرد المقولات العقلية ، بل عنده أن  
 المقولات بدون خبرة حسية فارغة ، فكذلك الإدراكات الحسية بدون مقولات  
 عقلية عمياء حسب قوله .

وعلى هذا فالذين يقولون بفطرية المبادئ العقلية لا ينكرون دور الإدراك  
 الحسي في تحقيقها وفي اشتراطه للمعرفة . بل يشترطون لتحقيق المعرفة سلامة  
 الغريزة العقلية التي هي مصدر المبادئ العقلية وسلامة الحواس كذلك .

وإذا علم أن الإدراك الحسي شرط لتحقيق المبادئ الأولية لم يلزم من ذلك  
 توقف تلك المبادئ على الإدراك الحسي وحده ، بل الإدراك الحسي مجرد شرط  
 لتحقيقها ، وما كان شرطاً فلا يمكن أن يتحقق المشروط إلا به ، لكن لا يلزم أن

(١) مفاتيح الغيب . الرازي (٩٢/٢٠) .

(٢) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين . الرازي . ص (١٥٠-١٥١) .

(٣) كانت ، أو الفلسفة النقدية . زكريا ابراهيم . ص (٩٠) .

يتوقف تحققه عليه وحده ، فإذا قيل إنه لا يمكن أن يتحقق للإنسان معرفة مع انتفاء جميع قواه الحسية الظاهرة والباطنة لم يلزم من ذلك أن جميع المعارف متوقفة على القوى الحسية وحدها . بل تكون متوقفة أيضاً على الغريزة العقلية التي هي مستند الضرورة في المبادئ العقلية .

وبهذا يعلم بطلان ما أدعاه أصحاب المذهب الحسي من القول بأن العقل لا يمكن أن يكون هو مصدر المبادئ الأولية .

\* \* \*

٢ / وأما ما يتعلق بمستند صدق المبادئ الأولية عند الحسين فإنهم إذا نفوا أن يكون العقل هو مصدرها لم يمكنهم أن يقولوا إن العقل هو مستند صدقها لأن مطابقة المبادئ الأولية للغريزة العقلية هو مقتضى كون العقل هو مصدر المبادئ الأولية ، وهاتان القضيتان متلازمتان ، فمن أثبت إحداهما إثبات الأخرى ومن نفى إحداهما لزمه نفي الأخرى .

وقد التزم الحسيون بنتيجة هذا التلازم ، فلما لم يعتبروا العقل مصدراً للمبادئ الأولية نفوا أن تكون تلك المبادئ ضرورية ، لأن الضرورة حكم عقلي خالص ، واعتبروها قضايا إخبارية احتمالية لا يمكن أن تصل إلى درجة اليقين، إذ هي عندهم مجرد تعميمات استقرائية .

لكن أصحاب الوضعية المنطقية - وهم من أتباع المذهب الحسي - خالفوا سلفهم في هذه القضية فقالوا إن المبادئ الأولية ضرورية ويقينية ، ومع ذلك فلا يمكن أن يكون العقل هو مصدرها أو مستند صدقها .

والحسيون الذين نفوا أن تكون المبادئ الأولية ضرورية إنما يرد عليهم بيان لزوم أن تكون ضرورية فطرية وهذا قد سبق تقريره .

وأما أصحاب الوضعية المنطقية فينفردون عن أصحاب المذهب الحسي بإثبات الضرورة للمبادئ المنطقية لكنهم يوافقون مذهبهم الحسي في نفي أن يكون العقل هو مصدر تلك الضرورة أو مستند صدقها .

وللمناطق الوضعيين في بيان مستند الضرورة للمبادئ المنطقيه وجهان، يقوم



أحدهما على أساس أن المبادئ الأولية ضرورية لكونها مجرد تحصيل حاصل ويقوم الآخر على أساس أن الضرورة في المبادئ الأولية متعلقة بالاتفاق والمواضعة عليها ، وليس لأن الغريزة العقلية تقتضيها بالضرورة .

\* \* \*

فأما الوجه الأول فحاصله أن المبادئ المنطقية لا تتضمن خبراً عن الواقع، ولا يضيف جزؤها الثاني إلى جزئها الأول معنى جديداً ، بل الثاني مفهوم من الأول إما بدلالة المطابقة أو التضمن . ولهذا فهي مجرد تحصيل حاصل .

وعندهم أن المبادئ المنطقية قضايا تكرارية لا إخبارية ، والفرق بينهما أن القضية التكرارية ما كان محمولها مفهوماً من موضوعها كما إذا قلت : الأعزب غير متزوج ، أو المربع له أربعة أضلاع ، أو قلت : ( أ هي أ ) فإن المحمول في هذه القضايا مفهوم من مجرد تصور الموضوع ، بخلاف القضية الإخبارية فإن محمولها لا بد أن يشتمل على خبر غير متضمن في مفهوم الموضوع ، كما إذا قلت : الحديد يتمدد بالحرارة ، فإن تمدد الحديد بالحرارة ليس داخلاً في مفهوم الحديد ، بل يمكن تصور الحديد دون تصور أنه يتمدد بالحرارة .

وعلى هذا فصدق المبادئ المنطقية عندهم قائم على كونها تكرارية ( أو تحليلية ) . بمعنى أن ما يذكر في تاليها يفهم بتحليل مقدمها . وأما القضايا الإخبارية فهي تركيبية . بمعنى : أن ما يذكر في تاليها يضاف إلى مقدمها ، إذ لا يمكن أن يفهم بمجرد التحليل .

ومن هنا فرقوا بين القضية التكرارية ( أو التحليلية ) والقضية الإخبارية ( أو التركيبية ) من جهة الصدق فقالوا : إن القضية الإخبارية لا يمكن أن تكون يقينية ، لأن التحقق من صدقها موقوف على معطيات حسية ، فهي لذلك لا يمكن أن تخرج عن كونها احتمالية . بخلاف القضية التحليلية فإنها ضرورية لأنها مجرد تحصيل حاصل ، وصدقها ليس موقوفاً على معطيات حسية كالقضية الإخبارية . وفي بيان ذلك يقول أحدهم : ( المجال الوحيد الذي يمكن بلوغ اليقين فيه هو مبادئ المنطق والرياضة ، غير أن هذه المبادئ تحليلية وفارغة ، فيقين أي

مبدأً إذاً لا ينفصل عن كونه فارغاً<sup>(١)</sup> .

وفي بيان وجه الضرورة واليقين في القضايا التحليلية ، ومنها مبادئ المنطق يقول زكي نجيب محمود : ( الجملة الضرورية اليقينية دائماً تحليلية ، أي أنها دائماً تحصيل حاصل ، فحصل في محمولها ما سبق أن حصلته فعلاً في موضوعها وصورتها دائماً ترتد إلى ( أ هي أ ) أي أنها دائماً خالية من الخبر . وقد يكون هذا الخلاء من الإخبار بادياً للنظرة الأولى كقول القائل : إن ( الماء هو الماء ) وقد يحتاج إلى تحليل<sup>(٢)</sup> .

لكن الصورة التي أوردتها للقضية التحليلية وجعلها ترتد إليها دائماً وهي قولنا ( أ هي أ ) أو ( الماء هو الماء ) لاتستند في ضرورتها إلى مجرد كونها قضية تحليلية وأنها لاتتضمن خبراً عن الواقع ، بل إنها تستند في ذلك إلى مبدأ الذاتية ، وهو مبدأ عقلي ضروري ، وهو يتضمن هنا ضرورة أن ( أ هي أ ) وأن ( الماء هو الماء ) واستحالة أن ( أ ليست هي أ ) وأن ( الماء ليس هو الماء ) . ومبدأ الذاتية ليس مجرد تكرار الموضوع في المحمول ، وإنما هو حكم عقلي ضروري ، يتضمن الإثبات والنفي ويستند إلى تمييز الحقائق بخصائصها . وضرورة الإثبات والنفي هنا تستند إلى استحالة الجمع بين الإثبات والنفي ، وإلا كان ذلك مناقضة لمبدأ عدم التناقض ، وهو مبدأ عقلي ضروري .

وبهذا يعلم أن القول بضرورة أن ( أ هي أ ) وأن ( الماء هو الماء ) لا يستند إلى مجرد كون هذه الصورة تحصيل حاصل ، لأنها ليست مجرد تكرار ، لأن التكرار فيها محكوم بمبدأ عقلي ضروري .

وعلى هذا فالصورة التي ذكرها ليست تحليلية محضة ، لأن الحكم بضرورة الإثبات والنفي ليس متضمناً في جزء القضية الأول ، وإنما يستند إلى حكم عقلي خالص ، فيلزم أن تكون هذه الصورة إخبارية لا تحليلية .

(١) نشأة الفلسفة العلمية . ريشنباخ . ص ( ٢٦٥ ) .

(٢) نحو فلسفية علمية . زكي نجيب محمود . ص ( ١٧٠ ) .

ولا يمكن أن يقال هنا إن العلاقة بين جزئي القضية مجرد مفهوم مطابقة وأنها يمكن أن تعلم بالتحليل ، وأنها ليست محكومة بضرورة عقلية . بل إن الجزم بالمطابقة هنا إنما يستند إلى مبدأ الذاتية ، وإلا لم تكن المطابقة ضرورية .

فإذا قيل إن مفهوم المطابقة متحقق في هذه الصورة بهذا المعنى لزم التسليم أن الضرورة هنا لا ترجع إلى مجرد التكرار ، وإنما ترجع إلى مبدأ الذاتية . لأن ضرورة المطابقة في قولنا مثلاً (الماء هو الماء) إنما ترجع إلى خاصية ينفرد بها الماء عن غيره بحيث يلزم أن تتحقق هويته بتحقق تلك الخواص ضرورة ، كما يلزم إذا تحققت تلك الخواص ألا تكون غير الماء . فالمطابقة هنا ضرورية ، وضرورتها عقلية ، لأن اليقين بأن ( الماء هو الماء ) مثلاً لا يرجع إلى مجرد تحليل مفهوم الماء ، بحيث تكون الجملة الأخيرة مطابقة للجملة الأولى ، بل إنه لا بد مع حصول المطابقة من الحكم الضروري بتلك المطابقة ، وأنه كلما تحققت خصائص معينة هي خصائص الماء تحققت بالضرورة تلك المطابقة ، دون أن يكون ذلك محدوداً بحالات معينة فالضرورة هنا لا ترجع إلى مجرد التجربة والتحليل للجملة الأولى ، وإنما ترجع إلى مبدأ الذاتية ، وهو مبدأ عقلي ضروري .



وهناك وجه آخر حاول به أصحاب الوضعية المنطقية تحديد مستند الضرورة للمبادئ المنطقية ، دون أن يكون ذلك المستند هو العقل . إذ إن القول باستناد ضرورة تلك المبادئ إلى العقل يقتضي أن يكون العقل هو مصدر تلك المبادئ وأنها فطرية ، وذلك يناهي أصل مذهبهم الحسي القائم على أن الحواس هي المصدر الوحيد للمعرفة .

وكما قالوا في الوجه السابق إن مستند الضرورة للمبادئ هو كونها تحصيل حاصل على ما سبق بيانه ، فقد قالوا في هذا الوجه ( إن حقائق المنطق تقوم على قواعد استخدامنا في اللغة ، وما دامت هذه القواعد من صنعنا فإنه يجب أن تكون حقائق المنطق من صنعنا كذلك ، وتسمى هذه النظرية نظرية المواضع اللغوية )<sup>(١)</sup> .

(١) المنطق الرمزي نشأته وتطوره . د: محمود فهمي زيدان . ص ( ١٩٤ ) .

وهم يفسرون الاتساق أو عدم الاتساق بين معاني الألفاظ وفق تلك المبادئ التي هي عندهم مجرد قواعد اتفاقية . فيقولون مثلاً : إن لفظ ( أبيض ) متسق مع لفظ ( مربع ) لإمكان اجتماعهما ، لكن لفظ ( أبيض ) ليس متسقاً مع لفظ ( أسود ) لاستحالة اجتماعهما .

وهذا عندهم لا يرجع إلى ضرورة عقلية ، وإنما إلى مجرد أن هذه أحكام وقواعد اتفق عليها الناس ، والمبدأ لا يمكن عندهم أن يناقش لمجرد ( أنه موضع اتفاق )<sup>(١)</sup> . والمبادئ المنطقية كما يقولون ( ليست إلا قواعد وضعناها لنستخدم الرموز اللغوية على أساسها ، وليس فيها شيء من الحق فوق ذلك )<sup>(٢)</sup> .

لكن نظرية المواضع اللغوية وإن حددت مستند التصديق بالمبادئ المنطقية وأن ذلك يرجع إلى اتفاق الناس عليها لم تبين مستند ذلك الاتفاق ، ولا لماذا كانت شرطاً للاتساق بين مفردات اللغة ، وإنما غاية ما تدل عليه هذه النظرية هو استناد ضرورة المبادئ المنطقية إلى كونها اتفاقية .

والحقيقة أنه لا يمكن الاتفاق على المبادئ المنطقية دون أن يستند ذلك إلى ضرورة عقلية ، وإلا فكيف أمكن الاتفاق والمواضع على تلك المبادئ إذا لم تكن مؤسسة على ضرورة عقلية مشتركة بين الناس تقتضي ذلك الاتفاق ، وإلا أمكن أن يتفق الناس على مبادئ منطقية مناقضة لهذه المبادئ .

وهذا اللازم الذي هو مقتضى قول هؤلاء في هذه المسألة قد التزموه ، حيث صرحوا أن الضرورة في المبادئ المنطقية نسبية ، وأنه يمكن أن يكون مبدأ من تلك المبادئ ضرورياً في زمن لكن لا يكون ضرورياً في زمن آخر ، بحسب الاتفاق على ذلك . وذلك أنه لما كان أصل ضرورة المبادئ المنطقيه عند أصحاب الوضعية المنطقية هي مجرد المواضعه أمكن أن تكون نسبية ، بمعنى أن ضرورة المبادئ المنطقية ليست ثابتة لها لذاتها ، وإنما لمجرد الاتفاق عليها .

وقد حاول ( زكي نجيب محمود ) أن يوفق بين ما ذهب إليه ( كانت ) من

(١) (٢) نحو فلسفة علميه . زكي نجيب محمود . ص ( ١٧٧ ) .

القول بأن السببية مبدأ عقلي ضروري وبين ما يذهب إليه الحسيون من القول بنفي السببية مطلقاً ، فكان حاصل ما انتهى إليه أن قول ( كانت ) بأن السببية مبدأ عقلي ضروري حق لكن بالنسبة لزمانه! ورتب على ذلك أنه : ( لو قال قائل : ليس في العالم سببية تربط حوادثه لكان قوله هذا صواباً بالنسبة لعصرنا هذا ، لأنه متفق مع الفرض الأول الذي ينبنى عليه علم الطبيعة الآن ، لكنه يكون خطأً بالنسبة لعصر كانت ، لأنه لا يتسق مع الفرض الأول الذي افترضه أهل ذلك العصر<sup>(١)</sup> .

وقد زعم أن ( كانت ) حين قال بمبدأ السببية لم يكن يريد أن ذلك مطلق في كل عصر ، وإنما أراد أنها في عصره هو ، وهو يقول عن ( كانت ) في ذلك إنه ( انتهى من تحليله إلى أن السببية مقولة من المقولات العقلية التي يفهم بها الإنسان كل مدركاته التجريبية ، لا لأن السببية مبدأ علم الطبيعة في كل عصوره ، بل لأنه المبدأ المأخوذ به في عصره هو )<sup>(٢)</sup> .

وليس له دليل في كل ما ذهب إليه إلا ( أن الفرض في كل الحالات مسلم به لأنه مجرد فرض )<sup>(٣)</sup> . لكن هذا مقتضى قولهم إن المبادئ المنطقية اتفافية ، إذ لا يمكن مع ذلك أن تكون ضرورتها مطلقة ، أو أن تكون الضرورة العقلية هي مستند ذلك الاتفاق ، وإلا ناقضوا أصلهم فيما يتعلق بمصدر المعرفة .

والحاصل أن اصحاب نظرية المواضع اللغوية قد ناقضوا الحقيقة ، إذ الأصل أن يقال إن الاتفاق على قواعد استخدام اللغة تحقق وفق مبادئ عقلية ضرورية . إلا أنهم قالوا : إن تلك المبادئ تحققت تبعاً للاتفاق والمواضع على قواعد استخدام اللغة .

وإذا علمنا أن الاتفاق على المبادئ المنطقية لا بد أن يستند إلى ضرورة عقلية

(١) موقف من الميتافيزيقيا . د : زكي نجيب محمود . ص ( ٦٧-٦٨ ) .

(٢) المرجع السابق ص ( ٦٥ ) .

(٣) المرجع السابق ص ( ٦٧ ) .

فلا يمكن أن يكون الاتفاق على تلك المبادئ هو مستند تلك الضرورة، وإلا لزم الدور الممتنع، إذ يكون الاتفاق على المبادئ متوقفاً على ما يتوقف هو عليه. وعلى هذا فإن ضرورة المبادئ المنطقية لا يمكن أن تستند إلى كونها اتفاقية، وإنما كانت اتفاقية لاستنادها إلى الضرورة العقلية.

ومن جميع ما تقدم يعلم أن أصحاب الوضعية المنطقية سواء قالوا إن المبادئ المنطقية مجرد تحصيل حاصل، بمعنى أن صدقها قائم على كونها ترجع إلى مجرد رمز مكرر، أو قالوا بالمواضعة اللغوية، فإنه يلزمهم أن يثبتوا أن الضرورة لتلك المبادئ عقلية، فتكون تبعاً لذلك فطرية، وإن لم يلتزموا بذلك لزمهم نفي الضرورة عن تلك المبادئ، لأنه لا يمكن الحكم بالضرورة مع نفي استنادها إلى العقل.

وذلك أن الضرورة هنا ليست ضرورة موضوعية متعلقه بإطراد السنن وحقائق الأشياء في الخارج، وإنما هي ضرورة ذاتية تقتضي التسليم بها بلا برهان، وهو معنى كون المبادئ العقلية ضرورية، وإنما كانت ضرورية لأنها فطرية، فيلزم من أثبت الضرورة للمبادئ المنطقية أن يثبت أنها فطرية، كما يلزم من نفي فطريتها أن ينفي أن تكون ضرورية.

## الباب الثالث

### مقومات المعرفة العقلية ومجالاتها

ويشتمل على أربعة فصول وهي :

- ١ / طبيعة الإدراك الحسي .
- ٢ / التجريد العقلي للكليات .
- ٣ / الأساس العقلي للاستقراء .
- ٤ / الاستدلال العقلي على الغيبات .

تهديد :

العقل : مصدر عقل يعقل ، وليس اسماً لجوهر قائم بنفسه وإنما هو مجرد صفة كالعلم والفهم والإحساس والشم والذوق ونحو ذلك مما هو مقتضى قوى الإدراك .

قال أهل اللغة : ( عقل يعقل عقلاً ومعقولاً أيضاً . وهو مصدر ، وقال سيبويه هو صفة )<sup>(١)</sup> .

وفي بيان هذا المعنى يقول الإمام ابن تيمية : ( إن العقل في الكتاب والسنة وكلام الصحابة والأئمة لا يراد به جوهر قائم بنفسه باتفاق المسلمين ، وإنما يراد به العقل الذي في الإنسان الذي هو عند من يتكلم في الجوهر والعرض من قبيل الأعراض لا من قبيل الجواهر .

وهذا العقل في الأصل مصدر عقل يعقل عقلاً ... وهذا مثل لفظ السمع فإنه في الأصل مصدر سمع يسمع سمعاً ، وكذلك البصر ، ثم يعبر بهذه الألفاظ عن القوى التي يحصل بها الإدراك ، فيقال للقوة التي في العين بصر ، والقوة التي يكون بها السمع سمع ، وبهذين الوجهين يفسر المسلمون العقل )<sup>(٢)</sup> .

وثبت هذا المعنى للعقل يقتضي توقف الإدراك العقلي على شرطين لا يتحقق إلا باجتماعهما ، وهما الغريزة العقلية ، وانطباع الحواس بالمدركات الحسية .

ويستند اشتراط الغريزة العقلية للإدراك العقلي إلى أن العقل من حيث هو صفة وفعل يتحقق به الإدراك العقلي لا بد أن يكون مقتضى قوة غريزية كما في القوى الغريزية للإدراك الحسي ، فالسمع مثلاً لا يتحقق إلا بقوة غريزية تقتضيه وإلا لم يمكن حصول السمع لذاته ، وهكذا القول في سائر قوى الإدراك الحسي .

وإنما يتحقق العقل من حيث هو مقتضى الغريزة العقلية وفق مبادئ فطرية ضرورية معلومة الصدق لذاتها، تستند إليها المعرفة العقلية، وإلا لم يمكن الوثوق

(١) الصحاح . للجوهري . (١٧٦٩/٥) . ولسان العرب . لابن منظور . (٤٥٨/١١) .

(٢) بغية المرئاد . لابن تيمية . ص (٢٥٢) .



بها لاستحالة توقف المعرفة العقلية على مقدمات نظرية . لأن كل معرفة نظرية فليست معلومة الصدق لذاتها وإنما لما تستند إليه من الدلالة الضرورية ، فيلزم من القول باستناد الدلالة إليها لذاتها مع افتقارها إلى الدلالة الدور الممتنع ، كما يلزم من القول باستناد المعرفة العقلية إلى مقدمات نظرية إلى ما لا نهاية التسلسل الممتنع وقد سبق تفصيل القول في ذلك عند بيان فطرية المبادئ الأولية وتوقف الاستدلال العقلي عليها .

وأما الشرط الموضوعي للمعرفة العقلية - وهو الانطباع بمعطيات الإدراك الحسي - فيستند إلى أن العقل من حيث هو صفة وفعل تقتضيه الغريزة العقلية لا بد أن يتعلق بموضوع ، لأنه لا يمكن حصول تصورات في الذهن ليس لها أصل حسي ، وإن كانت المعرفة العقلية تختص بالتجريد والتعميم بعد إدراك الجزئيات المعينة في الواقع المحسوس . وكما يقول الإمام ابن تيمية عن النظر العقلي فإنه ( إنما يحصل العلم به بعد العلم بالحس ، فما أفاده الحس معيناً يفيد العقل والقياس كلياً مطلقاً ، فهو لا يفيد بنفسه علم شيء معين ، لكن يجعل الخاص عاماً والمعين مطلقاً ، فإن الكليات إنما تعلم بالعقل ، كما أن المعينات إنما تعلم بالاحساس )<sup>(١)</sup> .

والتلازم في المعرفة العقلية بين الغريزة العقلية وما تقتضيه من المبادئ الأولية وبين معطيات الإدراك الحسي هو ما أكدته كانت في كتابه : نقد العقل الخالص ، وبين أنه لا يمكن حصول تصورات في الذهن لا يقابلها موضوع محسوس ، كما لا يمكن إدراك أي شيء معين في الخارج إلا وفق قوانين العقل الضرورية .

لكنه استنتج من ذلك أنه لا يمكن الاستدلال على جميع الحقائق الغيبية ، لأنها تفقد الشرط الموضوعي للمعرفة العقلية وهو الإدراك الحسي للمعقولات في الواقع . وهذا الذي التزمه في هذا المجال خطأ قاده إليه عدم التفريق بين الحقائق الغيبية التي يمكن الاستدلال عليها بالظواهر المحسوسة وبين الحقائق الغيبية التي لا يمكن

(١) درء التعارض . لابن تيمية . (٣٢٤/٧) .

الاستدلال عليها بالعقل لانتفاء ما يقتضي الدلالة عليها من الظواهر المحسوسة<sup>(١)</sup>.  
وإذا علم هذا فإن التأصيل للمعرفة العقلية ، وبيان مجالاتها يستدعي الكشف  
عن حقائق مهمة وهي :

١/ بيان طبيعة الإدراك الحسي، لأنه الشرط الموضوعي للمعرفة العقلية، وإنما  
يتحقق ذلك ببيان ضرورة المطابقة بين الإدراك الحسي والواقع الخارجي ، وأن  
المعرفة للواقع المحسوس معرفة مباشرة وضرورية ، وهذا يقتضي دفع شبه الشكاك  
في الحواس وفي طبيعة العلاقة بين الإحساس والواقع الخارجي .

٢/ بيان خاصية العقل فيما يتعلق بالتجريد للمعاني الكلية ، وبيان حقيقة  
العلاقة بين الكليات من حيث هي مفاهيم عقلية وبين متعلقاتها الموضوعية في  
الخارج، وهي المسألة المعروفة في الفلسفة بمشكلة الكليات .

٣/ بيان خاصية العقل فيما يتعلق بالتعميم في الأحكام الكلية ، والكشف عن  
مستند الضرورة لمبدأ السببية وقانون الإطراد ، وهو الأساس الذي يقوم عليه العلم  
التجريبي .

٤/ بيان الأساس العقلي للإستدلال على الغيبات عموماً ، وتحديد منهج  
الاستدلال على مسائل الإعتقاد الغيبية خصوصاً ، وتقرير ذلك ببيان الأدلة  
التفصيلية لتلك المسائل .

وهذه المسائل هي موضوعات هذا الباب ، وبها يتحقق بيان مقومات المعرفة  
ومجالاتها .

(١) سيأتي التفصيل لموقف كانت ومناقشته في هذه القضية ضمن مبحث ( إمكان الاستدلال على  
الغيبات ) في الفصل الرابع من هذا الباب .

الفصل الأول  
طبيعة الإدراك الحسي

طبيعة الإدراك الحسي

تهديد :

الإحساس قوة فطرية تقتضي الانطباع بالمعطيات الحسية التي هي غاية ما ندركه من الأشياء في حالات الإدراك الطبيعي .

والأصل الذي يتحقق معه الإدراك الضروري للمعطيات الحسية هو أن الإحساس ينطبع مباشرة وبلا واسطة بالمعطيات الحسية للواقع الخارجي ، بحيث يلزم تحقق الإحساس بالواقع الخارجي بمجرد وجوده وانتفاء موانع الإحساس به . فالإدراك الحسي لا يتوقف على شروط خارجة عن قوة الإحساس المقتضية للإدراك الحسي لذاتها ، وإنما يتوقف على مجرد انتفاء موانع الإحساس والتي تتعلق بالواقع الخارجي لا بالإحساس في ذاته ، فهذا هو معنى كون الإحساس قوة فطرية .

وإذا كان إدراكنا للمعطيات الحسية مباشراً فإنه لا يمكن أن نعرف تلك المعطيات بطريق الاستدلال الخالص ، لتوقف معرفتها على الإحساس وحده . وإذا حرم الإنسان إحدى حواسه فإنه لا يمكن أن يدرك ما تدل عليه تلك الحاسة مهما علمناه ، فالأكمه الذي ولد أعمى - مثلاً - لا يمكنه أن يدرك المقصود بالألوان ، لأن إدراك ذلك متوقف على حاسة الإبصار التي هي قوة فطرية . وهكذا الأمر في بقية الحواس . وهذا معنى قولهم ( من فقد حساً فقد علماً )<sup>(١)</sup> إذ ليس للعلم بمعطيات ذلك الحس طريق أخرى غيره .

ولهذا كانت المعطيات الحسية داخلية في اللامعرفات ، لأن تعريفها متوقف على مجرد إدراكها ، ولا فرق بينها وبين الأمور الوجدانية من هذا الوجه كالشعور بالألم أو الجوع أو الحب أو الخوف ونحو ذلك<sup>(٢)</sup> .

وعلى هذا فالعلاقة بين الإحساس والواقع الخارجي علاقة تلازم ضروري فإذا وجد الواقع الخارجي وانتفت موانع الإحساس به فلا بد أن ندركه بحيث

(١) الكلمة لأرسطو . وانظر تلخيص منطق أرسطو . لابن رشد ( كتاب البرهان ) ص (٤٢٢) .

(٢) انظر : المنطق الصوري والرياضي . د: عبدالرحمن بدوي . ص (٨١) .

يتطابق إحساسنا للأشياء مع واقعها الخارجي . وإذا أدركنا الواقع الخارجي فلا بد أن يكون له وجود واقعي مستقل عن إدراكنا ، بحيث لا يتوقف وجوده على إدراكنا له .

وإدراك الأشياء وإن كان مشروطاً بالإحساس لكنه لا يتوقف عليه وحده بل لا يكون الإحساس بالشيء معتبراً إلا إذا صاحبه حكم العقل الذي يتحقق به تصور الشيء وتمييزه .

فالحواس تنقل المعطيات الحسية للشيء على اختلافها ، ولكل حاسة معطيات حسية تختص بها لا يمكن إدراكها بالحواس الأخرى . والعقل يؤلف بين تلك المعطيات الحسية فيحصل من ذلك تصور وإدراك للشيء المحسوس .

وكما لا يمكن أن نحس بشيء مع عدم الحواس ، فإنه لا يمكن كذلك أن نتصور شيئاً بمجرد الحواس . فلو فرضنا أن إنساناً ليست له أية حاسة فإنه لا يمكن أن يتصور أي شيء ، وكذلك من حرم غريزة العقل بالكلية لا يمكن أن يتصور أي شيء .

وبهذا يعلم أن إدراكنا الحسي للأشياء ليس حسياً محضاً ولا عقلياً محضاً ، وأنه لا وجود لمعرفة حسية مستقلة عن التصور العقلي ، والحسيون مع غلوهم في إنكار خاصية العقل في المعرفة لا ينكرون ذلك .

ولا يلزم من ذلك أن تتوقف المعرفة العقلية على ما تدركه الحواس - كما يقول الحسيون - إذ إنه لا بد من التفريق بين المعرفة العقلية المتعلقة بالمدرجات الحسية ، والمعرفة العقلية المتعلقة بالاستدلال العقلي الذي يمكن أن تثبت به وجود الحقائق الغيبية وإن لم تدركها الحواس . إذ إن الإدراك الحسي الذي هو في حقيقته معرفة عقلية لا يمكن أن يتحقق إلا مع وجود موضوعه وهو الواقع الخارجي المحسوس . وأما المعارف العقلية المستدلة فإنما تقوم على الضرورة العقلية . والفرق بين الحالين أنه لا بد في الإدراك الحسي من إدراك المحسوس ، وأما المعرفة العقلية الاستدلالية فإنما تدل على وجود ما تدل عليه دون أن يكون مدركاً بالحواس . وأساس خطأ الحسيين في هذه المسألة أنهم لم يفرقوا بين هذين الأمرين

حيث ظنوا أن توقف الإدراك الحسي للأشياء في الواقع على الإحساس يستلزم أن الحواس هي المصدر الوحيد للمعرفة ، فنفوا المعرفة العقلية الاستدلالية المتعلقة بإثبات حقائق غيبية غير مدركة بالحواس .

وبهذا يظهر أن اليقين في إدراكنا الحسي يستند إلى أن معرفتنا بالواقع الخارجي معرفة مباشرة لا تحتاج إلى واسطة أو استدلال ، لأن الإحساس قوة فطرية لا يمكن تخلف مقتضاها الذي هو إدراك الواقع الخارجي مع سلامة الحواس .

لكن الشكاك نفوا هذا الأصل وزعموا أن الإدراك الحسي لا يلزم أن يكون مطابقاً للواقع الخارجي ، بناء على قولهم بأن الحواس قد تخطئ ، وأنه إذا أمكن الخطأ فيما تنقله الحواس لم يكن الإدراك الحسي يقينياً .

ومنهم من نفى وجود الواقع الخارجي بإطلاق ، بناءً على قولهم بأن الإدراك الحسي إنما يتعلق بالمعطيات الحسية ، وهي لا تدل لذاتها - كما يقولون - على وجود أشياء لها وجود واقعي مستقل عن إدراكنا .

ولابد هنا من تفصيل القول في هذين الأمرين . وبيان ضرورة مطابقة الإدراك الحسي للواقع ودفع الشك في الحواس أولاً . وبيان الأساس الذي تقوم عليه معرفتنا بالواقع الخارجي من حيث هو معرفة مباشرة لا تحتاج إلى استدلال ولا يمكن الشك فيها ثانياً .

## أولاً : مطابقة الإدراك الحسي للواقع

يقوم الإدراك الحسي للأشياء على نقل المعطيات الحسية عن الأشياء في الواقع الخارجي إلى العقل ليؤلف بين تلك المعطيات ، بحيث يحصل من مجموعها تصور للشيء المحسوس .

ونقل هذه المعطيات الحسية من الواقع الخارجي إلى العقل هي وظيفة الحواس وتصور تلك المعطيات والتأليف بينها هي خاصية العقل .

وينبغي على التفريق بين خاصية الحواس وخاصية العقل في الإدراك الحسي حقيقة مهمة ، وهي أن الخطأ لا يمكن أن يعرض للحواس ما بقيت على أصل الفطرة التي فطرها الله عليها ، وإنما يكون الخطأ في التصور الذي هو خاصية العقل . وذلك أن الحواس إذا كانت ناقلة لم يصح أن تكون حاكمة بحيث يمكن أن يتطرق الصواب والخطأ إلى ما تنقله ، وإنما يعرض لها الخطأ من جهة أنها قد تنحرف عن فطرتها فلا يكون ما تنقله مطابقاً للواقع . وأما مع تحقق سلامتها وبقائها على أصل الفطرة فلا يمكن أن تخطئ .

وفي بيان هذه الحقيقة يقول القاضي عبدالجبار : ( إن الحواس لا تتناول كون الشيء صحيحاً أو فاسداً ، وإنما يدرك بها الشيء على ما هو عليه لذاته )<sup>(١)</sup> وإن ( الإدراك في الحقيقة لم يخطئ وإنما أخطأ المدرك في الاعتقاد عنده )<sup>(٢)</sup> .

وفي ذلك أيضاً يقول كانت : ( إن الصواب والخطأ لا يكونان في الموضوع بقدر ما لدينا من حدس<sup>(٣)</sup> . بل في الحكم الذي نصدره عنه ، فمن الصواب إذن أن نقول : إن الحواس لا تخطئ ، لا لأن حكمها دائماً صحيح ، بل لأنها لا

(١) المغني . للقاضي عبدالجبار (١٢/٥٥-٥٦) .

(٢) المرجع السابق (١٢/٤٥) .

(٣) المقصود بالحدس عند ( كانت ) الانطباع بالمعطيات الحسية . وانظر الفلسفة الحديثه د: كريم

تحكم على الإطلاق) (١).

ولهذا رد الإمام ابن تيمية على من قال إن الحواس آلة التمييز فقال : ( ليس كذلك ، لأن الحاسة لا يميز بها بين الأشياء ، بل مجرد السمع الذي يدرك الصوت لا يميز بين الصوت وغيره بل يحس الصوت ، ثم الحكم على الصوت بأنه غير اللون يعرف بغير الحاسة وهو العقل وبه يعرف غلط الحس (٢) إذ الأحول يرى الواحد اثنين والممرور يجد الحلو مرأً . لكن العقل به يميز سلامة الحس من فساده ، إذ قد استقر عنده ما يدرك بالحس السليم ، فإذا رأى من له عقل حساً يدرك به خلاف ذلك علم فساده ، ونظر في سبب فساده (٣).

وإذا علم أن الحواس قد تخطئ في حال انحرافها عن الفطرة التي خلقت عليها لم يلزم من ذلك أن نحكم بإمكان خطأ الحواس مطلقاً ، بل لا بد من التفريق بين الحاليين ، وأن الخطأ إنما يعرض لها في حال عدم سلامتها .

لكن الشكاك لم يفرقوا بين الحاليين ، وقد التزموا نتيجة لذلك القول بأن الحواس قد تخطئ بإطلاق ، وأنه لا يمكن الجزم بمطابقة الإدراك الحسي للواقع ، إذ إن الخطأ إذا أمكن في بعض ما تنقله الحواس استحال أن يكون الإدراك الحسي يقينياً لاحتمال الخطأ فيه .

وفي ذلك يقول ديكارت : ( إنني جربت هذه الحواس في بعض الأحيان فوجدتها خداعة ، ومن الحكمة ألا نطمئن كل الاطمئنان إلى من خدعوننا ولو مرة واحدة (٤).

كما يقول أيضاً : ( وما دامت حواسنا تخدعنا أحيانا فقد رأيت افتراض أنه لا يوجد شيء في الحقيقة كما أتخيل أنني اكتسبته بالحواس (٥).

(١) نظرية المعرفة . د : فؤاد زكريا . ص (٦٢) .

(٢) أي مع عدم سلامتها كما يدل عليه بقية الكلام ، لأن الحس لا يمكن أن يخطئ مع سلامته .

(٣) بغية المرتاد . ابن تيمية . ص (٢٦٧-٢٦٨) .

(٤) التأملات . ديكارت . ترجمة د : عثمان أمين . ص (٧٢-٧٣) .

(٥) نظرية المعرفة . د : محمد زيدان . ص (٣٥) .



ويحكي الغزالي ما عرض له من الشبهة في الإدراك الحسي وسبب ذلك حيث يقول : ( إنتهى بي طول التشكيك إلى أن لم تسمح نفسي بتسليم الأمان في المحسوسات ، وأخذت تتسع للشك فيها وتقول : من أين الثقة بالمحسوسات وأقواها حاسة البصر ، وهي تنظر إلى الظل فتراه واقفاً غير متحرك وتحكم بنفي الحركة ، ثم بالتجربة والمشاهدة بعد ساعة تعرف أنه متحرك ، وأنه لم يتحرك دفعة واحدة بغته ، بل على التدرج ذرة ذرة ، حتى لم تكن له حالة وقوف وتنظر إلى الكوكب فتراه صغيراً في مقدار دينار ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض في المقدار .

هذا وأمثاله يحكم فيها حاكم الحس بأحكامه ، ويكذبه حاكم العقل ويخونه تكديماً لاسبيل إلى مدافعته . فقلت : قد بطلت الثقة بالمحسوسات أيضاً<sup>(١)</sup> .

وقد ذكر الشكك أمثلة كثيرة لتبرير الشك في الحواس لكن جميع ما ذكره لا يعدو أحد أمرين . فإما أن يكون الخطأ ناشئاً من عدم سلامة الحواس ، وإما أن يكون التغير في الواقع الموضوعي للمحسوسات لافي الإدراك الحسي .

فأما الخطأ الناشئ عن عدم سلامة الحواس فلا يقدر في مطابقة الإدراك الحسي للواقع ، لأن ذلك مشروط بسلامة الحواس وبقائها على أصل الفطرة ، فلا تلازم بين حال الحواس في حال سلامتها وبين حالها في حال عدم سلامتها . ولذا فإن الإنسان يدرك خطأ الحواس بقياسه على ما يعرفه من حال إدراكه الصحيح في حال سلامتها . وهذا أمر ضروري يجده الإنسان من نفسه . فلا اشتباه بين الحالين مع وجود الفرق الضروري بينهما .

وأما ما يعرض للواقع الموضوعي المحسوس من تغير ، بحيث لا يبقى عليه طبيعته المدركة الأصلية فلا علاقة له بخطأ الحواس . بل تكون الحواس حينئذ ناقلة للواقع الموضوعي كما هو في الخارج ، سواء بقي على طبيعته الأصلية أو تغيرت طبيعته واختلفت عن أصلها .

(١) المنقذ من الضلال للغزالي . تحقيق د: جميل صليبا و د: كامل عياد . ص (٨٤) .

وما ذكره الغزالي في كلامه السابق إنما هو من هذا القبيل . فعدم رؤية الحركة للظل إنما يرجع إلى كونها بطيئة جداً ، وهذا لا يدركه الإنسان لمجرد نظرة عابرة فلو استقر إدراك الإنسان للظل لفترة من الزمن لأدرك حركته .

وكذلك رؤية الكوكب البعيد صغيراً لا يرجع إلى الخطأ في إدراك الحواس وإنما يرجع إلى بعده ، ومثل ذلك رؤية العصا مكسورة في الماء ، ورؤية المنارة البعيدة مستديرة الشكل مع أنها مربعة ، ونحو ذلك إنما يعود إلى اختلاف الطبيعة المدركة للمحسوسات في الخارج تبعاً لأسباب طبيعية خارجة عن إدراك الحواس . ولهذا فإنه لو أمكن أن تصور تلك الظواهر صوراً فوتوغرافية لكانت مطابقة للإدراك الحسي لها ، مع أن التصوير ناقل للواقع الموضوعي ، مطابق له كما هو في الخارج . فلا يكون الخطأ في ذلك راجعاً إلى أن الحواس قد نقلت الواقع المحسوس على غير حقيقته ، وإنما يرجع إلى أن الواقع قد اختلف في الخارج عن حقيقته الأصلية لأسباب خارجية كما سبق .

وبذا يظهر أن جميع ما استند إليه الشكاك في قولهم بعدم مطابقة الإدراك الحسي للواقع غير صحيح . وأن الإدراك الحسي لا بد أن يكون مطابقاً للواقع الخارجي بشرط سلامة الحواس .

## ثانياً : أساس معرفتنا بالواقع الخارجي

إذا تقرر أن الإحساس قوة فطرية ، وأنه يلزم من ذلك المطابقة بين الإدراك الحسي والواقع الخارجي فإنه يلزم من ذلك أيضاً أن ندرك الأشياء بمجرد وجودها وانتفاء موانع إدراكها ، لأن الواقع الخارجي هو موضوع الإدراك الحسي ، وكما لا يمكن إدراكه مع عدم وجوده فإنه لا يمكن عدم إدراكه مع وجوده وانتفاء موانع الإدراك الحسي . لأن كل وجود بالقوة لا بد أن يتحقق مع وجود شرطه وانتفاء ما يمنع من تحققه ، وشرط الإدراك الحسي هو وجود المحسوسات ، فإذا وجد شرط الإدراك الحسي وانتفت موانعه فلا بد أن يتحقق .

ويلزم من ضرورة إدراك الأشياء مع وجودها أن يكون إدراكنا لها مباشراً بحيث لا يكون بين الذات العارفة والشيء المعروف واسطة ، لأنه لو كان إدراكنا للأشياء غير مباشر بل بواسطة للزم من ذلك أن يكون إدراكنا للأشياء استدلالياً لا ضرورياً .

ونحن نعلم علماً يقينياً لا يحتمل الشك أن إدراكنا للأشياء أمر ضروري لا يحتاج الى استدلال ، وأنا إذا نظرنا إلى شيء محسوس فليس لنا خيار أن نراه أولاً نراه ، بل من الضروري أن نراه ، وإذا لمسنا شيئاً حاراً فلا بد أن نحس بحرارته وليس لنا في ذلك خيار بل هو أمر ضروري، وهكذا في جميع الإدراكات الحسية. ولو كان إدراكنا للأشياء استدلالياً لتوقف الإدراك على الاستدلال ، بحيث يمكن أن ندرك الأشياء أو لاندرکها مع وجودها ، وهذا معلوم البطلان بالضرورة .

وفي بيان ضرورة هذه الحقيقة وبداهتها يقول الإمام ابن حزم : ( ما عرفه الإنسان بحسه المؤدي إلى التيقن بتوسط العقل لمعرفة أن النار حارة وأن الثلج بارد، والصبر مر والتمر حلو ، والثلج الجديد أبيض والقار أسود ، وأن جلد القنفذ خشن والحريز لين ، وأن صوت الرعد أشد من صوت الدجاجة ، وما أشبه ذلك ، وهذا لا يدري أحد كيف وقعت له صحة معرفته بذلك ، ولا كان بين أول أوقات فهمه وتمييزه وعود نفسه إلى ابتداء ذكرها وبين معرفته بصحة ما

ذكرنا زمان أصلاً ، لا طويل ولا قصير ، ولا قليل ولا كثير ولا مهلة ، وإنما هو فعل الله عز وجل في النفس ، وهي مضطرة إلى فعل ذلك ضرورة لا تجد عنها محيداً البتة ، وليس في بعض النفوس دون بعض ، بل في نفس كل ذي تمييز لم تصبه آفة ، وكل نفس تعلم أن سائر النفوس تعلم ذلك ضرورة ، فلو أن إنساناً رام أن يوهم إنساناً خلاف ما ذكرنا لما قدر ، فإن قدر على ذلك يوماً ما فليعلم أن بعقله آفة شديدة لا يجوز غير ذلك<sup>(١)</sup> .

ولهذا اعتبر المناطقة الإدراك الحسي للأشياء من أصول المعارف اليقينية وهي التي يسمونها الحسيات أو المشاهدات . وفي ذلك يقول صاحب البصائر النصيرية: ( وأما المشاهدات فهي القضايا التي يصدق العقل بها بواسطة الحس مثل حكمنا بوجود الشمس وإنارتها ، ووجود النار وحرارتها ، ووجود الثلج وبياضه ، والقار وسواده ، ومن هذا القبيل حكمنا بأمر في ذواتنا غير مدركة بالحس الظاهر ، بل بقوى باطنة غير الحس ، مثل شعورنا بأن لنا فكرة وإرادة وقدرة وخوفاً وغضباً )<sup>(٢)</sup> .

ومع شدة وضوح هذه الحقيقة وبداهتها بحيث لا تحتاج إلى تقرير وبيان فقد خالف فيها الشكاك حيث نفوا أن يكون للأشياء وجود موضوعي متحقق في الخارج ، وبذا ناقضوا الفطرة التي خلقهم الله عليها ، والضرورة التي يشترك الناس كلهم في التسليم بها .

وقد استندوا في تبرير شكهم إلى مقدمتين . حيث ادعو - أولاً - أن إدراكنا الحسي لا يرتبط بالأشياء في الواقع ، لأن غاية ما ندركه مجرد معطيات حسية كإدراكنا للون والشكل والحرارة أو البرودة ونحو ذلك ، قالوا : ولا شك أن هذه المعطيات الحسية مشروطة بإدراكنا الحسي فهي إنما تتحقق معه ، فنحن لا ندرك في الحقيقة إلا هذه المعطيات ، وهي مع ذلك متوقفة على إدراكنا لها ، فمعنى

(١) التقريب لحد المنطق . ابن حزم ص (١٥٦-١٥٧) .

(٢) البصائر النصيرية . الساوي ص (٢٢٠) .

كونها موجودة إذن هو معنى كونها مدركة ، وليس لها وجود مستقل عن ذلك .  
ثم رتبوا على ذلك - وهذه هي المقدمة الثانية - أننا لا يمكن أن نستدل على  
وجود أشياء لها واقع خارجي مستقل عن إدراكنا من مجرد إدراكنا لتلك  
المعطيات الحسية ، لأنه إذا كان إثبات وجود الواقع الخارجي متوقفاً على  
الاستدلال، وكان الاستدلال ممتنعاً - لا بطريق الاستنباط ولا بطريق الاستقراء -  
فلا يمكن إثبات وجود واقع خارجي مستقل عن إدراكنا .

\* \* \*

وفيما يتعلق بالمقدمة الأولى والمستندة إلى الفصل بين الأشياء والمعطيات  
الحسية وما يلزم من ذلك عند الشكاك يقول باركلي<sup>(١)</sup>: ( أنا أقول عن هذه  
المنضدة التي اكتب عليها إنها موجودة، وأقصد بذلك أنني أراها وأحس بها، وإذا  
ما غادرت حجرة مكنتي فسأقول عنها إنها كانت موجودة ، وأقصد بذلك أنني  
لو لم أكن قد غادرت الحجرة لكنت قد أدركتها ، أو أن ثمة عقلاً آخر يقوم  
بإدراكها الآن .

... وكل ما يتردد عن وجود مطلق للأشياء ... لاصلة بينه وبين وجودها  
المدرک يبدو مجرداً تماماً من المعقولية ، فوجود الأشياء قائم في إدراكها ، ومن  
المستحيل أن يكون لها وجود مستقل عن العقول أو الطبائع المدركة التي تقوم  
بإدراكها<sup>(٢)</sup> .

ويرتب على ذلك أنه إذا كان كل ما ندركه هو المعطيات الحسية ، وهي  
مشروطة بإدراكنا ، فإنه لا يمكن إثبات وجود للأشياء خارج تلك المعطيات .  
وفي بيان هذا التلازم يقول باركلي : ( الإحساس هو المعطى الوحيد الذي

(١) باركلي ( ١٦٨٥-١٧٥٣ م ) . فيلسوف إنجليزي . وهو أشهر من نظر للمثالية في الفلسفة  
الحديثة . من كتبه « مبادئ المعرفة الإنسانية » . و « محاولة في نظرية جديدة للرؤية » . وانظر:  
تاريخ الفلسفة الحديثة . يوسف كرم . ص ( ١٦٢-١٧١ ) . وموسوعة الفلسفة . عبدالرحمن  
بدوي ( ٢٨٧/١-٢٩٢ ) .

(٢) باركلي . د: يحيى هويدي ص ( ١٤٢ ) .

يمكنكم الوصول إليه ، فبأي حق إذن تبحثون خلف هذه الإحساسات عن ضمانة مادية ، الوجود هو الإدراك ، وليس العالم شيئاً آخر سوى الإحساسات التي تتكون لدي عنه (١).

والحقيقة أنه لاشك في أن غاية ما يتحقق لنا في إدراكنا الحسي هو المعطيات الحسية ، وأن الصور الذهنية التي يحصلها الإنسان عن الشيء لا تخرج عن مجموع معطياته الحسية .

لكنه لا يلزم من ذلك أن نفصل بين الشيء ومعطياته الحسية ، بحيث نثبت وجود المعطيات الحسية دون أن نثبت وجود شيء موضوعي مستقل عن إدراكنا لمعطياته الحسية ، لأن إدراك الشيء لا يعني أن يخرج الإنسان عن كيانه ليُدرك الشيء من غير طريق الحواس ، كما لا يعني أن يضيف الإنسان الشيء بذاته إلى نفسه ، وإنما ينحصر الإدراك للشيء في تحصيل انطباعات حسية تنتج عنها صورة ذهنية للشيء تكشف عنه وتميزه .

وإذا كان كل ما يمكن إدراكه هو المعطيات الحسية للأشياء فلاشك أننا ندرك الأشياء إدراكاً مباشراً ، لعدم إمكان الفصل بين الشيء ومعطياته الحسية إذ هما حقيقة واحدة لا حقيقتان مختلفتان ، وإلا فكيف يمكن تصور معطيات حسية موجودة لذاتها لا ترتبط بحقيقة لها وجود مستقل ؟ .

والفصل بين الشيء ومعطياته الحسية غير ممكن ولا معقول وهو بذرة الشك إذ إنه يلزم من حصر الإدراك في المعطيات الحسية ، مع القول بالفصل بينها وبين الأشياء ألا تكون الأشياء مدركة إدراكاً مباشراً . وعلى هذا يبني الشكاك قولهم بعدم إمكان إثبات وجود الأشياء ، وأنها إذا لم تكن ثابتة بطريق الإدراك المباشر فلا يمكن إثباتها بطريق الاستدلال .

ويتفق بعض الفلاسفة مع الشكاك في نفي الإدراك المباشر للأشياء لكنهم يدعون أنه يمكن إثبات وجود الأشياء بطريق الاستدلال على ما سيأتي تفصيله .

(١) النظرية المادية في المعرفة . جارودي ص (٧) .

ولاشك أن القول بامتناع إثبات الوجود الواقعي للأشياء هو اللازم الضروري للفصل بين الأشياء ومعطياتها الحسية ، لأننا إذا أثبتنا للمعطيات الحسية وجوداً مستقلاً عن الشيء ، ثم ربطنا الإدراك بالمعطيات الحسية وحدها فلا بد أن يكون إثبات الشيء غير ممكن حينئذ لا بطريق الإدراك المباشر - لأنه غير المعطيات الحسية - ولا بطريق الاستدلال ، لأن الحقائق الضرورية لا يمكن أن يستدل لها .

وإذا كان كل ما يمكن أن يتحقق لنا في إدراكنا الحسي هو المعطيات الحسية للأشياء فلا شك أن تلك المعطيات مشروطة بالإدراك من حيث هي مُدركة لكنها ليست مشروطة بالإدراك من حيث هي موجودة . فلا يمكن أن تنطبع حواسنا بالمعطيات الحسية دون أن نكون مدركين لذلك ، لأن إحساسنا بلون شيء أو طعمه أو حرارته ونحو ذلك هو معنى إدراكنا له .

لكنه لا يلزم من ذلك أن يتوقف وجود المحسوسات على إدراكنا لها ، بل لا يمكن أن تكون مدركة إلا ولها وجود موضوعي مستقل عن إدراكنا . وهذا أمر ضروري لا سبيل إلى الاستدلال عليه ، لأن القضايا الضرورية هي أصل الاستدلال فلا يمكن الاستدلال لها أو الشك في صدقها .

لكن الشك لا يفرقون بين إثبات المعطيات الحسية من حيث هي مُدركة وبين إثبات أن لها وجوداً خارجياً مستقلاً عن إدراكنا . ويقولون إن وجودها لا يعني غير كونها مدركة . كما يقول باركلي في ذلك : ( عندما يقال إن هناك رائحة فالمقصود أنها تشم ، أو أن هناك صوتاً فالمقصود أنه يسمع ... أما ما يقال عن وجود الأشياء غير المفكرة وجوداً مطلقاً دون أية صلة بكونها مدركة فذلك مالا أتصوره على الإطلاق . فوجود الأشياء هو كونها مدركة )<sup>(١)</sup> .

وفي ذلك أيضاً يقول هيوم : ( الحق أنه مهما تصور الفلاسفة أن في وسعهم الإتيان بحجج يبرهنون بها على الاعتقاد بوجود أشياء مستقلة عن الذهن فمن

(١) نظرية المعرفة والموقف الطبيعي للإنسان . د: فؤاد زكريا . ص (٧٠) .

الواضح أن هذه الحجج لن تعرفها إلا القلة القليلة ... إذ إن الفلسفة تنبؤنا بأن كل ما يبدو للذهن ليس إلا إدراكاً ، وهو إدراك غير مستمر وغير مستقل عن الذهن ، بينما العامة يخلطون بين الإدراكات والأشياء ، وينسبون وجوداً متميزاً مستمراً إلى نفس الأشياء التي يحسون بها أو يرونها<sup>(١)</sup> .

ونتيجة لعدم تفريق الشكاك بين شرط الإدراك و شرط الوجود للمعطيات الحسية فقد التزموا أن المعطيات الحسية لا تكون موجودة إلا من حيث هي مدركة ، لكن الإدراك حقيقة ذاتية ، فوجود تلك المعطيات لا بد أن يكون ذاتياً كذلك . ويلزم من ذلك نفي أن يكون لتلك المعطيات وجود موضوعي ، لأنه لو ثبت لها ذلك لأمكن أن تكون موجودة دون أن تكون مدركة ، وهذا خلاف ما أسسوا عليه قولهم بالتلازم بين الوجود والإدراك .

ويلخص باركلي ذلك بقوله ( إن ما يدرك إدراكاً مباشراً هو فكرة ، ولا يمكن لأي فكرة أن توجد خارج الذهن )<sup>(٢)</sup> .

ويقول هيوم في ذلك أيضاً : ( بأي حجة تدلل على أن إدراكات الذهن يجب أن تكون حادثة عن أشياء خارجة ، وأنه لا يمكن أن تحدث عن قوة الذهن نفسه ؟ ... إن الذهن لا يجد في نفسه سوى إدراكات ، فلا يستطيع أن يتحقق من ارتباط هذه الإدراكات بأشياء لا يبلغ إليها )<sup>(٣)</sup> .

وهكذا انتهى الشكاك إلى ربط وجود الأشياء بكونها مدركة ، فلا يمكن أن يكون لها وجود موضوعي مستقل عن الإدراك إذ لا موضوع إلا بذات<sup>(٤)</sup> .

والحقيقة أن العلاقة الطبيعية والضرورية بين وجود الأشياء وإدراكها أن يكون وجودها شرطاً لإدراكها، فلا يكون الشيء مدركاً إلا وهو موجود، لكنه

(١) المرجع السابق ص (١١١) .

(٢) تاريخ الفلسفة الغربية . برتراند رسل (٢٣٩/٣) .

(٣) تاريخ الفلسفة الحديثه . يوسف كرم . ص (١٧٧-١٧٨) .

(٤) انظر : النظرية المادية في المعرفة . جارودي ص (٧) .



يمكن أن يكون موجوداً دون أن يكون مدركاً ، لأن وجود الشيء متعلق بموضوعيته وخارجيته المستقلة عن كونه مدركاً أو غير مدرك ، لكن إدراكه متوقف على وجوده وموضوعيته ، وهذه حقيقة ضرورية . وكما يقول الإمام ابن تيمية ( فإن الحقائق الخارجية المستغنية عنا لا تكون تابعة لتصوراتنا ، بل تصوراتنا تابعة لها )<sup>(١)</sup> .

ولا يلزم من ذلك أن تكون المعرفة العقلية مجرد انعكاس للواقع الموضوعي بحيث تكون المعرفة بإطلاق مشروطة بالواقع الموضوعي كما يذهب إلى ذلك أصحاب الإتجاه المادي في المعرفة<sup>(٢)</sup> . إذ لا بد من التفريق بين المعرفة العقلية المتعلقة بالإدراك الحسي والذي يشترط فيها الواقع الموضوعي ، وبين المعرفة العقلية الاستدلالية القائمة على أحكام العقل الضرورية والكلية فهذه خاصية العقل وعليها تقوم القضايا الاستدلالية .

لكن الشكك ناقضوا العلاقة الضرورية بين وجود الأشياء وإدراكها ، حيث جعلوا وجودها مشروطاً بإدراكها ، وإذا لم توجد الأشياء مستقلة عن شرط وجودها - وهو كونها مدركة - لم يكن لها وجود موضوعي مستقل ، ومعنى هذا إنكار الواقع الموضوعي للأشياء .

والإشكال الأساسي الذي لا محيص للشكك من مواجهته أن وجود الأشياء إذا كان مشروطاً بإدراكها فإنه يلزم ألا يتحقق وجودها إلا مع إدراكها ، بحيث لا يمكن لها أن توجد مع عدم إدراكها . وهذا ما يقوله الشكك ويسلمون به .

لكن هذا اللازم يناقض حقيقة ضرورية لا يمكن إنكارها ، حتى إن الشكك أنفسهم يعترفون بها وهي أن إحساسنا بالأشياء ليس تابعاً لإرادتنا بل هو مفروض علينا . فكيف يمكن التوفيق بين كون الأشياء ذاتية لا موضوعية وبين عدم توقف إدراكنا لها على إرادتنا ، إذ من المعلوم أن أفكار الإنسان الخيالية

(١) الرد على المنطقيين . لابن تيمية . ص (٧١) .

(٢) انظر : النظرية المادية في المعرفة . جارودي . ص (٣١-٣٢) .

متوقفة على إرادته ، وأنه يستحضرها في ذهنه متى شاء ، وأما الأفكار المرتبطة بتصور المحسوسات فلا يملك الإنسان إلا أن يدركها .

ثم كيف يمكن التسليم بذاتية الأشياء ونفي موضوعيتها مع أننا نعلم ضرورة أن الشيء الذي سبق أن أدركناه لا بد أن يكون هو الذي ندركه الآن والذي يمكن أن ندركه في المستقبل . فإذا نظرت الآن إلى المكتب الذي أكتب عليه فلا بد أن يكون هو الذي سبق أن أدركته من قبل ، وأنه يمكن أن أدركه هو بنفسه مرة أخرى . فكيف يمكن التوفيق بين ذاتية الأشياء وبين هذه الحقيقة الضرورية المتعلقة باستمرار وجود الأشياء . وإذا كان وجود الأشياء مستمراً وثابتاً مع أن إدراكنا لها ليس مستمراً فكيف يكون وجودها مشروطاً بإدراكنا لها .

وهذه الحقائق الضرورية مرتبطة بكون إدراكنا الحسي للأشياء إدراك مباشر بحيث لا يمكن الفصل بين الشيء ومعطياته الحسية ، فإذا أدركنا المعطيات الحسية فلا بد أن نكون مدركين للأشياء . وإذا كان للأشياء وجود موضوعي مستقل عن إدراكنا فلا بد أن يكون إدراكنا لها غير متوقف على إرادتنا ، بل يكون مفروضاً علينا ، كما لا بد أن يكون وجود الأشياء مستمراً ولو لم ندركها ، لأن وجودها تابع لموضوعيتها لا لإدراكنا لها .

وقد حاول الشكك التوفيق بين هذه الحقائق الضرورية وبين قولهم بتوقف وجود الأشياء على كونها مدركة ، وقد انتهى ( باركلي ) في ذلك إلى القول بأن وجود الأشياء مشروط بإدراكها ، لكنه لا يلزم من عدم إدراكنا لها ألا تكون موجودة إذ لا بد أن تكون معلومة لله تعالى . فيكون وجود الأشياء مشروطاً بعلم الله ، وعلم الله بالأشياء ثابت لا يتحول ، فلا بد أن يكون وجود الأشياء مستمراً تبعاً لذلك ، وإذا كان وجود الأشياء مستمراً من حيث هي معلومة لله فلا بد أن تكون مفروضة علينا بحيث لا نملك ألا ندركها .

ومما قاله باركلي في ذلك : ( أياً ما كانت القوة التي أتملكها على أفكارى الخاصة فإنني أجد الأفكار التي تدرك فعلاً بالحس غير معتمدة على إرادتي على هذا النحو ، إذ ليس في مقدوري عندما أفتح عيني في رابعة النهار أن أختار بين الرؤية وعدم الرؤية ، أو أن أحدد الأشياء التي يقع عليها بصري ... فالصورة

المنطبعة في هذه الحالة ليست من صنع إرادتي ، ولا بد إذن أن تكون هناك إرادة أو روح أخرى هي التي تحدثها (١).

والمقصود عنده بالإرادة أو الروح الأخرى هو الله تعالى كما سيتضح قريباً .  
والحقيقة أن ما ذهب إليه (باركلي) في محاولة التوفيق بين كون وجود الأشياء مشروطاً بإدراكها ، وبين كونها مفروضة على إرادتنا ومستمرة الوجود يتضمن تناقضاً واضحاً ، إذ إن أساس مذهبه أن وجود الأشياء بالنسبة لنا مشروط بإدراكنا لها بحيث لا يمكن أن يتحقق وجودها مع عدم إدراكها ، فكيف يمكن أن نثبت وجودها مع أنها غير مشروطة بإدراكنا ولا متوقفة عليه . فإما أن يتوقف وجودها على إدراكنا لها فيلزم ألا نحكم بوجودها مع عدم إدراكنا لها ، وهذا يتناقض مع ما سلم به (باركلي) من كونها مستمرة الوجود ومفروضة علينا لا يمكن لنا إلا أن ندركها . وإما ألا يكون وجودها متوقفاً على إدراكنا ، وهذا يتناقض مع قوله بأن تحقق وجود الأشياء متوقف على إدراكها .

وفي بيان هذا التناقض يقول (جونسون) وهو أحد معاصري (باركلي) في رسالة إليه ( ... إنك بإقرارك وجود الأشياء وقيامها في العقل الإلهي في حالة عدم إدراكها قد تراجعت تراجعاً يكاد يكون تناقضاً ، فأنت تقول إن وجود الأشياء أو الصور قائم في إدراكنا لها ، ولكنك تقرر كذلك أن ثمة نماذج خارجية وثابتة بثبوت المادة ... وقائمة بعيدة عن كل عقل فردي في العقل اللامتناهي وتتفق معها صورنا وأفكارنا ) (٢).

ثم إن القول بتوقف استمرار وجود الأشياء على كونها مدركة بالنسبة لله تعالى يستلزم أحد أمرين ، فإما أن يكون لها وجود مستقل ، وإما أن تكون ذاتية بالنسبة لله تعالى ليس لها وجود موضوعي خارج عنه . فإن كان لها وجود موضوعي مستقل فهذا ما ينفيه (باركلي) وعلى أساسه نفى أن يكون إدراكنا

(١) نظرية المعرفة . د: فؤاد زكريا . ص (١٠٥-١٠٦) .

(٢) باركلي . د: يحيى هويدي . ص (٩٨) .

مشروطاً بوجود الأشياء ، بل يكون وجودها متوقفاً على كونها مدركة ، وإن كان وجودها ذاتياً بالنسبة لله تعالى لم يكن بين الخالق والمخلوق فرق ، إذ يلزم إذا لم يكن للأشياء وجود موضوعي ألا ينفصل وجودها عن وجود الله تعالى . وهذا هو ما جعل (سبينوزا) يقول بوحدة الوجود<sup>(١)</sup> .

وقد اتفق (ديكارت) مع (باركلي) في نفي الإدراك الحسي المباشر وأن يكون أحساسنا هو مصدر ما نجهده في نفوسنا من الحكم بضرورة وجود الأشياء، واتفق معه أيضاً في أن الله هو الذي يبعث في نفوسنا ضرورة الإحساس بوجود الأشياء بحيث يكون الإحساس بوجودها مفروضاً على إرادتنا .

لكن (ديكارت) استنتج من هذه الضرورة التي يبعثها الله في نفوسنا أن يكون للأشياء وجود موضوعي ، لأن عدم التسليم بذلك - كما يقول ديكارت- يتنافى مع صدق الله تعالى الذي بعث في نفوسنا التصديق بوجودها .

وفي ذلك يقول ديكارت : ( إن فيّ مشاعر لا أبعثها في نفسي كلما شئت وكما شئت ، بل إن هناك شيئاً هو الذي يبعثها فيّ . وقد يقال إن الله هو الذي يبعث فينا إحساساً بوجود هذا الشيء الممتد طولاً وعرضاً وعمقاً ، أو أنه يدفع شيئاً ليست له مثل هذه الطبيعة إلى بعث هذا الإحساس فينا . ولكن هذا معناه أنه يخدعنا ، وهذا مخالف لطبيعته ، فلا بد أن يكون هناك بالفعل جوهر ممتد موجود في العالم له كل ما ننسب إلى مثل هذا الجوهر من خصائص )<sup>(٢)</sup> .

لكنه يلزم من نفي أن تكون ضرورة وجود الأشياء مرتبطة بإحساسنا - وهذا ما يتفق فيه (ديكارت) و(باركلي) - أن يكون الله قد خلق لنا حواس وأوهمنا أن إحساسنا للأشياء مرتبط بها مع أن الإدراك الحسي مشكوك فيه وغير مطابق للواقع . وهذا ولاشك يتنافى مع صدق الله تعالى أيضاً ، فتكون حجة (ديكارت) في نفي عدم إمكان أن يوهمنا الله بوجود الأشياء ، وتعارض ذلك مع

(١) انظر : تاريخ الفلسفة الحديثة . يوسف كرم . ص (١٦٨) .

(٢) نظرية المعرفة . د: فؤاد زكريا . ص (١٠٢) .

صدق الله تعالى حجة عليه في نفي عدم إمكان أن يخلق الله لنا حواس ويوهمنا أننا ندرك بها الأشياء في الواقع مع أننا لا ندركها بالفعل ، لأن ذلك يتعارض مع صدق الله أيضاً .

وعلى هذا فلا يمكن إلا القول بأحد احتمالين . فإما أن نسلم بصدق الله تعالى فنثبت للأشياء وجوداً موضوعياً بحيث يكون الإحساس هو مستند إثباتنا لها، وإما أن ننفي الوجود الموضوعي للأشياء ونعتقد إننا نعيش في وهم قاهر .

وهذا هو الذي انتهى إليه (هيوم) ، لأنه مع عدم إيمانه بالله بحيث لا يمكن أن يذهب إلى مثل ما ذهب إليه (ديكارت) و(باركلي) من إسناد ما نجده من الضرورة بوجود الأشياء إلى علم الله بها فإنه أيضاً يشك في الحواس . فليس له سبيل إلى إثبات الوجود الموضوعي للأشياء .

والعجب من (هيوم) حيث أنكر الواقع الموضوعي للأشياء وشك في الإدراك الحسي ثم جعل الحواس هي المصدر الوحيد للمعرفة ، فكيف يمكن أن تتأسس المعرفة على الحواس مع الشك في الحواس؟!

وقد انتهى (هيوم) في شكه إلى أنه لا مبرر لأن يكون للأشياء وجود مستمر لأن ما أدركه الآن هو إدراك حسي حاضر لا تدل الحواس على غير ذلك. والعقل ليس فيه حجة على أن ذلك الذي أدركه الآن هو ما سبق أن أدركته من قبل . وينتهي (هيوم) إلى أن اعتقادنا باستمرار وجود الأشياء مجرد وهم باطل يستند إلى ما اعتدناه من تكرر تلك المعطيات ، مع أنه ليس لها وجود موضوعي<sup>(١)</sup> .

وإما عن سبب تلك الإدراكات وكيف أمكن أن تتشابه فإن (هيوم) يسلم بأنها (تظهر في النفس أصلياً ، من أسباب غير معروفة)<sup>(٢)</sup> ويؤكد على أن الخيال هو الذي يوهمنا بوجود متصل للشيء ، فإذا تابعت عدة انطباعات في أوقات مختلفة فإن التشابه بين تلك الانطباعات هو الذي يجعلنا نعتقد بأن ما سبق

(١) انظر : قصة الفلسفة الحديثة . زكي نجيب محمود وأحمد أمين . ص (١٥٨) .

(٢) نظرية المعرفة . د: فؤاد زكريا . ص (١١٣) .

أن أدركناه هو الذي ندركه الآن ( لكن ينبغي ألا نجعل الخيال أساساً للاعتقاد بديمومة الأشياء )<sup>(١)</sup>.

وهكذا ينتهي (هيوم) إلى الشك المطلق في الحواس وفي الأشياء ، وأنه لا حقيقة في إدراكنا الحسي .

هذا فيما يتعلق بالشبهة الأولى للشكاك وهي نفهم للوجود الموضوعي للأشياء بناء على قولهم بأنها ليست مدركة إدراكاً مباشراً .



وأما المقدمة الثانية للشكاك فهي قولهم إنه إذا لم يكن الإدراك الحسي للأشياء مباشراً فإنه لا يمكن الاستدلال على وجودها .

وهدفهم من ذلك هو إثبات وجود ثغرة بين الذات المدركة والشيء المدرك بحيث لا يمكن الاستدلال من مجرد المعطيات الحسية على وجود الأشياء ، لأن الأشياء إذا لم تكن مدركة إدراكاً مباشراً فلا يمكن أن يكون وجودها مستنبطاً من المعطيات الحسية ، لأن ذلك يتنافى مع القول بالفصل بين الشيء ومعطياته الحسية ، والتمايزان لا يمكن أن يكون بينهما علاقة تضمن . فلا يمكن الاستدلال على الأشياء بدلالة الاستنباط .

ثم إنه لا يمكن أن نستدل على وجود الأشياء بدلالة الاستقراء ، لأن الخبرة الماضية إنما تدل على إدراكنا للمعطيات الحسية ، لأن ذلك هو مقتضى التسليم بالفصل بين الشيء ومعطياته الحسية ، وأن إدراكنا إنما يتعلق بالمعطيات الحسية فلا يمكن تجاوزها وإثبات وجود حقيقي للأشياء وهي غير مدركة<sup>(٢)</sup>.

وبذا يظهر أن قول الشكاك بعدم إمكان الاستدلال على الوجود الواقعي للأشياء إنما يستند إلى المقدمة الأولى القائمة على الفصل بين الشيء ومعطياته الحسية ، والقول بأن الإدراك الحسي إنما يتعلق بالمعطيات الحسية دون الأشياء

(١) نظرية المعرفة . محمود زيدان . ص (٣٩) .

(٢) انظر المسائل الرئيسية في الفلسفة (١ . ج . آير ) ص (٨٣-٨٤) .

التي هي عندهم مغايرة لتلك المعطيات . ومعلوم أن عدم التسليم بالفصل بين الأشياء ومعطياتها الحسية يستلزم عدم التسليم بعدم إمكان إثبات الوجود الواقعي للأشياء . لأن ثبوت الأشياء حيثئذ سيكون مباشراً لا مستدلاً ، وإذا كان إدراكنا الحسي للأشياء مباشراً فإن التسليم بوجودها لا يحتاج الى استدلال لأنه حقيقة ضرورية . وإذا كان إدراكنا الحسي للأشياء مباشراً وضرورياً فإنه يلزم من ذلك أمرين : أولهما : عدم إمكان الشك في وجود الأشياء . وقد تبين هذا من الرد على الشبهة الأولى للشكاك . وظهر ما يستلزم قولهم في ذلك من تناقضات . وثانيهما : عدم إمكان الاستدلال على وجود الأشياء . وهو ما يحتاج الآن إلى توضيح .

وبيان ذلك أن الإدراك الحسي للأشياء إذا كان مباشراً فإن علمنا بوجودها سيكون حقيقة ضرورية . وكما لا يمكن الشك في الضروريات فإنه لا يمكن الاستدلال لها . لأن الضروريات هي مقدمات الاستدلال ، فلا بد أن تكون يقينية لذاتها بحيث يسلم بها الإنسان بمجرد إدراكها وتصورها . ولو سلمنا بإمكان الاستدلال للمقدمات الضرورية للزم التسلسل في الاستدلال ، إذ يلزم أن نستدل لكل مقدمة نستدل بها ، وعلى هذا لا يمكن الاستدلال مطلقاً . وإذا قيل إن تلك المقدمات الضرورية يمكن أن يستدل لها بمقدمات نظرية لزم الدور ، إذ إن صحة المقدمات النظرية متوقفة على المقدمات الضرورية ، فإذا قيل إن صحة المقدمات الضرورية متوقفة على المقدمات النظرية لزم أن تتوقف صحة المقدمات الضرورية على ما تتوقف صحته عليها . وهذا دور ممتنع .

وفي بيان عدم إمكان الاستدلال على الوجود الواقعي للأشياء لكونها حقيقة ضرورية يقول ( توماس ريد )<sup>(١)</sup> : ( محال أن نفسر السبب الذي من أجله نوقن

(١) توماس ريد ( ١٧١٠-١٧٩٦م ) . فيلسوف اسكتلندي . إهتم بالرد على الشكاك في الإدراك الحسي بما يسميه الذوق العام . من كتبه « بحث في الفكر الإنساني على مبادئ الذوق العام » . و « محاولات في القوى العقلية » . و « محاولات في القوى الفاعلية » . وانظر : تاريخ الفلسفة الحديثة . يوسف كرم . ص ( ١٨١-١٨٣ ) .

بمدرجات حواسنا ... إن هذا اليقين قاهر ، إنه صوت الطبيعة ، وعبثاً نحاول معارضته ، وإذا أردنا أن ننفذ إلى أبعد منه ونطلب إلى قوة من قوانا السبب الذي يبرر ثقتنا بها ، وأن نعلق هذه الثقة إلى أن تبديه ، فيخشى أن تسوقنا هذه الحكمة المسرفة إلى الجنون<sup>(١)</sup>.

وعلى هذا فعدم إمكان الاستدلال هنا إنما يستند إلى أن إدراكنا للأشياء متحقق بطريق المباشرة ، والمعرفة المباشرة لا يمكن الاستدلال عليها .

لكن الاستدلال على وجود الأشياء لا يمكن أيضاً مع القول بأن إدراكنا إنما يتعلق بالمعطيات الحسية ، وهذه هي المقدمة الثانية للشكاك ، وقولهم فيها صحيح وإن كان ما رتبوه عليها من القول بعدم إمكان إثبات الواقع الخارجي باطلاً .

وذلك أنه إذا كان الاستدلال على وجود الأشياء مبنياً على الفصل بين الشيء ومعطياته الحسية بحيث لا يمكن أن ندرك إلا المعطيات الحسية ، فإنه لا يمكن أن نستدل من مجرد إدراكنا لتلك المعطيات على وجود واقعي غير مدرك للأشياء . لأن المعطيات الحسية لا يمكن أن تتضمن الدلالة على الشيء المغاير لتلك المعطيات . فلا يمكن أن نستدل على وجود الأشياء بدلالة الاستنباط .

كما لا يمكن أن نثبت التلازم بين المعطيات الحسية والأشياء المغايرة لها مع عدم التسليم بإدراكنا للأشياء ، لأن الحكم بالتلازم إنما يكون بين أمرين مدركين فلا يمكن أن نستدل على وجود الأشياء بدلالة الاستقراء .

وبذا يظهر أن الاستدلال على الوجود الواقعي للأشياء غير ممكن سواء قلنا إن الأشياء مدركة إدراكاً مباشراً وهذا هو الموقف الفطري الطبيعي ، أو قلنا إن الأشياء ليست مدركة إدراكاً مباشراً ، وهذا هو موقف الشكاك .

\* \* \*

لكن بعض الفلاسفة ناقضوا هذه الحقيقة ، حيث سلموا مع الشكاك بالمقدمة الأولى وهي قولهم بأن الأشياء لا تدرك إدراكاً مباشراً ، وفصلوا بين الشيء

(١) تاريخ الفلسفة الحديثة . يوسف كرم . ص (١٨١) .



ومعطيته الحسية ، وجعلوا الإدراك متعلقاً بالمعطيات الحسية وحدها ، والتزموا من ذلك أنه لا يمكن أن نثبت الوجود الواقعي للأشياء من مجرد إدراكنا لمعطياتها الحسية .

لكنهم زعموا مع ذلك أنه يمكن الاستدلال على وجود واقعي غير مدرك للأشياء . ومعلوم أن فصلهم بين الشيء ومعطيته الحسية يقتضي ألا يستدلوا على وجود الأشياء بدلالة الاستنباط للتناقض الضروري الظاهر بين الأمرين ، إذ إن الفصل بين الشيء ومعطيته الحسية يستلزم ألا تتضمن المعطيات الحسية الأشياء المغايرة لها ، فلا يمكن تبعاً لذلك أن نستنبط وجود الأشياء من مجرد إدراكنا لمعطياتها الحسية . فبقي أن يستدلوا بوجود المعطيات الحسية على وجود واقعي غير مدرك للأشياء تكون العلاقة بينه وبين المعطيات الحسية علاقة تلازم لاعلاقة تضمن وهذه هي دلالة الاستقراء .

ومما بنى عليه أصحاب هذا الاتجاه قولهم بنفي الإدراك الحسي المباشر للأشياء أن حقيقة الشيء ليست هي ما يظهر لنا ، لأن الموقف العلمي يؤكد أن الأشياء في حقيقتها الفيزيائية ليست إلا مجرد طاقة مكونة من موجات كهربائية ، فالذي ندركه ليست هي الأشياء على حقيقتها وإنما هي آثارها علينا .

وفي ذلك يقول ( برتراند رسل )<sup>(١)</sup> : ( نظن أن الحشيش أخضر وأن الحجر صلب وأن الثلج بارد ، لكن تؤكد لنا الفيزياء أن خضرة الحشيش وصلابة الحجر وبرودة الثلج ليست الخضرة والصلابة والبرودة التي نعرفها في خبرتنا الحسية وإنما شيء مختلف ، حين يبدو لشخص أنه يلاحظ حجراً فإن هذا الملاحظ يلاحظ

(١) برتراند رسل ( ١٨٧٢-١٩٧٠م ) . فيلسوف إنجليزي . من أشهر رواد المنطق الرياضي في هذا العصر . وله مع ذلك كتابات كثيرة في مجالات متعددة . من كتبه « مبادئ الرياضيات » و « مسائل الفلسفة » و « معرفتنا بالعالم الخارجي » . و « تحليل الفكر » و « تحليل المادة » و « تاريخ الفلسفة الغربية » . وانظر : فلسفة برتراند رسل . د: محمد مهران . وموسوعة الفلسفة . عبدالرحمن بدوي . ( ١/٥١٧-٥٢٤ ) . وموسوعة أعلام الفلسفة . روني ألفا ( ١/٤٨٢-٤٨٩ ) .

آثار الحجر على نفسه إذا صدقنا علم الفيزياء) (١).

والحقيقة أنه لا بد هنا من التفريق بين إدراكنا الطبيعي المباشر للشيء وبين أن يكون الشيء في حقيقته النهائية هو كما يبدو لنا في إدراكنا المباشر . فإدراكنا المباشر يدلنا على وجود شيء له حقيقة واقعية وخصائص معينة ، بينما يتجه الموقف العلمي إلى البحث عن كيفية ذلك الشيء وحقيقته الفيزيائية .

فالتسليم بوجود حقيقة فيزيائية للشيء تختلف عن حقيقته الطبيعية التي تظهر لنا لا يستلزم أن تكون حقيقته الفيزيائية هي الثابتة دون حقيقته التي تظهر لنا كما يقول أصحاب هذا الاتجاه .

بل إن الحقيقة الفيزيائية للشيء ليست هي الحقيقية النهائية له ، لأن تلك الحقيقة لا يمكن أن يعلمها إلا الله تعالى الذي خلق الأشياء ويعلم حقيقتها . والعلماء الفيزيائيون يسلمون بأن ما وصلوا إليه من كشف عن الحقيقة الفيزيائية للأشياء ، يحتاج إلى تفسير إذ أنهم لا يعلمون طبيعة البروتونات والألكترونات وطبيعة العلاقة بينها . ومع ذلك فلا بد من التسليم بالحقيقة الفيزيائية للأشياء لأنها هي الحقيقة الممكنة إلى الآن علمياً ، مع أنه يمكن تجاوز ذلك والكشف عن خصائص أخرى للمادة .

وإذا كنا نسلم بأن الحقيقة النهائية للمادة غير معلومة للبشر ، ثم نسلم بالحقيقة الفيزيائية فكذلك تسليماً بالحقيقة الفيزيائية لا يلغي الحقيقة الطبيعية ، بل لكل حقيقة مجالها، وليست إحداها هي الحقيقة الوحيدة التي يستلزم إثباتها نفي الأخرى .

وإذا كان أصحاب هذا الاتجاه ( يريدون التمييز بين الأشياء كما هي في ذاتها وكما تبدو لنا ، وأن يعتبروا خصائص الأشياء المادية مستقلة عن إدراكنا لها هي الخصائص الحقيقية) (٢) فإنه لا يمكن التسليم بذلك إذا علمنا أن لكل حقيقة

(١) المسائل الرئيسية في الفلسفة ( أ . ج . آير ) ص ( ١٠٤ - ١٠٥ ) .

(٢) المسائل الرئيسية في الفلسفة . آير . ص ( ١٠٦ ) .

شروطها الموضوعية المختلفة عن شروط الأخرى ، فالإنسان في حال إدراكه الطبيعي لا يمكن أن يدرك الأشياء على حقيقتها الفيزيائية . وكذلك فإنه في حال إدراكه الفيزيائي للمادة لا يمكن أن يدرك المادة على حقيقتها الطبيعية . وإذا كان الاختلاف بين الحقيقتين مرتبطاً بالشروط الموضوعية للإدراك لم تكن أي من الحقيقتين مستلزمة لإلغاء الأخرى ، لأن الشيء في ذاته ثابت في كل منهما وإن اختلف الإدراك فيهما .



وإذا كان أصحاب هذا الاتجاه يتفقون مع الشكاك في إنكار الإدراك الحسي المباشر للأشياء ، ثم يزعمون مع ذلك أنه يمكنهم أن يستدلوا على وجود واقعي غير مدرك للأشياء . وإذا كان قد تقرر أنه لا يمكن الاستدلال على وجود الأشياء مطلقاً فلا بد من الكشف عن طريقتهم الاستدلالية في ذلك ومناقشتها .

ويقوم استدلالهم في ذلك على أساس التسليم بمبدأ السببية ، وأن المعطيات الحسية ظاهرة لا بد لها من سبب ، وبناء على ذلك فلا بد من إثبات أن للأشياء وجود واقعي غير مدرك وأنها سبب وجود تلك المعطيات .

وملخص ما ذهب إليه برتراند رسل في ذلك أن ( كل ما نكون على معرفة مباشرة به إنما هو معطياتنا الحسية ، وإذا كان من المحال أن تكون معطياتنا الحسية بلا أسباب فإن الموضوعات المادية لا بد أن تكون أسباب هذه المعطيات ، وبذلك تكون مستدلاً عليها من هذه المعطيات )<sup>(١)</sup> .

لكنه يواجه هذا الاستدلال إشكال أساسي ، وهو أن القول بلزوم أن يكون للمعطيات الحسية سبب لا يستلزم أن تكون الأشياء التي لا يمكن إدراكها هي سبب تلك المعطيات . إذ أنه لا بد من التفريق بين دلالة السببية على أن الظاهرة لا بد لها من سبب فهذا مبدأ عقلي ضروري ، وبين تحديد ذلك السبب ، فإن ذلك لا يلزم من مجرد التسليم بمبدأ السببية ، بل لا بد للتحقق من سبب معين

(١) فلسفة برتراند رسل . د: محمد مهرا . ص (١٠٢) .

وتحديده من الاستقراء وملاحظة التلازم المطرد بين السبب والمسبب ، ولا يمكن أن يتم الاستقراء إلا بإدراك السبب وإدراك المسبب ، حتى إذا تحققنا من ضرورة التلازم بين السبب والمسبب حكماً بضرورة الاطراد بينهما ، وأن للسبب خاصية تقتضي حدوث المسبب .

ومعلوم أن الاستدلال على وجود الأشياء لا يمكن بمجرد إدراك المعطيات الحسية ، بل لابد من إدراك الأشياء مفصولة عن معطياتها الحسية ، وإدراك التلازم بين وجود الأشياء ووجود تلك المعطيات حتى نحكم بالعلاقة السببية بينهما بدلالة الاستقراء .

لكن هذا يتعارض مع قولهم بنفي الإدراك الحسي المباشر للأشياء وفصلهم بين الشيء ومعطياته الحسية، ولو أمكن إدراك الأشياء لانتفى الاستدلال على وجودها. والحاصل أن هذا الاستدلال إنما يثبت العلاقة بين الشيء ومعطياته الحسية لكن إثبات هذه العلاقة متوقف على إثبات الوجود الواقعي للشيء ، وهذا ما يتعارض مع أصل قولهم فكان ما نفوا وجوده هو الشرط الذي يتوقف عليه استدلالهم .

وعلى هذا فيلزمهم إذا نفوا الوجود الواقعي المدرك للشيء ألا يثبتوا وجوده بطريق الاستدلال ، وإذا لم يمكنهم إثبات وجود الشيء لم يمكن أن يثبتوا إلا المعطيات الحسية ، وهو ما انتهى إليه الشكك في نفيم لحقائق الأشياء .

وفي نقد فكرة السببية في إثبات وجود الأشياء يقول ( آير )<sup>(١)</sup> : ( الاعتراض الحاسم على صورة النظرية العلية التي تحول الأشياء المادية إلى أشياء غير ملاحظة تشغل حيزاً من مكان غير ملاحظ هو أنه لو كان هذا كذلك فلن تكون لنا وسيلة للتعرف عليها ، وإذا لم تكن لنا هذه الوسيلة فلن يكون لدينا سبب للاعتقاد بأنها تلعب أي دور في ظهور إحساساتنا أو حتى أن توجد على

(١) فيلسوف إنجليزي معاصر . ولد في لندن سنة ( ١٩١٠ م ) . وهو أحد أعلام الوضعية المنطقية . من كتبه « أسس المعرفة التجريبية » و « التفكير والمعنى » و « اللغة ، الحقيقة ، المنطق » . وانظر : موسوعة أعلام الفلسفة . روني ألفا . ( ١٦٤/١ - ١٦٥ ) .

الإطلاق ، إن النقطة التي تجاهلها دعاة هذه النظرية هي أنه لا يمكن إدراك الأشياء المادية لأول وهلة كأسباب لإحساساتنا ، بل يجب أن ندركها مستقلة قبل أن يكون لنا حق القول بوجود علاقات عليّة (١).

وقد فطن ( رسل ) إلى أنه لا يمكن الاستدلال على سببية الأشياء للمعطيات الحسية دون أن نثبت وجود الأشياء، لكنه يرى أن الأشياء لا يمكن أن تدرك إدراكاً مباشراً، وقد أراد أن يدعم السببية بإثبات وجود للأشياء ولكن على وجه غير مدرك فأسند اعتقادنا بوجود عالم مادي مستقل عنا إلى الاعتقاد الغريزي بذلك (٢).

وما قاله هنا من أن التسليم بوجود الأشياء أمر غريزي هو صحيح ، لكنه لا يكفي لإثبات سببية الأشياء للمعطيات الحسية ، لأن الاستقراء إنما يقوم على إثبات السببية بين أمرين مدركين إدراكاً حسياً مباشراً ، مع أنه يلزمه إذا قال إن التسليم بوجود الأشياء غريزياً أن تكون الضرورة هي أساس الاعتقاد بوجود الأشياء وليس الاستدلال .

وما ذهب إليه ( رسل ) هنا يشبه ما ذهب إليه ( ديكارت ) وإن اختلف معه في سبب اعتقادنا بالواقع الخارجي ، حيث سلم بأن الاعتقاد بوجود الأشياء هو مقتضى الميل الطبيعي (٣)، لكنه لم يكتف بذلك في إثبات سببية الأشياء للمعطيات الحسية لكونه قد شك في الحواس ، فلا يمكن أن يدرك الأشياء إدراكاً مباشراً مع شكه فيما تنقله الحواس ، ولا يمكن أن يعتمد على مجرد الميل الطبيعي ولذلك استدل على وجود الأشياء بإلهام الله له بذلك ، وأن ذلك لا يمكن أن يكون باطلاً لمنافاته لصدق الله تعالى .

لكن ما ذهب إليه ( ديكارت ) من القول بفكرة الضمان الإلهي لصدق إحساسنا بوجود الأشياء ليست دليلاً على وجود الأشياء بل هي مجرد مصادرة

(١) المسائل الرئيسية في الفلسفة ( أ . ج . آير ) ص (١١٠) .

(٢) فلسفة برتراند رسل . د: محمد مهران . ص (٤٠) .

(٣) انظر : فلسفة ديكارت ومنهجه . نظرة تحليلية ونقدية . د: مهدي فضل الله . ص (١٥٦) .

إذ لا بد قبل الاستدلال بالصدق الإلهي على ضرورة وجود الأشياء أن يستدل على أن الاعتقاد بوجودها محصور في إلهام الله لنا بذلك ، وأنه لا يمكن أن ندرك الأشياء دون إلهام من الله بوجودها ، وهو ما لم يستدل عليه ، وبمجرد شكه في الحواس وما تنقله ليس دليلاً على ضرورة القول بالإلهام ، وإنما هو دليل - وإن كان باطلاً - على عدم دلالة الحواس على الواقع الموضوعي .

\* \* \*

وقد اتفق المناطقة الوضعيون مع أصحاب الموقف الاستدلالي في نفي الإدراك الحسي المباشر والقول بأن إثبات وجود الأشياء إنما يقوم على الاستدلال . لكنهم يقولون مع ذلك إن الاستدلال على وجود الأشياء لا يمكن أن يكون يقينياً ، وإنما غاية ما يمكن أن يدل عليه هو احتمال وجودها .

والذي أدى بالمناطقة الوضعيين إلى القول بذلك أنهم ينكرون المبادئ العقلية ومنها مبدأ السببية ، وإذا كان الاستدلال على وجود الأشياء إنما يقوم - عند من يقول به - على الاستقراء ، والاستقراء إنما يكون يقينياً من جهة استناده إلى الضرورة العقلية في مبدأ السببية . فلا يمكن أن يدل الاستقراء عندهم على التعميم اليقيني وإثبات وجود الأشياء ، وإنما يدل على ذلك دلالة احتمالية .

وفي ذلك يقول زكي نجيب محمود : ( إن الإحساس باللون لا يدل حتماً على أن الشيء الملون موجود في الخارج ، بدليل أننا كثيراً ما نتوهم وجود أشياء ثم يثبت لنا أن ليس لها وجود ، ولكن لماذا نصر على حتمية ويقين حيث لا حتمية ولا يقين ؟ لماذا لا نقيم الاستدلال على أساس الاحتمال المرجح ما دام الاحتمال هو كل ما أستطيعه ؟ إنني إذا أحسست كأنما ألمس شيئاً صلباً فالأرجح جداً - كما تدل خبرتي الماضية - ألا يكون ذلك الإحساس وهماً ، وأن يكون الشيء الصلب هناك فعلاً ، وحسبي هذا الترجيح لأتصرف على أساسه ، فليس من المنطق في شيء أن يطلب اليقين حيث لا يقين )<sup>(١)</sup> .

(١) نحو فلسفة علمية . د: زكي نجيب محمود . ص (٢٠٠) .

والحقيقة أن هذا القول لا يختلف عن قول الشكاك في شيء . وأنه لا سبيل إلى القول بالاحتمال الراجح في هذه المسألة ، إذ لا بد للاحتمال الراجح من مستند كما أنه لا بد لليقين من مستند . وإذا كان يصرح بأن الأشياء ليست مدركة ، وأنه لا يمكن إدراكها ، وأن الاستدلال الاستقرائي لا يمكن أن يدل على اليقين ، فأين مستند الاحتمال الراجح ؟ .

وإذا كان الاستقراء لا يمكن أن يدل على اليقين من مجرد تكرار التابع بين السبب والمسبب الذي تطلعنا عليه الخبرة الحسية فإنه كذلك لا يمكن أن يدل على الاحتمال الراجح ، لأن الحكم بالاحتمال الراجح إنما يستند إلى العقل لا إلى مجرد تكرار التابع بين السبب والمسبب ، وإذا كان الحسيون لا يثبتون الأحكام التي يختص بها العقل فإنه لا يمكنهم من مجرد الخبرة الحسية أن يرجحوا أحد الاحتمالين على الآخر . لأن الإحساس إنما يدل على مجرد وقوع التابع بين ظاهرتين لا على ضرورة أو ترجيح التلازم بينهما .

وإذا علمنا أن تكرار المعطيات الحسية لا يقترن بإدراك الأشياء - عند هؤلاء - فكيف يمكن أن يتأسس الاستقراء مع انتفاء شرطه وهو إدراك السبب الذي هو الشيء هنا حسب ما قالوه ، وكيف يمكن التحقق من التلازم بين أمرين مع عدم إدراك أحدهما ؟ فإما أن يثبتوا الشيء الذي تتعلق به المعطيات الحسية فلا يكون إثبات وجوده متوقفاً على الاستدلال بل يكون معرفة مباشرة وإما أن ينكروا أن يكون الشيء معروفاً معرفة مباشرة فلا يمكنهم الاستدلال على وجوده .

وفي نقد فكرة الاحتمال هذه بالاستناد إلى مجرد الخبرة الماضية يقول د: سليمان دنيا : ( الخبرة الماضية هي نفسها حالات إحساس من نوع ما أحسه الآن ليس لها ما يحميها من تطرق احتمال أن تكون مجرد وهم ، فما الذي يعتمد عليه إحساسنا الراهن ، وما الذي يخول لنا القول بأن احتمال وجود ما نحسه خارج إحساسنا يرجح احتمال أن يكون وجوده مجرد وهم ، وأن ليس هناك إلا الإحساس فقط ؟ لقد ظهر أن الخبرة الماضية لا تقدم في هذا الجانب ولا تؤخر

وإذن فدعوى الأرجحية دعوى بدون دليل<sup>(١)</sup>.

ومن جميع ما تقدم يظهر بجلاء أن أساس معرفتنا بالواقع الخارجي هو الإدراك المباشر ، وأنه لا يمكن الفصل بين الشيء ومعطياته الحسية ، وأنه تبعاً لذلك لا يمكن الاستدلال على وجود الواقع الخارجي مع القول بنفي الإدراك المباشر للأشياء ، وأنه يلزم من يقول بذلك أن يلتزم بقول الشكاك فينكر الواقع الخارجي .

---

(١) التفكير الفلسفي في الاسلام . د: سليمان دنيا ص (٨٧) . وانظر أيضاً : العقل والوجود .

يوسف كرم . ص (٦١-٦٢) .



# الفصل الثاني

التجريد العقلي للكليات

تهديد :

التصور العقلي إما أن يتعلق بالمحسوسات بحيث يتوقف عليه الإدراك الحسي وإما أن يتعلق بالغيبيات فيكون تصوراً استدلالياً .

فأما التصور العقلي المتعلق بالإدراك الحسي فيتوقف على الإحساس بالواقع الخارجي ، بحيث لا يمكن تصور ما ليس له وجود واقعي في الخارج ، كما لا يمكن عدم تصور ما تحقق في إدراكنا الحسي مع سلامة الغريزة العقلية .

وذلك أن التصور للمدركات الحسية متوقف على وجود ما يتعلق به الإدراك وهو الواقع الخارجي للمحسوسات ، كما أن الإدراك الحسي لا يتحقق بمجرد سلامة الحواس ، بل لابد مع ذلك من سلامة غريزة العقل التي يحصل بها إدراك صورة عقلية للشيء المحسوس .

وأما التصور الاستدلالي فيتعلق بما لا تدركه الحواس ، ويشمل ذلك جميع الغيبيات ، ويقوم اليقين بوجودها على أساس الضرورة العقلية .

والمقصود هنا ما يتعلق بتصور المحسوسات ، وأما التصور الاستدلالي المتعلق بالغيبيات فله مجال آخر<sup>(١)</sup> .

ويقوم التصور العقلي للمدركات الحسية على خاصية التجريد ، وهي خاصية فطرية للعقل يتحقق بمقتضاها تجريد الأشياء عن حقيقتها المادية في الخارج بحيث يحصل الإنسان على صورة عقلية للأشياء المحسوسة .

لكن التجريد العقلي له درجتان .

**ففي الدرجة الأولى للتجريد** يتم تجريد الشيء الجزئي من حيث هو جزئي من حقيقته المادية الموجودة في الواقع إلى صورة عقلية مطابقة لوجوده الواقعي . كما يتصور الإنسان شجرة معينة ، أو جبلاً معيناً ، أو حيواناً معيناً ، فيدرك صورته العقلية مجردة عن طبيعتها المادية .

ويتوقف الإدراك الحسي على التجريد العقلي للمحسوسات في مرحلته الأولى .

(١) انظر فصل ( الاستدلال العقلي على الغيبيات ) من هذا الباب .

وذلك أن للإدراك الحسي ثلاث مقومات لا يتحقق إلا باجتماعها ، وهي وجود المحسوسات في الخارج ، والإحساس بها ، وتصورها في العقل .

وقد سبق بيان وجه اشتراط الإحساس للإدراك الحسي ، وأنه لا يمكن تصور شيء ما لم تنطبع الحواس بمعطياته الحسية ، وأن الحواس مع سلامتها لا يمكن أن تخطئ في نقل تلك المعطيات .

كما سبق بيان وجه اشتراط وجود المحسوسات في الخارج ، والرد على الشكاك الذين جعلوا الإدراك متعلقاً بالمعطيات الحسية دون الأشياء في الواقع ورتبوا على ذلك عدم إمكان إثبات الوجود الواقعي للأشياء .

وأما توقف الإدراك الحسي على التصور - الذي هو تجريد الشيء عن طبيعته المادية إلى صورة عقلية - فأساسه أن وظيفة الحواس تنحصر في نقل المعطيات الحسية عن الأشياء في الخارج إلى العقل ، وأما تصور الشيء وتمييزه فإنما يتحقق بالعقل ، فعلم بالضرورة توقف الإدراك الحسي على التصور العقلي .

وهذه الدرجة من التجريد العقلي لاخلاف حولها ، ولهذا فإن الشكاك الذين شكوا في الحواس وفي الوجود الواقعي للأشياء لم يشكوا في هذا التصور العقلي وتوقف الإدراك الحسي عليه .



وأما الدرجة الثانية للتجريد العقلي فهي التجريد للكليات وتقوم على التصور العقلي للقدر المشترك بين المتشابهات .

والتصور الكلي ضروري لا بد من تحققه مع وجود شروطه كالتصور الجزئي . وبيان ذلك أنه إذا كانت تصوراتنا الجزئية للأشياء في الخارج تابعة لوجودها بحيث لا يمكن تصور الشيء ما لم يكن موجوداً ، فكذلك إذا كانت الأشياء موجودة مع سلامة الحواس والغريزة العقلية فلا بد من تصورها .

وإذا كان تصورنا للجزئي ضرورياً على هذا الأساس فلا بد أن يكون التصور الكلي ضرورياً كذلك ، إذ أنه متعلق بإدراك التشابه بين التصورات الجزئية .

وإدراك التشابه بين المتشابهات ، والفرق بين المختلفات خاصة فطرية للعقل

وكما يقول الإمام ابن تيمية فإن ( من أعظم صفات العقل معرفة التماثل والاختلاف فإذا رأى الشيئين المتماثلين علم أن هذا مثل هذا يجعل حكمهما واحداً كما إذا رأى الماء والماء ، والتراب والتراب ، والهواء والهواء ، ثم حكم بالحكم الكلي على القدر المشترك )<sup>(١)</sup> ( فيسوي بين المتماثلين ، ويفرق بين المختلفين بما جعله الله في فطر عباده وعقولهم من معرفة التماثل والاختلاف )<sup>(٢)</sup> .

والمفهوم العام الذي يقوم بالعقل إنما يتحقق بالإدراك الضروري للتشابه بين الجزئيات التي يصدق عليها ذلك المفهوم . ولذا فإنه لا يمكن تعريف الجزئي إلا من جهة تضمن المفهوم العام له ، لأن التعريف لا يتعلق بالجزئي من حيث هو جزئي ، وإنما بالجزئي من حيث دخوله في معنى كلي يصدق على ذلك الجزئي وعلى غيره لما بينها من القدر المشترك .

ولهذا فإنه لا يمكن فصل المفهوم العام عن الما صدق ، فلا يمكن إثبات جزئيات بينها قدر مشترك دون أن يشملها معنى كلي ، كما لا يمكن إثبات مفهوم عام لا يمكن أن يصدق على جزئيات معينة في الخارج .

وقد خالف الإسميون هذه الحقيقة الضرورية حيث أثبتوا أسماء كلية تصدق على جزئيات بينها قدر مشترك دون أن يكون لتلك الأسماء معانٍ كلية تقوم في الذهن . والفرق بين التصور الجزئي والكلي : أن التصور الجزئي لا بد أن يتعلق بمعين متحقق الوجود في الخارج ، بخلاف التصور الكلي فإنه لا يمكن أن يتعلق بمعين وإلا لم يكن كلياً ، وإنما يتعلق بالقدر المشترك بين جملة من الجزئيات المتشابهة . ومن هنا كان التصور الكلي عقلياً محضاً لا يقابله حقيقة كلية في الخارج ، إذ إن خاصية الكلي ألا يتعين ، وما كان متحقق الوجود في الخارج فلا بد أن يكون متعيناً .

وقد خالف الواقعيون هذه الحقيقة الضرورية أيضاً ، حيث ادعوا وجود حقيقة ثابتة للكليات في الخارج - وإن قالوا إنها غير محسوسة - ورتبوا على ذلك أن

(١) (٢) الرد على المنطقيين . ابن تيمية (٣٧١) ، (٣٨٢) .

التصور الكلي إنما يقوم على إدراك تلك الكليات التي هي عندهم ماهيات عقلية.  
ولتقرير هذا الأصل وبيان حقيقة التجريد الكلي للكليات لابد من مناقشة  
هذين الاتجاهين فيما ذهبا إليه .

ويتلخص ذلك في أمرين :

١/ نفي الوجود الواقعي للكليات في الخارج وبيان خطأ الواقعيين في ذلك، وفيما  
رتبوه عليه من القول في أساس التصور الكلي والتعريف .

٢/ إثبات وجود المعاني الكلية في الذهن ، وبيان خطأ ما ذهب إليه الإسميون في  
إنكارهم لها وتبريرهم لوضع الأسماء الكلية .

## أولاً : موقف الواقعيين من الكليات

### توطئة :

يرتبط التحريد للمعاني الكلية عند الواقعيين بموقفهم من الكليات من حيث هي عندهم ما هيئات معقولة متحققة الوجود في الخارج . وهم إنما أثبتوا تلك الماهيات في الخارج ليستندوا إليها في ردهم على الشكك القائلين بالنسبية ، وأنه ليس للأشياء حقائق ثابتة بل هي في تغير مستمر . فاستدل هؤلاء الفلاسفة على أن للأشياء حقائق ثابتة بإثبات ماهيات ثابتة لا يطرأ عليها تغير تكون هي حقائق الأشياء ، وظنوا أنه إذا ثبت أن تلك الحقائق لا يلحقها التغير ، أمكن الرد على الشكك بإطلاق القول بالنسبية .

وإذا كان وجود الجزئيات إنما يقوم على إثبات تلك الماهيات ، فإن تصور المعاني لتلك الجزئيات إنما يقوم أيضاً على تصور تلك الماهيات . فلا يمكن الفصل بين مذهبهم في وجود الكليات في الخارج ومنهجهم في أساس التصور الكلي الذي يقوم عليه التعريف ، وعندهم أن التعريف لا يكون معرفاً لحقيقة الشيء إلا إذا حصل التصور الكلي لماهيته .

فلا بد هنا من تقديم دراسة موقفهم من وجود الكليات في الخارج ، وبيان حقيقة قولهم في التفريق بين الماهية ووجودها في الخارج . وما ترتب على ذلك من القول في أساس التصور الكلي ، وبيان حقيقة قولهم في التفريق بين الذاتيات واللوازم العرضية وهو الأساس لنظرية الحد الأرسطية .

## الوجود الخارجي للكليات عند الواقعيين :

الواقعية مصطلح ذو دلالات متباينة ، ويختلف مفهومه باختلاف موضوعه والمهم هنا ما يتعلق بدلالاته في مبحث الكليات والعلاقة بين التصور الكلي والوجود الخارجي .

والواقعية بهذا الاعتبار ( نظرية تذهب إلى أن للمعاني والكليات وجوداً مستقلاً عن الذهن )<sup>(١)</sup> وهذا هو الأساس الذي يتفق عليه الواقعيون وإن اختلفوا في تفسيره .

فالواقعيون يتفقون على القول باستقلالية الكليات في وجودها عن التصور العقلي لها ، وأن التصور الكلي لا بد أن يستند إلى حقيقة كلية موضوعية ، وإلا لزم وجود المحمول الذي هو التصور الكلي دون وجود موضوعه .

ويتفقون كذلك على أن الكليات هي الماهيات والحقائق النوعية الثابتة التي لا يمكن أن يلحقها التغير .

لكنهم يختلفون بعد ذلك في علاقة الكليات بالجزئيات وهل هي مفارقة للجزئيات أم مقارنة لها ، حيث ذهب أفلاطون إلى القول بأن للكليات وجوداً مستقلاً عن الجزئيات ، وهي التي يسميها المثل ، وأما أرسطو فذهب إلى القول بأن الكليات مقارنة للجزئيات على ما سيأتي تفصيله قريباً .

ومسألة الكليات وإثبات وجودها في الخارج وإن كانت قد اندرست في مباحث الفلسفة الحديثة أو كادت فإن للبحث فيها أهمية بالغة من جهة أنها هي الأساس لكثير من العقائد الباطلة ، كالقول باتحاد الله بمخلوقاته ، والقول بأن المعدوم شيء ، وكذلك إثبات الأحوال في الخارج فيما يتعلق بصفات الله كما تقوله المعتزلة ، وكذلك الذين نفوا أن يكون العمل من الإيمان إنما استندوا إلى هذه الفكرة ، ونحو ذلك من المسائل ، وهذا ما يفسر إلحاح الإمام ابن تيمية رحمه الله في مواضع كثيرة من كتبه على أن بطلان هذه المسائل مرتبط بإثبات الكليات

(١) المعجم الفلسفي ، مجمع اللغة العربية . ص (٢١٠) .

في الخارج ، وعدم التفريق بين الوجود الذهني والوجود الخارجي<sup>(١)</sup> .

وليس المقصود هنا تفصيل القول في هذه المسائل وبيان ارتباطها بإثبات وجود الكليات في الخارج لأن ذلك يحتاج إلى دراسات مفصلة . وإنما المقصود مناقشة المسألة من حيث الإجمال دون الدخول في لوازمها التفصيلية .

ولابد من التأكيد ابتداءً قبل مناقشة هذه المسألة أنها إنما كانت في أساسها محاولة للرد على السفسطائيين الذين أقاموا فلسفتهم على القول بالنسبية الذاتية والموضوعية ، ورتبوا على ذلك الشك في الإدراك الحسي ومطابقته للواقع ، وهذا هو الجانب الذاتي للنسبية ، كما نفوا أن يكون للأشياء حقائق ثابتة ، بل هي عندهم في تغير مستمر ، وهذا هو الجانب الموضوعي للنسبية<sup>(٢)</sup> .

ولصد ظاهرة الشك التي أصبحت أزمة فكرية ألغت كل معيار للحقيقة حاول أفلاطون وأرسطو ومن قبلهما سقراط - وإن كان قد حصر اهتمامه بالجانب الأخلاقي - أن يبرهنوا على بطلان النسبية وإثبات أن التغير الظاهر في الأشياء لا يقتضي انتفاء حقائقها الثابتة كما يقول الشكاك .

وكان الأساس الذي اعتمد عليه هؤلاء الفلاسفة هو إثبات الحقائق النوعية التي هي عندهم ماهيات الأشياء ، ورتبوا على ذلك أن التغير لا يمكن أن يلحق تلك الماهيات لأنها كليات مطلقة ، بخلاف الأمور العرضية التي يلحقها التغير . وكان لابد تبعاً لذلك أن يفرقوا بين ماهية الشيء ووجوده في الخارج ، وأن التصور الحقيقي للشيء لا يكون إلا بتصوير ماهيته لا مجرد حقيقته الظاهرة .

ولكن الإشكال الذي واجههم هنا هو في كيفية التوفيق بين إثبات تلك الماهيات التي لا يمكن أن يلحقها التغير - للرد على الشكاك في قولهم بالنسبية - وبين التغير الظاهر في الأشياء والذي يعتمد عليه الشكاك في إنكار الحقائق الثابتة للأشياء . فإن أنكروا التغير مطلقاً ناقضوا ماهو معلوم بالضرورة، وإن أثبتوا التغير

(١) انظر مثلاً: درء التعارض (٥/٨٧-١٥٧). الرد على المنطقيين (٤، ٧٣) الإيمان (٣٨٧-٣٩٠).

(٢) انظر عن الشكاك في تلك المرحلة . تاريخ الفلسفة اليونانية . يوسف كرم (٢٣٤-٢٤١) .



كما يقول الشكاك لزمهم نفي الحقائق الثابتة للأشياء .

والخطأ المنهجي الذي وقع فيه أفلاطون وأرسطو إبتداءً أنهم سلموا مع الشكاك بأن الاعتقاد بالحقائق الثابتة للأشياء يحتاج إلى استدلال ، مع أن تلك حقيقة ضرورية مباشرة لا يمكن أن يستدل لها فضلاً عن أن تحتاج إلى استدلال . فإدراكنا أن للشيء حقيقة ثابتة أمر ضروري ، كما أن إثباتنا لوجود الأشياء ضروري أيضاً .

والأصل في الرد على كل من خالف الحقائق الضرورية أن يبين تناقضه لمخالفته للضروريات ، وأما الاستدلال لها فغير ممكن إذ لا بد للاستدلال أن يستند إلى مبادئ ضرورية ، فلو أمكن الاستدلال لتلك المبادئ العقلية والحسية لكان التسليم بأدلتها مفتقراً إلى الاستدلال كذلك فلا يمكن الاستدلال مطلقاً .

ولذلك فإن هؤلاء الفلاسفة في محاولتهم الرد على الشكاك القائلين بالنسبية قد استندوا في استدلالهم إلى مقدمة باطلة وهي إثباتهم للماهيات في الخارج ووجه التزامهم بذلك أنه لا يمكنهم الاستناد في إثبات أن للأشياء حقائق ثابتة إلى الضرورة الذاتية المتحققة في إدراكنا الحسي المباشر ، لأن الشكاك لا يسلمون بتلك الضرورة بل يقولون بالنسبية الذاتية ، فلا يمكن أن يستدل عليهم بما يخالفون فيه . فكان لا بد أن يكون مستند الاستدلال خارجاً عن الضرورة الذاتية وعن الواقع الموضوعي للأشياء الجزئية ، إذ هي مناط الخلاف حيث يقول الشكاك إنها في تغير مستمر .

ومن هنا التزم هؤلاء الفلاسفة القول بإثبات ماهيات في الخارج تكون هي مناط الثبات لحقائق الأشياء . إذ لا يمكن وفق المنهج الاستدلالي في هذه القضية إلا التسليم بما قاله الشكاك ، أو الاستناد إلى حقائق ثابتة خارجة عن مناطات الخلاف . لأنهم إن اعتبروا المسألة استدلالية ثم ردوا عليهم بمجرد أن للأشياء حقائق ثابتة كان ردهم مصادرة على المطلوب . وقد كان يمكنهم أن يقولوا إن المسألة ليست استدلالية بل هي حقيقة ضرورية وناقشوا الشكاك في أصل ما نجده في نفوسنا من اليقين بأن للأشياء حقائق ثابتة ، فإن أنكروا ذلك كانوا منكرين للضروريات وهذا يكفي للرد عليهم .

وهذه الحقيقة الضرورية لا يمكن إنكارها ، ولذلك فإن ديكارت وباركلي - مع شكهم في وجود المحسوسات - قد اعترفوا بها ، لكنهم قالوا إن اعتقادنا بأن للأشياء حقائق ثابتة إنما يستند إلى أن الله قد ألهمنا أنها كذلك ، وعلى هذا الأساس أثبت (ديكارت) الوجود الخارجي للأشياء بخلاف (باركلي) ، على ما سبق تفصيله في بيان شبه الشكاك في الإدراك الحسي والرد عليها .

وهذا الخطأ المنهجي الذي وقع فيه أفلاطون وأرسطو هو الأصل الذي تفرعت عنه جميع أخطائهم في هذه المسألة كما سيتضح من تتبع أقوالهم ومناقشتها .



وقد ذهب أفلاطون في الإجابة على اعتراض الشكاك إلى القول بأن الكليات مفارقة للجزئيات ، وأن الجزئيات وإن كانت في تغير مستمر فإنه لا يلزم من ذلك القول بالتغير في الماهيات المفارقة ، وهي التي يسميها المثل .

وقد اضطر أفلاطون إلى القول بالكليات المفارقة لأنه قد وافق الشكاك على القول بالنسبية الذاتية والموضوعية . فقد وافق الشكاك على القول بالشك في الحواس وقد التزم نتيجة لذلك القول بالنسبية الذاتية<sup>(١)</sup> . كما سلم مع الشكاك بالنسبية الموضوعية، حيث فرق بين وجود المحسوسات ووجود الماهيات . وهو يرى أن المحسوسات في تغير دائم ، وأنها لذلك لا يمكن أن يتعلق بها العلم الحقيقي، لأن العلم الحقيقي لا يمكن أن يتم إلا إذا كان موضوعه الوجود الثابت. والوجود الثابت ليس متحققاً إلا للماهيات ، فلا بد أن يكون موضوع العلم الحقيقي هو الماهيات وليس المحسوسات<sup>(٢)</sup> .

وهكذا فحين التزم أفلاطون بالمقدمات التي رتب عليها الشكاك القول بالنسبية انتهى إلى ما انتهوا إليه في ذلك ، لكنه أراد مع موافقته للشكاك أن

(١) انظر : تاريخ الفلسفة الغربية . برتراندرسل (١/٢٣١) .

(٢) انظر : المرجع السابق (١/٢٣٢) .

يتجنب ما التزمه من القول بالنسبية المطلقة ، فأثبت الماهيات المفارقة ، وهي عنده إنما تدرك بالعقل ، حتى لا يتطرق إليها الشك إذا أمكن إدراكها بالحواس وجعل تعلق العلم بها هو أساس اليقين على ما سبق بيانه .

والذي قاله أفلاطون فيما يتعلق بوجود المثل المفارقة ، وجعلها مناط العلم الحقيقي مجرد دعوى يمكن للشكك أن يطالبوه بالدليل لإثباتها . وهو لم يستدل لإثباتها إلا بمجرد أن اليقين لا يمكن إلا مع افتراضها ، لأن المحسوسات إذا كانت في تغير مستمر ، لم يمكن أن تكون موضوعاً لليقين فلا بد من حقيقة ثابتة خارجة عن المحسوسات المتغيرة يستند إليها اليقين ، وعلى هذا يكون قوله بالمثل المفارقة مصادرة على المطلوب ، ويكفي في إبطال القول إذا كان مصادرة المطالبة بدليله لا الاستدلال على بطلانه .

وعلى هذا فإن أفلاطون لا يمكنه أن يلزم الشكك أن يقولوا بالمثل من حيث هي حقائق ثابتة كما يقول ، بل إنه يلزمه أن يقول بقولهم في إنكار الحقائق الثابتة للأشياء لأنه قد سلم بمقدماتهم في ذلك .

وواقع الأمر أن أفلاطون قد نفى المعرفة الضرورية المباشرة بشكه في الحواس والحقائق الموضوعية ، وعلق المعرفة على المثل المفارقة غير المباشرة التي لا يمكن إدراكها ولا الاستدلال على وجودها ، بل هي أقرب ما تكون إلى الخرافة ، فلا يكون بذلك قد رد على الشكك في قولهم بالنسبية المطلقة وإن ظن ذلك .

ولو أنه سلم بالإدراك الحسي المباشر ، وأن معرفتنا بوجود الأشياء وثبوت حقائقها معرفة مباشرة لم يحتج إلى ما لجأ إليه من القول بماهيات خارجة عن نطاق الإدراك الحسي والأشياء في الواقع .

وبهذا يتبين أن من أنكر المعارف الفطرية الضرورية فإنه لا يمكن أن يكون له طريق إلى الحقيقة إلا بالتسليم بالمعارف الضرورية أو الوقوع في التناقض والاضطراب .



وجاء أرسطو فخالف أستاذه أفلاطون في شكه في الحواس ، وما يترتب على

ذلك من إنكار مطابقة الإدراك الحسي للواقع ، وأصاب في ذلك ، فالحواس عند أرسطو أساس المعرفة فيما يتعلق بالإدراك الحسي ولذلك قال ( من فقد حساً فقد علماً )<sup>(١)</sup>.

وخالف أفلاطون كذلك في القول بالماهيات المفارقة وأصاب في ذلك أيضاً<sup>(٢)</sup>.

لكنه اتفق معه في القول بوجود ماهيات مجردة غير محسوسة في الخارج ، وإن كان أرسطو يقول إن تلك الماهيات مقارنة للجزئيات بحيث تكون هي المقومة لها .

وينص أرسطو على أن تلك الكليات جواهر متحققة الوجود في الخارج وإن كانت تختلف في طبيعتها عن الجواهر المحسوسة ، وأصل جوهريتهما عنده أنهما ليسا في موضوع ، وكما يقول ( فالذي يعم كل جوهر شخصاً كان أو كلياً أنه ليس في موضوع )<sup>(٣)</sup>.

وهو يطلق على المحسوسات (الجواهر الأول) ، ويطلق على الكليات من أجناس وأنواع (الجواهر الثانوي) ، وفي ذلك يقول : ( الجواهر صنفان : أول وثوان . فأما الجوهر الموصوف بأنه أول وهو المقول جوهرأً بالتحقيق والتقديم فهو شخص الجوهر الذي تقدم رسمه ، أعني الذي لا يقال على موضوع ، ولا هو في موضوع ، مثل هذا الإنسان المشار إليه ، والفرس المشار إليه .

وأما التي يقال فيها إنها جواهر ثوان فهي الأنواع التي توجد فيها الأشخاص على جهة شبيهة بوجود الجزء في الكل . وأجناس هذه الأنواع أيضاً . فزيد المشار إليه هو الجوهر الأول ، والإنسان المحمول عليه والحيوان هما الجواهر

(١) البرهان . أور : ( أنالوطيقي الثاني ) لأرسطو . ضمن تلخيص منطق أرسطو . لابن رشد (٤٢٢/٥) .

(٢) انظر في تفصيل أدلة أرسطو في الرد على أفلاطون . تاريخ الفلسفة اليونانية ، يوسف كرم . ص(١٧٤-١٧٥) .

(٣) تلخيص منطق أرسطو ( كتاب المقولات ) ابن رشد (٢١/٢) .

الثواني<sup>(١)</sup> .

وإذا كانت الجواهر الثواني التي هي الأجناس والأنواع الكلية متفقة مع الجواهر الأول في أنها ليست في موضوع، فإنها تختلف عنها في أنها غير محسوسة ولا يمكن أن يشار إليها ، بل هي جواهر عقلية .

وفي ذلك يقول : ( قد يظن أن كل جوهر فإنه إنما يدل على الجوهر المشار إليه وهو الشخص ... وأما الجواهر الثواني فقد توهم الأسماء الدالة عليها لاشتباهاها بأسماء الأشخاص أو لاستعمالها مواضع أسماء الأشخاص أنها تدل على المشار إليه ، وليس الأول كذلك ، بل إنما تدل على أي مشار اتفق إذا كان الموضوع لذلك الاسم واحداً بعينه ... وأما الإنسان والحيوان وبالجملة النوع والجنس فإنما يدل به على كثيرين ، وهي مع ذلك تميز الكثير من غيرهم ، لا تمييزاً يكون علاقة فقط ... بل تمييزاً في جوهر الشيء )<sup>(٢)</sup> .

وحاصل ما ذهب إليه أرسطو في وجود الكلّيات أنها وإن لم تكن محسوسة فهي معقولة كما قال أفلاطون ، لأن المحسوس لا بد أن يتعين في الخارج ، وإذا تعين لم يكن كلياً بل جزئياً ، وهم يريدون أن تكون الماهيات موجودة في الخارج بحيث لا تكون معينة ، فادعوا تبعاً لذلك أنها تكون موجودة وجوداً عقلياً لا حسياً . لكنهم يختلفون بعد ذلك في علاقتها بالجزئيات ، فأفلاطون يرى أنها مفارقة لها . وأرسطو يذهب إلى أنها مقارنة لها ، وأن الجزئيات موجودة في الكلّيات وجود الجزء في الكل ، بحيث تكون الماهية الكلية طبيعة سارية في جميع أفرادها لكنها ليست متعينة بتعين الأفراد .

وعلى هذا فإن أرسطو لا يختلف عن أفلاطون - فيما يتعلق بوجود الكلّيات - إلا في أنه جعل المثل الأفلاطونية مقارنة للأشياء لا مفارقة لها . وأما كون تلك الماهيات مجردات عقلية غير محسوسة فقد وافقه . ولذلك فإن نقد أرسطو لأفلاطون إنما انحصر في قول أفلاطون بالمثل من حيث هي مفارقة للمحسوسات

(١) المرجع السابق (١٧/٢) .

(٢) المرجع السابق (٢٢/٢) .

لامن حيث هي موجودة في الخارج . وأرسطو يفرق بين ماهية الشيء ووجوده ويرى أن ماهية الشيء لا تكون متعينة معه بل هي كلية ، ومعلوم أن الموجود الذي لا يمكن تعينه ممتنع كما سيتضح قريباً .

ويشرح الإمام ابن تيمية حقيقة الفرق بين أرسطو وأفلاطون ومن قبلهما فيثاغورس<sup>(١)</sup> فيما يتعلق بوجود الكليات في الخارج فيقول: (هؤلاء المتفلسفة كثيراً ما يغلطون فيظنون ماهو موجود في الأذهان موجوداً في الخارج ، مثل غلط أولهم فيثاغورس وشيعته في الأعداد المقارنة المطلقة المجردة، حيث ظنوا أنها تكون في الخارج مجردة عن المعدودات والمقدورات ، ومثل غلط أفلاطون وشيعته في الطبائع الكلية كالإنسان الكلي والحيوان الكلي ، حيث ظنوا أنها تكون في الخارج كليات مجردة عن الأعيان أزلية أبدية لم تزل ولا تزال ، وقالوا ذلك في الزمان والمكان والمادة ، فظنوا أن في الخارج جوهرًا عقلياً أزلياً أبدياً غير الأجسام وأعراضها وجوهرًا مثلاً أزلياً أبدياً غير الأجسام وحركاتها ومقدار حركاتها وظنوا وجود مادة عقلية مجردة عن جميع الصور هي المادة الأولية التي يثبتها هؤلاء. وقد خالفهم أصحابهم كأرسطو وشيعته ، والمتأخرون الذين سلكوا خلفه كالفارابي وابن سينا وردوا على متقدميهم ... وأصابوا في الرد ، ثم جعل هؤلاء هذه الماهيات العقلية موجودة في الخارج مقارنة للموجودات الحسية الطبيعية فأثبتوا مادة عقلية مع الجواهر الحسية ، وأثبتوا ماهية مجردة كلية مقارنة للأعيان وقالوا : هذه الماهيات غير الوجود ، وأسباب الماهية شيء وأسباب الوجود شيء فإننا نعقل المثلث قبل أن نعلم وجوده)<sup>(٢)</sup>.

(١) فيثاغورس ( ٥٧٢ - ٤٩٧ ق . م ) فيلسوف يوناني . اشتهر بنظريته في ماهية الأعداد . يقول أرسطو عنه وعن شيعته إنهم ( قالوا إن مبادئ الأعداد هي عناصر الموجودات ، أو أن الموجودات أعداد ) . وقالوا أيضاً : ( إن الأعداد نماذج تحاكيها الموجودات دون أن تكون هذه النماذج مفارقة لصورها ) . تاريخ الفلسفة اليونانية . يوسف كرم ص ( ٢٢ ) .

(٢) الصفدية لابن تيمية ( ٢٧٩/٢ - ٢٨٠ ) . وانظر أيضاً : الرد على المنطقيين ص ( ٦٦ ) ، ودرء التعارض ( ١٢٨/٥ ) .

وحاصل ما ذهب إليه أرسطو في مسألة الكليات أنه جعل الحقائق الكلية للأشياء ماهيات لها حقائق ثابتة في الخارج غير وجودها المعين ، ففرق بين ماهية الشيء ووجوده الخارجي .

فالإسم الكلي - كالإنسان مثلاً - لا يدل عنده على مجرد القدر المشترك الكلي الذي يتصوره العقل بين أفراد النوع الإنساني ، وإنما يدل كذلك على حقيقة كلية واحدة بالذات متحققه في الخارج هي الإنسانية .

وعنده أنه لا يمكن أن يقوم البرهان على الجزئي الذي هو أحد أفراد الحقيقة النوعية إلا من جهة دخوله في تلك الحقيقة الكلية . وإذا كان الجزئي هو أحد أفراد تلك الحقيقة فلا بد أن يكون للحقيقة الكلية وجود في الخارج غير صورها العقلي .

وفي تقرير ذلك يقول أرسطو : ( والبرهان فغير محتاج إلى الصور<sup>(١)</sup> أو إلى الأشياء الخارجة عن الكثرة ، وهو محتاج في وجوده إلى الطبيعة الكلية السارية في الكثرة المحكوم بها عليها ، فإنه إن لم يكن هاهنا طبيعة هذه صورتها لم يكن الكلي موجوداً ، فإذا لم يكن الكلي موجوداً لم يكن الوسط موجوداً ، وإذا لم يكن موجوداً لم يكن البرهان موجوداً )<sup>(٢)</sup> .

ويشرح ابن رشد كلامه في ذلك ويبين مراده بالطبيعة السارية وحقيقتها فيقول : ( ... إنما الذي يقصد أن يبين أنه ليس يحتاج في البرهان إلى إدخال القول بالصور سواء كانت موجودة أو لم تكن ، وإنما يحتاج البرهان إلى وضع طبيعة واحدة سارية في الأشخاص . فإن هذه الطبيعة إذا وضعت بهذه الصفة أمكن أن يقوم البرهان على الأشياء الجزئية ، لامن قبل ماهي جزئية بل من قبل الطبيعة المشتركة لها السارية فيها ، وإن لم نضع هذه الطبيعة مفارقة بل موجودة في المحسوسات ، أعني أن تكون غير منقسمة بالذات وواحدة وإن كانت منقسمة

(١) يقصد بالصور هنا المثل الأفلاطونية .

(٢) شرح البرهان لأرسطو . ابن رشد ، تحقيق د: عبدالرحمن بدوي ص (٣١٩-٣٢٠) .

بالعرض ، فإن هذا هو الفرق بين وضعنا هذه الطبيعة في مادة وبين وضعنا إياها مفارقة<sup>(١)</sup> .

وواضح من كلام أرسطو وشرح ابن رشد له أن الكليات التي هي ماهيات الجزئيات موجودة في الخارج وجوداً حقيقياً غير وجودها الذهني . والمقصود من كونها واحدة بالذات منقسمة بالعرض أنها حقيقة واحدة غير منقسمة في ذاتها لكن تحققها في الجزئيات يقتضي أن يكون لكل جزئي ما يخصه منها ، وهذا معنى انقسامها بالعرض ، فانقسامها لا يرجع إلى تجزؤ في حقيقتها وإنما إلى تعدد ما تشمله من الجزئيات ، وعن هذا تكون الأشياء والصفات الجزئية أجزاء من حقيقة كلية أكثر من كونها حقائق جزئية معينة كما يقول ( آير ) في تصويره لنظرية الكليات عند أرسطو<sup>(٢)</sup> .

وقد دخلت هذه اللوثة على الفكر الإسلامي فكان من المناطقة من وافق أفلاطون على القول بالوجود المفارق للكليات في الخارج . وإلى ذلك ذهب الرازي في أحد قوليه حيث يقول : ( والمثبتون للصور الذهنية أثبتوها منطوية في الذهن ، ونحن قد أثبتناها مثلاً قائمة بأنفسها على ما كان يقول به الإمام أفلاطون )!!<sup>(٣)</sup> . وهو وإن أثبتها هنا فقد نفاه في مواضع من كتبه على عادته في مسائل كثيرة<sup>(٤)</sup> .

وأما أكثر المناطقة فقد تابعوا أرسطو في قوله بوجود ماهيات كلية مقارنة للجزئيات في الخارج . وهو الذي يسمونه الكلي الطبيعي . حتى إن صاحب الرسالة الشمسية في المنطق افتتحها بقوله ( الحمد لله الذي أبدع نظام الوجود

(١) المرجع السابق ص (٣٢١) .

(٢) انظر : المسائل الرئيسية في الفلسفة ( أ. ج . آير ) ص (٢٤٠) .

(٣) الملخص في الحكمة والمنطق ، الرازي . عن كتاب : فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية . صالح الزرکان . ص (٥٠٦) .

(٤) انظر في ذكر أقواله في ذلك ومناقشتها المرجع السابق ص (٥٠١-٥١٠) .



واخترع ماهيات الأشياء بمقتضى الجود، وأنشأ بقدرته أنواع الجواهر العقلية ... (١) ومراده بالجواهر العقلية هنا ما أثبتته أرسطو من الوجود لماهيات عقلية وهي التي سماها الجواهر الثواني كما سبق .

وفي بيان ضرورة وجود الكليات في الخارج من حيث هي ماهيات الجزئيات يقول الطوسي : ( الإنسان من حيث هو إنسان الذي هو جزء من زيد ، أو من هذا الإنسان ، بل كل إنسان محسوس ، -وهو الإنسان المحمول على الأشخاص- فإنه من حيث هو هكذا موجود في الخارج ، وإلا فلا تكون هذه الأشخاص -أناساً ، ثم إن كان محسوساً وجب أن يكون الإحساس به من لواحق معينة كأين ما ، ووضع ما ، وحينئذ يمتنع أن يكون مقولاً على إنسان لا يكون في ذلك الأين ، وعلى ذلك الوضع ، فلا يكون المشترك فيه مشتركاً فيه ، هذا خلف . وإن لم يكن محسوساً ، فهنا موجود غير محسوس ، وهو الموجود المعقول ) (٢) .

وحاصل ما يريد إثباته هنا أن الكلي لا يمكن أن يتعين في الخارج ، فلا يكون محسوساً بل معقولاً .

ويستدل صاحب الرسالة الشمسية في المنطق على وجود الكلي الطبيعي فيقول : ( الكلي الطبيعي موجود في الخارج لأنه جزء من هذا الحيوان الموجود في الخارج ، وجزء الموجود موجود في الخارج ) (٣) .

وهذا يعني أنا إذا قلنا إن الحيوان المعين موجود في الخارج فلا بد أن تكون الحقيقة النوعية وهي هنا الحيوانية موجودة كذلك من حيث هي مقومة لذلك الحيوان الجزئي ، فلا بد أن تكون جزءه وإلا لم تكن مقومة له ، وإذا كان الحيوان الجزئي موجوداً فلا بد من وجود الحيوانية لأنها جزء ذلك الحيوان ، لكنها مع

(١) تحرير القواعد المنطقية . شرح الرسالة الشمسية . للكاتب . ص (٣) .

(٢) الإشارات والتنبيهات . لابن سينا بشرح الطوسي . تحقيق د : سليمان دنيا (٩/٣) .

(٣) تحرير القواعد المنطقية شرح الرسالة الشمسية . للكاتب . ص (٦١) .

ذلك ليست متعينه بتعين ذلك الحيوان وإلا لم تكن كلية .

وهكذا نجد أن استدلال أرسطو ومن تابعه على وجود الكلي في الخارج إنما يستند إلى ثبوته في الجزئي ، وأن الجزئي لو لم يكن متقوماً بحقيقة كلية لم يكن موجوداً . فلا بد أن يكون الكلي موجوداً لامتناع أن يوجد الجزئي مع انتفاء ما يتقوم به وهو الماهية الكلية .

لكنه يرد على هذا الاستدلال إشكال لا يمكن تجنبه ، وخلاصته : أن كل موجود في الخارج لابد أن يكون متعیناً، والكلي لا يمكن تعينه وإلا لم يكن كلياً. فإن قيل بتعين الكلي في الخارج لزم أن يكون مشخصاً فيكون جزئياً لا كلياً، وإن قيل إنه كلي غير متعين لزم ألا يوجد في الخارج ، بل لا يكون وجوده إلا في الذهن من حيث هو تصور كلي .

وأما الاستدلال على وجود الكلي في الخارج بكونه جزء أفراد فتناقض محض، لأنه لو كان جزءاً للشيء الجزئي لتعين بتعينه ، فيلزم أن يكون الكلي منقسماً على أفراد فلا يكون له حقيقة واحدة بالذات كما يقولون . وهذا إلزام معلوم بالضرورة<sup>(١)</sup> .

وقد حاول هؤلاء تجنب هذا الإلزام فقالوا : إن تعين الكلي إذا وجد في الخارج إنما يكون إذا كان الكلي محسوساً ، وأما إذا كان معقولاً فإنه يمكن أن يوجد في الخارج وأن يكون كلياً غير متعين . فأثبتوا للكلي وجوداً غير محسوس .

وفي بيان ذلك يقول ابن سينا : ( أعلم أنه قد يغلب على أوهام الناس أن الموجود هو المحسوس ، وأن مالا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال ، وأن مالا يتخصص بمكان أو وضع بذاته كالجسم ، أو بسبب ماهو فيه كأحوال الجسم فلاحظ له من الوجود .

وأنت يتأتى لك أن تتأمل نفس المحسوسات فتعلم منه بطلان قول هؤلاء لأنك ومن يستحق أن يخاطب تعلمان أن هذه المحسوسات قد يقع عليها اسم

(١) انظر للتفصيل في ذلك . درء التعارض لابن تيمية (٦/٢٦-٣٢) .

واحد لا على سبيل الاشتراك الصرف ، بل بحسب معنى واحد ، مثل اسم الإنسان ، فإنكما لا تشكان في أن وقوعه على زيد وعمرو بمعنى واحد موجود . فذلك المعنى الموجود لا يخلو إما أن يكون بحيث يناله الحس أو لا يكون . فإن كان بعيداً عن أن يناله الحس فقد أخرج التفتيش من المحسوسات ما ليس بمحسوس وهذا أعجب .

وإن كان محسوساً فله لا محالة وضع وأين ومقدار معين وكيف معين لا يتأتى أن يحس ، بل ولا أن يتخيل إلا كذلك . فإن كل محسوس ، وكل متخيل فإنه يتخصص لا محالة بشيء من هذه الأحوال . وإذا كان كذلك لم يكن ملائماً لما ليس بتلك الحال ، فلم يكن مقولاً على كثيرين مختلفين في تلك الحال .

فإذن الإنسان من حيث هو واحد الحقيقة ، بل من حيث حقيقته الأصلية التي لا تختلف فيها الكثرة ، غير محسوس بل معقول صرف . وكذلك الحال في كل كلي<sup>(١)</sup> .

ويقول الطوسي في إثبات الكلي الطبيعي في الخارج : ( المعاني التي لا تمنع مفهوماتها من وقوع الشركة فيها توجد من حيث هي هي ... فإنها تسمى من هي كذلك طبائع ، أي طبائع أعيان الموجودات وحقائقها ، وهي التي تسمى بالكلي الطبيعي )<sup>(٢)</sup> .

وإذا كان هؤلاء قد سلموا بأن الحقيقة الكلية لا يمكن أن تكون محسوسة وإلا لم تكن كلية ، فإنه يلزمهم أيضاً ألا تكون تلك الحقيقة موجودة في الخارج ، لأن كل موجود في الخارج لا بد أن يكون متعيناً . فظهر أن الحقيقة المعقولة التي يدعون وجودها في الخارج لا توجد إلا في العقل ، وأنه لا يلزم من وجود التصور العقلي للكليات أن يكون لها وجود خارجي ، وأن قولهم بوجود حقيقة عقلية غير متعينة مما لا يمكن الاستدلال عليه لمناقضته للمعلوم بالضرورة من أن كل

(١) الإشارات والتنبهات . ابن سينا . تحقيق د : سليمان دنيا . (٧/٣-٩) .

(٢) المرجع السابق : (١٥٦/١) .

موجود في الخارج لا بد أن يكون له مكان .

وعلى هذا يمكن أن يفهم قولهم : إن الله موجود لافي مكان ، إذ إن وجوده عندهم عقلي خالص لا يمكن تعينه . ولازم هذا القول أن الله غير موجود . لأن مالا يمكن تعينه لا يمكن وجوده .

وعند التحقيق فإنه لا فرق بين قول أفلاطون بالمثل المفارقة التي هي عنده ماهيات الأشياء الجزئية وبين ما ذهب إليه أرسطو وأتباعه من القول بماهيات غير متعينة ، مع أنها مقومة للجزئيات ، لأن عدم تعينها يستلزم عدم وجودها ، فلا يمكن أن تكون مقارنة للأشياء وهي غير متعينة معها لأن لكل شيء وجوده الذي يخصه فلا بد إذا كانت الماهيات التي قال بها أرسطو وأتباعه مقومة للجزئيات أن تكون متحققه الوجود فيها ، وأما أن يكون للشيء وجود ، وللماهية وجود مغاير ، وتكون الماهية مع ذلك مقومة للشيء فهذا غاية التناقض ، إذ لا يمكن أن يكون للشيء ماهية في الخارج غير وجوده .

وقد أفاض الإمام ابن تيمية في رد القول بوجود حقيقة عقلية ليست متعينة وأورد كلام ابن سينا السابق ثم رد عليه فقال : ( إذا قال القائل : إنسان ، كان للفظه وجود في لسانه ، وللمعنى وجود في ذهنه ، ووقوع هذا على زيد وعمرو كوقوع هذا على زيد وعمرو . وهذا هو المعنى الذي سمّيته معقولاً ، وجعلته معقولاً صرفاً . وهل يكون المعقول الصرف إلا في الحي العاقل ؟ فإن المعقول الصرف الذي لا يتصور وجوده في الحس هو ما لا يوجد إلا في العقل ، ومالا يوجد إلا في العقل لم يكن موجوداً في الخارج عن العقل ، فالتفتيش الذي أخرج من المحسوس مالمس بمحسوس أخرج منه المعقولات المحضة التي يختص بها العقلاء وهي الكليات الثابتة في عقول العقلاء . فإن الإنسان إذا تصور زيدا وعمرا ، ورأى ما بينهما من التشابه انتزع عقله من ذلك معنى عاماً كلياً معقولاً لا يتصور أن يكون موجوداً في الخارج عن العقل .

فهذا هو وجود الكليات ، وهذه الكليات المعقولة أعراض قائمة بالذات العاقلة لا توجد إلا بوجودها وتعدم بعدمها ، وليس بينها وبين الموجودات

الخارجية تلازم) (١).

وإذا كان غاية ما يدل عليه استدلال هؤلاء على وجود حقيقة كلية في الخارج هو كونها عقلية ، وامتنع أن توجد الحقيقة العقلية في الخارج ، فلا وجود للكليات إلا في العقل من حيث هي إدراك للقدر المشترك الكلي بين المتشابهات وهي خاصية العقل الفطرية التي لا يمكن إنكارها ، كما لا يمكن أن يكون للكليات وجود غير وجودها .

وهذا القول هو الوسط الذي تلتقي عنده جميع الأدلة ، ولا يمكن لأحد أن يقيم دليلاً على وجود للكليات غير وجودها الذهني على ما سبق بيانه ، كما لا يمكن لأحد أن ينكر المعنى الكلي بحيث لا يكون للاسم الكلي معنى كلي يطابقه في العقل وهو ما يقول به الإسميون كما سيتضح قريباً من عرض قولهم ومناقشته .

\* \* \*

وهذا الخطأ الذي وقع فيه هؤلاء وهو قولهم بوجود الكليات في الخارج استلزم خطأ آخر يتعلق بأساس تصور المعاني الكلية .

وذلك أن الواقعيين أثبتوا أولاً الوجود الخارجي للكليات للرد على الشكاك في قولهم بالنسبية ، ثم التزموا أن تصور المعنى الكلي الذي يقوم عليه التعريف لابد أن يتطابق مع تلك الكليات التي ادعو وجودها في الخارج .

وإذا كان أفلاطون قد فصل بين الكليات والجزئيات فقد التزم أن التعريف إنما يتعلق بالكليات دون الجزئيات ، بخلاف أرسطو فقد جعل التعريف بالحد متوقفاً على تصور الجزئيات ، لكن من حيث هي مقومة بالماهيات لا من حيث الإدراك الحسي المباشر للقدر المشترك بين أفراد التصور الكلي .

ونظرية الحد الأرسطيه إنما تقوم على تبرير تلك العلاقة المتوهمة بين الماهيات والجزئيات ، دون نظر إلى حقيقة الشيء الخارجية التي يتوقف عليها إدراكنا الحسي .

(١) درء التعارض . ابن تيمية (١٣٣/٥-١٣٤) وانظر أيضاً : نفس المرجع (٣٠/٦) . ومجموع

ولذا فقد فصل الصفات الداخلة في تلك الماهية المتوهمة وسماها الذاتية عن الصفات الخارجة عن تلك الماهية وإن كانت لازمة للشيء في الخارج وسماها عرضية ، فهي عنده خارجة عن ذات الشيء وحقيقته وجوهره .

وعلى هذا فلا بد من دراسة أساس التعريف بالحد في المنطق الأرسطي ، وبيان صلتها بإثبات الماهيات المجردة في الخارج ، وما ترتب على ذلك من الخطأ في حقيقة المعنى الكلي وأصله .

## نقد أساس التعريف بالحد في المنطق الأرسطي :

يرتبط التعريف عند الواقعيين بإثبات الماهيات المقومة للأشياء عندهم ارتباطاً مباشراً ، حيث إن التعريف عندهم هو تحديد حقيقة الشيء وماهيته التي استدلوا على وجودها للرد على الشكاك بوجود الكليات في الخارج على ما سبق تفصيله .

وكما أنكر الشكاك حقائق الأشياء الثابتة فقد أنكروا تبعاً لذلك إمكان تعريفها ، وملخص شبهتهم في ذلك أنهم قالوا : ( لا يخلو المتعلم للشيء أن يكون إما عارفاً به وإما جاهلاً ، فإن كان عارفاً به فلا حاجة إلى تعلمه ، وإن كان جاهلاً به فمن أين إذا صادفه يعرف أنه مطلوبه )<sup>(١)</sup> .

والشكاك لا يقولون بإمكان العلم بحقيقة الشيء قبل تعريفه ، وإنما قالوا ذلك على سبيل الإلزام بأن الشيء لا يمكن أن يعرف مطلقاً ، وإلا فإن إنكارهم لحقائق الأشياء الثابتة يستلزم عدم إمكان معرفتها . والكلام هنا عن إنكار حقائق الأشياء الثابتة لا إنكار وجود الأشياء في الواقع ، وإنما يقوم مذهبهم في إنكار التعريف على أن التعريف للشيء إذا كان مع الجهل المطلق به لم يمكن أن يعرف لأن ما لا يعرفه الإنسان بوجه عام لا يمكن أن يطلبه ليعرفه .

وكما استدل الواقعيون على وجود حقائق الأشياء الثابتة للرد على الشكاك ولم يكتفوا بالمعرفة المباشرة ، فقد جعلوا معرفة تلك الحقائق الثابتة معرفة استدلالية لا مباشرة أيضاً ، حيث جعلوا معرفة الشيء متوقفة على معرفة ماهيته التي ثبتت بطريق الاستدلال ، لا على إدراك القدر المشترك بين أفراد الشيء من حيث هو معرفة ضرورية مباشرة . فأدى بهم الاستدلال على إثبات حقائق الأشياء إلى القول بوجود الكليات في الخارج ، ثم التزموا أن التعريف إنما يقوم على إدراك تلك الكليات الاستدلالية ، فخالفوا أحكام الضرورة في إثبات حقائق الأشياء وفي طريقة معرفتها .

لكن أفلاطون حين فصل الماهيات عن الجزئيات حصر التعريف في الماهيات

(١) شرح البرهان لأرسطو . ابن رشد . تحقيق د: عبدالرحمن بدوي . ص (١٧٦-١٧٧) .

المفارقة دون الجزئيات المحسوسة ، لأن حقيقة الأشياء عنده ليست مرتبطة بوجودها المحسوس وإنما بماهياتها المفارقة . إذ إن وجود الجزئيات المحسوسة ليس ثابتاً لها لذاتها وإنما من حيث هي أشباح للمثل ، ولذلك كان يقول : ( لا تسم الماء المحسوس ماء ، وإنما قل إنه شبيه بالماء )<sup>(١)</sup> .

لكن أفلاطون وقع نتيجة ذلك في إشكال وهو : أن حقائق الأشياء إذا لم تكن مرتبطة بوجودها المحسوس وإنما بالماهيات المفارقة ، ولم يكن التعريف متوقفاً على إدراك المحسوسات فكيف يمكن أن نعرف حقائق الأشياء مع أنها مفارقة وغير محسوسة ؟ .

وهنا يقول أفلاطون إن حقائق الأشياء وإن لم تكن مرتبطة بالمحسوسات إلا أن المحسوسات تذكر بتلك الحقائق المفارقة المعلومة للإنسان قبل إدراكه الحسي للجزئيات . وهذا يرتبط بمذهبه في النفس وأن لها وجوداً سابقاً على وجودها في هذه الحياة وأنها في وجودها السابق ( كانت في صحبة الآلهة تشاهد فيما وراء السماء موجودات ليست بذات لون ولا شكل ، ثم ارتكبت إثماً فهبطت إلى البدن فهي إذا أدركت أشباح المثل بالحواس تذكرت المثل ، فالعلم ذكر والجهل نسيان )<sup>(٢)</sup> .

وهذا الذي قاله أفلاطون في النفس خرافة أخرى غير خرافة المثل المفارقة . ولا يمكن أن يرد بها على الشكاك في إمكان التعريف ، لأن الشكاك يمكنهم أن يطالبوه بالدليل على نظريته في الوجود السابق للنفس وإدراكها للمثل ، وأن ذلك أصل العلم بحقائق الأشياء عند إدراك جزئياتها محسوسة . وهو لا يمكن أن يستدل على ذلك ، فيبقى قول الشكاك في عدم إمكان التعريف قائماً ، لأنه قد سلم لهم أن معرفة حقائق الأشياء لا يرتبط بالجزئيات المحسوسة .

ولهذا أنكر أرسطو ما ذهب إليه أفلاطون من القول في أساس التعريف

(١) العقل والوجود . يوسف كرم . ص (١٦٠-١٦١) .

(٢) تاريخ الفلسفة اليونانية . يوسف كرم ص (٧٤) .



وحاول أن يجمع بين القول بوجود الماهيات في الخارج والقول بتوقف التعريف على إدراك حقائق الأشياء الجزئية . ولهذا نفى أن تكون الماهيات مفارقة للجزئيات المحسوسة بل قال إنها مقارنة لها .

وقد أنكر أرسطو أن يكون تعريف الشيء مستنداً إلى علم سابق كما قال أفلاطون ، وجعل التعريف متوقفاً على التصور الكلي لحقيقة الشيء ليرد على الشكك في قولهم إن الشيء إذا كان مجهولاً لم يمكن تعريفه لعدم إمكان طلب معرفته مع الجهل المطلق به ، فقال إن الشيء معلوم من جهة الحقيقة الكلية وإن كان مجهولاً من جهة حقيقته الجزئية حتى يعلم أنها من أفراد تلك الحقيقة الكلية فتكون معروفة .

وفي بيان موقف أرسطو من الشكك وأفلاطون في هذه القضية يقول ابن رشد في شرحه لكلام أرسطو بعد أن ذكر شبهة الشكك في عدم إمكان التعريف: ( هذا الشك قصد به إبطال التعليم ، وقد كان أفلاطون أجاب عن هذا الشك بأن وضع أن التعلّم تذكّر ، وسلّم أن المطلوب قد كان معلوماً قبل أن يُعلم ، وهو بين أن المطلوب المجهول الطبع لم يكن لنا قط معلوماً بالفعل وإنما كان معلوماً بالقوة .

فوجه حل هذا الشك أن يقال له : إن المطلوب لو كان مجهولاً على الإطلاق ومن جميع الجهات لما كان سبيل إلى علمه ، ولو كان أيضاً معلوماً على الإطلاق لكان تعلمه عبثاً ، لكنه معلوم من جهة وهو الأمر الكلي العام ، ومجهول من جهة وهو الأمر الخاص ، فنحن نطلبه من قبل الجهة المجهولة فيه ونعرفه إذا صادفناه من قبل الجهة المعلومة عندنا منه )<sup>(١)</sup>.

وهذا الذي ذكره أرسطو صحيح ، فإن إدراك المعنى الكلي الذي هو أصل التعريف إنما يتحقق بإدراك القدر المشترك بين التشابهات حتى يكون لها اسم كلي يشملها، فالاسم الكلي - إنسان مثلاً - إنما يفهم معناه بإدراك التشابه بين

(١) شرح البرهان لأرسطو . ابن رشد . تحقيق : د/ عبدالرحمن بدوي ص (١٧٧) .

أفراد الناس ، بحيث ينتزع الذهن صورة كلية تصدق على كل إنسان .

لكن أرسطو أخطأ حين قال إن هذه المعرفة الكلية معرفة مستدلة وليست مباشرة ، وأنها تقوم على معرفة حقيقة الشيء وماهيته التي هي جزء ماهيته الكلية لا على الإدراك الحسي المباشر للجزئيات . وبناء على هذا اشترط في التعريف تصور الشيء على حقيقته لا مجرد تمييزه عن غيره .

ومعلوم أن الحقيقة الضرورية لا يمكن أن يستدل لها ، كما لا يمكن الشك فيها ، وإلا لم تكن ضرورية. وإدراك المعنى الكلي حقيقة ضرورية فلا يمكن أن يستدل لها . بل لابد أن يؤدي الاستدلال لها إلى تناقض .

ولذلك فإن أفلاطون التزم القول بأن التعريف لا يتعلق بالمحسوسات بناءً على استدلاله في مسألة حقائق الأشياء الثابتة مع أنها مسألة ضرورية .

وكذلك أرسطو التزم أن التعريف لابد أن يكون مصوراً لحقيقة الشيء وماهيته ، ومعلوم أن إدراكنا للأشياء والمعاني الكلية لا يتوقف على ذلك ، وإنما يتوقف على إدراكنا الحسي المباشر والذي ندرك معه التشابه والاختلاف بين الأشياء دون استدلال وإنما بالضرورة .

وقد سلك أرسطو في بيان أساس التعريف أو الحد التفريق بين ما سماه ماهية الشيء ، أو جوهره ، أو ذاته ، وما سماه عرضاً . وجعل التعريف مرتبطاً بماهية الشيء دون عرضه . وفي ذلك يقول (الحد هو القول الدال على ماهية الشيء)<sup>(١)</sup> ويقول أيضاً ( الحد إنما يعرفنا جوهر الشيء )<sup>(٢)</sup> ويقول أيضاً : ( الحد قول منبئ عن ذات الشيء )<sup>(٣)</sup> .

ونتيجة لذلك فرق في صفات الأشياء بين صفاتها الذاتية وصفاتها العرضية . ثم

(١) الجدل ، أو : (طويقا) لأرسطو . ضمن تلخيص منطق أرسطو لابن رشد (٥٠٤/٦) .

(٢) البرهان ، أو : (أنا لوطيقى الثاني) لأرسطو . ضمن تلخيص منطق أرسطو لابن رشد (٤٥٩/٥) .

(٣) المرجع السابق (٤٦٥/٥) .

قسم الذاتية إلى ذاتية مشتركة، وهي : الجنس، وذاتية مميزة وهي : الفصل. كما قسم العرضية إلى عرضية مفارقة وهي : العرض العام ، وعرضية لازمة وهي : الخاصة .

وقد اشترط في الحد الذي يحصل به تصور حقيقة الشيء معرفة صفاته الذاتية دون العرضية وإن كانت لازمة ، لأنها عنده خارجة عن ماهية الشيء . ولذلك يقول في تعريف الخاصة : ( هي ما لم تدل على ماهية الشيء ، وهي موجودة لكل شيء وحده ومنعكسة عليه في الحمل )<sup>(١)</sup>.

وقد اصطلح المناطقة بعد أرسطو على إطلاق اسم (النوع) على ما يتحقق به تمام الماهية من الجنس المشترك والفصل المميز . وكان أول من أثر عنه ذلك فورفريوس<sup>(٢)</sup> في كتابه (إيساغوجي) الذي لخص فيه منطق أرسطو .

وقد عرف المناطقة النوع بأنه ( الكلي المقول على كثيرين متفقين في الحقيقة في جواب ماهو )<sup>(٣)</sup> وهذا هو نفس ما أراده أرسطو من تعريفه للحد ، فإن الحد لا بد أن يكون دالاً على الماهية الكلية المقومة لأفراد الشيء الواحد من حيث هو نوع . والمقصود هنا مناقشة ما يقوله أصحاب المنطق الأرسطي من التفريق بين الصفات الذاتية والعرضية اللازمة، إذ عليه ينبغي قولهم في أساس التعريف، وتصور المعاني الكلية .

وقد استندوا في تمييزهم بين الصفات الذاتية والعرضية اللازمة إلى ثلاثة فروق وإن كانوا لا يتفقون على التسليم بها كلها .

يقول الطوسي : ( لا يخلو تعريف الذاتي من عسر ما<sup>(٤)</sup> ، والقدماء قد ذكروا له ثلاث خاصيات :

(١) الجدل أو (طويقا) لأرسطو . ضمن تلخيص منطق أرسطو لابن رشد (٥٠٤/٦) .

(٢) فورفريوس (٢٣٣ - ٣٥٠ م) هذا لقبه ، واسمه ملخوس السوري ، اشتهر بكتابه « إيساغوجي » ومعناه : المدخل إلى مقولات أرسطو . وانظر : تاريخ الفلسفة اليونانية . يوسف كرم . ص ( ١٣١ ، ٢٩٨ ) .

(٣) تسهيل المنطق . عبدالكريم الأثري ص (٣٢) .

(٤) هذا اعتراف منهم بعسر تمييز الذاتي الذي جعلوا الحد متوقفاً على تصوره .

إحداها : أنه لا يمكن أن يتصور الشيء إلا إذا تصور ماهو ذاتي له أولاً .  
وثانيها : أن الشيء لا يحتاج في اتصافه بماهو ذاتي له إلى علة مغايرة لذاته ، فإن  
السواد هو لون لذاته ، لا لشيء آخر يجعله لونا ، فإن ما جعله سواداً جعله  
أولاً لونا .

وثالثها : أن الذاتي يمتنع رفعه عما هو ذاتي له وجوداً وتوهماً .  
وهذه الخاصيات إنما توجد للذاتي عند احضاره بالبال مع الشيء الذي هو  
ذاتي له <sup>(١)</sup> .

وحاصل هذه الفروق الثلاثة إنما يرجع إلى تصور ذهني لا علاقة له بالأشياء  
في الواقع . فالرد الإجمالي عليها أن يعلم أن تصوراتنا عن الأشياء تابعة لوجودها في  
الخارج ، فلا يمكن إذا أدركنا شيئاً بجواسنا أن نتصوره على غير حقيقته ، بل لا بد  
أن يكون تصورنا له مطابقاً لحقيقته الظاهرة . وعلى ذلك فلا يمكن أن يكون  
وجود الأشياء وصفاتها في الخارج تابعاً لتصوراتنا ، وهذا أمر بالمعلوم بالضرورة .  
ولا بد من مناقشة هذه الفروق التي بنوا عليها التمييز بين الذاتيات واللوازم  
من الصفات .



**فأما الفرق الأول وهو قولهم** : إنه لا يمكن أن يتصور الشيء إلا إذا تصور  
ماهو ذاتي له أولاً ، فمقصودهم به أن الذاتي متقدم في التصور على الماهية  
وأساس هذا الفرق أنهم يفرقون بين ما يسمونه علل الماهية وما يسمونه علل  
الوجود .

وقد أشار الطوسي في شرحه لهذه الفروق إلى ذلك بقوله : ( إن الذاتي يلحق  
الشيء الذي هو ذاتي له قبل ذاته فإنه من علل ماهيته ، أو نفس ماهيته ، والعرضي  
اللازم يلحقه بعد ذاته فإنه من معلولاته ، وعلل الماهية غير علل الوجود .

وقد أشار الشيخ ( يقصد ابن سينا ) في هذا الفصل إلى الفرق بينهما فقال :

(١) الإشارات والتنبيهات ، لابن سينا بشرح الطوسي . تحقيق د: سليمان دنيا (١٥٢/١) .

ولست أعني بالمقوم المحمول الذي يفتقر الموضوع إليه في تحقق وجوده ، بل المحمول الذي يفتقر الموضوع إليه في ماهيته (١).

وهذا الفرق الذي هو عمدتهم مبني على التفريق بين ماهية الشيء ووجوده في الخارج ، حيث قالوا بوجود ماهية عقلية في الخارج غير الشيء المحسوس ثم قالوا إن تلك الماهية هي المقومة للشيء إتباعاً لأرسطو حيث جعل الماهيات المجردة مقارنة للجزئيات وإن كانت كلية في حقيقتها غير منقسمة بتعدد أفرادها.

والحد عندهم إنما يتعلق بهذه الماهية العقلية غير المحسوسة ، لا بالشيء المحسوس في الخارج ، لأن الحد عندهم إنما تعتبر فيه الذاتيات التي هي علل الماهية لا ما يتعلق بعلة الشيء من حيث هو موجود في الخارج ، وهذا معنى تفريقهم بين علل الماهية وعلل الوجود .

وقد تقدم بيان أنه ليس في الخارج إلا الوجود المحسوس ، وأنه لا يمكن وجود ماهيات غير محسوسة ولا متعينة . فما ادعوه من اختصاص الصفات الذاتية بتلك الماهية المدعاة باطل ، بل لا تكون الماهية إلا للشيء الموجود في الخارج فلا فرق بين ماهية الشيء ووجوده المحسوس ، وإذا كانت تصوراتنا عن الأشياء لا بد أن تكون تابعة لوجودها في الخارج ، لا لماهية غير محسوسة ، لم يمكن التفريق بين الصفات اللازمة للشيء التي لا تنفك عنه ، بحيث يكون بعضها ذاتياً وبعضها عرضياً لازماً كما يقولون .

ومما يبين بطلان هذا الفرق ، وهو قولهم إن الذاتي هو ما يتقدم تصوره على تصور الماهية، أنه لا يمكن تصور الذاتي إلا من حيث هو ذاتي لماهية محددة، وهذا يستلزم أن معرفة الذاتي وكونه ذاتياً متوقفة على معرفة الماهية ، وأن تكون معرفة الماهية متوقفة على معرفة ذاتياتها . وهذا دور باطل .

وكما يقول الإمام ابن تيمية ( فحقيقة قولهم إنه لا يعلم الذاتي من غير الذاتي حتى تعلم الماهية ، ولا تعلم الماهية حتى تعلم الصفات الذاتية التي منها تؤلف الماهية . وهذا دور .

(١) المرجع السابق (١/١٥٢) .

... وإن قيل : إن مجرد تصور الصفات الذاتية 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 داخله فيها ؟ ومن أين يعلم 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 ، فتتوقف معرفتها على معرفتها فلا يعرف هو ولا تعرف الذاتيات .

وهذا كلام متين يحتاج أصل كلامهم ، ويُبين أنهم متحكمون فيما وضعوه لم يبنوه على أصل علمي تابع للحقائق .

... مثال ذلك : إذا قدر أنه لا تتصور حقيقة الإنسان حتى تتصور صفاته الذاتية التي هي عندهم الحيوانية والناطقية ، وهذه الحيوانية والناطقية 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 والناطقية 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 .

... فإن قيل تصوره موقوف على تصور الصفات الذاتية لا على معرفة أنها ذاتية . وقد يمكن تصورها وإن لم يعرف أنها ذاتية له . قيل : هب أن الأمر كذلك . لكن لا بد من 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<sup>(١)</sup> .

(١) الرد على المنطقيين . لابن تيمية . ص ( ٧٧ - ٨٠ ) .

وبهذا يعلم أن التفريق بين ما سموه الذاتي واللازم العرضي بدعوى أن تصور الماهية متوقف على الذاتي دون اللازم غير ممكن ، بل من الصفات التي هي عندهم عرضية لا ذاتية مالا يمكن وجود الشيء بدونها ، وإذا كان وجود الشيء في الخارج هو عين ماهيته فلا بد من ذلك اللازم لتلك الماهية ، فلا يكون بينه وبين ما سموه ذاتياً فرق ، ولا يكون عرضياً مع توقف وجود الشيء عليه .

والعجب من هؤلاء أنهم مع تفريقهم بين الذاتي والعرضي اللازم ، وقولهم إنه يمكن تصور الشيء مع عدم تصور اللازم فلا يكون ذاتياً ، ثم يجعلون من تلك اللوازم ما يكون ضرورياً بحيث ينتفي وجود الشيء بانتفائه ، كما قال الغزالي في كون زوايا المثلث تساوي قائمتين ، وأن ذلك من لوازم المثلث لامن صفاته الذاتية ، ومع ذلك يقول : ( ولو قدرت حيلة لإخراج زوايا المثلث عن كونها مساوية لقائمتين لم يبق المثلث وبطل وجوده )<sup>(١)</sup> .

لكن هذا إنما يرجع إلى ما سبق التنبية عليه وهو تفريقهم بين ماهية الشيء ووجوده في الخارج ، بحيث يكون لماهيته أسباب غير أسباب وجوده . وإذا علمنا أن هذا الفرق إنما يقوم على القول بالماهيات المجردة في الخارج ، وأن ذلك الأصل باطل ، فما بنوه عليه من التفريق بين الذاتيات واللوازم باطل أيضاً .

ومما يبين بطلان قولهم باشرط تقدم تصور الذاتي على تصور الماهية ، وأنه لا يمكن تصور الماهية ما لم يكن الذاتي متصوراً قبلها ، أنهم في حدودهم لا يلتزمون بذلك . فإذا قالوا في حد الإنسان إنه : حيوان ناطق ، فإن الذاتي المشترك وهو : الحيوان ، يتضمن أيضاً ذاتيات ، إذ يعرفونه بأنه الجسم الحساس النامي المتحرك بالإرادة ، وهم لا يقولون بلزوم استحضر هذه الذاتيات في تصور الإنسان ، مع أنها ذاتية له لأنها ذاتية لصفة مقومة له .

وإن قالوا إن الحيوان يدل على تلك الذاتيات بالتضمن ، قيل فكذلك يمكن أن يقال إن الناطق الذي هو الفصل المميز عندهم في حد الإنسان يدل أيضاً على

(١) معيار العلم ، للغزالي ص (٧١) .

الحيوان الذي هو الذاتي المشترك بالتضمن ، فلا يلزم تصوره ولا ذكره في الحد .  
فإن التزموا أنه لا بد من تصور جميع الذاتيات وجب ألا يقولوا بدلالة التضمن، وإن  
قالوا بدلالة التضمن وجب ألا يشترطوا تقدم الذاتيات على الموصوف في التصور  
فعلم أن قولهم بلزوم تقدم تصور الذاتي على تصور الماهية غير معتبر فبطل الفرق  
الذي أقاموه على هذا الأساس<sup>(١)</sup>.

هذا ما يتعلق بالفرق الأول .



وأما الفرق الثاني فهو قولهم إن الشيء لا يحتاج في اتصافه بما هو ذاتي له إلى  
علة مغايرة لذاته .

وحاصل هذا الفرق أن الذاتي ليس بينه وبين الماهية واسطة بحيث يمكن أن  
يعلل ثبوته لها بغيرها ، فاللونية للسواد لا تحتاج في إثباتها إلى واسطة بل السواد  
هو لون لذاته ، وكذلك الإنسان فعندهم أنه ليس حيوانا لعله جعلته كذلك بل  
هو لذاته حيوان ، إذ لو كان ثبوت الحيوانية للإنسان لعله لأمكن عند فقدها أن  
يفرض وجود الإنسان ، وهذا ممتنع إذ يلزم أن تكون الإنسانية متحققه دون تحقق  
ما تقوم به .

وقد اعترف محققوهم أن هذا الفرق لا يصح مميّزاً بين الذاتي والعرضي اللازم  
ولهذا قال الطوسي بعد ذكره للفروق الثلاثة كما سبق : ( ومن اللوازم العرضية ما  
يشارك الذاتي في الخاصيتين الأخرتين ، فإن الإثنين مثلاً لا يحتاج في اتصافه  
بالزوجية إلى علة غير ذاته<sup>(٢)</sup> ، ولا يمكن رفع الزوجية عنه في الوجود ولا في  
التوهم<sup>(٣)</sup> )<sup>(٤)</sup>.

(١) انظر في تفصيل ذلك . الرد على المنطقيين لابن تيمية : (٧٣-٧٦ ، ٤١٨-٤١٩) .

(٢) يريد بذلك الرد على الفرق الثاني .

(٣) يريد بذلك الرد على الفرق الثالث .

(٤) الإشارات والتنبيهات . لابن سينا بشرح الطوسي . تحقيق د: سليمان دنيا (١/١٥٢) .



ويقول الساوي<sup>(١)</sup> في نقد هذا الفرق : ( وهذا الوصف مما تشركه فيه اللوازم التي تلزم الشيء لماهيته لا في وجوده ، مثل كون الثلاثة فرداً ، أو المثلث مساوي الزوايا لقائمتين ، فليست الفردية موجودة لعللة أفادتها ، بل الثلاثة في نفسها وماهيته لا تكون إلا فرداً ، فإذا أوجدت علة ثلاثة فقد أوجدت فرداً ، لا أنها أوجدت الفردية للثلاثة ، ففرق بين أن يُوجد شيئاً وبين أن يوجد له شيء فإن مقتضى قولنا يوجد له شيء أن يوجد ذلك الشيء دون هذا الأمر ثم يفيد من بعد ذلك الأمر<sup>(٢)</sup> .



وأما الفرق الثالث وهو قولهم : إن الذاتي يمتنع رفعه عما هو ذاتي له وجوداً وتوهماً فقد اعترف محققوهم كذلك أنه لا يصح أن يكون مميزاً بين الذاتي والعرضي اللازم .

وفي بيان أنه قد يمتنع رفع اللوازم عن الماهية في الوهم يقول ابن سينا : ( وأمثلة هذه<sup>(٣)</sup> إن كان لزومها بغير وسط كانت معلومة واجبة اللزوم فكانت ممتنعة الرفع في الوهم مع كونها غير مقومة ، وإن كان لها وسط يتبين به علمت واجبة به ، وأعني بالوسط ما يقرب بقولنا : لأنه ، حين يقال : لأنه كذا . فهذا الوسط إن كان مقوماً للشيء لم يكن اللازم مقوماً له ، لأن مقوم المقوم مقوم ، بل كان لازماً له أيضاً . فإن احتاج الوسط إلى وسط تسلسل إلى غير نهاية فلم يكن وسط ، وإن لم يحتج فهناك لازم بين اللزوم بلا وسط .

وإن كان الوسط لازماً متقدماً واحتاج إلى توسط لازم آخر ، أو مقوم غير

(١) هو عمر بن سهلان الساوي . من أهل ساوة وتقع بين الري وهمذان ، فيلسوف ، استوطن نيسابور وتعلم بها . أشهر كتبه « البصائر النصيرية في المنطق » نسبة إلى الوزير نصير الدين محمود الذي كتبه له ، وله كتاب في الحساب ، ورسالة في شرح رسالة لابن سينا ، توفي سنة ( ٤٥٠ هـ ) . وانظر : الأعلام . للزركلي ( ٤٧/٥ ) .

(٢) البصائر النصيرية . للساوي ص ( ٣٨ ) . وانظر : الرد على المنطقيين . لابن تيمية ص ( ٤١٨ ) .

(٣) يقصد هنا اللوازم العرضية .

منته في ذلك إلى لازم بلا وسط تسلسل أيضاً إلى غير النهاية .

فلا بد في كل حال من لازم بلا وسط ، فقد بان أنه ممتنع الرفع في الوهم ، فلا تلتفت إذن إلى من قال : إن كل ما ليس بمقوم فقد يصح رفعه في الوهم ، ومن أمثلة ذلك كون كل عدد مساوياً لآخر أو مفاوئاً له <sup>(١)</sup> .

قال الإمام ابن تيمية بعد ذكره لكلام ابن سينا السابق : ( مقصوده بهذا الرد على من قال من المنطقيين إن الفرق بين الصفة الذاتية والعرضية اللازمة أن ما ليس بذاتي يمكن رفعه في الوهم ، فيمكن تصور الموصوف بدون تصوره بخلاف الذاتي . فتبين أن اللوازم لا بد أن تنتهي إلى لازم بين لا يفتقر إلى وسط ، وذلك يمتنع رفعه في الوهم إذا تصور الموصوف .

وهذا الذي قاله جيد ، وهو يبطل الفرق الذي هو عمدتهم <sup>(٢)</sup> .

وفي نقد هذا الفرق يقول الغزالي : ( هذا المعيار مع أنه كثير النفع في أغلب المواضع غير مطرد في الجميع ، فإن من اللوازم ما هو ظاهر اللزوم للشيء بحيث لا يقدر على رفعه في الوهم ، فإن الإنسان يلزمه كونه متلونا ملازمة ظاهرة لا يقدر الإنسان على رفعه في الوهم وهو لازم لا ذاتي ، ولذلك إذا حددنا الإنسان لم يدخل فيه التلون ، مع أن الحد لا يخلو من جميع الذاتيات المقومة .

... وكذلك كون كل عدد إما مساو لغيره أو مفاوت فإنه لازم ليس بذاتي

وربما لا يقدر الإنسان على رفعه في الوهم <sup>(٣)</sup> .

\* \* \*

ومن جميع ما تقدم يظهر أن ما ادعوه من التفريق بين الذاتي والعرضي اللازم لا حقيقة له ، وأنهم إنما يتكلمون عن وضعهم واصطلاحهم لا عن تصور ضروري لا يختلف عند الناس ، ولا عن حقيقة ثابتة للأشياء في الواقع .

(١) الإشارات والتنبيهات . ابن سينا بشرح الطوسي . تحقيق د : سليمان دنيا (١٦٠/١-١٦٤) .

(٢) الرد على المنطقيين . لابن تيمية . ص (٤١٨) .

(٣) معيار العلم . للغزالي . ص (٧٠) . وانظر البصائر النصيرية للساوي ص (٣٨-٣٩) .

وأساس خطئهم في ذلك كله أنهم سلكوا سبيل الاستدلال على المسائل الضرورية ، فالإدراك الحسي لحقائق الأشياء الثابتة حقيقة ضرورية مباشرة لا تحتاج إلى استدلال . وما ينبي عليه من تصور المعاني الكلية حقيقة ضرورية مباشرة أيضاً ، والناس متفقون على الأسماء الكلية التي يعرفون بها الأشياء دون أن يضعوا لذلك حدوداً وشروطاً . لأن خاصية العقل هي إدراك التشابه بين المتشابهات والتفريق بين المختلفات ، فمن حاول الاستدلال على ما يكون إدراكه ضرورياً فلا بد أن يخالف تلك الضرورة فيقع في التناقض ، كما حصل من هؤلاء في قولهم بلزوم التفريق بين الذاتيات والعرضيات اللازمة .

ولذلك فإن جمهور المتكلمين قد خالفوا المناطقة في اشتراط التصور في الحد وقالوا إن الحد إنما يفيد التمييز فقط ، والنقل عنهم في ذلك مما يطول به المقام .

ويوجز الإمام ابن تيمية ذلك بقوله : ( المحققون من النظائر يعلمون أن الحد فائدته التمييز بين المحدود وغيره كالاسم ، ليس فائدته تصوير المحدود وتعريف حقيقته ، وإنما يدعي هذا أهل المنطق اليوناني أتباع أرسطو ومن سلك سبيلهم وحذا حذوهم تقليداً لهم من الإسلاميين وغيرهم .

... وأما سائر طوائف النظائر من جميع الطوائف المعتزلة والأشعرية والكرامية والشيعة وغيرهم ممن صنفوا في هذا الشأن من أتباع الأئمة وغيرهم فعندهم إنما تفيد الحدود التمييز بين المحدود وغيره ... ولا فرق عندهم بين ما يسمى فصلاً وخاصة ونحو ذلك ... وهذا مشهور في كتب أهل النظر في مواضع يطول وصفها<sup>(١)</sup> .

والأساس الذي بنى عليه هؤلاء رفضهم للحد الأرسطي هو أن منهج أرسطو في الحد إنما يقوم على مذهبه في الماهيات المجردة ، بحيث لا يمكن الفصل بينهما . ومذهب أرسطو في العلاقة بين الماهية والوجود يستدعي الخوض في مسائل تناقض أصول الاعتقاد ، كالكلام في وجود الله وقدم المادة وعلاقة ذلك بمسألة الخلق . وكما يقول النشار في ذلك ( فإن حقائق منطق أرسطو متصلة بحقائق ميتافيزيقاه ومرتبطة بها ، ويقينية منطق أرسطو مرتبطة يقينية ميتافيزيقاه ...

(١) الرد على المنطقيين . لابن تيمية . ص (١٤-١٥) .

فكان من المحتم ألا يقبلوا منهاج البحث الذي استندت عليه هذه الميتافيزيقيا (١).  
والعجب من أتباع أرسطو أنهم قد اعترفوا أن التفريق بين الذاتيات التي يقوم  
عليها التعريف بالحد واللوازم العرضية الخارجة عن الماهية المتصورة متعذر أو  
متعسر . وقد اعترف محقوهم بذلك . والنقل عنهم مما يطول به المقام أيضاً لكن  
لا بد من الإشارة إلى شيء منه .

فمن ذلك ما ذكره إمامهم ابن سينا من صعوبة الحد ، بحيث لا يمكن  
تحديدها إلا بالتمييز لا بتصور الماهية ، كالموجود والشيء والضروري والواحد  
والكثير ، وفصل القول في وجه صعوبة الحد بالماهية فيها (٢).

ولذلك يقول الجرجاني ( أعلم أن الحقائق الموجودة يتعسر الاطلاع على  
ذاتياتها والتمييز بينها وبين عرضياتها تعسراً تاماً واصلاً إلى حد التعذر . فإن  
الجنس يشتهه بالعرض العام والفصل بالخاصة . فلذلك ترى رئيس القوم (٣)  
يستصعب تحديد الأشياء (٤).

ويقول الساوي في ذلك : ( والذهن لا يتنبه للفرق بين الذاتي واللازم البين  
في جميع الأشياء ، إذ هي متقاربة جداً في بيانها للشيء وامتناع فهم الشيء دون  
فهمها ) (٥).

وقد عقد الغزالي في كتابه معيار العلم فصلين أحدهما بعنوان : ( مشارا  
الغلط في الحدود ) ، والآخر بعنوان : ( صعوبة الحد ) ، وذكر في الأول ما يتعلق  
بالغلط في الجنس ، وما يتعلق بالغلط في الفصل ، وما يتعلق بأمر مشترك ، وذكر  
صوراً كثيرة يمكن أن يلتبس بها الحد فلا يكون معرفاً للماهية .

(١) منهاج البحث . د : علي سامي النشار ص (٨٧) بتصرف يسير .

(٢) انظر : الشفاء . لابن سينا . قسم الإلهيات . ص ( ٢٩١ ) .

(٣) يقصد : ابن سينا .

(٤) حاشية تحرير القواعد المنطقية . للجرجاني . ص ( ٨٠ ) .

(٥) البصائر النصيرية للساوي . ص (٨٩) .

ثم ذكر في فصل صعوبة الحد ( استعصاء الحد على القوة البشرية إلا عند غاية التشمير والجهد ، فمن عرف ما ذكرناه من ماثرات الاشتباه في الحد ، عرف أن القوة البشرية لا تقوى على التحفظ عن كل ذلك إلا على الندور وهي كثيرة وأعصاها على الذهن أربعة :

أحدها: أنا شرطنا أن نأخذ الجنس الأقرب ، ومن أين للطالب أن لا يغفل عنه فيأخذ جنساً يظن أنه أقرب ...

الثاني : أنا إذا شرطنا أن تكون الفصول كلها ذاتية ، واللازم الذي لا يفارق في الوجود والوهم مشتبه بالذاتي غاية الاشتباه ، ودرك ذلك من أغمض الأمور ، فمن أين له أن لا يغفل فيأخذ لازماً بدل الفصل فيظن أنه ذاتي.

الثالث: أنه إذا شرطنا أن نأتي بجميع الفصول الذاتية حتى لا نخل بواحد ، ومن أين نأمن من شذوذ واحد عنه ...

الرابع : أن الفصل مقوم للنوع ، ومقسم للجنس ، وإذا لم يراع شرط التقسيم أخذ في القسمة فصلاً ليست أولية للجنس ، وهو عسير غير مرضي في الحد ...<sup>(١)</sup>.

وإذا تبين عدم إمكان التفريق بين ما سماه أتباع المنطق الأرسطي الذاتي والعرضي اللازم فإن ما بنوه على ذلك من القول بتوقف التصور للمعاني الكلية التي هي أساس التعريف على تصور الذاتيات لا بد أن يكون باطلاً .

وذلك أن المعاني الكلية لا يمكن أن تقوم على التفريق بين صفات الأشياء اللازمة لها وإنما على إدراك القدر المشترك بين أفرادها . ويدخل في هذا القدر المشترك ما سماه هؤلاء لوازم عرضية ، لأنها إذا كانت لازمة للموصوف في الوجود الخارجي فلا بد أن تكون في التصور الكلي له .

وبذا يعلم أن إدراك المعاني الكلية إنما يقوم على الإدراك الحسي المباشر للجزئيات في الواقع ، ولهذا كان ضرورياً لا يحتاج إلى استدلال ، وليس فيه تعذر أو تعسر كما يقول أتباع المنطق الأرسطي .

(١) معيار العلم . للغزالي ص (٢٥٥-٢٥٩) . وانظر : العقل والوجود . يوسف كرم ص (٢١) .

## ثانياً : موقف الإسميين من المعنى الكلي المجرد

الأسماء إما أن تكون أسماء أعلام وإما أن تكون أسماء كلية ، وتختلف دلالة إسم العلم عن دلالة الإسم الكلي من حيث إن إسم العلم إنما يدل على جزئي معين . فإذا قلت : ( هذا أحمد ) ، لم يدل هذا الإسم إلا على إنسان معين يمكن تعيينه والإشارة إليه ، بخلاف الإسم الكلي فإنه لا يدل على معين وإنما يدل على معنى كلي يشمل جزئيات بينها قدر مشترك اقتضى أن يجمعها إسم كلي واحد . فإذا قلت : ( إنسان ) كان هذا إسماً كلياً يمكن أن يصدق على أي فرد من الناس لما بينهم من الاتفاق في القدر المشترك المقتضي لوصف الإنسانية .

وحاصل الفرق بين إسم العلم والإسم الكلي أن إسم العلم لا بد أن يدل على معين ، بخلاف الإسم الكلي فإنه لا يمكن أن يدل على معين . إذ هو وصف لحقيقة كلية ، ولذلك لا يمكن أن يتعين في الخارج لأنه لو تعين لكان جزئياً والجزئي نقيض الكلي ، فكونه كلياً مناقض لتعيينه في الخارج .

وإذا لم يمكن أن يتعين الكلي في الخارج لم يكن بين التصور الكلي وتعين ما يدل عليه تلازم ، بل يترتب على القول بتلازمهما أحد أمرين كلاهما مناقض للضرورة . فإما أن يقال بتلازمهما في التحقق ، بحيث يلزم من التسليم بالتصور الكلي أن يقابله في الواقع كلي طبيعي ، وهذا هو ما ذهب إليه الواقعيون ، حيث أثبتوا للكليات وجوداً في الخارج كما سبق تفصيل ذلك . وإما أن يقال بتلازمهما في الانتفاء بحيث يلزم من التسليم بعدم إمكان تحقق الكلي في الخارج ألا يكون المعنى الكلي متصوراً وهذا ما ذهب إليه الإسميون .

فالواقعية والإسمية مذهبان متناقضان ، وغاية ما تدل عليه أدلة المذهب الواقعي هو إثبات المعنى الكلي الذي ينكره الإسميون ، كما أن غاية ما تدل عليه أدلة الإسميين هو نفي وجود الكلي معيناً في الخارج وهو ما ينكره الواقعيون .

والحق وسط بين هذين المذهبين المتناقضين ، ويتلخص في إثبات المعنى الكلي المعقول دون أن يكون له وجود واقعي خارج الذهن . وإذا كان قد سبق القول في بيان أدلة الواقعيين في إثبات وجود الكلي في الخارج ومناقشتها ، فلا بد من

بيان أدلة الإسميين في نفي المعنى الكلي ومناقشتها أيضاً .

وابتداء فإنه يمكن تعريف الإسمية بأنها : ( نظرية تقول بأن الكليات لا وجود لها لا في الواقع ولا في الذهن ، وإنما هي مجرد ألفاظ أو أسماء تدل على عدد غير محدد من الأشياء )<sup>(١)</sup> .

فالأسماء الكلية لا تدل - عندهم - على معان كلية ، وإنما هي مجرد أسماء تطلق على عدد من المعينات ، ولا يلزم من انطباق الإسم الكلي على مجموعة من الجزئيات أن يوجد في الذهن معنى عام كلي يصدق عليها ، لأن التصور إنما ينطبق على معين لا على مجموعة معينات . وهذا هو معنى وصفهم بالإسمية .

وتذكر الإسمية في تاريخ الفكر الفلسفي كظاهرة معارضة للمذهب الواقعي . غير أن كثيرين يخلطون بين الإسمية ونفي وجود الكليات في الخارج ، مع أنه لا بد في الإسمية من نفي المعنى الكلي المجرد . ومن ذلك ما ذكره النشار عن الإمام ابن تيمية حيث عدّه إسمياً لمجرد أنه نفى الوجود الخارجي للكليات وأثبت لها الوجود الذهني فقط ، مع أن إثبات المعاني الكلية يتناقض مع المذهب الإسمي الذي يقوم على نفيها<sup>(٢)</sup> .

وأول ما عرفت الإسمية في العصر الوسيط للفلسفة الأوربية ، لكنها لم تكن نظرية مؤصلة كما أصبحت بعد ذلك<sup>(٣)</sup> ، لكنها اشتهرت في الفلسفة الحديثة وخاصة في كتابات باركلي وهيوم ، وقد أعجب هيوم بجهود باركلي في تقرير هذه النظرية وحاول أن يتوسع في الاستدلال لها ونفى الشكوك حولها . وفي ذلك يقول : ( لقد أثير سؤال بالغ الأهمية عن الأفكار المجردة أو العامة أتكون عامة أم تكون جزئية في تصور العقل لها ؟ وقد نازع فيلسوف عظيم ( يقصد باركلي )

(١) المعجم الفلسفي . مجمع اللغة العربية . ص (١٤) .

(٢) انظر : مناهج البحث . د: علي سامي النشار ص ١٩٧ .

(٣) انظر : تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط . يوسف كرم . ص ( ٦١ ، ٨١ - ٨٢ ،

الرأي التقليدي في هذا الصدد وقرر أن الأفكار العامة إن هي إلا أفكار جزئية ربطت باسم معين يخلع عليها دلالة أوسع مدى ... ولما كنت أعد هذا كشفاً من أعظم وأنفس الكشوف التي تمت إبان الأعوام الأخيرة في عالم الآداب، فسأحاول هنا أن أؤيده ببعض الحجج التي أرجو أن تجاوز بالموضوع كل حدود الشك والجدل<sup>(١)</sup>.

والأساس الذي يستند إليه كل من باركلي وهيوم في القول بالإسمية ونفي المعاني الكلية أن التصور لا يمكن أن يتعلق بغير معين، والكلية ليس معينا في الخارج فلا يمكن حصول التصور الكلي في العقل تبعاً لذلك.

ويلخص باركلي ذلك بقوله: (اللامعين ممتنع التصور)<sup>(٢)</sup> ويؤكد هيوم على (أنه يستحيل استحالة قاطعة أن نتصور أية صفة إلا إذا كانت تلك الصفة جزئية فردية)<sup>(٣)</sup>.

ويشرح باركلي سبب عدم إمكان تصور الكلي فيقول: (معنى الإنسان عندي يجب أن يكون معنى إنسان أبيض أو أسود أو أسمر. مقوم أو معوج، طويل أو قصير أو متوسط، ومهما حاولت فلست أستطيع تصور المعنى المجرد. ومن الممتنع علي أيضاً أن أتصور المعنى المجرد لحركة متمايزة من الجسم المتحرك لا هي بالسرعة ولا بالبطيئة، ولا بالمنحنية ولا بالمستقيمة، وقس على ذلك سائر المعاني الكلية المجردة)<sup>(٤)</sup>.

ويضرب هيوم مثلاً للتصور الذي لا يمكن إلا أن يكون معينا بالمثلث وأنه كما يستحيل في الواقع وجود مثلث غير معين بحيث لا تكون زواياه وأضلاعه ذوات مقادير محددة. فكذا يستحيل تصور فكرة المثلث دون أن تكون معينة

(١) تراث الإنسانية (١/١٤٤).

(٢) تاريخ الفلسفة الحديثة. يوسف كرم. ص (١٦٥).

(٣) ديفد هيوم. د: زكي نجيب محمود. ص (٤٥).

(٤) تاريخ الفلسفة الحديثة. يوسف كرم. ص (١٦٥).



لا عامة<sup>(١)</sup>.

والحقيقة أن ما ذهب إليه الإسميون من القول بعدم إمكان تعيين الكلّي في الخارج صحيح بل هو حقيقة ضرورية ، والواقعيون إنما أخطأوا حين أثبتوا للكلّيات وجوداً خارجياً ثم ادعوا مع ذلك أن وجودها لا يمكن أن يكون حسياً حتى لا يلزم أن تكون معينة ، لأن كل محسوس في الخارج لابد أن يكون معيناً لا كلياً .

لكنه لا يلزم من ذلك عدم إمكان تصور المعاني الكلية كما يقول الإسميون إذ إن التعيين لا يشترط إلا في مسميات الجزئيات ، وأما الكلّيات فهي معاني مجردة ينتزعها العقل من جزئيات بينها قدر مشترك اقتضى أن يشملها اسم كلي واحد . ومعلوم أن الإدراك الحسي لا يتحقق إلا مع وجود المحسوسات وتعيينها لكن التصور الكلّي لا يتعلق بإدراك المحسوسات من حيث هي متعينة فحسب كما هو الحال في التصور الجزئي للمحسوسات وإنما يتعلق بإدراك التشابه بين المحسوسات . والتشابه بين الجزئيات المحسوسة ليس حقيقة متعينة في الخارج وإن كان إنما يقوم على التطابق بين حقائق الجزئيات ، لأن لكل جزئي تعيين يخصه لا يتوقف على تعيين الآخر .

فالإنسان معنى كلي يصدق على كثيرين متفقين في القدر المشترك المقتضي لذلك المعنى ، واختلاف الناس في بعض صفاتهم لا ينافي أن يشملهم إسم كلي يصدق عليهم جميعاً ، لأن الإسم الكلّي إنما ينطبق على الصفات المشتركة لا المختلفة . فلا يتنافى إثبات المعنى الكلّي مع وجود صفات مختلفة بين ما يصدق عليها ذلك المعنى ، لأنه إنما ينطبق على الصفات المشتركة وحدها .

وكذلك الحركة فإنها معنى كلي يصدق على كل نقلة من مكان إلى آخر وهذا هو القدر المشترك الذي لابد من تحققه في أي حركة ، ثم تختلف صفات الحركة بعد ذلك من حيث السرعة والبطء والاتجاه ونحو ذلك ، والمعنى الكلّي

(١) انظر : ديفد هيوم . د: زكي نجيب محمود . ص (٤٧) .

إنما يتعلق بالقدر المشترك وحده .

وكذلك المثلث معنى عام يصدق على كل سطح أحيط بثلاثة مستقيمت  
فهذا هو القدر المشترك الذي لا بد من تحققه في كل مثلث وإن اختلفت المثلثات  
بعد ذلك في أطوال أضلاعها ومقادير زواياها ، لأن المعنى الكلي إنما يتعلق بالقدر  
المشترك وحده .

واعترض الإسميين على ما سبق بأنه لا يمكن تصور المعنى الكلي بمجرد  
الصفات المشتركة ، بل لا بد من تعيينه في الذهن بإحدى الصفات الخارجة عن  
القدر المشترك كتصور الإنسان طويلاً أو قصيراً أو بلون معين ونحو ذلك، وتصور  
الحركة سريعة أو بطيئة ، وتصور المثلث بإحدى صفاته التي يمكن أن يكون عليها  
في الواقع .

ورتبوا على ذلك أنه إذا كان التصور الكلي مقيداً بذلك لم يكن التصور  
الكلي المطلق من أي تعيين متحققاً في الذهن .

وجواب هذا الاعتراض الذي هو أساس استدلالهم على نفي المعاني الكلية أنه  
لا بد من التفريق بين الصفات اللازمة للشيء والصفات العرضية . والمقصود  
بالصفات اللازمة هنا ما لا يمكن أن ينفك عنها الشيء بحال ، بخلاف الصفات  
العرضية فإنه يمكن أن تنفك عنه . فالصفات اللازمة داخلة في القدر المشترك، وأما  
الصفات العرضية فخارجة عنه ، فلا يمكن أن تتصور مثلاً إنساناً ليس له لون لأن  
ذلك من الصفات اللازمة له ، لكن يمكن أن تتصوره أبيض وليس بأسود لأن  
ذلك من صفاته العرضية التي يمكن أن يتصف الإنسان بأحدها دون الآخر ولا  
يخرجه ذلك عن وصف الإنسانية . ونحن إذا تصورنا الإنسان بإحدى صفاته  
العرضية لم يلزم نفي الصفة الأخرى بل يمكن أن تتصوره بها أيضاً ، فدل ذلك  
على أن تلك الصفات ليست داخلة في معناه الكلي ، وإن كنا لا نتصور الإنسان  
إلا على إحدى صفاته العرضية .

وتصور الإنسان معينا بإحدى صفاته العرضية لا يناقض كونه معنى كلياً ، لأن  
تلك الصفة مضافة إلى المعنى الكلي غير داخلة فيه ، لأنها لو كانت داخلة فيه

لا تنفى تصور غيرها مما يحل محلها . وكونها مضافة إلى المعنى الكلي يستلزم تحقق تصور ماهي مضافة إليه وهو التصور الكلي للصفات المشتركة . فلزم ألا نتصور الصفات العرضية إلا مع ثبوت المعنى الكلي وإلا لم يمكن تصورها .

وليس المقصود بالصفات اللازمة التي يتحقق بها القدر المشترك ما يقوله أصحاب المنطق الأرسطي في الصفات الذاتية ، إذ أنهم يفرقون بين الصفات المشتركة فيجعلون بعضها ذاتياً وبعضها لازماً غير ذاتي ، بل كل ما لا يمكن أن ينفك عن الموصوف بحال فهو من الصفات المشتركة التي هي أساس المعنى الكلي .  
ومما يستدل به هيوم على نفي التجريد العقلي للكليات : ( أن الأجسام التي يمكن فصل بعضها عن بعض بالفكر متميزة ، وبالتالي مختلفه بعضها عن بعض في الواقع .

ولكن لا يمكن فصل أي كيف ( صفة ) أو كم ( مقدار ) عن درجات ذلك الكيف والكم ، وعليه فلا يتميز الكيف ولا الكم وبالتالي لا يختلف عن الدرجات التي لكل منها .

ولما كان تكوين أفكار عامة مجردة يقوم على عزل الكيف أو الكم عن درجات ذلك الكيف والكم ... ينبغي أن يكون محالاً ، وأنه لا وجود للأفكار العامة المجردة <sup>(١)</sup> .

وهذا الذي قاله هيوم إنما ينطبق على التصور الجزئي ، إذ لا يمكن أن نفصل الصفات والمقادير عن درجاتها في تصورنا للجزئيات . فلا يمكن مثلاً أن نتصور بياضاً مطلقاً من مجرد إدراكنا لشيء أبيض ، وإنما ندرك تلك الصفة المعينة مرتبطة بدرجتها الواقعية في الخارج .

لكن هذا لا يصدق إلا على التجريد في مرحلته الأولى وهي المتعلقة بتصور الجزئي ، وأما التجريد المتعلق بإدراك التشابه بين جملة من الجزئيات فلا يشترط

(١) الفلسفة الحديثة عرض نقدي . د: كريم متى . ص (٢٠٩) . وانظر ديفد هيوم . د: زكي نجيب محمود . ص (٤٥-٤٦) .

فيها ذلك ، لأن الصفات والمقادير العامة معقولة من حيث هي مشتركة بين عدد من الجزئيات .

وإذا لم يمكن أن نفصل الصفات والمقادير عن درجاتها الواقعية في التصور الجزئي فإن ذلك ممكن في التصور الكلي ، لأن أية صفة أو مقدار لا يمكن أن يكون التصور الكلي لها مرتبطاً بشيء معين ، وإنما يرتبط بمفهوم عام حصل نتيجة التصور لمعنى يقبل الشركة فيه من جزئيات كثيرة بينها تشابه ، وإن كان قد يكون بينها اختلاف في درجاتها الواقعية . ولهذا كان التصور الكلي مستحيل التحقق في الواقع ، فلا يوجد في الواقع بياض مطلق ولا سواد مطلق ولا غير ذلك من الحقائق العقلية المطلقة ، وإنما توجد في الواقع مقيدة بدرجاتها الواقعية المعينة .

وهكذا نجد أن التصور الجزئي لا يمكن أن ينفصل عن الواقع ، لأن من شرط الإدراك الحسي أن يكون المحسوس موجوداً وإلا لم يكن مدركاً . بينما يستحيل أن يكون للتصور الكلي واقع معين وإنما هو تجريد عقلي محض . وهذا هو معنى وجود الكليات في الأذهان لا في الأعيان .

وقد مثل هيوم للمالا يمكن فصله من الصفات بالخط المستقيم واستحالة فصله عن تصور أن يكون له طول معين ( ولا عبرة بعد ذلك بأنه قد يتخذ هذا الخط ذا الطول المعين ممثلاً لغيره من الخطوط ذوات الأطوال المختلفة أم أنه سترك هذا التمثيل لخط آخر ذي طول آخر )<sup>(١)</sup> .

وهذا المثال الذي ذكره يبين ما سبق من حصره للتجريد العقلي في التصور الجزئي ، إذ لا يمكن في تصورنا الجزئي لخط معين أن نفصل تصور الخط عن تصور طوله المعين ، لأن الطول لذلك الخط صفة لازمة لا يمكن أن تنفك عنه .

لكنه لا يلزم من ذلك أن يكون تصورنا للخط المستقيم محددًا بطول معين بحيث يكون ممثلاً لغيره من الخطوط المختلفة عنه في الطول ، بحيث نقيسها به من حيث هي أطول منه أو أقصر . بل إن التصور العام للخط المستقيم يتضمن الدلالة

(١) ديفد هيوم . د: زكي نجيب محمود ص (٤٦) .

على كل خط مستقيم دون التفات إلى طول معين ، لأنه من لا بد من التفريق بين اشتراط أن يكون للخط المستقيم طول وبين أن يكون له طول معين . لأن الطول للخط المستقيم صفة لازمة لا تنفك عنه في الواقع ولا في التصور ، وأما أن يكون له طول معين فصفه عرضية تختلف باختلاف الخطوط والتصور الكلي إنما يقوم على الصفات اللازمة لا الصفات العرضية .

ونتيجة لعدم تفريق هيوم بين الصفات اللازمة والصفات العرضية التزم أن يكون تصورنا للخط المستقيم محددًا بطول معين ، مع أن ذلك صفة عرضية ليست لازمة للخط . ثم رتب على ذلك أن تصورنا لخطوط أخرى إنما يقوم على اعتبار هذا الخط المعين أساساً لتلك الخطوط ، أو أن نترك تصورنا له إلى تصور لخط آخر ذي طول معين آخر .

لكن إذا تركنا تصورنا لخط معين إلى تصور لخط معين آخر يختلف عنه في الطول فما القدر المشترك بين هذين الخطين حتى نتقل من أحدهما إلى الآخر أليس لأن كل منهما يدخل في تصور عام يقبل تصور الخطوط المستقيمة مهما كان طولها ، وإلا لم يمكن أن نتقل من تصور معين إلى تصور معين ليس بينهما أية علاقة ؟ وإدراك تلك العلاقة ليس متوقفاً على الإدراك الحسي للجزئيات وإنما يتوقف على إدراك التشابه بين الجزئيات . وهذا هو التصور الكلي الذي نفاه .

وقد حاول هيوم أن يبني منهجه على نفي التصور الكلي وأنه ليس في الذهن إلا تصورات جزئية . لكنه انتهى من ذلك أن الإسم الكلي ( كإنسان مثلاً ) إما أن يدل على كل إنسان تصورناه ، بحيث يكون الإسم الكلي دالاً على مجموعة التصورات الجزئية لكل إنسان ، وإما أن يكون الإسم الكلي دالاً على إنسان معين ثم ندرك غيره من الناس بناء على قاعدة التشابه .

وفي بيان ذلك يقول : ( الفكرة المجردة عن الإنسان تمثل الناس على اختلاف أحجامهم واختلاف صفاتهم ، وهو تمثيل لا تستطيع القيام به إلا بإحدى طريقتين : فإما أن تمثل دفعة واحدة كل ما يمكن تصوره من أحجام وصفات وإما ألا تمثل فرداً جزئياً على الإطلاق .

أما وقد عُدَّ إحالة أن نتصدى لتأييد الافتراض الأول لكونه يقتضي أن يكون العقل ذا قدرة لا نهائية فقد كانت النتيجة المستخلصة غالباً في صالح الافتراض الثاني . وبهذا كان الغرض هو أن أفكارنا المجردة لا تمثل كما ولا كيفاً في أية درجة جزئية محددة .

لكنني سأحاول أن أبين أن هذا الاستدلال خاطئ ... (١)

فهو لا يسلم بدلالة الإسم الكلي على مجموعة التصورات الجزئية الشاملة لجميع الصفات اللازمة والعرضية ، وذلك صحيح لعدم إمكان ذلك . كما لا يسلم بالتجريد الكلي بناء على ما ساقه من أدلة نتيجة لقوله بعدم إمكان تصور مطلق غير معين بدرجة محددة كما سبق . وهذا هو أساس الخطأ في منهجه الذي انتهى فيه أن الإسم الكلي إنما يدل على جزئي معين مع إمكان أن تستثير تلك الصورة الجزئية صورة أخرى جزئية من الصور الكامنة في العقل (٢) .

ومعلوم أن استثارة صورة معينة لصورة معينة أخرى إنما يقوم على إدراك ما بينهما من قدر مشترك . فلا بد من التسليم بالتصور الكلي القائم عليه ، وإلا لزم ما ذكره هيوم من تصور جميع الجزئيات وهو ممتنع ، أو تصور أحدها وهو أيضاً ممتنع ، إذ لا يكون بين التصورات الجزئية أية علاقة حينئذ . وإن أدركنا الرابطة بين التصورات الجزئية لزم أن نثبت التصور الكلي لأنه إنما يتحقق بإدراك تلك العلاقة بين الجزئيات .

\* \* \*

ومما يستدل به هيوم على نفي التصور الكلي أن الأفكار عنده هي مجرد صور للانطباعات الحسية التي لا تكون إلا جزئية ، فمن المحال تبعاً لذلك أن يكون في الأفكار ما هو كلي (٣) .

(١) تراث الإنسانية (١١٥/١) .

(٢) انظر : ديفد هيوم . د : زكي نجيب محمود . ص (٤٨-٤٩) .

(٣) المرجع السابق . ص (٤٦-٤٧) .

وأصل هذا الاستدلال هو ما تقرر عند الحسين أن المصدر الوحيد للمعرفة هي الحواس ، وأن جميع الأفكار لا تخرج عن كونها صوراً جزئية للإدراكات الحسية الجزئية . ولذلك أنكروا الأفكار الكلية والضرورية لأنها لا يمكن أن تكون نتيجة للإدراك الحسي وإنما هي خاصية العقل .

فاستدلاله هنا إنما يقوم على مصادرة غير مسلمة ، إذ لا يقبل الاستناد إلى تلك المقدمة إلا مع التسليم بصحتها ، وقد سبق فيما يتعلق بتقرير المبادئ العقلية ما يدل على بطلان قولهم بنفي الأفكار الضرورية<sup>(١)</sup> ، كما سيأتي ما يدل على بطلان قولهم بنفي الأفكار الكلية عند تقرير الأساس العقلي للاستقراء<sup>(٢)</sup> .

والمراد هنا بيان أن ما استدل به غير مسلم ، فما رتب عليه من القول بنفي التصور الكلي غير مسلم أيضاً ، وأما تفصيل ذلك فليس هذا مجاله كما سبق .



ومن أنكر المعاني الكلية أصحاب الوضعية المنطقية ، حيث قالوا إن الإسم الكلي لفظ ليس له معنى عام وإنما هو مجرد رمز أو حسب تعبيرهم (دالة قضية). فالإسميون من حيث العموم وإن بنوا نفيمهم للمعاني الكلية على أساس أنها لا تدل على معين في الخارج . فإن الوضعيين المناطقة يتفقون معهم في هذا الأصل لكنهم مع ذلك يحاولون تبرير وضع الأسماء الكلية إذا لم يكن لها أساس واقعي ، إذ إن تحليل اللغة هو أساس منهجهم الفلسفي .

والأساس الذي بنوا عليه نفيمهم أن يكون للإسم الكلي معنى أنهم يشترطون في دلالة الكلمة على معنى أن تدل على حقيقة واقعية محسوسة ، ويعتبرون كل كلمة لا تدل على ذلك مجرد لفظ ليس له معنى .

وقد نظروا إلى الأسماء الكلية فلم يجدوا ما يقابلها في الواقع المحسوس ، إذ لا يوجد في الواقع إنسان كلي ولا شجرة كلية ، وإنما يوجد إنسان معين وشجرة

(١) انظر فصل : ( فطرية المبادئ الأولية ) من الباب الثاني .

(٢) انظر فصل : ( الأساس العقلي للاستقراء ) من هذا الباب .

معينة ونحو ذلك . وعلى هذا فالإسم الكلي وإن كان يصدق على مجموعة من الجزئيات إلا إنه ليس له مفهوم عام .

وفي بيان موقفهم من دلالة الأسماء الكلية يقول د: زكي نجيب محمود : (وأما الإسميون - ومن أبرز من يمثلونهم في الفلسفة الحديثة باركلي وهيوم - فيرون الألفاظ الكلية مجرد أسماء .. لا تدل الواحدة منها إلا على أفراد جزئية في الخارج وليس لها فوق هذه الأفراد الجزئية أي مدلول على الإطلاق ...

والوضعيون إسميون يرون في الكلمة ( يقصد الإسم الكلي ) رمزاً يشير إلى أفراد ولا يشير إلى تصور عقلي - وهذا غير الصورة الذهنية الفردية الجزئية التي قد نحتفظ بها واضحة أو غامضة من خبرتنا الحسية - أو بلغة المنطق . يرى الوضعيون أن الكلمة إسم له ما صدقات وليس له مفهوم ، فالعالم - كما يقول فتجنشتين - كله ما صدقات وليس فيه مفهوم <sup>(١)</sup> .

وإذا كان صحيحاً أن الإسم الكلي لا يدل على معين في الخارج لأن الكلي لا يمكن أن يتعين فإنه لا يصح ألا يكون للإسم الكلي معنى تبعاً لذلك ، لأن معنى الإسم الكلي إنما يتعلق بالقدر المشترك بين التشابهات ، وإذا لم يكن لذلك القدر المشترك وجود متعين في الخارج فلا بد من التسليم بوجوده الذهني الذي هو المعنى الكلي ، وإلا لم يمكن إطلاق الإسم الكلي على مجموعة الأشياء المتشابهة .

وإذا كان أصحاب هذا المنهج يسلمون بأن الأشياء في الخارج هي ما صدقات الأسماء الكلية فلا بد أن يثبتوا تبعاً لذلك المفهوم الدال عليها ، إذ لا يمكن الفصل بين المفهوم والمصدق ، فكما لا يمكن وجود مفهوم ليس له ما صدق فكذلك أيضاً لا يمكن إثبات ما صدق ليس له مفهوم ، لأن العلاقة بين المفهوم والمصدق هي علاقة الموضوع بالمحمول ولا يمكن إثبات إحدها دون الآخر .

وقد حاولوا تجنب هذا الالتزام فادعو أن الإسم الكلي هو في حقيقته مجرد رمز إلى مجهول فلا يكون له معنى لذاته ، وإنما يكون له معنى من جهة دلالاته على

(١) المنطق الوضعي . د: زكي نجيب محمود (١٠٨/١-١٠٩) .



معين ، فكلمة ( إنسان ) رمز إلى مجهول وليس لها معنى ، وهي لذلك لا يمكن أن تكون قضية ، لأن القضية لا بد أن تدل على معين محسوس وإنما هي دالة قضية وإنما تكون قضية إذا دلت على معين ، فإذا قلت (محمد إنسان) تحولت دالة القضية إلى قضية .

وفي شرح ذلك يقول زكي نجيب محمود : ( كيف نشير باسم واحد مثل (إنسان ) إلى أفراد كثيرة في آن واحد منها ماهو موجود الآن ، ومنها ما هو ماض قد اختفى من الوجود ، ومنها ماهو آت لم يوجد بعد ؟ .

والجواب هو : أن الإسم الكلي في الحقيقة ليس اسماً بالمعنى المتعارف عليه في أسماء الأعلام ... وإنما الإسم الكلي يمكن تحليله إلى دالة قضية ، فهو عبارة بأسرها ذات ثغرة شاغرة ترمز إلى مجهول ... فكلمة إنسان تساوي دالة قضية (س يتصف بكذا وكذا من الصفات البشرية ) وكلما وجدنا فرداً معيناً يوضع اسمه مكان (س) تحولت دالة القضية إلى قضية<sup>(١)</sup> .

ولكن ما ذكره هنا من أن الإسم الكلي ليس قضية وإنما هو دالة قضية لا ينفي التلازم بين المفهوم والماصدق ، لأن الإسم الكلي إذا سلمنا أنه يصدق على جزئيات معينة دون غيرها فلا بد أن يقوم ذلك على رابطة ضرورية اقتضت ذلك وتلك الرابطة هي تشابه تلك الجزئيات بحيث يدرك العقل المعنى الكلي الدال عليها جميعاً من حيث هي مشتركة في القدر المشترك .

فإذا قلنا إن الإسم الكلي ( إنسان ) مثلاً يصدق على كل فرد من الناس فلا بد من التسليم بأن صدق الإسم الكلي على أفراد ، غير ممكن ما لم يكن للإسم الكلي معنى يقتضي ذلك .

وهنا يلزمهم إما أن يثبتوا المعنى للإسماء الكلية ، وإما أن ينفوا أن يكون للإسم الكلي ما صدق ، وإذا لم يمكنهم نفي أن يكون للإسم الكلي ما صدق فكذلك لا يمكنهم نفي أن يكون للإسم الكلي معنى ينطبق على ذلك الماصدق .

(١) المنطق الوضعي . د: زكي نجيب محمود (١٠٩/١) .

ومصطلح دالة القضية الذي أطلقوه على الأسماء الكلية لا يمكن أن ينطبق عليها ، لأن الدالة مصطلح رياضي يتعلق بما يسمى المتغيرات التي لا يمكن تحديد قيمتها من مجرد الرمز الدال عليها . كالرمز المجهول (س) ، فإن دلالة لا تتعدى كونها مجرد رمز يمكن اكتشاف دلالة بالنظر إلى الحالة المعينة التي يرد فيها في المسائل الرياضية .

وفي مقابل المتغيرات ما يسمونه بالثوابت التي هي أعداد أو علاقات لا يمكن تغير دلالتها ، بل هي مطلقة الدلالة . فالعدد (١) مثلاً له دلالة مطلقة لا يمكن أن تتغير بخلاف الرمز المجهول في المتغيرات<sup>(١)</sup> .

والأسماء الكلية لا يمكن أن تكون رمزاً إلى مجهول ، لأنها لا تدل على الجزئي من حيث هو جزئي وإنما تدل على المعنى الكلي القائم على القدر المشترك بين مجموعة الجزئيات المتشابهة . فلا بد أن يكون معنى الإسم الكلي قائماً في الذهن قبل إطلاقه على جزئياته وإلا ( فما هو السبب في إمكان وضع الإسم مستقلاً هكذا عن الصور الجزئية ، وجميع إدراكاتنا واقعة على جزئيات كما يقولون . أليس هذا دليلاً قاطعاً على أن المعنى والكلية سابقان على الإسم ، وأنهما السبب في وضع الإسم ، وأنه لا قيمة للإسم إلا إذا قرن به المعنى وإدركت الكلية ؟ )<sup>(٢)</sup> .

وإذا كان للإسم الكلي أفراد هم الماصدق له فعلى أي أساس يمكن تمييز أفراده إذا لم يكن له معنى عام يشملهم ؟ .

يقول أصحاب هذا الاتجاه في بيان أساس تمييز الماصدق للإسم الكلي إن كل ما يصدق عليه الإسم الكلي هو فئة ، وكل فرد يصدق عليه الإسم الكلي فهو من تلك الفئة . والفئة عندهم هي ( مجموعة الأفراد التي يصلح كل واحد منها أن يوضع مكان الرمز المجهول في دالة القضية فيحوها إلى قضية صادقة )<sup>(٣)</sup> .

(١) انظر في ذلك مثلاً : المنطق الرياضي . د: ماهر عبدالقادر . ص (٦٦-٧٨) .

(٢) العقل والوجود . يوسف كرم ص (٢٥) .

(٣) المنطق الوضعي . د: زكي نجيب محمود (١٠٩/١-١١٠) .

ولكن هذا لا يخرجهم من الإشكال في تحديد تلك الفئة وعلى أي أساس يمكن تمييزها عن غيرها من الفئات ، إذ لا يمكن أن يكون تحديد الفئة أمراً وضعياً اصطلاحياً ليس له أساس ، والأساس الذي يقوم عليه تمييز الفئة عن غيرها من الفئات هو ما لتلك الفئة من الخصائص التي تميزها عن غيرها ، وذلك هو القدر المشترك الذي هو أساس المعاني الكلية . فإذا أثبتنا الفئة لزم أن نثبت القدر المشترك لتلك الفئة ، وإذا ثبت القدر المشترك لزم أن نثبت المعنى الكلي الذي هو مقتضاه ، لكننا إذا نفينا المعنى الكلي لزم أن ننفي أساسه وهو القدر المشترك فلا يمكن تبعاً لذلك تمييز فئة عن غيرها .

ومن جميع ما تقدم يظهر أن أصحاب الوضعية المنطقيه لا يختلفون عن سبقهم من الإسميين إلا بمحاولة تبرير إطلاق الإسم الكلي على أفرادها إذا لم يكن له معنى ، إذ إن منهجهم الفلسفي قائم على تحليل اللغة .

لكن محاولتهم تلك أدت إلى تناقضات لا يمكن تجنبها إلا بإثبات المعاني الكلية .

وهكذا فكما لا يمكن الاستدلال على نفي المعاني الكلية كما يقوله الإسميون عامة ، فانه لا يمكن تبرير وضع الأسماء الكلية دون إثبات معانيها الكلية كما يقوله الوضعيون المنطقيون منهم خاصة .

# الفصل الثالث

الأساس العقلي للاستقراء

**تهديد :**

يقوم العلم التجريبي على الاستقراء ، إذ هو انتقال من الحكم على جزئيات معينة إلى حكم كلي يشمل جميع أفرادها .

ومشكلة الاستقراء الأساسية هي هذا الانتقال المطلق من مجموعة من الجزئيات إلى جميع أفرادها دون استثناء، والحكم عليها حكماً كلياً مسبقاً قبل تحققها في الواقع . فعلى أي أساس يمكن أن نحكم على وقائع لم تخضع للتجربة حكماً يقينياً بمجرد الاطلاع على وقائع محددة ؟ وما الضامن أن تتطابق نتائج التجربة في جميع الجزئيات مع نتائجها في تجارب معينة ، مع أن إدراكنا لا يمكن أن يجاوز تلك التجارب المحدودة ؟

وقد تعددت المذاهب والاتجاهات حول هذه القضية ، وإن كانت في مجملها ترجع إلى أصليين . فإما أن نثبت أن للاستقراء أساساً عقلياً فتكون نتائجه ضرورية وكلية ، وإما أن ننفي ذلك الأساس فتكون نتائج الاستقراء احتمالية لا يمكن أن تبلغ درجة الضرورة والكلية .

وإذا كان البحث في أساس الاستقراء هو في حقيقته محاولة للكشف عن العلاقة بين السبب والمسبب ، فإن النظر في تلك العلاقة لا بد أن يشمل أمرين :

١- علاقة ( المسبب بالسبب ) بالنظر إلى المسبب من حيث هو مفهوم عام يتعلق بالحدث ، وهو ما لوجوده بداية ، وهل يمكن أن يوجد المسبب بهذا المفهوم دون أن يكون له سبب ، أم أنه لا بد أن يكون له سبب ، وإن لم نحدد سبباً معيناً ؟ والنظر في هذه القضية يركز حول السببية من حيث هي مبدأ عقلي عام ، إذ لا بد من بيان مستند الضرورة والكلية المطلقة لهذا المبدأ ، مع بيان موقف من ينفي الأساس العقلي للاستقراء من هذا المبدأ ، ومناقشة تفسيرهم لمستند السببية إذا لم تكن مبدأ عقلياً .

٢- علاقة ( السبب بالمسبب ) بالنظر إلى السبب من حيث اقتضائه لتحقيق مسببه ولزوم الاطراد في ذلك ، بحيث لا يمكن أن يستوفي السبب شروطه الموضوعية دون أن يوجد المسبب المختص به ، وبيان الأساس العقلي والموضوعي لهذه العلاقة الضرورية ، وبيان موقف من ينفي الأساس العقلي للاستقراء ومناقشتهم في ذلك .

## أولاً : مبدأ السببية

المقصود بالسببية هنا : ضرورة أن يكون لكل حادث سبب ، بمعنى أنه لا يمكن تصور وجود حادث دون تصور أن يكون له سبب . والحادث هو : كل ما كان لوجوده بداية ، وهذا هو الحدوث الزمني ، وحاصله أن يكون وجود الشيء مسبقاً بالعدم ثم يترجح وجوده على عدمه فيتحقق وجوده في الواقع بعدما كان ممكناً .

وقد يطلق الحدوث ويقصد به أن يكون الشيء مفترقاً في وجوده إلى غيره بمعنى أن وجوده ليس ذاتياً وإنما بسبب خارج عنه<sup>(١)</sup> .

والوصفان متلازمان ، لا يمكن تصور أحدهما دون الآخر ، فلا يمكن تصور الشيء حادثاً حدوثاً زمانياً إلا مع تصور افتقاره في وجوده إلى سبب خارج عن ذاته ، إذ إن حدوث الشيء بعد عدم يستلزم ألا يكون وجوده ذاتياً ، كما لا يمكن تصور افتقار الحادث إلى غيره في وجوده إلا وقد سبق وجوده عدم ، إذ لو كان وجوده ذاتياً لم يكن ممكن العدم فلم يسبق وجوده عدم .

والسببية بهذا المفهوم مبدأ عقلي ضروري فطري لا يمكن الاستدلال له ، لأن المبادئ العقلية الضرورية هي : أساس الاستدلال ، كما لا يمكن تصور ما يناقض هذا المبدأ لأن العقل بفطرته لا يقبل الشك في المبادئ العقلية .

ومقتضى ذلك أن تصورنا للحادث - وهو ما لوجوده بداية - يستلزم ضرورة تصور أن يكون له سبب ، ولا يلزم من ذلك تحديد السبب المعين للحادث المعين ، وإنما مجرد الجزم أن وجود ذلك الحادث لا بد أن يكون سبب خارج عن ذاته .

وبيان وجه هذه الضرورة العقلية أن الحادث هو ما تحقق وجوده بعد العدم . وإذا كان كذلك فإما أن يكون وجوده متحققاً له لذاته ، أو لسبب خارج عن ذاته ، أو بدون سبب .

(١) انظر : التعريفات . للجرجاني . ص(٨١) . والمعجم الفلسفي لجميل صليبا (١/٤٣٣-٤٣٤) .

ووجود الحادث لذاته ممتنع وإلا كان واجب الوجود فلا يمكن أن يكون وجوده مسبقاً بالعدم . فلما سبق وجوده عدم علم أنه ليس واجب الوجود بل ممكن الوجود ، وأن ترجح وجوده على عدمه لا يمكن أن يكون لذاته بل لغيره . لأن ترجح وجود الحادث على عدمه إذا لم يكن عن غيره يقتضي الترجيح بلا مرجح ، وفرض ترجح وجود الشيء على عدمه مع فرض عدم المرجح من الخارج يقتضي أن يكون ترجيح الوجود على العدم ذاتياً ، وما كان كذلك لا يمكن أن يسبق وجوده عدم ، فلا يكون حادثاً بل واجباً ، وإذا تقرر أن وجود الحادث مسبق بالعدم لزم ألا يكون ترجح وجوده على عدمه ذاتياً بل بسبب خارج عن ذاته .

وأما فرض وجود الحادث بدون سبب فهو فرض مستحيل مناقض لضرورة العقل كما سبق .

وليس هذا البيان لوجه الضرورة العقلية للسببية استدلالاً لمبدأ السببية ، لأن المبادئ العقلية لا يمكن الاستدلال لها ، وإلا لزم إما التسلسل في الاستدلال إلى غير نهاية وهذا ممتنع ، وإما توقف الاستدلال للسببية على ما يتوقف الاستدلال له على مبدأ السببية ، وهذا دور باطل ممتنع أيضاً . فلزم من ذلك أن المبادئ العقلية ومنها مبدأ السببية يستدل بها ولا يستدل لها .

وقد ظن (هيوم) أن هذا من الاستدلال لمبدأ السببية ، وأنه يلزم من ذلك أن يكون الاستدلال لمبدأ السببية مصادرة على المطلوب ، فلا يصح أن تكون السببية مبدأً عقلياً تبعاً لذلك<sup>(١)</sup> .

لكن إذا علم أن بيان وجه الضرورة لمبدأ السببية ليس استدلالاً للسببية لم يلزم من ذلك القول بالمصادرة ، وهو كالقول إن عدم التناقض مبدأ عقلي ، لأن وجود أحد النقيضين يستلزم نفي الآخر ، كما أن نفي أحدهما يستلزم وجود الآخر ، لأن النقيضين لا يمكن اجتماعهما ولا انتفاؤهما معاً وإلا لم يكن أحدهما

(١) انظر : العقل والوجود . يوسف كرم . ص (١٧٦) .

نقيضاً للآخر . ومثل هذا ليس استدلالاً لمبدأ عدم التناقض ، ولا مصادرة على المطلوب ، وإنما هو بيان لحقيقته ووجه الضرورة فيه .

وقد اعترض (هيوم) على اعتبار السببية مبدأً عقلياً اعتراضاً آخر ، حيث زعم أنه لا تناقض بين تصور ماله بداية وعدم تصور أن يكون له سبب . لأن تصور ماله بداية لا يتضمن تصور العلية ، وعنده أن الضرورة لا تكون إلا في القضايا التحليلية التي لا يمكن فيها فصل معنى معين عن معنى متضمن فيه ، بخلاف القضايا التركيبية فإنها لا يمكن عنده أن تكون ضرورية لإمكان فصل معنى كل قضية عن الآخر ، وتصوره مع عدم تضمنه للمعنى الآخر . وعنده أن العلاقة بين تصور الحادث وتصور أن يكون له سبب علاقة تركيبية لا تحليلية ، وإذا كان الأمر كذلك أمكن الفصل بين تصور أن يكون الشيء حادثاً ، وتصور أن يكون له علة ، وإذا أمكن ذلك لم تكن السببية التي هي إثبات أن لكل حادث سبب ضرورية فلا تكون مبدأً عقلياً<sup>(١)</sup> .

ويقوم هذا الاعتراض على مقدمتين :

الأولى : أن تصور ماله بداية ( الحادث ) لا يتضمن تصور أن له علة .

الثانية : أنه إذا لم تكن العلية متضمنة في مفهوم الحادث ، أمكن الفصل بينهما بحيث يمكن تصور أحدهما دون تصور الأخرى ، وتبعاً لذلك لا تكون السببية ضرورية ، لأنها لو كانت ضرورية لم يمكن تصور الحادث إلا مع تصور السببية .

فأما المقدمة الأولى وهي قوله بأن تصور ماله بداية ( الحادث ) لا يتضمن تصور أن له سبباً فصحيحة . إذ إن مفهوم الحادث لا يتضمن لذاته فكرة السببية، بل هما مفهومان متغايران ، إذ يمكن أن أتصور مفهوم الحادث وماله بداية دون أن يتضمن ذلك تصور أن له سبباً .

لكن ما بناه على ذلك في المقدمة الثانية من القول بأن مفهوم السببية ليس

(١) انظر : الفلسفة الحديثة . عرض نقدي . د: كريم متى ص(٢١٨-٢١٩) .



ضرورياً غير صحيح ، إذ إن نسبة أمر إلى أمر لا تكون ضرورية بمجرد دلالة تضمن أحدهما للآخر ، بل تكون ضرورية كذلك إذا كان يلزم من تصور أحدهما تصور الآخر ، مع عدم تضمن أي منهما للآخر .

فإذا قيل إن المتصف بالعلم يلزم ضرورة أن يكون حياً ، وإن المتصف بالإرادة يلزم ضرورة أن يكون عالماً ، لم يلزم أن يكون مفهوم الحياة متضمناً في مفهوم العلم ، ولا مفهوم العلم متضمناً في مفهوم الإرادة ، بل لكل من الحياة والعلم والإرادة معنى يخصه .

فكذلك مفهوم الحادث وإن لم يتضمن مفهوم السببية إلا أنه يستلزمه ضرورة بحيث لا يمكن في العقل تصور ماله بداية دون تصور أن يكون له سبب . وإنكار هذا إنكار للضروريات التي لا يمكن الاستدلال لها .

ويؤكد (كانت) في رده على (هيوم) في هذه القضية أن الحكم الكلي بأن كل حادث لا بد أن يكون له سبب ليس حكماً تجريبياً بل هو مقتضى الضرورة العقلية .

وفي تقرير أساس (القضية : كل حادث له علة ) يقول : ( في تصور شيء يحدث فإنني أتصور وجوداً يسبقه زمان ، الخ ، ومن ثم تستخلص أحكام تحليلية . لكن تصور علة - هو خارج تماماً عن ذلك التصور - يدل على شيء متميز مما يحدث ، فهو إذن غير متضمن في هذا الامتثال الأخير ، فأنت تستطيع إذن أن تقول عن شيء يحدث بوجه عام شيئاً متميزاً تماماً عنه ، وأن تعرف تصور العلة وإن لم يكن متضمناً فيما يحدث بوصفه منتسباً إليه مع ذلك ، بل وبالضرورة ؟ ما هو ها هنا المجهول (س) الذي يستند إليه الذهن حين يعتقد أنه يجد خارج تصور (أ) المحمول (ب) الغريب عنه ، ولكنه مع ذلك مرتبط بهذا التصور ؟ .

إنه لا يمكن أن يكون التجربة ، لأنه ليس فقط مع عموم أكثر مما تستطيع التجربة أن تأتي به ، بل وأيضاً مع تعبير عن الضرورة ، وبطريقة قبلية تماماً ، وبواسطة تصورات بسيطة يقوم هذا المبدأ بإضافة هذا الامتثال الثاني إلى الأول ... )<sup>(١)</sup> .

(١) إمانويل كانت . د: عبدالرحمن بدوي ص(١٨١) .

ومع أن (كانت) يرى أن نسبة العلة إلى تصور الحادث ليست نسبة تحليلية - أي ليس مفهوم العلة متضمناً في مفهوم الحادث - وإنما هي عنده نسبة تركيبية - أي أنه يمكن تصور أحدهما دون الآخر - إلا أنه يرى أن تصور الحادث يستلزم بالضرورة تصور أن يكون له سبب ، بناء على أن ذلك هو مقتضى الضرورة العقلية .

وإذا تقرر أن السببية مبدأ عقلي ضروري فإن هذه الضرورة تستلزم الكلية لأنه إذا كان من الضروري أن يكون للحادث سبب فلا بد أن تكون تلك الضرورة مطلقة تعم كل حادث وإلا لم تكن الضرورة صادقة ، إذ إن ضرورة أن يكون للحادث سبب متعلقة بوصفه حادثاً ، والحادث وصف يعم كل ما لوجوده بداية ، فلا بد أن تكون الضرورة كلية شاملة لكل حادث . وبهذا تكون الضرورة العقلية لمبدأ السببية مقتضية للكلية التي هي أساس الاستقراء ، وهو المقصود أساساً في هذه المسألة .

وكما أن الضرورة في مبدأ السببية ليست ضرورة موضوعية ناتجة عن استقراء الجزئيات ، بل هي ضرورة عقلية خالصة تثبت بمجرد تصور ماله بداية ، فكذلك الكلية في مبدأ السببية هي كلية عقلية خالصة إذ إن إثباتها إنما يقوم على الضرورة العقلية ، بخلاف الكلية الاستقرائية فإن التعميم فيها مرتبط بإثبات الخواص المؤثرة للأشياء ، ومن هنا كانت موضوعية من هذا الجانب .

والفرق بين الكلية السببية والكلية الاستقرائية أن الكلية السببية مطلقة لا تختص بحادث دون آخر ، بينما الكلية الاستقرائية مختصة بما لشيء معين من خصائص ثابتة تقتضي الاطراد بين السبب والمسبب .

فقولنا : إن النار سبب لإحراق الخشب يعتمد على الكلية السببية من جهة أن احتراق الخشب لا بد له من سبب ، وإن لم نحدد ذلك السبب ، إذ لا يمكن تصور حادث - وهو هنا احتراق الخشب - دون أن يكون له سبب، لكن إثبات أن النار هي سبب احتراق الخشب إنما يعتمد على أن لها تلك الخاصية، وأنه لا بد أن يكون ذلك وصفاً مطرداً لها ، فيكون حكماً كلياً استقرائياً من هذا الجانب .

وبهذا تكون الكلية السببية هي الأساس العقلي للكلية الاستقرائية وعليها يستند الحكم بالتعميم في الاستقراء ، إذ لا يمكن للحكم الاستقرائي أن يدل على العموم بمجرد التجربة وملاحظة التابع بين السبب والمسبب ، لأن الخبرة الحسية والتجربة إنما تدل على وقوع التابع بين الأسباب والمسببات ، والوقوع إنما يدل على الإمكان ما لم يستند إلى ضرورة عقلية .

وإذا كان الإمكان لا يستلزم ضرورة حصول ماهو ممكن ، بل يستلزم مجرد إمكان حصوله ، فإن الاستقراء لا يمكن أن يدل لذاته إلا على احتمال أن يكون للحادث سبب ، ولا يمكن أن يكون الاحتمال أساساً للتعميم ، فلا بد للحكم الكلي من أساس عقلي هو الكلية السببية .



وقد حاول ( جون ستوارت مل ) التوفيق بين ضرورة الاستناد إلى الكلية السببية في التعميم الاستقرائي وبين مذهبه الحسي القائم على نفي الأساس العقلي للمعرفة ، فادعى أن الكلية السببية لا تستند إلى الضرورة العقلية وإنما هي مجرد تعميم استقرائي ناتج عن التجربة وملاحظة التابع بين الأسباب والمسببات .

ومما قاله في ذلك : ( إن قانون السببية نفسه الذي تكون معرفتنا به هي العمود الرئيسي في العلم الاستقرائي ، ليس إلا الصدق المؤلف المعتاد عن التابع أو التوالي الثابت الذي لا يتغير ، والذي نبجده عن طريق الملاحظة بين كل واقعة في الطبيعة وواقعة أخرى غيرها تكون أسبق منها )<sup>(١)</sup> .

ولاشك أن ( مل ) قد وقع في التناقض ، إذ جعل مبدأ السببية متوقفاً على الاستقراء ، لكنه جعل الاستقراء مع ذلك متوقفاً على السببية ، وهذا دور ممتنع معلوم البطلان بالضرورة .

وذلك أنه إذا جعل تحقق مبدأ السببية متوقفاً على الاستقراء فلا يمكن أن يدل مبدأ السببية على الضرورة وإنما يدل حيثئذ على مجرد الإمكان والاحتمال ، فلا

(١) مدخل إلى الميتافيزيقيا . د: عزمي إسلام ص(١٩١) .

يمكن أن يكون أساساً للاستقراء .

وهو بهذا يخلط بين مبدأ السببية وما يدل عليه من الضرورة والكلية العقلية وبين الكلية والتعميم الاستقرائي الذي يعتمد على التجربة وملاحظة التابع بين الأسباب والمسببات في الواقع ، بينما السببية من حيث هي مبدأ عقلي مقتضية للضرورة والكلية استناداً إلى طبيعة العقل وخاصيته الفطرية ، ولا يمكن أن تستند في تحققها إلى الاستقراء التجريبي ، وأما الاستقراء فلا يمكن أن يدل على الضرورة والكلية بمجرد التجربة وإنما بالاستناد إلى مبدأ السببية، فإذا كان قد نفى الضرورة العقلية في مبدأ السببية لم يمكن أن يدل الاستقراء على الضرورة لذاته .

ويلزم على كلامه أن التعميم الاستقرائي إذا كان غير مستند أساساً إلى مبدأ السببية من حيث هو مبدأ عقلي ، وإنما استند إليه بعد تحققه نتيجة للتعميم الاستقرائي أن لا يكون من الضروري أن يستند الاستقراء مطلقاً إلى مبدأ السببية إذ لا وجه للتفريق بين حال الاستقراء قبل تحقق مبدأ السببية وحاله بعد تحققه فإذا لم يكن لتحقق الاستقراء ابتداء لم يكن ضرورياً له مطلقاً . وإن كان ضرورياً للاستقراء فلا بد أن يكون هو مستند الاستقراء ابتداء لا ناتجاً للاستقراء وتابعاً له .

والحاصل أنه إذا لم يكن الاستقراء مؤسساً ابتداء على مبدأ السببية من حيث هو مبدأ عقلي ضروري لم يمكن أن يكون الاستقراء يقينياً، وإن قيل باشتراط مبدأ السببية للاستقراء فلا بد أن يكون مبدأً عقلياً قليلاً لا تابعاً للاستقراء الذي هو أساس له .

وقد فطن ( مل ) للتناقض الذي وقع فيه وأراد تجنبه والخروج من الدور الفاسد الذي يقتضيه كلامه فقال : إن مبدأ السببية يبدأ ظنياً ثم يصبح يقينياً بحيث يكون عند ذلك أساساً للاستقراء ، ولا تناقض حينئذ بين القول بأن مبدأ السببية أساس لكل استقراء ، ومثال للاستقراء في آن واحد<sup>(١)</sup> .

وهو يريد بذلك أن يقول إن مبدأ السببية ليس متوقفاً على الاستقراء بإطلاق، وإنما هو متوقف عليه في مجرد تحققه ، ثم بعد تحققه لا يكون متوقفاً

(١) انظر : المنطق الحديث ومناهج البحث . د: محمود قاسم . ص (٦٤) .

على الاستقراء ، بل يكون هو أساس الاستقراء .

لكن ذلك لا يخرج عن القول بالدور الفاسد لأن مبدأ السببية حكم كلي - وإن كان عقلياً خالصاً - ، فإن كان الاستقراء كافياً في نقل مبدأ السببية من الظنية إلى اليقينية بحيث يكون الاستقراء هو أساس الضرورة والكلية في مبدأ السببية ، لزم أن يكون الاستقراء صالحاً لأن يكون أساساً لجميع الأحكام الكلية فلا يكون لمبدأ السببية مجال في تأسيس اليقين بالأحكام الكلية ، وإن كان لابد للأحكام الاستقرائية من مبدأ السببية لم يمكن أن يكون ذلك في حال دون حال وحينئذ يكون هو أساس الاستقراء مطلقاً ، وإذا كان كذلك لزم أن تكون ضرورته عقلية فطرية سابقة للاستقراء والتجربة ، فلا يكون مبدأ السببية ظنياً في حال يقينياً في حال ، بل يكون يقينياً مطلقاً .



وقد أراد أصحاب الوضعية المنطقية التوفيق بين اعتبار السببية أساساً للاستقراء لعدم إمكان العلم التجريبي بدونها ، لكن مع تجنب القول باستناد السببية إلى التجربة والاستقراء ، فانتهاوا إلى القول بأن السببية ليست مقتضى الضرورة العقلية ، لأن ذلك يناقض أصل مذهبهم الحسي ، وإنما هي مجرد مصادرة نسلم بها - وإن كنا نعلم أنها غير ضرورية - لمجرد الاحتياج إليها في بناء العلم التجريبي وتأسيس الاستقراء .

وفي ذلك يقول تيلور : ( نحن إذا نظرنا إلى مبدأ السببية بوصفه مبدأ عاماً للطريقة العلمية أو المنهج العلمي ، فإن الافتراض السببي يجب ألا نعتبره بديهية ولا كذلك على أنه حقيقة تجريبية ، وإنما يجب أن نعتبره مصادرة بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة ، أي الافتراض الذي لا يمكن تبريره منطقياً ، لكننا أخذنا به من أجل قيمته العلمية ، وأنه لكي نثبت صحته فإن الأمر يتوقف على النجاح الذي يتحقق

حين تطبيقه واستخدامه (١).

وأصحاب الوضعية المنطقية إنما نفوا أن يكون مبدأ السببية مؤسساً على الضرورة العقلية لأن ذلك يعارض أصل مذهبهم الحسي القائم على أن الحواس هي المصدر الوحيد للمعرفة ، وأنه لا يمكن أن يكون العقل مصدراً للمعرفة والحكم بالضرورة لمبدأ السببية يقتضي أن يكون عقلياً خالصاً ، فلا يمكن أن يثبتوا الضرورة لمبدأ السببية إلا إذا ناقضوا مذهبهم الحسي .

والكلية السببية التي تقتضي أن كل ما كان لوجوده بداية فلا بد أن يكون له سبب إنما هي مقتضى الضرورة العقلية ، فلا يمكن أن يثبتوا الكلية السببية من حيث هي حكم عقلي خالص أيضاً .

ولهذا التزموا أن البديهيات ليست إلا من قبيل المصادر وأنهما لا تستند إلى ضرورة عقلية ولهذا فإن ( مورتس شليك<sup>(٢)</sup> ) قد جعل البديهيات والمصادر شيئاً واحداً ، واكتفى بكلمة البديهيات إسماً لكل المسلّمات المفروضة في بداية البحث العلمي المعين (٣).

وهو يقول في حقيقة البديهيات وأنها لا تستند إلى ضرورة عقلية : ( إن إختيارنا للقضايا التي نجعلها بديهيات أمر جزاف إلى حد ما ، فيمكننا اعتبار أية قضية بديهية ما دمنا نستوفي بها شرطاً واحداً ، وهو أن يكون في استطاعتنا استنباط كافة نظرياتنا من مجموعة البديهيات التي اخترناها لتكون أساساً لبحثنا فكون القضية المعينة بديهية لا يتركز على شيء في طبيعة القضية نفسها ، يضطرنا اضطراراً أن نقول عنها إنها بديهية ، بل الأمر متوقف على إختيارنا نحن ، وليس

(١) مدخل إلى الميتافيزيقيا . د: عزمي إسلام . ص (١٩٣) .

(٢) أحد مؤسسي « جماعة فينا » وهي الجماعة التي أسست الوضعية المنطقية . وهو أول من صاغ مايسمونه « مبدأ التحقيق » ويقصدون به أن الكلمة لا يكون لها معنى إلا إذا أمكن التحقق منها في الواقع . وانظر : الموسوعة الفلسفية العربية . الصادرة عن معهد الإنماء العربي ( ١٥٥٧/٢ ) .

ومشكلات الفلسفة . ماهر عبدالقادر . ص ( ١١١ - ١١٣ ) .

(٣) المنطق الوضعي . د: زكي نجيب محمود . ( ١٠٤/٢ ) .

هناك علة لاختيارنا لمجموعة معينة من القضايا كي تكون هي البديهيات في بحثنا العلمي المعين إلا النفع العلمي<sup>(١)</sup>.

والحاصل أنه لا يمكن عند أصحاب الوضعية المنطقية أن تكون البديهيات ومنها مبدأ السببية قائمة على ضرورة عقلية ، وإنما هي من قبيل المصادرات التي يمكن تصور نقيضها أو الشك فيها دون الوقوع في تناقض ، وبهذا لا تكون صحة البديهيات عندهم مطلقة ، وإنما يمكن الاستناد إليها لمجرد أن التجربة قد دلت على نفعها وإمكان بناء النظريات العلمية عليها ، فأساس اعتبارها نفعي عملي لا عقلي ضروري .

لكنهم مع ذلك لا يذهبون إلى ما ذهب إليه ( ستوارت مل ) من قبل حيث قال إن مبدأ السببية إنما يقوم على التجربة والاستقراء ، لأن التجربة عندهم لا يمكن أن تدل على أمور قطعية ، وإنما على مجرد احتمالات . فالمصادرات عندهم مع قولهم بنفعها العلمي إن هي إلا احتمالات راجحة يمكن نقضها .

والفرق الأساسي هنا بين البديهية والمصادرة أن ( بيّنة البديهيات بينة عقلية أما بيّنة المصادرات فهي بيّنة تجريبية ، لأنها تظل صحيحة ما لم تؤد إلى تناقض تكشف عنه التجربة )<sup>(٢)</sup> ولذلك فإن ( من المستحيل مناقضة البديهية ... أما المصادرة فيمكن تعديلها والابتداء في البرهنة من هذه الصيغة المعدلة )<sup>(٣)</sup>.

وهذا يعني أن السببية مجرد افتراض تحققه أو تنفيه التجربة ، فالتجربة وإن لم تكن هي الأساس الذي تحقق عنه مبدأ السببية كما يقول ( مل ) إلا أنها عند أصحاب الوضعية المنطقية هي مستند صدقه . وهذا يقتضي أن مبدأ السببية هو مجرد فرض يمكن تبديله بفرض آخر إذا كانت التجربة العلمية تقتضي ذلك .

لكن من المعلوم أنه لا يمكن الاستدلال على مبدأ السببية لكونه مبدأ عقلياً أولاً ، كما لا يمكن الشك فيه ولا تصور نقيضه لان ذلك يناقض طبيعة العقل

(١) نفس المرجع والجزء والصفحة .

(٢) (٣) موسوعة الفلسفة . د: عبدالرحمن بدوي (١/٣١٨) .

الفطرية . ومن ادعى خلاف ذلك فقد خالف الضروريات فلا يمكن حينئذ الرد عليه ، لأن قبوله للحجة أوردتها لا بد أن يستند إلى المبادئ الفطرية ، فإذا كان قد نفاها لم يمكن أن يناقش ، وإنما يبين وجه تناقضه ومخالفته لتلك المبادئ الضرورية<sup>(١)</sup> .

وقول هؤلاء إن مبدأ السببية مجرد مصادرة وأنه يمكن تصور نقيضه تبعاً لذلك هي دعوى بإمكان مناقضة مبدأ السببية وليست في ذاتها دليلاً على ذلك . فيلزمهم أن يبينوا كيف يمكن تصور نقيض لمبدأ السببية وعلى أي وجه ، وهذا مالا يمكن أن يأتوا به مطلقاً لقيام الضرورة العقلية الفطرية على بطلانه . وهذا يكفي في الرد على دعواهم التي لم يذكروا لها مثلاً يمكن أن يناقش .

ومن جميع ما تقدم يظهر أن السببية - بمعنى أن ما لوجوده بداية لا بد أن يكون له سبب - مبدأ عقلي فطري ضروري ، وأنه لا يمكن إنكاره كما قال هيوم ، كما لا يمكن أن يكون أساسه تجريبياً كما قال ستوارت مل ، كما لا يمكن أيضاً أن تكون السببية مجرد مصادرة كما يقول أصحاب الوضعية المنطقية .

(١) انظر : درء التعارض . لابن تيمية (٣/٣١٠) .



## ثانياً : قانون الاطراد

يستند التعميم الاستقرائي إلى الحكم بضرورة التلازم بين الأسباب والمسببات بحيث يلزم إذا وجد المسبب أن يكون السبب موجوداً ، وإذا وجد السبب أن يتبعه المسبب ضرورة .

والمقصود بالضرورة هنا الضرورة العقلية التي هي مستند الحكم بالاطراد الذي هو ثمرة الاستقراء .

والمهم هنا هو تحديد أساس تلك الضرورة ، إذ إن الاطراد والحكم الكلي في الاستقراء إنما يعتمد عليها ، والكشف عن هذا الأساس هو مشكلة الاستقراء الأساسية .

ومصدر الإشكال هنا أن الاستقراء هو استنتاج لقضية كلية من مقدمات جزئية ، وإذا كانت تلك المقدمات الجزئية صادقة فلا بد من مبرر عقلي يضمن صدق القضية الكلية ، إذ من المعلوم أن صدق المقدمات الجزئية لا يستلزم صدق النتيجة الكلية ، بل لاتناقض بين أن تكون المقدمات صادقة وأن تكون النتيجة الكلية كاذبة، لأن نتيجة الاستقراء لا تنحصر في الجزئيات المستقرأة وإنما تعم جميع جزئيات النوع المستقرأ ، فإذا استقرأنا فرأينا في جزئيات كثيرة أن الحديد يتمدد بالحرارة فما الذي يضمن أن تكون تلك العلاقة بين الحديد والحرارة مطردة في المستقبل مع أن من الممكن في العقل ألا يتمدد الحديد بالحرارة ، ولولا التجربة والاستقراء لم يمكن أن نحكم بذلك ، لأن تصورنا للحديد لا يتضمن تصور أنه يتمدد بالحرارة . وإذا كانت القضايا التجريبية ممكنة في أصلها فما الذي ينقلها من الإمكان إلى الضرورة .

إنه لا بد هنا من الكشف عن الأساس الموضوعي الذي تقوم عليه العلاقة الضرورية الموضوعية بين الأشياء في ذاتها بصرف النظر عن إثباتنا لدرجة تلك العلاقة . ثم لا بد أيضاً من الكشف عن الأساس العقلي الذي يقوم عليه الحكم بضرورة الاطراد في العلاقة بين الأسباب والمسببات .

وقد اختلفت المذاهب والاتجاهات الفلسفية في تحديد أساس الاستقراء، ونتج

عن ذلك أقوال متناقضة لا بد من ذكرها هنا ومناقشتها حتى نصل إلى نتيجة صحيحة في هذه القضية المشكلة .

\* \* \*

وقد برر العقليون ضرورة الاطراد بين الأسباب والمسببات على أساس أنها ضرورة عقلية قبلية ، مستندين في ذلك إلى أن السببية عموماً مبدأ عقلي ، وأنها تشمل علاقة السبب بالمسبب وعلاقة المسبب بالسبب على السواء ، فكما كان لزوم أن يكون لكل مسبب سبب مبنياً على ضرورة عقلية قبلية هي مبدأ السببية فكذلك لزوم أن يتبع المسبب المعين سبباً معيناً باطراد هو أيضاً ضرورة عقلية قبلية مبنية على مبدأ الحتمية .

ومعلوم أن كل قضية معلومة بعلم عقلي قبلي فإنه لا يمكن أن يستدل لها لأن العلوم القبلية هي أساس الاستدلال ، وإذا كانت الحتمية مبدأ عقلياً - كما يقول العقليون - فإنه لا يمكن أن يستدل لها . وهذا يكفي في كونها مبرراً عقلياً للاستقراء .

إن (ديكارت) و(ليبنتز) يذهبان إلى القول بأن الحتمية مبدأ فطري ، وأنه لذلك يستحيل أن يكون خاطئاً<sup>(١)</sup> .

وأما (سبينوزا)<sup>(٢)</sup> فقد ادعى ( أن العلاقات السببية يمكن ردها الى علاقات منطقية خالصة ، بمعنى أن قولنا إن شيئاً ما ( أ ) هو سبب ( ب ) لا يمكن أن يكون صادقاً إلا إذا كان صادقاً بالضرورة المنطقية )<sup>(٣)</sup> وعنده أن التلازم بين

(١) المنطق الحديث ومناهج البحث . د: محمود قاسم ص (٦٧) .

(٢) سبينوزا (١٦٣٢ - ١٦٧٧م) . فيلسوف هولندي من أصل يهودي ، وهو أشهر فلاسفة وحدة الوجود في العصر الحديث ، من كتبه « تأملات ميتافيزيقية » و « رسالة في اللاهوت والسياسة » . « الأخلاق » . وانظر : تاريخ الفلسفة الحديثة يوسف كرم . ص ( ١٠٦ - ١٢٢ ) . وأعلام الفلسفة . روني ألفا ( ١ / ٥٤٨ - ٥٥٠ ) .

(٣) الموسوعة الفلسفية العربية . معهد الإنماء العربي ( ٢ / ٤٨٥ ) .

السبب والمسبب هو كالتلازم بين طبيعة المثلث وصفاته<sup>(١)</sup>.

وأما (كانت) فقد ميز ابتداء بين القضايا القبلية التحليلية والقضايا القبلية التركيبية ، ولا إشكال عنده في القضايا القبلية التحليلية لأن (محمولها مستخلص من ماهية موضوعها)<sup>(٢)</sup> ولهذا كانت ضرورية لأن نفيها يؤدي إلى تناقض منطقي فإذا قلنا مثلاً : إن الجسم ممتد ، فإن صفة الامتداد مفهومة عن مجرد تصور الجسم بحيث لا يمكن تصور الجسمية دون تصور الامتداد .

لكن الاشكال هو في القضية القبلية التركيبية فإذا كانت القضية التركيبية هي ( التي يكون فيها المحمول معبراً عن صفة لا تدخل في مفهوم الموضوع)<sup>(٣)</sup> كقولنا مثلاً : الحديد يتمدد بالحرارة ، فإننا نكون قد أضفنا إلى موضوعها حكماً ليس متضمناً فيه . فتصور الحديد لا يتضمن كونه يتمدد بالحرارة وإنما ندرك ذلك بالتجربة. فكيف يمكن أن نعمم الأحكام الاستقرائية مع كونها تركيبية لا تحليلية وعلى أي أساس نجزم بإطراد الأحكام التجريبية ؟ .

لقد استنتج (هيوم) من قبل أن الأحكام التجريبية لا يمكن أن تكون ضرورية لأن الاطراد في الطبيعة ليس فكرة قبلية كما لا يمكن الاستدلال عليه بالتجربة والاستقراء ، لأن الاستقراء لا بد له من أساس حتى نحكم بضرورة الاطراد، ومجرد التابع بين الأسباب والمسببات لا يدل على ضرورة الاطراد بينها . وعلى هذا لا يكون للاستقراء أساس .

وقد كان هذا التحليل هو الذي أيقظ (كانت) من سباته - كما يقول عن نفسه - فحاول أن يؤسس للاستقراء أساساً عقلياً يقوم على الضرورة والكلية إذ بدونه لا يمكن أن يقوم العلم التجريبي .

وقد اتفق مع (هيوم) في أن التجربة لا يمكن أن تدل بذاتها على ضرورة الاطراد . لكنه خالف (هيوم) فادعى أن الاستقراء إذا كان يتوقف على ضرورة

(١) طريق الفيلسوف . جان فال . ص (١٨٦) .

(٢) (٣) المنطق الصوري والرياضي . د: عبدالرحمن بدوي ص (١٣٤) .

الاطراد فلا بد أن يكون الحكم بالاطراد في الطبيعة قليلاً لا يحتاج الى التجربة والاستدلال كما ظن (هيوم) . بل إن التجربة تحتاج إليه . فالحل عنده إذن يتلخص في ( أن هذا التصور ، تصور الرابطة العلية ( ضرورة الاطراد ) والمبادئ المنحدرة عنه قد تقررت قليلاً قبل كل تجربة ، وأنها ذات دقة موضوعية لا يتناولها شك )<sup>(١)</sup> .

لكن الحل الذي ذهب إليه (كانت) لا يدحض شبهة (هيوم) ، فإن (هيوم) لا يخالف في أن الاستقراء حتى يكون دالاً على الضرورة والاطراد فلا بد أن يستند إلى الحتمية ، لكنه لا يوافق أن تكون تلك الحتمية قبلية ، وما قاله (هيوم) هنا حق إذ إن نقيض الحتمية ليس مستبعداً عقلاً بل هو ممكن ، فقول (كانت) إن الحتمية قبلية لا يخرج عن كونه مصادرة . لكنه لا يترتب على نفي أن تكون الحتمية قبلية ألا يكون للاستقراء أساس كما ظن (كانت) و(هيوم) . وبيان ذلك الأساس هو المقصود بهذه المسألة .

والحقيقة أنه لا يمكن أن يكون الحكم بالحتمية والاطراد المطلق في الطبيعة قضية قبلية لعدة اعتبارات وهي :

١- أن الاطراد في الطبيعة إذا كان قضية قبلية فلا بد أن يكون نقيضه مستحيلًا بحيث لا يمكن تصور عدم الاطراد . لكن عدم الاطراد في الطبيعة متصور ، إذ يمكن عقلاً ألا يوجد دون تناقض منطقي . بخلاف مبدأ السببية فإنه لا يمكن تصور ما لوجوده بدايه دون تصور أن يكون له سبب ، لأن تصور ألا يكون له سبب يقتضي أن يكون وجود المسبب ذاتياً أو أن يوجد من العدم ، وهذا مناقض لضرورة العقل . فدل ذلك على أن مبدأ السببية قضية قبلية .

وعلى هذا فلا تصح التسوية بين مبدأ السببية والاطراد في الطبيعة . لكن العقلين لا يفرقون بين الأمرين بل يدخلونهما في مفهوم السببية العامة مع أنه لا بد من التفريق بينهما من جهة دلالة الضرورة القبلية على مبدأ السببية دون

(١) الأخلاق عند كانت . د: عبدالرحمن بدوي ص (٢٣) .

أن تدل على الاطراد في الطبيعة الذي هو عندهم مبدأ الحتمية .  
وأصل هذا الاعتراض أنه لا يلزم من تصور السبب تصور المسبب ، لأن  
المسبب ليس متضمناً في السبب ولا لازماً له بضرورة قبلية ، فلا يلزم من  
وجود السبب وجود المسبب ، كما يلزم من نفي السبب نفي المسبب  
والمقصود باللزوم هنا اللزوم المنطقي . بخلاف تصور المسبب فإنه يستلزم  
تصور السبب ونقيضه مستحيل عقلاً فيكون قضية قبلية .

ولا يلزم من نفي أن يكون الاطراد قضية قبلية أن الاطراد ليس متحققاً في  
الواقع أو أنه لا يمكن الحكم بوجوده . بل المراد أنه ممكن عقلاً ، ومع ذلك  
فإنه يمكن إثبات الاطراد بين الأسباب والمسببات بالتحقق من الضرورة  
الموضوعية المقتضية لذلك بالتجربة والاستقراء ، وهنا تكون ضرورة الاطراد  
تجريبية لا قبلية .

والحاصل أنه لا تلازم بين إثبات الإطراد وبين كونه قضية قبلية ، بل يمكن  
إثباته على أساس الضرورة التجريبية على ما سيأتي تفصيله .

٢- أن الاطراد في الطبيعة إذا كان ممكناً كما تقدم لم يصح أن يتصف بالصدق  
المطلق الذي هو خاصية القضية القبلية . فمبدأ عدم التناقض مثلاً صادق  
صدقاً مطلقاً بحيث لا يتصور نقيضه في أي زمان أو مكان ، وإثباتنا للاطراد  
لا يتضمن ذلك لأنه ممكن عقلاً فيكون تحققه احتمالياً ، وإذا كان تحققه  
احتمالياً لم يكن قضية قبلية ، لأن الاحتمال ينافي الصدق المطلق .

٣- أن اليقين بالقضايا القبلية يتحقق بكماله بمجرد تصورهما بحيث لا يكون  
للسواهد الجزئية دور في زيادة اليقين بها . والاطراد في الطبيعة إنما يتحقق  
اليقين به بتكرار التجربة حتى نصل إلى الحكم بضرورته ، فلا يمكن أن تكون  
ضرورة الاطراد قبلية بل تكون ضرورة تجريبية .

فإذا تصورنا المسبب - مثلاً - فإننا نجد في نفوسنا ضرورة عقلية تقتضي أن  
يكون له سبب وإن لم نحدد ذلك السبب . لكن يمكن أن نتصور أن العلاقة  
بين الأسباب والمسببات ليست مطردة في المستقبل ، وإنما تتحقق من إطرادها  
بالتجربة والاستقراء ، ويزيد يقيننا بها شيئاً فشيئاً حتى تبلغ درجة اليقين .

وعلى هذا فلا يمكن أن يكون الاطراد قضية قبلية .

٤- أن القضايا القبلية عقلية خالصة لأن صدقها مبني على ضرورة التضمن أو التلازم العقلي بين مفهومين ، والاطراد في الطبيعة ليس قضية عقلية خالصة والضرورة القبلية كما أنها لا تثبت الاطراد فإنها لا تنفيه ، لأنه حقيقة واقعية محتملة للإثبات والنفي ابتداءً ، وإنما يترجح إثبات الاطراد بدلالة الاستقراء ، فلا يمكن أن يكون قضية قبلية .

وعموم هذه الاعتبارات يتأكد القول بأن الاطراد في الطبيعة لا يمكن أن يكون قضية قبلية كما أدعى الفلاسفة العقليون . وإذا انتفى أن يكون الاطراد قضية قبلية فلا بد أن نبحت له عن أساس لا يكون هو الضرورة القبلية ، إذ إن الاطراد إذا لم يكن له مستند ضروري ، فإن الاستقراء مهما تكررت فيه التجربة لا يمكن أن يؤدي إلى يقين .

لكن القوانين العلمية المبنية على الاستقراء ، لا بد أن تكون يقينية ، وهي لا تكون يقينية إلا إذا كان إطرادها ضرورياً . وإذا علم أن ضرورة الاطراد لا يمكن أن تستند إلى كونه قضية قبلية ، وأن الاستقراء دون أن يكون له مستند عقلي لا يمكن أن يدل على اليقين . فلا بد من مستند ضروري للاستقراء تتأسس عليه القوانين العلمية .

وقد أدى الاضطراب في تحديد مستند الاطراد أن أنكر بعض المناطقة إمكان أن تقوم القوانين العلمية على اليقين ، لكنهم مع ذلك أخذوا بالاستقراء لكونه الطريق الوحيد للعلم التجريبي ثم اختلفوا في تسويغ ذلك وتبريره .

فقد أكد (برتراند رسل) - مثلاً - أن الاستقراء ( ما يزال مشكلة منطقية يكتنفها الشك بغير حل أو يقين ، ولكن ما دام هذا الشك لا يؤثر على معارفنا فلنتخطاه إذن ولنعتزف على الأساس البرغماتي بأن الاستقراء القائم على التسليم باطراد الطبيعة منهج مقبول )<sup>(١)</sup> .

(١) الموسوعة الفلسفية العربية (١/٣٥٦) .

فالأساس الذي يبني عليه (رسل) اعتباره للاستقراء ليس منطقياً وإنما هي الضرورة العملية . وإما من ناحية منطقيه فيرى أن الاستقراء مهما توفرت شواهد لا يرقى إلى أن يكون محتملاً فضلاً عن أن يكون ضرورياً ، بل عنده أن ( مبدأ الاستقراء ليس فقط مشكوكاً فيه بل وأيضاً باطل )<sup>(١)</sup> وهذا يؤكد أنه ليس للاستقراء مستند عند (رسل) وأن الضرورة العملية وحدها هي التي ألبتته إلى اعتبار الاستقراء .

ومن مظاهر الاضطراب في هذه القضية ما ذهب إليه (بوانكاريه)<sup>(٢)</sup> حيث زعم أن التسليم بالاطراد ليس قائماً على ضرورة وإنما لمجرد المواضعة ، أي أنها اتفاقية اصطلاحية من غير مستند ، وعنده أن جميع مبادئ العلوم كذلك إذ لا يمكن عنده أن تكون بدهيه ولا نتيجة تعميمات استقرائيه ، وعنده أن التجربة وإن دلت على تلك المواضعات فإن الإنسان يمكن أن يغيرها ، وفي ذلك يقول : ( إن اختيارنا لإحدى هذه المواضعات الممكنة مقيد بالتجربة ، ولكننا نظل مع ذلك أحراراً في هذا الاختيار ، لا يقيد حريتنا إلا حرصنا على إجتنب التناقض )<sup>(٣)</sup> .

ومعلوم أن الفروض على أساس المواضعة لا يمكن أن تستند إلى ضرورة وإنما - كما يقول (بوانكاريه) - إلى مجرد (أن بعض الفروض أيسر من البعض الآخر)<sup>(٤)</sup> . وعلى ذلك يكون علمنا بقوانين الطبيعة غير يقيني ، ويقى الاستقراء مهما بلغ من التعميم مجرد وسيلة لاختيار الفروض لا أساساً لليقين ، لأن المواضعة في حقيقتها اصطلاحية اتفاقية فلا يمكن أن تكون يقينية .

(١) موسوعة الفلسفة . د: عبدالرحمن بدوي (٥٢٣/١) .

(٢) بوانكاريه (١٨٥٤ - ١٩١٢م) فيلسوف فرنسي . إهتم بالكتابة في أساس العلم التحريبي في ذلك « العلم والفرض » و « قيمة العلم » و « العلم والمنهج » . وانظر : تاريخ الفلسفة الحديثة .

يوسف كرم . ص ( ٤٣٧ ) . وموسوعة أعلام الفلسفة . روني ألفا ( ٢٧٤/١ - ٢٧٦ ) .

(٣) المعجم الفلسفي جميل صليبا (٤٣٩/٢) .

(٤) موسوعة الفلسفة . د: عبدالرحمن بدوي . (٣٨٧/١) .

وحتى (هيوم) مع شكه في نتيجة الاستقراء - إذ هو عنده لا يستند الى أساس - فإنه يصرح بأنه لا بد من اعتبار الاطراد لضرورة العيش في الحياة وإن لم يكن مع الاقتناع به ، وفي ذلك يقول : ( إنني مثلك على أتم اقتناع بأن خبرة المستقبل يمكن قياسها على خبرة الماضي ، لكنني مقتنع بذلك باعتباري إنساناً مثلك يسلك ليعيش ، وإما باعتباري فيلسوفاً له نصيب من التطلع - ولا أقول من التشكك - فإني أبحث عن هذا الأساس ماهو )<sup>(١)</sup> ثم يؤكد أنه لم يجد فيما قرأ أو بحث ما يبعث في نفسه الرضى عن أمر له كل هذا الخطر .

وعنده أن الاستقراء إنما يدل على الواقع ، وأنه لا يمكن أن توجد رابطة ضرورية بين خبرة الماضي وخبرة المستقبل ، وأنه ( على أولئك الذين يقررون وجودها ويقررون كذلك أنها المصدر الذي تصدر عنه في شتى أحكامنا على أمور الواقع أن يظهرها لنا )<sup>(٢)</sup> .



وإذا تحققنا أن الاطراد لا يمكن أن يكون قضية قبلية فكيف يمكن إثبات الاطراد والجزم بضرورة التلازم بين الأسباب والمسببات مع ذلك ؟ إنه لا بد من التأكيد ابتداء على أن الخطأ الأساسي في هذه المسألة والذي وقع فيه العقليون والتجريبيون معاً هو الظن بأن الاطراد لا يكون ضرورياً إلا إذا كان قضية قبلية ، وأنه إذا لم يكن كذلك لم يكن ضرورياً .

وقد التزم العقليون بناء على هذا الأصل أن الاطراد ضرورة قبلية يشملها مفهوم السببية ، كما التزم التجريبيون كذلك بان الاطراد لا يمكن أن يكون ضرورياً لأنه ليس قضية قبلية .

والحقيقة أنه لا يلزم من الحكم بضرورة الإطراد أن تكون تلك الضرورة قبلية إذ إن الاطراد في حقيقته كشف عن طبيعة العلاقة بين الأسباب والمسببات من

(١) ديفد هيوم . د: زكي نجيب محمود . ص (٧٧) .

(٢) نفس المرجع ص (٧٤) .



جهة اقتضاء الأسباب لمسبباتها ، وأنه كلما وجد السبب فلا بد أن يوجد المسبب .

وطبيعة هذه العلاقة لا يمكن أن تدرك بعلم قبلي ، إذ هي مبنية على إثبات خصائص الأشياء الذاتية وما لكل منها من تأثير يختص به . فضرورة الاطراد إذن طبيعية تجريبية وليست عقلية قبلية .

ومع ذلك فإن ضرورة الاطراد الطبيعية التجريبية لا بد أن تكون محكمة بضرورة عقلية، لكنها ضرورة تجريبية بعدية وليست عقلية قبلية، بمعنى أن الاطراد يتحقق ابتداءً بين الأسباب والمسببات وفق خصائص الأشياء فيحكم العقل بأن ذلك الاطراد لا يمكن أن يكون صدفة بل لا بد أن يكون ضرورياً .

فالمقصود بضرورة الاطراد هنا أن العلاقة بين الأسباب والمسببات لا يمكن أن تتخلف إذا تحققت وفق شروط معينة ، وهذه الشروط طبيعية تجريبية وليست عقلية .

فإذا تحققنا مثلاً أن الحديد يتمدد بالحرارة فلا بد أن تطرد هذه القاعدة دون تخلف كلما تحققت شروطها الموضوعية . ومعلوم أن ضرورة الاطراد بهذا المفهوم لا يمكن أن يكون عقلية خالصة إذ أنها مرتبطة أساساً بخصائص الأشياء .

والفارق الأساسي بين الضرورة القبليّة والضرورة التجريبية أن الضرورة القبليّة لا تحمل النقيض ، فأنت لا يمكن أن تقول لشيء معين إنه موجود ومعدوم معاً ، لأن هذا يناقض مبدأ عدم التناقض وهو مبدأ عقلي ضروري ، فإما أن يكون الشيء موجوداً فلا يكون معدوماً ، أو يكون معدوماً فلا يكون موجوداً ، بخلاف الضرورة التجريبية فإنها تحمل النقيض العقلي وإن لم يكن متحققاً في الواقع ، فضرورتها ليست مبنية على أن نقيضها مستحيل ، وإنما على أن خصائص الأشياء تقتضي احتمالاً معيناً يكون تحققه ضرورياً ضرورة تجريبية لا عقلية قبلية . فقد كان من المحتمل عقلاً ألا يتمدد الحديد بالحرارة لكننا حكمنا بذلك لمجرد أنه مقتضى الضرورة التجريبية المطردة ، وهذا هو معنى قول بونج فيلسوف العلم التجريبي المعاصر ( إن القضية تكون معبرة عن قانون إذا كانت

بعدية أي ليست صادقة منطقياً<sup>(١)</sup>.

وعلى هذا فإن الضرورة التجريبية وإن كانت ضرورة عقلية أيضاً إلا أنها ضرورة بعدية لا قبلية ، فهي وإن كانت حاکمة على الاطراد بالضرورة لكن الاطراد نفسه هو منشأ ذلك الحكم .

وللكشف عن مستند الاطراد لابد من بيان أساسه الموضوعي وما يقتضيه إثبات الخصائص الذاتية للأشياء وبيان أساسه العقلي ، وهما أمران متلازمان إذ لا يمكن إثبات الضرورة الموضوعية للاطراد إلا على أساس عقلي ، كما لا يمكن إثبات ضرورته العقلية إلا من جهة دلالة الاستقراء على الضرورة الموضوعية . وكما لا يمكن إثبات الضرورة العقلية للإطراد دون أساس موضوعي وإنما بدعوى أن الضرورة العقلية قضية قبلية كما يقول العقليون فإنه لا يمكن كذلك إثبات الضرورة الموضوعية مع نفي أساسها العقلي كما يقول ( ستورات مل ) ، بل هما متلازمان في الإثبات والنفي، فمن أثبت إحداهما لزمه إثبات الأخرى، ومن نفي إحداهما لزمه نفي الأخرى كذلك .

وأساس التلازم بين ضرورة الإطراد الموضوعية وضرورته العقلية أن ضرورته الموضوعية وإن كانت متحققه بين الأسباب والمسببات إلا أنه لا يمكن أثباتها إلا بدلالة الضرورة العقلية على أن التلازم المطرد بينها لا يمكن أن يكون صدفة بل هو ضروري ، غير أنه لا يمكن الحكم بهذه الضرورة العقلية إلا مع تحقق الاطراد الذي هو مقتضى الضرورة الموضوعية . وهذا لا يستلزم الدور الممتنع إذ إن الاطراد الموضوعي متحقق ابتداء يكشف عنه التبع الاستقرائي ، فالضرورة العقلية وإن كانت متوقفة على تحقق الاطراد إلا أن الضرورة الموضوعية ليست متوقفة على الضرورة العقلية من جهة تحققها وإن كانت متوقفة عليها من جهة إثباتها .

ولهذا فإنه لابد لإثبات مستند الضرورة الموضوعية للاطراد من التفريق بين مستند تحققها الموضوعي في ذاتها وبين مستند إثبات أنها ضرورية . فإذا قلنا

(١) مشكلات الفلسفة . د: محمد ماهر ص (١٠٩) .

مثلاً: إن النار محرقة ، فإن تحقق الإحراق بالنار يستند إلى خاصية ذاتية وضرورة موضوعية ثابتة للنار ، وتحقق مقتضى تلك الخاصية ليس متوقفاً على حكمنا بثبوتها ، لكن الحكم بثبوتها وكونه ضرورياً لا بد أن يقوم على أساس عقلي .

فالكلام هنا في مقامين . الأول : في مستند تحقق الإطراد . والثاني : في مستند الحكم بضرورته .

فأما تحقق الاطراد في الطبيعة فيتوقف على خصائص الأشياء وصفاتها الذاتية التي لا تتغير ، وذلك أن بين وجود الأشياء ووجود خصائصها الذاتية تلازماً مطرداً ، إذ إن خصائص الأشياء هي المقومة لها بحيث لا يمكن وجود شيء دون تحقق خصائصه الذاتية .

وإذا علمنا أن لكل شيء طبيعة تخصه هي مقتضى ماله من خصائص ذاتية فلا بد أن تكون تلك الطبيعة ثابتة له بإطلاق ، لأن حقيقته مرتبطة بخصائصه الذاتية فإذا انتفت تلك الخصائص انتفت حقيقة الشيء ، ويلزم من هذا أن إذا تحققنا من ثبوت خاصية لشيء فلا بد أن تكون تلك الخاصية ثابتة لجميع جزئيات ذلك الشيء ، إذ أنه إنما يتحقق وجوده بها كما يتميز بها عن غيره . وهذه حقيقة الاطراد فيما يتعلق بثبوت خصائص الأشياء .

ثم إن تلك الخصائص الثابتة للأشياء بإطلاق لا بد أن يكون لكل منها طبيعة تخصه ، وإذا كانت تلك الخصائص هي المقومة للأشياء ، فلا بد أن تكون موجودة بالفعل فيكون لها تأثير بالفعل ، إذ يستحيل أن تكون تلك الخواص مقومة للشيء مع انتفاء خاصيتها في التأثير ، لأن متعلق كونها خواص مقومة هي نفس متعلق كونها خواص مؤثرة فالأمران متلازمان ثبوتاً وانتفاءً . فلا يمكن مثلاً إثبات خاصية الحرارة للنار دون أن تكون محرقة ، ولا تكون محرقة إلا لأنها حارة .

ويبين ابن رشد العلاقة بين وجود الأشياء ومالها من خصائص وبين تحقق التأثير لتلك الخصائص فيقول : ( الأسباب الذاتية لا يفهم الموجود إلا بفهمها، فإنه من المعروف بنفسه أن للأشياء ذوات وصفات هي التي اقتضت الأفعال الخاصة بموجود موجود ، وهي التي من قبلها اختلفت ذوات الأشياء وأسمائها وحدودها

فلو لم يكن له طبيعة تخصه لما كان له اسم يخصه ولاحد ، وكانت الأشياء كلها شيئاً واحداً ولا شيئاً واحداً ، لأن ذلك الواحد يسأل عنه هل له فعل واحد يخصه أو انفعال يخصه أو ليس له ذلك ، فإن كان له فعل يخصه فهنا أفعال خاصة صادرة عن طبائع خاصة ، وإن لم يكن له فعل يخصه واحد فالواحد ليس بواحد وإذا ارتفعت طبيعة الواحد ارتفعت طبيعة الموجود ، وإذا ارتفعت طبيعة الموجود لزم العدم<sup>(١)</sup>.

وهكذا فإن العلاقة مطردة بين ثبوت الشيء وتحقق خصائصه الذاتية وبين تحقق تلك الخصائص ومالها من طبيعة خاصة تقتضي تأثيراً خاصاً ، وإذا كانت الخصائص الذاتية مطردة للأشياء بحيث يلزم من وجود الشيء وجود خصائصه الذاتية ، فكذلك يلزم أن يكون مقتضى تلك الخصائص مطرداً . وهذه حقيقة الاطراد في الأسباب واقتضاؤها لمسبباتها مطلقاً ، وأنه كلما وجد السبب فلا بد أن يوجد المسبب .

وملخص ما سبق أن ما ثبت لبعض أفراد النوع لا بد أن ينطبق على جميع أفراده دون استثناء ، لأن الطبائع والخصائص المتماثلة لا بد أن تؤدي إلى نتائج متماثلة .

ويعترض التجريبيون على هذا الأساس الموضوعي للاطراد بدعوى أن الاطراد إذا كان مبنياً على خصائص الأشياء فإن تلك الخصائص قد تتغير ، فلا يصح الجزم بالاطراد في المستقبل من مجرد ملاحظة الاطراد في الماضي .

ويلخص زكي نجيب محمود ذلك معبراً عن رأي هيوم في هذه المسألة حيث يقول : ( لا استحالة أن يكون الحكم ( يقصد في المستقبل ) نقيض ماهو الآن لأنه لا استحالة في أن يتصور العقل أن تكون خصائص الأشياء على غير ماهي عليه ... أليس في مستطاعي أن أتصور أن جسماً ساقطاً من السحاب ويشبه الثلج في كل مظهره ومع ذلك أجد مذاقه ملحاً وأجده عند اللمس لاسعاً كالنار؟ هل هناك استحالة عقلية في أن أتصور الشجر وقد أورق في الشتاء

(١) تهافت التهافت . ابن رشد . ص (٢٩١) .

وذوت أوراقه في الصيف ؟

وما دام الأمر في حدود التصور الواضح إذن فهو عند العقل ممكن الوقوع  
وإذن فلا استحالة فيه ولا تناقض ، ولا يمكن البرهنة على بطلانه برهانا يقوم على  
العقل المجرد .

... إن تكرارك للخبرة المعينة آلاف المرات، ووصولك في كل هذه المرات إلى  
النتيجة عينها لا يجعل استدلالك للخبرة الجديدة التي من نفس النوع استدلالاً يقينياً  
لأن هنالك دائماً الإمكان العقلي بأن تغير الطبيعة بجرهاها فلا تأتي الأشياء على  
غرار ما أتت ... وما دام هذا الانحراف ممكناً أحياناً فلماذا لا يمكن دائماً؟<sup>(١)</sup>.

وهذا الاعتراض مبني على مقدمة باطلة وهي أن الأشياء يمكن أن تتغير  
خصائصها .

لكننا إذا عرفنا أن حقيقة الشيء هي خصائصه الذاتية ، فإنه يلزم من ذلك أن  
خصائص الأشياء إذا انتفت أو اختلفت فلا بد أن تختلف حقيقة الشيء فلا يبقى  
هو الأول بل يكون شيئاً آخر . والكلام هنا ليس في إمكان استحالة الأشياء حتى  
تختلف حقائقها فذلك واقع ، بل في الشيء يبقى على حقيقته فإنه لا يمكن أن  
تختلف خصائصه .

إنه لا يمكن مثلاً إن تتغير خصائص الماء بحيث تتغير نسبة الأكسجين  
والهيدروجين وهو على حقيقته لم يتغير ، بل لا يمكن أن تتغير تلك النسبة إلا  
بتغير حقيقة الماء بحيث يصبح شيئاً آخر ، وتغير الأشياء باختلاف عناصرها  
المقومة لها أمر واقع ، وهو عماد علم الكيمياء حيث يمكن تغير شيء إلى شيء  
آخر بتغيير عناصره إما بإضافة أو حذف .

وأما القول بأن تغير خصائص الأشياء ممكن عقلاً فإنما يمكن مع اختلاف  
حقيقة الشيء كما سبق ، وأما أن يبقى الشيء هو الشيء مع اختلاف خصائصه  
فغير ممكن عقلاً بل هو معارض لمبدأ الهوية ، لأن ماهية الشيء إنما تتحقق وفق

(١) ديفد هيوم . د: زكي نجيب محمود ص (٧٥-٧٧) .

خصائصه ، فإذا اختلفت خصائصه فلا بد أن تختلف حقيقته وماهيته ، ولا يكون الشيء هو الشيء نفسه مع اختلاف ماهيته ، وهذا معلوم بالضرورة .  
هذا فيما يتعلق بمسند الاطراد من جهة تحققه الموضوعي .

\* \* \*

وأما ما يتعلق بمسند الحكم بضرورة الاطراد فإن الاطراد كما تقرر حقيقة موضوعية في ظواهر الطبيعة . لكن الحكم بضرورة الاطراد لا بد أن يستند إلى أساس عقلي ، ويكون ذلك بالتحقق من الاطراد بطريق الاستقراء ، فإذا ثبت الاطراد حكم بضرورته بحيث يكون من ذلك حكم كلي هو أساس اليقين في القوانين العلمية .

والأساس العقلي لذلك أن الاطراد هنا إما أن يكون لضرورة أو أن يكون صدفة ، ولا يمكن أن يكون صدفة لأن الصدفة لا يمكن أن تطرد ، فلزم أن يكون الاطراد ضرورة عقلية لكونه مؤسساً على ضرورة موضوعية مطردة هي مقتضى الخصائص الذاتية للأشياء .

وفي دلالة الاطراد على الخصائص الذاتية والتي هي القدر المشترك المقتضي للحكم الكلي يقول الإمام ابن تيمية : ( الحسيات الظاهرة والباطنة ليس فيها شيء كلي ، فالقضاء الكلي الذي يقوم بالقلب هو مركب من الحس والعقل وهو التجريبيات ... فالحس به تعرف الأمور المعينة ، ثم إذا تكررت مرة بعد مرة أدرك العقل أن هذا بسبب القدر المشترك الكلي )<sup>(١)</sup>.

ويقول ابن سينا في سبب اقتضاء التكرار لليقين : ( المحربات أمور أوقع التصديق بها الحس بشركة من القياس ، وذلك أنه إذا تكرر في إحساسنا وجود شيء لشيء تكرر ذلك منافي الذكر ، واقترن به قياس وهو أنه لو كان هذا الأمر اتفاقاً عرضياً لاعتن مقتضى طبيعته لكان لا يكون في أكثر الأمر من غير اختلاف )<sup>(٢)</sup>.

(١) الرد على المنطقيين . ابن تيمية . ص (٣٨٦) ، وانظر : نفس المرجع أيضاً . ص (٩٥) .

(٢) النجاة . ابن سينا . ص (٩٤-٩٥) .

وفي بيان مستند ضرورة الاطراد يقول يوسف كرم<sup>(١)</sup> : ( إن المحمول الحاصل لعدد كاف من جزئيات موضوع كلي في أحوال عدة وظروف مختلفة هو محمول حاصل لذلك الموضوع الكلي ، وهذا أمر بديهي . فإن تكرار المحمول في الجزئيات دليل على أن المحمول خاصة لازمة عن الماهية المشتركة بين الجزئيات والثابتة فيها وسط تغير الأعراض ، والضامنة لضرورة أفعالها وضرورة القوانين العلمية ، وإلا كان التكرار بغير علة ، وهذا غير معقول )<sup>(٢)</sup>.

فهذا هو الأساس العقلي للاطراد . فكما أنه ليس عقلياً خالصاً بل هو مرتبط بالاستقراء والتجربة فكذلك ليست التجربة والاستقراء هي مستند ضرورة الاطراد بل لا بد منهما .

وقد خالف في هذا الأصل كل من العقليين والتجريبيين ، حيث ادعى العقليون ان الاطراد قضية قبلية لا تستند الى أساس موضوعي فلا حاجة لإثباته إلى الاستقراء والتجربة كما سبق . كما ادعى التجريبيون أن الحكم بضرورة الاطراد لا يمكن أن يقوم على أساس عقلي فلا يكون ضرورياً بل احتمالياً . ومنهم من قال بضرورة الاطراد لكن على أساس الاستقراء وحده . ولهم في ذلك شبهات مع اختلافهم في لوازم قولهم . ولا بد من تفصيل أقوالهم في ذلك ومناقشتها .

(١) كاتب ومؤرخ للفلسفة ، من أتباع الفلسفة الأرسطية والمدافعين عنها ، تمتاز كتاباته بالوضوح والرصانة، توفي بمصر سنة ( ١٩٥٩ م ). كتبه هي: « العقل والوجود » و « والطبيعة وما بعد الطبيعة » و « تاريخ الفلسفة اليونانية » و « تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط » و « تاريخ الفلسفة الحديثة » . وانظر : أعلام الفلسفة . روني ألفا ( ٢٥٧/٢ - ٢٥٨ ) . والفلسفة في الوطن العربي المعاصر ، الصادر عن مركز دراسات الوحدة العربية . ص ( ٢١٥ - ٢٣٦ ) .

(٢) العقل والوجود . يوسف كرم . ص ( ٥٠ ) .

## موقف التجريبيين من قانون الاطراد :

يستند قانون الاطراد إلى ضرورة عقلية، مبنية على أن خصائص الأشياء ثابتة وأن طبيعة الشيء واحدة في جميع أفرادها ، فأساس الضرورة العقلية في الاستقراء هو هذه الضرورة المتعلقة بخواص الأشياء ، والتحقق من هذه الضرورة الموضوعية المتعلقة بإثبات تماثل أفراد النوع في خصائصه إنما تستند إلى ضرورة عقلية ، وهي أن تكرار التلازم بين السبب والمسبب يستحيل أن يكون صدفة واتفاقاً ، بل يجب أن يكون هو مقتضى خاصية السبب التي هي القدر المشترك الكلي بين آحاده .

ويؤكد هذا التلازم بين الضرورة العقلية والضرورة الموضوعية أنه لا يمكن إثبات أحدهما دون الأخرى ، فالضرورة العقلية فيما يتعلق بالاطراد بين السبب والمسبب مقيدة بثبوت خواص الأشياء واطرادها . وكذلك الضرورة الموضوعية المتعلقة بخواص الأشياء وكونها مطردة لا يمكن أن تستند إلى مجرد الإدراك الحسي، إذ هو لا يدل إلا على مجرد الاقتران والتتابع بين السبب والمسبب دون أن يدل على ضرورته .

وعلى هذا فإنه لا يمكن إثبات قانون الإطراد ما لم يستند إلى هذه الضرورة العقلية ، إذ إن الحكم بالضرورة خاصية العقل .

لكن التجريبيين يتكرون الضرورة العقلية مطلقاً ، بناء على قولهم بأن الحواس هي المصدر الوحيد للمعرفة ، إذ لو سلموا بالضرورة العقلية لالتزموا أن العقل هو مصدر تلك الضرورة ، وهذا يتناقض مع مذهبهم الحسي في مصدر المعرفة .

وقد أنكر التجريبيون الأساس العقلي للاطراد ، ثم إن منهم من التزم بلازم ذلك وهو إنكار قانون الاطراد ، وأنه ليس بين الأسباب والمسببات تلازم ضروري ، وأنه يمكن وجود المسببات من دون أسباب ، وأن توجد الأسباب دون أو توجد المسببات ، وأن توقع حصول المسبب مع السبب ليس قائماً على ضرورة عقلية أو موضوعية ، وإنما على مجرد العادة ، بمعنى أن الإنسان إذا تكرر أمامه اقتران سبب معين بمسبب معين فإنه إذا رأى السبب يتوقع أن يتبعه المسبب لمجرد أن ذلك قد تحقق في الماضي فاعتاد الإنسان على الاقتران بينهما ، مع أن



اقترانهما ليس ضرورياً .

وأبرز من يمثل هذا المنهج هو الفيلسوف التحريسي ( هيوم ) إذ بعد أن أنكر أن يكون مبدأ السببية عقلياً ، وادعى أنه يمكن تصور الحادث ( المسبب ) دون تصور أن يكون له سبب ، فقد أنكر كذلك أن يقوم الاطراد على أساس عقلي وادعى أيضاً أنه يمكن تصور السبب دون أن يتبعه مسبب .

ودليله على نفي أن يكون الاطراد قائماً على ضرورة عقلية أن جميع القضايا المرتبطة بالواقع ليست ضرورية ، لأن نقيضها ليس مستحيلًا في العقل بخلاف قضايا المنطق والرياضة فإنه لا يمكن تصور نقيضها .

فقولنا إن الكل أكبر من الجزء ، أو أن زوايا المثلث تساوي قائمتين ، ونحو ذلك مما يعلم صدقه بالضرورة ، ولا يمكن تصور نقيضه . بخلاف القضايا المرتبطة بالواقع ، فلو أنك رميت بحجر فإنك تتوقع أن يقع على الأرض نتيجة لمشاهداتك السابقة في سقوط الأجسام ، ولكن توقعك ليس قائماً على ضرورة عقلية ، بمعنى أن العقل يتصور احتمالات أخرى غير سقوط الحجر على الأرض دون أن يكون في ذلك تناقض عقلي .

وهكذا جميع الوقائع ، فإنه يمكن تصور نقائضها لأن تلك النقائض ممكنة في العقل ، وإذا كان تصور أي واقعة لا يمنع من تصور نقيضها فإن تلك الواقعة لا يمكن أن تكون ضرورية ، لأن الضرورة تقتضي استحالة النقيض .

وإذا كان الأطراد يقتضي ضرورة التلازم بين السبب والمسبب ، فإنه لا يمكن إثبات قانون الاطراد لعدم إمكان قيامه على الضرورة العقلية<sup>(١)</sup> .

لكن ( هيوم ) قد أخطأ في هذا الاستنتاج ، وأصل خطئه أنه لم يفرق بين النظر إلى الوقائع من حيث هي متحققه وفق ضرورة موضوعية - فيزيائية - وبين الوقائع من حيث كونها وقائع حدثت دون نظر إلى أساسها الموضوعي .  
إننا لو كنا ننظر إلى الوقائع دون أن نربطها بأساسها الموضوعي وهو ما تقتضيه

(١) انظر : الاستقراء ومنهج البحث العلمي . محمود زيدان ص (١١٠-١١٢) . وديفيد هيوم .

د: زكي نجيب محمود ص (٧١) .

خواصها الثابتة لأمكن أن نتصور النقائص لتلك الوقائع ، لكننا إذا نظرنا إلى تلك الوقائع من حيث هي مشروطة بضرورة موضوعية فإننا لا بد أن نسلم بضرورة وقوعها .

فعلى المثال السابق ، لو أننا ألقينا بحجر فإننا إذا لم ننظر إلى خواصه الثابتة التي تقتضي سقوطه على الأرض وفق قانون الجاذبية فإننا يمكن أن نتصور حالات أخرى يمكن أن يصير إليها . لكننا إذا سلمنا بقانون الجاذبية ، وربطناه بخواص الأجسام فانا لا بد أن نوقن أنه سيقع على الأرض ، وأن ذلك أمر ضروري لا احتمال معه . وكذلك فإننا نعلم بالاستقراء اليقيني أن الماء يغلي عند درجة الحرارة ( مائة ) مع أننا لو لم نعلم بتلك الخاصية لأمكن أن نتصور غير ذلك . وهكذا الأمر في جميع القوانين التجريبية .

فالتسليم بالضرورة هنا ليس مبنياً على النظر إلى الوقائع مجردة عن ضرورتها الموضوعية المرتبطة بخصائصها الذاتية ، وإنما هو مقيد بها . والقوانين العلمية إنما تؤسس على النظر إلى خصائص الأشياء الثابتة ، وأن ما ينطبق على بعض أفراد النوع يجب أن ينطبق على بقية آحاده ، وأما قبل التحقق من خصائص الأشياء فإنه لا يمكن التعميم لافتقاد الأساس الموضوعي الضروري للقانون .

ولهذا لم يكن مجرد التكرار في الاستقراء هو الأساس الذي يبني عليه اليقين بالاطراد ، وإنما لا بد أن يستند إلى ضرورة عقلية هي أن ذلك التكرار لا يمكن أن يكون صدفة ، بل يجب أن يكون مؤسساً على ما تقتضيه خواص الأشياء ، وأنه لذلك يجب أن يكون مطرداً ، وأما قبل التحقق من خصائص الأشياء فإن إمكان عدم الاطراد يبقى قائماً .

وهذا الإمكان الذي يسبق اليقين القائم على الاستقراء هو الذي اعتمد عليه هيوم في نفي ضرورة الاطراد ، مع أن الاطراد لا يقوم عليه ، وإنما يقوم على انتفائه ، وهو قد سوى بين النظر إلى الشيء قبل التحقق من خصائصه ، وبين النظر إليه بعد التحقق منها ، مع أن الشيء وإن كان يحتمل أكثر من حال فإن الاستقراء والتحقق من خصائصه يحدد حالة واحدة لا بد أن يكون عليها ، بحيث يستحيل عليه الاحتمال حيثئذ .

ومما يستند إليه ( هيوم ) في نفي أن يكون الاطراد مؤسساً على ضرورة عقلية أننا لا يمكن أن ندرك تلك الضرورة بين الأشياء ، وإنما الذي ندركه هو مجرد التابع بين السبب والمسبب .

ويشرح زكي نجيب محمود هذا الاستدلال فيقول : ( إننا إذا تلفتنا حولنا متجهين بأنظارنا إلى الأشياء الخارجية ، باحثين فيما نسميه من تلك الأشياء أسباباً لنرى ما فعلها ، فلن نجد في أية حالة من الحالات كلها ما يكشف لنا عن قوة أو رابطة ضرورية بين السبب ومسببه ، إننا لن نجد أبداً صفة تنطبع بها حواسنا وتكون هي الصفة التي تربط المعلول بعلة رباطاً يجعل ذلك المعلول نتيجة محتومة لعلة ، يتبعها دائماً ولا يتخلف عنها ، إن كل ما نراه هو أن النتيجة تتبع سببها فعلاً ، فنرى - مثلاً - أن كرة البليارد المتحركة إذا ما صدمت كرة أخرى كانت ساكنة فإن هذه الثانية تتحرك كذلك ، إن الذي ينطبع على حواسنا الظاهرة هو كرة أولى تتحرك وكرة ثانية تعقبها في الحركة ، وليس من الحواس الباطنة ما يطبع العقل بانطباع آخر له علاقة بتعاقب هاتين الحادثتين ، وإذن فلا الحواس الظاهرة ولا الحواس الباطنة تأتينا بانطباع يوحي بفكرة القوة أو العلاقة الضرورية )<sup>(١)</sup> .

ولابد قبل مناقشة هذا الاستدلال من الإشارة إلى منهج هيوم في أصل الأفكار إذ إن هذا يقوم عليه .

إن ( هيوم ) يرى أن كل فكرة لابد أن ترتد إلى انطباع حسي هو أصلها وأنه يستحيل وجود فكرة عقلية خالصة ، وهذه هي الكيفية التي يمكن بها تفسير مصدر الأفكار وفقاً للمذهب الحسي عند ( هيوم ) .

ولا فرق عند ( هيوم ) بين الانطباعات والأفكار إلا من جهة الاختلاف في درجة القوة والحوية ، فالإنسان إذا رأى أسداً فإن قوة ذلك الانطباع وحيويته تختلف ولاشك عن مجرد تذكر ذلك الانطباع الذي هو الفكرة عن الأسد .

(١) ديفد هيوم . د: زكي نجيب محمود . ص (٨٥-٨٦) .

ولاشك أن الرد على ما قرره ( هيوم ) في هذا الاستدلال إنما يتم بمناقشة ذلك الأصل الذي بنى عليه استدلاله ، وبيان أن ما ذهب إليه أصحاب المذهب الحسي من القول بأن الحواس هي المصدر الوحيد للمعرفة غير صحيح ، وأنه توجد أفكار عقلية خالصة ليس لها أصل حسي وهي جميع الأفكار الكلية والضرورية فإن الحكم بالتعميم والضرورة خاصة العقل<sup>(١)</sup> . وإذا علم ذلك لم تكن الضرورة مما تنطبع به الحواس الظاهرة والباطنة على ما قرره هيوم ، لكن لا يلزم من ذلك نفيها بل هي ثابتة لكن مصدرها هو العقل وليست الحواس .

وبذا يعلم إثبات قانون الاطراد ، وأنه يستند إلى ضرورة عقلية لا إلى مجرد انطباعات حسية ، وأن هذا كما يدل على فساد ما ذهب إليه الحسيون من القول بنفي الضرورة العقلية فإنه يدل كذلك على فساد مذهبهم في مصدر المعرفة .

ومما يستند إليه ( هيوم ) في نفيه للضرورة العقلية وأن تكون أساساً لقانون الاطراد أنه لا يمكن إدراك خصائص الأشياء المقتضية لكون الشيء سبباً يلزم عنه مسبب بعلم عقلي قبلي . إذ لو أمكن ذلك لأدركنا نتائجها بعلم عقلي قبلي كذلك ، فدل ذلك على أنه يستحيل علينا أن نجزم بنتيجته ما يكون عن الاقتران بين السبب والمسبب ، لأن الأمر في ذلك موقوف على الخبرة الحسية وحدها وهي لا تدل على الضرورة وإنما على مجرد التابع .

ويمثل هيوم لذلك بأن ( آدم - على افتراض كما قدراته العقلية - ما كان ليستدل من سيولة الماء وشفافيته أنه يخبثق به لو غرق فيه ، أو يستدل من الضوء والدفء اللذين ينبعثان من النار أنه يحترق لو وثب فيها ... إن التفكير العقلي وحده ، أعني التفكير العقلي الخالص الذي لا يستند إلى خبرة حسية محال عليه أن يستدل شيئاً قط عن طبيعة العالم الطبيعي الواقعي )<sup>(٢)</sup> .

والحقيقة أنه لا اختلاف مع ( هيوم ) في أن خواص الأشياء لا يمكن أن تدرك

(١) للرد عليهم بالتفصيل راجع فصل ( فطرية المبادئ الأولية ) من الباب الثاني .

(٢) ديفد هيوم . د: زكي نجيب محمود ص (٧٠) .

بعلم عقلي قبلي، وأنها إنما تدرك بالمشاهدة، لكنه لا يلزم من ذلك نفي أن يستند الحكم بثبوت خواص الأشياء واطرادها إلى ضرورة عقلية ، لأن مشاهدة التلازم بين السبب والمسبب إذا تكررت بحيث لا يمكن أن يكون التكرار صدفة فإن العقل يدل على ضرورة أن التلازم المتكرر بين السبب والمسبب لا بد أن يكون نتيجة لما لتلك الأشياء من خواص ذاتية ثابتة ، وإلا كان التكرار غير معقول .

وإذا سلمنا أن التكرار معقول وأنه يستند إلى خواص الأشياء فلا بد أن يكون التلازم بين السبب والمسبب مطرداً ، وبذا يكون مبنياً على ضرورة عقلية ، لا على مجرد المشاهدة ، ولا على علم عقلي قبلي سابق للتجربة .

وإذا كان هيوم قد أنكر الأساس العقلي والموضوعي للاطراد فما مصدر فكرة السببية التي يجدها الإنسان في نفسه إذا عرفنا أن الانطباعات الحسية هي عنده مصدر جميع الأفكار ، والحواس إنما تدرك التابع بين السبب والمسبب دون أن تدرك بينهما علاقة سببية ، بل غاية ما يدركه الإنسان بين السبب والمسبب التجاور والسبق الزماني .

إن هيوم يرى أنه إذا شاهد سبباً مقترناً بمسبب فإن ذلك الاقتران ينطبع في المخيلة اقتراً بين فكرتين عن السبب والمسبب ، فإذا رأى السبب مرة أخرى اقتربت في ذهنه بفكرة المسبب ( فهذا النزوع أو العادة للانتقال من انطباع إلى فكرة ليس إلا حصيلة اقتران الأفكار في المخيلة ، وإليه ترجع فكرة الارتباط الضروري للسببية ، وعليه فليست الضرورة إلا انطباعاً داخلياً للعقل ، أو عادة للانتقال بأفكارنا من شيء إلى آخر )<sup>(١)</sup> .

وفكرة العادة هذه التي قال بها هيوم سبق أن قال بها الغزالي بعدما أنكر ضرورة التلازم بين السبب والمسبب ، وقد رد عليه ابن رشد بأن لفظ العادة موه ، وأنه لا يمكن أن تنسب العادة إلى الله ، كما لا يمكن أن يراد بها عادة المخلوقات ، وإلا كانت بمعنى الطبيعة والسنة الكونية وذلك يستلزم الاطراد

(١) الفلسفة الحديثة ، عرض نقدي د: كريم متى . ص (٢٢٣) .

وهؤلاء ينكرونه . كما لا يمكن أن تكون هي عادة عقولنا ( لأن هذه العادة ليست شيئاً أكثر من فعل العقل الذي يقتضيه طبعه وبه صار العقل عقلاً )<sup>(١)</sup> .  
 وإذا عرفنا أن هيوم ينكر فاعلية العقل فإنه يلزمه إذا قال إن فكرة السببية هي مقتضى العادة العقلية أن يناقض قوله ، لأن القول بالعادة يتضمن الاعتراف بالتذكر والربط بين الأفكار ، فيلزم أن تكون للعقل فاعلية غير مجرد الانطباع بالخبرة الحسية .  
 وأمر آخر وهو أن الاقرار بالعادة على ما قاله هيوم يستلزم فكرة السببية التي أنكرها ، ولذا قال جان فال<sup>(٢)</sup> بحق عن هيوم إنه ( عند تفسيره فكرة العلية على أنها نتيجة للعادة ، اعترف هيوم بطريقة ضمنية بصحة مبدأ العلية ، لأن العادة والتوقع هما علتنا فكرتنا عن العلية )<sup>(٣)</sup> .

وبذا يعلم بطلان جميع ما استند إليه ( هيوم ) في قوله بنفي أن يكون الاطراد مؤسساً على ضرورة عقلية ، وأن تفسيره للضرورة العقلية بمجرد العادة التي تقرر بين فكرة السبب وفكرة المسبب قول متناقض ، ويتأكد التلازم بين إثبات قانون الاطراد وإثبات أن يكون قائماً على ضرورة عقلية ، وأنه لا يمكن مع نفي تلك الضرورة إثبات الاطراد .

\* \* \*

لكن ( جون ستورات مل ) - وهو أحد رواد المذهب التجريبي - ناقض هذا الأصل فأثبت قانون الاطراد ، ونفى مع ذلك أن يكون قائماً على أساس عقلي لمنافاة ذلك لمذهبه الحسي في مصدر المعرفة .

وكان ( مل ) قد ادعى أن مبدأ السببية ليس ضرورياً ، ولكنه مع ذلك أثبتته بناء على الاستقراء ، ثم جعل مبدأ السببية هو مستند الاستقراء . وكذلك هنا فإنه أنكروا الضرورة في قانون الاطراد ، لكنه مع ذلك أثبت الاطراد بناء على

(١) تهافت التهافت . ابن رشد ص (٢٩٢) .

(٢) جان فال ( ١٨٨٨ - ١٩٧٤ م ) فيلسوف فرنسي معاصر ، من كتبه « فكرة الوجود » و « فلاسفة الوجود » و « بحث في الميتافيزيقيا » . وانظر: أعلام الفلسفة . روني ألفا ( ١٣١/٢ ) .

(٣) طريق الفيلسوف . جان فال ص (١٨٧) .

الاستقراء أيضاً .

ومعنى ذلك أن مبدأ السببية وقانون الاطراد اللذين هما الأساس العقلي للاستقراء لا يستندان عند ( مل ) إلى ضرورة عقلية ، وإنما يقومان على التجربة والتعميم الاستقرائي . وبذا يكون أساس الاستقراء محتاجاً إلى الاستقراء وهذا ولاشك دور ممتنع .

وفي بيان أساس الاستقراء وأنه ينحصر في معرفة تتابع الظواهر يقول مل : ( ليس لدينا معرفة غير معرفة الظواهر، ومعرفتنا بالظواهر معرفة نسبية وليست مطلقة... كل ما نعرفه هو علاقات الوقائع بعضها ببعض على شكل التسلسل ( التالي ) أو التشابه<sup>(١)</sup> . لكنه يستنتج من ذلك أن ( هذه الروابط دائمة ، أي تكون دائماً هي هي إذا توافرت نفس الظروف ، والمشابهة التي تربط بين الظواهر والتواليات الدائمة التي على أساسها تتوالى المقدمات والتوالي هي ما نسميه قوانين )<sup>(٢)</sup> .

إن ( مل ) يستدل للاطراد بالتتابع المشاهد في الحوادث ( وأنا نتعلم بالتجربة أن في الطبيعة نظام تعاقب لا يتغير ، وأن كل ظاهرة فهي مسبقة بأخرى ، فندعو السابق المطرد علة واللاحق المطرد معلولا ، وبموجب قانون التداعي تميل المخيلة إلى استعادة الظواهر على النسق الذي تعاقبت عليه )<sup>(٣)</sup> .

والعجيب أن ( مل ) يستنتج مما هو مجرد تجربة ومشاهدات حسية دون الاستناد إلى أساس عقلي أن السبب هو المقدم الضروري ( وماذا عسى أن يكون المقدم الضروري الكافي إلا أن يكون هو العلة ؟ وماذا عسى أن يكون هذا الاتفاق بين المقدم والتالي إلا أن يكون صلة جوهرية ؟ )<sup>(٤)</sup> . أي ضرورية .

إن التلازم إذا كان مطرداً بين السبب والمسبب فلا بد أن يستند إلى خصائص ثابتة اقتضت ذلك ، ولا يكفي أن نثبت الضرورة لذلك التلازم دون أن نحدد

(١) (٢) مدخل جديد إلى الفلسفة . د: عبدالرحمن بدوي . ص (١٦٧) .

(٣) تاريخ الفلسفة الغربية . يوسف كرم . ص (٣١٧-٣١٨) .

(٤) العقل والوجود . يوسف كرم . ص (٥٢) .

أساسها ، إذ إن التلازم المطرد الذي يسلم ( مل ) بأنه ضروري دون أن يبين السبب الحقيقي لضرورته لا يمكن أن يكون صدفة ، وإذا لم نعتزف بهذا الأساس العقلي فإنه لا يمكن إثبات الاطراد .

ومجرد ملاحظة التلازم المطرد لاتدل بذاتها على الضرورة ، إذ إن الملاحظة لا تقدم دليلاً للظاهرة ، وإنما تقدم شاهداً لها ، ومهما تكررت الشواهد دون النظر إلى أساسها الموضوعي والعقلي فإنها لا يمكن أن تبرر الاطراد .

وإذا كان ( مل ) لا يثبت الأساس العقلي للاطراد فكيف يمكن - حسب منهجه في تحديد العلة- أن نعين السبب بالنظر إلى قواعد الاتفاق والتخلف ودرجة التغير والنظر في البواقي وقد فصل القول في هذه القواعد،<sup>(١)</sup> مما يقتضي أن يكون كل ذلك مؤسساً على إثبات خواص الأشياء ، وما يقتضيه ذلك من التسليم بأن ما ينطبق على بعض أفراد النوع لا بد أن ينطبق على جميع أفراده . فلا بد لتحديد السبب من التسليم بالضرورة الموضوعية وما يؤسس عليها من ضرورة عقلية .

ويؤكد ( برتراند رسل ) ضرورة الأساس العقلي للاستقراء فيقول : ( إن أولئك الذين يتمسكون بالاستقراء ويلتزمون حدوده يريدون أن يؤكدوا بأن المنطق كله تجريبي ، ولذا فلا ينتظر منهم أن يتبينوا بأن الاستقراء نفسه - حبيبهم العزيز - يستلزم مبدأً منطقياً لا يمكن البرهنة عليه هو نفسه على أساس استقرائي ، إذ لا بد أن يكون مبدأً قبلياً )<sup>(٢)</sup>.

ويبين ( رسل ) أن التجربة وحدها لا تكفي لتبرير الاستقراء وأن من يفعل ذلك يقع في التناقض فيقول : ( لا بد لنا إما أن نقبل مبدأ الاستقراء على أساس التسليم بصحته ، فنعتبره دالاً بنفسه على صدق نفسه ، وإما أن نبحت عبثاً عن مبرر يبرر لنا أن نتوقع حوادث المستقبل قبل وقوعها على أساس خبرة الماضي )<sup>(٣)</sup>.

(١) ينظر في تفصيل هذه القواعد: المنطق الحديث ومناهج البحث. د: محمود قاسم (١٥٨-١٧٧).

(٢) المنطق الوضعي . زكي نجيب محمود (٢٩٨/٢) .

(٣) المرجع السابق (٢٩٨/٢-٢٩٩) .



وبذا يظهر أن قانون الاطراد لا بد أن يؤسس على ضرورة عقلية ، وأن إنكار الأساس العقلي للاطراد يستلزم إنكار الاطراد، ولذا فقد كان ( هيوم ) متسقاً مع مذهبه التجريبي حيث أنكر قانون الإطراد بناء على إنكاره لأساسه العقلي .

لكن ما ذهب إليه ( هيوم ) يهدم أساس العلم التجريبي ، إذ لا يمكن أن يقوم العلم من دون الحكم بالتعميم الذي هو حقيقة الاطراد .

وقد أراد ( مل ) أن يحتفظ بقانون الإطراد لعدم إمكان قيام العلم التجريبي بدونه ، لكنه فشل في إثبات الاطراد ، حيث ظن أن التجربة تكفي دليلاً عليه .



وقد حاول بعض أصحاب الوضعية المنطقية أن يسلكوا طريقاً بين هذين الطريقتين ، فلم يثبتوا الاطراد لأنه لا بد أن يقوم على أساس عقلي ، وهم ينكرون الضرورة العقلية ، لكنهم مع ذلك أرادوا أن يحتفظوا للعلم بأساس يقوم عليه فقالوا بأن التجربة وإن لم تدل على الاطراد فإنها تدل على ترجيح الاحتمال وهذا الترجيح يكفي مبرراً للاعتماد على نتيجة الاستقراء .

وقد اعترفوا بأنه لا يمكنهم البرهنه للاستقراء ، لكن لا بد مع ذلك من تبريره لأنه الأساس الوحيد لقيام علم تجريبي .

وعندهم أن الاستقراء هو أشبه ما يكون بالمراهنة ، فمع أن المراهن ليس على يقين من النتيجة لكنه يدخل الرهان على أساس ترجح الاحتمال بالفوز<sup>(١)</sup> .

ولهذا اقترح أصحاب هذا الاتجاه ألا توصف القوانين العلمية بالصدق أو الكذب لعدم إمكان التحقق من ذلك بالتجربة ، لكنه لا يمكن الاستغناء كلية عنها ، وإذا لم تكن عندهم يقينيه فإن وظيفتها تنحصر في كونها مرشدة في علاقاتنا مع التجربة. ويحدد ( بلانشيه )<sup>(٢)</sup> ذلك فيقول : ( إن قوانين علم الطبيعة

(١) انظر : مدخل إلى فلسفة العلوم . د: محمد عابد الجابري . ص ( ٣٠٦ ) .

(٢) بلانشيه ( ١٨٩٨ - ١٩٧٥ م ) فيلسوف فرنسي معاصر . كتب في المنطق وفلسفة العلوم . من كتبه « الايستمولوجيا » و « العلم الفيزيائي والواقع » و « مدخل إلى علم المنطق المعاصر » . وانظر : أعلام الفلسفة . روني ألفا ( ٢٤٠/١ - ٢٤١ ) .

لا تعبر - عند أنصار النزعة التجريبية الخالصة - عن أحكام حقيقية ، بل هي عبارة عن مجموعة من البواعث التي تحثنا على الحكم في الحالات الفردية التي نتعامل معها ) ويضيف ( إن العلم المعاصر قد وطن نفسه على اعتبار قوانينه بمثابة قضايا احتمالية )<sup>(١)</sup>.

ويبرر زكي نجيب محمود هذه الطريقة فيقول : ( هل يجوز لنا الحكم بصحة الاستدلال من حوادث الماضي على حوادث المستقبل دون الرجوع إلى أي مبدأ عقلي ... أعني هل يمكن أن نعتمد في أحكامنا الاستقرائية على التجربة الحسية وحدها دون الرجوع إلى أي مبدأ لا تكون التجربة الحسية مصدره ؟ .

إفرض - مثلاً - أن رجلاً قفز من نافذة على ارتفاع بعيد من الأرض ، فهل هناك ما يبرر الحكم بأنه سيسقط حتماً على الأرض ، وأنه لن يتجه اتجاهها آخر كأن يرتفع إلى السماء أو يتحرك في خط أفقي ؟

... سيجيب رجل العلم ورجل الشارع على السؤال بالإيجاب استناداً إلى الخبرة السابقة في سقوط الأجسام ... لكن السؤال لا يزال قائماً هل هناك مبرر عقلي يحتم أن تجيء هذه التجربة الجديدة مشابهة للتجارب الماضية ؟

... لو قيل لي في الحياة الجارية إن ( أ ) سيلعب (ب) وأنا لا أعرف عن ( أ ) و (ب) إلا أنهما لعبا ست مرات فيما سبق ، فكسب ( أ ) في أربع منها وكسب (ب) في اثنتين ، فإن هنالك مبرراً من هذه الخبرة الماضية يبرر لي أن أقول بأن ( أ ) سيكسب اللعب هذه المرة باحتمال أرجح من احتمال أن يكسب (ب) .

على هذا الأساس نفسه يكون المبرر غاية في القوة حين أحكم بأن الرجل الساقط من النافذة سيتجه في سقوطه نحو الأرض ، وأن الشمس ستشرق غداً وهكذا .

قد يقول المعارضون : لكن هذا ترجيح لا يقين ، ونحن نجيب : نعم ، والعلوم الطبيعية كلها قائمة على الترجيح لا اليقين ، لأن اليقين لا يكون إلا في القضايا

(١) نظرية المعرفة العلمية ( الأبيستمولوجيا ) روبرت بلانشيه . ترجمة د: حسن عبد الحميد . ص (١٤٦) .

التكراريه التي لا تقول شيئاً جديداً كقضايا الرياضة ، وأما القضايا الإخبارية التي تنبئ بجديد فهي دائماً معرضة لشيء من الخطأ ، ولذا فصدقها احتمالي (١).

لكن إذا سلمنا أن تكرار التجربة يقوي الاحتمال فعلى أي أساس يُبنى ذلك إذا كانت التجربة والخبرة الحسية لا تطلعنا إلا على مجرد التابع بين السبب والمسبب ؟ إنه كما لا يمكن للتجربة مهما تكررت أن تدل لذاتها ومن دون أساس عقلي على ضرورة الاطراد فإنها لا يمكن أن تدل أيضاً على ترجح الاحتمال ، لأن التسليم بترجح الاحتمال لا بد أن يستند إلى أساس عقلي أيضاً .

فقولنا - مثلاً - أن الذي يسقط من نافذة بعيدة عن الأرض لا بد أن يتجه إلى الأرض ليس مبنياً على مجرد تكرار مشاهدة سقوط الأجسام ، وإنما على أساس عقلي وهو أن تكرار سقوط الأجسام على الأرض دون تخلف لا يمكن أن يكون صدفة، بل لا بد أن يستند إلى ضرورة موضوعية متعلقة بخصائص الأجسام وهذا هو أساس قانون الاطراد .

وعلى هذا فلا يصح أن نقول إن سقوطه على الأرض احتمال راجح ، بل إما أن نقول - إذا سلمنا بالأساس العقلي للاطراد - إنه لا بد أن يقع على الأرض وإما أن نقول إن سقوطه على الأرض مجرد احتمال لا رجحان فيه لأن التجربة لا يمكن أن تدل بذاتها على الرجحان . وهكذا فإن الاحتمال لا بد أن يكون مبرراً وما لم يكن تبريره مستنداً إلى أساس عقلي فإن التجربة لا يمكن أن تدل لذاتها على صدق الاحتمال .

ولهذا ينقد ( بوبر ) (٢) هذه النظرية فيقول : ( إذا ما أسندنا درجة من الاحتمال للقضايا المؤسسة على الاستدلال الاستقرائي ، فإنه لا بد من تبرير درجته

(١) المنطق الوضعي . د: زكي نجيب محمود (٢/٢٩٩-٣٠٢) .

(٢) فيلسوف نمساوي معاصر ، من أصحاب الوضعية المنطقية ، ترأس الجمعية البريطانية لفلسفة العلوم بلندن بين سنة (١٩٥٩م) و (١٩٦١م) ، ثم انتقل لإمريكا . من كتبه « منطق الاكتشاف » و « نحو المعرفة العلمية » . وانظر : أعلام الفلسفة . روني ألفا (١/٢٤٩ -

الاحتمالية عن طريق مبدأ استقرائي جديد ، وهذا المبدأ الجديد بدوره لا بد من تبريره وهكذا<sup>(١)</sup>.

وإذا كان ( بوبر ) يرفض نظرية الاحتمال هذه فإنه يؤكد أنه لا يمكن تأسيس صدق القضايا الكلية على أساس صدق القضايا الجزئية ، وعنده أن هذا يتطلب استقراء جميع الجزئيات ، وإلا كانت النتيجة كاذبة ، وهذا التزام منه بلازم مذهبه الحسي ، إذ إن الصدق في القضية الكلية إذا لم يكن له أساس عقلي فإنه لا بد - إذا كانت التجربة هي أساس الصدق - من التحقق من جميع الجزئيات وإذا كان هذا مستحيلًا لم يكن الاستقراء ممكنًا تبعًا لذلك .

وفي نقد فكرة الاحتمال وبيان تناقضها يقول محمد باقر الصدر : ( إن حساب الاحتمال لا يمكن أن يؤدي إلى ازدياد قيمة احتمال القضية الاستقرائية واقترابه من اليقين إلا إذا أدى في نفس الوقت وبنفس الدرجة إلى ترجيح فرضية السببية بمفهومها العقلي . أي أن المفهوم العقلي للسببية الذي يستبطن الضرورة شرط أساسي لنمو الاحتمال بالقضية الاستقرائية .

... فالمنطق التجريبي بين أمرين : إما أن يتنازل عن مفهومه التجريبي للسببية ويعترف بمفهومها العقلي المستبطن للضرورة ... وإما أن يصر على استبعاد المفهوم العقلي ، وعلى التعامل مع ظواهر الطبيعة على أساس المفهوم التجريبي للسببية فيعجز حتى عن تفسير الترجيح الاستقرائي<sup>(٢)</sup> .

والنتيجة العامة التي نستخلصها من خلال مناقشة المذهب التجريبي على اختلاف اتجاهاته ومواقفه من قانون الاطراد أنه يلزمهم : أن يسلموا بالأساس العقلي للاطراد، لأنه مستند التعميم الذي يقوم عليه العلم التجريبي ، وأنه لا يمكن أن يقوم العلم على دعوى الاطراد الذي لم يؤسس على ضرورة عقلية ، أو على القول بحساب الاحتمالات المستندة إلى مجرد التجربة دون سند عقلي .

(١) فلسفة العلوم ( المشكلات المعرفية ) د: ماهر عبدالقادر محمد علي (٤٤/٢) .

(٢) الأسس المنطقية للاستقراء . محمد باقر الصدر . ص (٩٣-٩٤) .

## موقف الأشاعرة من قانون الاطراد :

يقوم الاستقراء على أساسين هما مبدأ السببية وقانون الاطراد ، ومقتضى مبدأ السببية إثبات الأسباب وأن كل حادث لابد له من سبب ، كما أن مقتضى قانون الاطراد إثبات ضرورة الاقتران بين الأسباب بالمسببات ، وأنه إذا وجد السبب فلا بد أن يوجد المسبب وفق سنة مطردة لا تتخلف .

والأشاعرة يؤمنون بمبدأ السببية، ويؤكدون أن كل حادث لابد له من سبب لكنهم يحصرون السببية في أفعال الله تعالى ، فلا يرون السببية بين المخلوقات وينكرون أن يكون للأشياء خواص ذاتية تقتضي تأثير بعضها في بعض ، وبذا ينكرون قانون الاطراد . لأن الاطراد إنما يقوم على إثبات خواص الأشياء وإثبات التأثير المطرد لها .

وشبهتهم في إنكار السببية بين المخلوقات (قانون الاطراد) إن إثباتها يتعارض مع توحيد الله في أفعاله واعتقاد عموم قدرته تعالى، كما يتعارض مع إثبات المعجزات التي يتوقف عليها إثبات النبوات . ولذا برر الغزالي بحثه في السببية ونصرة مذهب الأشاعرة في ذلك بقوله : ( فلزم الخوض في هذه المسألة لإثبات المعجزات ، ولأمر آخر وهو نصرته ما أطبق عليه المسلمون من أن الله تعالى قادر على كل شيء )<sup>(١)</sup> .

وبذا يتفق الأشاعرة مع الحسيين في إنكار قانون الاطراد وإن كانوا يختلفون عنهم في إثبات مبدأ السببية .

وفي بيان ذلك يقول أحد الأشاعرة المعاصرين : ( الأشاعرة إذا كانوا ينفون سببية الأشياء بعضها في بعض فإنهم لا ينفون السببية العامة ، فالشيئان المتتابعان لا سببية لأولهما في ثانيهما ، ولكنهما يرجعان إلى سبب واحد هو الله سبحانه وتعالى ، وتتابعهما أيضاً حدث كوني لابد له من سبب ، وسببه هو نفس السبب الذي أوجدهما )<sup>(٢)</sup> .

فأما وجه التعارض - عندهم - بين إثبات قانون الاطراد واعتقاد عموم

(١) تهافت الفلاسفة . الغزالي . ص (٢٣٨) .

(٢) التفكير الفلسفي في الإسلام . د: سليمان دنيا ص (١٩٣-١٩٤) .

القدرة لله تعالى فأصله أن الاطراد بين الحوادث يقتضي ضرورة التلازم بين الأسباب والمسببات ، لأنه لا يمكن تصور الاطراد مع إمكان عدم التلازم بينها وإذا كان الاطراد ضرورياً كان تخلفه مستحيلاً ، وما كان كذلك لم يمكن أن تتعلق به القدرة الإلهية لأن قدرة الله تعالى لا تتعلق بالمستحيل بل بالممكن ، أو كما يقول الغزالي : ( المحال غير مقدور عليه ، والمحال إثبات الشيء مع نفيه ، أو إثبات الأخص مع نفي الأعم ، أو إثبات الإثنين مع نفي الواحد ، ومالا يرجع الى هذا فليس بمحال ، وماليس بمحال فهو مقدور عليه )<sup>(١)</sup>.

ويترتب على ذلك أيضاً عندهم عدم إمكان المعجزات ، فإن التلازم بين الأسباب والمسببات إذا كان ضرورياً لم يمكن نقضه ، وإذا كانت المعجزات خوارق للتلازم الضروري بين الأسباب والمسببات لم يمكن إثباتها مع القول بضرورة الاطراد بين الحوادث للمنافاة بينهما .

وفي ذلك يقول الغزالي : ( وإنما يلزم النزاع في الأول ( أي في قول الفلاسفة بالضرورة ) من حيث أنه ينبغي عليها إثبات المعجزات الخارقة للعادة من قلب العصا ثعباناً وإحياء الموتى وشق القمر ، ومن جعل مجاري العادات لازمة لزوماً ضرورياً أحال جميع ذلك )<sup>(٢)</sup>.

وعلى هذا فإما أن يكون الاقتزان بين الأسباب والمسببات ممكناً فلا يثبت الاطراد الضروري بين الحوادث ، وإما أن يكون الاقتزان ضرورياً مطرداً فلا تشمل القدرة الإلهية ولا يمكن معه إثبات المعجزات .

ومقتضى ذلك أن التابع بين الأسباب والمسببات إذا كان ممكناً مخلوقاً لله تعالى لم يكن ضرورياً بل يمكن أن يقع وألا يقع ، وإذا كان كذلك لم يكن مطرداً . وفي تبرير ذلك يقول د. سليمان دنيا في رده على أصحاب الوضعية المنطقية: ( إن كانوا ينازعون في الشق الأول وهو أننا إذا رأينا الأمر الأول ترقبنا وقوع

(١) تهافت الفلاسفة . الغزالي . ص (٢٤٩) .

(٢) المرجع السابق ص (٢٣٦) .

الثاني حتماً فالغزالي أيضاً ينازع فيه بل كل الأشاعرة ، لأن الله عندهم هو المصدر الأول لكل حادث يحدث في الوجود . وتتابع الأشياء لا دليل فيه عندهم على تبعية الثاني للأول ، لأنهم يعتقدون أنهما معاً ناشئان عن شيء واحد اقتضى وجودهما على هذا النحو من التابع ، فالتتابع نفسه معلول عند الغزالي والأشاعرة . لكن معلولية السابق واللاحق ، ومعلولية تتابعهما ليس يعني الضرورة التي لا تتخلف ، لأن كل ذلك معلول لإرادة حرة وما يكون معلولاً لإرادة حرة لا يكون حتمي الوقوع<sup>(١)</sup> .

وحاصل ما استدل به الغزالي على نفي الضرورة السببية أن العلاقة بين السبب والمسبب ليست علاقة تطابق . ولا علاقة تضمن بحيث يلزم من تصور أحدهما تصور الآخر ، إذ إن السبب غير المسبب ولكل منهما وجود مستقل وإذا أمكن تصور أحدهما دون الآخر لم تكن العلاقة بينهما ضرورية فيمكن تبعاً لذلك أن يوجد أحدهما دون الآخر .

وفي ذلك يقول ( الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً ، وبين ما يعتقد مسبباً ليس ضرورياً عندنا ، بل كل شئيين ليس هذا ذاك ، ولا ذاك هذا ، ولا إثبات أحدهما متضمناً لإثبات الآخر ، ولا نفيه متضمناً لنفي الآخر ، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر ، مثل الري والشرب ، والشبع والأكل ، والاحتراق ولقاء النار ، والنور وطلوع الشمس ، والموت وجز الرقبة ، والشفاء وشرب الدواء ، واسهال البطن واستعمال المسهل ، وهلم جرا إلى كل المشاهدات من المقترنات في الطب والنجوم والصناعات والحرف<sup>(٢)</sup> .



وما ذكره الغزالي من القول بنفي أن تكون العلاقة بين السبب والمسبب

(١) التفكير الفلسفي في الإسلام . د: سليمان دنيا ص (١٨٧-١٨٨) .

(٢) تهافت الفلاسفة . الغزالي ص (٢٣٩) .

علاقة تطابق أو تضمن صحيح ، لكنه لا يلزم من ذلك أن تكون العلاقة بين السبب والمسبب غير ضرورية ، إذ إنه يمكن إثبات الضرورة السببية وفق علاقة التلازم بين السبب والمسبب . والتلازم بينهما هنا ليس عقلياً خالصاً ، لأنه لا يكون كذلك إلا إذا كان نتيجة المطابقة بينهما أو تضمن أحدهما للآخر وإنما هو تلازم تجريبي يقوم على ملاحظة تكرار الاقتران بين السبب والمسبب ، وذلك التكرار لا يمكن أن يكون إتفاقياً ، لأن الصدفة لا يمكن أن تتكرر باستمرار ودون تخلف ، فلا بد أن يكون التلازم بين السبب والمسبب ضرورياً وإلا لم يكن معقولاً .

وأساس خطأ الأشاعرة في نفي ضرورة الاطراد أنهم لم يفرقوا في مفهوم الضرورة بين الضرورة العقلية والضرورة التجريبية ، فالضرورة العقلية لا تحتل النقيض لذاتها ، والمستحيل استحالة عقلية لا يمكن وجوده ولا تتعلق به القدرة الإلهية .

وأما الضرورة التجريبية فإن نقيضها ليس مستحيلاً استحالة عقلية ، بل هو من حيث التصور العقلي الخالص ممكن . فإذا قلت مثلاً : إن الحديد يتمدد بالحرارة لم يكن نقيض هذا القول مستحيلاً في العقل ، بل يمكن أن يتمدد الحديد بالحرارة ويمكن ألا يتمدد بها في حكم العقل . والقول بضرورة تمدد الحديد بالحرارة إنما يستند إلى إثبات أن ذلك من خواص الحديد الثابتة ، وأنه إذا كان ذلك من خواصه فلا يمكن - بعد التحقق منها - أن نقول بإمكان عدم تمدده بالحرارة وإن كان ذلك ممكناً في العقل قبل الاستقراء التجريبي .

وعلى هذا فالضرورة التجريبية ليست مطلقة كالضرورة العقلية وإنما هي مرتبطة بخواص الأشياء ، وأن ما ينطبق على بعض أفراد النوع فلا بد أن ينطبق على جميع آحاده لاتفاق خواصها الذاتية .

ووجود الأشياء بخواص ثابتة هو مقتضى سنة الله المطردة في خلقه ، فقد خص كل مخلوق بماهية تميزه عن غيره ، بحيث لا يمكن وجود شيئين متفقين من كل وجه ، بل لا بد أن ينفرد كل مخلوق بخواصه عن جميع المخلوقات . والنظر إلى تفرد المخلوقات بخواصها هو من حيث النوع لا من حيث أفراد المخلوقات .



ويدخل هذا التخصيص في عموم تقدير الله للمخلوقات كما في قوله تعالى ﴿وخلق كل شيء فقدره تقديراً﴾ [الفرقان/ ٢] وقوله تعالى ﴿إنا كل شيء خلقناه بقدر﴾ [القمر/ ٤٩] وإذا كان لكل شيء خاصية ينفرد بها وكانت تلك الخاصية شاملة لجميع أفراد ذلك الشيء ، فلا بد أن يكون مقتضى تلك الخاصية مطرداً وإلا لم يصح إثبات خواص الأشياء .

وإذا كان إثبات خواص الأشياء وما تقتضيه من تأثير هو مقتضى سنة الله في خلقه ، وهو الذي أراد ذلك وقدره ، فلا يقال إن إثبات الاطراد الذي هو مقتضى إثبات خواص الأشياء يتعارض مع إثبات عموم الإرادة والقدرة لله وحده، إذ إن الاطراد إذا كان هو مقتضى سنة الله في خلقه فإن تلك السنة هي مقتضى إرادته تعالى .

وقد ذكر الله كثيراً من مظاهر سنته المطردة في خلقه لتكون دليلاً على حكمة الله وقدرته ، فدل على أن انتفاء الإحكام والنظام في مخلوقاته ينافي ذلك. وانظر مثلاً إلى قوله تعالى ﴿وآية لهم الليل نسلخ منه النهار فإذا هم مظلمون • والشمس تجري لمستقر لها ذلك تقدير العزيز العليم • والقمر قدرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم • لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر ولا الليل سابق النهار وكل في فلك يسبحون﴾ [يس/ ٣٧-٤٠] .

فتتابع الليل والنهار باطراد لا يتخلف، وجريان الشمس المطرد ، ونزول القمر في منازلها التي قدرها الله له بدون تخلف ، وعدم إمكان أن تدرك الشمس القمر أو أن يسبق الليل النهار ، كل ذلك من آيات الله الدالة على قدرته وحكمته .

وسنة الله في خلقه لا بد أن تكون مطردة وإلا لم تكن سنة ، لأن خاصية السنة لزوم التحقق وعدم إمكان التخلف ، وما كان كذلك كان ضرورياً . ولهذا نفى الله عن سنته في مخالفتي رسله التبديل أو التحويل فقال تعالى ﴿فهل ينظرون إلا سنة الأولين فلن تجد لسنة الله تبديلاً ولن تجد لسنة الله تحويلاً﴾ [فاطر/ ٤٣] وقال تعالى ﴿سنة الله في الذين خلو من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلاً﴾ [الاحزاب/ ٦٢] .

ومن المعلوم - مع ما سبق - أن تقييد السنة بمشيئة الله يقتضي أن التلازم بين الأسباب والمسببات وإن كان مطرداً وضرورياً قد يتخلف إذا أراد الله ذلك كما جعل الله النار برداً وسلاماً على إبراهيم عليه السلام ، فسلب الله النار خاصية الحرارة والإحراق ، وهذا أمر خارق لا ينفي السنة الجارية ، وإنما يبين أن سنة الله في خلقه محكمة بمشيئته تعالى .

وبهذا الأصل تثبت المعجزات ، ويعلم أن إثبات سنة الله المطردة في خلقه كما لا تنافي الاعتقاد بعموم قدرة الله تعالى فإنها لا تنافي إثبات المعجزات . بل إن إثبات المعجزة لا يمكن إلا مع إثبات السنن الجارية .

والعجب ممن ينفي سنة الله في خلقه كيف يمكنه إثبات المعجزات ، مع أن المعجزة إنما تعرف بحرقها للسنة ، فمن أنكر السنة لم يكن له أصل يعرف به المعجزة من غيرها ، ولهذا التزم الأشاعرة أن المعجزة هي كل خارق للعادة والعادة عندهم إنما تعرف بما اعتاده الناس ، ولا يمكن أن تكون مطردة وإلا كانت هي السنة ، ولهذا لم يكن بين المعجزة والسحر فرق عندهم إلا من جهة أن النبي يتحدى بالمعجزة بخلاف الساحر ، وأن الساحر لا يمكن أن يسلم من المعارضة وإلا التبست المعجزة التي هي الدلالة على صدق النبي بالسحر .

ولاشك أن عدم التفريق بين حقيقة المعجزة وحقيقة السحر ، وجعلها كلها من خوارق العادات قدح في دلالة المعجزة ، إذ إنما يعود الفرق بين المعجزة والسحر - حسب قولهم - إلى أمور إضافية لا حقيقية ، مع العلم أن مدعي النبوة قد يظهر على يديه بعض ما يفعله السحرة ويتحدى بها ويسلم من المعارضة ، كما حصل للأسود العنسي ومسيلمة الكذاب وغيرهما<sup>(١)</sup> ، فما جعلوه فرقاً بين المعجزة والسحر غير صحيح ، والحاصل أنهم إذا كانوا قد أنكروا السنة

(١) انظر : النبوات . لابن تيمية ص (١٥٥) .

لإثبات المعجزة فقد لزمهم بإنكار السنة ألا يكون لهم طريق لإثبات المعجزة .  
وبذا يظهر بطلان ما التزمه الأشاعرة من القول بأن إثبات ضرورة التلازم بين  
الأسباب والمسببات يتنافى مع اعتقاد عموم القدرة لله تعالى ، كما يتعارض مع  
إثبات المعجزات .



وقد رتب الأشاعرة على نفهم للاطراد وضرورة التلازم بين الأسباب  
والمسببات نفي الخواص الذاتية للأشياء ، بدعوى أن اثباتها يتعارض مع الاعتقاد  
بأن التابع بين السبب والمسبب واقع بقدرة الله وحده ، من جهة أن الخواص  
الذاتية تقتضي تأثيراً في حصول التابع بين السبب والمسبب ولا بد فلزم نفيها  
ليكون تحقق التابع متعلقاً بقدرة الله وحده دون تأثير تلك الخواص . وأصل  
استدلالهم في ذلك كما قرره الغزالي أن ( في المقدور خلق الشبع دون الأكل  
وخلق الموت دون جزء الرقبة ، وإدامة الحياة مع جزء الرقبة وهلم جرا إلى جميع  
المقترنات ) .<sup>(١)</sup> وأنه ( إذا ثبت أن الفاعل يخلق الاحتراق بإرادته عند ملاقة  
القطنة النار أمكن في العقل ألا يخلق الاحتراق مع وجود الملاقة )<sup>(٢)</sup> .

وهذا الذي التزمه الأشاعرة من نفي خواص الأشياء مناقض للمعلوم  
بالضرورة ، وذلك أن الأشياء إنما تتميز بخصائصها ، فإذا لم يكن لها خصائص لزم  
أن حقائق الأشياء واحدة ، وأن ما يحصل بشيء يمكن أن يحصل بأي شيء آخر  
من دون فرق ، ولذلك التزم الباقلاني التسوية بين المختلفات ، حيث يرى أنه لو  
وجب الشبع والري عن تناول الطعام والشراب لوجب حدوث ذلك عن تناول  
الحصى والتراب ، وأن يحدث الري والإسكار عند شرب الخل وسائر المائعات  
لأنها من جنس الطعام والشراب<sup>(٣)</sup> .

(١) تهافت الفلاسفة . الغزالي ص (٢٣٩) .

(٢) المرجع السابق ص (٢٤٣) .

(٣) انظر : التمهيد . الباقلاني ص (٥٦) .

والعجيب أن هؤلاء الأشاعرة إذا تكلموا في المنطق عن الحد وشرط التعريف أثبتوا الصفات الذاتية وجعلوها شرطاً في التعريف، وإذا تكلموا فيها خارج مسألة التعريف أنكروها . حتى إن الغزالي حين فرق بين الوجود بالقوة والوجود بالفعل وذكر القوة الفاعلة مثل لها بقوة النار على الاحراق ثم اعتذر عن ذلك بأنه إنما أراد ( شرح معنى الاسم لا تحقيق وجود المسمى )<sup>(١)</sup> وأن غرضه من التفريق بين القوتين ( أن لا يلبس إحدهما بالأخرى إذا استعملهما معتقد ذلك )<sup>(٢)</sup> .

وذكر الإمام ابن حزم مذهبهم في إنكار خواص الأشياء وما يلزمهم من ذلك فقال ( ذهب الأشعرية الى إنكار الطبائع جملة ، وقالوا ليس في النار حر ولا في الثلج برد ولا في العالم طبيعة أصلاً ... ولا في الخمر طبيعة إسكار ، ولا في المني قوة يحدث بها حيوان ، ولكن الله عز وجل يخلق منه ما شاء ، وقد كان ممكناً أن يحدث من مني الرجال جملاً ، ومن مني الحمار إنساناً ، ومن زريعة الكزبر نخلاً .

... وكل هذه الطبائع والعادات مخلوقة خلقها الله عز وجل فرتب الطبيعة على أنها لا تستحيل أبداً ولا يمكن تبديلها عند كل ذي عقل ... كطبيعة البر أن لا ينبت شعيراً ولا جوزاً وهكذا كل ما في العالم )<sup>(٣)</sup> .

وإذا تحققنا من إثبات طبائع الأشياء وخواصها فليس في إثباتها ما يقتضي الشركة مع الله في إيجاد المخلوقات ، بل الله هو الخالق وحده ، لكنه قدر وجود الأشياء بأسبابها ، والأسباب ومسبباتها مخلوقة لله تعالى . ولا تعارض بين الأمرين .



ويدخل في عموم هذه المسألة نفي الأشاعرة أن تكون للعبد إرادة وقدرة

(١) (٢) معيار العلم . للغزالي ص (٣١٥) .

(٣) الفصل في الملل والأهواء والنحل . ابن حزم ص (١٤-١٦) . وانظر : الرد على المنطقيين . لابن

تيمية ص (٩٤) .

مؤثرة في حصول فعله ، وزعموا أن فعل العبد إذا كان واقعاً بإرادة الله وقدرته فليس لإرادة العبد وقدرته مدخل في ذلك ، ونسبة الفعل إلى العبد إنما هي على جهة أنه محل لفعل الله ، فهو مكتسب للفعل لا أنه فاعل له على الحقيقة . وعلى هذا استقر مذهب الاشاعرة وهو الذي عليه جمهورهم<sup>(١)</sup> .

وفي ذلك يقول شارح المواقف : ( إن أفعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله وحدها ، وليس لقدرتهم تأثير فيها ، بل الله سبحانه أجرى عادته بأن يوجد في العبد قدرة واختياراً ، فإذا لم يكن هناك مانع أوجد فعله المقدر مقارناً لهما ، فيكون فعل العبد مخلوقاً لله إبداعاً وإحداثاً ومكسوباً للعبد . والمراد بكسبه إياه مقارنته لقدرته وإرادته من غير أن يكون هناك منه تأثير أو مدخل في وجوده سوى كونه محلاً له<sup>(٢)</sup> .

والحقيقة أن إرادة العبد وقدرته إذا اعتقد كونها سبباً في وجود فعله لم يكن في ذلك تعارض مع كون الفعل مخلوقاً لله تعالى ، لأن الله هو خالق الأسباب والمسببات ، وتقدير الله ألا يوجد الفعل إلا بقدرة وإرادة جازمة من العبد لا ينافي ذلك ، بل هو مقتضى التكليف بحيث يكون للعبد مشيئة الفعل أو الترك .

وفي بيان معنى تأثير قدرة العبد في حصول فعله يقول الإمام ابن تيمية : ( إن أريد بالتأثير أن خروج الفعل من العدم إلى الوجود كان بتوسط القدرة المحدثة بمعنى أن القدرة المخلوقة هي سبب وواسطة في خلق الله سبحانه وتعالى الفعل بهذه القدرة ، كما خلق النبات بالماء ، وكما خلق الغيث بالسحاب ، وكما خلق جميع المسببات والمخلوقات بوسائط وأسباب فهذا حق ، وهذا شأن جميع الأسباب والمسببات ، وليس إضافة التأثير بهذا التفسير إلى قدرة العبد شركاً وإلا فيكون إثبات جميع الأسباب شركاً<sup>(٣)</sup> .

(١) انظر المواقف . للإيجي ص (٣١٢) .

(٢) شرح المواقف للجرجاني . الموقف الخامس في الإلهيات تحقيق د. أحمد المهدي ص (٢٣٧) .

(٣) مجموع الفتاوى . ابن تيمية (٣٨٩/٨-٣٩٠) .

وإذا كان تحقق الفعل مترتباً على إرادة الإنسان وقدرته ترتب المسببات على أسبابها فإنه يلزم إذا وجدت الإرادة الجازمة مع القدرة أن يوجد الفعل ، وأن الفعل لا يمكن أن يتخلف إلا إذا تخلف سببه ، فإذا لم توجد الإرادة الجازمة والقدرة على الفعل فلا يمكن وجود الفعل ، وإذا وجدت الإرادة الجازمة ولم توجد القدرة أو وجدت القدرة ولم توجد الإرادة الجازمة لم يوجد كذلك . فالإرادة الجازمة والقدرة متلازمان مع الفعل تلازماً ضرورياً مطرداً ومنعكساً في حال وجوده وفي حال عدمه .

الفصل الرابع

الاستدلال العقلي على الغيبات

توطئة :

الغيب هو كل مالا تدركه الحواس .

لكن من الغيبات ما يمكن الاستدلال عليها بالعقل ، ومنها ما لا يمكن العلم بها إلا بدلالة الوحي عليها<sup>(١)</sup> .

وأساس الفرق بين الغيب المعقول والغيب المحض أنه لا بد في الاستدلال على الغيب المعقول من وجود ظاهرة محسوسة تقتضي بالضرورة الدلالة على وجود سببها وإن لم تدركه الحواس . بخلاف الغيب المحض فإنه لا يمكن الاستدلال عليه لانتهاء ما يقتضي الدلالة عليه من الظواهر المحسوسة .

وهذه القاعدة تشمل كل ماجاء به الوحي عن الحقائق الغيبية ، حيث إن منها ما يمكن أن يستدل عليه بالعقل وإن لم يرد به النص ، ومنها ما لا يمكن العلم به إلا من طريق الوحي .

ويستند الاستدلال العقلي على الغيبات عموماً ، وعلى مسائل الاعتقاد الغيبية خصوصاً إلى أصلين وهما :

١/ إثبات إمكان الاستدلال العقلي على الغيبات ، حيث إن من الفلاسفة من أنكروا ذلك ، إذ لا يمكن تقرير دلالة العقل على الغيبات إلا بعد تقرير إمكانها.

٢/ تحديد منهج الاستدلال العقلي على مسائل الاعتقاد الغيبية ، وتقرير كفاية النصوص في الدلالة على ذلك ، والتفصيل بذكر مسائل الاعتقاد الغيبية بأدلتها النقلية ، وبيان ما تتضمنه النصوص من الدلالة العقلية على تلك المسائل .

(١) انظر : الكليات ، للكفوي . ص ( ٢٢٨/٦٦٧ ) ودرء التعارض . لابن تيمية ( ١٧٢/٥ ) .

ومفاتيح الغيب . للرازي ( ٣٠/٢ - ٣١ ) .



## أولاً : إمكان الاستدلال العقلي على الغيبات :

من المعلوم أن من الموجودات ماهو مدرك بالحواس ومنها ما لا يدرك بالحواس والمقصود بالغيب هنا كل موجود لم تدركه الحواس وإن أمكن أن تدركه في بعض الأحوال ، فالله غيب ، وكذلك ما يتعلق بأحوال المعاد ، واليوم الآخر والجنة والنار كلها غيب لأن كل ذلك غير مدرك بالحواس في هذه الدنيا ، وإن أمكن أن يكون مدركاً في الآخرة<sup>(١)</sup>.

والموجودات الغيبية منها ما يمكن الاستدلال على وجوده وهي الغيبات المعقولة لتوقف العلم بها على دلالة العقل ، ومنها ما لا يمكن الاستدلال على وجوده بالعقل وهي الغيب المحض ، وهذه إنما يثبت العلم بها بدلالة الوحي أو الخبر الصادق .

والذي ينبغي التأكيد عليه ابتداءً أن الدلالة على الغيب لا يمكن أن تتحقق بحدس عقلي مباشر وإلا لم يمكن التفريق بين الغيب المعقول والغيب المحض . وذلك أنه لا بد في الاستدلال للغيب المعقول من مستند يكون واسطة بين الحكم بالضرورة العقلية والغيب المعقول . بحيث تكون الدلالة العقلية كاشفة لمعقولية الغيب لا مؤسسة لها . وذلك إنما يتم بإدراك العلاقة الضرورية بين الواسطة التي هي أثر محسوس وبين لازمها الغيبي .

ولذلك فإنه لا يمكن الاستدلال على الغيب المحض ، لأنه ليس بينه وبين العقل واسطة يمكن الاستدلال بها عليه ، وإنما يعلم وجوده بالخبر الصادق .

والأساس الذي يقوم عليه الحكم بضرورة التلازم بين الأثر الحسي ولازمه الغيبي هو إدراك العلاقة السببية الضرورية بين الأثر المحسوس الذي هو المسبب وبين لازمه السببي الذي هو الحقيقة الغيبية ، بحيث لا يمكن إثبات الوجود للأثر المحسوس إلا مع إثبات سببه الغيبي .

وذلك أن مبدأ السببية يقتضي أن أي ظاهرة فلا بد لها من سبب ، وهذا

(١) انظر : درء التعارض . لابن تيمية (٥/١٧٢) .

السبب قد يكون محسوساً بحيث ندرك التلازم المطرد بين السبب والمسبب في الواقع ، وقد يكون السبب غير محسوس لكننا نجزم بوجوده لعدم إمكان وجود الظاهرة المحسوسة لذاتها أو من العدم .

ويشرح الغزالي الفرق بين الموجودات المحسوسة والغيبية ومستند كل منهما فيقول : ( الموجودات ... منقسمة إلى محسوسة وإلى معلومة بالاستدلال ... فالمحسوسات هي المدركات بالحواس الخمس ... ومنها (أي من الموجودات) ما يعلم وجوده ويستدل عليه بآثاره ولا تدركه الحواس الخمس ، ... وأكثر الموجودات معلوم بالاستدلال عليها بآثارها ولا تحس ، فلا ينبغي أن يعظم عندك الإحساس وتظن أن العلم المحقق هو الإحساس والتخيل وأن مالا يتخيل لا حقيقة له )<sup>(١)</sup>.

وليست ضرورة التسليم بالحقائق الغيبية محصورة في العقائد الدينية وخاصة ما يتعلق بوجود الله كما قد يُظن ، بل هي ضرورة في كل معرفة يتحقق فيها التلازم بين أي ظاهرة محسوسة وسببها الغيبي .

ولذا فإن العلم الحديث لا يمكن أن يقوم على مجرد ملاحظة الظواهر المحسوسة ، بل لابد مع ذلك من التسليم بحقائق غيبية تكشف بدلالة العقل عليها وفق مبدأ السببية وقانون الاطراد الذي يقتضي أن يكون تكرار بعض الظواهر المحسوسة تابعاً لأسباب محددة وإن لم تكن محسوسة .

وفي بيان هذه الحقيقة يقول الأستاذ وحيد الدين خان : ( إن الاستدلال يعتبر مقياساً علمياً سليماً إذا شوهدت فيه بعض جوانب التجربة التي تؤكد وجود حقيقة ما ، وذلك بالرغم من عجزنا عن مشاهدة تلك الحقيقة بكامل جوانبها في تلك التجربة .

ونضرب لذلك مثلاً الأليكترون الذي لا يخضع للمشاهدة نظراً لتناهي وجوده في الصغر بحيث لا يمكن لمنظار ما مشاهدته ، ولا يمكن لميزان ما وزنه ، ولكن بالرغم من ذلك يعتقد العلماء بأن الأليكترون حقيقة علمية ، فما السر في ذلك؟.

(١) معيار العلم . للغزالي . ص (٦٢ ، ٦٣) . وانظر : الرد على المنطقيين . لابن تيمية ص (١١) .

والإجابة هي : أن الأليكترون مع أنه لا يمكن رؤيته إلا أن له آثاراً نشاهدها في صورة تجارب قابلة للتكرار والإعادة ، ولا يمكن تفسير تلك التجارب إلا بأن نسلم بأن هنالك نظاماً أليكترونيا ، فالأليكترون في ذاته فرض ، إلا أنه يستند إلى تجربة غير مباشرة ، ولذلك يسلم العلم بوجوده (١).

وكذلك فنحن نجزم بوجود الكهرباء مع أننا لا نشاهد إلا آثارها في الواقع ، لكننا لا يمكن أن نفصل بين تلك الآثار وبين سببها الضروري وإن لم يكن محسوساً .  
والإيمان بوجود الله مع أنه حقيقة فطرية لا تحتاج إلى استدلال ، إلا أن دلائله أقوى وأظهر من دلائل تلك الحقائق العلمية بما لا يقاس ، كيف ودلائل إيجاده للمخلوقات وإبداعه لها متحققة في كل موجود ، ظاهرة لكل أحد ؟

وجميع الكشوف العلمية وإن استندت في تفسيرها إلى حقائق غيبية فإنما تكشف عن سنة الله في خلقه ، لكنها لا يمكن أن تكون لذاتها مفسرة لوجود الموجودات ، لأن السنة وإن فسرت كيف توجد الموجودات فإن إيجاد تلك الموجودات وفق تلك السنن يحتاج إلى تفسير أيضاً ، وذلك لا يكون إلا بالإقرار بوجود الخالق الحكيم الذي أوجد المخلوقات وفق تلك السنن التي أرادها سبحانه .  
ولكن المشكلة أن أصحاب الفكر المادي يقفون عند الأسباب الطبيعية للكشوف العلمية ، ويدعون بذلك أنهم قد وصلوا إلى الحقيقة النهائية لتفسير الكون وأنه لذلك لا يلزم أن يكون للكون إله .

وفي ذلك يقول هكسلي (٢) ( إذا كانت الحوادث تصدر عن قوانين طبيعية فلا ينبغي أن ننسبها إلى أسباب فوق الطبيعة ) (٣) .

(١) الدين في مواجهة العلم . وحيد الدين خان . ص (١١-١٢) .

(٢) هكسلي ( ١٨٢٥ - ١٨٩٥ م ) من أشهر القائلين بنظرية التطور . إدعى أنه اكتشف في قاع البحر مادة هي حلقة الانتقال من عالم الجماد إلى عالم الحياة ، ثم أعلن بعد ذلك أنه قد أخطأ في ظنه . من كتبه في ذلك « مكان الإنسان في الطبيعة » . وانظر : تاريخ الفلسفة الحديثة . يوسف كرم . ص ( ٣٦٤ ) .

(٣) الإسلام يتحدى . وحيد الدين خان ص (٢٧) .

وهكذا فالخطأ الأساسي الذي وقعوا فيه هو عدم التفريق بين معرفة الكيفية والسنن التي يسير عليها الكون ، وبين تفسير وجود الكون . وظنهم أن اكتشاف تلك السنن يغني عن تفسير سبب وجودها . ولهذا فإن نيوتن<sup>(١)</sup> لما اكتشف قانون الجاذبية وأن الكون مرتبط بقوانين ثابتة جاء من يقول إن خالق الكون هو كصانع الساعة الذي صنعها ثم تركها تعمل ، وجاء هيوم فلم يجد مبرراً لهذه الفكرة فقال : ( لقد رأينا الساعات وهي تصنع في المصانع ، ولكننا لم نر الكون وهو يصنع ، فكيف نسلم بأن له صانعاً ؟ )<sup>(٢)</sup> .

والحاصل أنهم إذا كانوا قد سلموا بالحقائق الغيبية في الكشوف العلمية استناداً إلى مبدأ السببية وهذا حق ، فإنه يلزمهم أيضاً استناداً إلى المبدأ نفسه أن يسلموا بوجود الله تعالى . إذ لا يمكن أن توجد تلك السنن التي تفسر الكيفية التي يسير عليها الكون لذاتها ، بل لابد لها من موجد ، وهذا أمر ضروري لا يحتاج إلى تقرير .



ومع ظهور هذه الحقيقة الضرورية فقد وجدت دعاوى فلسفية تنفي دلالة العقل على الغيب ، وخاصة ما يتعلق بالله وصفاته ، وإن كانت تختلف في الأساس الذي تبنى عليه كل دعوى . وهذه الدعاوى ترجع إلى ثلاث :

الأولى : دعوى الحسينيين الذين ينكرون دلالة العقل على الغيب ، على أساس أن الحواس هي المصدر الوحيد للمعرفة ، فلا يمكن تصور وجود ما ليس بمحسوس .

والثانية : ما ذهب إليه (كانت) من القول بأنه ليس في قدرة العقل تصور ما

(١) نيوتن ( ١٦٤٢ - ١٧٢٧م ) فيزيائي ورياضي وصاحب فلسفة علمية ، إنجليزي ، مكتشف قانون الجاذبية . كان لمنهجه العلمي ومكتشفاته أثر كبير في العلم التجريبي . وانظر : ملحق موسوعة الفلسفة . عبدالرحمن بدوي ص ( ٣٤٨ - ٣٥٢ ) . وتاريخ الفلسفة الحديثة . يوسف كرم . ص ( ١٥٤ - ١٥٥ ) .

(٢) الإسلام يتحدى . وحيد الدين خان . ص ( ٢٧ ) .

يجاوز المحسوس . وأن أمكن وجوده .

والثالثه : ما ذهب إليه أصحاب الوضعية المنطقية من القول بأن كل عبارة لا يمكن التحقق من معناها بالرجوع إلى الواقع المحسوس فليس لها معنى . والمقصود هنا مناقشة هذه الأقوال ، وبيان وجه القول بإمكان دلالة العقل على الغيبات .

\* \* \*

١- فأما الحسيون فقد استندوا في نفهم لدلالة العقل على الغيب إلى ما تقرر في أصل مذهبهم من أن الحواس هي المصدر الوحيد للمعرفة ، وأن جميع التصورات لا بد أن ترجع إلى الإدراك الحسي للواقع الخارجي ، فلا يمكن وجود تصور لا يكون أصله ظاهرة محسوسة .

وبناء على ذلك نفوا أن يكون من المعرفة ماهو استدلالي وإن كان مستند الاستدلال فيها ظاهرة محسوسة ، لأن المعرفة الاستدلالية لا بد أن تستند إلى الضرورة العقلية لا إلى مجرد الإدراك الحسي للواقع الخارجي .

وفي بيان مصدر الأفكار عند الحسين يقول ( جون لوك ) : ( لنفترض أن العقل صفحة بيضاء خالية من كل صورة أو فكرة ، فكيف له أن يمتلئ إذن ؟ من أين له كل مواد الفهم والمعرفة التي نجدها فيه ؟ .

على هذا أجيب بكلمة واحدة : عن التجربة . ففيها تقوم كل معرفتنا ومنها تشتق كلياً<sup>(١)</sup> .

ويؤكد ( هيوم ) أن جميع الأفكار ترجع إلى انطباعات حسية ، وأنه لا فرق بين الأفكار والانطباعات إلا في مقدار القوة والحيوية ، فالأفكار مجرد صور واهنة للانطباعات الحسية ، ويذهب مع ذلك إلى نفي أي فاعلية يختص بها العقل ، وأنه مجرد انفعال بالانطباعات الحسية<sup>(٢)</sup> .

(١) الموسوعة الفلسفية العربية . (٥١١/٢) .

(٢) انظر : ديفد هيوم . د: زكي نجيب محمود ص (٣٣-٤٢) .

والخطأ الأساسي الذي وقع فيه الحسيون في هذه القضية أنهم لم يفرقوا بين اشتراط وجود المحسوسات لتحقيق التصور في الإدراك الحسي وبين ما يتعلق بالتصور العقلي بإطلاق .

فالتصور العقلي للمدركات الحسية لا يتحقق إلا بوجود شرطه وهو الوجود الواقعي للمحسوس في الخارج . لكن ذلك لا يلزم في كل تصور عقلي ، وهذا هو مدار الخلاف معهم ، وليس هنا مجال التفصيل في الرد عليهم في هذه القضية وبيان ضرورة وجود أفكار ليست في أصلها حسية<sup>(١)</sup> .

لكن لا بد هنا من التفريق بين مستند الأفكار في كل من الإدراك الحسي والتصور للحقائق الغيبية . إذ لا بد في الإدراك الحسي من إدراك كنه الشيء المحسوس وطبيعته المادية حسب ماهي عليه في الواقع . بخلاف التصور للحقائق الغيبية فإنما يتعلق بوجودها لا بحقيقتها في الخارج ، إذ لو تعلق بها التصور لكانت محسوسة .

ومعلوم أن تصور الوجود لشيء لا يستلزم تصوره على حقيقته ، بل يمكن تصور الوجود دون تصور الكيفية ، وإذا كان اشتراط تصور المحسوس متعلقاً بإدراك الكيفية الواقعية للشيء لم يلزم أن يكون مشروطاً في تصور وجوده .

ونحن نؤمن بوجود الله تعالى ونثبت ماله من الصفات مع أننا لاندرک حقيقة ذلك ولا كيفيته ، لأن إثباتنا لذلك إنما يتعلق بالوجود لا بالكيفية .

وإذا تقرر الفرق بين الأمرين علم أن ما كان شرطاً في أحدهما لا يلزم أن يكون شرطاً في الآخر ، فعلم بطلان اشتراط الحسيين توقف التصور مطلقاً على الإدراك الحسي .

غير أن الأساس الذي يقيم عليه الحسيون إنكارهم للغيبيات هو نفي تصور أي موجود دون أن يتضمن ذلك إدراكه حسياً ، وأن مالا يدرك بالحواس فليس بموجود .

(١) سبق تفصيل الرد عليهم في ذلك في الرد على موقفهم من فطرية المبادئ الأولية من الباب الثاني .

وقد كانت هذه الشبهة مما يشكك بها قدماء الحسين على المؤمنين بالله كما في قصة الجهم مع السمينة ، وهم طائفة من الفلاسفة الطبيعيين بالهند<sup>(١)</sup> حيث سأله عن الله وأن يصفه لهم وبأي حاسة أدركه ، وألزمه أنه إذا لم يكن محسوساً لم يكن موجوداً .

وتحير الجهم حتى شك في دينه ، ثم استدرك فأثبت وجود الله قياساً على وجود الروح مع أنها لا تدرك بالحواس<sup>(٢)</sup> .

ومع أن جهم قد أبطل قول أولئك الحسين بأن مالا ندركه لا يمكن وجوده إلا أنه وقع في خطأ آخر حيث التزم أن الله لا يمكن أن يكون محسوساً بحال على أساس أن وجوده عقلي غير محسوس . وقد التزم لذلك القول بنفسى الصفات<sup>(٣)</sup> .

ويبين بطلان ما ذهب إليه الحسيون من القول بالتلازم بين وجود الشيء وكونه مدركاً بالحواس ما سبق بيانه من أن إثبات الحقائق الغيبية لا يقوم على حدس عقلي مباشر ، وإنما يقوم على إدراك التلازم الضروري بين المحسوسات وأسبابها الغيبية . وإثبات المحسوس الذي هو المسبب مع إنكار سببه مناقض لمبدأ السببية ، لأن هذا يقتضي أن يكون وجود المحسوسات متحققاً لها لذاتها أو أنها موجودة مع العدم .

وإذا كان هذا هو غاية ما ينتهي إليه الحسيون لم يبق مجال للنقاش معهم مع إنكارهم للضروريات .



٢- ويتفق (كانت) مع الحسين في إنكارهم دلالة العقل على ما يجاوز

(١) انظر : درء التعارض . لابن تيمية (١٣١/٥) . والفرق بين الفرق للبغدادي . ص (٢٧٠) .

(٢) انظر : الرد على الجهمية . للإمام أحمد (ضمن عقائد السلف) ص (٦٤-٦٦) .

(٣) انظر لتفصيل الرد عليه في ذلك : درء التعارض لابن تيمية (١٧١/٥-١٧٥) والتسعينية . لابن تيمية (ضمن الفتاوى الكبرى) (٣٩/٥-٤٧) .

المحسوس وإن كان يختلف معهم في الأساس الذي بنى عليه هذا القول . وهو يرى أنه لا تلازم بين الوجود والإدراك الحسي كما يقول الحسيون ، بل يمكن عنده وجود حقيقة ما دون أن تكون مدركة بالحواس .

لكنه مع ذلك يقول - وهذا هو ما يتفق فيه مع الحسيين - إنه لا يمكن تصور أي شيء إلا من حيث كونه مدركاً بالحواس . وإنه لا بد في كل معرفة من اجتماع الفهم - الذي هو خاصية العقل في القدرة على التفكير - مع الإحساس بالمعطيات الحسية ، بحيث لا يمكن أن يتحقق الفهم إلا لمعطى حسي ، كما لا يمكن أن يدرك المعطى الحسي إلا مع الفهم .

وفي ذلك يقول كانت: ( إن الأفكار بدون مضمون تكون خاوية، والعيانات بدون تصورات تكون عمياء ، وهاتان الملكتان لا يمكن أن تستبدل كل واحدة منهما وظيفتها بالأخرى . فالذهن لا يمكنه أن يحصل على أي عيان ، والحواس لا يمكن أن تفكر في شيء وإنما تنتج المعرفة من اجتماعهما معاً )<sup>(١)</sup>.

إن (كانت) يفرق بين ما يسميه الفهم وما يسميه الحساسية، والحساسية عنده هي مجرد قابلية الانطباع بالمعطيات الحسية ، وهي وحدها لا يمكن أن يحصل بها الفهم للمعطى الحسي ، وكذلك الفهم ليس إلا ملكة التفكير في المحسوس ، فليس للإنسان قدرة على التفكير فيما يجاوز المحسوسات<sup>(٢)</sup>.

ونفي (كانت) لدلالة العقل على ما يجاوز المحسوس إنما يستند إذن إلى أن تصورها ليس في قدرة العقل بحكم طبيعته ، فاستحالة تصور الحقائق الغيبية ليست منطقيه كما يقول الحسيون ، وإنما هي عند (كانت) حقيقة واقعية ، وأنه لو كان للإنسان قدرة للإدراك غير القدرة التي له لأمكن أن يتصور الحقائق الغيبية .

وهذا الذي قاله ( كانت ) هو لب فلسفته النقدية فيما يتعلق بحدود المعرفة حيث إن مذهبه يقوم على إثبات ما يختص به العقل من أحكام ضرورية كلية

(١) إمانويل كنت . د: عبدالرحمن بدوي . ص (١٩٨) .

(٢) انظر : ماهي الاستمولوجيا ، د: محمد وقيدي . ص (٨٥) .



لكن بحيث لا يتجاوز تلك الأحكام حدود المحسوس .

وهو في ذلك متأثر أشد التأثر بهيوم إذ إن فلسفة (هيوم) تقوم على أساسين وهما: نفي ما يختص به العقل من الأحكام الضرورية الكلية، ونفي إمكان تجاوز المعرفة البشرية لحدود المحسوس . وقد أقام (كانت) فلسفته على أساس إثبات ما يختص به العقل من المبادئ ، وهذا هو موضوع كتابه (نقد العقل الخالص) ، لكنه مع ذلك سلم بما قاله (هيوم) في حدود المعرفة البشرية ، حيث نفي إمكان مجاوزة المعرفة البشرية للمحسوسات . فإذا كان (هيوم) هو الذي أيقظ (كانت) من سباته حسب تعبير (كانت) نفسه فإنه قد بقي أسيراً له فيما يتعلق بحدود المعرفة البشرية ، وإن كان قد نسف مذهبه فيما يتعلق بإثبات خاصية العقل في المعرفة .

وتطبيقاً لهذا المبدأ فقد أنكر (كانت) دلالة العقل على وجود الله تعالى ، حيث قال إن الاستدلال على وجود الله إنما يكون بأحد طريقين ، فإما أن يكون بالانتقال من تصور واجب الوجود إلى إثبات الوجود الفعلي له ، وإما أن يكون بالانتقال من الوجود الممكن إلى موجود واجب الوجود . وكلا الاستدلاليين عنده باطلان .

فأما بطلان دلالة العقل على وجود الله من جهة الانتقال من تصور واجب الوجود إلى الوجود الفعلي له فيقصد به نقد الاستدلال على وجود الله تعالى من مجرد التصور العقلي الذي لا يستند إلى دلالة واقعية ، وهو مصيب في هذا الوجه من النقد على ما سيأتي بيانه قريباً<sup>(١)</sup> .

وأما الاستدلال بالموجود الممكن على واجب الوجود فيبطله (كانت) بدعوى أن ذلك يستلزم أحد أمرين ، ( فإما أن نتصور الله على أنه إمتداد للظواهر الممكنة التي هي أساس الاستدلال على وجوده، وفي هذه الحالة لا يمكن أن يكون هو الله حقاً لمشاركته للممكنات في طبيعتها . وإما أن نتصوره خارج تلك الظواهر . وفي هذه الحالة لا يمكن أن نحكم بوجوده لتجاوزه للمحسوسات )<sup>(٢)</sup> .

(١) انظر مبحث : ( دلالة العقل على وجود الله تعالى ) من هذا الفصل .

(٢) إمانويل كنت . عبدالرحمن بدوي . ص (٣٤٢) .

والأساس الذي يبنى عليه القول بلزوم أحد هذين الاحتمالين هو علمه بأن دلالة الممكنات على واجب الوجود إنما تتحقق وفق مبدأ السببية . لكن مبدأ السببية عنده ليس مطلقاً بحيث يمكن أن يدل على حقيقة غيبية ، بل لا بد عنده أن تكون العلة معلولة محسوسة ، فلا يمكن عنده وجود علة لا تكون معلولة أبداً<sup>(١)</sup> . ومن هنا يلزم أحد الاحتمالين السابقين .

لكن قوله بمحصر دلالة مبدأ السببية في المحسوسات بحيث لا يمكن أن يدل على حقيقة غيبية مجرد مصادرة ليس لها دليل . إذ لا يلزم من دلالة المعلول على علته أن تكون تلك العلة محسوسة ، بل يمكن أن تكون غيبية ، ومع ذلك تكون ضرورة على ما سبق بيانه فلا داعي لتكراره هنا .

لكن إذا كان (كانت) قد أنكر دلالة العقل النظري على وجود الله تعالى فإنه يعود فيعترف بوجوده استناداً إلى تفسيره لمعنى الواجب في الجانب الأخلاقي حيث يرى ( أن علينا أن نسلم بفكرة الواجب تسليماً مطلقاً دون أن نحاول استنباطه من مبدأ سابق عليه )<sup>(٢)</sup> .

ومن فكرة الواجب الفطري هذه يستنبط (كانت) ثلاث مصادرات هي : الحرية ، وخلود النفس ، والاعتقاد بوجود الله . من حيث إن تحقيق الواجب لا يمكن إلا بالحرية ، لأنه إذا كان على الإنسان واجب فلا بد أن تكون له الحرية ليؤديه ، وكذلك وجود الحرية دليل على الواجب ، فالواجب والحرية إذن معنيان متضايقان لا يفهم أحدهما إلا بالآخر . ثم إن الإنسان لا يمكن أن يبلغ الكمال الأخلاقي في هذا العالم ، بل لا بد من التقدم فيه إلى غير نهاية وهذا يستلزم خلود النفس .

ثم إن السعادة يجب أن تصحب الفضيلة الأخلاقية، ولكن الاتحاد بينهما ليس تحليلياً بحيث تنضم إحداهما الأخرى ، بل هو تركيبى فالربط بينهما يقتضي

(١) انظر المرجع السابق . ص (٣٣٣) .

(٢) الأخلاق النظرية . عبدالرحمن بدوي . ص (٢٦٦) .

علة متصفة بالعلم والقدرة وخلق الطبيعة، ولا يكون ذلك إلا بإثبات وجود الله.  
وقد أطال كنت في تقرير ذلك مما ليس هنا مجال تفصيله ومناقشته لأن الكلام  
معه فيما نفاه لا فيما أثبتته<sup>(١)</sup>.

لكن الملاحظ أن ( كانت ) قد سلم هنا بلزوم مبدأ السببية وما يدل عليه من  
حقائق غيبية مع إنكاره لذلك في الاستدلال بالعقل النظري ، مع أنه لافرق بين  
الحالين ، فهو إما أن يسلم بدلالة مبدأ السببية على ما يجاوز المحسوس فيهما أو  
ينفي دلالاته عليه فيهما أيضاً . لأن ما يسميه العقل العملي إنما يرجع في حقيقته  
إلى العقل النظري إذ لا يمكن التسليم بحقيقة غيبية مجرد أنها حاجة نفسية ضرورية  
كما يقول كانت بل لا بد مع ذلك من قناعة نظرية<sup>(٢)</sup>.



٣- وأما الاتجاه الثالث في نفي دلالة العقل على الحقائق الغيبية فهو اتجاه أصحاب  
الوضعية المنطقية ، ويعتمد منهجهم الفلسفي على تحليل اللغة ، على أساس  
أن كل عبارة لا بد أن يقابلها حقيقة محسوسة ليكون لها معنى ، وأن كل  
كلمة لا يتحقق فيها هذا الشرط فليس لها معنى فضلاً عن أن تكون كاذبة .  
وفي تصوير ذلك يقول زكي نجيب محمود ( العبارة الميتافيزيقية التي تخبرنا عن  
شيء غير محس عبارة فارغة من المعنى لسبب بسيط وهو أنها ليست مما يجيز  
المنطق أن يكون كلاماً على الإطلاق . فمتى يقبل الكلام عند المنطق ؟ .

المنطق يقبل الكلام إذا كان لدى السامع وسيلة لتحقيقه ، فإما أن يصدقه بعد  
التحقيق أو يكذبه ، أما الكلام الذي يستحيل بطبيعة تركيبه أن نتصور وسيلة  
لمراجعة صدقه أو كذبه فهو كلام خلو من المعنى ، ولا أقول إن الكلام يكون

(١) انظر للتفصيل في ذلك: نقد العقل العملي . لكانت: ترجمة: أحمد الشيباني . ص (٢١٠)-

(٢٢٤) ، وتاريخ الفلسفة الحديثه : يوسف كرم . ص (٢٥٣-٢٦٠) ، والأخلاق النظرية .

عبدالرحمن بدوي . ص (٢٦٦-٢٦٨) .

(٢) وانظر أيضاً : العقل والوجود . يوسف كرم . ص (١٠٢) .

كذباً أو باطلاً أو خاطئاً . لأن هذه صفات لا يصح استعمالها إلا إذا كانت هنالك وسيلة لمراجعة الصورة الكلامية على الحقيقة التي تصورها ثم وجد أنها لا تطابقها (١).

لكن أي منطق لا يقبل أي عبارة إلا إذا كان التحقق منها موقوفاً على الحواس وحدها؟ أما أن المنطق - هكذا بإطلاق - لا يمكن أن يدل على الحقائق الغيبية فغير مسلم ، بل هذه دعوى في أصل المسألة .

وهو إنما يريد بالمنطق هنا المنطق الوضعي خاصة ، ويقوم هذا المنطق على إنكار ما يختص به العقل من الأحكام الضرورية والكلية ، وبذا يكون محصوراً في نطاق الخبرة الحسية ، لأن ما يجاوز المحسوس لا يمكن إثباته إلا بالاستناد إلى الضرورة العقلية وفق مبدأ السببية الذي يقتضي أن ظاهرة حسية ما لا بد أن يكون لها سبب، وأن يكون لذلك السبب وجود متعين ولو لم يكن محسوساً ، فتبين أنهم إذا جعلوا التسليم بوجود شيء ما موقوفاً على إمكان التحقق الحسي مع وجوده لم يمكن إثبات الحقائق الغيبية .

ويبين زكي نجيب محمود ما يقصده الوضعيون بالوسيلة التي يمكن بها التحقق من وجود حقيقة ما فيقول : ( يزعم لنا الميتافيزيقي أنه قد جاءنا بعلم عن الحقيقة التي لا تدخل في نطاق الطبيعة المحسوسة المشهودة ، إذ هو يحدثنا عن أشياء تجاوز عالم الشهادة والحس ، فنسأله من أي المقدمات استخلصت نتائجك التي انتهيت إليها؟ أليس يتحتم عليك ... أن تبدأ بشهادة الحواس؟ وإن كان ذلك كذلك فكيف يجوز أن تستنبط من مقدمات حسية نتائج عن حقيقة أخرى خارجة عن نطاق الحواس؟ إنك إذا بدأت بمقدمات تجريبية وحصرت نفسك فيما تنبئك به فيستحيل أن تستدل بوجود شيء أو صفة مما يخرج عن نطاق التجربة (٢).

(١) موقف من الميتافيزيقيا . د: زكي نجيب محمود ص (٧٨) . وانظر : المنطق الوضعي له أيضاً : ص (١٨٢-١٨٣) .

(٢) المرجع السابق ص (٨٢) .

ولكن ما وجه استحالة أن نستدل من المقدمات التجريبية على وجود شيء  
أو صفة مما يخرج عن نطاق التجربة ؟

إنه لا يملك إلا القول بأن مستند التحقق من وجود أي شيء أو صفة هي  
الحواس ، وهي لا يمكن أن تجاوز المحسوسات ، فلا يمكن إثبات ما لاتدل عليه  
الحواس .

وبهذا يعلم أن مبدأ التحقق الذي يفرق به أصحاب الوضعية المنطقية بين ماله  
معنى وماليس له معنى من العبارات إنما يقوم على أساس المذهب الحسي في إنكار  
ما يجاوز المحسوسات .

وإذا علم أن الضرورة العقلية تقتضي إمكان وجود حقائق غيبية إستناداً إلى  
مبدأ السببية - على ما سبق بيانه - فإنه يلزم من ذلك بطلان ما اشترطه أصحاب  
هذا الاتجاه للتحقق من وجود حقيقة ما .

ومن جميع ما تقدم من مناقشة هذه الاتجاهات الثلاثة التي تنفي دلالة العقل  
على الغيبيات يظهر جلياً بطلان ما ذهبوا إليه ، وأنه يمكن إثبات الحقائق الغيبية  
لاعلى أنها معلومة بحدس عقلي مباشر ، وإنما إستناداً إلى دلالة المحسوس المشاهد  
على سببه الغيبي وفق مبدأ السببية الضروري .

## ثانياً : دلالة العقل على مسائل الاعتقاد الغيبية :

إذا تقرر إمكان الاستدلال العقلي على الغيبيات فهل يمكن أن يستقل العقل بالدلالة على حقيقة غيبية بحيث تكون من دين الله الذي يجب التسليم به دون أن يدل عليها النقل ؟ .

إنه لا بد لبيان هذه المسألة من التذكير بحقيقة مهمه مع أنها من المعلوم من الدين بالضرورة ، وهي أن الدين قد كمل بالوحي كما قال تعالى ﴿ اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً ﴾ [المائدة/ ٣] وأن الرسول ﷺ قد بين جميع ما أوحاه الله إليه بحيث لا يمكن أن يكون من الدين عقائده وأحكامه أمر لم يبينه النبي ﷺ ، وهذه الحقيقة هي كما يقول الإمام ابن تيمية رحمه الله ( الأصل الذي هو أصل أصول العلم والإيمان )<sup>(١)</sup> .

وبذا يعلم أن كل مسألة من دين الله فلا بد أن يرد فيها دليل نقلي ، وأن كل مسألة لم يرد فيها دليل نقلي فليست من دين الله . لكن مسائل الاعتقاد على قسمين . قسم يمكن الاستدلال له بالأدلة العقلية ، وقسم إنما يعلم بدلالة الوحي لكونها من الغيب المحض .

فما أمكن أن يستدل له بالأدلة العقلية فلا بد أن يرد في الوحي ما يدل عليه بحيث لا تكون الدلالة فيه عقلية خالصة ، فتكون تلك المسائل عقلية من جهة دلالة العقل عليها ، ونقله من جهة دلالة النقل عليها وكونها من الدين المنزل .

والسبيل في الأدلة النقلية العقلية أن تبين دلالتها العقلية ، لأن ذلك هو مراد الله بها ، فإنه ما ذكر الدلالة العقلية إلا لتعقل ويستدل بها ، إذ لا يمكن أن تكون تلك النصوص أخباراً محضة لافرق بينها وبين النصوص المتعلقة بالغيب المحض . لكن لا يصح مع ذلك تجاوز مدلولاتها والتعسف في الاستدلال بها على ما لا تحتمله من الدلالة .

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية . (١٩/١٥٥-١٥٦) .

وقد قرر هذه القاعدة أحسن تقرير وأعدله الإمام ابن تيمية رحمه الله وبين ما حصل من الغلو بالإفراط أو التفريط فيها حيث يقول : ( إن أصول الدين الحق الذي أنزل الله به كتابه وأرسل به رسوله وهي الأدلة والبراهين والآيات الدالة على ذلك قد بينها الرسول أحسن بيان ، وأنه دل الناس وهداهم إلى الأدلة العقلية والبراهين اليقينية التي بها يعلمون المطالب الإلهية ، وبها يعلمون إثبات ربوبية الله ووحدانيته وصفاته ، وصدق رسوله ، والمعاد وغير ذلك مما يحتاج إلى معرفته بالأدلة العقلية .

... وهؤلاء الغالطون الذين أعرضوا عما في القرآن من الدلائل العقلية والبراهين اليقينية صاروا إذا صنفوا في أصول الدين أحزاباً .

حزب : يقدمون في كتبهم الكلام في النظر والدليل والعلم ، وأن النظر يوجب العلم ، وأنه واجب ، ويتكلمون في جنس النظر وجنس الدليل وجنس العلم بكلام قد اختلط فيه الحق بالباطل ، ثم إذا صاروا إلى ما هو الأصل والدليل للدين استدلوا بحدوث الأعراض على حدوث الأجسام ، وهو دليل مبتدع في الشرع وباطل في العقل<sup>(١)</sup> .

والحزب الثاني : عرفوا أن هذا الكلام مبتدع ، وهو مستلزم مخالفة الكتاب والسنة ، وعنه ينشأ القول بأن القرآن مخلوق ، وأن الله لا يرى في الآخرة ، وليس فوق العرش ونحو ذلك من بدع الجهمية ، فصنفوا كتباً قدموا فيها ما يدل على وجوب الاعتصام بالكتاب والسنة من القرآن والحديث وكلام السلف ، وذكروا أشياء صحيحة ، لكنهم قد يخلطون الآثار صحيحة بضعيفها ، وقد يستدلون بما لا يدل على المطلوب ، وأيضاً فهم إنما يستدلون بالقرآن من جهة إخباره لا من جهة دلالاته ، فلا يذكرون ما فيه من الأدلة على إثبات الربوبية والوحدانية والنبوة والمعاد ، وأنه قد بين الأدلة العقلية الدالة على ذلك ، ولهذا سموا كتبهم أصول السنة والشريعة ونحو ذلك، وجعلوا الإيمان بالرسول قد استقر فلا يحتاج أن تبين

(١) يقصد المتكلمين .

الأدلة الدالة عليه<sup>(١)</sup> .

... والطائفتان يلحقهما الملام لكونهما أعرضتا عن الأصول التي بينها الله

بكتابه ، فإنها أصول الدين وأدلته وآياته<sup>(٢)</sup> .

والحاصل أنه لا بد في الاستدلال على العقائد الغيبية التي يمكن أن يدل عليها

العقل من تحقيق أمرين :

الأول : بيان وجه الدلالة العقلية على تلك العقائد ، وعدم اغفال ذلك بدعوى

أنها أمور مسلمة لا تحتاج إلى استدلال ، فإن الله تعالى لم يذكر أدلتها

العقلية إلا وطريق إثباتها هو الاستدلال العقلي . وخاصة إذا استدعى

الأمر ذلك ، كإقامة الحججة على المخالفين فيها ، فإنه لا يمكن دعوى أن

وجود الله ووحدانيته أو إثبات المعاد وصدق النبي ﷺ ونحوها أمور

مسلمة بإطلاق بحيث لا تحتاج إلى استدلال ، بل إن الأدلة عليها مذكورة

في كتاب الله تعالى على أتم وجه .

والمسلم وإن كان مصدقاً بها فإن تصديقه إذا قام على دليل عقلي يكون

أثبت من مجرد التسليم الجمل ، ولذا فإنه يمكن تشكيك من لم يبحث في

أدلتها بخلاف من عرف أدلتها العقلية .

الثاني : أن يكون الاستدلال لتلك العقائد مقيداً ببيان دلالة النصوص ، ويدخل

في عموم ذلك دلالة اللزوم ، إذ هي دلالة ضرورية يمكن إثباتها

بالنصوص كدلالة المطابقة والتضمن .

وتطبيقاً لهذا الأصل فإنه لا بد في الاستدلال على مسائل الاعتقاد الغيبية من

الاكتفاء بدلالة النصوص في ذلك ، وبيان اتفاق الدلالة العقلية والنقلية على

أصول الاعتقاد ، وتجنب منهج المتكلمين الذي يقيمون أصولهم الاعتقادية على

مقدمات نظرية ينتهون منها إلى تقرير عقائد لم ترد في الكتاب والسنة .

(١) يقصد بعض المحدثين .

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية (١٩/١٥٩-١٦٢) .



ولهذا قسموا الأدلة إلى عقلية وسمعية، وجعلوا العقل هو مستند الأدلة العقلية. وحصروا دلالة النقل فيما سموه السمعيات وهي ما يتعلق بالغيب المحض ، ثم اشترطوا في التسليم بالسمعيات ألا تعارض ما أصلوه من العقليات ، فأصبح العقل هو الحاكم في العقليات والسمعيات .

وبعد :

فإذا تقرر إمكان الاستدلال العقلي على الغيبات وأن ذلك من مجالات المعرفة العقلية ، فلا بد من بيان دلالة العقل على مسائل الاعتقاد الغيبية التي يمكن أن يستدل عليها بالعقل لكونها من الغيب المعقول ، وتفصيل القول في كل مسألة لكن بحيث يكون ذلك مقيداً بدلالة النصوص الشرعية تطبيقاً لما سبق بيانه في ذلك .

وتتلخص هذه المسائل فيما يلي :

- ١/ دلالة العقل على وجود الله تعالى .
- ٢/ دلالة العقل على وحدانية الله تعالى .
- ٣/ دلالة العقل على صفات الله تعالى .
- ٤/ دلالة العقل على البعث والجزاء .

## ( ١ ) دلالة العقل على وجود الله تعالى

### تهييد :

يستند الإقرار بوجود الله تعالى إلى كونه حقيقة فطرية معلومة بالضرورة وذلك أن الله قد فطر عباده على معرفته وتوحيده ، بحيث يكون التسليم بوجود الله وتوحيده هو مقتضى الخلقة التي خلقهم الله عليها ما لم تنحرف فطرتهم عن ذلك<sup>(١)</sup>.

وإذا كان التسليم بوجود الله ضرورياً فإن مقتضى ذلك أن تكون غاية الاستدلال العقلي على وجود الله تعالى هي مجرد الكشف عن وجه تلك الضرورة وبيان المقدمات الضرورية التي تستند إليها ، وبيان أنه لا يمكن الاستدلال لتلك المقدمات ، إذ يلزم من الاستدلال عليها إما التسلسل بحيث لا يكون للاستدلال مستند ضروري وهذا ممتنع ، وإما أن يلزم من ذلك الدور بحيث تستند المقدمات الضرورية إلى مقدمات نظرية ، مع أن المقدمات النظرية إنما تستند في دلالتها إلى مقدمات ضرورية ، وهذا أيضاً ممتنع . فيلزم من ذلك امتناع الاستدلال النظري على وجود الله تعالى . وأما من انحرفت فطرتة في ذلك بحيث حصل له الشك في وجود الله تعالى فإنه إنما تقام عليه الحجة ببيان وجه الضرورة في المقدمات الدالة على وجود الله ، إذ لا يمكن الشك في تلك المقدمات ودلالاتها الضرورية على وجود الله إذا تصورنا حق التصور . وهذا ليس في حقيقته استدلالاً نظرياً ، وإنما هو كشف عن وجه الضرورة في المقدمات الضرورية التي قد يحصل اللبس في تصورنا ووجه كونها ضرورية .

والاستدلال على وجود الله تعالى إنما يقوم على دلالة المخلوقات عليه ، لأن التصور العقلي لا يمكن أن يدل لذاته على وجود حقيقي في الخارج ما لم يستند إلى دلالة واقعية تقتضي ذلك ، بناء على مبدأ السببية الذي يقتضي استحالة أن يكون وجود المخلوقات مع ماهي عليه من إحكام واتقان متحققاً لها لذاتها، واستحالة

(١) سبق تفصيل ذلك في فصل ( فطرية معرفة الله وتوحيده ) من الباب الثاني .

أن يتحقق ذلك من غير سبب ، بل لا بد أن يكون لها موجد خلقها وأحكم خلقها وهو الله تعالى .

وعلى هذا فإن الاستدلال على وجود الله تعالى يقوم على مقدمتين ضروريتين ، إحداهما ضرورة بمقتضى الإدراك الحسي المباشر لحدوث المخلوقات وما هي عليه من الإحكام والإتقان ، والثانية ضرورة بمقتضى مبدأ السببية القائم على استحالة حدوث أي ظاهرة ما لم يكن لوجودها سبب .

وإذا كان مبدأ السببية هو الأساس العقلي الضروري للدلالة على وجود الله تعالى فإن المخلوقات تتضمن الدلالة على وجود الله تعالى ، من جهة وجودها بعد العدم وضرورة أن يكون لها موجد أولاً ، ومن جهة دلالة الإحكام في خلقها على ضرورة أن يكون لها موجد ثانياً .

وتقرير ذلك يكون بتفصيل وجه الدلالة في هذين الدليلين وهما :

١/ دليل الخلق والإيجاد .

٢/ دليل الإحكام والإتقان .

## أولاً : دليل الخلق والإيجاد :

المقصود بدليل الخلق والإيجاد ما يقتضيه حدوث الأشياء المشاهدة من ضرورة أن يكون لها موجد ، لاستحالة أن يكون وجودها وانتقالها من العدم إلى الوجود ذاتياً أو من غير سبب .

وعلى هذا يكون دليل الخلق والإيجاد هو مقتضى مقدمتين معلومتين بالضرورة . أحدهما : ما نشاهده من حدوث الأشياء في الواقع بمقتضى إدراكنا الحسي المباشر . والثانية : ما يقتضيه ذلك من ضرورة أن يكون لتلك الظواهر الحادثة موجد ، وفق مبدأ السببية القائم على ضرورة أن يكون لكل حادث سبب، واستحالة الوجود الذاتي للمكنات ، أو أن يكون وجودها من غير سبب. والمقصود هنا بيان وجه الضرورة في هاتين المقدمتين ، وبيان ما يقتضيه كون هاتين المقدمتين من الضروريات من عدم إمكان الشك فيهما أو الاستدلال لهما لأن تلك هي خاصية المقدمات الضرورية . وذلك أن المقدمات الضرورية هي أساس الاستدلال ، فلا يمكن حصول الشك فيها بمقدمات نظرية ، وإلا كانت النظريات حاکمة على الضروريات ، مع أن المقدمات النظرية إنما تستند في دلالتها إلى المقدمات الضرورية ، وأما عدم إمكان الاستدلال للمقدمات الضرورية فلما تقدم من أن ذلك يستلزم إما التسلسل أو الدور الممتنعين بالضرورة .

\* \* \*

فأما المقدمة الأولى وهي إثبات حدوث الأشياء المشاهدة فهي مقتضى ضرورة الإدراك الحسي ، وهي من جنس إثبات وجود الأشياء في الواقع الخارجي فكما لا يمكن الشك في الوجود الواقعي للأشياء ، فكذلك لا يمكن الشك في حدوثها .

ولكون حدوث الأشياء من الحقائق الضرورية فقد استدل الله به على ضرورة أن يكون لها خالق، ولم يستدل على الحدوث ، وذلك في نحو قوله تعالى : ﴿ أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون ﴾ [الطور/ ٣٥] وقوله تعالى : ﴿ أمن

يبدأ الخلق ثم يعيده ﴿ [النمل/ ٦٤] . فقد ذكر خلق الناس ووجودهم بعد العدم واستدل به على ضرورة أن يكون لهم خالق خلقهم ، ولم يستدل على نفس خلقهم وحدوثهم ، لكون ذلك من العلوم الضرورية التي يستدل بها ولا يستدل عليها ، كما استدل بابتداء خلق الناس في النشأة الأولى على البعث ، ولم يستدل على ابتداء خلقهم وأنهم قد وجدوا بعد العدم ، لكون ذلك من العلوم الضرورية التي لا يمكن الشك فيها بشبهة معقولة .

ومن المعلوم بالضرورة أن كون الشيء حادثاً يقتضي أن يكون وجوده مسبوqاً بالعدم ، إذ لا معنى لكون الشيء حادثاً إلا ذلك ، وإذا كان الحدوث حقيقة ضرورية فإن ذلك يتضمن بالضرورة أن يكون كل حادث مسبوqاً بالعدم بحيث لا يمكن إثبات الحدوث مع إنكار المسبوqية بالعدم .

ومع وضوح هذه الحقيقة وكونها ضرورية فقد أنكرها الفلاسفة القائلون بقدم العالم كالفارابي وابن سينا ، وادّعو أنه لا يلزم من مفهوم الحدوث المسبوqية بالعدم ، وقابلهم المتكلمون فرأوا أنه لا يمكن إثبات هذه إلا بالاستدلال على حدوث العالم ، ولم يفرقوا بين جنس الحوادث وأفرادها ، فانتهاوا إلى القول باستحالة تسلسل الحوادث في الماضي ، وظنوا أنه لا يمكن الرد على الفلاسفة إلا بذلك .

وهذه المسألة من أعظم أصول علم الكلام ، ولها لوازم وتفاريع كثيرة ليس هذا مجال تفصيلها ، وإنما المقصود هنا بيان خطأ الفريقين ، وأنه يلزم من قول الفلاسفة ، بإنكار الحدوث الزماني لوازم معلومة البطلان بالضرورة ، كما أنه يلزم المتكلمين ألا ينتهوا بطريقة الاستدلال النظري على هذه المقدمة الضرورية إلى ما يبطل دعوى الفلاسفة ، بل انتهوا من استدلالهم إلى نقيض مقصودهم كما سيتضح قريباً ، وليس ذلك إلا لخطئهم في منهج الاستدلال ، حيث ناقضوا المعلوم من عدم إمكان الاستدلال على الضروريات .

\* \* \*

وأصل قول الفلاسفة في هذه المسألة أنهم نفوا أن يكون الله فاعلاً باختيار

وإرادة ، وقالوا إن وجود الممكنات إنما هو على جهة الإيجاب الذاتي عن الله تعالى ، وحاصل قولهم في ذلك أن علاقة الموجودات بالله ليست علاقة مفعولات بفاعل وإنما هي علاقة معلولات بعلتها الطبيعية . وإذا كان الله أزلياً لم يسبق وجوده عدم وهو عندهم علة تامة لوجود الممكنات ، فلا يمكن أن يكون وجود الممكنات مسبقاً بالعدم . وهذه هي نظرية الفيض والصدور التي قالوا بها .

وفي ذلك يقول الفارابي : ( وجود باقي الكائنات يتبع حتماً وجود الأول وهي فيض منه ، وهذا الفيض قديم )<sup>(١)</sup> .

ويقول ابن سينا في معنى نسبة الفعل إلى الله : ( وهو فاعل الكل بمعنى أنه الموجود الذي يفيض عنه كل وجود فيضاً تاماً مابيناً لذاته ، ولأن كون ما تكون عن الأول إنما هو على سبيل اللزوم )<sup>(٢)</sup> .

وأصل شبهتهم في ذلك هو قولهم بأن وحدانية الله تتنافى مع وجود شيء عنها بحيث يكون وجوده مسبقاً بعدم ، لأن ذلك يقتضي أن يكون وجوده بمرجح وإلا لم يوجد ، وترجح وجوده على عدمه لا يمكن - كما قالوا - أن يرجع إلى ذات واجب الوجود لأنه واحد من كل وجه ، وحدوث الترجيح في الذات ينافي وحدانيتها ، كما أنه لا يمكن أن يعود الترجيح إلى أمر خارج عن ذات الله وإلا اقتضى وجود شريك مع الله ، وإذا لم يمكن ترجح وجود الممكنات على عدمها لم يمكن أن يسبق وجودها عدم<sup>(٣)</sup> .

وبناء على هذا الأصل ادعوا أنه لا يمكن أن يكون حدوث الممكنات مسبقاً بالعدم ، وأن المقصود بحدوثها هو مجرد إفتقارها من جهة كونها معلولة إلى واجب الوجود من حيث هو علتها التامة ، وأن العلة التامة لا يمكن أن يتخلف مقتضاها فلا تكون الموجودات حادثة بل قديمة .

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة . للفارابي . ص (٢٤) .

(٢) النجاة . لابن سينا . ص (٢٧٤-٢٧٥) .

(٣) انظر : النجاة . لابن سينا . ص (٢٥٤-٢٥٥) .

وفي ذلك يقول الفارابي : ( الماهية المعلولة لها عن ذاتها أنها ليست ، ولها عن غيرها أنها توجد ، والأمر الذي عن الذات قبل الأمر الذي ليس عن الذات ، وللماهية المعلولة ألا توجد بالقياس إليها قبل ألا توجد ، فهي محدثة لا بزمان تقدم )<sup>(١)</sup> .

ويقول ابن سينا : ( لكل ممكن الوجود بذاته علة في وجوده أقدم منه ، لأن كل علة أقدم في وجود الذات من المعلول ، وإن لم يكن في الزمان )<sup>(٢)</sup> .

ولاشك أن ما ذهب إليه الفلاسفة من القول بقدم العالم وأنه صادر عن الله تعالى على جهة الإيجاب الذاتي ، مع قولهم إنه من فعله مناقض لصريح العقل وأنه لا يمكن على أصلهم أن يكون الله خالقاً للعالم ، لأن الخلق إنما يكون باختيار وإرادة ، لا على جهة الفيض والصدور ، والخلق يقتضي حدوث المخلوق وأن يكون وجوده مسبوقاً بالعدم ، وإلا لم يكن مخلوقاً ولا حادثاً .

وفي بيان ما يلزمهم على هذا الأصل يقول الغزالي : ( لا يتصور على مساق أصلهم أن يكون العالم من صنع الله من ثلاثة أوجه ، وجه في الفاعل ، ووجه في الفعل ، ووجه في نسبة مشتركة بين الفعل والفاعل .

أما الذي في الفاعل فهو أنه لا بد أن يكون مريداً مختاراً بما يريد ، حتى يكون فاعلاً لما يريد ، والله تعالى عندهم ليس مريداً ، بل لاصفة له أصلاً ، وما يصدر عنه فيلزم منه لزوماً ضرورياً .

والثاني أن العالم قديم والفعل هو الحادث .

والثالث أن الله تعالى واحد عندهم من كل وجه ، والواحد لا يصدر منه عندهم إلا واحد من كل وجه ، والعالم مركب من مختلفات ، فكيف يصدر عنه ؟ )<sup>(٣)</sup> .

وإذا كان الفاعل هو الذي يفعل بإرادة لا بالطبع - كما يقول الفلاسفة - فلا بد أن يكون فعله تابعاً لإرادته ، ولا يكون كذلك إلا إذا كان حادثاً بحيث

(١) فصوص الحكم . للفارابي . ص . (١٢٨) نقلاً عن : الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي . محمد البهي . ص (٤١٤) .

(٢) النجاة . لابن سينا . ص (٢٢٧) .

(٣) تهافت الفلاسفة . للغزالي . ص (١٣٤) .

لا يمكن وجوده إلا بعد أن يكون مسبقاً بالعدم . وهذه الحقيقة الضرورية هي مقتضى الحدوث الزمني الذي ينكره الفلاسفة .

وما يلزمهم أيضاً إذا كان وجود الممكنات صادراً عن الله بطريق الإيجاب الذاتي ألا يتخلف شيء من الموجودات عن الصدور بحيث لا يكون شيء منها حادثاً . لكن الضرورة تقتضي وجود الحوادث فيلزم بطلان قولهم من أصله<sup>(١)</sup> .

وقد كانت هذه الإلزامات الضرورية كافية في بيان بطلان ما ذهب إليه الفلاسفة ، لأنه إذا انتفى أن يكون فعل الله وخلقه بغير إرادة لزم ألا تكون الممكنات صادرة عنه بطريق الفيض والضرورة العلية ، إذ إن ما كان متحققاً بطريق العلية لا يمكن أن يكون بإرادة ، كما أن ما كان بإرادة لا يمكن تحققه بطريق الضرورة ، بل هما نقيضان لا يمكن اجتماعهما .



وقد عرف المتكلمون ما في قول هؤلاء من الضلال ، وأنه يقتضي ألا يكون الله خالقاً ، لكنهم ظنوا أنه لا بد لرد قول الفلاسفة ونقض شبهاتهم من الاستدلال على الحدوث الذي هو من القضايا الضرورية من حيث هو مقتضى الإدراك الحسي المباشر ، وأنه لا بد لإثبات الحدوث الزمني الذي نفاه الفلاسفة من القول باستحالة تسلسل الحوادث في الماضي ، وأن مفعولات الله لا يمكن أن تكون أزلية ، وأنه لا بد من زمن لم يكن فيه مخلوق مطلقاً بحيث يكون جنس المخلوقات مسبقاً بالعدم .

وقد سلكوا في الاستدلال على حدوث العالم طريقة الجواهر والأعراض واستدلوا على حدوثهما بما يطول وصفه ، وحاصله أن العرض حادث بدلالة وجوده وعدمه ، وأن الجوهر حادث لعدم إمكان خلوه من العرض ، كأن يكون متحركاً أو ساكناً ، وبنوا ذلك على مقدمة هي عندهم ضرورية ، وهي أن مالا يخلو من الحوادث فهو حادث ، وقد رتبوا على قولهم بأن مالا يخلو من الحوادث

(١) انظر : منهاج السنة . لابن تيمية (١/٢٣٤) .



فهو حادث القول باستحالة تسلسل الحوادث في الماضي ، وجعلوا ذلك نقيضاً لتلك المقدمة .

يقول الغزالي : ( إن قيل ... قولكم إن مالا يخلو عن الحوادث فهو حادث فما الدليل عليه ؟ . قلنا : لأن العالم لو كان قديماً مع أنه لا يخلو من الحوادث لثبتت حوادث لا أول لها ، وللزم أن تكون دورات الفلك غير متناهية الأعداد وذلك محال ، لأن كل ما يفضي إلى المحال فهو محال )<sup>(١)</sup> .

ويقول الجويني في نفس المعنى ( الدليل على استحالة حوادث لا أول لها أن حقيقة الحادث ماله أول . وإذا كان حقيقة كل حادث أن يكون له أول . فإن كثرة الحوادث لا تخرج عن حقيقتها فيكون لكل أول )<sup>(٢)</sup> .

وعمدة المتكلمين في الاستدلال على بطلان تسلسل الحوادث في الماضي هو الذي يسمونه برهان التطبيق ، وحاصله : أنا لو فرضنا سلسلة من الحوادث منذ زمن الطوفان مثلاً إلى مالا نهاية ، وسلسلة أخرى من الحوادث منذ اليوم إلى مالا نهاية أيضاً ، ثم فرضنا السلسلتين متوازيتين ، بحيث يكون الحادث الأول موازياً للأول من الأخرى ، والثاني موازياً للثاني وهكذا بحيث تتطابق السلسلتان ، فإنه إما أن يتحقق مقتضى التسلسل في الحوادث الماضية فيستمر التطبيق إلى غير نهاية فيلزم من ذلك المساواة بين السلسلتين ، مع أن إحداها ناقصة وهذا عندهم محال وإما أن تنتهي السلسلة الناقصة قبل الأخرى فيكون لحوادث السلسلة الأخرى بداية أيضاً ، لأنها إنما تزيد عن السلسلة الناقصة بقدر متناه من الحوادث وإلا لم تنقطع الناقصة ، فيلزم من ذلك أن يكون للحوادث بداية ، وأن التسلسل في الحوادث الماضية محال<sup>(٣)</sup> .

(١) الاقتصاد في الاعتقاد . للغزالي . ص (٢٤) .

(٢) مع الأدلة . للجويني . ص (٩٠) .

(٣) انظر مثلاً : المطالب العالية . للرازي (١/١٥١-١٥٢) . ونهاية الأقدام . للشهرستاني .

ص (٢٤-٢٥) . والمواقف . للإيجي . ص (٩٠) .

لكن كثيرين من أهل السنة والمتكلمين لم يسلموا بهذا اللازم ، وقالوا بإمكان تسلسل الحوادث في الماضي ، ولو لم يخالف فيه إلا الفلاسفة لأمكن أن يقال إنهم التزموا بإصل قولهم في الإيجاب الذاتي ، فلا تكون مخالفتهم قدحاً في كون هذه المقدمة ضرورية ، لكن الذي خالفوا فيها هم ممن يقول بأن الله يفعل بإرادة وأن جميع الممكنات حادثة حدوثاً زمانياً ، وأن القول بحدوث جميع المخلوقات لايتنافى مع القول بقدمها من حيث الجنس ، بحيث تكون مفعولات الله أزلية ليس لها زمن ابتداء فيه الخلق بعد أن لم يكن . وذلك أن إثبات الحدوث للأشياء من حيث هي آحاد لا يقتضي لذاته إثبات الحدوث لجملة المخلوقات ، بحيث يتمتع تسلسل الحوادث في الماضي ، بل يمكن أن يوجد قبل كل حادث حادث آخر إلى مالا نهاية دون أن يتعارض ذلك مع إثبات حدوث الأشياء ، لأن حدوث آحاد الأشياء مرتبط بكونها مخلوقة بعد العدم ، فإذا لم يكن وجودها مسبقاً بالعدم لم تكن حادثة ولا مخلوقة ، وأما تسلسل الحوادث في الماضي فيرتبط بفعل الله تعالى وقدرته على إيجاد الحوادث أزلاً ، وإن كان كل حادث معين لا بد أن يكون وجوده مسبقاً بالعدم ، فالاستدلال بحدوث المخلوقات على وجود الله تعالى إنما يتعلق بحدوث آحادها، دون أن يلزم من ذلك امتناع تسلسل حدوثها في الماضي .

والذين قالوا بإمكان تسلسل الحوادث في الماضي انتقدوا دليل التطبيق، وقالوا إنه مجرد تمويه لاحقيقة له ، لأن التناهي في طرف السلسلتين من جهتنا لا يستلزم لذاته تناهيهما من الجهة الأخرى . وأنه يلزمهم على هذا الأصل القول بلزوم تناهي الحوادث في المستقبل بناء على نفس دليل التطبيق الذي ادعوا به منع التسلسل في الماضي ، ويكون ذلك بفرض سلسلتين من الحوادث على ما اشترطوه ، لكن بحيث يكون التطبيق في المستقبل ، فإن سلموا بانتهاج الحوادث في المستقبل وإلا نقضوا دليلهم<sup>(١)</sup> .

(١) انظر : درء التعارض . لابن تيمية (٣٠٤/١) .

ومما يبين بطلان هذا الدليل أيضاً أن ما قالوه في تناهي الحوادث يناقض الضرورة فيما يتعلق بالعدد المضعف ( فكما أن اشتراك الواحد والعشرة والمائة والألف في التضعيف الذي لا يتناهى لا يقتضي تساوي مقاديرهما فكذلك هذا )<sup>(١)</sup>.

وقد صرح جلال الدين الدواني<sup>(٢)</sup> وهو من محققي متأخري الأشاعرة بأن التسلسل المحال هو ما يكون في الأمور المجتمعة في الوجود ، بخلاف التسلسل في الحوادث اليومية فهو تسلسل في الأمور المتعاقبة فغير محال ، وأنه ( يمكن أن يكون صدور العالم مع حدوثه على هذا الوجه ، فلا يلزم القدم الشخصي في شيء من أجزاء العالم ، بل القدم الجنسي ، بأن يكون فرد من أفراد العالم لا يزال على سبيل التعاقب موجوداً )<sup>(٣)</sup>.

والمقصود هنا أن المتكلمين حين سلكوا سبيل الاستدلال على الحدوث مع أنه حقيقة ضرورية لا يمكن الاستدلال عليها لزمهم التناقض والاضطراب في ذلك. حيث انتقلوا من تلك المقدمة الضرورية المعلومة بمجرد الإدراك الحسي المباشر إلى مقدمات نظرية خفية لا يدركها كل أحد ، هذا لو كانت تلك المقدمات مسلمة فكيف إذا كانوا قد التزموا لأجلها لوازم معلومة البطلان بالضرورة ، كقولهم إن الأعراض لا تبقى زمانين لأن العرض لو بقي زمانين كان قد اتصف بالبقاء وهو عرض ، وعندهم أن العرض لا يمكن أن يقوم بالعرض ، وإنما يقوم العرض بالجوهر ، وأن الأجسام لا بد أن تنتهي إلى جواهر فردة ، وهي أجزاء لا يمكن أن

(١) منهاج السنة . لابن تيمية (٤٣٣/١) .

(٢) جلال الدين الدواني ( ٨٣٠ - ٩٠٦ هـ ) هو محمد بن أسعد ويلقب بالصدقي ، تنقل في طلب العلم بين أفغانستان وتركستان وتركيا ، عمل في القضاء والتدريس . أهم كتبه « شرح العقائد العضدية » ومن كتبه « تحقيق المبدأ والمعاد المعروفة بالرسالة الزوراء » و « شرح هياكل النور للسهروردي » و « حاشية على تحرير القواعد المنطقية للقطب الرازي » . وانظر : الأعلام . للزركلي ( ٣٢/٦ - ٣٧ ) .

(٣) محمد عبده . بين الفلاسفة والكلاميين . وهو شرح العقائد العضدية للدواني بحاشية محمد عبده . (٧٨/١-٨١) .

تتجزأ ، لأن الاجتماع والافتراق بين الجواهر إنما يتحقق إذا كانت الجواهر أجزاء لا تتجزأ ، وأن ابتداء حدوث الخلق بعد أن لم يكن يمكن أن يتعلق بإرادة قديمة من غير مرجح ، لأنهم لو أثبتوا لله إرادة حادثة يتحقق بها الخلق الحادث للزم أن يتصف الله بما هو حادث ، وهذا يناقض أصلهم الذي أقاموا عليه دليل الحدوث ، وهو أن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث ، فإما أن يثبتوا إرادة حادثة فينقضوا أصل دليلهم على الحدوث ، وإما أن يلتزموا بلازم دليلهم فيقولوا إن الخلق الحادث متعلق بإرادة قديمة من غير مرجح ، وهذا معلوم البطلان بالضرورة ، لأن الفعل الحادث لا يمكن أن ينفك عن إرادة حادثة مطلقاً . وهذه اللوازم في نفس منهج الاستدلال .

وأما اللوازم التي التزموا بها نتيجة لهذا الدليل فأعظمها نفيهم للصفات على أساس أنها حادثة أو تستلزم التركيب ، وأن اثباتها ينافي دليل الحدوث ، فإما أن يسلموا بهذا الدليل وينفوا الصفات ، وإما أن يسلموا بدلالة النصوص على الصفات فيلزمهم مناقضة دليلهم ، فالتزموا موافقة ما يقتضيه هذا الدليل الباطل من القول بنفي الصفات ، وكان هذا أساس شر عظيم ، وإذا علم أنهم قد التزموا مثل هذه اللوازم الباطلة علم قطعاً أن أصل استدلالهم على الحدوث لا يمكن أن يكون صحيحاً لأن بطلان اللازم يدل على بطلان الملزوم .

والحق أنه كما لا يمكن الشك في حدوث المخلوقات فإنه لا يمكن كذلك الاستدلال على حدوثها ، وأن الطريق لإثباته ليس إلا التسليم بمقتضى الضرورة القائمة على الإدراك الحسي .



وأما المقدمة الثانية لدلالة الخلق والإيجاد فتقوم على مبدأ السببية ، من جهة أن الحوادث المعلوم حدوثها بالضرورة لا يمكن أن يكون حدوثها ذاتياً ولا أن توجد بلا سبب . فلا بد أن يكون لها موجد وهو الله عز وجل .

وهذه المقدمة الضرورية هي مقتضى قول الله تعالى : ﴿ أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون ﴾ [الطور / ٣٥] والمقصود بالآية الاستدلال بخلق الناس

وعلمهم الضروري بحدوثهم على أن الله هو الذي خلقهم ، لأن خلقهم لا يمكن أن يكون من غير شيء ، أي من غير خالق ، كما لا يمكن أن يكونوا هم الذين خلقوا أنفسهم . فلزم ضرورة أن يكون الله هو الذي خلقهم .

يقول الشيخ الشنقيطي في معنى الآية : ( لا يخلو الأمر من واحدة من ثلاث حالات بالتقسيم الصحيح . الأولى : أن يكونوا خلقوا من غير شيء ، أي بدون خالق أصلاً . والثانية : أن يكونوا خلقوا أنفسهم . والثالثة : أن يكون خلقهم خالق غير أنفسهم . ولاشك أن القسمين الأولين باطلان ، وبطلانهما ضروري كما ترى فلا حاجة إلى إقامة الدليل عليه لوضوحه . والثالث هو الحق الذي لا شك فيه ، وهو جل وعلا خالقهم المستحق منهم أن يعبدوه وحده جل وعلا )<sup>(١)</sup> .

وفي وجه دلالة الآية على كون إثبات وجود الله تعالى قضية ضرورية يقول الإمام ابن تيمية : ( هذا تقسيم حاصر ، يقول : أخلقوا من غير خالق خلقهم ؟ فهذا ممتنع في بدائه العقول . أم خلقوا أنفسهم ؟ فهذا أشد امتناعاً . فعلم أن لهم خالقاً خلقهم .

وهو سبحانه وتعالى ذكر الدليل بصيغة استفهام الإنكار ليبين أن هذه القضية التي استدل بها فطرية بديهية مستقرة في النفوس لا يمكن أحداً إنكارها . فلا يمكن صحيح الفطرة أن يدعي وجود حادث بدون محدث أحدثه ، ولا يمكنه أن يقول هو أحدث نفسه )<sup>(٢)</sup> .

وهكذا تكون الآية قد دلت على بطلان إمكان أن يكون الخلق والإيجاد من غير موجد ، وبطلان إمكان أن يكون الخلق ذاتياً ، ودلت بمقتضى القسمة الضرورية على أن الله هو الخالق لجميع الكائنات . والدليل في كل ذلك هو مبدأ النسبية الذي يقوم على امتناع الحدوث الذاتي أو بلا سبب ، ومستند ذلك الضرورة العقلية التي لا يمكن الشك فيها أو تصور نقيضها .

(١) أضواء البيان . للشنقيطي . (٣٦٨/٤) .

(٢) الرد على المنطقيين . لابن تيمية . ص(٢٥٣) . وانظر أيضاً : درء التعارض . ص (١١٣/٣) .

وبهذا يظهر معنى استيفاء النصوص للدلالة على مسائل الاعتقاد ، فإن دليل الخلق والإيجاد إنما يقوم على هذه الضرورة التي تضمنت الآية الدلالة عليها، وهذا يقتضي أن ما سلكه المتكلمون من الاستدلال النظري على حدوث العلم طريقة مبتدعة ، مع كون ما انتهوا إليه من اللوازم في ذلك مخالف لصريح العقل على ما سبقت الإشارة إليه .

## ثانياً : دليل الإحكام والإتقان :

إذا كان الاستدلال العقلي على وجود الله تعالى إنما يكون بدلالة مفعولاته عليه فإن كل مخلوق يدل عليه من جهة حدوثه وترجح وجوده على عدمه واستحالة أن يكون وجوده ذاتياً أو من غير موجد ، وهذه هي دلالة الخلق والإيجاد ، كما يدل المخلوق على الله أيضاً من جهة ما يظهر في المخلوقات من النظام المحكم ، وأنها إنما وجدت لتحقيق غايات محددة ، وأن ذلك لا يمكن أن يوجد لها لذاتها أو من غير سبب ، فلا بد أن يكون لها موجد ، وهذه هي دلالة الإحكام والإتقان .

وتقوم هذه الدلالة على مقدمتين معلومتين بالضرورة ، تتعلق إحدهما بالإدراك الحسي الضروري لما يظهر من الإحكام والإتقان في المخلوقات ، والثانية أن ذلك لا يمكن أن يكون اتفاقاً من غير خالق ولا لأمر يعود إلى طبيعة المخلوقات ، بل لابد أن يكون هو مقتضى خلق الله للمخلوقات وفق علمه وحكمته .

وإذا كانت المقدمات الضرورية هي أساس الاستدلال - ولذا لا يكون الاستدلال عليها ممكناً - فإن الاستدلال بالإحكام والإتقان على وجود الله تعالى إنما يكون بالكشف عن وجه الضرورة في هاتين المقدمتين ، بحيث إذا حصل التصور لوجه دلالتهما لزم التسليم بوجود الله تعالى تسليماً ضرورياً .

ومع أن الإحكام والإتقان في المخلوقات هو مقتضى الإدراك الحسي الضروري فقد وردت آيات كثيرة تبين بعض مظاهر الإحكام في المخلوقات بأوجه مختلفة ، وما يقتضيه ذلك من الدلالة على الخالق ، ولزوم أن يكون وجود تلك المظاهر المختلفة هو مقتضى علم الله وحكمته .

والمقصود هنا بيان الأوجه الدالة على الإحكام والإتقان في المخلوقات ، وما يقتضيه ذلك من الدلالة على وجود الله تعالى ، مع الاكتفاء بدلالة النصوص على هذا الأصل تحقيقاً لما سبق تقريره من كفاية النصوص الشرعية في الدلالة على مسائل الاعتقاد .



ومن أوجه هذه الدلالة أن الله تعالى قد خلق كل شيء بتقدير محدد وهيئة

مخصوصة ، بحيث يتحقق فيها الانتظام وينتفي الاضطراب والتناقض ، فلكل شيء من المخلوقات على كثرتها خواص ذاتية تميزه عن جميع المخلوقات ، وكما أن تلك الخواص هي أساس تميز الأشياء فإنها كذلك أساس ما بين الأشياء من السببية فمن أنكر تلك الخواص فقد ألغى السببية ، ومن أنكر السببية لم يمكنه إثبات ما للأشياء من خواص . فتقدير الله للمخلوقات يقتضي أن تنتظم أمورها وفق سببية مطردة وقوانين محكمة لا تتخلف إلا بإرادة الله تعالى كما في المعجزات الخارقة للسنن، وأما الأصل في المخلوقات فهو جريانها على تقدير الله تعالى وتسويته لها .

وهذا التقدير هو المقصود في قول الله تعالى : ﴿ وخلق كل شيء فقدره تقديراً ﴾ [الفرقان/ ٢] يقول الإمام الطبري ( يقول : فسوى كل ما خلق ، وهياه لما يصلح له ، فلا خلل فيه ولا تفاوت )<sup>(١)</sup> .

وقال الشوكاني : ( أي قدر كل شيء مما خلق بحكمته على ما أراد ، وهياه لما يصلح له )<sup>(٢)</sup> .

وقال الزمخشري : ( المعنى أنه أحدث كل شيء إحداثاً مراعى فيه التقدير والتسوية فقدره وهياه لما يصلح له . مثاله : أنه خلق الإنسان على هذا الشكل المقدر المسوى الذي تراه ، فقدره للتكاليف والمصالح المنوطة به في باب الدين والدنيا وكذلك كل حيوان وجماد جاء به على الجبلبة المستوية المقدره بأمثلة الحكمة والتدبير فقدره لأمر ما ومصلحة ، مطابقاً لما قدر له غير متجاف عنه )<sup>(٣)</sup> .

ومما جاء في هذا المعنى قوله تعالى : ﴿ وكل شيء عنده بمقدار ﴾ [الرعد/ ٨] وقوله تعالى : ﴿ وأنزلنا من السماء ماء بقدر ﴾ [المؤمنون/ ١٨] وقوله تعالى : ﴿ ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الأرض ولكن ينزل بقدر ما يشاء ﴾

(١) جامع البيان . للطبري (١٨٠/١٨) .

(٢) فتح القدير . للشوكاني (٦١/٤) .

(٣) تفسير الكشاف . للزمخشري . (٨١/٣) . وانظر : أضواء البيان للشنقيطي (٢٦٧/٦-٢٦٨) .



[الشورى / ٢٧] وقوله تعالى : ﴿ وآية لهم الليل نسلخ منه النهار فإذا هم مظلمون • والشمس تجري لمستقر لها ذلك تقدير العزيز العليم • والقمر قدرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم • لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر ولا الليل سابق النهار وكل في فلك يسبحون ﴾ [يس / ٣٧-٤٠] . وقوله تعالى : ﴿ ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت ﴾ [الملك / ٣] وقوله تعالى : ﴿ الذي أحسن كل شيء خلقه ﴾ [السجدة / ٧] وقوله تعالى : ﴿ صنع الله الذي أتقن كل شيء ﴾ [النمل / ٨٨] .

وجميع هذه الآيات تدل على أن الانتظام في المخلوقات هو مقتضى تقدير الله وتسويته لها ، وأنه لا يمكن أن يتحقق الانتظام في المخلوقات من غير مدبر كما لا يمكن أن يكون هو مقتضى طبائع الأشياء في ذاتها دون أن يكون لها خالق ، وهذا يقتضي بالضرورة وجود الخالق سبحانه وتعالى .

\* \* \*

ومن أوجه هذه الدلالة هداية الله جميع المخلوقات لما خلقت له من غايات هي مقتضى حكمته تعالى . وهذه الهداية لا تختص بالمخلوقات التي لها إرادة كالإنسان والحيوان ، وإنما هي عامة لكل مخلوق كما قال تعالى حكاية عن موسى عليه السلام في محاورته لفرعون ﴿ الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى ﴾ [طه / ٥٠] وهذا أيضاً هو مقتضى قوله تعالى : ﴿ الذي خلق فسوى • والذي قدر فهدى ﴾ [الأعلى / ٢-٣] فالتسوية هي مقتضى الخلق على أكمل وجه ، والهداية هي مقتضى التقدير على أكمل وجه ، وذلك بالنظر إلى الغاية التي خلق الله المخلوقات لها ( لأن جميع المخلوقات خلقت لغاية مقصودة بها ، فلا بد أن تهدي إلى تلك الغاية التي خلقت لها ، فلا تتم مصلحتها وما أريدت له إلا بهدائها لغاياتها )<sup>(١)</sup> .

وفي بيان معنى قوله تعالى ﴿ الذي خلق فسوى • والذي قدر فهدى ﴾

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية . (١٦ / ١٣٠) .

[الأعلى / ٢-٣] يقول سيد قطب : ( الذي خلق كل شيء فسواه فأكمل صنعته وبلغ به غاية الكمال الذي يناسبه ، والذي قدر لكل مخلوق وظيفته وغايته فهداه إلى ما خلقه لأجله ، وألهمه غاية وجوده ، وقدر له ما يصلحه مدة بقائه وهداه إليه أيضاً .

وهذه الحقيقة الكبرى ماثلة في كل شيء في هذا الوجود ، يشهد بها كل شيء في رحاب الوجود ، من الكبير إلى الصغير ، ومن الجليل إلى الحقير ، كل شيء مسوى في صنعته ، كامل في خلقه ، معد لإداء وظيفته ، مقدر له غاية وجوده ، وهو ميسر لتحقيق هذه الغاية من أيسر طريق ، وجميع الأشياء مجتمعة كاملة التناسق ، ميسرة لكي تؤدي في تجمعها دورها الجماعي ، مثلما هي ميسرة فرادى لكل تؤدي دورها الفردي .

الذرة بمفردها كاملة التناسق بين كهاربها وبروتوناتها وإلكتروناتها ، شأنها شأن المجموعة الشمسية في تناسق شمسها وكواكبها وتوابعها ، وهي تعرف طريقها وتؤدي مثلها وظيفتها .

والخلية الحية المفردة كاملة الخلقة والاستعداد لإداء وظيفتها كلها ، شأنها شأن أرقى الخلائق الحية المركبة المعقدة .

... هذه الحقيقة يدركها القلب البشري جملة حين يتلقى إيقاعات الوجود وحين يتدبر الأشياء في رحابه بحس مفتوح ، وهذا الإدراك الإلهامي لا يستعصي على أي إنسان في أية بيئة ، وعلى أية درجة من درجات العلم الكسبي .... وهناك من رصيد الملاحظة والدراسة ما يشير إلى طرف من تلك الحقيقة الشاملة لكل ما في الوجود .

يقول العالم ( كريس موريسون ) رئيس أكاديمية العلوم بنيويورك في كتابه : « الإنسان لا يقوم وحده »<sup>(١)</sup> .

« إن الطيور لها غريزة العودة إلى الوطن ، فعصفور الهزاز الذي عشش ببابك

(١) وهو كتاب : العلم يدعو إلى الإيمان . الذي ترجمه بهذا العنوان : محمود الفلكي .

يهاجر جنوباً في الخريف ، ولكنه يعود إلى عشه في الربيع التالي ، وفي شهر سبتمبر تطير أسراب من معظم طيورنا إلى الجنوب ، وقد تقطع في الغالب نحو ألف ميل ... ولكنها لاتفضل طريقها .

... وأنت إذا تركت حصانك العجوز وحده ، فإنه يلزم الطريق مهما اشتدت ظلمة الليل ، وهو يقدر أن يرى وهو في غير وضوح ، ... والبومة تستطيع أن تبصر الفأر الدافئ اللطيف وهو يجري على العشب البارد مهما تكن ظلمة الليل .

... وسمك السلمون الصغير يمضي سنوات في البحر ، ثم يعود إلى نهره الخاص به ، والأكثر من ذلك أنه يصعد إلى جانب النهر الذي يصب عنده النهر الذي ولد فيه ، فما الذي جعل السمك يرجع إلى مكان مولده بهذا التحديد ؟

... وهناك لغز أصعب من ذلك يتطلب الحل ، وهو الخاص بثعابين الماء التي تسلك عكس ذلك المسلك ، فإن تلك المخلوقات العجيبة متى اكتمل نموها هاجرت من مختلف البرك والأنهار ، وإذا كانت في أوربا قطعت آلاف الأميال في المحيط قاصدة كلها إلى الأعماق السحيقة جنوبي برمودا ، وهناك تبيض وتموت أما صغارها تلك التي لاتملك وسيلة لتعرف بها أي شيء سوى أنها في مياه قفرة فإنها تعود أدراجها وتجد طريقها إلى الشاطئ الذي جاءت منه أمهاتها . ومن ثم إلى كل نهر أو بحيرة أو بركة صغيرة ، ... حتى إذا اكتمل نموها دفعها قانون خفي إلى الرجوع حيث كانت بعد أن تتم المرحلة كلها . فمن أين ينشأ الحافز الذي يوجهها لذلك ؟ لم يحدث قط أن صيد ثعبان ماء أمريكي في المياه الأوربية أو صيد ثعبان ماء أوربي في المياه الأمريكية (١) .

والنظر في عجائب المخلوقات وما هدبت إليه أمر يفوق الوصف والتصوير مع أن العلم لم يكشف عنها إلا الشيء اليسير .

(١) في ظلال القرآن . سيد قطب (٦/٣٨٨٣-٣٨٨٨) وانظر أيضاً : شفاء العليل . لابن القيم (١٨١/١-٢١٠) . وكتاب : غريزة أم تقدير إلهي . لشوقي أبو خليل .

وحاصل هذا الوجه في الدلالة على وجود الله تعالى أنه لا يمكن أن تتحقق الهداية للمخلوقات دون أن يقتضي ذلك إثبات العلم والحكمة لمن جعلها كذلك ، فلا بد أن يكون الله هو الذي خلقها وهداها تلك الهداية ، إذ لا يمكن أن تكون تلك الهداية هي مقتضى طبائع الأشياء في ذاتها ، لما علم بالضرورة من أن ما عليه المخلوق من الهداية يقتضي أن يكون مخلوقاً لغاية محددة ، وذلك لا يمكن أن يكون ذاتياً . فلزم مما سبق أن إثبات وجود الله تعالى هو حقيقة ضرورية يدركها الإنسان بمجرد إدراكه لشيء من مظاهر هداية المخلوقات لما خلقت له .



ومن أوجه هذه الدلالة ما يسميه ابن رشد دليل العناية . وحاصل ما قاله في ذلك ( أن الإنسان إذا نظر إلى شيء محسوس فرآه قد وضع بشكل ما وقدر ما ووضع ما موافق في جميع ذلك للمنفعة الموجودة في ذلك الشيء المحسوس ، والغاية المطلوبة ، حتى يعترف أنه لو وجد بغير ذلك الشكل أو بغير ذلك الوضع أو بغير ذلك القدر لم توجد فيه تلك المنفعة ، علم على القطع أن لذلك الشيء صانعاً صنعه ، ولذلك وافق شكله وقدره ووضعته تلك المنفعة ، وأنه ليس يمكن أن تكون موافقة اجتماع تلك الأشياء لوجود المنفعة بالاتفاق .

... وكذلك الأمر في العالم كله ، فإنه إذا نظر الإنسان إلى ما فيه من الشمس والقمر وسائر الكواكب التي هي سبب الأزمنة الأربعة ، وسبب الليل والنهار وسبب الأمطار والمياه والرياح ، وسبب عمارة أجزاء الأرض ، ووجود الناس وسائر الكائنات من الحيوانات والنباتات ، وكون الأرض موافقة لسكنى الناس فيها وسائر الحيوانات البرية ، وكذلك الماء موافقاً للحيوانات المائية ، والهواء موافقاً للحيوانات الطائرة ، وأنه لو اختل شيء من هذه الحلقة والبنية لاختل وجود المخلوقات التي هاهنا ، علم على القطع أنه ليس يمكن أن تكون هذه الموافقة التي في جميع أجزاء العالم للإنسان والحيوان والنبات بالاتفاق ، بل ذلك من قاصد قصده ، ومريد أرادته ، وهو الله عز وجل .

... فأما أن هذا النوع من الدليل قطعي ، وأنه بسيط فظاهر من هذا الذي

كتبناه ، وذلك أن مبناه على أصلين معترف بهما عند الجميع ، أحدهما : أن العالم بجميع أجزائه يوجد موافقاً لوجود الإنسان ، ولوجود جميع الموجودات التي هاهنا ، والأصل الثاني أن كل ما يوجد موافقاً في جميع أجزائه لفعل واحد ومسدداً نحو غاية واحدة فهو مصنوع ضرورة ، فينتج عن هذين الأصلين بالطبع أن العالم مصنوع وأن له صانعاً<sup>(١)</sup>.

وما ذكره ابن رشد في هذا الوجه هو دليل ضروري على وجود الله تعالى وقد ورد في كتاب الله تعالى ما يدل عليه ويقتضيه ، وذلك أن الله قد ذكر كثيراً نعمه على خلقه ، وأنها إنما خلقت لأجلهم مما يقتضي الدلالة على الله تعالى ، واستحقاقه وحده للعبادة .

ومن ذلك قوله تعالى : ﴿ أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا • وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا • وَخَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجًا • وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا • وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا • وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا • وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شَدَادًا • وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَاجًا • وَأَنْزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَاجًا • لِنَخْرِجَ بِهِ حَبًّا وَنَبَاتًا • وَجَنَّاتٍ أَلْفَافًا ﴾ [النبا/ ٦-١٦] وقوله تعالى حكاية عن نوح عليه السلام في دعوته لقومه: ﴿ أَلَمْ تَرَوْا كَيْفَ خَلَقَ اللَّهُ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طَبَاقًا • وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا وَجَعَلَ الشَّمْسُ سِرَاجًا • وَاللَّهُ أَنْبَتَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا • ثُمَّ يُعِيدُكُمْ فِيهَا وَيُخْرِجُكُمْ إِخْرَاجًا • وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ بَسَاطًا • لَتَسْلُكُوا مِنْهَا سَبِيلًا فِجَاجًا ﴾ [نوح/ ١٥-٢٠] . وقوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ • الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ فَرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ [البقرة/ ٢١-٢٢] .

والآيات في هذا المعنى كثيرة ، والمقصود هنا ذكر ما يدل على وجه دلالة إنعام الله على عباده بأنواع النعم ، وموافقة ذلك لهم وللمخلوقات معهم تمام

(١) الكشف عن مناهج الأدلة . ابن رشد . ص(١٠٩-١١٠) ضمن فلسفة ابن رشد .

الموافقة ، وأن ذلك لايمكن أن يكون من غير موجد أو يكون هو مقتضى طبائع الأشياء ، بل يدل بالضرورة على وجود الله تعالى .

ومما تقدم من الأوجه على دلالة الإحكام والإتقان في المخلوقات يعلم أن هذا الدليل يقتضي الدلالة على وجود الله تعالى بالضرورة ، مع وضوحه وكونه معلوماً لكل أحد ، بخلاف ما سلكه المتكلمون من الاستدلال بدليل الحدوث، مع ما فيه من المقدمات الباطلة والقضايا الخفية ، وما يلزم عن ذلك من التناقض والاضطراب على ما تقدم بيانه .

## بطلان الاستدلال بالتصور المحض على وجود الله تعالى :

إذا تقرر وجه الاستدلال على وجود الله تعالى ، وأنه إنما يكون بدلالة مخلوقاته عليه ، إما من جهة وجود المخلوق بعد عدمه ، وإما من جهة ما يتضمنه خلقه من الإحكام والاتقان ، فقد ذهب بعض الفلاسفة في الاستدلال على وجود الله تعالى إلى طريقة مخالفة لذلك ، وهي الاستدلال على وجود الله تعالى بمجرد الاستناد إلى التصور العقلي المحض ، دون النظر في دلالة مخلوقاته عليه .

وللاستدلال بالتصور المحض على وجود الله تعالى صورتان في الفكر الفلسفي .

إحدهما : الاستدلال بالوجود المطلق من حيث تضمنه للوجود الواجب .

والثانية : الاستدلال بالكمال المطلق على وجود الله من جهة تضمن الكمال المطلق للوجود .



فأما الاستدلال على وجود الله تعالى بالتصور المطلق للوجود فهو الذي سلكه الفارابي وابن سينا ، حيث جعلوا نفس تصور الوجود دليلاً على وجود الله تعالى من حيث إن الوجود المطلق إما واجب وإما ممكن ، وأن تصور الممكن يستلزم تصور الواجب فيلزم تصور واجب الوجود ، فيكون ذلك دليلاً على إثباته .

يقول الفارابي في ذلك : ( لك أن تلاحظ عالم الخلق فتري فيه أمارات الصنعة ولك أن تعرض عنه وتلحظ عالم الوجود المحض ، وتعلم أنه لا بد من موجود بالذات وتعلم كيف ينبغي أن يكون عليه الموجود بالذات )<sup>(١)</sup> .

ويقول ابن سينا : ( تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ووحدانيته وبراءته عن الصفات إلى تأمل لغير نفس الوجود ، ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله وإن كان ذلك دليلاً عليه ، لكن هذا الباب أوثق وأشرف ، أي إذا اعتبرنا حال

(١) فصوص الحكم . الفارابي . ص (١٣٩) . نقلاً عن ( الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي )

الوجود يشهد به الوجود من حيث هو وجود ، وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الوجود<sup>(١)</sup> .

لكن هذا الدليل لا يقتضي الدلالة على وجود الله ، لأن الوجود الذي جعلوه أصل استدلالهم تصور مطلق لا يمكن تعيينه من حيث هو وجود ، وإنما يتعين إذا كان صفة لموجود واجب أو ممكن .

ولاشك أن كل أحد يعلم أن الوجود إما أن يكون لواجب أو ممكن ، لكنه لا يلزم من ذلك إثبات واجب الوجود من حيث هو متعين في الخارج ، وإذا لم يكن ذلك ممكناً لم يكن هذا دليلاً على وجود الله تعالى ، لأنه لا بد أن تتضمن الدلالة على وجود الله الدلالة على تعيينه لا على مجرد تصور وجوب وجوده .

وكما يقول الإمام ابن تيمية فإن ( حقيقة قول هؤلاء نفي الوجود الواجب المبين للوجود الممكن ، ونفي وجود الخالق المبين للمخلوقات ، ونفي وجود القديم المبين للمحدثات )<sup>(٢)</sup> وإن غاية ما يدل عليه قولهم هو ( إثبات وجود واجب وهذا لم يناع فيه أحد من العقلاء المعتبرين ، ولا هو من المطالب العالية ولا فيه إثبات الخالق ، ولا إثبات واجب أبداع السموات والأرض ... وإنما فيه أن الوجود واجب ، وهذا يسلمه منكروا الصانع ، كفرعون والدهرية المحضة من الفلاسفة والقرامطة ونحوهم ، ويقولون أن هذا الوجود واجب بنفسه )<sup>(٣)</sup> .

وهذه الطريقة التي سلكها الفارابي وابن سينا ليست نفس طريقة المتكلمين في الاستدلال على وجود الله بطريق إمكان الحوادث ، لأن الإمكان عند المتكلمين يقتضي الحدوث الزماني ، بينما يفرق الفارابي وابن سينا بين الإمكان والحدوث الزماني ، وينفون أن يكون وجود الممكن مسبقاً بعدم ، ويجعلون إمكانه هو مجرد افتقاره إلى واجب الوجود افتقار المعلول إلى العلة لا افتقار المفعول إلى فاعل

(١) الإشارات والتنبيهات لابن سينا . (٥٤/٣) .

(٢) الصفدية . لابن تيمية . (١٩/٢) .

(٣) شرح الأصفهانية . لابن تيمية . ص(١٥) .



ولهذا يلتزمون القول بقدم العالم على ما تقدم بيانه .

\* \* \*

وأما الاستدلال على وجود الله تعالى بالتصور للكمال المطلق فهو الذي سلكه القديس ( أنسلم ) . وحاصل ما قاله في ذلك أن ( الإنسان حين يقال له : ” الكائن الذي لا يمكن أن يتصور أكمل منه “ فإنه يفهم معنى هذه العبارة ويعقلها ... فإذا نظرنا إلى الفكرة التي في ذهننا عن الكائن الذي لا يمكن أن نتصور أكمل منه وجدنا أننا إذا قصرنا وجوده على الذهن فحسب ، لكان هذا الكائن أقل كمالاً من كائن آخر موجود في الذهن وفي الواقع الخارجي معاً وسيكون معنى هذا وجود كائن أكمل من أكمل كائن يمكن تصوره ، هذا خلف ، إذن فالكائن الذي لا يمكن أن يتصور أكمل منه لا بد أن يوجد في الواقع الخارجي أيضاً . وهذه الفكرة التي لدينا عن أكمل كائن يمكن تصوره هي إذن حقيقة مطابقة لموجود حقيقي هو الله ، وبهذا ثبت أن الله موجود (١) .

ولا بد من التأكيد ابتداءً أن هذا الدليل الذي قال به ( أنسلم ) ليس نفس الدليل الوجودي الذي استدل به ( ديكارت ) على وجود الله تعالى ، لأن ديكارت يصرح أنه لم يستدل بالكمال المطلق لله من حيث هو قضية استدلاله وإنما من حيث هو حقيقة فطرية لا يمكن إنكارها ، فما قاله ( ديكارت ) حق يجب التسليم به ، بخلاف ما ادعاه ( أنسلم ) في هذا الاستدلال فإنه مجرد مصادرة لا دليل عليها . والذين نقدوا الدليل الوجودي عند ( ديكارت ) لم يتيبنوا هذا الفرق الأساسي بين الدليلين ، مع أن استدلال ( ديكارت ) مبني على أساس ضروري ، بينما استدلال أنسلم مبني على مصادرة (٢) .

ويمكن إيجاز استدلال ( أنسلم ) في أنه أثبت أولاً أن الكمال المطلق متصور

(١) موسوعة الفلسفة . د: عبدالرحمن بدوي . (١/٢٣٥-٢٣٦) .

(٢) انظر ما سبق في بيان وجه استدلال ديكارت على وجود الله تعالى ضمن فصل ( فطرية معرفة

الله وتوحيده ) من الباب الثاني .

وأنه يجب أن يوجد من يوصف بالكمال المطلق ، لأن عدم وجوده يقتضي أنه إذا وجد كائن متصف بالكمال المطلق فإنه سيكون أكمل ممن تصور الذهن كماله مع عدم وجوده، فلا بد أن يكون تصور الكامل المطلق متضمناً لوجوده في الواقع. وممكن الخطأ في هذا الاستدلال أنه جعل تصور الكامل المطلق أساساً لإثبات وجوده الواقعي ، فرتب الوجود الواقعي على مجرد الوجود الذهني من غير دليل ، ويلزمه بناء على ذلك أن كل ما تصوره الإنسان فلا بد أن يكون موجوداً كما تصوره ، لكن هذا اللازم معلوم البطلان بالضرورة ، إذ ليس كل ما تصوره الذهن يجب أن يكون متحققاً في الخارج .

وقد رد عليه أحد المعاصرين له وهو الراهب (جونيلون) واحتج عليه بهذه الحجة ، وألزمه أن توجد جزر سعيدة في وسط المحيط حافلة بجميع أنواع النعيم لمجرد أن إنساناً تصور وجودها . وكان رده على ذلك بأن ( الانتقال من الوجود في الفكر إلى الوجود في الواقع ممكن ، بل ضروري في حالة واحدة هي حالة الموجود الذي لا يتصور أعظم منه )<sup>(١)</sup>.

وهذا الرد يكشف عن ضعف حجة (أنسلم) وأنه لا يمكن أن يستدل على قوله إلا بمجرد المصادرة ، بحيث تكون دعواه هي الدليل على قوله . ولو أنه قال كما قال (ديكارت) إن تصور الكامل الكمال المطلق ضروري لأنه فطري وأنه لذلك يجب أن يتضمن الدلالة على وجوده لكان مصيباً ، ولكنه عكس الاستدلال ، حيث زعم أن وجود الله ضروري لأن العقل يمكن أن يتصور معنى الكامل المطلق .

ومع أن مصطفى صبري قد ظن خطأ أن هذا الدليل هو نفس دليل (ديكارت) على وجود الله إلا أنه أصاب في نقده على الوجه الذي ذهب إليه (أنسلم) حيث يقول : ( إن استخراج البرهان على وجود الله من تصور القائلين به على أنه جامع لكل كمال - ومنه الوجود طبعاً - توهم محض من نوع

(١) تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط . يوسف كرم . ص . (٨٨) .

المصادرة على المطلوب ، لأن إثبات وجود الله يتوقف على كونه جامعاً لكل كمال ، في حين أن الحكم بكونه جامعاً كل كمال يتوقف على كونه موجوداً بناء على القاعدة المنطقية القائلة بأن صدق القضية الموجبة مشروط بوجود موضوعها ، فيتوقف إثبات وجود الله على كونه موجوداً ، وهو الدور والمصادرة على المطلوب (١).

ومما تقدم يظهر أن الاستدلال على وجود الله تعالى إنما يقوم على دلالة مخلوقاته عليه ، وأن ذلك يقتضي الدلالة الضرورية على وجوده ، دون الاستناد في ذلك إلى دلالة الحدوث التي ذهب إليها المتكلمون ، ودون الاستناد إلى مجرد التصور المحض الذي ذهب إليه الفلاسفة .

(١) موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين . مصطفى صيري . (٢/٢٢٦).

## ( ٢ ) دلالة العقل على وحدانية الله تعالى

المقصود بوحداية الله تعالى إثبات أنه واحد لا شريك له ، وهذا يستلزم أن يكون هو المتفرد بالخلق والملك والتدبير لجميع المخلوقات ، وهذا أخص من عموم إثبات الكمال المطلق له سبحانه ، الذي هو أحديته تعالى في أسمائه وصفاته وأفعاله ، بمعنى تفرد بالكمال المطلق في ذلك . فالأحدية على هذا أعم من الوحدانية .

والأساس العقلي في الاستدلال على وحدانية الله تعالى هو النظر في انتظام المخلوقات وفق سنن ثابتة مطردة ، وأن المدبر لها لا بد أن يكون واحداً ، لعدم إمكان تعدد الآلهة المدبرة للعالم مع تحقق الانتظام في المخلوقات ، لأنه يلزم من تعدد الأرباب اختلاف إراداتهم في تدبير المخلوقات ، وهذا يستلزم فساد المخلوقات وعدم انتظامها ، لكنها منتظمة ليس فيها فساد من هذا الوجه ، فدل هذا على أن المدبر لها لا بد أن يكون واحداً وهو الله تعالى .

ولا يمكن القول بإمكان تعدد الآلهة مع اتفاق إراداتهم بحيث لا يحصل الاضطراب في نظام المخلوقات ، لامتناع وجود مقدور بقدرتين لكل منهما تمام التأثير في وجوده ، وانتقاله من العدم إلى الوجود ، بل لا يكون ذلك إلا بقدرته مستقلة ، فلا يكون للقدره الأخرى أي أثر في وجود المقدور .

وعلى هذا فإما أن يتحقق الانتظام في المخلوقات من جهة أن أحد الأرباب يفعل في وقت دون وقت ، أو في بعض المخلوقات دون بعضها . لكن هذا يتناقض مع ضرورة أن يكون الرب الحق مدبراً لجميع المخلوقات وفي جميع الأحوال ، فلزم على كل حال أن يكون الرب المدبر للمخلوقات واحداً<sup>(١)</sup> .

وهذا الدليل العقلي على وحدانية الله تعالى هو الذي يسميه المتكلمون دليل التمانع ، وهو في أصله صحيح ، بل هو مقتضى الضرورة العقلية ، وإن كان قد

(١) انظر شرح العقيدة الطحاوية . لابن أبي العز . (٢٨/١) ، ومنهاج السنة لابن تيمية (٣/٣١٥-

٣٢٩) ، والمغني . للقاضي عبد الجبار (٤/٢٧٥) ، وغاية المرام . للآمدي . ص (١٥١-١٥٢) .

يعرض لهم الخطأ في بعض تفاصيله .

والمقصود هنا بيان دلالة النصوص على هذا الدليل واستيفائها له ، دون الخوض مع المتكلمين فيما ذكروه من الاحتمالات والفروض الخارجة عن ذلك .

\* \* \*

ومن النصوص الدالة على هذا الأصل قوله تعالى ﴿ ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذاً لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحان الله عما يصفون ﴾ [المؤمنون/ ٩١] .

فقد دلت هذه الآية على نفي الولد عن الله تعالى ، كما دلت على نفي أن يكون معه إله آخر ، والدليل العقلي على ذلك أنه لو كان مع الله إله آخر لذهب كل إله بما خلق ، وانفرد عن الآخر بمخلوقاته ، كما يلزم أن يعلو كل منهما على الآخر .

يقول الإمام ابن جرير في معنى الآية ( يقول : إذن لا يعتزل كل إله منهم بما خلق من شيء فانفرد به ، ولتغالبا فلعل بعضهم على بعض ، وغلب القوي منهم الضعيف ، لأن القوي لا يرضى أن يعلوه ضعيف ، والضعيف لا يصلح أن يكون إلها ، فسبحان الله ما أبلغها من حجة وأجزها لمن عقل وتدبر )<sup>(١)</sup> .

واللازمان المذكوران في الآية محالان .

فأما اللازم الأول وهو أن ينفرد كل إله بمخلوقاته عن الآخر فمحال لتناقضه مع عموم الربوبية وأن تكون جميع المخلوقات في ملك الله وتدبيره ، لأن انفرد كل إله بما خلق يستلزم ألا يكون لكل منهما تأثير في وجود مخلوقات غيره ، كما لا تكون داخلة في ملكه ولا أثر لقدرته في تدبيرها ، وهذا يستلزم عجز كل منهما وانتفاء أن يكون رباً . لأن الرب الحق هو الخالق المالك المدبر لجميع المخلوقات .

وأما اللازم الثاني لوجود إله مع الله فهو أن يعلو كل منهما على الآخر

(١) جامع البيان . لابن جرير (٤٩/١٠) .

لأن الرب الحق هو الخالق المالك المدبر لكل ما عداه ، فلا يمكن وجود رب غيره لا يكون داخلاً في ملكه وتديره ، فإذا فرض أن لكل منهما صفة الربوبية فلا بد أن يطلب كل منهما العلو على الآخر ، بحيث يكون الملك كله لأحدهما دون الآخر .

لكن إذا علم انتفاء هذين اللازمين ، وأنه لا يمكن انقسام المخلوقات على أكثر من إله لأن المخلوقات منتظمة ، ومقتضي انتظامها وكونها على سنن ثابتة مطردة أن يكون مدبرها واحداً . فلا يمكن أن يوجد رب يغالب الله على ملكه وإلا فسدت المخلوقات واختل نظامها .



ومن النصوص المتضمنة للدلالة العقلية على وحدانية الله قول الله تعالى ﴿ لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا ﴾ [الأنبياء / ٢٢] .

ومعنى الآية أنه لو كان مع الله آلهة أخرى يدبرون المخلوقات لاختل نظامها وفسدت ، وسبب فسادها ما يكون بين تلك الآلهة من طلب العلو ونفوذ الإرادة على الغير، فلما امتنع الفساد علم أن المدبر للمخلوقات واحد، لأن انتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم ، فيكون انتظام المخلوقات على سنن ثابتة دليلاً على وحدانية الله تعالى .

يبين ذلك أن ( لو ) حرف امتناع لامتناع ، فامتناع جواب الشرط الذي هو الفساد في المخلوقات مترتب على امتناع شرطه وهو تعدد الآلهة ، وهذا لا ينافي ما ذهب بعض علماء العربية كابن هشام<sup>(١)</sup> من أن جواب ( لو ) إنما يمتنع إذا لم يكن لامتناعه سبب غير شرطها ، لأن الفساد المذكور في الآية إنما يتحقق بفرض تعدد الآلهة ، فلا يدخل فيه ما يحصل من التغير في أحوال المخلوقات يوم القيامة لأن ذلك إنما يكون بإرادة الله تعالى ، لا نتيجة لتعارض الإرادات الذي هو مقتضى دلالة الآية .

(١) انظر : أوضح المسالك لابن هشام . (٢٠٣/٣) .

وقد فسر الآية بهذا التفسير كثير من العلماء ، حيث بينوا أن المراد بالفساد في الآية اختلال نظام المخلوقات ، وأن المقصود بها الاستدلال على وحدانية الله تعالى .

يقول الإمام البغوي في معنى قوله تعالى ﴿ لفسدتا ﴾ : ( لخربتا وهلك من فيهما بوجود التمانع بين الآلهة ، لأن كل أمر صدر عن اثنين فأكثر لم يجر على النظام )<sup>(١)</sup> .

ويقول الإمام ابن كثير في ذلك : ( لفسدتا ) كقوله تعالى ﴿ ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذا لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحان الله عما يصفون ﴾ [المؤمنون / ٩١] <sup>(٢)</sup> .

ويقول الإمام الشوكاني في معنى الآية : ( أي لو كان في السموات والأرض آلهة معبودون غير الله لفسدتا ، أي : لبطلتا يعني السموات والأرض بما فيهما من المخلوقات ... ووجه الفساد أن كون مع الله إلهاً آخر يستلزم أن يكون كل واحد منهما قادراً على الاستبداد بالتصرف ، فيقع عند ذلك التنازع والاختلاف ويحدث بسببه الفساد )<sup>(٣)</sup> .

وفي تفسير الآية يقول الشيخ السعدي : ﴿ لو كان فيهما ﴾ أي : في السموات والأرض ﴿ آلهة إلا الله لفسدتا ﴾ في ذاتهما وفسد من فيهما من المخلوقات .

وبيان ذلك : أن العالم العلوي والسفلي على ما يرى في أكمل ما يكون من الصلاح والانتظام الذي مافيه خلل ولا عيب ولا ممانعة ولا معارضة ، فدل ذلك على أن مديره واحد ، وربّه واحد ، وإلهه واحد ، فلو كان له مدبران وربان أو أكثر من ذلك لاختل نظامه وتقوضت أركانه ، فإنهما يتمانعان ويتعارضان وإذا أراد أحدهما تدبير شيء وأراد الآخر عدمه ، فإنه محال وجود مرادهما معاً

(١) معالم التنزيل . للبغوي . (٢٤١/٣) .

(٢) تفسير ابن كثير . (١٧٦/٣) .

(٣) فتح القدير . للشوكاني . (٤٠٢/٣) .

ووجود مراد أحدهما دون الآخر يدل على عجز الآخر وعدم اقتداره ، واتفقهما على مراد واحد في جميع الأمور غير ممكن .

فإذا يتعين أن القاهر الذي يوجد مراده وحده من غير ممانع ولا مدافع هو الله الواحد القهار<sup>(١)</sup> .

ومع كل ما سبق في معنى الآية فقد ذهب بعض العلماء إلى أن الآية إنما تدل على توحيد العبادة ، وإن كانت قد تدل على وحدانية الله تعالى من جهة التضامن ، لكن ليس المقصود بها الاستدلال على الوحدانية .

ومعنى الآية عندهم أنه لو كان في السموات والأرض آلهة تعبد من دون الله لحصل الفساد فيهما من جهة ما يكون من الشرك بعبادة غير الله تعالى . وعلى هذا لا يكون المراد بالفساد في الآية اختلال نظام المخلوقات ، وإنما هو الفساد المعنوي المناقض للصالح المتعلق بأحوال الناس .

يقول الإمام ابن تيمية في ذلك : ( في هذه الآية بيان امتناع الألوهية من جهة الفساد الناشئ عن عبادة ما سوى الله تعالى ، لأنه لاصلاح للخلق إلا بالمعبود المراد لذاته من جهة غاية أفعالهم ونهاية حركاتهم ، وما سوى الله لا يصلح ، فلو كان فيهما معبود غيره لفسدتا من هذه الجهة )<sup>(٢)</sup> .

ومما استدلل به أصحاب هذا القول على أن الآية في تقرير توحيد الألوهية لافي تقرير وحدانية الله تعالى أن الله قال ﴿ لو كان فيهما آلهة ﴾ ولم يقل أرباب ، والإله هو المعبود بحق فلا تكون الآية دليلاً على الوحدانية .

يقول شارح الطحاوية في ذلك ( وقد ظن طوائف أن هذا دليل التمانع ... وغفلوا عن مضمون الآية ، فإنه سبحانه أخبر أنه لو كان فيها آلهة غيره ولم يقل أرباب )<sup>(٣)</sup> .

(١) تفسير السعدي . (٥/٢٢٠-٢٢١) .

(٢) منهاج السنة النبوية . لابن تيمية (٣/٣٢٤-٣٣٥) .

(٣) شرح العقيدة الطحاوية . لابن أبي العز . (١/٤٠) .



لكن هذا لا دلالة فيه على ما قالوا ، لأن بين معنى الإله والرب تلازم ضروري من جهة أن الإله الذي هو بمعنى المعبود بحق يتضمن معنى الرب ، لأن استحقاق الإله للعبادة إنما يستند إلى تفرد بالربوبية ، كما أن الرب يستلزم معنى الإله ، لأن الرب الحق لا بد أن يكون هو المعبود . فإذا أفرد كل منهما دل على الآخر ، وإذا اجتمعا كان لكل منهما معنى يخصه<sup>(١)</sup> .

ومما استدلوا به أيضاً أن الله ( لم يقل : لو كان فيهما إلهان ، بل المقدر آلهة غير الإله المعلوم أنه إله ، فإنه لم ينزع أحد في أن الله حق ، وإنما نازعوا هل يتخذ غيره إلهاً مع كونه مملوكاً له )<sup>(٢)</sup> .

لكن الإقرار بالله تعالى وأنه حق لا يستلزم أن يكون النزاع في مجرد عبادة غيره معه ، بل قد حصل النزاع أيضاً في إمكان وجود رب أو أرباب معه ، وهذا أمر معلوم ، كما قد حصل ذلك من الثبوت القائلين بوجود خالقين أزليين والمأنوية وهم فرقة منهم<sup>(٣)</sup> ، وطوائف كثيرة قالت بالتعدد . والمقصود هنا أن النزاع في الوجدانية قد حصل وإن لم يكن ماثوراً عن المشركين الذين أنزل عليهم القرآن .

ثم إن دليل التمانع لا يختص بالاستدلال على نفي وجود خالقين اثنين ، وإنما يدل على نفي التعدد مطلقاً سواء كان ذلك بنفي وجود خالقين أو أكثر ، فالمقدر في الآية وجود آلهة مع الله تشاركه في الربوبية ، وهذا يستلزم بالضرورة بطلان استحقاق معبودات المشركين للعبادة ، لأن استحقاقها للعبادة لا بد أن يستند إلى أن لها خاصية الربوبية ، فإذا بطل وجود أرباب مع الله ، وأنه تعالى هو المتفرد بالربوبية ، لزم أن يكون هو المستحق للعبادة وحده ، فتكون الآية دليلاً على الوجدانية ، لكنها مع ذلك تستلزم الدلالة على توحيد العبادة .

(١) انظر في ذلك : مجموع مؤلفات الشيخ محمد بن عبد الوهاب . الرسائل الشخصية . (١٧/٥) .

(٢) درء التعارض . لابن تيمية . (٣٦٩/٩) .

(٣) انظر في تفصيل ذلك وذكر طوائف أخرى وبيان اعتقادها بالتعدد ، الملل والنحل للشهرستاني

ومما استدل به أصحاب هذا القول أن الفساد المذكور في الآية لا يمكن أن يراد به نفي التعدد في الأرباب ، لأن ذلك يستلزم أن لا توجد المخلوقات لحصول التمانع في ذلك ، وإذا كان الفساد في الآية إنما هو في السموات والأرض بعد وجودهما لم يكن متعلقاً بالتمانع بين الخالقين ، ولا باختلال نظام المخلوقات وإنما يكون فساداً يتعلق بأحوال أهلها .

وفي ذلك يقول الإمام ابن تيمية : ( هذه الآية ليس المقصود بها ما يقوله من يقوله من أهل الكلام من ذكر دليل التمانع الدال على وحدانية الرب تعالى ، فإن التمانع يمنع وجود المفعول ، لا يوجب فساداً بعد وجوده )<sup>(١)</sup> .

والحقيقة أن تعدد الخالقين وحصول التمانع بينهم يستلزم عدم وجود المخلوقات أصلاً ، لأن الرب الحق هو المتصرف في جميع المخلوقات في حال خلقها وفي حال تدبيرها . لكن الاستدلال في هذه الآية هو من قبيل قوله تعالى ﴿ ما اتخذ الله وما كان معه من إله إذاً لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض ﴾ [المؤمنون/ ٩١] فتعدد الآلهة ، وانفراد كل إله بما خلق ، وعلو بعضهم على بعض كله مما لا يمكن ولم يقع . فالفساد المذكور في الآية وإن لم يكن ممكناً ولا واقعاً إلا أنه لا يلزم من ذلك أن يكون المقصود به عدم وجود السموات والأرض . ولا خلاف في أن قوله تعالى ﴿ ما اتخذ الله من ولد وما كان من إله ... الآية ﴾ إنما يدل على إثبات وحدانية الله تعالى مع عدم إمكان الفروض المذكورة فيها ، فكذلك في هذه الآية تكون دالة على الوحدانية مع عدم إمكان وجود الفساد في المخلوقات من جهة اختلال نظامها ، ففي كلتا الآيتين تعليق مستحيل على مستحيل . فكما دلت الآية الأولى على أنه لا يمكن أن ينفرد كل إله بما خلق عن الإله الآخر مع أن وجود تلك المخلوقات غير ممكن أصلاً مع تعدد الخالقين ، فكذلك دلت هذه الآية على أن فساد السموات والأرض باختلال نظامها غير ممكن وإن كان وجودهما ممتنعاً أصلاً مع تعدد الخالقين .

(١) إقتضاء الصراط المستقيم . لابن تيمية ( ١٤٦/٢ ) . وانظر أيضاً : شرح العقيدة الطحاوية

وقد ذهب ابن رشد والرازي<sup>(١)</sup> إلى القول بأن المقصود بالفساد في الآية عدم وجودهما أصلاً لامتناع وجود أثر بين مؤثرين . لكنه يلزمهم في تفسير انفراد الأرباب بمخلوقاتهما في قوله تعالى ﴿ إِذَا لَدَّهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ ... ﴾ ما التزموه من القول في معنى الفساد في هذه الآية ، لامتناع وجود أثر بين مؤثرين في الحالين ، لأنه لا يمكن وجود شيء من المخلوقات دون أن تكون متعلقة بقدره الخالق الحق وإلا كان هذا قدحاً في عموم ربوبيته .

والحاصل أن هذه الآية دليل على وحدانية الله تعالى ، وأنه المتفرد بتدبير المخلوقات ، وأنه لو كان معه آلهة أخرى تدبر المخلوقات للزم أن يحصل فيها الفساد والاضطراب ، فيكون انتظام المخلوقات وعدم اضطرابها دليلاً على وحدانية الله وتفرد بتدبيرها .

وهذا المعنى يستلزم بالضرورة أن يكون الله هو المستحق وحده للعبادة ، لأنه إذا لم يكن للمعبودات من دونه شيء من التدبير بل هي مخلوقة مربوبة لله لم تكن مستحقة للعبادة . فكما أن الآية دليل على وحدانية الله تعالى وتفرد به بالربوبية وتدبير المخلوقات فهي أيضاً دليل على استحقاقه وحده للعبادة وبطلان عبادة غيره ، وذلك من جهة دلالة الاستلزام<sup>(٢)</sup> .



ومن النصوص المتضمنة للدلالة العقلية على وحدانية الله قوله تعالى ﴿ قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَابْتَغَوْا إِلَىٰ ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا ﴾ [الإسراء/ ٤٢] .  
ومعنى الآية : أنه لو كان مع الله آلهة يستحقون العبادة مع الله تعالى لابتغت تلك الآلهة طريقاً إلى مغالبة الله على ملكه وسلطانه، ووجه دلالة الآية

(١) انظر : الكشف عن مناهج الأدلة لابن رشد ص(٧٦) . ومفاتيح الغيب . للرازي (١٥١/٢٢) .

(٢) أشار ابن تيمية إلى هذا المعنى في بعض ما كتب . وانظر منهاج السنة (٣/٣٣٣-٣٣٤) ،

وذكر في مواضع أخرى أن الفساد المذكور في الآية ممتنع . وانظر : درء التعارض . (٨١/١)

ومنهاج السنة . (٣١٤/٣) .

على وحدانية الله تعالى أن الإله الحق لا يكون داخلياً في ملك غيره وتحت قهره وسلطانه ، بل يكون له وحده الملك والسلطان والتدبير ، والآلهة المزعومة التي يعبدونها المشركون داخلية في ملك الله وتدييره ، ليس لها شيء من ملكه وسلطانه والمشركون يقرون بذلك ، لكنهم يدعون أنها مستحقة للعبادة وإن كانت مملوكة لله تعالى ، فالآية وإن كانت دليلاً على وحدانية الله تعالى ، وأنه المتفرد بالخلق والملك والتدبير لجميع المخلوقات ، إلا أنها أيضاً دليل على لزوم أن يكون الله هو المعبود وحده ، لأن استحقاق العبادة هو مقتضى الربوبية التي يختص بها الله تعالى .

والقول بأن المقصود بقوله تعالى ﴿ إِذَا لَابْتَغُوا إِلَىٰ ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا ﴾ هو ابتغاء السبيل إلى مغالبة الله على سلطانه هو المأثور عن ابن عباس وسعيد بن جبير رضي الله عنهما .

قال الإمام القرطبي : ( قال ابن عباس رضي الله عنهما : لطلبوا مع الله منازعة وقتالاً كما يفعل ملوك الدنيا بعضهم ببعض ، وقال سعيد بن جبير رضي الله عنه : المعنى : إذا لطلبوا طريقاً إلى الوصول إليه ليزيلوا ملكه لأنهم شركاؤه )<sup>(١)</sup> . وهو المنقول عن الحسن البصري<sup>(٢)</sup> وسفيان الثوري<sup>(٣)</sup> . وعليه أكثر المفسرين .

قال الإمام البغوي في معنى الآية أي : ( بالمغالبة والقهر ليزيلوا ملكه ، كفعل ملوك الدنيا بعضهم ببعض ، وقيل معناه : لطلبوا إلى ذي العرش سبيلاً بالتقرب إليه . قال قتاده : لعرفوا الله بفضله وابتغوا ما يقربهم إليه . والأول أصح )<sup>(٤)</sup> . وقال الإمام الشوكاني : ( سبيلاً ) طريقاً للمغالبة والممانعة كما تفعل الملوك

(١) أحكام القرآن للقرطبي . (١٠/٢٦٦-٢٦٧) .

(٢) انظر : زاد المسير . لابن الجوزي . (٣٨/٥) .

(٣) انظر : مجموع فتاوى ابن تيمية . (١٦/١٢٢) .

(٤) معالم التنزيل . للبغوي (٣/١١٦) .

مع بعضهم البعض من المقاتلة والمصاولة ، وقيل معناه : إذن لا بتغت الآلهة إلى الله القربة والزلفة عنده لأنهم دونه ، ... والظاهر المعنى الأول (١).

وذكر الشيخ الشنقيطي القولين في معنى الآية ورجح القول الأول فذكر ( أن معنى الآية الكريمة : لو كان مع الله آلهة أخرى كما يزعم الكفار لا بتغوا ، أي الآلهة المزعومة ، أي لطلبوا إلى ذي العرش سبيلاً ، أي إلى مغالبتة وإزالة ملكه. لأنهم إذاً يكونون شركاءه كما يفعل الملوك بعضهم مع بعض ) (٢).

وأما القول الثاني وهو أن المقصود بقوله تعالى ﴿ إِذَا لَابِتْغَوْا إِلَىٰ ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا ﴾ أي أنهم يبتغون سبيلاً إلى الله بالتقرب إليه فقد ذهب إليه الإمام ابن جرير (٣) وتابعه الإمام ابن كثير (٤) ورجحه الإمام ابن تيمية (٥).

وعلى هذا القول تكون الآية دليلاً على التوحيد واختصاص الله بالعبادة ، لأن معبودات المشركين إذا كانت هي تتقرب إلى الله تعالى وتبتغي السبيل إلى ذلك فأولى أن يصرف عبادها العبادة لله وحده . وإن كانت قد تدل على وحدانية الله تعالى من جهة التضمن ، لكن ليس المقصود بها الاستدلال على الوحدانية . يقول الإمام ابن كثير في ذلك : ( لو كان الأمر كما تقولون وأن معه آلهة تعبد لتقرب إليه وتشفع لديه لكان أولئك المعبودون يعبدونه ويتقربون إليه ويبتغون إليه الوسيلة والقربة ، فاعبدوه أنتم وحده كما يعبد من تدعونه من دونه ولا حاجة إلى معبود يكون واسطة بينكم وبينه ) (٦).

واستدل من ذهب إلى هذا القول في معنى الآية بأن المشركين لم يكونوا يدعون لآلهتهم التي يعبدونها الشركة مع الله الخلق والملك والتدبير ، وإنما كانوا

(١) فتح القدير . للشوكاني . (٢٣٠/٣) .

(٢) أضواء البيان . للشنقيطي (٥٩٤/٣) .

(٣) جامع البيان . لابن جرير (٩١/٩) .

(٤) تفسير ابن كثير (٤٤/٣) .

(٥) منهاج السنة النبوية . لابن تيمية (٣٠٤/٣ ، ٣٣٤) .

(٦) تفسير ابن كثير (٤٢/٣) .

يشركون تلك الآلهة مع الله في العبادة وطلب الشفاعة منهم إلى الله تعالى<sup>(١)</sup> وقوله تعالى ﴿ قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ ﴾ إنما أريد به ذلك .

لكن الصحيح أنه لاتنافي بين معنى الآية على القول الأول وكونها دليلاً على وحدانية الله تعالى ، وبين أن المشركين لم يكونوا يدعون وجود آلهة مع الله مشاركة له في الربوبية ، لأن الآية سقت مساق الاحتجاج على بطلان دعوى المشركين باستحقاق تلك الآلهة المزعومة للعبادة ، وأن الدليل على بطلان عبادتها أنها لو كانت كما يقولون مستحقة للعبادة لابتغت سبيلاً إلى منازعة الله في ملكه ، لأن الإله المعبود بحق لا يكون مربوباً مملوكاً لغيره كحال آلهتهم المزعومة ، فهم وإن لم يدعوا استقلالها بالخلق والملك والتدبير إلا أنهم ادعوا استحقاقها للعبادة . لكن استحقاقها للعبادة متوقف على منازعتها لله في ملكه وسلطانه ، وإذا علم بطلان ذلك وأنه مستحيل علم أيضاً أنها لاتستحق العبادة .

وفي بيان مستند الترجيح في ذلك يقول الشيخ الشنقيطي ( في الآية فرض المحال ، والمحال المفروض الذي هو وجود آلهة مع الله مشاركة له لا يظهر معه أنها تتقرب إليه ، بل تنازعه لو كانت موجودة ، ولكنها معدومة مستحيلة الوجود )<sup>(٢)</sup> .

والحاصل أن الآية وإن كانت دليلاً على استحقاق الله للعبادة إلا أن ذلك مستند إلى وحدانية الله تعالى وكونه هو المتفرد بالربوبية ، فتكون دلالتها على التوحيد لازمة لدلالاتها على الوحدانية .

ومما استدل به أصحاب هذا القول الثاني أن ابتغاء السبيل إلى الله تعالى أمر مرغّب فيه كما في قوله تعالى ﴿ فَمَنْ شَاءَ اتَّخِذْ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا ﴾ [المزمل / ١٩] وقوله تعالى : ﴿ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ ﴾ [المائدة / ٣٥] وقوله تعالى : ﴿ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ ﴾ [الإسراء / ٥٧] فيكون

(١) انظر شرح الطحاوية . لابن أبي العز . (٤٢-٤١/١) .

(٢) أضواء البيان للشنقيطي (٣/٥٩٤) . وانظر نفس المرجع (٧/٢٩٤) .

ابتغاء آلهة المشركين السبيل إلى الله تعالى من ذلك ، بحيث تكون متقربة إلى الله تعالى لامنازعة له في ملكه<sup>(١)</sup> .

لكنه لا دلالة في ذلك على ما ذكره ، لأن المقصود بالسبيل في قوله تعالى ﴿ لا تبتغوا إلى ذي العرش سبيلاً ﴾ إنما هو المعنى اللغوي الذي قد يكون ممدوحاً وقد يكون مذموماً بحسب الغاية منه ، وكون السبيل في الآيات المذكورة مما يمدح لا يدل على أن كل سبيل كذلك ، فالسياق هو الذي يحدد المراد به ، ويبين هل يكون ممدوحاً أو مذموماً .

ومما سبق من بيان دلالة الآيات الثلاث يتبين أن النصوص قد دلت على وحدانية الله تعالى أتم دلالة ، وأنه وإن كان ما ذكره المتكلمون من الاستدلال على وحدانية الله تعالى بدليل التمانع صحيحاً في ذاته إلا أنه لا بد في مسائل الاعتقاد من الالتزام بدلالة النقل على الأدلة العقلية لكونها هي الحجة على الناس وهي التي يجب عليهم أن يسلموا بها ، بخلاف ما قد يُظن أنه دليل عقلي وليس في الشرع ما يدل عليه ، فإنه ليس لأحد أن يلزم أحداً بمجرد ما يراه دليلاً عقلياً على شيء من أمور الدين .

(١) انظر : مجموع فتاوى ابن تيمية . (١٢٤/١٦) . وشرح الطحاوية . لابن أبي العز . (٤١/١) -

### ( ٣ ) دلالة العقل على صفات الله تعالى

صفات الله تعالى كلها توقيفية ، فلا يصح إثبات صفة لله تعالى ما لم ترد بها النصوص . لكن من الصفات ما يمكن الاستدلال بالعقل على ثبوتها لله تعالى مع أن النصوص قد وردت بها ، ومنها ما يتوقف العلم بها على الوحي بحيث لا يمكن إثباتها لو لم ترد بها النصوص .

وأساس التسليم بصفات الله تعالى أن تكون النصوص قد وردت بها سواء أمكن أن يستدل على ثبوتها لله بالعقل أم لا ، لأن كل ما أخبر به النبي ﷺ عن الله تعالى لا بد أن يكون حقاً ، فالنظر إنما يكون في ثبوت النص لافي إمكان أن يدل العقل على ما ثبت به النص ، لأن كل ما ثبت به النص لا يمكن أن يعارض الدلالة العقلية ، وإن كان قد يرد في النصوص ما لا يمكن الاستدلال على ثبوته بالعقل مع عدم ورود النص به ، وعدم دلالة العقل على أمر لا يدل على عدمه في ذاته ، بل قد يكون ثابتاً ولا يمكن العلم به إلا من طريق النقل .

وإذا قيل إن النقل قد يرد فيه ما لا يمكن الاستدلال على ثبوته بالعقل فإنه لا يلزم من ذلك أن ما دل عليه النقل ليس له دليل عقلي . لأن التسليم بما أخبر به النبي ﷺ إنما يستند إلى التسليم بنبوته ، والتسليم بنبوته إنما يستند إلى التسليم بالدلائل العقلية على نبوته . وعلى هذا يكون التسليم بكل ما أخبر به النبي ﷺ مستنداً إلى الدلالة العقلية ، فالمقصود هنا أن ما دل عليه النقل قد يمكن الاستدلال عليه بالعقل لو لم يرد به النقل ، وقد لا يكون الاستدلال عليه ممكناً إلا من طريق ثبوته بالنقل . وهذا يناقض ما ذهب إليه المتكلمون من تحكيم العقل في النقل ، بناء على ظنهم بإمكان أن يرد في النقل ما يكون مناقضاً للعقل ، ثم رتبوا على ذلك أن مجرد ثبوت النقل ليس كافياً للتسليم بمعناه الظاهر ما لم يدل العقل على إمكانه . ولذلك سلكوا سبيل التأويل أو التفويض في الصفات الخبرية ، مع أن النصوص التي هي قطعية الثبوت والدلالة قد وردت بها<sup>(١)</sup> .

(١) سبق تفصيل منهجهم في ذلك والرد عليهم في فصل (العلاقة بين العقل والنقل) من الباب الأول .



والفرق بين منهج أهل السنة ومنهج المتكلمين المثبتين لبعض الصفات فيما يتعلق بالصفات التي يمكن الاستدلال عليها بالعقل أن أهل السنة يثبتون ما دل العقل على إثباته لله تعالى من الصفات ، لكنهم يعتقدون أن كل ما دل عليه العقل من صفات الله تعالى لا بد أن يكون ثابتاً بالنصوص ، فلا يكون التسليم بتلك الصفات مستنداً إلى مجرد دلالة العقل عليها ، بل لا بد مع ذلك من ورود النصوص بها .

وأما منهج المتكلمين المثبتين لبعض الصفات فإنما يقوم على إثبات ما دل العقل على إثباته سواء دل عليها النقل أو لم يدل ، ثم إنهم مع دعواهم الاستدلال العقلي على الصفات لم يوفوا هذا الباب حقه ، بل إن من الصفات ما يقتضي العقل الدلالة عليه ، ومع ذلك لم يثبتوه على ما سيأتي بيانه قريباً .

والمقصود هنا بيان الدلائل العقلية المقتضية لإثبات الصفات التي يمكن إثباتها بالعقل . وما أثبتته المتكلمون من ذلك وكان حقاً قد وردت به النصوص وكانت الدلالة التي سلكوها في الاستدلال عليه مسلمة وجب إثباته والتسليم به ، وما لم يثبتوه واقتضت الدلالة العقلية إثباته وجب إثباته أيضاً ، إستناداً إلى الدلائل العقلية المقتضية لذلك .

ومدار إثبات الصفات بالدلائل العقلية على ثلاثة أصول هي :

١/ دلالة الفعل على صفات الفاعل . لأن الفعل يستلزم بالضرورة صفات لا بد أن يتصف بها الفاعل .

٢/ دلالة التقابل بين الكمال والنقص ، وأن تنزيه الله عن النقص يستلزم لذاته ثبوت الكمال المطلق لله تعالى ، لأنه لو لم يثبت لله وصف الكمال لثبت ما يقابله من النقص والله سبحانه منزّه عن النقص .

٣/ ما يقتضيه إتصاف المخلوق ببعض صفات الكمال من وجوب إتصاف الله بها ، لأن الله هو الذي جعل المخلوق على تلك الصفة ، ومعطي الكمال أحق به وأولى .

\* \* \*

فأما الأصل الأول من الدلائل العقلية لإثبات صفات الله تعالى وهو دلالة

الفعل على صفات الفاعل فهو مقتضى دلالة المخلوقات على الله تعالى ، من حيث هي مفعولاته المقتضية بالضرورة الدلالة على بعض صفاته . لأن كل فعل لابد أن يكون له فاعل ، ومقتضى نسبة الفعل إلى فاعله أن تكون للفاعل صفات معينة لو لم تثبت لامتنع حصول الفعل .

وإذا كان النظر في دلالة المخلوقات على صفات الله تعالى هو مستند هذا الأصل فإن أول ما يجب إثباته من ذلك صفة القدرة ، إذ إن وجود المخلوقات بعد العدم كما يدل على وجود الله تعالى - بناء على مبدأ السببية ، وأنه لا يمكن وجود الحادث دون أن يكون له موجد - فإنه يدل كذلك على صفة القدرة من جهة أن وجود هذه المخلوقات لا يمكن أن يكون بطريق العلية الضرورية عن الله تعالى ، وإنما وجدت بطريق الاختيار ، وكل فعل اختياري فإنه يقتضي بالضرورة ثبوت القدرة لفاعله ، فلزم أن يكون الله تعالى متصفاً بصفة القدرة وإلا لم يكن خالقاً . فظهر بهذا التلازم الضروري بين إثبات وجود الله تعالى وأنه الخالق وبين ثبوت صفة القدرة لله تعالى ، وأنه لا يمكن إثبات أحدهما دون الآخر .

وفي بيان الأساس العقلي لاثبات صفة القدرة يقول الإمام ابن تيمية : ( الفاعل إما مجرد الذات ، وإما الذات بصفة ، فإن كان الأول فمعلوم أن العلة التامة تستلزم وجود المعلول ، فإذا كان مجرد الذات هو الواجب فمجرد الذات علة تامة ، فيلزم وجود المعلول جميعه ، ويلزم قدم جميع الحوادث وهو خلاف المشاهدة ، وإن كان الثاني فالصفة التي يصلح بها الفعل هي القدرة .

أو يقال : فإذا لم يكن موجباً لذاته بل بصفة تعين أن يكون مختاراً ، فإنه إما موجب بالذات ، وإما فاعل بالاختيار ، والمختار إنما يفعل بالقدرة ، إذ القادر هو الذي يفعل إن شاء فعل وإن يشأ لم يفعل ، فإما من يلزمه المفعول بدون إرادته فهذا ليس بقادر ، بل ملزوم ، بمنزلة الذي تلزمه الحركات الطبيعية التي لاقدرة له على فعلها ولا تركها<sup>(١)</sup> .

(١) شرح العقيدة الأصفهانية. لابن تيمية. ص. (٢٥). وانظر : الأربعين في أصول الدين . للرازي (١٨٢-١٨٣) . والاقتصاد في الاعتقاد . للغزالي . ص (٥٤) . والمواقف للإيجي . ص(٢٨١).

وإذا كان إيجاد الله للمخلوقات على جهة الاختيار هو مقتضى قدرة الله تعالى ، لأن الفعل الاختياري إنما يكون بقدرة ، فإنه كذلك هو مقتضى إرادة الله تعالى لأن الفعل الاختياري إنما يكون بإرادة . إذ لا يتصور أن يكون فعله اختياريًا يمكن أن يفعله إذا شاء وإن لم يشأ لم يفعل إلا إذا كان فعله هو مقتضى إرادته . فلزم إثبات صفة الإرادة لله تعالى .

وكما أن إرادة الله تعالى هي مقتضى فعله الاختياري فإن تخصيص الله لكل مخلوق بهيئة معينة وزمن معين ومكان معين ونحو ذلك من التخصيصات يقتضي أن وجوده كذلك إنما كان بإرادة ، لأن التخصيص إنما يكون بأمر ممكن ، لا بأمر ضروري لا يمكن خلافه ( ومعلوم أن الذات المجردة التي لا إرادة لها لا تخصص وإنما يكون التخصيص بالإرادة )<sup>(١)</sup> .

وإذا ثبت أن إيجاد المخلوقات هو مقتضى صفة القدرة ، وأن تخصيصها بما خصصت به هو مقتضى صفة الإرادة ، فإن إثبات صفة الإرادة يتضمن بالضرورة صفة العلم ، لأنه لا يمكن تحقق الإرادة إلا مع العلم بالمراد ، فيكون إيجاد الله للأشياء مقتضياً للعلم بها ، إذ لا يمكن أن يخلق ما لا يعلم كما قال تعالى : ﴿ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴾ [الملك / ١٤] . ثم إن تخصيص المخلوقات بما خصصت به يدل على أنها في غاية الإحكام والإبداع ، وهذا يستلزم علم الله بها ، لأنه لا يمكن حصول الإحكام في المخلوقات إلا مع العلم بها .

وفي تقرير هذه الدلالة يقول شارح العقيدة الطحاوية : ( الدليل العقلي على علمه تعالى أنه يستحيل إيجاد الأشياء مع الجهل ، ولأن إيجاد الأشياء بإرادته والإرادة تستلزم تصور المراد ، وتصور المراد هو العلم بالمراد ، فكان الإيجاد مستلزماً للإرادة ، والإرادة مستلزمة للعلم ، فالإيجاد مستلزم للعلم . ولأن

(١) شرح العقيدة الأصفهانية . لابن تيمية . ص (٢٦) . وانظر : بيان تليس الجهمية لابن تيمية

(١/٢٢٢-٢٢٢) . والاقتصاد في الاعتقاد . للغزالي . ص (٦٥-٦٦) . والمواقف للإيجي .

(٢٩١) . وتبصرة الأدلة . للنسفي . (١/٤١٢) . وشرح المقاصد . للتفتازاني (٢/٩٤) .

ورسالة التوحيد . لمحمد عبده . (٦٢-٦٣) .

المخلوقات فيها من الإحكام والإتقان ما يستلزم علم الفاعل لها ، لأن الفعل المحكم المتقن يمتنع صدوره عن غير عالم (١).

وحاصل دلالة إيجاد الله للمخلوقات على هذه الصفات الثلاث وهي القدرة والإرادة والعلم ، ووجه التلازم بينها في ذلك أنه لا بد من تحققها لكل فاعل ، لأن حقيقة الفعل أن يكون اختيارياً ، ولا يكون كذلك إلا إذا كان بقدرة وإرادة ثم إن الإرادة تتضمن العلم بالضرورة . وكل فعل فإنما يتحقق بهذه الصفات الثلاث ولو لم تثبت لم يكن الفعل اختيارياً ولا الفاعل مختاراً ، وإنما يكون الإيجاد حينئذ على جهة الإيجاب والعلية الضرورية .

وفي بيان وجه دلالة أفعال الله تعالى على هذه الصفات يقول أبو الحسن الأشعري : ( الإنسان إذا فكر في خلقته ، من أي شيء ابتداء ، وكيف دار في أطوار الخلقه طوراً بعد طور حتى وصل إلى كمال الخلقه ، وعرف يقيناً أنه بذاته لم يكن ليدير خلقته ، وينقله من درجة إلى درجة ، ويرقيه من نقص إلى كمال علم بالضرورة أن له صناعاً قادراً عالماً مريداً ، إذ لا يتصور حدوث هذه الأفعال المحكمة من طبع ، لظهور آثار الإختيار في الفطرة ، وتبين آثار الإحكام والإتقان في الخلقه ، فله صفات دلت أفعاله عليها لا يمكن جحدها ) (٢).

وإذا ثبت إتصاف الله تعالى بالقدرة والإرادة والعلم فإن هذه الصفات مشروطة بالحياة . إذ لا يعقل أن يتصف بها إلا من هو حي .

يقول الإمام ابن تيمية في شرح الأصفهانية : ( وأما قوله : والدليل على أنه حي علمه وقدرته لاستحالة قيام العلم والقدرة بغير الحي فهذا دليل مشهور للنظار . يقولون قد علم أن من شرط العلم والقدرة الحياة ، فإن ما ليس بحي يمتنع

(١) شرح العقيدة الطحاوية . لابن أبي العز (١٢٥/١-١٢٦) . وانظر : شرح العقيدة الأصفهانية . لابن تيمية . ص (٢٤) . والإنصاف . للباقلاني . ص (٣١-٣٢) . والاقتصاد في الاعتقاد . للغزالي . ص (٦٤) . والكشف عن مناهج الأدلة . لابن رشد . ص (٧٧) . ضمن فلسفة ابن رشد . ورسالة التوحيد لمحمد عبده . ص (٦٠-٦٢) .

(٢) الملل والنحل . للشهرستاني (٩٤/١) .

أن يكون عالماً ، إذ الميت لا يكون عالماً ، والعلم بهذا ضروري . وقد يقولون :  
هذه الشروط العقلية لا تختلف شاهداً ولا غائباً ، فتقدير عالم لاهياة به ممتنع  
بصريح العقل<sup>(١)</sup> .

وإذا كان العقل قد دل على هذه الصفات من جهة دلالة مخلوقات الله تعالى  
عليها ، واتفق أهل السنة ومثبته المتكلمين على إثباتها وعلى طريقة الاستدلال  
عليها ، وأنها مقتضى الدلائل العقلية الضرورية ، فإنه يمكن الاستدلال بهذا المنهج  
على صفات أخرى بحيث تكون مقتضى الدلائل العقلية السابقة . فيلزم من أثبت  
الصفات السابقة من المتكلمين أن يثبت ما ثبت بنفس المنهج الذي سلكوه في  
الاستدلال عليها أو التناقض حيث فرقوا بين المدلولات المتفقة في أدلتها .

وفي بيان ما يمكن إثباته من الصفات بذلك يقول الإمام ابن تيمية في الرد  
على من أنكروها: (يمكن إثبات هذه الصفات بنظير ما أثبت به تلك من العقليات  
فيقال : نفع العباد بالإحسان إليهم يدل على الرحمة كدلالة التخصيص على  
المشيئة ، وإكرام الطائعين يدل على محبتهم ، وعقاب الكفار يدل على بغضهم  
كما قد ثبت بالشاهد والخبر من إكرام أوليائه وعقاب أعدائه ، والغايات المحموده  
في مفعولاته ومأموراته - وهي ما تنتهي إليه مفعولاته ومأموراته من العواقب  
الحميدة - تدل على حكمته البالغة كما يدل التخصيص على المشيئة وأولى لقوة  
العلة الغائية ، ولهذا كان ما في القرآن من بيان ما في مخلوقاته من النعم والحكم  
أعظم مما في القرآن من بيان ما فيها من الدلالة على محض المشيئة)<sup>(٢)</sup> .

فهذا ما يتعلق بالأصل الأول والقائم على دلالة الفعل على صفات الفاعل .



وأما الأصل الثاني من أصول الدلالة العقلية على صفات الله تعالى فيقوم

(١) شرح العقيدة الأصفهانية . لابن تيمية . ص(٢٥-٢٦) . وانظر : لمع الأدلة للجويني ص(٩٤) .  
والاقتصاد في الاعتقاد . للغزالي . ص(٦٥) . والمواقف للإيجي ص(٢٩٠) . والكشف عن  
مناهج الأدلة . لابن رشد . ص(٧٩) . ضمن : فلسفة ابن رشد .

(٢) التدمرية . لابن تيمية . ص(٣٤-٣٥) . وانظر : مجموع الفتاوى (١٦/٣٥٣-٣٦٣) .

على أساس التقابل والتناقض بين الكمال والنقص ، بحيث يلزم من إثبات أحدهما نفي الآخر ، ومن نفي أحدهما إثبات الآخر ، لأن التقابل بينهما هو من تقابل السلب والإيجاب الذي لا يمكن فيه اجتماع المتقابلين ولا انتفاؤهما معاً ، بل لا بد من تحقق أحدهما وانتفاء الآخر ، ويلزم من ذلك أن كل وصف كمال لا يستلزم نقصاً بحال فلا بد أن يكون كماله المطلق ثابتاً لله تعالى ، لأنه إن لم يتصف به لزم أن يتصف بنقيضه وهو النقص ، والله منزّه عن ذلك سبحانه .

ويستند هذا الأصل من الدلالة إلى التلازم الضروري بين إثبات وجود الله تعالى وبين إثبات الكمال المطلق لله تعالى . وذلك أنه لا يتصور إثبات وجود الله تعالى إلا من حيث أنه الكامل المطلق المتصف بجميع صفات الكمال . ولأجل هذه العلاقة الضرورية بين إثبات وجود الله تعالى واستحقاقه للكمال المطلق أمكن أن يستدل بأحدهما على الآخر ، إما بدلالة الاستلزام الضروري فيما يتعلق بلزوم إثبات الكمال المطلق مع إثبات وجود الله ، وإما بدلالة التضمن فيما يتعلق بلزوم إثبات وجود الله ضمن صفات الكامل الكمال المطلق المعلوم بالضرورة الفطرية . إذ إن الإقرار بوجود الله تعالى من حيث هو حقيقة فطرية ليس إثباتاً لموجود مجرد من الصفات، بل هو إثبات لموجود له الكمال المطلق من كل وجه فلزم أن يكون في الفطرة ما يدل على إثبات صفات الكمال لله تعالى كما أن فيها ما يدل على وجوده .

وعلى هذا يكون النظر في الصفات ، فإن كانت الصفة صفة كمال لا يستلزم نقصاً بأي وجه وجب أن يتصف الله بها لمجرد وجوده ، وأنه يستحق جميع صفات الكمال .

واستحقاق الله للكمال المطلق هو المقصود بأن له المثل الأعلى في قوله تعالى: ﴿ **ولله المثل الأعلى** ﴾ [النحل / ٦٠] وقوله تعالى: ﴿ **وله المثل الأعلى في السموات والأرض** ﴾ [الروم / ٢٧] .

يقول الإمام ابن القيم : ( هو الكمال المطلق ، المتضمن للأمور الوجودية والمعاني الثبوتية، التي كلما كانت أكثر في الموصوف وأكمل كان أعلى من غيره

ولما كان الرب تعالى هو الأعلى ، ووجهه الأعلى ، وكلامه الأعلى ، وسمعه الأعلى ، وبصره وسائر صفاته عليا كان له المثل الأعلى ، وكان أحق به من كل ما سواه ، بل يستحيل أن يشترك في المثل الأعلى اثنان ، لإنهما إن تكافأ لم يكن أحدهما أعلى من الآخر ، وإن لم يتكافأ فالموصوف بالمثل الأعلى أحدهما وحده ويستحيل أن يكون لمن له المثل الأعلى مثل أو نظير ، وهذا برهان قاطع من إثبات صفات الكمال على استحالة التمثيل والتشبيه ، فتأمله فإنه في غاية الظهور والقوة (١).

والكمال المطلق الثابت لله تعالى هو أيضاً مقتضى وصفه بالأحادية في قوله تعالى : ﴿ قل هو الله أحد ﴾ [الإخلاص / ١] . ولهذا - كما يقول الإمام ابن كثير فإنه ( لا يطلق هذا اللفظ على أحد في الإثبات إلا على الله عز وجل لأنه الكامل في جميع صفاته وأفعاله ) (٢).

وبذا يظهر التقابل والتنافي الضروري بين استحقاق الله للكمال المطلق وبين اتصافه بالنقص ومشابهته لمخلوقاته ، وأن إثبات الكمال المطلق لله تعالى يقتضي لذاته نفي صفات النقص عنه أو مشابتهه لخلقه ، فيلزم من ذلك أن نفي شيء من صفات الكمال الثابتة لله تعالى يقتضي لذاته وصفه بما يقابلها من صفات النقص.

ولهذا فإنه يلزم من نفي بعض صفات الكمال الثابتة لله تعالى بدعوى أن إثباتها يستلزم التشبيه أن يصفه بما يقابلها من صفات النقص ولا بد . ومثال ذلك أن من نفي عن الله تعالى صفة العلو بدعوى أن إثباتها يستلزم التشبيه ، فإنه يلزمه أن يشبه الله بالمعدومات التي لا مكان لها . لأن كل موجود حقيقة فلا بد أن يكون في جهة ، والعلو هو أشرف الجهات ، فلزم أن يكون الله في جهة العلو . وهكذا القول في جميع الصفات التي ادعى منكروها أنها تستلزم التشبيه .

(١) الصواعق المرسله . لابن القيم . (١٠٣١/٣-١٠٣٢) . وانظر : تفسير ابن كثير . (٥٧٤/٢).

(٢) تفسير ابن كثير . (٥٧١/٤) .

وقد أقام الله الدلالة على اختصاصه بالكمال المطلق وما يقتضيه ذلك من استحقاقه وحده للعبادة على أساس ضرورة المباينة بين الخالق والمخلوق كما قال تعالى : ﴿ أفمن يخلق كمن لا يخلق أفلا تذكرون ﴾ [النحل / ١٧] فالضرورة تقتضي أن الذي يخلق ليس كالمخلوق الربوب ، وأن من أقر بالخالق لا يمكنه أن يسوي بينه وبين المخلوق في الصفات واستحقاق العبادة إلا وهو مناقض للضرورة التي يعلمها . وهذا كقوله تعالى في الإنكار على من سوى بين الله وخالقه في ذلك : ﴿ رب السموات والأرض وما بينهما فاعبده واصطبر لعبادته هل تعلم له سميا ﴾ [مريم / ٦٥] فأمر بعبادة الله وحده والصبر على ذلك لأن ذلك هو مقتضى اختصاص الله بالكمال المطلق . ولهذا جاء السؤال على جهة الإنكار المستند إلى حقيقة معلومة بالضرورة بحيث لا تحتاج إلى إثبات . وبذا يظهر التلازم بين إثبات صفات الكمال لله تعالى وبين استحقاقه وحده للعبادة ، وأن النصوص الواردة في الاستدلال لكمال الله تعالى لا يقصد بها مجرد تقرير اختصاص الله بصفات الكمال ، وإنما يقصد بها مع ذلك مقتضاها الضروري وهو استحقاق الله وحده للعبادة<sup>(١)</sup> .

ولهذا أظهر الله بطلان عبادة ما سواه ببيان اتصاف المعبودات من دونه بالنقص ، أو بسلب صفات الكمال عنها ، مما يقتضي بالضرورة أن تثبت لها صفات النقص .

ومن ذلك قوله تعالى ﴿ وتوكل على الحي الذي لا يموت ﴾ [الفرقان / ٥٨] فالله وحده هو المتصف بالحياة التي لا يلحقها موت . ولهذا جعل الله موت المعبودات من دونه دليلاً على بطلان عبادتها كما في قوله تعالى ﴿ أموات غير أحياء وما يشعرون أيان يبعثون ﴾ [النحل / ٢٠] .

ومن ذلك أيضاً إظهار بطلان عبادة الأصنام بكونها لا تتكلم كما في قوله تعالى عن العجل الذي عبده قوم موسى عليه السلام : ﴿ واتخذ قوم موسى من

(١) وانظر : مجموع فتاوى ابن تيمية (٦/٧٩-٨٤) وشرح الطحاوية (١/٥١-٥٣) .



بعده من حلبيهم عجلأ جسدأ له خوار ألم يروا أنه لا يكلمهم ولا يهديهم سيلاً  
اتخذوه وكانوا ظالمين ﴿ [الأعراف / ١٤٨] وقوله تعالى ﴿ أفلا يرون ألا يرجع  
إليهم قولاً ولا يملك لهم ضرأً ولا نفعأ ﴾ [طه / ٨٩] .

ومنه قول الله تعالى حكاية عن إبراهيم عليه السلام في مخاطبته للأصنام  
استهزاء بها ﴿ مالكم لاتنطقون ﴾ [الصفات / ٩٢] ، وقوله لقومه ﴿ فاسألوهم  
إن كانوا ينطقون ﴾ [الأنبياء / ٦٣] .

ومن ذلك أيضاً وصف الأصنام بأنها لاتسمع ولا تبصر كما في قوله تعالى  
حكاية عن إبراهيم عليه السلام في مجادلته لأبيه ﴿ يا أبت لم تعبد ما لا يسمع ولا  
يبصر ولا يغني عنك شيئاً ﴾ [مريم / ٤٢] . وفي مجادلته لقومه في ذلك يقول  
تعالى حكاية عنه ﴿ هل يسمعونكم إذ تدعون ﴾ [الشعراء / ٧٢] . ومنه قوله  
تعالى في بطلان عبادة الأصنام ﴿ إن تدعوهم لا يسمعون دعاءكم ولو سمعوا ما  
استجابوا لكم ﴾ [فاطر / ١٤] . وقوله تعالى : ﴿ أم هم أعين يبصرون بها أم  
هم أذان يبصرون بها ﴾ [الأعراف / ١٩٥] .

واستيفاء الكلام على ذلك مما يطول به المقام ، وإنما المقصود التنبيه على وجه  
الدلالة على بطلان عبادة المعبودات من دون الله تعالى ، وأنه يلزم من اتصافها  
بالنقص ألا تثبت لها صفات الكمال ، ومن سلب صفات الكمال عنها أن تتصف  
بالنقص للتقابل الضروري بين الكمال والنقص ، وأنه لا يمكن إثبات إحداهما إلا  
مع نفي الآخر ، ولانفي إحداهما إلا مع اثبات الآخر . فيلزم من ذلك وصف  
الله تعالى بجميع صفات الكمال التي لاتستلزم نقصاً بأي وجهه ، وإلا لزم من ذلك  
أن يتصف بالنقص وهو سبحانه منزه عن ذلك .

ومع وضوح دلالة هذا الأصل في الدلالة على استحقاق الله تعالى لصفات  
الكمال وتنزيهه عما يقابلها من صفات النقص فقد اعترض عليه بعض المتكلمين  
وادعو أن التقابل فيها إنما هو من تقابل العدم والملكة لاتقابل السلب والإيجاب<sup>(١)</sup>

(١) انظر عن الفرق بين تقابل السلب والإيجاب وتقابل العدم والملكة . البصائر النصيرية للساوي .

ص(٧٤-٧٧) . والمعجم الفلسفي . جميل صليبا (١/٣١٨-٣٢٠) .

وأنه إذا كان تقابل السلب والإيجاب يقتضي أن الله إذا لم يتصف بصفات الكمال فلا بد أن يتصف بما يقابلها من صفات النقص فإن ذلك لا يلزم إذا كان التقابل بينهما من تقابل العدم والملكة الذي يمكن فيه ارتفاع النقيضين وذلك أنه إنما يكون فيما لا يقبل الاتصاف بهما ، كالقول بأن الحائط ليس بصيراً ولا أعمى لأنه ليس من شأنه أن يتصف بأي منهما ، فالوصفان ممتنعان في حقه وإن كانا وصفين متناقضين<sup>(١)</sup>.

لكن من المعلوم بالضرورة أن ما يقبل الاتصاف بصفات الكمال أكمل ممن لا يقبل الاتصاف بها ، فيلزم من قال بهذا الاعتراض إذا كان قد فر من تشبيه الله بالمخلوق الحي أن يشبهه بالجماد الذي لا يقبل الاتصاف بصفات الحي . لأن الصفات الثابتة للمخلوق الحي إذا كانت كمالاتاً في ذاتها ولم يلزم من اتصاف الله بها نقص بأي وجه فإن نفيها عن الله يستلزم تشبيه الله بما لا يقبل الاتصاف بها وهي الجمادات ، وعدم قبول الجماد الاتصاف بها نقص عن درجة القابل للاتصاف بها<sup>(٢)</sup>.



**وأما الأصل الثالث من أصول الدلالة العقلية على صفات الله تعالى فيقوم على أن كل كمال ثبت للمخلوق ولم يستلزم نقصاً بأي وجه فإنه يلزم أن يتصف الله به ، لأنه هو الذي جعل المخلوق على تلك الصفة ، فيكون أحق وأولى بالاتصاف به ، لأنه واهبه ومعطيه .**

والفرق بين هذا الأصل والأصل السابق في الدلالة العقلية على صفات الله تعالى - وإن كانا يشتركان في كونهما يستندان إلى قياس الأولى - أن الأصل

(١) ممن قال بهذا القول من المتكلمين . الآمدي في غاية المرام ص(٥٠-٥١) وفي أبكار الأفكار كما نقله عنه ابن تيمية في درء التعارض ورد عليه (٣٧-٣٤/٤) .

(٢) وانظر لزيادة البيان في ذلك . التدمرية . لابن تيمية (١٥١-١٦٤) . ومجموع الفتاوى لابن تيمية (٦-٨٨-٩٤) .

السابق يقوم على استحقاق الله لصفات الكمال لمجرد وجوده ، إستناداً إلى أن نفيها عنه يقتضي اتصافه بما يقابلها من صفات النقص ، وأما هذا الأصل فيقوم على استحقاق الله لصفات الكمال استناداً إلى أنه هو الذي جعل المخلوق متصفاً بها فلا بد أن يكون متصفاً بكمالها المطلق ، وإلا لم يكن الله هو الذي جعل المخلوق متصفاً بها ، لأنه إذا كان المخلوق متصفاً بها ، والله هو الذي جعله كذلك فإن من التناقض أن يهب الخالق للمخلوق من الكمال ما لا يتصف هو به .

وصفات الكمال الثابتة للمخلوق التي يجب أن يتصف الله بها بناء على هذا الأصل يجب ألا تستلزم نقصاً في حق الله تعالى ، لأن ( من الكمالات ما هو كمال للمخلوق ، وهو نقص بالنسبة إلى الخالق ، وهو كل ما كان مستلزماً لإمكان العدم عليه المنافي لوجوبه وقيوميته ، أو مستلزماً للحدوث المنافي لقدمه أو مستلزماً لفقره المنافي لغناه )<sup>(١)</sup>.

ووجه تنزيه الله تعالى عما هو كمال في حق المخلوق دون الخالق أنه لا يمكن أن يكون الكمال فيه مطلقاً بحيث تكون الصفة كمالاً بصرف النظر عن اتصف بها ، وإنما تكون كمالاً بالنسبة إلى المخلوق لما فيه من النقص والحاجة والإفتقار فالكمال المطلق لا بد أن يتصف الله به ، وأما الكمال المقيد بكونه مقتضى نقص في المخلوق فلا بد أن ينزه الله عنه .

ومما جاء من الدلالة على هذا الأصل قوله تعالى : ﴿ وقالوا من أشد منا قوة أو لم يروا أن الله الذي خلقهم هو أشد منهم قوة ﴾ [فصلت / ١٥] . فلما كان قولهم من أشد منا قوة يقتضي اعتقادهم أنه لا أحد أشد منهم قوة بين الله لهم أنه هو الذي خلقهم ، وخلق فيهم القوة ، فهو أولى بأن يكون أشد منهم قوة وهذا معلوم بالضرورة ، لا يمكن إنكاره . وهذا عام في كل ما ثبت للمخلوق من صفات الكمال .

يقول الإمام ابن تيمية : ( كل ما في المخلوق من قوة وشدة تدل على أن

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية . (٨٧/٦) .

الله أقوى وأشد ، وما فيها من علم يدل على أن الله أعلم ، وما فيها من علم  
وحياة يدل على أن الله أولى بالعلم والحياة . وهذه طريقة يقر بها عامة العقلاء  
حتى الفلاسفة يقولون كل كمال في المعلول فهو من العلة<sup>(١)</sup> .

---

(١) المرجع السابق (١٦/٣٥٧-٣٥٨) .

## ( ٤ ) دلالة العقل على البعث والجزاء

يقوم الإيمان باليوم الآخر على أصليين ، وهما إثبات البعث بعد الموت وإثبات الجزاء والحساب . وجميع تفاصيل اليوم الآخر إنما تعود إلى هذين الأصلين إما ببيان أحوال البعث والنشور وما يتبع ذلك من الأحوال التي يتوقف العلم بها على النصوص ، وإما ببيان الجزاء والحساب وما يكون من وزن الأعمال والجواز على الصراط ودخول الجنة أو النار . وما يكون من مكث الكفار في النار وخروج من شاء الله عقوبته من الموحدین منها ، ونحو ذلك مما يتوقف العلم بتفاصيله على نصوص الكتاب والسنة .

والمقصود هنا بيان ما تضمنته النصوص من الدلالة العقلية على هذين الأصلين دون ما يتبع ذلك من تفاصيل غيبية لا يمكن الاستدلال عليها بالعقل لكونها من الغيب المحض .

\* \* \*

فأما الأصل الأول وهو إثبات المعاد والبعث بعد الموت فهو مقتضى الإيمان بقدرة الله تعالى .

لكن الاستدلال على البعث لا يتعلق بمجرد إمكانه العقلي من حيث هو غير مستحيل في حكم العقل ، بل لابد مع ذلك من إثبات إمكانه في الخارج ، وذلك أن غاية ما يدل عليه الإمكان العقلي هو مجرد عدم العلم بامتناعه ، فيكون الدليل عليه هو عدم استحالته ، لكنه لا يلزم من عدم استحالته أن يكون متحققاً في الخارج ، بل قد يكون ممكناً في العقل غير متحقق في الخارج .

فالإمكان الخارجي يستلزم الإمكان العقلي بحيث لا يكون الشيء متحققاً في الواقع مع كونه مستحيل الوجود ، بل يكون قبل وجوده ممكن الوجود والعدم بخلاف الإمكان العقلي فإنه لا يستلزم لذاته الإمكان الخارجي ، فلا يكون الشيء ممكن الوجود في الخارج لمجرد أن العقل لا يحكم باستحالته .

وكما يقول الإمام ابن تيمية فإن ( الإمكان الذهني حقيقته عدم العلم بالامتناع ، وعدم العلم بالامتناع لا يستلزم العلم بالإمكان الخارجي ، بل يبقى

الشيء في الذهن غير معلوم الامتناع ولا معلوم الإمكان الخارجي<sup>(١)</sup>.

والاستدلال على الإمكان الخارجي للغيبات المعقولة إنما يتحقق بالاستناد إلى حقائق موجودة في الخارج ، من حيث أنها ظواهر محسوسة تستلزم بالضرورة وجود تلك الحقائق .

وعلى هذا فلا بد لإثبات الإمكان الخارجي لشيء من الاستناد إلى الواقع الخارجي المشهود ، وذلك إنما يكون بأحد ثلاثة أوجه .

فإما أن يكون بإثبات وجود ذلك الشيء في الواقع ، بحيث يكون وجوده الواقعي دليلاً على عدم امتناعه .

وإما أن يكون الحكم بإمكانه الخارجي مستنداً إلى وجود نظيره في الواقع بحيث لا يمكن الحكم بامتناع ذلك الشيء إلا مع الحكم بانتفاء وجود نظيره الذي قد تحقق وجوده في الواقع استناداً إلى قياس الشيء على نظيره .

وإما أن يكون الحكم بالإمكان الخارجي مستنداً إلى وجود ما يكون وجود ذلك الشيء المستدل على إمكانه الخارجي أولى بالوجود منه ، استناداً إلى قياس الأولى ، بالنظر إلى أنه إذا وجد شيء وكان المستدل على إمكانه أولى بالوجود منه فلا يمكن أن يكون مستحيل الوجود ، لأنه إذا كان وجود النظر يستلزم إمكان وجود نظيره فمن باب أولى إمكان وجود ما يكون أولى بالوجود مما قد تحقق وجوده .

والاستدلال على البعث قد شمل هذه الأوجه الثلاثة ، فقد ورد في النصوص ما يدل على البعث استناداً إلى تحققه بالفعل في هذه الحياة ، وأنه إذا كان الله قد بعث بعض من مات في هذه الحياة ، فهذا دليل على الإمكان الخارجي لبعث الأموات بعد موتهم .

كما ورد الاستدلال على البعث بوجود نظيره ، وأن القادر على إيجاد الحياة في بعض المخلوقات التي هي في حكم الأموات كبذور النباتات قادر على إحياء

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية . (٣/٢٩٨) .

الأموات وبعثهم بعد موتهم .

كما ورد الاستدلال بوجود ما يكون بعث الأموات أولى بالوجود منه استناداً إلى أن قياس الأولى يقتضي إمكان البعث بعد الموت .

وقد جاءت النصوص مستوفية لجميع هذه الدلالات العقلية الضرورية ، والتي يتحقق معها إثبات الإمكان الخارجي للبعث بعد الموت ، بحيث لا تكون لأحد شبهة في إنكار البعث إلا عن جحود واستكبار .

\* \* \*

فأما الاستدلال على البعث بوقوعه في هذه الحياة فله أمثلة كثيرة جاءت بها النصوص ، ومنها ما ذكره الله من قصة اليهود وإحياء الله لهم بعدما أماتهم كما في قوله تعالى : ﴿ وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ • ثُمَّ بَعَثْنَاكَ مِنْ بَعْدِ مَوْتِكَمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ [البقرة/ ٥٥-٥٦] والصعقة التي أخذتهم قد أماتهم موتاً حقيقياً ، ثم بعثهم الله بعد موتهم ، لا أنهم صعقوا وبقوا على الحياة ثم أفاقوا من الصعقة بعد ذلك ، لأن هذا معارض لظاهر الآية .

ومن الأدلة على إحياء الله للأموات في الدنيا ما جاء في قصة ميت بني إسرائيل ، حين أمرهم الله أن يذبحوا بقرة ويضربوه ببعضها ، فأحياء الله كما قال تعالى : ﴿ فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيي الله الموتى ويريكم آياته لعلكم تعقلون ﴾ [البقرة/ ٧٣] .

قال الإمام ابن كثير في تفسير الآية : ( نَبَّهَ تَعَالَى عَلَى قُدْرَتِهِ وَإِحْيَائِهِ الْمَوْتَى بِمَا شَاهَدُوهُ مِنْ أَمْرِ الْقَتِيلِ ، وَجَعَلَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى ذَلِكَ الصَّنِيعَ حُجَّةً لَهُمْ عَلَى الْمَعَادِ )<sup>(١)</sup> .

ومما ورد في ذلك أيضاً ما جاء في قصة الذين خرجوا من ديارهم حذر الموت فأماتهم الله ثم أحياهم بعد ذلك كما في قوله تعالى : ﴿ أَلَمْ تَر إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا

(١) تفسير ابن كثير (١/١١٣) .

من ديارهم وهم ألوف حذر الموت فقال لهم الله موتوا ثم أحياهم ... ﴿  
[البقرة/ ٢٤٣] .

فهؤلاء الألوف الذين خرجوا من ديارهم خوفاً من الموت أن يدركهم لسبب ما ، أماتهم الله تعالى ثم أحياهم بعد ذلك ليكون في ذلك آية لهم ولكل من بلغته قصتهم على قدرة الله على البعث ( فكان في إحيائهم عبرة ودليل قاطع على وقوع المعاد الجسماني يوم القيامة )<sup>(١)</sup> .

وكذلك ما ورد في قصة الذي مر على القرية الخاوية فاستبعد أن يحيي الله أهلها ، فأماته الله مائة عام ثم بعثه ، كما في قوله تعالى : ﴿ أو كالذي مر على قرية وهي خاوية على عروشها قال أنى يحيي هذه الله بعد موتها فأماته الله مائة عام ثم بعثه . قال كم لبثت . قال لبثت يوماً أو بعض يوم . قال بل لبثت مائة عام . فانظر إلى طعامك وشرابك لم يتسنه وانظر إلى حمارك ولنجعلك آية للناس . وانظر إلى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحماً . فلما تبين له قال أعلم أن الله على كل شيء قدير ﴾ [البقرة/ ٢٥٩] .

وفي هذه الآية الدلالة على إحياء هذا المنكر للبعث بعدما أماته الله مائة عام . وإحياء حماره كذلك ، وكان ينظر إليه حين أحياه الله ، فكان ذلك في حقه وفي حق من صدق الأنبياء بذلك الخبر من أظهر الأدلة على إمكان البعث بعد الموت . ومما ورد في ذلك أيضاً ما أخبر الله به عن الطير التي أحيها الله بعد موتها لما دعا إبراهيم عليه السلام ربه أن يريه كيف يحيي الموتى كما في قوله تعالى ﴿ وإذ قال إبراهيم رب أرني كيف تحيي الموتى . قال أولم تؤمن . قال بلى ولكن ليطمئن قلبي . قال فخذ أربعة من الطير فصرهن إليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزءاً ثم ادعهن يأتينك سعياً . واعلم أن الله عزيز حكيم . ﴾ [البقرة/ ٢٦٠] .

وهذا من أظهر الأدلة على البعث . فإن إبراهيم عليه السلام قد فعل ما أمره

(١) المرجع السابق (١/٢٩٩) .



الله به ، حيث قسم أجزاء الطيور الأربعة بعدما قطعها على الجبال ، فلما دعاهن إليه أتت تلك الأجزاء حتى رجع كل جزء إلى موضعه ، وعادت الحياة إلى الطيور وهو ينظر إلى ذلك .

ومما ورد في الدلالة على ذلك أيضاً إحياء عيسى عليه السلام للموتى بإذن الله كما قال تعالى : ﴿ ورسولاً إلى بني إسرائيل أني قد جئتكم بآية من ربكم أني أخلق لكم من الطين كهيئة الطير فأنفخ فيه فيكون طيراً بإذن الله وأبرئ الأكمه والأبرص وأحيي الموتى بإذن الله ﴾ [آل عمران / ٤٩] .

وجميع هذه الوقائع من أظهر الأدلة على البعث ، إذ إن الاستدلال على البعث وإن كان يكفي فيه العلم بقدرة الله تعالى عليه ، وأنه قد أخبر به فلا بد أن يقع ، إلا أن وقوعه في هذه الدنيا ، وكونه من الأمور المحسوسة قطع لشبه المنكرين له ، لأنهم حينئذ إنما ينكرون ماهو معلوم لهم بالضرورة . ثم هو مع ذلك زيادة في إيمان المؤمنين به ، وانتقال من درجة الإيمان بأمر معقول الذي هو علم اليقين إلى الإيمان بأمر مشاهد محسوس وهو عين اليقين . ولذا طلب إبراهيم عليه السلام أن يريه الله كيف يحيي الموتى مع أنه لم يشك في ذلك ، وهذا هو المقصود بقوله ﴿ ولكن ليطمئن قلبي ﴾ لأن الطمأنينة بالمحسوس المشاهد أقوى من الطمأنينة بالغيب المعقول .

ودلالة هذه الوقائع عامة في حق من شاهدها وفي حق من بلغته بطريق الخبر القاطع ، والتصديق بوقوعها ليس متوقفاً على مشاهدتها ، بل يلزم التصديق بها إذا كانت أخباراً قطعية لا يدخل الشك فيها . وهذه الوقائع من هذا القبيل .

لكن الذين لا يسلّمون بالوحي والرسالات قد لا يصدقون بهذه الوقائع ، لأنها عندهم من الوحي الذي لم يسلّموا بثبوته . ولهذا جاء الاستدلال على البعث بأدلة أخرى عامة لكل أحد . وهي الاستدلال على البعث بوجود نظيره ، والاستدلال على البعث بوجود ما يكون البعث أولى بالوجود منه . وهي دلائل حسية قاطعة لا يمكن لأحد الشك فيها ، ولا يتوقف التسليم بها على تصديق الأنبياء .



ومما جاء في الاستدلال على البعث بوجود نظيره ما ورد في آيات كثيرة من

الاستدلال على البعث بإحياء الله للأرض بعد موتها ، وأن من خلق الحياة في النبات قادر على بعث الناس بعد موتهم ، وأن ذلك ممكن غير مستحيل ، إستناداً إلى أن القادر على إيجاد الحياة في النبات بعدما كان ميتاً لا حياة فيه قادر أيضاً على بعث الأموات وخلقهم حياة أخرى. وهذا هو قياس النظر على نظيره والذي لا يمكن في العقل قبول أحدهما والتسليم به دون الآخر ، بل يلزم من ذلك التناقض لأنه تفريق بين متماثلين بغير حجة .

ومما جاء في ذلك قول الله تعالى ﴿ واللّه الذي أرسل الرياح فتثير سحاباً فسقناه إلى بلد ميت فأحيينا به الأرض بعد موتها كذلك النشور ﴾ [فاطر/ ٩] وقوله تعالى : ﴿ ومن آياته أنك ترى الأرض خاشعة فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت إن الذي أحياها نجح الموتى إنه على كل شيء قدير ﴾ [فصلت/ ٣٩] . وقوله تعالى : ﴿ والذي نزل من السماء ماء بقدر فأنشرنا به بلدة ميتاً كذلك تخرجون ﴾ [الزخرف/ ١١] . وقوله تعالى : ﴿ وهو الذي يرسل الرياح بشراً بين يدي رحمته حتى إذا أقلت سحاباً ثقالاً سقناه لبلد ميت فأنزلنا به الماء فأخرجنا به من كل الثمرات كذلك نخرج الموتى لعلكم تذكرون ﴾ [الأعراف/ ٥٧] وقوله تعالى : ﴿ ونزلنا من السماء ماء مباركاً فأنبثنا به جنات وحب الحصيد • والنخل باسقات لها طلع نضيد • رزقاً للعباد وأحيينا به بلدة ميتاً كذلك الخروج ﴾ [ق/ ٩-١١] .

والآيات في هذا المعنى كثيرة ، والمراد منها الاستدلال بإحياء الله للنبات وإخراجه من الأرض بعد أن كان ميتاً لاحياة فيه على إمكان إحياء الله للأموات وإخراجهم من الأرض وبعثهم بعد موتهم ، وذلك أن خلق الحياة في النبات هو نظير خلق الحياة في الناس بعد موتهم ، فالقادر على أحد النظيرين قادر على الآخر .

ومما جاء في الاستدلال بهذا الوجه على البعث حديث أبي رزين رضي الله عنه قال : قلت : يا رسول الله . كيف يحيي الله الموتى ؟ قال : أوما مررت بوادي قومك محلاً قال : بلى ، قال : ثم مررت به يهتز خضراً ، كذلك يحيي الله الموتى

وذلك آيته في خلقه (١).

وقد جاء حديث آخر من رواية لقيط ابن عامر - وهو أبو رزين راوي الحديث السابق - أنه سأل النبي ﷺ فقال : يا رسول الله كيف يجمعنا بعدما تمزقنا الرياح والبلى والسباع ؟ قال : ( أنبتك مثل ذلك في آلاء الله عز وجل الأرض أشرفت عليها وهي مدرة بالية ، فقلت : لا تحيي أبداً ، ثم أرسل ربك عز وجل عليها السماء فلم تلبث عليك إلا أياماً حتى أشرفت عليها وهي شربة واحدة ، ولعمرو إلهك هو أقدر على أن يجمعكم من الماء على أن يجمع نبات الأرض ، فتخرجون من الأصواء إلى مصارعكم فتنتظرون إليه وينظر إليكم ... ) (٢).

ومما قاله الإمام ابن القيم في شرحه للحديث : ( فيه إثبات القياس في أدلة التوحيد والمعاد ، والقرآن مملوء منه . وفيه أن حكم الشيء حكم نظيره ، وأنه سبحانه إذا كان قادراً على شيء فكيف تعجز قدرته عن نظيره ومثله ؟ فقد قرر

(١) أخرجه الحاكم في المستدرک (٤/٥٦٠) . ووافقه الذهبي . وقال الهيثمي في مجمع الزوائد (١/٧٥) : رواه الطبراني في الكبير ، ورجاله موثقون ، وأخرجه ابن أبي عاصم في السنة . ص (٢٩٠) وضعفه الألباني ، وذكره بنحو ما تقدم الإمام ابن كثير في تفسيره (١/١١٣) ونسبه إلى أبي داود الطيالسي ، ولم يتكلم عليه .

(٢) أخرجه أحمد في المسند (٤/١٣) وعبدالله بن أحمد في السنة (٢/٤٨٥) وقال عنه الهيثمي في مجمع الزوائد (١٠/٣٤٠) : ( رواه عبدالله والطبراني بنحوه ، وأحد طريقتي عبدالله إسنادها متصل ورجالها ثقات ، والإسناد الآخر وإسناد الطبراني مرسل عن عاصم بن لقيط إن لقيطاً ) . وأخرجه الحاكم في المستدرک (٤/٥٦٠) وقال : هذا حديث جامع في الباب صحيح الإسناد كلهم مدنيون ولم يخرجاه ، وتعقبه الذهبي فضعف يعقوب بن محمد بن عيسى الزهري ، وأخرجه ابن أبي عاصم في السنة . ص (٢٨٦) . وضعفه الألباني .

وقد عظم ابن القيم شأن هذا الحديث ، ومما قاله فيه : ( هذا حديث كبير جليل ، تنادي جلالته وفخامته وعظمتها على أنه قد خرج من مشكاة النبوة ... رواه أئمة أهل السنة في كتبهم وتلقوه بالقبول ، وقابلوه بالتسليم والانقياد ، ولم يطعن أحد منهم فيه ولا في أحد من رواه ) . ونقل عن ابن منده قوله فيه : ( لم ينكره أحد ولم يتكلم في إسناده ، بل روه على سبيل القبول والتسليم ، ولا ينكر هذا الحديث إلا جاحد أو جاهل أو مخالف للكتاب والسنة ) . ( زاد المعاد : ٣/٦٧٧-٦٧٨ ) . وانظر أيضاً : مختصر الصواعق . ص (٣٩٤-٣٩٥) .

الله سبحانه أدلة المعاد في كتابه أحسن تقرير وأبينه وأبلغه وأوصله إلى العقول والفطر ، فأبى أعداؤه الجاحدون إلا تكذيباً له ، وتعجيزاً له ، وطعناً في حكمته تعالى عما يقولون علواً كبيراً<sup>(١)</sup> .

\* \* \*

وأما الاستدلال على البعث بما يكون البعث أولى بالوجود منه فقد جاء كثيراً في كتاب الله تعالى .

ومن ذلك الاستدلال على البعث بالخلق الأول ، وأن من خلق الإنسان ولم يكن شيئاً مذكوراً قادر على بعثه وإحيائه بعد موته . ومما ورد في ذلك قوله تعالى ﴿ ويقول الإنسان أءذا ما مت لسوف أخرج حيا • أولا يذكر الإنسان أنا خلقناه من قبل ولم يك شيئاً ﴾ [مريم/ ٦٦-٦٧] وقوله تعالى : ﴿ وضرب لنا مثلاً ونسي خلقه قال من يحيي العظام وهي رميم • قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم ﴾ [يس/ ٧٨-٧٩] وقوله تعالى : ﴿ ولقد علمتم النشأة الأولى فلولا تذكرون ﴾ [الواقعة/ ٦٢] . وقوله تعالى : ﴿ أيحسب الإنسان أن يترك سدى • ألم يك نطفة من مني يمنى • ثم كان علقة فخلق فسوى • أليس ذلك بقادر على أن يحيي الموتى ﴾ [القيامة/ ٤٦-٤٠] . وقوله تعالى : ﴿ يا أيها الناس إن كنتم في ريب من البعث فإننا خلقناكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة ثم من مضغة مخلقة وغير مخلقة لنبين لكم ونقر في الأرحام ما نشاء إلى أجل مسمى ... الآية ﴾ [الحج/ ٥] . وقوله تعالى : ﴿ وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه ﴾ [الروم/ ٢٧] .

ومستند الدلالة في هذه الآيات هو القياس الضروري لبعث الناس بعد موتهم على خلقهم الأول ، وأن من قدر على خلق الناس من العدم قادر على بعثهم بعد موتهم من باب أولى . وأنه إذا لم يمكن إنكار خلق الله للإنسان أولاً فإنه لا يمكن كذلك إنكار أن يبعثه حياة أخرى ، لأن القادر على الخلق الأول لا يمكن أن

(١) زاد المعاد لابن القيم (٣/ ٦٨١) .

يعجز عن الخلق الآخر ، وهذا هو معنى قوله تعالى ﴿ وهو أهون عليه ﴾ [الروم/ ٢٧] مع أن كلاً من البدء والإعادة عليه هين سبحانه .

وهذه الحجة قاطعة لكل شبهة ، فإنه لا ينكر البعث إلا من أنكر الخلق الأول وإنكار الخلق الأول معارضة للضروريات ، ولهذا أخبر تعالى أنه ليس لأحد شبهة في إنكار البعث مع هذه الحجة فقال تعالى : ﴿ وقالوا أءذا كنا عظاماً ورفاتاً أءنا لمبعوثون خلقاً جديداً • قل كونوا حجارة أو حديداً أو خلقاً مما يكبر في صدوركم فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم أول مرة فسينغضون إليك رؤوسهم ويقولون متى هو قل عسى أن يكون قريباً ﴾ [الإسراء/ ٤٩-٥١] .

فالمذكور للبعث لما قامت عليهم الحجة بالخلق الأول سلموا وأذعنوا بإمكان البعث ، لأن إنكار هذه الحجة مناقض لأمر ضروري وهو علمهم بأن الله هو الذي خلقهم أول مرة ، فكيف لا يقدر على بعثهم حياة أخرى ، فإما أن ينكروا البعث فيلزمهم إنكار أن الله هو الذي خلقهم أول مرة ، وإما أن يقروا بالخلق الأول فيلزمهم التصديق بإمكان البعث ، ولذا لم تبق لهم مع هذه الحجة أي شبهة بل سألوا عن البعث متى يكون تسليماً منهم بإمكان وقوعه .

ولهذا كان إنكار البعث تكديماً لله تعالى ، لأن من أقر بأن الله هو الذي خلقه فكيف ينكر أن يبعثه إلا إذا كذب ما يعلم من نفسه أنه حق لا يمكن إنكاره . وعلى هذا المعنى جاء الحديث القدسي الذي فيه ( قال الله تعالى : كذبتني ابن آدم ولم يكن له ذلك ، وشتمني ولم يكن له ذلك . فأما تكذيبه إياي فقلوه : لن يعيدني كما بدأتي ، وليس أول الخلق بأهون علي من إعادته ... )<sup>(١)</sup> .

ومن الاستدلال على البعث بقياس الأولى أيضاً الاستدلال بخلق الله للسموات والأرض مع عظم خلقهما على إمكان البعث بعد الموت وهو دون ذلك ، لأن القادر على خلق العظيم قادر من باب أولى على ما دونه .

ومما ورد في ذلك قوله تعالى : ﴿ أوليس الذي خلق السموات والأرض

(١) أخرجه البخاري . كتاب التفسير (٤٩٧٤) . والنسائي . كتاب الجنائز (٢٠٧٨) .

بقادر على أن يخلق مثلهم . بلى وهو الخلاق العليم ﴿ [يس / ٨١] . وقوله تعالى : ﴿ أولم يروا أن الله الذي خلق السموات والأرض ولم يعي بخلقهن بقادر على أن يحيي الموتى بلى إنه على كل شيء قدير ﴾ [الأحقاف / ٣٣] وقوله تعالى : ﴿ أولم يروا أن الله الذي خلق السموات والأرض قادر على أن يخلق مثلهم وجعل لهم أجلاً لا ريب فيه فأبى الظالمون إلا كفوراً ﴾ [الإسراء / ٩٩] .

وبما تقدم من الدلالات على البعث يظهر استيفاء النصوص لأوجه الدلالة العقلية على إمكان البعث ، سواء كان ذلك من جهة الاستناد إلى وقوع البعث في هذه الدنيا ، وأن وقوعه يستلزم إمكانه ، أو كان من جهة الاستناد إلى وجود نظيره لأن للنظير حكم نظيره ، أو كان من جهة الاستناد إلى وجود ما يكون البعث أولى بالوجود منه . فلا يمكن الاستدلال بحجة عقلية على البعث إلا وقد جاءت بها النصوص على أتم وجه ، وهذا يبين معنى ما تقرر من اشتمال النصوص على الدلالة العقلية في جميع مسائل الاعتقاد التي يمكن أن يستدل عليها بالعقل .



وأما الأصل الثاني وهو إثبات الجزاء والحساب الأخروي فهو مقتضى الإيمان بحكمة الله تعالى ، وأنه لا يمكن أن يخلق الناس عبثاً ولا أن يتركهم سدى بلا جزاء ولا حساب . كما أن الجزاء والحساب هو مقتضى عدله تعالى .

فأما اقتضاء حكمته تعالى للجزاء والحساب فظاهر ، وهو أن الله تعالى قد خلق السموات والأرض وجميع المخلوقات بالحق ، ولا يتحقق مقتضى خلقهم بالحق إلا بالجزاء والحساب ، وإلا كان سبحانه قد خلقهم عبثاً ، وهذا أمر لا يعتقده إلا من كفر بالله تعالى وبحكمته وخالف الحق الذي خلق له .

وفي ذلك يقول الله تعالى : ﴿ وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما باطلاً ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار ﴾ [ص / ٢٧] . وقرن تعالى بين خلق السموات والأرض بالحق وبين الجزاء والحساب فقال ﴿ وخلق الله السموات والأرض بالحق ولتجزى كل نفس بما كسبت وهم لا يظلمون ﴾

[الجاهلية/ ٢٢] . كما ذكر من صفات المؤمنين أنهم ينكرون أن تخلق السموات والأرض باطلاً كما في قوله تعالى في وصفهم ﴿ ويتفكرون في خلق السموات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلاً سبحانك فقنا عذاب النار ﴾ [آل عمران/ ١٩١] . فسؤالهم الوقاية من النار بعد إثباتهم لخلق السموات والأرض بالحق يقتضي التلازم بينهما ، وأن طريق الوقاية من النار هي الاستقامة على الحق الذي خلق الله الناس عليه ، وأن من خالف ذلك كان من أهل النار .

وفي معنى الآية يقول الإمام ابن جرير أي ( لم تخلق هذا عبثاً ولا لعباً ، ولم تخلقه إلا لأمر عظيم من ثواب وعقاب ومحاسبة ومجازاة )<sup>(١)</sup> .

ولهذا جعل الله نفي البعث قدحاً في حكمته تعالى فقال ﴿ أفحسبتم أننا خلقناكم عبثاً وأنكم إلينا لا ترجعون • فتعالى الله الملك الحق لا إله إلا هو رب العرش الكريم ﴾ [المؤمنون/ ١١٥-١١٦] .

ودلالة الآية على إثبات التلازم بين إثبات المعاد وإثبات حكمته تعالى ظاهرة لأن من نفي البعث واعتقد أن الناس يمكن أن يخلقوا عبثاً بلا جزاء ولا حساب لا بد أن يقدح في حكمته تعالى التي خلق الناس لها . ولهذا نزه الله نفسه عن هذا الظن الباطل في قوله تعالى ﴿ فتعالى الله الملك الحق ... الآية ﴾ .

قال الإمام ابن كثير في معنى ذلك ( أي تقدس أن يخلق شيئاً عبثاً ، فإنه الملك الحق المنزه عن ذلك )<sup>(٢)</sup> .

ومما جاء في اقتضاء اتصافه تعالى بالحكمة أن يجازي عباده قوله تعالى ﴿ أحيى الموتى ﴾ [القيامة/ ٣٦-٤٠] فقد دلت هذه الآيات على أن الله لا يمكن أن يترك الناس سدى ، وهو إنما كان لازماً لأنه مقتضى حكمته تعالى . فحسبان

(١) جامع البيان . لابن جرير (٣/٢١٠) .

(٢) تفسير ابن كثير . (٣/٢٦٩) .

نقيضه نفي للحكمة .

وقد ذهب بعض العلماء إلى أن المقصود بتركه سدى ألا يؤمر ولا ينهى  
وذهب آخرون إلى أن المقصود ألا يبعث ولا يجازى<sup>(١)</sup>، لكن الآية تعم الأمرين  
فهو إنما يبعث ليجازى على عمله ، والأمر والنهي يقتضي الجزاء فهما متلازمان  
وإن كان الأقرب إلى معنى الآية أن يترك سدى فلا يبعث بعد موته ولا يجازى  
على عمله ، حيث ذكر في الآيات أحوال خلق الإنسان للاستدلال بها على  
البعث، ولهذا جاء السؤال عنه في قوله تعالى ﴿ أليس ذلك بقادر على أن يحيي  
الموتى ﴾ .

ومما جاء في بيان أن إثبات حكمة الله تعالى يقتضي إثبات الجزاء والحساب  
قوله تعالى : ﴿ فما يكذبك بعد بالدين • أليس الله بأحكم الحاكمين ﴾ [التين/  
٧-٨] . فجعل التكذيب بالدين وهو الجزاء والحساب الأخروي مستلزماً لنفي  
حكمة الله تعالى في خلقه ، وأن من أثبت حكمة الله تعالى لا بد أن يثبت الجزاء  
والحساب ، ولهذا جاء السؤال على جهة الاستنكار لما يعلم بطلانه بالضرورة .

\* \* \*

وأما اقتضاء عدله تعالى للجزاء الأخروي فيقوم على أساس أن هذه الحياة  
الدنيا دار ابتلاء وامتحان ، يقع فيها التفاوت بين العباد تفاوتاً عظيماً ، فمنهم  
المؤمن ومنهم الكافر ، كما يقع بينهم التظالم بحيث لا يمكن للمظلوم أن ينتصف  
لنفسه ممن ظلمه في كل حال . ومقتضى الحق والعدل أن يجازي كل إنسان بعمله  
وأن ينتصف للمظلوم من الظالم ، وإذا كان ذلك غير متحقق في هذه الحياة فلا بد  
من تحقق الجزاء والحساب بعد هذه الحياة .

وقد أنكر تعالى التسوية بين المؤمنين والكافرين في الجزاء ، وجعل جزاء كل  
نفس بما كسبت هو مقتضى الحق الذي خلقت له السموات والارض فقال تعالى:  
﴿ أم حسب الذين اجترحوا السيئات أن نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا

(١) أنظر : المرجع السابق . (٤/٤٥٣) .



الصالحات سواء محياهم ومماتهم سواء ما يحكمون • وخلق الله السموات والأرض بالحق ولتجزى كل نفس بما كسبت وهم لا يظلمون ﴿ [الجاثية/ ٢١-٢٢] .

ومقتضى هذه الآية أنه لا يتحقق الحق الذي خلقت له السموات والأرض إلا بالعدل بين الناس ، وفي بيان ذلك يقول الرازي في تفسيره للآية : ( أعلم أنه تعالى لما قدر بأن المؤمن لا يساوي الكافر في درجات السعادة أتبعه بالدلالة الظاهرة على صحة هذه الفتوى فقال : ( وخلق السموات والأرض بالحق ) ولو لم يوجد البعث لما كان ذلك بالحق بل كان بالباطل ، لأنه تعالى لما خلق الظالم وسلطه على المظلوم الضعيف ثم لا يتقم للمظلوم من الظالم كان ظالماً ، ولو كان ظالماً لبطل أنه ( خلق السموات والأرض بالحق )<sup>(١)</sup> .

ومما يدل على هذا المعنى أيضاً قوله تعالى : ﴿ أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الأرض أم نجعل المتقين كالفجار ﴾ [ص/ ٢٨] .  
وقوله تعالى : ﴿ أفجعل المسلمين كالمجرمين مالكم كيف تحكمون ﴾ [القلم/ ٣٥] .

ولأجل ما تقدم من ضرورة الجزاء الأخروي وكونه مقتضى العدل الإلهي علل الله مرجع الناس إليه بالمجازاة بالقسط فقال تعالى : ﴿ إليه مرجعكم جميعاً وعد الله حقاً إنه يبدو الخلق ثم يعيده ليجزى الذين آمنوا وعملوا الصالحات بالقسط والذين كفروا لهم شراب من حميم وعذاب أليم بما كانوا يكفرون ﴾ [يونس/ ٥] .

يقول محمد رشيد رضا في بيان معنى قوله تعالى ﴿ إنه يبدو الخلق ثم يعيده ليجزى الذين آمنوا وعملوا الصالحات بالقسط ﴾ : ( هذا تعليل للإعادة، أي يعيده لأجل جزائهم ، والقسط هو العدل ، وقال الراغب النصيب من العدل ، أي ليجزيهم بعدله ، وهو عبارة عن إعطاء كل عامل حقه من الثواب الذي جعله

(١) مفاتيح الغيب . للرازي . (٢٦٩/٢٧) .

الله لعمله (١).

والحاصل أن الحق الذي خلقت له السموات والأرض لا يتحقق إلا بالعدل وأن العدل إنما يتحقق بأن تجزى كل نفس بما كسبت فلا يسوى بين المحسن والمسيء ، ومقتضى ذلك العدل بين الناس في المظالم التي كانت بينهم في الحياة الدنيا .

وبذا يظهر أن النصوص قد اشتملت على الدلالة العقلية على ضرورة الجزاء والحساب ، استناداً إلى أن ذلك هو مقتضى حكمة الله وعدله ، وأنه لا يمكن إثبات ذلك لله إلا مع إثبات الجزاء الأخروي .

(١) تفسير المنار . محمد رشيد رضا . (٢٩٩/١١) .

## الخلاصة

وبعد الانتهاء من كتابة هذا البحث بعون الله وتوفيقه فإنه يمكن إجمال أهم نتائجه فيما يأتي :

١/ إن المعرفة في الإسلام تتميز عن جميع المذاهب الفلسفية في جميع جوانبها فالمعرفة في الإسلام ليست مادية ولا مثالية فيما يتعلق بطبيعة المعرفة ، كما أن المعرفة في الإسلام مستوفية لجميع مصادر المعرفة شاملة لجميع مجالاتها مما يقتضي ضرورة تأصيل منهج الاستدلال في الإسلام .

٢/ إن الوحي يشمل كلام الله تعالى كما يشمل الإلهام . وإن الله يتكلم بصوت مسموع خلافاً للمتكلمين الذين نفو ذلك .

٣/ ثبوت الإلهام إلى غير الأنبياء ، لكنه ليس حجة بإطلاق ، بل لا يستند إليه إلا إذا لم يخالف النصوص الشرعية ، وكان في الترجيح بين المباحات ، ولم يعتقد أن العمل به واجب أو مستحب .

٤/ بطلان شبه المنكرين للوحي ، من الماديين المنكرين للغيبات ، والمدعين أن النبي ﷺ قد افترى الوحي أو تعلمه من غيره ، وبطلان قول الذين يفسرون الوحي تفسيراً إشراقياً ، وأنه يلزم عن ذلك من القول باكتساب النبوة ، والذين يقولون إن الوحي ظاهره نفسية ليس له حقيقة غير ذلك .

٥/ ثبوت الوحي والنبوة بالدلائل العقلية . والتي تقوم على دلالة المعجزة والدلائل التي يتضمنها الوحي ، كالأخبار بالغيبيات ، وتحدي المكذبين أن يأتوا بمثل القرآن ، وموافقة الكشوف العلمية ونحو ذلك . ودلالة أحوال النبي ﷺ وصفاته على ثبوت نبوته .

٦/ فطرية معرفة الله تعالى ، وكونها ضرورية لاحتياج إلى استدلال . مع أنه يمكن الاستدلال على وجود الله تعالى بالكشف عن وجه الضرورة في المقدمات الدالة على ذلك .

٧/ فطرية توحيد الله تعالى ، وأن ذلك هو مقتضى النصوص الواردة في الفطرة ، وأن من فسر تلك النصوص بكون الفطرة هي الخلقة القابلة للتوحيد أو

الخلقة الموافقة للقدر السابق فقد أخطأ .

٨/ خطأ جمهور المتكلمين في نفهم لفطرية معرفة الله وتوحيده ، وأنه يلزمهم لذلك لوازم باطلة .

٩/ ثبوت صفات الكمال والنقص للأفعال ، وكونها منشأ المصلحة أو المفسدة مما يقتضي ملاءمتها للفطرة أو منافرتها لها . وأن تلك هي حقيقة فطرية التحسين والتقبيح .

١٠/ فطرية المبادئ الأولية ، وأنها هي الأساس العقلي لكل استدلال ، مما يقتضي بطلان ماذهب إليه الحسيون من القول بأن الحواس هي المصدر الوحيد للمعرفة ، ونفي ما يختص به العقل من أحكام كلية ضرورية .

١١/ الإدراك الحسي للواقع الخارجي معرفة مباشرة . ولا يمكن الشك في الحواس بدعوى أنها قد تخطئ ، لأن ذلك إنما يكون مع عدم بقائها على فطرتها كما قد يكون التغير في طبيعة الواقع الخارجي لافي إدراك الحواس .

١٢/ كما لا يمكن الشك في الحواس فإنه لا يمكن الاستدلال على وجود الواقع الخارجي لأنه معرفة ضرورية .

١٣/ يتفق أفلاطون وأرسطو على القول بإثبات الكليات في الخارج ، وإن كان أفلاطون يثبتها مفارقة للمحسوسات ، بينما يثبتها أرسطو مقارنة لها .

١٤/ يقوم المنطق الأرسطي على إثبات الكليات في الخارج من حيث هي ماهيات مقومة للجزئيات . لكن وجودها عندهم عقلي غير محسوس ، لأن القول بتعينها ينافي كليتها .

١٥/ يذهب الإسميون إلى نقيض قول الواقعيين في الكليات ، حيث ينفون وجودها الذهني بناء على انتفاء وجودها الواقعي .

١٦/ ضرورة التفريق - فيما يتعلق بالكليات - بين الوجود الذهني والوجود الخارجي ، وأن إثبات وجودها الذهني لا يستلزم وجودها الواقعي .

١٧/ يقوم الاستقراء في العلم التجريبي على مبدأ السببية وقانون الاطراد . وأساس مبدأ السببية الضرورية العقلية القائمة على استحالة وجود حادث من دون

سبب ، وأساس قانون الاطراد الضرورة الواقعية المبنية على إثبات الخواص الذاتية للأشياء ، والضرورة العقلية المبنية على أن تكرار التلازم بين سبب ومسبب لا يمكن أن يكون صدفة .

١٨ / بطلان قول التجريبيين والأشاعرة في القول بنفي التلازم بين الأسباب والمسببات ، وأن ذلك يهدم أساس العلم التجريبي .

١٩ / إمكان الاستدلال العقلي على الغيبات من جهة دلالة الظواهر المحسوسة عليها ، وأن ذلك ليس خارجاً عن قدرة العقل كما يقول كانت ، كما أنه لا تلازم بين عدم إدراك الغيبات وبين الحكم بعدم وجودها كما يقول الحسيون . وبطلان دعوى المناطقة الوضعيين بأن كل كلمة لا تدل على حقيقة محسوسة فليس لها معنى .

٢٠ / يقوم منهج الاستدلال العقلي على مسائل الاعتقاد الغيبية على أساس كفاية النصوص الشرعية في الدلالة على ذلك لمن تأملها حق التأمل .

٢١ / يقوم الاستدلال العقلي على وجود الله تعالى على دليل الخلق والإيجاد ودليل الأحكام والإتقان ، وبطلان الاستدلال بالتصور العقلي المحض على ذلك .

٢٢ / يقوم الاستدلال العقلي على وحدانية الله تعالى على أساس تحقق الانتظام في المخلوقات كما دلت على ذلك النصوص .

٢٣ / يقوم إثبات الكمال لله تعالى وتنزيهه عن النقص على ثلاثة أصول أولها : دلالة الفعل على صفات الفاعل . وثانيها : دلالة التقابل الضروري بين صفات الكمال وصفات النقص وأن سلب أحدهما يستلزم إثبات الأخرى . وثالثها : أن اتصاف المخلوق ببعض صفات الكمال يستلزم اتصاف الله بها من باب أولى .

٢٤ / يقوم الاستدلال العقلي على البعث بعد الموت على ثلاثة أدلة وهي : الاستدلال على البعث بعد الموت بوقوعه في هذه الدنيا . والاستدلال عليه بوجود نظيره ، والاستدلال عليه بوجود ما يكون وجود البعث أولى بالوجود منه .

٢٥ / يقوم الاستدلال العقلي على الجزاء والحساب على أساس إثبات حكمة

الله وعدله ، وأنه تعالى لا يمكن أن يخلق الناس باطلاً بلاحكمة ، كما لا يمكن أن يسوي بين مآل عبادته مع اختلافهم في هذه الحياة .  
واختتم هذه الخاتمة الموجزة بحمد الله تعالى ، وأسأله أن يجعل هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم وألا يجعل لأحد فيه شيئاً ، وأن يجعله من العلم النافع .

# الفهارس العامة

- ١- فهرس الآيات .
- ٢- فهرس الأحاديث .
- ٣- فهرس الآثار .
- ٤- فهرس تراجم الأعلام .
- ٥- فهرس المطابع .
- ٦- فهرس الموضوعات .

## ١/ فهرس الآيات

الصفحة	الآية	السورة والآية
		<b>سورة البقرة</b>
٤٦٥	٢٢-٢١	﴿ يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم ... ﴾ الآيات
١١٠	٢٣	﴿ وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا ... ﴾
٤٩٩	٥٦-٥٥	﴿ وإذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة ... ﴾ الآيات
٤٩٩	٧٣	﴿ فقلنا اضربوه ببعضها ... ﴾
١٦٨	٩٩	﴿ ولقد أنزلنا إليك آيات بينات ... ﴾
١٠٠	١١١	﴿ قل هاتوا برهانكم ... ﴾
٢١١	١٢٨	﴿ ربنا واجعلنا مسلمين لك ... ﴾
٢١٠	١٣١	﴿ إذ قال له ربه أسلم ... ﴾
١٠٧	١٤٦	﴿ الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم ... ﴾
٦٠	٢٣٨	﴿ حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى ... ﴾
٥٠٠	٢٤٣	﴿ ألم تر إلى الذين خرجوا من ديارهم وهم ألوف حذر الموت .. ﴾ ﴿ أو كالذي مر على قرية وهي خاوية على عروشها ... ﴾
٥٠٠	٢٦٠-٢٥٩	الآيات
١٤٢	٢٧٥	﴿ ذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل الربا ... ﴾
٦٠	٢٦٨	﴿ الشيطان يعدكم الفقر ويأمركم بالفحشاء ... ﴾
		<b>سورة آل عمران</b>
٥٠١	٤٩	﴿ ورسولاً إلى بني إسرائيل أني قد جئتكم بآية ... ﴾
١٩٨	٦٧	﴿ ولكن كان حنيفاً مسلماً ... ﴾
٢١٧	٨٣	﴿ وله أسلم من في السموات والأرض ... ﴾
١٩٨	٩٥	﴿ فاتبعوا ملة إبراهيم حنيفاً ... ﴾
٥٠٧	١٩١	﴿ ويتفكرون في خلق السموات والأرض ... ﴾
		<b>سورة النساء</b>
١٩٧	٢٤	﴿ كتاب الله عليكم ... ﴾



الصفحة	الآية	السورة والآية
١٣٨	٦٥	﴿ فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ... ﴾
١٤٤	١٣٥	﴿ فلا تتبعوا الهوى أن تعدلوا ... ﴾
٢٢	١٦٣	﴿ إنا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح والنبيين من بعده ... ﴾
٣٩، ٢٢	١٦٤	﴿ وكلم الله موسى تكليماً ﴾
<b>سورة المائدة</b>		
٤٤٢، ١٥٣	٣	﴿ اليوم أكملت لكم دينكم ... ﴾
٤٨٢	٣٥	﴿ وابتغوا إليه الوسيلة ... ﴾
١٣٨	٤٤	﴿ ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون ... ﴾
١٤٤	٤٨	﴿ وأنزلنا إليك الكتاب بالحق ... ﴾
٢١١، ٥٤، ٥٣	١١١	﴿ وإذ أوحيت إلى الحواريين أن آمنوا بي وبرسولي ... ﴾
<b>سورة الأنعام</b>		
٧٠	٣٣	﴿ فإنهم لا يكذبونك ولكن الظالمين بآيات الله يجحدون ﴾
١٣٢	٥٠	﴿ قل لا أقول لكم عندي خزائن الله ... ﴾
١٣٨	٥٧	﴿ إن الحكم إلا لله ... ﴾
١٣١	٥٩	﴿ وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو ... ﴾
١٧٦	٧٩	﴿ إني وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض حنيفاً .. ﴾
١٣٨	١١٤	﴿ أفغير الله أتبغي حكماً ... ﴾
١٣٨	١٢١	﴿ ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه ... ﴾
١٢٥	١٢٤	﴿ الله أعلم حيث يجعل رسالته ... ﴾
<b>سورة الأعراف</b>		
٣١	٢٢	﴿ وناداهما ربهما ألم أنهكما عن تلكما الشجرة ... ﴾
٢٣٧	٢٨	﴿ قل إن الله لا يأمر بالفحشاء ... ﴾
		﴿ كما بدأكم تعودون • فريقاً هدى وفريقاً حق عليهم
٢١٧، ٢١٣	٣٠-٢٩	الضلالة ... ﴾
٢٣٧	٣٣	﴿ قل إنما حرم ربي الفواحش ... ﴾
١٣٧	٥٤	﴿ ألا له الخلق والأمر ... ﴾
٥٠٢	٥٧	﴿ وهو الذي يرسل الرياح بشراً بين يدي رحمته ... ﴾

الصفحة	الآية	السورة والآية
٢١١	١٢٦	﴿ ربنا أفرغ علينا صبراً وتوفنا مسلمين ﴾ .....
٢٤	١٤٣	﴿ ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه ... ﴾ .....
٤٩٢	١٤٨	﴿ واتخذ قوم موسى من بعده من حليهم عجلاً جسداً ... ﴾ .....
٢٣٧ ، ١٠٧	١٥٧	﴿ الذين يتبعون الرسول النبي الأمي ... ﴾ .....
		﴿ وإذا أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم .. ﴾ .....
٢٠٢ ، ١٩٩	١٧٣-١٧٢	الآيات .....
١٣٣	١٨٧	﴿ يسألونك عن الساعة أيان مرساها ... ﴾ .....
١٣٢	١٨٨	﴿ قل لا أملك لنفسي نفعا ولا ضرراً إلا ما شاء الله ... ﴾ .....
٤٩٣	١٩٥	﴿ أم لهم أعين يبصرون بها ... ﴾ .....
٥٧	١٩٦	﴿ وهو يتولى الصالحين ... ﴾ .....
		<b>سورة الأنفال</b>
٤٩	٢٩	﴿ إن تتقوا الله يجعل لكم فرقانا ... ﴾ .....
		<b>سورة التوبة</b>
١٣٨	٣١	﴿ إتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله ... ﴾ .....
		<b>سورة يونس</b>
٥٠٩	٥	﴿ إليه مرجعكم جميعاً ... ﴾ .....
١٦٨	١٥	﴿ وإذا تتلى عليهم آياتنا قال الذين لا يرجون لقاءنا ... ﴾ .....
١٢٦	١٦	﴿ قل لو شاء الله ما تلوته عليكم ... ﴾ .....
٢٢٩	٢٢	﴿ دعوا الله مخلصين له الدين ... ﴾ .....
١٩٨	١٠٥	﴿ وأن أقم وجهك للدين حنيفاً ... ﴾ .....
		<b>سورة هود</b>
١١٠	١٣	﴿ أم يقولون افتراه قل فأتوا بعشر سور مثله ... ﴾ .....
		<b>سورة يوسف</b>
١٦٨	٢-١	﴿ آلر • تلك آيات الكتاب المبين ... ﴾ .....
١٢٦	٣	﴿ وإن كنت من قبله لمن الغافلين ... ﴾ .....
١٣٨	٤٠	﴿ إن الحكم إلا لله ... ﴾ .....
١٣٧	١٠٦	﴿ وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون ... ﴾ .....

الصفحة	الآية	السورة والآية
		سورة إبراهيم
٢٢٩ ، ١٧٦	١٠	﴿ قالت لهم رسلهم أفي الله شك ... ﴾
		سورة الحجر
١٦٨	١	﴿ ألر تلك آيات الكتاب وقرآن مبين ... ﴾
١١١ ، ١٠٨	٩	﴿ إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون ... ﴾
		سورة النحل
٤٩٢	١٧	﴿ أفمن يخلق كمن لا يخلق ... ﴾
٤٩٢	٢٠	﴿ أموات غير أحياء وما يشعرون أيان يبعثون ... ﴾
٤٩٠ ، ١٨٩	٦٠	﴿ ولله المثل الأعلى ... ﴾
١٣٢	٧٤	﴿ فلا تضربوا لله الأمثال ... ﴾
٢٦٨ ، ١٨٠ ، ١٧٩	٧٨	﴿ والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً ... ﴾
٧٢	١٠٣	﴿ ولقد نعلم أنهم يقولون إنما يعلمه بشر ... ﴾
		سورة الإسراء
٢٣٨	٣٢	﴿ ولا تقربوا الزنا ... ﴾
٤٧٩	٤٢	﴿ قل لو كان معه آلهة كما يقولون ... ﴾
		﴿ قالوا أءذا كنا عظاماً ورفاتاً أءنا لمبعوثون خلقاً جديداً ... ﴾
٥٠٥	٤٩-٥١	الآيات
٤٨٢	٥٧	﴿ أولئك الذين يتبعون إلى ربهم الوسيله ... ﴾
٢٢٩	٦٧	﴿ وإذا مسكم الضر في البحر ضل من تدعون إلا إياه ... ﴾
١٠٢	٧٣-٧٥	﴿ وإن كادوا ليفتنونك عن الذي أوحينا إليك ... ﴾ الآيات
١٣٢	٨٥	﴿ ويسألونك عن الروح ... ﴾
		﴿ قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن ... ﴾
١١٠	٨٨	﴿ القرآن ... ﴾
٥٠٦	٩٩	﴿ أو لم يروا أن الله الذي خلق السموات والأرض ... ﴾
		سورة الكهف
١٣٨	٢٦	﴿ ولا يشرك في حكمه أحداً ... ﴾
		سورة مريم
٤٩٣	٤٢	﴿ يا أبت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ... ﴾

الصفحة	الآية	السورة والآية
٣١	٥٢	﴿ وناديناه من جانب الطور الأيمن ... ﴾
٤٩٢ ، ١٨٩	٦٥	﴿ رب السموات والأرض وما بينهما ... ﴾
٥٠٤	٦٦-٦٧	﴿ ويقول الإنسان إذا ما مت لسوف أخرج حيا ... ﴾ الآيات
<b>سورة طه</b>		
٤٦١	٥٠	﴿ الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى ... ﴾
١٢٦	٥٢	﴿ لا يضل ربي ولا ينسى ... ﴾
١٧٦	٧٠	﴿ قالوا لن نؤثرك على ما جاءنا من البينات ... ﴾
٤٩٣	٨٩	﴿ أفلا يرون ألا يرجع إليهم قولا ... ﴾
١٠٩	١٣٣	﴿ وقالوا لولا يأتينا بأية من ربه ... ﴾
<b>سورة الأنبياء</b>		
٧١	٥	﴿ بل قالوا أضغاث أحلام بل افتراء ... ﴾
٤٧٤	٢٢	﴿ لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدنا ... ﴾
١٠٠	٢٤	﴿ قل هاتوا برهانكم ... ﴾
٢٠٧	٥٦	﴿ قال بل ربكم رب السموات والأرض الذي فطرهن ... ﴾
٤٩٣	٦٣	﴿ فاسألوهم إن كانوا ينطقون ... ﴾
<b>سورة الحج</b>		
﴿ يا أيها الناس إن كنتم في ريب من البعث فإننا خلقناكم من		
٥٠٤	٥	تراب .. ﴾
﴿ وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي إلا إذا تمنى ... ﴾		
١٠٤	٥٢-٥٤	الآيات
<b>سورة المؤمنون</b>		
٤٦٠	١٨	﴿ وأنزلنا من السماء ماء بقدر ... ﴾
٧١	٧٠	﴿ أم يقولون به جنة ... ﴾
٤٧٨ ، ٤٧٥ ، ٤٧٣	٩١	﴿ ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله ... ﴾
٥٠٧	١١٥-١١٦	﴿ أفحسبتم أنما خلقناكم عبثا ... ﴾ الآيات
<b>سورة الفرقان</b>		
٤٦٠ ، ٤٢١	٢	﴿ وخلق كل شيء فقدره تقديرا ... ﴾
١١٦	٥٣	﴿ وهو الذي مرج البحرين ... ﴾

الصفحة	الآية	السورة والآية
٤٩	٥٨	﴿ وتوكل على الحي الذي لا يموت ... ﴾ سورة الشعراء
٣١	١٠	﴿ وإذ نادى ربك موسى ... ﴾
٧١	٢٧	﴿ وقالوا يا أيها الذي نزل عليه الذكر إنك لمجنون ﴾
٤٩٣	٧٢	﴿ هل يسمعونكم إذ تدعون ... ﴾
١٢٥	٢١٤	﴿ وأنذر عشيرتك الأقربين ... ﴾ سورة النمل
١٦٨	١	﴿ طس تلك آيات القرآن وكتاب مبين ... ﴾
١٣٠	٨	﴿ فلما جاءها نودي أن بورك من في النار ومن حولها ... ﴾
٣١	٩	﴿ يا موسى إنه أنا الله العزيز الحكيم ﴾
٧٠	١٤	﴿ ووجدوا بها واستيقنتها أنفسهم ... ﴾
٢١١	٤٢	﴿ إن كنتم آمنتم بالله فعليه توكلوا ... ﴾
١١٥	٦١	﴿ وجعل بين البحرين حاجزا ﴾
٤٤٩، ١٠٠	٦٤	﴿ أمن يبدأ الخلق ثم يعيده ... ﴾
٤٦١	٨٨	﴿ صنع الله الذي أتقن كل شيء ... ﴾ سورة القصص
٥٤، ٥٣	٧	﴿ وأوحينا إلى أم موسى أن أرضعيه ... ﴾
٣١	٤٦	﴿ وما كنت بجانب الطور إذ نادينا ... ﴾
٣١	٦٢	﴿ ويوم يناديهم فيقول أين شركائي الذين كنتم تزعمون ﴾
٣١	٦٥	﴿ ويوم يناديهم فيقول ماذا أحببتم المرسلين ﴾
١٢٧، ٧٨	٨٦	﴿ وما كنت ترجو أن يلقي إليك الكتاب إلا رحمة من ربك ... ﴾
١٣٨	٨٨	﴿ ولا تدع مع الله إلها آخر ... ﴾ سورة العنكبوت
١٦٨	٣٩	﴿ بل هو آيات بينات في صدور الذين أوتوا العلم ... ﴾
١٠٩	٥١-٥٠	﴿ وقالوا لولا أنزل عليه آية من ربه ... ﴾ الآيات
١١٢	٥-١	﴿ ألم • غلبت الروم ﴾ الآيات سورة الروم

الصفحة	الآية	السورة والآية
٢١٩ ، ١٩٦ ، ١٨٢	٣٠	﴿ فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها ... ﴾
٥٠٤ ، ٤٩٠ ، ١٨٩	٢٧	﴿ وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده ... ﴾
		سورة لقمان
١٣٣	٣٤	﴿ إن الله عنده علم الساعة ... ﴾
		سورة السجدة
٤٦١	٧	﴿ الذي أحسن كل شيء خلقه ... ﴾
١٣٧	٢٤	﴿ وجعلنا منهم أئمة يهدون بأمرنا ... ﴾
		سورة الأحزاب
١٣٨	٣٦	﴿ وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً ... ﴾
٤٢١	٦٢	﴿ سنة الله في الذين خلوا من قبل ... ﴾
١٣٣	٦٣	﴿ يسألك الناس عن الساعة ... ﴾
		سورة سبأ
٣٢	٢٣	﴿ حتى إذا فزع عن قلوبهم ... ﴾
٧١	٤٣	﴿ وقال الذين كفروا للحق لما جاءهم ... ﴾
		سورة فاطر
٢٠٦ ، ١٧٦	١	﴿ الحمد لله فاطر السموات والأرض ... ﴾
٥٠٢	٩	﴿ والله الذي أرسل الرياح فتثير سحاباً ... ﴾
٤٩٣	١٤	﴿ إن تدعوهم لا يسمعوا دعاءكم ... ﴾
٤٢١	٤٣	﴿ فهل ينتظرون إلا سنة الأولين ... ﴾
		سورة يس
٢٠٦	٢٢	﴿ ومالي لا أعبد الذي فطرني ... ﴾
٤٦١ ، ٤٢١	٣٧-٤٠	﴿ وآية لهم الليل نسلخ منه النهار فإذا هم مظلمون ... ﴾ الآيات
		﴿ أوليس الذي خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم ... ﴾
٥٠٥	٨١	﴿ ... ﴾
١٣٧	٨٢	﴿ وإنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون ﴾
٥٠٤	٧٩-٧٨	﴿ وضرب لنا مثلاً ونسي خلقه ... ﴾ الآيات
		سورة الصافات
٧١	٣٦	﴿ ويقولون إنا لتاركوا آلهتنا لشاعر مجنون ﴾

الصفحة	الآية	السورة والآية
٤٩٣	٩٢	﴿ مالكم لا تنطقون ﴾ .....
		﴿ فلما بلغ معه السعي قال يا بني إنني أرى في المنام أنني
٤٨	١٠٢	أذبحك ... ﴾ .....
٤٨	١٠٣	﴿ فلما أسلما وتله للجبين ... ﴾ .....
٤٨، ٣١	١٠٤	﴿ ونادينه أن يا إبراهيم ... ﴾ .....
٤٨	١٠٥	﴿ قد صدقت الرؤيا ... ﴾ .....
<b>سورة ص</b>		
١٤٤	٢٦	﴿ يا داود إنا جعلناك خليفة في الأرض ... ﴾ .....
٥٠٦	٢٧	﴿ وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما باطلاً ... ﴾ .....
		﴿ أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في
٥٠٩، ٢٤٦	٢٨	الأرض ... ﴾ .....
٧١	٣٨	﴿ وقال الكافرون هذا ساحر كذاب ﴾ .....
<b>سورة فصلت</b>		
٤٩٥	١٥	﴿ وقالوا من أشد منا قوة ... ﴾ .....
٥٠٢	٣٩	﴿ ومن آياته أنك ترى الأرض خاشعة ... ﴾ .....
١٣٣	٤٧	﴿ إليه يرد علم الساعة ... ﴾ .....
<b>سورة الشورى</b>		
١٣٨	١٠	﴿ وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه إلى الله ... ﴾ .....
١٤٠، ١٣٨	٢١	﴿ أم لهم شركاء شرعوا لهم من الدين ما لم يأذن به الله ... ﴾ .....
١٠٢	٢٤	﴿ أم يقولون افتري على الله كذباً ... ﴾ .....
٤٦١	٢٧	﴿ ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الأرض ... ﴾ .....
٤٣، ٢٢، ١٧	٥١	﴿ وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً ... ﴾ .....
١٢٦	٥٢	﴿ ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان ... ﴾ .....
<b>سورة الزخرف</b>		
		﴿ ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن خلقهن العزيز
٢٩٩	٩	العليم ﴾ .....
٥٠٢	١١	﴿ والذي نزل من السماء ماء بقدر ... ﴾ .....

الصفحة	الآية	السورة والآية
٧١	٣٠	﴿ ولما جاءهم الحق قالوا هذا سحر وإنما به كافرون ﴾
٢٢٩	٨٧	﴿ ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله ... ﴾
		سورة الدخان
١٦٨	٢-١	﴿ حم • والكتاب المبين ﴾
٧١	١٤	﴿ ثم تولوا عنه وقالوا معلم مجنون ﴾
		سورة الجاثية
٢٤٥	٢١	﴿ أم حسب الذين اجترحوا السيئات أن نجعلهم كالذين آمنوا .. ﴾
٥٠٨ ، ٥٠٦	٢٢	﴿ وخلق الله السموات والأرض بالحق ... ﴾
		سورة الأحقاف
		﴿ أو لم يروا أن الله الذي خلق السموات والأرض ولم يعي بخلقهن ... ﴾
٥٠٦	٣٣	﴿ ... ﴾
		سورة محمد
٢٣٠	١٩	﴿ فاعلم أنه لا إله إلا الله ... ﴾
		سورة الفتح
١٩٧	٢٣	﴿ سنة الله التي قد خلت من قبل ... ﴾
		سورة ق
٥٠٢	١١-٩	﴿ ونزلنا من السماء ماء مباركا ... ﴾ الآيات
		سورة الطور
٧١	٢٩	﴿ فذكر فما أنت بنعمة ربك بكاهن ولا مجنون ﴾
٧١	٣٠	﴿ أم يقولون شاعر نترصد به ريب المنون ﴾
٧٠	٣٣	﴿ أم يقولون تقوله بل لا يؤمنون ﴾
٤٥٦ ، ٤٤٨	٣٥	﴿ أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون ﴾
		سورة النجم
١٦٥	٤-٣	﴿ وما ينطق عن الهوى • إن هو إلا وحي يوحى ﴾
		سورة القمر
٤٢١	٤٩	﴿ إنا كل شيء خلقناه بقدر ﴾
		سورة الرحمن
١١٥	٢٠-١٩	﴿ مرج البحرين يلتقيان • بينهما برزخ لا يبغيان ﴾



الصفحة	الآية	السورة والآية
		سورة الواقعة
٥٠٤	٦٢	﴿ ولقد علمتم النشأة الأولى فلولا تذكرون ﴾
		سورة الحديد
٤٩	٢٨	﴿ يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وآمنوا برسوله ... ﴾
		سورة الصف
		﴿ وإذ قال عيسى ابن مريم يا بني إسرائيل إني رسول الله اليكم ... ﴾
١٠٧	٦	﴿ يريدون ليطفئوا نور الله بأفواههم ... ﴾ الآيات
١١١	٩-٨	
		سورة الملك
٤٦١	٣	﴿ ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت ﴾
٤٨٧	١٤	﴿ ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير ﴾
		سورة القلم
٥٠٩	٣٥	﴿ أفنجعل المسلمين كالمجرمين ﴾
		سورة الحاقة
		﴿ فلا أقسم بما تبصرون • وما لا تبصرون • إنه لقول رسول كريم ﴾
٣٨، ٣٧	٤٠-٣٨	
١٠١	٤٧-٤٤	﴿ ولو تقول علينا بعض الأقاويل ﴾ الآيات
		سورة نوح
٤٦٥	٢٠-١٥	﴿ ألم تروا كيف خلق الله سبع سموات طباقا ﴾ الآيات
		سورة الجن
١٣٢	٢٧-٢٦	﴿ عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحدا ﴾ الآيات
		سورة المزمل
٤٨٢	١٩	﴿ فمن شاء اتخذ إلى ربه سبيلا ﴾
		سورة القيامة
٥٠٧، ٥٠٤، ٢٤٦	٤٠-٣٦	﴿ أيحسب الإنسان أن يترك سدى ﴾ الآيات
٥٠٨، ٢٤٦	٤٠	﴿ أليس ذلك بقادر على أن يحيي الموتى ﴾
		سورة النبأ
٤٦٥	١٦-٦	﴿ ألم نجعل الأرض مهادا ﴾ الآيات

الصفحة	الآية	السورة والآية
		<b>سورة النازعات</b>
٣١	١٦-١٥	﴿ هل أتاك حديث موسى • إذ ناداه ربه بالواد المقدس طوى ﴾
١٣٣	٤٤-٤٢	﴿ يسألونك عن الساعة أيان مرساها ﴾ الآيات
		<b>سورة الأعلى</b>
٤٦١	٣-٢	﴿ الذي خلق فسوى • والذي قدر فهدى ﴾
		<b>سورة الشمس</b>
٢٤٤	٨-٧	﴿ ونفس وما سواها • فألهمها فجورها وتقواها ﴾
		<b>سورة الضحى</b>
١٢٦، ٧٧	٧	﴿ ووجدك ضالاً فهدى ﴾
		<b>سورة التين</b>
٥٠٨	٨-٧	﴿ فما يكذبك بعد بالدين • أليس الله بأحكم الحاكمين ﴾
		<b>سورة العلق</b>
١٤٤	٨-٦	﴿ كلا إن الإنسان ليطغى ﴾ الآيات
		<b>سورة البينة</b>
١٩٨	٥	﴿ وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ... ﴾
		<b>سورة الإخلاص</b>
٤٩١، ١٨٨	٢-١	﴿ قل هو الله أحد • الله الصمد ﴾

## ٢ / فهرس الأحاديث

رقم الصفحة	الحدِيث
٢٤	● ( أحيانا يأتيني مثل صلصلة الجرس ... )
٢٠٢	● ( أخذ الله الميثاق من ظهر آدم بنعمان ... )
٢٠٣	● ( أخذوا من ظهره كما يؤخذ بالمشط من الرأس ... )
١٩٣	● ( إذا أتيت مضجعك فتوضأ وضوءك للصلاة ... )
٥١	● ( أرى رؤياكم قد تواطأت في السبع الأواخر ... )
١٢٥	● ( أرايتم لو أخبرتكم أن خيلاً تخرج من سفح هذا الجبل ... )
١٩٤	● ( أصبحنا على فطرة الإسلام ... )
٢٣٣	● ( ألا أن بني آدم خلقوا طبقات ... )
٢٢٩	● ( أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا ألا إله إلا الله ... )
٤٥	● ( إن روح القدس نفث في روعي ... )
٢٤٤	● ( إن العبد يولد مؤمناً ويعيش مؤمناً ... )
٢٢١	● ( إن الغلام الذي قتله الخضر طبع كافراً ... )
٣١	● ( إن الله تبارك وتعالى إذا أحب عبداً نادى جبريل ... )
٢١٥	● ( إن الله تبارك وتعالى خلق آدم ثم مسح ظهره يمينه ... )
٢٢٠	● ( إن الله خلق للجنة أهلاً خلقهم لها وهم في أصلاب آبائهم ... )
١١٢	● ( إن الله زوى لي الأرض فرأيت مشارقتها ومغاربها ... )
٥٠	● ( إن الله تعالى ضرب مثلاً صراطاً مستقيماً ، وعلى كتفتي الصراط سوران ... )
١٣٨	● ( إن الله هو الحكم وإليه الحكم )
٥٠٣	● ( أنبتك مثل ذلك في آلاء الله عز وجل ، الأرض أشرفت عليها ... )
٢٢٨	● ( إنك تأتي قوماً أهل كتاب ... )
٦٠	● ( إن للشيطان لمة بابن آدم وللملك لمة ... )
٢٢٧	● ( إنه لن يدخل أحد الجنة بعمله ... )
٥١	● ( إنها لرؤيا حق إن شاء الله ... )
٢٠٩ ، ١٩٨	● ( إنني خلقت عبادي حنفاء ... ) حديث قدسي
٤٤	● ( إنني قمت من الليل فصليت ما قدر لي فنعست في صلاتي ... )
٧٩ ، ٤٩	● أول ما بدئ به رسول الله ﷺ من الوحي الرؤيا الصالحة

- ( أوليس خياركم أولاد المشركين ... ) ..... ٢٢٢
- ( أوما مررت بوادي قومك محلاً ... ثم مررت به يهتز خضراً ... ) ..... ٥٠٢
- ( البر حسن الخلق ... ) ..... ٢٤٧
- ( البر ما أطمأن إليه القلب ... ) ..... ٢٤٧
- ( البر ما سكنت إليه النفس ... ) ..... ٢٤٧
- ( بينا أنا أمشي سمعت صوتاً من السماء فرفعت رأسي ... ) ..... ٨٠
- ( بينما أيوب يغتسل عريانا خر عليه رجل جراد ... ) ..... ٣٢
- ( بينما نحن جلوس عند النبي ﷺ إذ طلع علينا رجل .. ) حديث جبريل .. ٢٥ ، ١٣٣
- ( تفكروا في خلق الله ولا تفكروا في الله ... ) ..... ١٣٢
- ( حجاب النور ، لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره ... ) ..... ٢٤
- حديث الغرائيق ..... ١٠٣
- ( دع ما يريك إلى ما لا يريك ... ) ..... ٢٤٧
- ( الرؤيا ثلاث ... ) ..... ٦١
- ( رؤيا المؤمن جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة ) ..... ٥٢
- ( الصلاة نور ، والصدقة برهان ، والصبر ضياء ) ..... ٥٠
- ( فسمع رجلاً يقول : الله أكبر ، الله أكبر . فقال : على الفطرة ... ) ..... ١٩٤
- ( فلما بعد نادى مناد : قد أمضيت فريضتي ... الحديث ) ..... ٣٤ ، ٢٢
- ( قال الله تعالى : كذبتني ابن آدم ولم يكن له ذلك ... ) ..... ٥٠٥
- ( قد كان في الأمم قبلكم محدثون ... ) ..... ٥٤ ، ٥٠ ، ٤٣
- ( كل مولود يولد يولد على الفطرة ... ) ..... ٢٦٩ ، ٢٥٠ ، ١٩٦ ، ١٩٢
- ( لئن طالت بك حياة لترين الظعينة ترتحل من الحيرة ... ) ..... ١١٢
- ( لا تقوم الساعة حتى تخرج نار من أرض الحجاز ... ) ..... ١١٣
- ( لا نبي بعدي ... ) ..... ٩٤
- ( لا يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه ... ) ..... ٥٠
- ( لقد كان من قبلكم ليمشط الحديد ... ما يصرفه ذلك عن دينه ... ) ..... ١١٢
- ( ليس أحد أحب إليه المدح من الله ... ) ..... ٩٥
- ( مامن الأنبياء نبي إلا أعطي ما مثله آمن عليه البشر ... ) ..... ١٠٩ ، أ

رقم الصفحة	الحديث
٢٤	• ( نور أني أراه ) وفي رواية ( رأيت نورا )
٣٠	• ( يحشر الله العباد فيناديهم بصوت ... )
٢٠١	• ( يقول الله لأهون أهل النار عذاباً ... )
٢٩	• ( يقول الله يا آدم . فيقول : لبيك وسعديك . فينادي بصوت ... )

## ٢ / فهرس الآثار

الصفحة	القائل	الأثر
٣٢	ابن مسعود	● ( إذا تكلم الله بالوحي سمع أهل السموات شيئاً ، فإذا فزع عن قلوبهم وسكن الصوت عرفوا أنه الحق ... )
٢٢١	ابن عباس	● ( أما الغلام فكان كافراً )
٤٨	ابن مسعود	● ( إن أول ما يؤتى به الأنبياء في المنام حتى تهدأ قلوبهم ... )
٤٨	ابن عباس	● ( رؤيا الأنبياء وحي )
٤٨	عبيد بن عمير	● ( رؤيا الأنبياء وحي )
٥٣	عبادة بن الصامت	● رؤيا المؤمن كلام يكلم به الله عبده في المنام
٣٢	ابن عباس	● ( صوت الوحي كصوت الحديد على الصفا ... )
١٩٩	زيد بن عمرو	● ( فلما برز رفع يديه فقال : اللهم إني أشهد أني على دين إبراهيم ... )
٢٥	عمر بن الخطاب	● ( كان إذا نزل على رسول الله ﷺ الوحي يسمع عند وجهه دوي كدوي النحل )
٢٢٢	قتادة	● ( لعمرى ما قتله إلا على الكفر )
١٢٦	عبدالله بن سلام	● ( لما تأملت وجهه واستثبته عرفت أن وجهه ليس بوجه كذاب ... )
١٢٧	أبو سفيان	● قصة أبي سفيان مع هرقل

## ٤ / فهرس تراجم الأعلام

- أ . ج . آير ..... ١٨٦
- ابن الحاجب ..... ٢٥٣
- ابن سبعين ..... ٩٣
- أبو نصر السجزي ..... ٣٠
- أبو هلال العسكري ..... ٢
- أنسلم ..... ١٨٦
- باركلي ..... ٣٠٥
- برتراند رسل ..... ٣١٧
- بلانشيه ..... ٤١٣
- بوانكاريه ..... ٣٩٥
- بوبر ..... ٤١٥
- توماس ريد ..... ٣١٥
- جارودي ..... ٦
- جان فال ..... ٤١٠
- جلال الدين الدواني ..... ٤٥٥
- جودت سعيد ..... ١١٨
- جوليان هكسلي ..... ٤٣١
- جون ستوارت مل ..... ٢٧٧
- جون لوك ..... ٢٦٨
- درمنغام ..... ٧٦
- ديكارت ..... ٣
- زكي نجيب محمود ..... ٩٩
- الساوي ..... ٣٥٧
- سبينوزا ..... ٣٩٠
- السمناني ..... ٢٢٧
- السهروردي المقتول ..... ٩٠

- الطوسي ( نصير الدين ) ..... ٨٨
- عبدالرحمن بدوي ..... ٤٠
- فور فريوس ..... ٣٥١
- فيثاغورس ..... ٣٣٨
- كانت ..... ١٤٤
- كوندياك ..... ٢٧٧
- لالاند ..... ٢٤٣
- ليبتز ..... ٢٦٦
- مالك بن نبي ..... ٢٠
- مصطفى صبري ..... ٢٨
- مورتس شليك ..... ٣٨٦
- مونتكيري واط ..... ٧٣
- نيوتن ..... ٤٣٢
- هربرت سبنسر ..... ٢٧٨
- هيوم ..... ٢٧٤
- يوسف كرم ..... ٤٠٣



## ٥ / فهرس المطابع

- \* آراء أهل المدينة الفاضلة . الفارابي . تحقيق وتعليق د: ألبير نصر نادر . دار المشرق . الطبعة الرابعة . بيروت .
- \* ابن سبعين وفلسفته الصوفية . لأبي الوفاء التفتازاني . دار الكتاب اللبناني . بيروت . الطبعة الأولى . ( ١٩٧٣ م ) .
- \* إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين . للزيدي . دار إحياء التراث العربي . بيروت .
- \* الإحكام في أصول الأحكام . للآمدي . دار الفكر . بيروت . الطبعة الأولى . ( ١٤٠١ هـ ) .
- \* إحياء علوم الدين . لأبي حامد الغزالي . دار الندوة الجديدة . بيروت .
- \* الأخلاق عند كانت . د: عبدالرحمن بدوي . وكالة المطبوعات . الكويت . ( ١٩٧٩ م ) .
- \* الأخلاق النظرية . د: عبدالرحمن بدوي . وكالة المطبوعات . الكويت . الطبعة الثانية . ( ١٩٧٦ م ) .
- \* الأربعين في أصول الدين . للرازي . مكتبة الكليات الأزهرية . القاهرة . تحقيق . د: أحمد حجازي السقا . الطبعة الأولى . ( ١٤٠٦ هـ ) .
- \* أرسطو عند العرب . دراسة نصوص غير منشورة . د: عبدالرحمن بدوي . وكالة المطبوعات . الكويت . الطبعة الثانية . ( ١٩٧٨ م ) .
- \* الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد . للجويني . تحقيق : أسعد تيم . مؤسسة الكتب الثقافية . الطبعة الأولى . ( ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م ) .
- \* إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم . لأبي السعود . دار إحياء التراث العربي . بيروت .
- \* أساس البلاغة . للزمخشري . تحقيق : عبدالرحيم محمود . دار المعرفة . بيروت . ( ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م ) .
- \* أساس التقديس . للفخر الرازي . تحقيق . د: أحمد حجازي السقا . مكتبة الكليات الأزهرية . القاهرة . ( ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م ) .
- \* الإستقامة . لابن تيمية . تحقيق . د: محمد رشاد سالم . طبع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية . الطبعة الأولى . ( ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م ) .

- \* الإستقراء ومنهج البحث العلمي . د: محمود زيدان . مؤسسة شباب الجامعة . مصر .  
الطبعة الرابعة . ( ١٩٨٠ م ) .
- \* الأسس الفلسفية للعلمانية . عادل ظاهر . دار الساقى . بيروت . الطبعة الأولى .  
( ١٩٩٣ م ) .
- \* الأسس المنطقية للاستقراء . محمد باقر الصدر . دار التعارف للمطبوعات . بيروت .  
الطبعة الثالثة ( ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م ) .
- \* الإسلام يتحدى ، مدخل علمي إلى الإيمان . وحيد الدين خان . ترجمة : ظفر الإسلام  
خان . مراجعة : د: عبدالصبور شاهين . دار البحوث العلمية . الطبعة الثالثة  
( ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م ) .
- \* الإشارات والتنبيهات . لابن سينا . مع شرح الطوسي . تحقيق . د: سليمان دنيا .  
دار المعارف . مصر . الطبعة الثالثة .
- \* أصول الإسلام . للشيخ محمد عبده . ضمن : الإسلام دين العلم والمدنية . دراسة .  
د: عاطف العراقي . سينا للنشر .
- \* أصول الفلسفة الإشرافية عند شهاب الدين السهروردي . د: محمد على أبو ريان .  
دار المعرفة العلمية . مصر . ( ١٩٨٧ م ) .
- \* أصول الدين . لعبدالقاهر البغدادي . دار الآفاق الجديدة . بيروت . الطبعة الأولى  
( ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م ) .
- \* أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن . للشيخ محمد الأمين الشنقيطي . مطبعة  
المدني . ( ١٣٨٦ هـ - ١٩٦٧ م ) .
- \* الاعتصام . للشاطبي . دار المعرفة . بيروت . ( ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م ) .
- \* الأعلام . خير الدين الزركلي . دار العلم للملايين . الطبعة الخامسة .  
( ١٩٨٠ م ) .
- \* أعلام الحديث في شرح صحيح البخاري . للخطابي . تحقيق . د: محمد بن سعد بن  
عبدالرحمن آل سعود . طبع معهد البحوث وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى .  
الطبعة الأولى ( ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٨ م ) .
- \* أعلام الموقعين عن رب العالمين . لابن القيم . مراجعة وتعليق : طه عبدالرؤوف سعد .  
دار الجيل . بيروت . ( ١٩٧٣ م ) .
- \* الاقتصاد في الاعتقاد . لأبي حامد الغزالي . دار الكتب العلمية . بيروت . الطبعة

- الأولى ( ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م ) .
- \* إقتضاء الصراط المستقيم . لابن تيمية . تحقيق . د: ناصر العقل . مكتبة الرشد . الرياض . الطبعة الأولى . ( ١٤٠٤هـ ) .
- \* اقرأ وربك الأكرم . جودت سعيد . الطبعة الأولى . ( ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م ) .
- \* إمانويل كنت . د: عبدالرحمن بدوي . وكالة المطبوعات . الكويت . الطبعة الأولى . ( ١٩٧٧م ) .
- \* الأم . للشافعي . دار الفكر . بيروت . الطبعة الأولى ( ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م ) .
- \* الإنصاف . للباقلاني . تعليق : محمد زاهد الكوثري . المكتبة الأزهرية للتراث .
- \* باركلي . د: يحيى هريدي . دار المعارف . مصر . سلسلة نوابع الفكر الغربي .
- \* البحر المحيط في أصول الفقه . للزركشي . أشرفت على طبعه وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت . الطبعة الثانية . ( ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م ) .
- \* البداية والنهاية . لابن كثير . مكتبة المعارف . بيروت . الطبعة الرابعة . ( ١٤٠١هـ - ١٩٨١م ) .
- \* البصائر النصيرية في علم المنطق . لزين الدين عمر بن سهلان الساوي . وبهامشه تعليقات الشيخ محمد عبده . تقديم وتعليق . د: رفيق العجم . دار الفكر اللبناني . بيروت . الطبعة الأولى . ( ١٩٩٣م ) .
- \* بغية المرتاد . لابن تيمية . تحقيق . د: موسى الدويش . مكتبة العلوم والحكم . المدينة المنورة . الطبعة الأولى . ( ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م ) .
- \* بيان تلبيس الجهمية . لابن تيمية . تصحيح وتكميل : محمد بن عبدالرحمن بن قاسم . ( ١٣٩٢هـ ) .
- \* التأملات في الفلسفة الأولى . ديكارت . ترجمة . د: عثمان أمين . مكتبة الأنجلو مصر . ( ١٩٥١م ) .
- \* التاريخ العام . كانت . ترجمة . د: عبدالرحمن بدوي . ضمن كتاب « النقد التاريخي » . وكالة المطبوعات . الكويت . الطبعة الثالثة ( ١٩٧٧م ) .
- \* تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط . يوسف كرم . دار القلم . بيروت .
- \* تاريخ الفلسفة الحديثة . يوسف كرم . دار القلم . بيروت .
- \* تاريخ الفلسفة الغربية . برتراند رسل . الجزء الأول . ترجمة : زكي نجيب محمود .

- الطبعة الثالثة . ( ١٩٧٨ م ) .
- \* تاريخ الفلسفة اليونانية . يوسف كرم . دار القلم . بيروت .
- \* تبصرة الأدلة في أصول الدين . لأبي المعين النسفي . تحقيق : كلود سلامة . الطبعة الأولى ( ١٩٩٠ م ) . دمشق .
- \* تحرير القواعد المنطقية شرح الرسالة الشمسية . للكاتب . بحاشية الجرجاني . دار إحياء الكتب العربية . عيسى البابي الحلبي وشركاه . مصر .
- \* التدمرية . لابن تيمية . تحقيق . د: محمد بن عودة السعوي . مكتبة العبيكان . الرياض . الطبعة الثالثة ( ١٤١٦ هـ - ١٩٩٥ م ) .
- \* تراث الإنسانية . سلسلة تتناول بالتعريف والتلخيص أهم الكتب التي أثرت في الحضارة الإنسانية . أصدرتها وزارة الثقافة والإرشاد القومي . بمصر .
- \* التسعينية . لابن تيمية . وهي المجلد الخامس من الفتاوى الكبرى . أشرف عليها الشيخ حسنين مخلوف . دار المعرفة . بيروت .
- \* التعريفات . للجرجاني . دار الكتب العلمية . بيروت . الطبعة الأولى ( ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م ) .
- \* التعليقات . لابن سينا . تحقيق . د: عبدالرحمن بدوي . الهيئة العامة المصرية للكتاب . ( ١٩٧٣ م ) .
- \* تفسير ابن كثير . دار الفكر . بيروت ( ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م ) .
- \* تفسير المنار . محمد رشيد رضا . دار الفكر . بيروت .
- \* التفكير الفلسفي الإسلامي . د: سليمان دنيا . مكتبة الخانجي . مصر . الطبعة الأولى ( ١٣٨٧ هـ - ١٩٦٧ م ) .
- \* التقريب لحد المنطق والمدخل إليه . لابن حزم . تحقيق . د: إحسان عباس . بيروت . ( ١٩٥٩ م ) .
- \* تلخيص منطق أرسطو . لابن رشد . تحقيق . د: جيار جهامي . دار الفكر اللبناني . الطبعة الأولى ( ١٩٩٢ م ) .
- \* التمهيد لمافي الموطأ من المعاني والأسانيد . ابن عبد البر . طبع تحت إشراف وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمغرب .
- \* التمهيد للباقلاني . تحقيق : محمود الخضيرى ومحمد أبو ريدة . دار الفكر العربي .

- \* تهافت التهافت . لابن رشد . تحقيق . د: محمد العريبي . دار الفكر اللبناني . الطبعة الأولى ( ١٩٩٣ م ) .
- \* تهافت الفلاسفة . للغزالي . تحقيق . د: سليمان دنيا . دار المعارف . مصر . الطبعة السابعة . ( ١٣٩٢ هـ - ١٩٧٢ م ) .
- \* تهذيب اللغة . للأزهري . تحقيق : عبدالسلام هارون . المؤسسة المصرية العامة للتأليف . مصر . ( ١٣٨٤ هـ - ١٩٦٤ م ) .
- \* التوحيد . لأبي منصور الماتريدي . تحقيق : فتح الله خليف . دار المشرق . بيروت .
- \* تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان . عبدالرحمن السعدي . أشرف عليه : محمد زهري النجار . المؤسسة السعيدية . الرياض .
- \* جامع الأصول في أحاديث الرسول . لابن الأثير الجزري . تحقيق وتخرير . عبدالقادر الأرنؤوط . الطبعة الأولى ( ١٣٨٩ هـ - ١٩٦٩ م ) .
- \* جامع البيان عن تأويل آي القرآن . لابن جرير . دار الفكر . بيروت . ( ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٤ م ) .
- \* جامع بيان العلم وفضله . لابن عبدالبر . دار الفكر . بيروت .
- \* جامع العلوم والحكم . لابن رجب . مطبعة مصطفى البابي الحلبي . مصر . الطبعة الرابعة ( ١٣٩٣ هـ - ١٩٧٣ م ) .
- \* الجامع لأحكام القرآن . للقرطبي . تصحيح : أحمد البردوني . الطبعة الثانية ( ١٣٧٢ هـ ) .
- \* الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي . د: محمد البهي . دار الكاتب العربي للطباعة والنشر . مصر . الطبعة الرابعة ( ١٩٦٧ م ) .
- \* الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح . لابن تيمية . مطابع المجد التجارية .
- \* حاشية تحرير القواعد المنطقية . للجرجاني . دار إحياء الكتاب العربي . عيسى البابي الحلبي . مصر .
- \* حاشية السعد على شرح العضد لمختصر المنتهى لابن الحاجب . تصحيح شعبان محمد اسماعيل . مكتبة الكليات الأزهرية . ( ١٣٦٣ هـ ) .
- \* دراسة الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة . موريس بوكاي . دار المعارف . مصر . الطبعة الرابعة ( ١٩٧٧ م ) .
- \* درء تعارض العقل والنقل . لابن تيمية . تحقيق . د: محمد رشاد سالم . طبع جامعة

- الإمام محمد بن سعود الإسلامية . الطبعة الأولى ( ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م ) .
- \* دلائل النبوة . لأبي نعيم . طبع دائرة المعارف العثمانية . حيدر آباد . الطبعة الثانية .
- \* ديكارت . د: عثمان أمين . مكتبة القاهرة الحديثة . الطبعة الرابعة ( ١٩٥٧م ) .
- \* ديفد هيوم . د: زكي نجيب محمود . دار المعارف . سلسلة نوابغ الفكر الغربي . ( ١٩٥٨م ) .
- \* الدين . د: محمد عبدالله دراز . دار القلم . الكويت . ( ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م ) .
- \* الدين في مواجهة العلم . وحيد الدين خان . ترجمة : ظفر الإسلام خان . دار النفائس . بيروت . الطبعة الثالثة ( ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م ) .
- \* الرد على الجهمية . للإمام أحمد . ضمن « عقائد السلف » تحقيق : علي سامي النشار وعمار الطالبي . منشأة المعارف . الاسكندرية . مصر ( ١٩٧١م ) .
- \* الرد على المنطقيين . لابن تيمية . دار المعرفة . بيروت . مصورة عن طبعة إدارة ترجمان السنة . لاهور . باكستان .
- \* الرد على من أنكر الحرف والصوت . لأبي نصر السجزي . تحقيق : محمد باكريم . دار الراهية . الرياض . الطبعة الأولى ( ١٤١٤هـ ) .
- \* الرسالة . للشافعي . تحقيق : أحمد شاكر . ( ١٣٥٨هـ - ١٩٣٩م ) .
- \* رسالة التوحيد . محمد عبده . دار إحياء العلوم . بيروت . الطبعة الثالثة ( ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م ) .
- \* الرسالة القشيرية . للقشيري . تحقيق . د: عبدالحليم محمود . ومحمود بن الشريف . دار الكتب الحديثة . مصر .
- \* الروح . لابن القيم . دار الكتب العلمية . بيروت . الطبعة الأولى ( ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م ) .
- \* روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني . للألوسي . دار إحياء التراث العربي . بيروت .
- \* روجيه جارودي من الإلحاد إلى الإيمان . لقاءات ومحاضرات . إعداد : رامي كلاوي . دار قتيبة . بيروت . الطبعة الأولى ( ١٩٩٠م ) .
- \* روجيه جارودي والمشكلة الدينية . محسن الملي . دار قتيبة . بيروت . الطبعة الأولى ( ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م ) .
- \* زاد المسير في علم التفسير . لابن الجوزي . المكتب الإسلامي . بيروت . الطبعة

الثالثة. ( ١٤٠٤ هـ ) .

- \* زاد المعاد في هدي خير العباد . لابن القيم . تحقيق : شعيب الأرنؤوط وعبدالقادر الأرنؤوط . مؤسسة الرسالة . الطبعة الثانية . ( ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م ) .
- \* سلسلة الأحاديث الصحيحة . للألباني . المكتب الإسلامي . الطبعة الرابعة . ( ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م ) .
- \* سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة . للألباني . مكتبة المعارف . الرياض . الطبعة الخامسة . ( ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م ) .
- \* سنن ابن ماجه . تحقيق وترقيم . محمد فؤاد عبدالباقي . المكتبة العلمية . بيروت .
- \* سنن أبي داود . ومعه « معالم السنن » للخطابي . إعداد وتعليق : عزت الدعاس . نشر : محمد رفيق السيد . الطبعة الأولى ( ١٣٨٨ هـ - ١٩٦٩ م ) .
- \* سنن الترمذي « الجامع الصحيح » تحقيق : أحمد شاكر ومحمد فؤاد عبدالباقي ويوسف الحوت . المكتبة الفيصلية . مكة المكرمة .
- \* سنن النسائي . بشرح السيوطي وحاشية السندي وترقيم عبدالفتاح أبو غدة . دار البشائر الإسلامية . بيروت . الطبعة الثانية . ( ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م ) .
- \* السنة . لابن أبي عاصم . ومعه « ظلال الجنة في تخريج السنة » للألباني . المكتب الإسلامي . الطبعة الثانية ( ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م ) .
- \* السنة . لعبدالله بن الإمام أحمد . تحقيق . د: محمد القحطاني . دار ابن القيم . الدمام . الطبعة الأولى ( ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م ) .
- \* سير أعلام النبلاء . للذهبي . أشرف على تحقيقه وتخريج أحاديثه شعيب الأرنؤوط . مؤسسة الرسالة . بيروت . الطبعة السابعة ( ١٤١٠ هـ - ١٩٩٠ م ) .
- \* السيرة النبوية . لابن هشام . تحقيق : مصطفى السقا وإبراهيم الأياري وعبدالحفيظ شلي . مطبعة مصطفى البابي الحلبي . مصر . ( ١٣٥٥ هـ - ١٩٣٦ م ) .
- \* السيرة النبوية . للذهبي . دار الكتب العلمية . بيروت .
- \* السيرة النبوية الصحيحة . د: أكرم ضياء العمري . مكتبة العلوم والحكم . المدينة المنورة . الطبعة الخامسة ( ١٤١٣ هـ - ١٩٩٣ م ) .
- \* الشامل في أصول الدين . للجويني . تحقيق : هلموت كلونفر . دار العرب للبستاني . القاهرة . ( ١٩٨٨ م ) .
- \* شذرات الذهب . لابن العماد الحنبلي . دار إحياء التراث العربي . بيروت .

- \* شرح أصول اعتقاد أهل السنة . لأبي القاسم اللالكائي . تحقيق . د: أحمد سعد حمدان . دار طيبة . الرياض .
- \* شرح الإرشاد . لأبي بكر بن ميمون . تحقيق . د: أحمد حجازي السقا . مطبعة دار التضامن . مصر . الطبعة الأولى ( ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م ) .
- \* شرح العقيدة الأصفهانية . لابن تيمية . تقديم : حسنين مخلوف . دار الكتب الحديثة . مصر .
- \* شرح الأصول الخمسة . للقاضي عبد الجبار . تحقيق . د: عبدالكريم عثمان . مكتبة وهبة . مصر . الطبعة الأولى ( ١٣٨٤هـ - ١٩٦٥م ) .
- \* شرح البرهان لأرسطو . ابن رشد . تحقيق . د: عبدالرحمن بدوي . الطبعة الأولى ( ١٤٠٥هـ ) . عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب بالكويت .
- \* شرح جوهر التوحيد . إبراهيم الباجوري . أخرجه: محمد أديب الكيلاني وعبدالكريم تتان . سنة ( ١٣٩٢هـ - ١٩٧٢م ) .
- \* شرح صحيح مسلم . للنووي . دار الفكر . بيروت .
- \* شرح العضد على مختصر المنتهى لابن الحاجب . تصحيح : شعبان محمد اسماعيل . مكتبة الكليات الأزهرية . ( ١٣٦٣هـ ) .
- \* شرح العقائد العضدية . جلال الدين الدواني . بتعليقات الشيخ محمد عبده . وهو المطبوع تحت عنوان « محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين » تحقيق . د: سليمان دنيا . دار إحياء الكتب العربية . عيسى البابي الحلبي . سنة ( ١٣٧٧هـ - ١٩٥٨م ) .
- \* شرح العقيدة الطحاوية . لابن أبي العز الحنفي . تحقيق وتخرىج : عبدالله التركي وشعيب الأرنؤوط . مؤسسة الرسالة . بيروت . الطبعة الثالثة . ( ١٤١٢هـ - ١٩٩١م ) .
- \* شرح السنوسية الكبرى . لأبي عبدالله السنوسي . تحقيق . عبدالفتاح عبدالله بركة . دار القلم . بيروت . الطبعة الأولى ( ١٤٠٢هـ ) .
- \* شرح المقاصد . للتفتازاني . تحقيق . د: عبدالرحمن عميره . عالم الكتب . بيروت . الطبعة الأولى ( ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م ) .
- \* شرح المواقف في علم الكلام . للجرجاني . « الموقف الخامس في الإلهيات » تحقيق . د: أحمد المهدي . مكتبة الأزهر . مصر .
- \* الشفاء . لابن سينا . تحقيق . د: جورج قنواتي وسعيد زايد . الهيئة المصرية العامة



- للكتاب . ( ١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م ) .
- \* شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل . لابن القيم . تحقيق : مصطفى الشليبي . مكتبة السوادي . جدة . الطبعة الأولى ( ١٤١٢هـ - ١٩٩١م ) .
- \* الصحاح . للجوهري . تحقيق : أحمد عبدالغفور عطار . دار الكتاب العربي . مصر .
- \* صحيح ابن خزيمة . تحقيق وتخريج . د: محمد مصطفى الأعظمي . المكتب الإسلامي . بيروت . ( ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م ) .
- \* صحيح مسلم . تحقيق وترقيم . محمد فؤاد عبدالباقي . ( ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م ) .
- \* الصفدية . لابن تيمية . تحقيق . د: محمد رشاد سالم . مكتبة ابن تيمية . القاهرة . الطبعة الثانية ( ١٤٠٦هـ ) .
- \* الصلة بين التصوف والتشيع . كامل مصطفى الشبيبي . دار المعارف . مصر . الطبعة الثانية .
- \* الصواعق المرسله على الجهمية والمعتلة . لابن القيم . تحقيق . د: علي بن محمد الدخيل الله . دار العاصمة . الرياض . الطبعة الأولى ( ١٤٠٨هـ ) .
- \* الطبقات الكبرى . للشعراني . مكتبة محمد علي صبيح . مصر .
- \* طريق الفيلسوف . جان فال . ترجمة : أحمد حمدي محمود . مطابع سجل العرب . القاهرة .
- \* الظاهرة القرآنية . مالك بن نبي . ترجمة : عبدالصبور شاهين . دار الفكر .
- \* العدة في أصول الفقه . لأبي يعلى . تحقيق : أحمد علي سير المباركي . مؤسسة الرسالة . بيروت . ( ١٤٠٠هـ ) .
- \* العقل والوجود . يوسف كرم . دار المعارف . مصر . ( ١٩٦٤م ) .
- \* العلم الشامخ . للمقبلي . مكتبة دار البيان . دمشق .
- \* علم النفس . جميل صليبا . دار الكتاب اللبناني . بيروت . الطبعة الثالثة . ( ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م ) .
- \* العلم يدعو للإيمان . كريسي موريسون . ترجمة : محمد صالح الفلكي . دار القلم . بيروت . الطبعة الأولى ( ١٩٨٦م ) .
- \* العلو للعلي الغفار . للذهبي . صححه : عبدالرحمن محمد عثمان . المكتبة السلفية . المدينة المنورة . الطبعة الثانية ( ١٣٨٨هـ - ١٩٦٨م ) .
- \* عمدة القاري شرح صحيح البخاري . للإمام العيني . إدارة الطباعة المنيرية . مصر .

- \* عوارف المعارف . لشهاب الدين عمر السهروردي . مكتبة القاهرة . ( ١٣٩٣ هـ - ١٩٧٣ م ) .
- \* العواصم من القواصم . لأبي بكر بن العربي . ضمن ( آراء أبي بكر العربي ... ) لعمار الطالبي . دار الثقافة الدوحة . الطبعة الأولى ( ١٤١٣ هـ ) .
- \* عيون الأنبياء في طبقات الأطباء . لابن أبي أصيبعة . تحقيق: نزار رضا . مكتبة الحياة . بيروت . ( ١٩٦٥ م ) .
- \* غاية المرام في علم الكلام . للآمدي . تحقيق : حسن محمود عبداللطيف . لجنة إحياء التراث الإسلامي . مصر . ( ١٣٩١ هـ - ١٩٧١ م ) .
- \* فتح الباري ، شرح صحيح البخاري . لابن حجر . تعليق الشيخ عبدالعزيز بن باز . وترقيم : محمد فؤاد عبدالباقي . مكتبة الرياض الحديثة . الرياض .
- \* فتح القدير . للشوكاني . دار المعرفة . بيروت .
- \* فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية . محمد صالح الزركان . دار الفكر .
- \* الفرق بين الفرق . للبغدادي . تحقيق . محمد محيي الدين عبدالحميد . دار المعرفة . بيروت .
- \* الفروق في اللغة . لأبي هلال العسكري . دار الآفاق الجديدة . بيروت . الطبعة الأولى ( ١٣٩٣ هـ ) .
- \* الفصل في الملل والأهواء والنحل . لابن حزم . دار المعرفة . بيروت . الطبعة الثانية ( ١٣٩٥ هـ ) .
- \* فقه السيرة . محمد الغزالي . دار القلم . دمشق . الطبعة الأولى . ( ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م ) .
- \* فلسفة برتراند رسل . د: محمد مهران . دار المعارف . الطبعة الثالثة ( ١٩٨٦ م ) .
- \* الفلسفة الحديثة . عرض نقدي . د: كريم متي . منشورات جامعة قاربيوس . بنغازي . الطبعة الثانية ( ١٩٨٨ م ) .
- \* فلسفة ديكارت ومنهجه . نظرة تحليلية ونقدية . د: مهدي فضل الله . دار الطليعة . بيروت . الطبعة الثانية ( ١٩٨٦ م ) .
- \* فلسفة العلوم ( المشكلات المعرفية ) . د: ماهر عبدالقادر محمد علي . دار النهضة العربية . بيروت . ( ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م ) .
- \* في ظلال القرآن . سيد قطب . دار الشروق . القاهرة . الطبعة الثامنة ( ١٣٩٩ هـ -

. (١٩٧٩ م).

- \* قصة عقل . د: زكي نجيب محمود . دار الشروق .
- \* قصة الفلسفة الحديثة . د: زكي نجيب محمود . وأحمد أمين . مكتبة النهضة الحديثة . مصر . الطبعة السادسة ( ١٣٨٣ هـ - ١٩٦٣ م ) .
- \* القضاء والقدر في الإسلام . د: فاروق الدسوقي . دار الدعوة . مصر .
- \* كانت . أو الفلسفة النقدية . زكريا إبراهيم . دار مصر للطباعة ( ١٩٦٣ م ) .
- \* الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل . للزخشي . دار المعرفة . بيروت .
- \* الكشف عن مناهج الأدلة . لابن رشد . ضمن « فلسفة ابن رشد » . دار العلم للجميع . الطبعة الثانية ( ١٣٥٣ هـ - ١٩٣٥ م ) .
- \* الكليات ، معجم في المصطلحات والفروق اللغوية . للكفوي . تحقيق : عدنان درويش ومحمد المصري . مؤسسة الرسالة . بيروت . الطبعة الأولى ( ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م ) .
- \* لسان العرب . لابن منظور . دار صادر . بيروت .
- \* لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة . للجويني . تحقيق . د: فوية حسين محمود . عالم الكتب . الطبعة الثانية ( ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م ) .
- \* لن تلحد . لأبي عبدالرحمن بن عقيل الظاهري . مؤسسة تهامة . جدة . الطبعة الأولى ( ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م ) .
- \* ماهي الأبيستمولوجيا . د: محمد وقيدي . دار الحداثة . الطبعة الأولى ( ١٩٨٣ م ) .
- \* المباحث المشرقية . للرازي . تحقيق : محمد المتعصم بالله البغدادي . دار الكتاب العربي . الطبعة الأولى ( ١٤١٠ هـ - ١٩٩٠ م ) .
- \* مجمع الزوائد . للهيثمي . دار الريان للتراث . القاهرة . ( ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م ) .
- \* مجموع فتاوى ابن تيمية . جمع وترتيب عبدالرحمن بن قاسم وابنه محمد . مطابع الرياض . الطبعة الأولى ( ١٣٨١ هـ ) .
- \* محاسن التأويل . للقاسمي . دار الفكر . بيروت . الطبعة الثانية ( ١٣٩٨ هـ ) .
- \* محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين . للرازي . راجعه : طه عبدالرؤوف سعد . دار الكتاب العربي . الطبعة الأولى ( ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م ) .
- \* المحصول في علم أصول الفقه . للرازي . تحقيق . د: طه جابر فياض العلواني . طبع

- جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية . الطبعة الأولى ( ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م ) .
- \* محمد في الكتاب المقدس . عبدالأحد داود . ترجمة : فهمي شما . دار الضياء . الأردن . الطبعة الثانية ( ١٤٠٥هـ ) .
- \* مختصر الصواعق المرسله . للموصلي . دار الندوة الجديدة . بيروت . ( ١٤٠٥هـ - ١٩٨٤م ) .
- \* مختصر المنتهى . لابن الحاجب . بشرح العضد . تصحيح : شعبان محمد إسماعيل . مكتبة الكليات الأزهرية . ( ١٣٦٣هـ ) .
- \* مدارج السالكين . لابن القيم . تحقيق : محمد حامد الفقي . دار الكتاب العربي . بيروت . ( ١٣٩٢هـ - ١٩٧٢م ) .
- \* مدخل إلى فلسفة العلوم . د: محمد عابد الجابري . مركز دراسات الوحدة العربية . الطبعة الثالثة ( ١٩٩٤م ) .
- \* مدخل إلى الميتافيزيقيا . د: عزمي إسلام . مكتبة سعيد رأفت . القاهرة . الطبعة الأولى ( ١٩٧٧م ) .
- \* مدخل جديد إلى الفلسفة . د: عبدالرحمن بدوي . وكالة المطبوعات . الكويت . الطبعة الثانية ( ١٩٧٨م ) .
- \* مذاهب الإسلاميين . د: عبدالرحمن بدوي . دار العلم للملايين . بيروت . الطبعة الثالثة ( ١٩٨٣م ) .
- \* مذكرة أصول الفقه . للشيخ الشنقيطي . المكتبة السلفية . المدينة المنورة .
- \* المسائل الرئيسية في الفلسفة . «أ . ج . آير» ترجمة . د: محمود زيدان . الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية . مصر . ( ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م ) .
- \* المستدرك على الصحيحين . للحاكم . دار المعرفة . بيروت .
- \* المستصفي من علم الأصول . لأبي حامد الغزالي . تحقيق : محمد مصطفى أبو العلا . مكتبة الجندي . مصر ( ١٣٩١هـ - ١٩٧١م ) .
- \* مسند الإمام أحمد . دار صادر . بيروت .
- \* مشكلات الفلسفة . د: ماهر عبدالقادر محمد علي . دار النهضة العربية . بيروت . ( ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م ) .
- \* المطالب العالية من العلم الإلهي . للرازي . تحقيق . د: أحمد حجازي السقا . دار الكتاب العربي . بيروت . الطبعة الأولى ( ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م ) .

- \* معالم التنزيل . للبغوي . تحقيق : خالد العك ومروان سوار . دار المعرفة . بيروت .  
الطبعة الأولى ( ١٤٠٦هـ ) .
- \* معاني القرآن . للفرّاء . عالم الكتب . بيروت . الطبعة الثانية ( ١٩٨٠م ) .
- \* معجم البلدان . لياقوت الحموي . دار الكتاب العربي . بيروت .
- \* المعجم الفلسفي . د: جميل صليبا . الشركة العالمية للكتاب . بيروت .
- \* المعجم الفلسفي . مجمع اللغة العربية . الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية . القاهرة .  
( ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م ) .
- \* معجم مقاييس اللغة . لابن فارس . تحقيق : عبدالسلام هارون . دار الكتب العلمية .  
إيران .
- \* معيار العلم في فن المنطق . لأبي حامد الغزالي . تقديم وتعليق . د: علي أبو ملحم .  
دار ومكتبة الهلال . بيروت . الطبعة الأولى ( ١٩٩٣م ) .
- \* المغني في أبواب العدل والتوحيد . للقاضي عبدالجبار . المؤسسة المصرية العامة للتأليف  
والترجمة والنشر . القاهرة .
- \* مفاتيح الغيب . للرازي . دار الفكر . بيروت ( ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م ) .
- \* مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة . لابن القيم . دار نجد . الرياض .  
( ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م ) .
- \* مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين . لأبي الحسن الأشعري . تصحيح : هلموت  
ريتر . دار فرانز شتاينر . الطبعة الثالثة ( ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م ) .
- \* مقدمة ابن خلدون . دار ومكتبة الهلال . بيروت ( ١٩٨٣م ) .
- \* الملل والنحل . للشهرستاني . تحقيق : محمد سيد كيلاني . دار المعرفة . بيروت  
( ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م ) .
- \* مناهج البحث عند مفكري الإسلام . د: علي سامي النشار . دار النهضة العربية .  
بيروت ( ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م ) .
- \* المنطق الحديث ومناهج البحث العلمي . د: محمود قاسم . مكتبة الأنجلو المصرية .  
الطبعة الثالثة .
- \* المنطق الرمزي ، نشأته وتطوره . د: محمود فهمي زيدان . مؤسسة شباب الجامعة .  
الاسكندرية . ( ١٩٨٩م ) .
- \* المنطق الرياضي . ضمن « فلسفة العلوم » د: ماهر عبدالقادر محمد علي . دار النهضة

- العربية . بيروت . ( ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م ) .
- \* المنطق الصوري والرياضي . د: عبدالرحمن بدوي . وكالة المطبوعات . الكويت .  
الطبعة الرابعة . ( ١٩٧٧ م ) .
- \* المنطق الوضعي . د: زكي نجيب محمود . مكتبة الأنجلو المصرية . القاهرة . الطبعة  
السادسة ( ١٩٨١ م ) .
- \* المنقذ من الضلال . لأبي حامد الغزالي . تحقيق . د: جميل صليبا ، د: كامل عياد .  
دار الأندلس . بيروت . الطبعة الحادية عشرة ( ١٩٨٣ م ) .
- \* منهاج السنة النبوية . لابن تيمية . تحقيق د: محمد رشاد سالم . طبع جامعة الإمام  
محمد بن سعود الإسلامية . الطبعة الأولى ( ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م ) .
- \* الموافقات في أصول الشريعة . للشاطبي . تصحيح : محمد عبدالله دراز . المكتبة  
التجارية الكبرى . مصر .
- \* المواقف في علم الكلام . للإيجي . عالم الكتب . بيروت .
- \* موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب . روني إيلي ألفا . دار الكتب العلمية .  
بيروت . الطبعة الأولى ( ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م ) .
- \* الموسوعة العربية العالمية . مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع . الرياض . الطبعة  
الأولى ( ١٤١٦ هـ ) .
- \* موسوعة الفلسفة . د: عبدالرحمن بدوي . المؤسسة العربية للدراسات والنشر .  
بيروت . الطبعة الأولى ( ١٩٨٤ م ) .
- \* الموسوعة الفلسفية العربية . صادرة عن : معهد الإنماء العربي . رئيس التحرير معن  
زيادة . الطبعة الأولى ( ١٩٨٦ م ) .
- \* الموسوعة الفلسفية . وضع لجنة من العلماء والأكاديميين السوفياتيين . بإشراف : م .  
روزنتال ، ب . يودين . ترجمة : سمير أكرم . دار الطليعة . بيروت . الطبعة السادسة  
( ١٩٨٧ م ) .
- \* موقف العقل والعالم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين . الشيخ مصطفى صبري .  
دار إحياء التراث العربي . بيروت ( ١٤٠١ هـ ) .
- \* موقف من الميتافيزيقيا . د: زكي نجيب محمود . دار الشروق . الطبعة الثانية .  
( ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م ) .
- \* النبوات . لابن تيمية . تحقيق . د: محمد عبدالرحمن عوض . دار الكتاب العربي .

- الطبعة الأولى . ( ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م ) .
- \* النجاة . لابن سينا . مطبعة السعادة . مصر . الطبعة الثانية ( ١٣٥٧ هـ ) .
- \* نحو فلسفة علمية . د: زكي نجيب محمود . مكتبة الأنجلو المصرية . الطبعة الأولى ( ١٩٥٨ م ) .
- \* النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية . حسين مروّه . دار الفارابي . بيروت . الطبعة السادسة ( ١٩٨٨ م ) .
- \* نزهة النظر شرح نخبة الفكر . لابن حجر . مؤسسة ومكتبة الخافقين . دمشق . ( ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م ) .
- \* نشأة الفلسفة العلمية . هانز ريشنباخ . ترجمة . د: فؤاد زكريا . المؤسسة العربية للدراسات والنشر . بيروت . الطبعة الثانية .
- \* النظرية المادية في المعرفة . روجيه جارودي . ترجمة : إبراهيم قريط . دار دمشق للطباعة والنشر . سلسلة « مصادر الاشتراكية العلمية » .
- \* نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين . د: محمود زيدان . دار النهضة العربية . بيروت . الطبعة الأولى ( ١٩٨٩ م ) .
- \* نظرية المعرفة والموقف الطبيعي للإنسان . د: فؤاد زكريا . مكتبة النهضة المصرية . القاهرة .
- \* نظرية المعرفة الإشرافية وأثرها في النظر إلى النبوة . د: إبراهيم هلال . دار النهضة العربية . مصر . ( ١٩٧٧ م ) .
- \* نظرية المعرفة العلمية ( الأبيستمولوجيا ) . روبر بلانشيه . ترجمة . د: حسن عبد الحميد . مطبوعات جامعة الكويت . ( ١٩٨٦ م ) .
- \* نقد العقل المجرد . كانت . ترجمة : أحمد الشيباني . دار اليقظة العربية . بيروت . ( ١٩٦٥ م ) .
- \* نهاية الأقدام في علم الكلام . للشهرستاني . صححه : الفرد جيوم . ليدن .
- \* النهاية في غريب الحديث . لابن الأثير . تحقيق . محمود الطناحي وطاهر الزوادي . دار إحياء الكتب العربية . عيسى البابي الحلبي . مصر . الطبعة الأولى ( ١٣٨٣ هـ - ١٩٦٣ م ) .
- \* هياكل النور . للسهروردي المقتول . تحقيق . د: محمد أبو ريان . المكتبة التجارية الكبرى . مصر . الطبعة الأولى ( ١٣٧٧ هـ ) .

- \* الوحي المحمدي . محمد رشيد رضا . المكتب الإسلامي . بيروت . الطبعة التاسعة ( ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م ) .
- \* وجوب تطبيق الشريعة الإسلامية والشبهات التي تثار حول تطبيقها . بحوث مقدمة لمؤتمر الفقه الإسلامي الذي عقدته جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض سنة ( ١٣٩٦هـ ) . مطابع جامعة الامام ( ١٤٠١هـ - ١٩٨١م ) .
- \* اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكاير . للشعراني . مكتبة ومطبعة مصطفى البايي الحلبي . مصر ( ١٣٧٨هـ ) .



## ١/ فهرس الموضوعات

الموضوع	رقم الصفحة
المقدمة	أ - ط
التمهيد	١٢-١
<b>الباب الأول</b>	
<b>الوحي ، حقيقته وثبوتة ومجالاته</b>	
تمهيد	١٤
الفصل الأول : حقيقة الوحي	١٦-٦٤
تعريف الوحي	١٧
أولاً : كلام الله تعالى	٢٢-٤٢
كلام الله بصوت مسموع	٢٩
كيفية الوحي بالقرآن عند المتكلمين	٣٤
ثانياً : الإلهام	٤٣-٦٤
الإلهام لغير الأنبياء	٤٩
حجية الإلهام	٥٥
الفصل الثاني : إمكان الوحي ودلائل ثبوتة	٦٥-١٢٨
توطئة	٦٦
أولاً : إمكان الوحي ورد الشبهات عنه	٦٧-٩٧
١/ إنكار الماديين للوحي	٦٨
٢/ دعوى افتراء النبي ﷺ للوحي	٧٠
٣/ دعوى الوحي النفسي	٧٥
٤/ التفسير الإشارقي للوحي	٨١
ثانياً : الأدلة العقلية للنبوة	٩٨-١٢٨
تمهيد	٩٨
١/ تضمن الوحي لدلائل ثبوتة	١٠٧
٢/ دلالة المعجزات على النبوة	١١٦
٣/ دلالة أحوال النبي وصفاته على نبوته ﷺ	١٢٤

الموضوع	رقم الصفحة
الفصل الثالث : ما يختص به الوحي من المعارف	١٢٩-١٤٦
تمهيد	١٣٠
أولاً : إختصاص الوحي بالغيب المحض	١٣١
ثانياً : إختصاص الوحي بالتشريع	١٣٧
الفصل الرابع : العلاقة بين العقل والنقل	١٤٧-١٧٤
بجمل موقف أهل السنة من مصدر التلقي	١٤٨
نقد قول المتكلمين بإمكان التعارض بين العقل والنقل	١٥١
نقد تقديم العقل على النقل عند المتكلمين	١٥٥
نقد التأويل والتفويض عند المتكلمين	١٥٩
<b>الباب التاسع</b>	
<b>المعرفة الفطرية ومجالاتها</b>	
تمهيد	١٧٦
الفصل الأول : فطرية معرفة الله وتوحيده	١٧٨-٢٣٢
تمهيد	١٧٩
أولاً : الأساس النفسي لفطرية معرفة الله وتوحيده	١٨٢-١٩١
ثانياً : الحقيقة الشرعية للفطرة	١٩٢-٢٢٤
دلالة النصوص على حقيقة الفطرة	١٩٢
نقد القول بأن الفطرة هي القابلية للتوحيد	٢٠٦
نقد القول بأن الفطرة هي موافقة القدر السابق	٢١٢
نقد موقف المتكلمين من فطرية معرفة الله وتوحيده	٢٢٥
الفصل الثاني : فطرية التحسين والتقبيح	٢٣٣-٢٦٣
توطئة	٢٣٤
أولاً : ثبوت الحسن والقبح الذاتيين	٢٣٥
ثانياً : مستند فطرية التحسين والتقبيح	٢٤٠
الأساس النفسي	٢٤١
الأساس الشرعي	٢٤٤
نقد موقف الأشاعرة من فطرية التحسين والتقبيح	٢٥٢

الموضوع	رقم الصفحة
الفصل الثالث : فطرية المبادئ الأولية	٢٦٤-٢٩٠
التعريف بالمبادئ الأولية	٢٦٥
مستند المبادئ الأولية	٢٧١
نقد موقف الحسين من فطرية المبادئ الأولية	٢٧٤
<b>الباب الثالث</b> <b>مقومات المعرفة العقلية ومجالاتها</b>	
تمهيد	٢٩٢
الفصل الأول : طبيعة الإدراك الحسي	٢٩٥-٣٢٤
تمهيد	٢٩٦
أولاً : مطابقة الإدراك الحسي للواقع	٢٩٩
ثانياً : أساس معرفتنا بالواقع الخارجي	٣٠٣
نقد موقف الشكاك	٣٠٤
نقد الاستدلال على وجود الواقع الخارجي	٣١٦
نقد موقف المناطقة الوضعيين	٣٢٢
الفصل الثاني : التجريد العقلي للكليات	٣٢٥-٣٧٥
تمهيد	٣٢٦
أولاً : موقف الواقعيين من الكليات	٣٣٠
توطئه	٣٣٠
الوجود الخارجي للكليات عند الواقعيين	٣٣١
نقد أساس التعريف بالحد في المنطق الأرسطي	٣٤٧
ثانياً : موقف الإسميين من المعنى الكلي	٣٦٢
نقد موقف الإسميين عامة	٣٦٢
نقد موقف المناطقة الوضعيين خاصة	٣٧١
الفصل الثالث : الأساس العقلي للاستقراء	٣٧٦-٤٢٦
تمهيد	٣٧٧
أولاً : مبدأ السببية	٣٧٨
نقد موقف ( هيوم ) من مبدأ السببية	٣٧٩

الموضوع	رقم الصفحة
نقد موقف ( مل ) من مبدأ السببية	٣٨٣
نقد موقف المناطقة الوضعيين من مبدأ السببية	٣٨٥
ثانياً : قانون الاطراد	٣٨٩
نقد موقف العقليين من أساس قانون الاطراد	٣٩٠
الأساس الموضوعي لقانون الاطراد	٣٩٦
الأساس العقلي لقانون الاطراد	٤٠٢
نقد موقف التجريبيين من أساس قانون الاطراد	٤٠٤
نقد موقف المناطقة الوضعيين من أساس قانون الاطراد	٤١٣
نقد موقف الأشاعرة من قانون الاطراد	٤١٧
الفصل الرابع : الاستدلال العقلي على الغيبات	٤٢٧-٥١٠
توطئة	٤٢٨
أولاً : إمكان الاستدلال العقلي على الغيبات	٤٢٩
نقد موقف الحسين	٤٣٣
نقد موقف كانت	٤٣٥
نقد موقف المناطقة الوضعيين	٤٣٩
ثانياً : دلالة العقل على مسائل الاعتقاد الغيبية	٤٤٢
منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد الغيبية	٤٤٢
١/ دلالة العقل على وجود الله تعالى	٤٤٦
تمهيد	٤٤٦
دليل الخلق والايجاد	٤٤٨
نقد موقف الفلاسفة من حدوث العالم	٤٤٩
نقد دليل الحدوث عند المتكلمين	٤٥٢
دليل الإحكام والإتقان	٤٥٩
بطلان الاستدلال بالتصور المحض على وجود الله تعالى	٤٦٧
٢/ دلالة العقل على وحدانية الله تعالى	٤٧٢
٣/ دلالة العقل على صفات الله تعالى	٤٨٤
٤/ دلالة العقل على البعث والجزاء	٤٩٧

رقم الصفحة	الموضوع
٥١١ .....	الخاتمة
٥١٦ .....	فهرس الآيات
٥٢٧ .....	فهرس الأحاديث
٥٣٠ .....	فهرس الآثار
٥٣١ .....	فهرس تراجم الأعلام
٥٣٣ .....	فهرس المراجع
٥٤٩ .....	فهرس الموضوعات